



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

77. Jahrgang

1 / 14

**Neue religiöse Bewegungen
und ihre Beurteilung**

**Weltanschauungsgemeinschaften
im Grundgesetz**

**Institut für Jüdische Theologie
in Potsdam eröffnet**

**The Sunday Assembly
„Kirche“ ohne Gott**

Stichwort: Bewusstseinskontrolle

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Marco Frenschkowski
Neue religiöse Bewegungen und ihre Beurteilung
Zwischen Parteinahme, Toleranz und Abgrenzung 3

BERICHTE

- Arno Schilberg
Weltanschauungsgemeinschaften im Grundgesetz 14

INFORMATIONEN

- Judentum**
School of Jewish Theology in Potsdam eröffnet 21
- Buddhismus**
Widerstand gegen einen buddhistischen Stupa-Bau in Österreich 22
- Atheismus**
„The Sunday Assembly“ – Gemeinschaft ohne Gott 23
- Paranormale Heilung**
Ein wissenschaftlicher Vortrag?
Besuch einer Veranstaltung des Bruno Gröning-Freundeskreises 24
- Psychoszene**
Satsang-Lehrer wieder in die Kirche eingetreten 27
- Esoterik**
„König von Deutschland“ in Schwierigkeiten 28

STICHWORT

- Bewusstseinskontrolle** 29

BÜCHER

- Olav Hammer/Mikael Rothstein (Hg.)*
The Cambridge Companion to New Religious Movements 33
- Eren Güvercin*
NEOMoslems
Porträt einer deutschen Generation 35
- Rachid Benzine*
Islam und Moderne
Die neuen Denker 36

Marco Frenschkowski, Leipzig

Neue religiöse Bewegungen und ihre Beurteilung

Zwischen Parteinahme, Toleranz und Abgrenzung¹

„Kritisch sein besagt: Kriterien zu haben“², hat einst der große Neutestamentler Ernst Käsemann gesagt. Wenn wir die religiöse Landschaft der Bundesrepublik und unserer globalisierten Welt betrachten, nehmen wir automatisch Wertungen vor. Nur eine naive Scheinobjektivität könnte denken, dass überhaupt eine Wahrnehmung ohne einen solchen wertenden Referenzrahmen möglich sei. Und wenn wir zudem im theologischen Diskurs die Welt anderer, etwa konkurrierender Religionsgemeinschaften in den Blick nehmen, dann werten wir selbstverständlich auch. Solche Akte der Würdigung und Bewertung sind notwendig und legitim. Nur ein naiver Wissenschaftsbegriff könnte das Konzept einer Kulturwissenschaft formulieren, die nicht an bewertenden Diskursen teilnimmt. Kritisch sein heißt Kriterien haben. Die Frage ist freilich, welche Kriterien wir haben und welche wir haben wollen, welche reflektiert und verantwortet sind oder auch Teil unseres kritischen Traditums, welche sich untergründig in unsere Betrachtung mit einmischen, vielleicht ohne dass wir das wollen oder sehen können, und welche Kriterien zwar in unserem Umfeld stark und virulent sind, aber von uns bei nähe-

rem Hinsehen nicht mitgetragen werden. Die Frage ist auch, wie rasch wir bewerten und in welchem Maße unsere Bewertungen einen Schulterschluss mit sozial empirisch erhebenden Fakten eingehen.

Wir werden jedoch die normative Frage nach den Beurteilungskriterien, die uns gut und richtig erscheinen, an dieser Stelle zurückstellen. Wir versuchen vielmehr, einige analytische Blicke auf die Bewertungsdiskurse zu werfen, die faktisch in unserer Gesellschaft und Tradition bestehen, auch wenn wir persönlich diese vielleicht gar nicht engagiert mittragen. Wir fragen also nach den Bewertungsdiskursen für religiöse Bewegungen, mit einem besonderen Blick auf solche religiösen Phänomene, die sich deutlich außerhalb der evangelischen Kirche befinden.

Veränderung der kulturellen Konstellation

Auf den ersten Blick fällt bereits auf, dass der gesellschaftliche Leitdiskurs zu diesen Themen in den letzten Jahren entspannter und lockerer geworden ist, wodurch sich der Referenzrahmen von Bewertungen verschoben hat.³ Man hat etwa im Urlaub thailändischen Buddhismus kennengelernt oder in den USA eine amerikanische Gemeinde besucht. Esoterikmärkte stehen

¹ Vortrag bei der Jahrestagung der EZW am 15. Mai 2013 (gekürzt). Die Vortragsform wurde partiell beibehalten.

² Ernst Käsemann, Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung (1962), in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1970, 272.

³ Ich verwende zum Teil Formulierungen aus meinem Vorwort zu Gerald Willms, Die wunderbare Welt der Sekten. Von Paulus bis Scientology, Göttingen 2012, 11-15.

unter der Schirmherrschaft von Bürgermeistern der großen Parteien. Interreligiöse Veranstaltungen boomen. Damit verändert sich auch die Wahrnehmung von Religion in Deutschland insgesamt, und herkömmliche Bewertungskategorien werden fraglich. Was ist „Kirche“, was „Sekte“, was „Religion“, was „Spiritualität“?⁴ Welchen Sinn haben solche traditionellen Begriffe aus einer anderen kulturellen Konstellation in der Gegenwart? Wenn es um die „Gefährlichkeit“ von Religion geht, denkt die Mehrheit der Bevölkerung nicht mehr an die traditionellen „Sekten“ wie in den 1970er Jahren, sondern an islamistischen Fundamentalismus und die nur langsam überwindene Vertuschung von Missbrauchsfällen in Großkirchen. Gewiss, das „Sektenthema“ ist nicht passé, immer einmal wieder werden Vorwürfe aktuell.⁵ Aber auch hier kann sehr viel entspannter – und vor allem differenzierter diskutiert werden, als das noch vor wenigen Jahren der Fall war.

Als der faktische religiöse Pluralismus der Gegenwart in den 1970er und 1980er Jahren allmählich in das allgemeine Bewusstsein rückte, war dieser Vorgang in breiten Teilen der Bevölkerung mit Unterwanderungsängsten und anderen Befürchtungen verbunden. Die eigene religiöse Tradition wurde von nicht wenigen Menschen als

tendenziell schwach und anfällig erlebt, sodass jede Form religiöser Werbung, jede Präsenz neuer Religionen als gefährliche Manipulation oder bedrohliches Indiz spiritueller Verwahrlosung erscheinen musste, auch im Schatten der damaligen Antisektenarbeit der Mehrheitskirchen. Das Nebeneinander von werbenden, durch keine staatlichen Privilegien gestützten Gemeinschaften war unvertraut und löste zuerst einmal massive Ängste aus, auch wenn die Erfolge dieser werbenden Gemeinschaften, nüchtern betrachtet, minimal und zudem oft vorübergehender Natur waren.

Einzig die christlichen Kirchen hatten eine detaillierte Tradition der kritischen Bewertung „neuer Religionen“ oder Gemeinschaften, und diese hatten eine schwere Altlast herkömmlicher Sektenklischees zu tragen, die letztlich oft aus der „anti-häretischen“ Literatur des Altertums und des Mittelalters stammten.

Divergierende Bewertungsdiskurse

Dabei bewerten wir nicht nur, wir werden auch bewertet. Als ich 2008/2009 über Religionen im Rhein-Main-Gebiet geforscht habe, war eine Leitfrage: Wie nehmen diese Gruppen und Szenen jeweils die evangelische Kirche wahr? Dabei ergab sich eine durchaus überraschende Typologie, die hier aber nicht weiter vorgestellt werden kann. Vor allem wurde deutlich, dass neben „öffentlichen“ immer auch interne, gruppenspezifische Bewertungsdiskurse stehen. In esoterischen Kreisen etwa, die sich nach außen in hohem Maße tolerant und dialogorientiert geben, war zuweilen eine massive, ja militante Christentumskritik zu hören, bis hin zu der Forderung, alle Priester einzusperrn und die Kirchen als Volksverhetzer zu verbieten – wohlge-merkt verbunden mit einem massiven Toleranzpathos in der öffentlichen Selbstdarstellung. Dabei sind gerade die kritischen

⁴ Zu den Wahrnehmungskategorien speziell freikirchlicher Gruppen vgl. Erich Geldbach, Glossar der Bezeichnungen für christliche „Außen-seiter“ und Organisationen, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, 10. Ergänzungslieferung 2005 (II-2.1.9).

⁵ Besonders interessant ist dabei für den Religionswissenschaftler die Frage, warum sich zu bestimmten Zeiten das öffentliche Interesse gerade auf bestimmte Gruppen richtet. Zum Fall der Scientology Kirche habe ich eine Antwort versucht in: Die Scientology Kirche (Church of Scientology) und ihre kulturgeschichtlichen Hintergründe, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen, 20. Ergänzungslieferung 2009 (IX-7.1); eine Studie zu den deutschen Gerichtsverfahren, in die Scientology involviert war, ist in Vorbereitung.

Außenwahrnehmungen der evangelischen Kirche von erheblichem Interesse, wenn wir Bewertungsdiskurse verstehen wollen. Auch im islamischen Bereich ist es ja doch ein offenes Geheimnis, dass sich Bewertungen in öffentlichen Erklärungen und z. B. im familiären Raum zuweilen radikal unterscheiden. Der herrschende, wenn auch vielen Menschen mächtig auf die Nerven gehende Geist politischer Korrektheit hat die öffentlichen kritischen Diskurse relativ zahm gemacht und fördert gelegentlich geradezu eine Art doppelter Moral, wenn es um Bewertungen geht.

Bewertungen geschehen also in divergierenden Diskursen und an sehr unterschiedlichen sozialen Orten, unter Umständen sogar durch ein und denselben Menschen. Sie können kirchlicher und journalistischer Art sein, allgemein staatsbürgerlicher oder pädagogisch-didaktischer, theologischer oder religionswissenschaftlicher Art. Dabei können sie sich auf divergierenden Niveaus bewegen, in sehr verschiedenen Milieus, und sie können sehr unterschiedliche Pragmatiken umsetzen. Am Stammtisch, im kirchlichen Gesprächskreis, im Volkshochschulkurs finden Bewertungsdiskurse ebenso statt wie im akademischen Seminar. Daneben ist die Fluktuation von Bewertungsdiskursen zu beachten. Für Papst Pius X. waren die Protestanten noch „Feinde Christi“ und „falsche Propheten“⁶: Wie rasch hat die Ökumene hier zu einer radikalen Umwertung geführt! Bewertungen können zudem spontan und wenig reflektiert auftreten oder in hohem Maße professionalisiert und reflektiert. Von Diskursen spreche ich deshalb, weil es nicht etwa nur um Argumentationsmuster oder Meinungsbilder geht. Ein Diskurs – ich gebrauche das Wort in einem weiten Sinn – ist

ja nicht einfach eine Ideenwelt, sondern ein inhaltliches System, verbunden mit einem Legitimationsszenario und einer tragenden sozialen Struktur. Mit anderen Worten: Diskurs ist ein soziologischer Begriff, kein rein ideengeschichtlicher. Ein Diskurs verbindet immer ein Repertoire an Ideen und Motiven mit bestimmten Machtstrukturen und Legitimationsszenarien, die ihn stützen. Obwohl der Begriff zuweilen inflationär gebraucht wurde, ist er doch sinnvoll, wenn wir nicht vergessen wollen, dass wir mit Bewertungen innerhalb religiöser Landschaften über Strukturen kultureller Macht und Hegemonie sprechen. Bewertungen durch Mehrheitsreligionen werden anders wahrgenommen als solche durch kleine Minderheitsgruppen. Alles bisher Gesagte liegt auf der Hand und muss nicht vertieft werden. Bewertungsdiskurse in der Theologie sind vielfach Erbstücke unseres kirchlichen Traditums. Lassen wir einige dieser Traditionen Revue passieren!

Bewertungsdiskurse in der Theologie

Aus der alten Kirche und dem Reformationszeitalter besitzen wir einen zweifachen Häresiediskurs. Das griechische Wort *hairesis* meint ja von Hause aus eine Lehrmeinung, eine Schulrichtung und war einmal durchaus in bonam partem gemeint. Josephus nennt die jüdischen Religionsparteien *haireseis*, und die Apostelgeschichte weiß, dass die Jesusbewegung aus einer Fremdperspektive ebenfalls eine jüdische *hairesis* ist (Apg 24,5).⁷ Rasch gewinnt das Wort aber die Bedeutung der illegitimen und böswilligen Irrlehre gegen besseres Wissen (z. B. bei Irenäus adv. haer. 1, 11, 1) im

⁶ Zu vergleichen sind seine Enzykliken „*Editae saepe*“ vom 26. Mai 1910 und „*Pascendi dominici gregis*“ (gegen die „Modernisten“) vom 8. September 1907.

⁷ Vgl. zum älteren Häresiebegriff Walter Bauer/Frederick W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Greek Literature*, Chicago/London 32000, 27f; zum späteren Konzept Hans Dieter Betz/Alfred Schindler/Wolfgang Huber, Art. Häresie, in: TRE 14 (1985), 313-348.

Unterschied zum harmloseren Schisma. In diesem Sinn entfaltet die Alte Kirche eine immense häresiografische Literatur, deren schiere Aggression, deren Abgrenzungspathos uns oft überrascht (wir denken an Autoren wie Irenäus und Hippolyt, Epiphanius und Tertullian und im Neuen Testament etwa schon an die Pastoralbriefe). Dieses Pathos richtet sich gegen Judenchristen, gegen Juden, gegen gnosinahe Gruppen und Gnostiker, gegen Philosophenschulen, gegen Manichäer und Täufergruppen und viele andere. Selbst Gruppen wie die Quartadezimaner, die sich nichts anderes haben zuschulden kommen lassen als Ostern an einem anderen (noch dazu traditionsgeschichtlich älteren) Termin zu feiern, werden mit ungeheurer Wucht aus der Kirche hinausgeworfen. Ein Häretiker im Sinne der Alten Kirche ist nicht etwa ein Mensch, der einfach eine andere Theologie vertritt, der etwas anders sieht als der Bischof, sondern er ist ein tief böswilliger Mensch, der gegen besseres Wissen eine offenkundige Wahrheit verdreht. Daher ist er, für uns befremdlich, immer ein moralisch böser und minderwertiger Mensch. Häresie ist insofern eine moralische Kategorie der Alterität: Der Häretiker ist nicht einfach der Andersdenkende. Vielmehr ist er derjenige, der mutwillig, aus eigenem Interesse die Wahrheit nicht wahrhaben will und andere Menschen in den Strudel seiner Lüge (nicht etwa seines Irrtums) hineinzieht. Der Häretiker ist Verführer, und besonders gerne macht er sich an Frauen heran (schon 2. Tim 3,6f). Zur Häresie gehört der Trotz. Für die Alte Kirche ist der Häretiker sozusagen derjenige, der sagt: „Ich gehe jetzt erst recht immer bei Rot über die Straße und nicht bei Grün.“ Häresie ist eine Kategorie, die insofern an Verstocktheit angrenzt, wie sie auch den Juden nachgesagt wurde.⁸

⁸ Zum Konzept der Verstockung und seiner Deutungsgeschichte auch außerhalb der Theologie s.

Diese sind ja nach Auffassung der Alten Kirche nicht etwa deshalb keine Christen, weil sie das Christentum nicht überzeugt, sondern aus böswilliger, schuldhafter Verweigerung. Als Delegitimierungsdiskurs verbindet sich Häresie also immer mit Unmoral, Verführung und tritt in gefährliche Nähe zum Dämonischen.

Auch auf katholischer Seite wurde jahrhundertlang dieser altkirchliche Referenzrahmen ungebrochen weitergeführt. Daher wird in der gesamten älteren katholischen Martin-Luther-Literatur seit Johannes Cochläus, dem ersten Verfasser einer katholischen Lutherbiografie, nicht allein dessen Lehre, sondern primär die Persönlichkeit Luthers angegriffen: Um anders zu denken als die Kirche, muss er ein Hurenbock und Kleingeist, ein Nonnenverführer und vielleicht gar ein Teufelskind gewesen sein.⁹

Häresie in diesem Diskurs ist also ein Denken gegen besseres Wissen, natürlich auch eine Verweigerung der kirchlichen Autorität gegenüber, ein perverses Sich-der-Wahrheit-Entziehen. Dieses Konzept ist uns nun nicht gar so fremd, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte. Es existiert gelöst von kirchlichen Denksystemen etwa in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Holocaustleugnern und rechtsradikalen Rassisten. Kann ein kluger Mensch guten Willens und Gewissens ein Holocaustleugner sein? Wir würden im Allgemeinen wohl sagen: nein. Es muss eine extreme Verkehrung der Wahrnehmung und Wertung stattgefunden haben. In einer vergleichbaren Weise hat die herrschende Epistemologie des Mittelalters „Häresie“

Marco Frenschkowski, Art. Verstockung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWbPh) 11, hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel, Basel 2001, 942-948.

⁹ Vgl. Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde., Münster 1943.

wahrgenommen: nicht als „anderes Denken“, sondern als eine verdrehte, sich einer auf der Hand liegenden Wahrheit böswillig verweigernde Haltung. Als solche ist sie dämonischen Ursprungs und hat Nähe zu anderen Manifestationen des Bösen. Das Häresiekonzept dient also nicht einfach der Abwehr von Pluralismus oder Alterität, sondern es ist ein moralisches Konzept. Der Häretiker gilt als böswilliger Abweichler. Es ist selbstverständlich, dass ein solches Konzept nicht mehr nachsprechbar ist und auch moderne Wahrnehmungen religiöser Differenzen anders ausfallen werden.

Früh haben sich freilich auch Gegendiskurse gebildet, inszeniert oft als Rehabilitationen der Häretiker. Die Kundigen werden etwa an Gottfried Arnolds „Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie“ (Leipzig und Frankfurt am Main 1699f) denken, ein wichtiges Buch radikalpietistischer Neusichtung der Geschichte. In der Esoterikszenen ist „Häretiker“ längst zum Ehrennamen geworden, zum Teil freilich in extremer Verkennung dessen, wofür bestimmte Gruppen der Vergangenheit tatsächlich stehen (z. B. die Katharer und Bogumilen des Mittelalters). Der Häresiediskurs hat also Gegendiskurse erzeugt. Wenn allerdings Peter L. Berger vom „Zwang zur Häresie“ als einem Grundzug der religiösen Gegenwart sprach, meinte er das in einem anderen Sinn: Religion wird, ob wir es wollen oder nicht, zum Gegenstand der individuellen Wahl, auch in konservativen oder „orthodoxen“ Systemen.¹⁰

Im Reformationszeitalter treten evangelischerseits zum Häresiediskurs noch der Schwärmereidiskurs und der Papiasmusdiskurs hinzu. Ersterer verteidigt energisch das entstehende evangelische Amt. Er richtet sich nicht primär gegen bestimmte emotio-

nale Ausdrucksformen von Glauben oder gegen die Mystik, sondern primär gegen Infragestellungen des sich etablierenden evangelisch-kirchlichen Amtes. Luthers Kampf gegen die frühen sogenannten Schwärmer bietet hier nur gewissermaßen eine Folie: Unter Berufung auf diese frühen Ausgrenzungsprozesse (deren Sachgemäßheit zu bestreiten mir durchaus fernliegt) konnten später die verschiedensten Infragestellungen des Amtes und Individualisierungen des Glaubens als „Schwärmerei“ diskreditiert werden. In der Sektenliteratur begegnen wir dem Schwärmereidiskurs bis in die 1970er Jahre, zum Teil bis heute, insbesondere in der Wahrnehmung pfingstlicher und charismatischer Bewegungen. Dass Menschen sich in Gottesdiensten schräg, emotional, aufgewühlt verhalten, ist hier ein Kriterium der Diskreditierung. Eine Steigerung innerhalb dieses Diskurses ist die Dämonisierung des Gegners: Die Berliner Erklärung von 1910 hatte die Pfingstbewegung etwa als nicht vom Heiligen Geist, sondern von den Dämonen inspiriert qualifizieren wollen.¹¹

Der Papiasmusdiskurs (von der bürgerlichen Kirchenkritik zu unterscheiden), der in den USA deutlicher als in Deutschland existiert, kennt nur zwei Arten von Religion: solche, die am Evangelium, und solche, die an der Gesetzesgerechtigkeit orientiert ist. Für Luther sind daher – für uns sehr befremdlich – Katholizismus, Judentum und sogar Islam im innersten Wesen identisch: Sie stellen den Menschen nämlich auf die Werke des Gesetzes und nicht auf die Gnade. Viele im engeren Sinn theologische Bewertungen von neuen religiösen Bewegungen in der

¹¹ Vgl. meine Deutung der Zusammenhänge im Art. Pfingstbewegung/Pfingstkirchen I. Kirchengeschichtlich, in: RGG⁴, Bd. 6 (2003), 1232-1235; Art. Charismatische Bewegung, in: Friedrich W. Horn/Friederike Nüssel (Hg.), Taschenlexikon Religion und Theologie, 3 Bde. und Registerband, Göttingen 2008, 218-221.

¹⁰ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City 1979.

evangelischen Kirche haben sich seit Kurt Hutten im Schatten des Papismusdiskurses entwickelt.¹² Der Glaube als Werk, der religiöse Lebensstil als Gott wohlgefällige Leistung, die Kirche als präzise definierter Heilsraum, der mit der Institution einer konkreten Kirche ungebrochen identisch ist, sind hier einige der Erzfeinde, die auszugrenzen der Diskurs antritt.

Der Papismusdiskurs hatte zudem einen Aspekt der Skepsis gegen „äußere Riten“, also eines protestantischen Misstrauens gegen das Rituelle, gegen bunte Gewänder und überhaupt gegen alles, was man sehen und anfassen kann (formuliert z. B. bei Schleiermacher; aber noch bei Niklas Luhmann haben Rituale einen Aspekt der Kommunikationsvermeidung, einer „Ausschaltung reflexiver Kommunikation“¹³). Diese Skepsis wirkt bis heute nach, vor allem gegen stark rituell orientierte Gruppen in der neopaganen Szene. Wenn eine Gruppe in bunten Gewändern auftritt und ihre Riten zelebriert, ist das in diesem Diskurs ein Argument gegen ihre Seriosität (außer natürlich, es handelt sich um katholische Priester, die gewissermaßen eine Sonderlizenz haben, in bunten Gewändern aufzutreten). Da die Wiederentdeckung des Rituals aber ein Grundzug der religiösen Gegenwartskultur ist, ergeben sich hier allerlei Diskurskonkurrenzen. Der Kommentator religiöser Landschaften kann dann einerseits ein protestantisches Ritualvakuum beklagen, sich aber wenig später über Ritualbekleidungen in allerlei kuriosen Gruppen lustig machen.

¹² Vgl. außer Kurt Huttens *Klassiker Seher, Grübler, Enthusiasten*. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, Stuttgart 1950, 12. A., ebd. 1982, etwa auch ders., *Die Glaubenswelt des Sektierers. Das Sektentum als antireformatorische Konfession – sein Anspruch und seine Tragödie*, Hamburg 1957.

¹³ Vgl. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984 (1988), 613.

Gesellschaftliche Bewertungsdiskurse

Neben diese kirchlichen Diskurse treten bürgerliche und aufklärerische Bewertungen. Sie suchen in der Religion rationale, vor allem ethische Systeme, die sich vor dem Forum der Vernunft zu verantworten haben. Anstößig sind hier vor allem Hierarchisierungen, Autoritätsstrukturen und Verweigerungen gegenüber den Epistemologien der Moderne. Der „andere“ ist in diesem säkularen Diskurs vor allem eines, nämlich „dumm“ oder auch „schräg“, nicht mehr verschlagen und listig wie im Häresiediskurs. Außerdem ist er schwach, denn er braucht und sucht ja „Autorität“. Das Sektenmitglied ist hier der religiöse Softie, der sich – ins Kirchliche übertragen – an der männlich-starken Autarkie des evangelischen Pfarrers nicht messen kann. Während das Sektenmitglied im Häresiediskurs sozusagen zu viel Eigenwillen hat, hat es hier zu wenig. Der Hauptvorwurf heißt daher Unmündigkeit. Die neue religiöse Bewegung wird dabei zu einem voraufklärerischen Anachronismus.

Dieser Sektendiskurs konnte sich auch, vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, mit dem Aberglaubendiskurs verbinden, der schon aus der antiken Philosophie stammt: „timor inanis deorum“ (de natura deorum 1,117), unsinnige Furcht vor den Göttern ist der Aberglaube bei Cicero. In trivialisierter Form richtet sich das gesellschaftliche Augenmerk dabei vor allem auf Kuriosa: Sekten dienen in diesem Diskurs einer bürgerlichen Unterhaltung. Es macht Spaß, ihnen im Fernsehen zuzuschauen.

Ein Hauptinterpretament eines solchen Diskurses, der sich schon im 18. und 19. Jahrhundert entwickelt hat, sagt ja: Eine Bewegung ist „eigentlich“ nicht das, was sie zu sein vorgibt, sondern „eigentlich“ etwas ganz anderes. Als Friedrich Schiller sein Romanfragment „Der Geisterseher. Aus den Memoiren des Grafen von O****“ (in meh-

ren Fortsetzungen zwischen 1787 und 1789 in der Zeitschrift *Thalia* erschienen) schrieb, konnte er ein Klischee voraussetzen, dass es den katholischen Jesuiten „eigentlich“ nicht um Erziehung und religiöse Bildung geht, sondern um die Etablierung katholischer Herrscherdynastien, die dann die Bevölkerung rekatholisieren sollen. Es soll Schiller zugutegehalten werden, dass er später mit diesem Romanfragment – seinem kommerziell erfolgreichsten Text – nicht sehr zufrieden war und seinen Kolportagecharakter durchschaute.¹⁴

Der Generalverdacht innerhalb des bürgerlichen Sektendiskurses heißt: Sie wollen ja gar nicht das Seelenheil, sondern Macht und Geld. Auf Stammtischniveau ist das bis heute der Hauptvorwurf gegen deviante Gemeinschaften, auch wenn deren finanzielles Vermögen in der Realität durchaus bescheiden sein sollte. Das ist auch deshalb interessant, weil genau dieser Vorwurf gegen die frühen Christen gemacht wurde. Im 2. Jahrhundert schreibt Lukian, gebürtiger Syrer und spöttischer Beobachter der römischen Welt, über eine kleine neue Religion aus Palästina und ihre „wunderliche Weisheit“. Ein Wanderphilosoph namens Peregrinus Proteus hatte sich der Bewegung um 120 n. Chr. angeschlossen und den leichtgläubigen Christen (wie Lukian sie sieht) das Geld aus der Tasche gezogen. Einen kurzen Gefängnisaufenthalt übersteht er unbeschadet und macht rasch Karriere bei der neuen Gemeinschaft, ehe er das Interesse verliert. Die Verehrung der neuen Religion für einen toten Zimmermann bleibt Lukian völlig unverständlich, für den die ganze Episode im Leben des Peregrinus nur ein Beispiel manipulativer Gaunerei ist, bei dem der Betrüger Peregrinus nicht besser wegkommt als die neue Religion und

ihre aus seiner Sicht kuriosen Anhänger.¹⁵ Die Sektendiskurse haben eine jahrhundertlange Vorgeschichte, die mit zu bedenken immer hilfreich ist.

Die Blickweise des Satirikers auf das entstehende Christentum ähnelt auf überraschende Weise den Verdächtigungen, mit denen in unserer Gegenwart neue und kleine Minderheitsreligionen immer wieder von Mehrheiten wahrgenommen werden. Daher kann die Theologie, wenn sie die Anfänge des Christentums erforscht, viel von dem lernen, was sich heute zwischen etablierten Mehrheitsreligionen und neuen Minderheitsreligionen an Dynamiken bewegt. Wer war es z. B., der die Christen bei den Christenverfolgungen den Behörden angezeigt hat? Manches spricht dafür, dass es offenbar öfter Exchristen waren – die aggressivsten Gegner der neuen Religion, so wie heute meist ehemalige Anhänger einer neuen Religion ihre wichtigsten öffentlichen Kritiker werden.

Für die Erforschung des frühen Christentums ist es lehrreich, es auch aus der Sicht seiner Gegner zu sehen. Solche Außen- und Innenperspektiven miteinander ins Gespräch zu bringen, ist eine der vielen Aufgaben der Religionswissenschaft. Das alles ist hier für uns nur ein Nebengedanke. Vergleiche zwischen antiken und modernen Entwicklungen bergen natürlich spezifische Gefahren: Vergleichen ist ein verführerisches Geschäft, und es kann niemals einen Beweis darstellen. Der Verzicht auf den kulturübergreifenden Vergleich (öfters gefordert) führt aber umgekehrt dazu, dass die tatsächlichen erkenntnisleitenden Referenzgrößen unausgesprochen bleiben: Und das ist für alle historischen Wissenschaften fatal.

¹⁴ Ausführlicher diskutiert in Marco Frenschkowski, *Die Geheimbünde. Eine kulturgeschichtliche Analyse*, Wiesbaden 2007, *2010, 192-197.

¹⁵ Vgl. Lukian, *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, hg., übers. und mit Beiträgen versehen von Peter Pilhofer u. a., Darmstadt 2005.

Eine weitere Anmerkung mag hier ihren Platz finden, ehe wir unseren Blick auf die Bewertungsdiskurse fortsetzen. Allgemein lässt sich ja eine „Tendenz zur Mitte“ beobachten. Wir erwähnen diese Entwicklung hier, weil sie die gesellschaftlichen Bewertungsdiskurse flankiert. Religionsgemeinschaften nähern sich mehrheitlich einem „Normaltyp“ von Gemeinschaft an. Mitgliedschafts- und Leitungsstrukturen, das Spektrum an Formen von Verbindlichkeit und innerer Zugehörigkeit, an sozialer und diakonischer Verantwortung, an Kinder-, Jugend-, Seniorenarbeit und anderen „Angeboten“, an Teilnahme an kommunalen und interreligiösen Zusammenhängen usw. gleichen sich an. Diese Tendenz zum „Mainstream“ hängt mit einem allgemeinen gesellschaftlichen Erwartungsdruck gegenüber religiösen Gemeinschaften zusammen, spezifische Funktionen zu erfüllen. Ein Kanon lebensbegleitender Rituale etwa bildet sich fast überall parallel heraus. Ähnlich ist ja auch der „Abstand“, d. h. der phänomenologisch-strukturelle Unterschied zwischen landeskirchlichen und freikirchlichen Gemeinden tendenziell geringer geworden. Gruppen, die früher als Sekten galten, entsprechen immer mehr dem Bild einer Freikirche. Aber auch jüdische Gemeinden und selbst islamische Gruppen spüren den Druck, dem „Normalbild“ einer protestantischen oder katholischen Gemeinde zu entsprechen. Warum ist das so? Solche Fragen flankieren die Erforschung neuer Religionen; wir können sie hier nicht vertiefen.

Wir kehren zum „Sektendiskurs“ zurück. Menschen in „anderen“ Glaubensgemeinschaften mussten nach diesem entweder Opfer oder Verführer sein, oft beides gleichzeitig, und ihre Entscheidung für eine Gemeinschaft abseits der beiden großen Kirchen konnte keinesfalls mit rechten Dingen zugegangen sein. Gutwillige, kluge, informierte Menschen, die aus freier

Entscheidung eine christliche Kirche verließen, konnte es in diesem ideologischen Konstrukt grundsätzlich nicht geben. Als die Mormonen Mitte des 19. Jahrhunderts in Großbritannien und den USA erhebliche Missionserfolge hatten, erklärten dies die etablierten Kirchen mit den „hypnotischen“ (mesmerischen, wie man damals sagte) Kräften ihrer Prediger. Wenig früher hatte man von Behexung gesprochen; in den 1970er Jahren bürgerte sich dann dafür der aus der militärischen Propaganda des Koreakrieges überkommene Fantasiebegriff der „Gehirnwäsche“ ein.¹⁶

Beurteilungskriterien

Im öffentlichen Diskurs war und ist bis in die Gegenwart der Sektensbegriff symptomatisch. Man meint zu wissen, was typisch sei für eine Sekte, und die Zuordnung einer Gemeinschaft zu diesem Label setzt klar umrissene Vorstellungsbilder und Reaktionen frei. Welche Kriterien der Beurteilung besitzt also der tradierte Sektendiskurs im gesamtgesellschaftlichen (weniger im kirchlichen) Rahmen? Einige Wahrnehmungsgesetze dieses Bewertungssystems sind rasch benannt.

1. Alte Religionsgemeinschaften werden mit mehr Respekt behandelt als neue. Das gilt erstaunlicherweise auch unabhängig von unserer Vertrautheit mit diesen Gemeinschaften („neu“ meint also nicht etwa: „neu für uns“). Im Hintergrund ist ein archaisches Motiv zu vermuten, welches „Wert“ und „Alter“ miteinander koppelt. Kulturmorphologisch interessant ist dieses praktisch ungebrochen herrschende Paradigma auch deshalb, weil es dem Fortschritt diskurs widerspricht. Niemand sagt:

¹⁶ Zu seiner Geschichte s. J. Gordon Melton/Massimo Introvigne (Hg.), *Gehirnwäsche und Sekten. Interdisziplinäre Annäherungen*, Marburg 2000.

Ich habe einen tollen Computer gekauft, er ist schon 40 Jahre alt! Religion wird damit zur einer „Alternativkultur“ gegenüber der herrschenden Wachstums- und Fortschrittskultur. „Dies ist eine Jahrtausende alte spirituelle Technik“ ist ein Argument für eine religiöse Praxis, während es in fast allen anderen Kulturbereichen ein Argument gegen eine Sache wäre.

2. Große Religionsgemeinschaften werden mit mehr Respekt behandelt als kleine. Dabei müssen die Verhältnisse in Deutschland nicht unbedingt die globalen Realitäten widerspiegeln. Großen Religionsgemeinschaften gegenüber wird daher Kritik mit sehr viel mehr Höflichkeit und Zurückhaltung ausgedrückt als kleinen. Insbesondere wird allein großen Religionsgemeinschaften gegenüber *differenziert*, also ein Unterschied lokaler Gegebenheiten oder persönlicher Aspekte gegenüber der Gesamtgruppe zugesprochen. Bei kleinen Gemeinschaften tendieren wir eher dazu, problematische Vorkommnisse auf die Gruppe zu projizieren, als Eigenschaft der Gruppe zu werten. Bei kleineren Gruppen erlauben sich Menschen auch viel eher z. B. nach einem einmaligen Besuch das Recht auf eine Meinung. Jeder würde nur lachen, wenn jemand sagte: Ich habe ein klares Bild von der katholischen Kirche und ihren Fehlern, denn ich war ja einmal in einer Messe. Gegenüber kleinen Gruppen sind solche raschen Urteile nach wie vor nicht als unseriös diskreditiert.

3. Äußerlich (d. h. in Kleidung, Lebensstil, Umgang mit Zeit und Geld) angepasste Gemeinschaften werden mit mehr Respekt behandelt als deviante. In diesen Fragen devianten Gemeinschaften wird mit Neugier, aber auch Skepsis und Zurückhaltung begegnet. Viele erinnern sich noch an die Wirkung, die von den asiatischen Flattergewändern erst der Hare-Krishna-Bewegung,

später der Sannyasins des Osho ausging. Anders gesagt: Die kulturelle Alterität oder genauer gesagt Devianz einer Gemeinschaft bestimmt nicht unwesentlich ihren Platz in der Wahrnehmungshierarchie.

Gegenläufig wirkt allerdings eine gelegentliche Exotismusfaszination, deren Bezug freilich wechselt. In der Esoterik ist ja längst das vorherrschende Motiv-, Symbol- und Stoffrepertoire nicht mehr „östlich“, sondern „westlich“. Das faszinierend andere ist dann nicht das Asiatische, sondern gerade das „Westliche“. Zur westlichen Esoterik gehören Themen wie Engel, Alchemie, Magie, Geistheilung, Gnosis, Tempelritter, Kraftorte, Geheimgesellschaften, Kelten, Hexenforschung, Schamanen, Matriarchattheorien, Indianer, Okkultismus, Mysterien etc. Natürlich sind „östliche Themen“ (Meditation, Zen, Buddhaschaft, Dao) weiter präsent: Sie herrschen aber längst nicht mehr vor. Die Esoterik ist – trotz des Erfolges des Dalai Lama – in den letzten 30 Jahren kontinuierlich „westlicher“ geworden. Orte religiöser Sehnsucht sind nicht mehr Kathmandu, Poona oder der Ganges, sondern Stonehenge, Glastonbury, Rennes-le-Château, Mount Shasta, vor allem Stätten, an denen Christliches und Heidnisches zusammenfließt.

4. Gemeinschaften, die in moralischen Fragen den durchschnittlich praktizierten Lebensstil legitimieren, werden als „unproblematischer“ empfunden als solche, die einen stark divergierenden Lebensstil favorisieren, sei dieser strenger oder auch „laxer“ als derjenige der Mehrheit. Allerdings erhalten Gemeinschaften, die für stabile Werte stehen, einen „Vertrauensvorschuss“. Diese verschiedenen, z. T. konkurrierenden Tendenzen und Kriterien können durchaus komplizierte Bewertungsszenarien ergeben. Wichtig hierbei ist, dass angesichts der raschen Veränderungen und der Milieubedingtheit gesellschaftlicher Lebensstile

diese Wertungen ebenfalls wechseln können. Libertinismus- und Skandalvorwürfe (selbst wenn diese faktisch nur auf das hinauslaufen, was gesamtgesellschaftlich gängige Praxis ist) dienen der bürgerlichen Welt als wichtige Legitimationen zur Etablierung von Distanz gegenüber Religion, werden also sofort instrumentalisiert und stoßen damit auf reges Medieninteresse. Ähnlich ist es mit der Autorität: Autoritätskritische Gruppen gelten als höherwertiger als Gruppen mit strengen Autoritätsdiskursen, obwohl etwa die Zeiten antiautoritärer Erziehungsideale doch lange vorbei sind.

5. Missionarisch zurückhaltende Gemeinschaften werden mit mehr Respekt behandelt als missionarisch offensive. Möglicherweise wird sich dies im Zuge der Rehabilitierung von „Mission“ in den evangelischen Landeskirchen seit etwa den 1990er Jahren ändern. In Ostdeutschland ist die Situation hier auch eine andere als in Westdeutschland. Aber mehrheitlich-gesamtgesellschaftlich, d. h. im öffentlichen Diskurs, dürfte eine mögliche Verschiebung dieses Wahrnehmungsmusters noch längere Zeit beanspruchen. Nach wie vor gilt es gerne als Argument für eine Gruppe, dass sie ja doch „keine Mission betreibt“ (und also so schlimm nicht sein könne). Diese Kuriosität fällt vor allem auf, wenn mit Gesellschaften und Staaten verglichen wird, in denen dieses Wahrnehmungsmuster schlechterdings nicht existiert (wie der amerikanischen) oder in denen die werbende Konkurrenz zwischen Islam und Christentum ein Grundfaktor öffentlicher Religion ist (wie zur Zeit in vielen afrikanischen Staaten). Die langjährige Diffamierung von Mission in der evangelischen Theologie wirkt hier noch nach, auch wenn sie in der Theologie selbst überwunden ist.

6. Gemeinschaften, die dem Staat ihre Loyalität bekunden, werden mit mehr Respekt

behandelt als solche, die etwa grundsätzliche Skepsis oder Kritik an westlichen Staaten äußern. Politisches Engagement wird dabei radikal divergierend wahrgenommen. Dieser Sachverhalt ist so auffallend, dass er einer eigenen Analyse bedarf. Von großen, etablierten Gemeinschaften werden im öffentlichen Diskurs politische Positionen und Unterstützung sozialer Anliegen erwartet (wenn auch durchgehend keine „Parteipolitik“). Dem politischen Engagement kleiner Gemeinschaften wird dagegen mit grundsätzlicher Skepsis, Unterwanderungsängsten und Projektionen begegnet. Dies ist praktisch unabhängig davon, was die sozialpolitische oder sonstige Agenda dieser Gemeinschaften tatsächlich ist. Die bloße Tatsache einer politischen oder gesellschaftlichen Agenda führt hier zu Ängsten.

7. Netzwerkorientierte Gemeinschaften werden mit mehr Respekt behandelt als an Leitern und Führungspersonlichkeiten orientierte.

Damit dürften einige wesentliche Kriterien genannt sein, nach denen die Öffentlichkeit und weitgehend auch die kirchliche Öffentlichkeit „fremde“ und „neue“ Religionen *faktisch* beurteilt. Mit Theologie oder dem christlichen Traditum hat keines dieser Kriterien viel zu tun, obwohl überkommene Vorbehalte in säkularisierter Form nachwirken. Positive Kriterien wie theologische Nähe zur eigenen Tradition, ökumenische und interreligiöse Offenheit, staatsbürgerliche und gesamtgesellschaftliche Übernahme von Mitverantwortung, aber auch negative Kriterien der Wertung wie massive, restriktive Autoritätsstrukturen, Ausgrenzungen von Wirklichkeit im Symbolsystem einer Religion, Rassismus, Sexismus, ungenügende Verurteilung von Gewalt etc. spielen zwar vordergründig eine ausschlaggebende Rolle im Bewer-

tungsgefüge von Religionen, aber untergründig stößt eine religionswissenschaftlich sensibilisierte Beobachtung sofort und fast ausnahmslos zumindest auch auf verborgen wirkende Kriterien wie die oben beschriebenen.

Hierarchie der Religionen

Aus solchen Kriterien ergibt sich eine stillschweigende Hierarchie der Religionen. Die folgende These ist provisorisch und sicher auch partiell angreifbar. Sie beruht auf vielen subjektiven Beobachtungen, aber auch auf einer Befragung evangelischer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Dekanat Kronberg im Jahr 2009 sowie vielen Gesprächen in zahlreichen Gemeinden, die mich zum Thema religiöser Pluralismus, neue religiöse Bewegungen und zu ähnlichen Themen eingeladen haben. Ich meine z. Zt. folgende Bewertungshierarchie in landeskirchlich-evangelischen Kreisen des „Mainstreams“ vorzufinden, zu gewissen Teilen auch in mir selbst (mit nur geringen Abweichungen im Detail):

- Judentum (tendenziell der Kritik entzogen, sozusagen „außer Konkurrenz“)
- evangelische Kirche
- evangelische Schwesterkirchen, ökumenische Partnerkirchen außerhalb Deutschlands (unabhängig davon, wie diese Kirchen innerhalb Deutschlands beurteilt würden)
- katholische Kirche
- ethnische Gemeinden
- evangelische Freikirchen des missionarisch eher zurückhaltenden Typs
- buddhistische Gruppen
- etablierte islamische Gruppen, Bahai und einige andere
- evangelische Freikirchen des missionsaktiven Typs
- neohinduistische missionsaktive Gruppen, esoterische Gemeinschaften etc.

- traditionelle evangelische „Sekten“ (z. B. Zeugen Jehovas), Mormonen, Unification Church etc.
- Scientology
- islamistische Gruppen, Salafisten etc.
- „braune“ Gruppen

Diese Liste hat entschieden ein „Oben“ und „Unten“; sie ist eine Bewertungshierarchie. Ein kriminelles oder problematisches Verhalten von Menschen etwa wird weiter „unten“ eher der Gruppe als ganzer zugeschrieben, weiter „oben“ eher dem Einzelnen. Politisches Engagement (unabhängig von seinem konkreten Inhalt) werden wir weiter oben begrüßen, weiter unten eher misstrauisch oder ängstlich betrachten usw. Was ergibt sich daraus für unsere selbstkritische Arbeit an unseren (notwendigen) Bewertungen? Wie können und sollen wir bewerten bzw. kontextualisieren? Jede Wertung wird den Schulterchluss mit sozial empirisch erhebbaren Fakten suchen müssen und um ergebnisoffene Forschung zu ringen haben. Max Weber hat bekanntlich als erste Pflicht der akademischen Lehre bezeichnet, „unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren“¹⁷ (in seinem berühmten Essay über Wissenschaft als Beruf). Das wird auch in der Analyse religiöser Landschaften zu beachten sein. Klassische Modelle einer Theologie der Religionen (exklusive, inklusive und pluralistische Ansätze) müssen in ihren spezifischen Teilwahrheiten zur Geltung gebracht werden, reichen aber offenbar in ihrer Deutungs- und Trennschärfe noch nicht aus, um die Vielfalt heute gelebter Religion theologisch zu würdigen. Diese weiterführenden Fragen können in diesem kleinen Essay nicht mehr entfaltet werden.

¹⁷ Max Weber, Wissenschaft als Beruf 1917/1919, in: ders., Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe I/17, hg. von Wolfgang J. Mommsen u. a., Tübingen 1994, 16.

Wenn der nicht juristisch vorgebildete Leser nach einem juristischen Grundlagenwerk zu Weltanschauungsgemeinschaften sucht, stößt er auf das umfangreiche Werk von Christine Mertesdorf mit 798 Seiten, das im folgenden Beitrag besprochen wird (Weltanschauungsgemeinschaften. Eine verfassungsrechtliche Betrachtung mit Darstellung einzelner Gemeinschaften, Schriften zum Staatskirchenrecht Bd. 39, Frankfurt a. M. 2008). Das Buch stammt aus dem Jahr 2008, ist aber immer noch die einzige umfangreiche juristische Abhandlung zu dem Thema. Gleichwohl ist zu berücksichtigen, dass es sich dabei um eine Dissertation handelt (bei Professor Dr. Gerhard Robbers, Trier), die sich der wissenschaftlichen Diskussion stellen will und soll. Dadurch bekommen Randprobleme (z. B. die Bewertung der invocatio dei in der Präambel des Grundgesetzes) einen Stellenwert, der einem Überblick nicht angemessen wäre. Aus diesem Grund stellt der Autor dieses Beitrags die Buchbesprechung in einen etwas größeren Zusammenhang, um die wesentlichen verfassungsrechtlichen Grundlagen und die Rahmenbedingungen darzustellen und die Weltanschauungsgemeinschaften im Kontext des Grundgesetzes einzuordnen. Auf das Buch von Mertesdorf wird an entsprechenden Stellen Bezug genommen und am Ende eine Bewertung vorgenommen.

Arno Schilberg, Detmold

Weltanschauungsgemeinschaften im Grundgesetz

Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen, werden Religionsgemeinschaften nach dem Grundgesetz gleichgestellt. Diese Aussage findet sich am Ende von Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 WRV, der im Übrigen das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften regelt. Um sich einer Norm zu nähern, gibt es vier klassische Auslegungsmethoden: den Wortlaut, die Systematik, die Entstehungsgeschichte und die teleologische Auslegung, also die Frage nach dem Sinn und Zweck.

Nach dem Wortlaut sollen Weltanschauungsgemeinschaften so behandelt werden wie Religionsgesellschaften. Dazu muss man wissen, wie Religionsgemeinschaften behandelt werden. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich auch aus der Systematik,

wenn man die vorhergehenden Absätze betrachtet, denn dort wird gerade dies geregelt. Im Wesentlichen sind vier wichtige Aspekte zu berücksichtigen: 1. Es besteht keine Staatskirche (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV). 2. Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes (Selbstbestimmungsrecht nach Art. 137 Abs. 3 WRV). 3. Die Religionsgemeinschaften können Körperschaften öffentlichen Rechts eigener Art nach Art. 137 Abs. 5 WRV werden (Körperschaftsstatus). 4. Das Fundament für diese Regelungen bildet die Religions- und Weltanschauungsfreiheit von Einzelnen und Gruppen im Grundrechtssteil der Grundgesetzes, konkret in Art. 4 Abs. 1 GG. Das Religionsverfassungsrecht ist geprägt von diesen vier „Säulen“. Dazu gibt es

aber eine Fülle weiterer Rechtsquellen (im Grundgesetz z. B. Art. 3, 7, 33 und Art. 140 i.V.m. Art. 136, 138, 139 und 141 WRV, Landesverfassungsrecht, religionsverfassungsrechtliche Verträge, einfaches Gesetzesrecht, Europarecht und Völkerrecht) und Materien (Anstaltsseelsorge, Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Religionsgut, Staatsleistungen u.v.m.). Zu diesen Themenkomplexen findet sich umfangreiche Spezialliteratur, aber auch mehrere Lehrbücher zum Religionsverfassungsrecht oder Staatskirchenrecht.¹ Daneben gibt es Lexikonartikel und Kommentare zum Grundgesetz. In diesen Werken geht es vornehmlich um Religionsgemeinschaften.

Weltanschauungsgemeinschaften kommen nur am Rande vor. Sie werden vor allem vor dem Hintergrund des Verfassungsrechts im Hinblick auf die Religionsgemeinschaften behandelt und führen somit ein Schattendasein. Morlok merkt an, dass „nur mit Klügelei“ Religion und Weltanschauung sowie die einzelnen Teile voneinander abzugrenzen seien.²

Begriff „Weltanschauungsgemeinschaft“

Weltanschauungsgemeinschaften sind „Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche

Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen“ (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 7 WRV), also Vereinigungen, die durch ihre Lehren eine nicht-religiöse wertende Stellungnahme zum Ganzen der Welt bieten und damit eine Antwort auf Fragen nach Ursprung, Sinn und Ziel der Welt und des Lebens des Menschen geben wollen.³ Eine Weltanschauungsgemeinschaft muss, um über den rein spirituellen Zusammenhalt hinaus als säkulare Gemeinschaft bestehen zu können, ein Minimum an organisatorischer Struktur aufweisen.⁴

Abgrenzungsprobleme ergeben sich gegenüber Psychologie, Meditation u. Ä., wenn es nicht nur um die Anwendung bestimmter Methoden geht, sondern auch um gemeinschaftliche Sinnggebung. Ferner ist die Abgrenzung zu Vereinigungen schwierig, die bestimmte weltanschauliche Momente aufweisen, aber keinen gemeinsamen umfassenden Grundkonsens fordern. Angesichts der Definitionsnot des neutralen Staates können nach Hollerbach am ehesten die Kategorien von „Transzendenz“ und „Immanenz“ Anhaltspunkte für Abgrenzungen bieten, da weltanschauliche Doktrinen in spezifischer Weise von innerweltlichen, immanenten Bezügen geprägt sind. Im Übrigen ist auf das Selbstverständnis der Weltanschauungsgemeinschaften abzustellen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass von Weltanschauungsgemeinschaften ein höherer Erklärungsgrad zu erwarten ist als von persönlichen Weltanschauungen. Gegenüber Religion kann die Abgrenzung in der Regel dahinstehen, weil Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zumindest in Art. 4 GG gleichgestellt sind. Angesichts dieser Sachlage spricht vieles dafür, dem Begriff im verfassungsrechtlichen Sinn eine „Ergänzungsfunktion“ zu-

¹ Evangelisches Staatslexikon, hg. von Werner Heun u. a., Stuttgart 42006 (einschlägige Artikel); Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, hg. von Axel Freiherr von Campenhausen u. a., drei Bde., Paderborn 2000/2002/2004; Axel Freiherr von Campenhausen/Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München 2006; Bernd Jeand'Heur/Stefan Koriath, Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart u. a. 2000; Jörg Winter, Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einführung mit kirchenrechtlichen Exkursen, Neuwied 2008; Peter Unruh, Religionsverfassungsrecht, Baden-Baden 2012; Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, zwei Bde., Berlin 21994/1995.

² Martin Morlok, Kommentierung zu Art. 4, in: Horst Dreier (Hg.), Grundgesetz, Kommentar, Bd. 1 Präambel, Artikel 1-19, Tübingen 22004, Art. 4 Rn. 54.

³ Vgl. Reinhard Hempelmann, Weltanschauung, in: MD 12/2008, 471-474.

⁴ BVerwG NJW 1992, 2496.

zuerkennen.⁵ Eine Unterscheidung ist in einfachgesetzlichen Regelungen wie z. B. nach § 11 Abs. 1 WPfIG und § 10 Abs. 1 ZDG notwendig, da das sogenannte Geistlichenprivileg nur für solche Gemeinschaften gilt, die einen religiös-gottesdienstlichen Kult pflegen und Seelsorge üben.⁶

Angesichts der überschaubaren Literatur und Rechtsprechung zu Weltanschauungen geht Mertesdorf im zweiten Kapitel ihrer Arbeit zunächst auf die Begriffe Religion und Religionsgemeinschaften ein und grenzt sie von denen der Weltanschauung und der Weltanschauungsgemeinschaft ab (86-254). Um zu einer eigenen Definition von Weltanschauungsgemeinschaft zu gelangen, untersucht sie zunächst ausführlich den Begriff der Weltanschauung in Abgrenzung zum Begriff Religion mit dem Unterscheidungskriterium „Transzendenz“ (= Religion) und „Immanenz“ (= Weltanschauung). Dann fragt sie nach dem Abgrenzungserfordernis zwischen Weltanschauungsgemeinschaft und Religionsgemeinschaft, also ob eine Definition nötig ist, und bejaht die Frage. Eine „Wahlfeststellung“, wie von Kästner⁷ vorgeschlagen, komme nur für wirkliche Grenzfälle infrage (168).

In einem nächsten Schritt prüft Mertesdorf, wie Weltanschauungsgemeinschaften definiert werden können. Nachdem sie bereits festgestellt hat, wie sie Weltanschauung beschreibt, untersucht sie ausführlich den Begriff der Gemeinschaft anhand einzelner Elemente wie personales Substrat, verbindender Konsens, Organisation, Relevanz organisatorischer Verschränkungen für den Status einer Gemeinschaft, Umfang

der Zielsetzung, Teilaspekte des Lebens u. a. und weiterer Definitionsmerkmale wie wirtschaftliche Betätigung, Zulässigkeit politischer Betätigung. Letztlich definiert Mertesdorf den Begriff wie folgt: „Weltanschauungsgemeinschaft ist ein Zusammenschluss von Personen, die ein Minimum an organisatorischer Binnenstruktur aufweist, im Sinne der Gewähr der Ernsthaftigkeit auf Dauer angelegt ist und von einem sich nach außen manifestierenden gemeinsamen und umfassenden weltanschaulichen Konsens der Mitglieder getragen und dieser Konsens – soweit es um die Gemeinschaft als solche geht – nach außen bezeugt wird“ (243, vgl. 254). Diese Definition kann nachvollzogen werden, sie löst das Problem der unbestimmten Rechtsbegriffe allerdings auch nicht.

Gleichstellung von Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften

Die Formulierung in Art. 137 Abs. 7 WRV „Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die ...“ stellt keinen Programmsatz dar, sondern gilt unmittelbar, da sich der religiös-weltanschaulich neutrale Staat entsprechender Bewertungen enthält. Die gleichstellende Einbeziehung der Weltanschauungsgemeinschaften in den Komplex der staatskirchenrechtlichen Grundnormen war ein wesentliches Element des staatskirchlichen Kompromisses der Weimarer Reichsverfassung.⁸ Im Grundgesetz findet sich eine entsprechende Regelung im Grundrecht nach Art. 4 Abs.1 GG, das sowohl die Freiheit religiösen Bekenntnisses gewährleistet als auch die des weltanschaulichen Bekenntnisses. Auch im Hinblick auf das Diskriminierungsverbot in Art. 33 Abs.

⁵ Alexander Hollerbach, Weltanschauungsgemeinschaften, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. 5, 927.

⁶ BVerwGE 61, 152. Die faktische Bedeutung der Gesetze hat sich durch das Wehrrechtsänderungsgesetz 2010 deutlich verändert.

⁷ Karl-Hermann Kästner in: ZevKR 34 (1989), 260 (267ff).

⁸ Verankerung von Weltanschauungsgemeinschaft und Weltanschauung in ihrer historischen Dimension unter Berücksichtigung der gesellschaftspolitischen Determinanten bei Mertesdorf 47-84.

1 S. 2 GG werden Bekenntnis und Weltanschauung gleichbehandelt.

Die Gleichstellung von Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften betrifft auch alle durch Art. 140 GG geschützten Rechte, z. B. das Recht der Selbstordnung und -verwaltung in eigenen Angelegenheiten im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes (Art. 137 Abs. 3 WRV). Auch einer Weltanschauungsgemeinschaft kann der Rechtscharakter einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV verliehen werden. Nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Religionsgemeinschaften muss eine Vereinigung Gewähr für die Dauerhaftigkeit ihres Bestandes bieten. Dies hängt von ihrer „Verfassung“ im Sinne von tatsächlichem Zustand und von ihrem Mitgliederbestand ab (BVerfGE 102, 370). Auf eine Organisation als rechtsfähiger Verein o. Ä. kommt es nicht an. Auch ein Mindestmaß an „Amtlichkeit“ kann nicht verlangt werden, da gerade dies eine Frage des religiösen Selbstverständnisses sein kann. Außerdem muss die Vereinigung zumindest im Grundsatz bereit sein, Recht und Gesetz zu achten, darf nicht die Grundrechte Dritter in einem Maße beeinträchtigen, die zu einem staatlichen Eingreifen berechtigen oder gar verpflichten. Sie muss schließlich Gewähr dafür bieten, dass das Verbot einer Staatskirche sowie die Prinzipien von Neutralität und Parität unangetastet bleiben. Dagegen ist weder eine demokratische Binnenstruktur noch eine weitergehende Loyalität gegenüber dem Staat notwendig.⁹ Auch Art. 8

der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950, der die Bundesrepublik Deutschland beigetreten ist, wie auch Art. 9 der UN-Deklaration der Menschenrechte garantieren einen Schutz der weltanschaulichen Überzeugung.

Zur Gleichstellung von Weltanschauungsgemeinschaften und Religionsgemeinschaften stellt Mertesdorf zunächst die religionsverfassungsrechtliche Literatur dar (viertes Kapitel, 465-554). Ob die sehr schulmäßig dargestellten Meinungsunterschiede in der Literatur im Einzelnen tatsächlich so differieren, kann man fragen (z. B. beim sachlichen Geltungsbereich der Gleichstellungsnorm des Art. 137 Abs. 7 WRV benennt die Autorin sieben unterschiedliche Meinungen). Im Ergebnis spricht Mertesdorf sich dafür aus, die Gleichstellung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf das *gesamte* Religionsverfassungsrecht zu erstrecken. Dagegen sprechen jedoch Entstehungsgeschichte und Systematik. Abs. 7 bezieht sich offensichtlich auf die vorhergehenden Absätze des Art. 137 WRV. Aus ihrer Sicht sprechen aber die „tragenden Grundsätze des Staatskirchenrechts“ (484) dafür, Weltanschauungsgemeinschaften rechtlich immer wie Religionsgemeinschaften zu behandeln. Insbesondere dürften die „Grundsätze der Parität, Neutralität und Toleranz, die das heutige Staatskirchenrecht prägen, nicht außer Acht gelassen werden“. Dies führt die Verfasserin dann auf den nächsten vier (!) Seiten aus. An-

Kapitel nachvollziehbar. Angesichts der Dynamik in einzelnen Feldern könnte es allerdings sinnvoll sein, sich über den aktuellen Stand im Internet zu informieren. Vgl. auch zu einzelnen Weltanschauungen: Hans Gasper / Joachim Müller / Friederike Valentin (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. 61999; Reinhard Hempelmann u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität, Gütersloh 2005; Helmut Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit, Göttingen 2000; Hans Krech / Matthias Kleiminger (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh 2006.

⁹ Im dritten Kapitel werden bei Mertesdorf Weltanschauungen und Weltanschauungsgemeinschaften dargestellt (256-465). Es finden sich 51 Untergliederungspunkte von A wie Anthroposophie und Anthroposophische Gesellschaft bis Z wie Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung. Die Verfasserin untersucht, ob es sich jeweils um eine Weltanschauung bzw. eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne ihrer Definitionen handelt. Insofern ist das

gesichts der Länge der Arbeit insgesamt ist die Aussage für den Angelpunkt der Arbeit recht kurz. Die Ausführungen entsprechen in der Tat der überwiegenden Meinung im Schrifttum. Fraglich ist jedoch, ob dies ausreicht, um eine Gleichstellung angesichts der historischen und systematischen Auslegung zu rechtfertigen. Mertesdorf argumentiert mit dem „Wandel hin zu einer verstärkt pluralistisch religiös bzw. weltanschaulichen orientierten Wertordnung“ und einer „zeitgemäßen Interpretation dieser Normen“ (499). Das kann politisch durchaus nachvollzogen werden, wenn sich die Umorientierung aus den von ihr dargelegten Grundsätzen ergibt. Eine schlüssige Ableitung im juristischen Sinne erfolgt jedoch nicht. Anders ist es bei Art. 4 GG, wo eine Differenzierung zwischen religiösem und weltanschaulichem Bekenntnis schon aufgrund des Wortlauts nicht möglich ist.¹⁰ Es spricht also vieles dafür, statt einer allgemeinen Gleichstellung (abgesehen von Art. 4 GG) eine Prüfung im Einzelfall vorzunehmen und dabei den Gleichbehandlungsgrundsatz zu beachten. Dies wird auch durch die nachfolgenden ausgesuchten Einzelfälle deutlich. Es sind Urteile von Verfassungs- und Verwaltungsgerichten aus verschiedenen Bundesländern. Die Stellung von Weltanschauungsgemeinschaften und Weltanschauungen in den Landesverfassungen untersucht Mertesdorf sehr ausführlich im fünften Kapitel ihrer Arbeit (555-712).

Einzelfälle aus der Rechtsprechungspraxis

Die Frage der Gleichstellung hat durchaus auch praktische Bedeutung. Wenn ein Bundesland den Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht einräumt, Schülerinnen und Schüler in allen Schulformen und Schulstufen in den Räumen der Schule

in Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen zu unterrichten (Religionsunterricht), haben Weltanschauungsgemeinschaften nach Ansicht des Verfassungsgerichts Brandenburg das gleiche Recht. Dies hat das Verfassungsgericht Brandenburg bzgl. der Verfassungsmäßigkeit von § 9 Abs. 2 Satz 1 BbgSchulG festgestellt und § 9 Abs. 2 Satz 1 BbgSchulG in der 2005 geltenden Fassung mit der Verfassung des Landes Brandenburg für unvereinbar erklärt.¹¹ Mittlerweile werden in § 9 Abs. 8 „Vereinigungen zur gemeinschaftlichen Pflege einer Weltanschauung“ den Religionsgemeinschaften gleichgestellt.

Ein Anspruch auf Einführung von Weltanschauungsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen des Landes Nordrhein-Westfalen besteht dagegen nicht. Eine entsprechende Klage des Humanistischen Verbandes Nordrhein-Westfalen (Körperschaft des öffentlichen Rechts) gegen das Land Nordrhein-Westfalen hat das Verwaltungsgericht Düsseldorf abgelehnt. Aus der Glaubens-, Gwissens- und weltanschaulichen Bekenntnisfreiheit gemäß Art. 4 GG könne der Anspruch nicht hergeleitet werden, weil das Grundrecht weder ein bestimmtes Forum – die Schule – für eine Kundgabe von Überzeugung gewährleiste noch die Einrichtung eines bestimmten und einflussversprechenden Forums im Fächerkanon öffentlicher Schulen. Der Anspruch ergebe sich auch nicht aus Art. 7 Abs. 3 GG, wonach Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach sei. Denn Kooperationspartner des Staates im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG könne nur eine Religionsgemeinschaft, nicht hingegen eine Weltanschauungsgemeinschaft sein (vgl. Wortlaut: „Religions-

¹¹ Urteil des VerfG Brandenburg vom 15.12.2005, NJW 2006, 3133 (Ls.); DVBl 2006, 267 (Ls.); DÖV 2006, 258; NVwZ 2006, 1052.

¹⁰ Jörg Winter, Staatskirchenrecht, a.a.O., 252.

gemeinschaften“). Das Grundgesetz privilegiere insoweit Religionsgemeinschaften und grenze demgegenüber Weltanschauungsgemeinschaften als Einflussfaktor im Bereich öffentlicher Schulen aus.¹²

Es besteht auch kein Anspruch auf Einführung von Ethikunterricht als Schulfach an der Grundschule in Baden-Württemberg. Eine entsprechende Klage hat der VGH Baden-Württemberg abgelehnt. Ein solcher Anspruch ergebe sich weder aus dem Grundgesetz noch aus der Verfassung des Landes Baden-Württemberg oder aus der Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten und ihres Zusatzprotokolls. Es falle in den Gestaltungsspielraum des Staates, inwieweit er es in Verwirklichung seines Erziehungsauftrags für erforderlich hält, Ethikunterricht anzubieten.¹³ Aus Art. 137 Abs. 7 WRV sowie dem sich aus Art. 4 und Art. 2 sowie Art. 4 LVerf ergebenden Prinzip der religiösen und weltanschaulichen Neutralität staatlichen Handelns sei im Grundsatz auch Weltanschauungsgemeinschaften unter den für Religionsgemeinschaften geltenden Voraussetzungen die Möglichkeit zu geben, bekenntnisgebundenen Weltanschauungsunterricht an den staatlichen Schulen zu erteilen. Dies gelte insbesondere, weil die Abgrenzung zwischen Religion und Weltanschauung im Einzelfall schwierig sein könne. Der Staat habe auf eine am Gleichheitssatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten und dürfe sich nicht mit einer

bestimmten Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft identifizieren. Allerdings müsse eine Weltanschauungsgemeinschaft, die bekenntnisgebundenen Unterricht erteilen will, vergleichbare Voraussetzungen aufweisen wie Religionsgemeinschaften. Es müsse insbesondere ebenfalls ein Zusammenschluss vorliegen, für den ein umfassender inhaltlicher Grundkonsens oder ein Bekenntnis wesentlich ist. Diese Maßstäbe lagen bei der Klägerin nicht vor. Beim Ethikunterricht handele es sich nicht um einen bekenntnisgebundenen Religions- oder Weltanschauungsunterricht, sondern um einen bekenntnisneutralen, inhaltlich vom Staat und nicht einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft verantworteten Unterricht. Damit sei es im konkreten Fall auch irrelevant, ob die Klägerin einer Weltanschauungsgemeinschaft angehört und ob sie als Mitglied einer solchen – neben der Gemeinschaft – nach Art. 7 Abs. 3 GG und Art. 18 LVerf die Einführung von Weltanschauungsunterricht für ihr Kind verlangen könnte.

Der Bund für Geistesfreiheit Bayern (Weltanschauungsgemeinschaft und Körperschaft des öffentlichen Rechts) hat keinen Anspruch darauf, im Radioprogramm des Bayerischen Rundfunks häufiger als bisher und auf einem günstigeren Sendeplatz zu Wort zu kommen.¹⁴ Das Gericht hatte zu prüfen, ob die bestehende Regelung der rundfunkgesetzlichen Verpflichtung zur Einräumung „angemessener Sendezeiten“ für Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften rechtlich zutreffend ist. Die Angemessenheit der Sendezeit hänge von der gesellschaftlichen Bedeutung der einzelnen Gemeinschaft ab, wobei vorrangig auf den aktuellen Mitgliederbestand abzustellen sei. Angesichts der derzeitigen Mitgliederzahl von

¹² Urteil des VG Düsseldorf vom 2.2.2011, Az.: 18 K 52 88/07, NRWE (Rechtsprechungsdatenbank NRW).

¹³ VGH BW, Urteil vom 23.1.2013 – 9 S 2180/12, DVBl. 2013, 519. Das Bundesverwaltungsgericht hat mit Beschluss vom 3.7.2013 (BVerwG 6 B 17.13) die Entscheidung des VGH über die Nichtzulassung der Revision gegen sein Urteil aufgehoben und die Revision zugelassen, weil die Rechtsache grundsätzliche Bedeutung hat, vgl. www.bverwg.de.

¹⁴ VGH Bayern, Urteil vom 29.1.2007 (7 BV 06.764), www.VGH.Bayern.de.

weniger als 5000 Personen (ca. 0,04 Prozent der bayerischen Bevölkerung) werde eine Gesamtdauer von 120 Sendeminuten im Jahr der gesellschaftlichen Bedeutung der Weltanschauungsgemeinschaft in jedem Falle gerecht. Die Wahl des Sendeplatzes sowie des konkret zugewiesenen Termins erachtet das Gericht ebenfalls als angemessen.

Fazit

Mertesdorf hat das Thema „Weltanschauungsgemeinschaften“ umfassend abgehandelt. Angesichts des Umfangs kann das Buch als Nachschlagewerk dienen. Die Autorin kommt zu folgendem rechtspolitischen Ergebnis: Aus den allgemeinen Gedanken des Staatskirchenrechts der Parität, Neutralität, Toleranz und Offenheit sind

den Weltanschauungsgemeinschaften gleiche Rechte wie den Kirchen und Religionsgemeinschaften zuzubilligen. Den Schluss leitet sie aus „der multikonfessionellen Wirklichkeit der Gesellschaft“ ab. Diese rechtspolitische Forderung wird aber von Mertesdorf nur eingeschränkt rechtsdogmatisch entfaltet.

Während durch die Religionsfreiheit nach Art. 4 GG eine Gleichbehandlung von Religion und Weltanschauung erfolgt, bietet sich im Übrigen als Alternative eine Entscheidung im Einzelfall unter der Berücksichtigung des Gleichbehandlungsgebotes an. Dafür sprechen die o. g. verschiedenartigen Fallgestaltungen. Im übrigen Verfassungsrecht werden dadurch die Differenziertheit der konkreten Strömungen und Gruppen und die Vielfalt weltanschaulicher Orientierungen berücksichtigt.

INFORMATIONEN

JUDENTUM

School of Jewish Theology in Potsdam eröffnet. Seit dem Wintersemester 2013/14 kann erstmals an einer staatlichen Universität in Europa jüdische Theologie studiert werden. Die international beachtete feierliche Eröffnung des Instituts für Jüdische Theologie (School of Jewish Theology) an der Universität Potsdam fand im November 2013 statt. Sie markiert einen historischen Meilenstein in der Rabbinerausbildung. Fast 180 Jahre nach der Forderung Abraham Geigers von 1836 nach Gleichstellung mit den Theologien der anderen Religionen bewegt sich die jüdische Theologie damit auf akademischer Augenhöhe mit den christlichen Theologien und den in der Entstehungsphase befindlichen islamischen Zentren. Die (private) Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin war 1942 von den Nationalsozialisten geschlossen worden.

Im Juni 2013 war die Kooperationsvereinbarung mit der Universität Potsdam auf der Grundlage eines deshalb jüngst geänderten Hochschulgesetzes abgeschlossen worden. Als Präsident der neuen „Ständigen Studienkommission für das jüdisch-geistliche Amt“ wurde der Vorsitzende der Allgemeinen Rabbinerkonferenz des Zentralrats der Juden in Deutschland gewählt, der frühere niedersächsische Landesrabbiner Henry G. Brandt.

Die School of Jewish Theology ist als eigenständiges Institut an der Philosophischen Fakultät angesiedelt. Sie bietet ein für alle Interessierten unabhängig von der Religionszugehörigkeit offenes Bachelorstudium an. Besondere Aufmerksamkeit soll hierbei der Sprachkompetenz (Hebräisch, Aramäisch) und den interreligiösen Beziehungen (Christentum, Islam) gelten.

Ein Masterstudiengang wird sich in Zukunft daran anschließen.

Wer das geistliche Amt des Rabbiners oder des Kantors anstrebt – übrigens auch der Rabbinerin und der Kantorin, die Hälfte der Studierenden sind Frauen –, hat zudem die ebenfalls europaweit einzigartige Möglichkeit, an einem Standort zwischen zwei unterschiedlichen Ausprägungen wählen zu können. Die hier gefundene Form der Kooperation der liberalen und der konservativen Strömung des Judentums auf der Basis eines öffentlich-rechtlichen Vertrages ist ein Novum. Das liberal-jüdische Abraham Geiger Kolleg arbeitet als erstes deutsches Rabbinerseminar mit liberaler Ausrichtung seit 1942 schon seit dem Jahr 2000 mit der Universität zusammen. Sein Rektor Walter Homolka hat maßgeblichen Anteil an den jüngsten Entwicklungen, nicht zuletzt an der Verankerung dieser hochschulpolitischen Innovation in Potsdam.

Ganz neu wurde ebenfalls im November 2013 das Zacharias Frankel College eröffnet, das konservativ (Masorti) ausgerichtet ist. Das konservative Judentum der Masorti-Richtung (wörtl. „traditionell“) steht gleichsam zwischen Orthodoxie und Reformjudentum. Es ist in den USA weit verbreitet und zeichnet sich dadurch aus, dass es die Wertschätzung der Tradition wie der Halacha (jüdisches Religionsgesetz) mit der Gleichberechtigung der Frauen, etwa auch im Gottesdienst, verbindet. In Deutschland vertritt bislang Gesa Ederberg in Berlin die Masorti-Richtung. Das Zacharias Frankel College ist ein Ableger des Rabbinerseminars („Ziegler School of Rabbinic Studies“) der in Los Angeles ansässigen American Jewish University und ein Gemeinschaftsprojekt mit der Leo Baeck Foundation. Der Lehrbetrieb soll zum Wintersemester 2014/15 aufgenommen werden, sodass mit den ersten Potsdamer Abschlüssen von Masorti/konservativen Rabbinern in sechs Jahren zu rechnen ist. Derzeit studieren 37

Studierende mit dem Berufsziel Rabbi oder Kantor sowie zehn im neuen Studiengang des Instituts für Jüdische Theologie.

Jüdische Stimmen sehen in der Etablierung der jüdischen Institutionen die „Wiedergeburt des jüdischen Lebens in Deutschland“ auf dem Gebiet der Wissenschaft des Judentums, mindestens aber „einen wichtigen Schritt hin zu einer jüdischen Renaissance“. In jedem Fall wird Potsdam damit zum bedeutendsten europäischen Zentrum der nichtorthodoxen Rabbinerausbildung.

Friedmann Eißler

BUDDHISMUS

Widerstand gegen einen buddhistischen Stupa-Bau in Österreich.

Heftigen Streit um einen Sakralbau gab es in Österreich in den zurückliegenden Monaten. Was manche Parallelen zu Moscheebaukonflikten hatte, ging allerdings erstmals in dieser Form um ein buddhistisches Bauwerk, um ein geplantes Stupa-Areal im niederösterreichischen Gföhl. Im November 2013 wurde vom Kremser Landesgericht wegen Verhetzung im Zuge einer Flugblattaktion eine Geldstrafe von 5400 Euro verhängt. Das Urteil ist noch nicht rechtskräftig.

Vor einer Volksbefragung im Februar 2012 waren Flugblätter an alle Gföhler Haushalte verteilt worden, die von der „Nazi-Religion“ (Buddha mit Hakenkreuz) und finsternen Ritualmordvorwürfen über kriegerische Welteroberungspläne bis hin zum Einfallstor für Pädophilie und mädchen-schändender Sexualmagie kein Vorurteil ausließen, um den Buddhismus als „mensenverachtende Ideologie“ darzustellen. Die Schärfe und Einseitigkeit der Vorwürfe ist alarmierend. Die Staatsanwaltschaft hielt sie laut Medienberichten für „zielgerichtet“, „Hass gegen eine anerkannte Religionsgemeinschaft zu schüren“.

Geplant war mit über 30 Metern Höhe und 20 Metern Durchmesser auf einem knapp zwei Hektar großen Grundstück direkt an einer Bundesstraße das „größte Weltfriedensdenkmal Europas“. Neben dem eigentlichen Stupa mit einer Halle für 100 bis 150 Personen wären ein religiöses Zentrum mit Wohnungen für Mönche und Nonnen, Gemeinschafts- und Meditationsräumen sowie anbei Parkplätze für Besucher mit einer entsprechenden Infrastruktur entstanden, so die Planungen der Wiener Privatstiftung Lotos-Lindmayer, die hinter dem Projekt stand. Dass es damit nun zumindest an diesem Ort nichts wird, ergab die erwähnte Volksbefragung, bei der 67 Prozent gegen den Stupa stimmten.

Ein Stupa ist ein buddhistischer Kultbau, der ursprünglich – und laut Tradition auf Anweisung des Buddha – Reliquien (Asche) Buddhas oder seiner hervorragenden Schüler beherbergte und sich als Symbol der Präsenz des Buddha bzw. der Buddhaschaft bald zum Gegenstand ritueller Verehrung entwickelte. Im Mahayana-Buddhismus entfaltete sich dies in mannigfaltigen architektonischen Formen und reicher Symbolik. So bezieht sich eine Dreigliederung häufig auf die „Drei Juwelen“ (Buddha, Dharma, Sangha), ebenso können die fünf Elemente oder der achtfache Pfad eine formgebende Rolle spielen. Die Errichtung wie die Verehrung eines solchen Reliquiendenkmals (durch Rechtsumwandlung) gilt als verdienstvoll.

Es hatte im Vorfeld viele positive Stimmen gegeben, die sich für den Bau eines Stupa aussprachen. Die Kommune hatte sich hinter das Projekt gestellt, aus der katholischen Kirche waren zwar auch Bedenken zu hören, man rief jedoch zur Toleranz auf. Auch die Grundstücksfrage war geklärt. Angesichts dessen, dass der Buddhismus, gerade auch der tibetische Buddhismus, im Allgemeinen ein sehr positives Image genießt, überraschte doch die Vehemenz

und Durchschlagskraft der Kampagne von Rechtspopulisten, der Piusbruderschaft und weiteren christlichen Splittergruppen, die innerhalb kurzer Zeit eine zunehmend polarisierte Debatte und dann die Ablehnung des Bauvorhabens („Götzentempel“) provozierte.

Es zeigt sich, dass mangelnde Kenntnis der anderen Religion und Überfremdungsängste in der Spannung zwischen freier Religionsausübung und der Sorge um die „Bewahrung eigener Werte“ nicht nur gegenüber Muslimen, sondern auch gegenüber Buddhisten zu aggressiven Abgrenzungsreaktionen führen können, die höchster gesellschaftlicher Aufmerksamkeit bedürfen.

Friedmann Eißler

ATHEISMUS

„**The Sunday Assembly**“ – **Gemeinschaft ohne Gott**. Anfang 2013 entstand in London eine neue Bewegung unter dem Namen „The Sunday Assembly“. Während der letzten Monate hat die Initiative, die von Außenstehenden oft als „atheistische Kirche“ bezeichnet wird, zahlreiche Sympathisanten gefunden. Nicht nur in mehreren Städten des Königreichs, sondern auch in Australien und den USA (New York, Los Angeles, San Diego, Nashville) wurden erste Zweigstellen gegründet. Von einer weiteren Ausbreitung ist daher auszugehen. In London treffen sich jeden ersten und dritten Sonntag des Monats in der „Conway Hall“ bis zu 400 junge, überwiegend gut ausgebildete Menschen. Der Treffpunkt ist ein alternatives Kulturzentrum im Stadtteil Holborn, einem attraktiven Geschäftsviertel im Herzen Londons. Das Motto der Versammlungen lautet: „Lebe besser, helfe öfter, staune mehr“. Man singt miteinander, hört Vorträge zu interessanten Themen und möchte eine gute Gemeinschaft erleben. Es

gilt, so sagen es Teilnehmer, das „Wunder des Lebens“ zu feiern und Gutes zu tun. Im September 2013 sammelte man am Rande einer solchen Zusammenkunft Lebensmittel und stellte sie Bedürftigen zur Verfügung. Der Vergleich mit einer Kirche drängt sich auf. Hier würde man das als Erntedankgottesdienst bezeichnen. Gewisse Nähe zu den traditionellen Kirchen sind also nicht zu übersehen. Und doch ist alles anders.

Gegründet wurde die Sunday Assembly von dem Schauspieler und Komödianten Sanderson Jones und der Künstlerin Pippa Evans. Erstmals traf man sich am 6. Januar 2013. Die Idee bestand darin, die „charmanten Seiten“ einer Kirche wie Gemeinschaft und Begegnung erleben zu können, ohne auf religiöse Vorstellungen festgelegt zu werden. Daher ist das Bild einer „Kirche ohne Gott“ gar nicht so abwegig. In einer Ansprache erinnerte der Gründer Sanderson Jones die Zuhörer im Herbst daran, wie wichtig eine dankbare Grundhaltung für ein gelingendes und glückliches Leben ist. Er empfahl Dankbarkeit nicht nur gegenüber den großen Dingen im Leben, sondern auch gegenüber Alltäglichkeiten. So rief er aus: „Thank you floor!“

Erstaunlich ist der Zulauf, den die Sunday Assembly in den letzten Monaten erlebt. Offensichtlich bedient sie ein Bedürfnis, das besonders in anonymen Großstädten weit verbreitet ist: nämlich die Sehnsucht nach guter und verbindlicher Gemeinschaft. Das gilt umso mehr in einer modernen Leistungsgesellschaft, die auf Individualisierung und Erfolg aufgebaut ist. So ist es kein Zufall, dass Besucher der Sunday Assembly im Internet euphorisch berichten, wie sehr ihnen der gute und menschlich einfühlsame Umgang miteinander gefallen hat.

Kritiker monieren, dass man zum Erleben von Gemeinschaft keiner neuen Kirche bedürfe und ein Sportklub auch ausreichen könnte. Der Erfolg der Sunday Assembly

zeigt jedoch, dass es so einfach nicht ist. Es geht um eine neue und bessere Form des Umgangs miteinander – es geht darum, der Vereinzelung der Menschen etwas entgegenzusetzen. Man könnte die Sunday Assembly also als „Anti-Einsamkeitsbewegung“ bezeichnen. Aus kirchlicher Sicht mag man einwenden, auch die etablierten Kirchen hätten den Anspruch, dass bei ihnen gute Gemeinschaft möglich ist. Aber viele junge Menschen finden diese nicht (mehr) in den Kirchen und suchen sie außerhalb.

Es ist ungenau, die Sunday Assembly als „atheistische Kirche“ zu bezeichnen. Denn die Versammlungen sind keine Kirche und wollen auch keine Kirche sein. Auch findet man keinen engagierten Atheismus, allenfalls Menschen, die den Eindruck haben, dass sie Kirche und Religion nicht mehr benötigen oder nicht mehr wollen.

In den letzten Wochen hat sich in den Londoner Zusammenkünften übrigens ein neues Motto durchgesetzt, das den Geist der Versammlungen beschreibt: „Doing good and looking good doing it“ (etwa: Gutes tun und dabei auch noch gut aussehen).

Andreas Fincke, Erfurt

PARANORMALE HEILUNG

Ein wissenschaftlicher Vortrag? Besuch einer Veranstaltung des Bruno Gröning-Freundeskreises. (Letzter Bericht: 2/2009, 68f) „Zum Ärzte-Vortrag“ steht groß auf einem Plakat vor dem Mannheimer Bürgerhaus. Ich betrete an einem Mittwochabend (6.11.2013) den Saal. Er ist gut gefüllt. Etwa 80 Besucherinnen und Besucher sitzen bei gedämpftem Licht und unterhalten sich angeregt. Man kennt sich, begrüßt einander. Viele haben sichtbare Gebrechen, einige müssen beim Gehen gestützt werden. Im vorderen Bereich des Raums ist eine Leinwand aufgebaut, ein Tisch mit Blumen und

eine Musikanlage stehen bereit. Und ein riesiges Schwarzweiß-Foto steht dort: der Mann mit dem stechenden Blick. Wir befinden uns in einer Veranstaltung des Bruno Gröning-Freundeskreises (BGF).

Außer zu den normalen wöchentlichen Zusammenkünften der örtlichen Bruno Gröning-Freundeskreise wird auf der Homepage (www.bruno-groening.org) weltweit zu Informationsvorträgen von Ärzten und Heilpraktikern der „Medizinisch-Wissenschaftlichen Fachgruppe“ (MWF) eingeladen. Dort halten sie „regelmässig Informationsvorträge über Heilung auf geistigem Wege nach der Lehre Bruno Grönings“. Die Gruppe wurde 1992 innerhalb des Freundeskreises gegründet. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, Heilungen auf geistigem Wege wissenschaftlich zu dokumentieren und zu archivieren und diese Ergebnisse in Publikationen und auf Vorträgen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Nach eigenen Angaben wächst die Gruppe: Findet man auf der Homepage noch die Information, dass der MWF „2003 über 6000 Ärzte und Heilkundler aus über 60 Ländern angehören“, so sprach man bei der Veranstaltung in Mannheim bereits von „mehreren Tausend Medizinerinnen in über 80 Ländern“.

Zurück in den Saal des Bürgerhauses: Nach einer kurzen Begrüßung baten die Organisatoren zunächst darum, alle Handys ganz auszustellen, da sonst der Laptop von den Strahlen gestört werden könne. Diese Erkenntnis war mir neu. Interessant war die Reaktion auf die Frage: „Wer ist durch die flächendeckend in Mannheim und Worms verteilten Flyer zu dieser Veranstaltung gekommen?“ Es meldeten sich drei Teilnehmer. Es ist also davon auszugehen, dass die meisten Besucherinnen und Besucher den Freundeskreis bereits länger kennen und ihn öfter besuchen. Das Publikum war altersmäßig durchaus gemischt, der Frauenanteil überwog. Eindringlich wies die Leite-

rin des Mannheimer Freundeskreises darauf hin, dass man sich äußerlich („Kutscherhaltung“: Beine und Hände nicht überkreuzt, offene Sitzposition) und innerlich ganz auf den Vortrag und den fließenden Heilstrom einstellen solle. Anschließend begann der Referent des Abends, Dr. med. Gerhard Blättner, seinen Vortrag.

Blättner wird in Publikationen des BGF als Leiter der Medizinisch-wissenschaftlichen Fachgruppe vorgestellt. Bei einer Recherche im Internet fällt er durch einige YouTube-Videos auf, in denen er für Bruno Gröning wirbt und sich bemüht, Heilungen auf dem geistigen Weg medizinisch zu beweisen. Außerdem stößt man auf Interviews, mit denen er in diversen Publikationen des BGF und in Esoterik-Zeitschriften vertreten ist. Als Kontakt gibt er eine Adresse im bayerischen Thalmassing an.

In seinem Vortrag schilderte er zunächst, wie er zum BGF gekommen ist: Er sei selbst auf der Suche gewesen, da ihn die Schulmedizin nicht mehr befriedigte. Von Patientinnen und Patienten habe er erfahren, dass sie zu dieser Gruppe gehen und dort Heilungen erlebt hätten. Das habe ihn zunächst kritisch gestimmt. Letztlich überzeugt worden sei er durch die Spontanheilung seiner schwer kranken Ehefrau nach dem Besuch einer Veranstaltung des BGF. Es wurde deutlich, dass die Mitgliedschaft von Blättner in der MWF von unterschiedlichen Motivationen bestimmt ist: Zunächst scheint es die Suche nach einer Alternative zur Schulmedizin gewesen zu sein, ausgelöst durch enttäuschende Erfahrungen von Begrenztheit. Diese Erlebnisse hat er als Arzt gemacht, und sie sind vermutlich für jede Medizinerin und jeden Mediziner, ja für jeden nachvollziehbar, der mit Menschen in Grenzsituationen arbeitet. Dass die Schulmedizin nicht alles vermag, ist unbestritten. Sodann ist die Mischung aus Distanz zu Heilungserlebnissen und die gleichzeitige Faszination erkennbar.

Diese Erlebnisse können zwar nicht genau eingeordnet werden, sie scheinen aber das Bedürfnis nach einer Alternative zur Schulmedizin befriedigt zu haben. Die persönliche Betroffenheit kommt hinzu: Ein von ihm geliebter Mensch wird – seiner Aussage nach – geheilt. Unbestritten und nachvollziehbar ist die starke persönliche Motivation. Sie gehört in den privat-emotionalen Bereich, über den es mir nicht zusteht, ein Urteil zu fällen. Dies bedeutet jedoch zugleich, dass aus meiner Sicht nicht mehr von einer objektiven, unabhängigen und damit wissenschaftlichen Sicht auf die Dinge die Rede sein kann.

In seinem Vortrag bemühte sich der Referent weiter darum, geistige Heilungen wissenschaftlich zu fundieren. Unter anderem sprach er davon, dass „Geistheilungen mittlerweile von dem Fachgebiet der Psychoneuroimmunologie bewiesen“ seien, ließ allerdings das Fachgebiet der Placebo-Forschung aus, das für eine unabhängige Sicht der Dinge ergänzend dazugehört hätte. Hier spürte ich deutlich die Divergenz zwischen unabhängiger wissenschaftlicher Forschung und Eigendarstellung. Blättner führte zwei Beispiele von Heilungserlebnissen aus der Praxis an: das einer schwerhörigen Frau und das eines an Osteoporose erkrankten Mannes. Da ich kein Mediziner bin, kann ich die gezeigten „Beweise“ nicht beurteilen. Aus meiner Praxis als Klinikseelsorger weiß ich allerdings um die hohen Ansprüche, die an medizinisch-wissenschaftliche Studien gestellt werden. Ob solche bei der MWF gelten, war für mich nicht transparent. Irritierend fand ich, dass persönliche Daten der Patienten nicht anonymisiert gezeigt wurden. Es mag für die MWF als Bestreben nach Transparenz gelten – ich habe an dieser Stelle datenschutzrechtliche Bedenken. Der Vorstellung dieser beiden Fälle folgten dann in Mannheim zwei persönliche Heilungsberichte. Sowohl bei diesen Schilderungen als auch bei den Ausführungen

von Blättner und den anderen beteiligten Personen wurde eine Systematik augenscheinlich, die sich bei allen wiederholte: Zunächst habe man sich mit großer Skepsis dem BGF und dem Heilstrom genähert, sei dann aber durch das Erleben von Heilung völlig überzeugt worden. Ergänzt wurde diese Systematik durch suggestive Bekundungen: „Heute Abend werden Sie den Heilstrom spüren. Er wird bei Ihnen fließen. Wenn Sie sich einstellen, offen und bereit sind, werden Sie geheilt. Es gibt kein Unheilbar.“ Man hielt sich allerdings sämtliche Hintertürchen offen für den Fall, dass sich Heilungen nicht einstellen sollten: So betonte Blättner, dass die Regelmäßigkeit des Einstellens auf den Heilstrom wichtig sei. Außerdem hob er hervor: „Wie wir das aus der Homöopathie kennen, kann es auch zu Erstverschlimmerungen kommen. Die Beschwerden können schlimmer werden, ja unerträglich. Wenn man aber dann dabei bleibt, wird sich eine Verbesserung, ja Heilung, einstellen.“

Trotz des Betonens, man werde zu nichts gezwungen, und der Versicherungen auf der BGF-Internetseite, man rate nicht von einem Arztbesuch ab, untermauert er mit dieser Aussage einen der stärksten Kritikpunkte gegenüber dem BGF: „Aus medizinischer Sicht besteht die Gefahr, dass eine Verschlimmerung von Krankheiten nicht mehr wahrgenommen wird und andere Hilfsmittel ausgeblendet werden“ (Hansjörg Hemminger auf www.weltanschauungsbeauftragte.elk-wue.de).

Bei der Veranstaltung folgten einige Ausführungen über Bruno Grönings Leben und Wirken seitens der Leiterin des BGF Mannheim. Deutlich zu spüren war das Bemühen, den Mythos „Bruno Gröning“ weiter zu stärken: „Er war ein Wunderheilender durch und durch, ein außergewöhnlicher Mensch, hatte nie ein böses Wort und hat sich nie mit Menschen gestritten. Er hat verschollenes altes Wissen reaktiviert

und heilt durch die göttliche Kraft. Diese hat er den Heilstrom genannt.“ Es wurde zwar deutlich gemacht, dass nicht Bruno Gröning selbst heile, sondern Gott, aber praktisch führt m. E. der Weg zu Gott im BGF nur über Bruno Gröning. Er ist Mittler und Heilsbringer, er spielt nach wie vor die dominierende Rolle. Für Kritik an seiner Person oder seinem Wirken ist kein Platz. Ebenso wenig war in dem gesamten „Ärztlevortrag“ in Mannheim Platz für Rückfragen oder ein Gespräch. Denn der informelle Teil näherte sich um 21 Uhr mit Verweis auf die nächsten Termine (Gemeinschaftsstunden, Filmvorführung „Das Phänomen Bruno Gröning“) seinem Ende. Dann, zu der Zeit, als der Heilstrom am stärksten sein soll („um 9 Uhr morgens und um 9 Uhr abends“), luden die Veranstalter ein, sich in offener äußerer und innerer Haltung einzustellen. Beim Gehen wurde um eine Spende gebeten.

Abschließend erlaube ich mir, zusammenfassend einige kritische Fragen zu stellen:

1. Handelt es sich bei der Tätigkeit der MWF tatsächlich um eine unabhängige wissenschaftliche Erforschung des Phänomens der angeblichen geistigen Heilung im BGF? Der Leiter der MWF, Dr. G. Blättner, jedenfalls ist persönlich sehr mit dem BGF verbunden, sodass ich seine Unabhängigkeit in Zweifel ziehe. Es wäre interessant zu eruieren, ob das bei anderen Mitgliedern der Heilberufe, die dem MWF nahestehen, ähnlich ist.

2. Sind die angeführten Quellen nicht eher dem esoterischen als dem wissenschaftlichen Umfeld zuzuordnen? Ich hätte im Kontext eines „Ärztlevortrags“ erwartet, dass z. B. Studien von Universitäten angeführt werden. Der Sonderdruck aus der Zeitschrift „Matrix 3000“ mit dem Titel „Es gibt kein Unheilbar“, der bei der Veranstaltung verteilt wurde, beruft sich jedoch lediglich auf Zeitschriftenartikel aus dem Esoterikmarkt: Hier werden Quellen wie

das „Reiki-Magazin“ oder „Fliege. Helfen – Heilen – Horizonte“ angeführt, deren wissenschaftliche Reputation eher gering ist; zumindest handelt es sich um eine eher einseitige Auswahl.

3. Schließlich wurden für mich die sich wenig wandelnden, sondern eher sich verhärtenden Muster des BGF deutlich. Die starke Erfahrungsbezogenheit, das exklusive Selbstverständnis, gepaart mit der Aufforderung zum regelmäßigen Praktizieren und der Möglichkeit einer medizinisch höchst umstrittenen „Erstverschlimmerung“, lassen Kritik von außen quasi nicht zu. Das bestätigte der Verlauf des besuchten Abends, an dem kein Raum für (kritische) Rückfragen war. Unter einem wissenschaftlichen Diskurs stelle ich mir etwas deutlich anderes vor.

Oliver Koch, Frankfurt a. M.

PSYCHOSZENE

Satsang-Lehrer wieder in die Kirche eingetreten. „Om“ Cedric Parkin (Jahrgang 1962) zählt zu den bekanntesten Advaita-Lehrern in Deutschland in der Tradition von Ramana Maharshi. Der Hamburger lag 1990 als 27-Jähriger nach einem Autounfall zwei Tage im Koma, wobei er eine Nahtoderfahrung machte. In der Zeit danach suchte er in den USA die spirituelle Lehrerin Antoinette Varner („Gangaji“, Jahrgang 1942) auf, die ihm nach eigenen Aussagen half, das Erlebte zu verarbeiten. Seit einiger Zeit feiert nun die spirituelle Gemeinschaft um diesen Lehrer der „Nicht-Zweiheit“ den 6. August, Jahrestag des Unfalls, als „Geburtstag“ zur Erinnerung an das „Erwachen“ ihres Lehrers.

Parkin hat inzwischen zahlreiche Aktivitäten und Unternehmen ins Leben gerufen. Als Mystiker, Weisheitslehrer und geistiger Heiler will er dazu beitragen, dass seine Zuhörer ihre wahre Natur, das Eins-Sein

mit allem, erkennen. Nur dadurch, so die Überzeugung Parkins, könne der Mensch wirklich frei werden. Mittlerweile zählt die spirituelle Gemeinschaft („Sangha“) um Parkin, die sich als gemeinnütziger Verein „Allionce“ organisiert hat, mehrere hundert Mitglieder. In Deutschland, der Schweiz und Frankreich treffen sich regionale Gruppen, um sich gegenseitig auf dem inneren Weg zu unterstützen. Eine 1995 von Parkin ins Leben gerufene „School for Inner Work“ nennt sich „Enneallionce“. Die Ausbildung versteht sich als spirituelle Lebensschule für Erwachsene, die sich der Erforschung der Mechanismen inneren und äußeren Leides widmet. Sie gründet auf einer spirituellen Interpretation des Enneagramms und verbindet therapeutisches und spirituelles Arbeiten. Regelmäßig werden außerdem geschlossene einjährige Forschungsgruppen in Rahmen einer „Mysterienschule“ angeboten. Darüber hinaus ist Parkin Initiator und Vorsitzender der Stiftung Gut Saunstorf. Dieses im alten Stil aufwändig restaurierte Gutshaus in der Nähe der Hansestadt Wismar bietet der Mysterienschule ein Zuhause und dient als spirituelles Seminarhaus und überkonfessionelles Kloster.

Große Irritationen löste nun im Schülerkreis Parkins die Nachricht aus, dass ihr Lehrer im August 2013 wieder in die katholische Kirche eingetreten sei. Als junger Mensch hätte er aus Unverständnis und Rebellion die Kirche verlassen, so begründet Parkin seinen Schritt in einem Interview für den Newsletter seiner Gemeinschaft. Bei fortgeschrittener innerer Arbeit mit deutschen Teilnehmern käme jedoch immer wieder die Bedeutung der kulturellen Prägung zum Vorschein – „wir sind alle Christen, ob wir es wollen oder nicht“. Nachdem er früher die Kirchen sehr kritisiert hat, könne er Teile davon heute aus innerer Sicht wertschätzen: Die katholische Kirche stellt für ihn „ganz nüchtern diejenige Organisation dar,

die zurück zur Quellenlehre führt“. Zwar seien die Quellen der Weisheit durch die Kirchen theologisch verzerrt worden, aber „das ist eine andere Sache, die damit nichts zu tun hat“.

In Internetforen tauschen sich nun Mitglieder der Gemeinschaft über neue, beglückende Erfahrungen bei einem Gottesdienstbesuch aus, andere können den Wiedereintritt ihres Lehrers überhaupt nicht nachvollziehen. In der Tat ist diese Neuorientierung eines bekennenden Nicht-Traditionalisten und rebellischen Geistes – der Name und das Logo der Aktivitäten stehen im Zeichen des Löwen („lion“) – überraschend. Allerdings ist kaum zu erwarten, dass der Löwe jetzt lammfromm wird.

Die Motive des Wiedereintritts bleiben unklar. Will Parkin am esoterischen Rand der Kirche neue Mitglieder gewinnen oder sich einfach plakativ gesellschaftlichen Trends widersetzen? Wenn sich kirchenintern angesichts steigender Austrittszahlen oft eine niedergedrückte Stimmung ausbreitet, sollte bedacht werden, dass die Sehnsucht nach echter Spiritualität suchende Menschen manchmal auch (wieder) in Kirchen führt.

Michael Utsch

ESOTERIK

„König von Deutschland“ in Schwierigkeiten. (Letzter Bericht: 1/2013, 30f) Im September 2012 hatte sich der Esoterikanbieter Peter Fitzek auf dem Gelände seines Reiches, eines ehemaligen Krankenhauses in Wittenberg, zum „König von Neu-

deutschland“ krönen lassen. Nun gerät er zunehmend in Konflikte mit jenen deutschen Behörden, die er nicht anerkennt. Für Fitzek ist die Bundesrepublik nicht für ihn und seine Untertanen zuständig, er nennt sie eine „Firma der Alliierten“ oder auch „Deutschland GmbH“. Zum einen steckt er wegen 1,5 Millionen Euro Verbindlichkeiten im Zusammenhang seines Wittenberger Geländes in finanziellen Schwierigkeiten. Zum anderen drohen ihm eine Anzahl Strafgebühren, vom Bußgeld wegen fehlender Gewerbe genehmigung für Geschäftsbetriebe bis hin zu 900 000 Euro Zwangsgeld wegen des ungenehmigten Betriebes einer Bank. Auch für den Betrieb einer eigenen Haftpflicht- und einer Krankenversicherung – Fitzek gründete die „Neudeutsche Gesundheitskasse“ – hat er keine Genehmigung.

Obendrein ist Fitzek im Oktober 2013 zu einer Gefängnisstrafe verurteilt worden. Er war nicht nur zum wiederholten Male wegen zu schnellen Fahrens aufgefallen, sondern er war auch ohne Führerschein unterwegs. Seinen deutschen Führerschein nämlich hatte er schon vor einiger Zeit abgegeben, da sein Königreich eigene Fahrerlaubnisdokumente und Nummernschilder ausstellt. In diesem Zusammenhang sind in der Vergangenheit bereits mehrere seiner Anhänger verurteilt worden. Von diesen allerdings gibt es anscheinend immer weniger, denn seit seiner Krönung im September 2012 sind zahlreiche Gefolgsleute ausgestiegen. „Eine Verkleinerung scheint geboten“, kommentiert Fitzek die derzeitige Krise selbst.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Bewusstseinskontrolle

Immer wieder wird gegenüber neuen religiösen Bewegungen der Vorwurf erhoben, sie würden unter Anwendung bestimmter „Psychotechniken“ ihre Mitglieder seelisch manipulieren, ja sogar programmieren und damit gegen ihren Willen beeinflussen und steuern können. Häufig stehen psychologische Techniken wie Hypnose und Trance unter dem Verdacht, als hilfreiche Werkzeuge für eine „Gehirnwäsche“ zu dienen. Manche neueren psychologischen Lern- und Kommunikationsmethoden wie das „Neurolinguistische Programmieren“ (NLP) erwecken den (falschen) Eindruck, durch bestimmte Tricks und Techniken Macht über ein Gegenüber zu erhalten. Können die Aufmerksamkeit, das Denken und Handeln eines Menschen fremdgesteuert werden – ist Bewusstseinskontrolle möglich?

Veränderte Bewusstseinszustände

Obwohl das Bewusstseinskonzept vieldeutig und umstritten ist, können Medizin und Psychologie verschiedene Zustände von Bewusstheit definieren. Dabei wird von einer Skala der Aufmerksamkeitsgrade ausgegangen, die von überklarer Bewusstheit über normale Wachheit und verschiedene Dämmerzustände zur völligen Bewusstlosigkeit reicht. Erwiesenermaßen bestehen Zusammenhänge zwischen dem Bewusstsein und einem funktionierenden Gehirn: Mangelhafte Versorgung der Hirnrinde durch Sauerstoff führt z. B. zu Bewusstlosigkeit, Verletzung oder Vergiftung des Gehirns zu verschiedenartigsten Sonderphänomenen im Erleben. Trotz der rasanten Fortschritte in den Neurowissenschaften ist bis heute das Bewusstsein jedoch nur begrenzt zu verstehen. Die Zusammenschau

neurobiologischer Fakten und philosophischer Analysen macht deutlich, dass die einzigartige neuronale Netzwerkstruktur einer Person deren Sinngebung und Bedeutungsfindung trägt (Fuchs 2008). Dennoch entzieht sich subjektives Erleben nach wie vor einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung.

Veränderte Bewusstseinszustände können willkürlich herbeigeführt werden, etwa in der Askese oder durch die Einnahme psychoaktiver Substanzen (Vaitl 2012, 205ff). Seit alters hat sich die rhythmische Stimulation zum Erreichen veränderter Bewusstseinszustände bewährt. Seien es die Trommelschläge bei einem schamanischen Ritual oder die Kreisbewegungen beim Tanz der Derwische – stets berichten die Teilnehmer solcher Veranstaltungen von Veränderungen im Selbsterleben. Ein Trance-Zustand wird psychologisch durch die Einengung der Wahrnehmung sowie stereotype Verhaltensweisen oder Bewegungen definiert, die als außerhalb der eigenen Kontrolle erlebt werden.

Die im westlichen Kulturkreis bekannteste Methode, in einen veränderten Bewusstseinszustand zu geraten, ist die Hypnose. Neuere Forschungen haben ergeben, dass die meisten Menschen suggestiv beeinflussbar sind, die Hypnotisierbarkeit aber mit zunehmendem Lebensalter abnimmt. Besonders hoch ist sie bei Kindern und Jugendlichen im Alter zwischen 5 und 16 Jahren. Früher ging man von der falschen Vorstellung aus, dass die suggestive Kraft des Hypnotiseurs Phänomene wie fremdgesteuertes Verhalten herbeiführen könne. Unter Hypnose wird heute eine erlernbare, mehr oder weniger ritualisierte Kommunikationsform zwischen Klient und Hypnotiseur verstanden, die ein instruiertes Verhalten hervorruft. Voraussetzung dafür ist eine vertrauensvolle Beziehung zwischen diesen beiden Personen – gegen seinen Willen kann man nicht hypnotisiert werden.

Von induzierten Bewusstseinsveränderungen sind krankheitsbedingte Ursachen, z. B. ein epileptischer Anfall, zu unterscheiden. Seelische Beeinflussung bis hin zur Abhängigkeit ist leichter möglich bei geschwächter körperlicher und seelischer Widerstandskraft, die zu einer verminderten Kritikfähigkeit führt. Eine Herabsetzung natürlicher Grenzen kann durch Schlafentzug, Fasten, bestimmte Körperhaltungen und dergleichen erreicht werden, durch eine Beeinflussung durch Umweltbedingungen (Vaitl 2012). Noch häufiger wird eine Milieu- und Sozialkontrolle eingesetzt, die Beeinflussung durch gezielte Beziehungsgestaltung, die oft subtil durch Gruppenprozesse gesteuert wird. Die Bedeutung der Gruppe („peer group“) ist besonders im Jugendalter hoch. Deshalb soll ein kurzer Blick auf die Entwicklungspsychologie der Religiosität die Wechselwirkungen zwischen Gruppeneinbindung und Identitätsentwicklung verdeutlichen (Utsch 2009).

Entwicklungspsychologie der Religiosität

Entwicklungspsychologische Studien haben sowohl lebensdienliche als auch belastende Wirkungen von Religiosität identifiziert. Hochreligiöse Jugendliche, die also Religion und Spiritualität als persönlich bedeutsam einschätzten, griffen seltener zu Drogen und Alkohol, wurden seltener delinquent und nahmen die Entwicklungsaufgabe der sexuellen Intimität später in Angriff. Sie waren stärker an Tugenden der Selbstkontrolle und Leistungsorientiertheit gebunden, weniger aggressiv und stärker prosozial eingestellt. Allerdings belegen viele Erfahrungsberichte ehemaliger Mitglieder religiöser Intensivgruppen, dass sich das Verhältnis von Bewältigungsnutzen und Unterdrückungserleben im Laufe der Gruppenzugehörigkeit massiv zum Negativen hin verändert hat (Hemminger 2003). Diente die Gruppenidentität zunächst der

Bewältigung einer Lebenskrise, wuchs im Laufe der Zeit das erlebte Ausmaß von Unterdrückung so extrem, dass der Ausstieg unvermeidlich wurde.

Bis heute werden bei Studien die gravierenden Unterschiede zwischen einem in einer religiösen Gruppe aufgewachsenen Mitglied und einem Konvertiten zu wenig berücksichtigt. Der Veränderungsprozess bei einem zeitlebens von einer neureligiösen Gemeinschaft geprägten Mitglied scheint um ein Vielfaches schwieriger zu sein als der Ausstieg eines Konvertiten.

Der Übersichtsartikel von Bucher und Oser (2008) weist ausdrücklich auf problematische religiöse Entwicklungsverläufe hin. Häufig ziehe der Beitritt zu religiösen Intensivgruppen ambivalente Wirkungen nach sich. Durch ein religiös-spirituell verändertes Selbstbild konnten manche neuen Mitglieder positive psychische Effekte durch die Gruppenzugehörigkeit erzielen. Das intensive Zugehörigkeitsgefühl, klare Wert- und Handlungsorientierungen sowie das in der Gruppe vermittelte Sinndeutungsmodell dienten manchen labilen Menschen als Bewältigungshilfe. Allerdings können Entwicklungsverläufe auch gestört und blockiert werden, wenn Personen „mit einer Gruppe symbiotisch verschmelzen, sich blind einem Meister unterordnen, ihre Individualität aufgeben und ein dualistisches Weltbild entwickeln, gemäß dem alle Außenstehenden moralisch verwerflich sind und in der baldigen Apokalypse zugrunde gehen“ (Bucher/Oser 2008, 155). Weil im Kontext neuer religiöser Bewegungen besonders derartige sozialpsychologische Beeinflussungstechniken bedeutsam sind, werden sie im Folgenden näher dargestellt.

Sozialpsychologische Beeinflussungstechniken

Wirkungen und Funktionen einer „fanatischen Gemeinschaft“ hat Hansjörg Hem-

minger (2003, 228ff) ausführlich beschrieben. In einer religiösen Intensivgruppe wehre das Mitglied seine Ängste ab, indem es individuelle Freiheit gegen kollektive Sicherheit eintausche. Eine fanatische Gruppe lege größten Wert auf die soziale Einheit. Die Gruppenkohäsion sei stark und die gegenseitige Verantwortung hoch, und wer dazugehöre, habe keine Vereinsamung zu fürchten. Der persönliche Nutzwert an Bindungssicherheit und Sinnorientierung kann so hoch sein, dass bereitwillig Freiheitseinschränkungen in Kauf genommen werden.

Bernhard Grom (2007) wägt ab, ob die Mitgliedschaft in einer spirituellen Gruppe eher eine Ressource oder eher einen Risikofaktor bedeute. Als individuelle Dispositionen für den Eintritt in eine spirituelle Gruppe führt er Sinnsuche, Unzufriedenheit mit dem Materialismus, Orientierungslosigkeit und persönliche Krisen an. Diese Motive gewichtet der bekannte Religionspsychologe höher als gruppenspezifische Beeinflussungs- und Manipulationstechniken.

Prominenteste Vertreter und Protagonisten entsprechender Theorien von „Gehirnwäsche“ sind die amerikanischen Forscher Margaret Singer und Robert Lifton (1997). Dass mithilfe seelischer Beeinflussungsmethoden Fühlen, Wollen und Denken eines anderen Menschen nachhaltig verändert werden könnten, ist ein weitverbreitetes Vorurteil. Der Begriff „Gehirnwäsche“ (*brainwashing*) erlangte vor 50 Jahren durch einen amerikanischen Journalisten Bekanntheit, der über die Folterungen von Kriegsgefangenen des Koreakrieges in den Umerziehungslagern chinesischer Kommunisten berichtete. Auch in anderen geschlossenen Gruppen wie Gefängnissen, früheren psychiatrischen Krankenhäusern oder Klöstern würden „Bewusstseinskontrolle“ (*mind control*) oder „erzwungene Überzeugung“ (*coercive persuasion*) angewendet, die als Mixtur aus sozialem,

psychologischem und physischem Druck wirksam sei. Der Psychologe und Ex-Moon-Anhänger Steven Hassan (1993) sprach von Bewusstseinskontrolle, die durch Informations-, Verhaltens-, Gedanken- und Gefühlskontrolle die ursprüngliche Identität einer Person verdränge und durch eine neue Identität überdecke. Eine derartige Kontrolle könne gezielt zur Veränderung von Selbstwahrnehmung, Überzeugungen und Verhaltensweisen eines Individuums eingesetzt werden.

Diese Auffassung ist jedoch aus heutiger Sicht nicht haltbar. Die Forschung weist auf die notwendige Voraussetzung eines physischen Elements wie Gefangenschaft hin, das ja bei neuen religiösen Bewegungen nicht vorhanden ist. Die Vorstellung einer übermächtigen Gruppenmanipulation entlastet zwar die Mitglieder, weil sie dann zu Opfern einer Verführung werden. Es wird dabei aber übersehen, dass sie der Gruppe freiwillig beigetreten sind und von ihr auch nicht völlig kontrolliert werden, denn viele verlassen die Gruppe ja wieder.

Warum lassen sich Menschen durch Intensivgruppen vereinnahmen?

Warum lassen sich trotzdem immer wieder Menschen von religiösen Intensivgruppen vereinnahmen? Durch die Arbeiten der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestages hat sich das Erklärungsmodell der Kult-Bedürfnis-Passung durchgesetzt. Demnach können die Angebote religiöser Gemeinschaften Antworten auf individuelle und soziale Lebensprobleme und Sinnfragen bieten. Ob sich diese positiven Wirkungen allerdings wirklich einstellen, hängt vom Ausmaß der Passung zwischen dem jeweiligen Gruppenangebot mit seinen spezifischen Lehrinhalten, Strukturen und den vermittelten Erfahrungen auf der einen Seite und der individuellen Persön-

lichkeitsstruktur, bestimmt durch charakterliche Prägungen, biografische Erfahrungen und die aktuelle Lebenssituation, auf der anderen Seite zusammen.

Im Extremfall können eine radikale Ideologisierung in einer fanatischen Gemeinschaft, das ausschließliche Schwarz-Weiß-Denken und andere gruppenspezifische Mechanismen bis zu religiös motivierter Gewalt führen. Aus psychiatrischer Sicht hat Kapfhammer (2008) die wahnhaft-religiöse Ausrichtung in religiösen Gruppierungen am Beispiel von apokalyptischer Suizidalität und Gewalt beschrieben. Dabei führt er die Merkmale des charismatischen Führers mit seinen Methoden der Suggestion, Indoktrination und Kontrolle an, der mithilfe einer apokalyptischen Weltdeutung die Gruppenmitglieder bis zum Äußersten motivieren könne.

Neue religiöse Gruppierungen konstituieren sich in der Regel über eine charismatische Führerpersönlichkeit. Durch ihn oder sie erfährt die Gruppe ihre entscheidende ideologische Ausrichtung. Die damit verbundenen Phänomene einer autoritären Persönlichkeitsstruktur, faschistoider Dynamiken und fundamentalistischer Weltdeutungen sind in letzter Zeit präzise beschrieben worden (Grom 2007, 272-289). Bevorzugtes Steuerungsmittel ist der soziale Druck innerhalb einer Gruppe, der durch Verunsicherung der Mitglieder, Isolation und Kontrolle geschürt wird. Für das Ausmaß des sozialen Drucks gibt es ein ziemlich klares Erkennungsmerkmal: Die Autoritätshörigkeit einer Gruppe kann leicht daran abgelesen werden, wie mit sachlich vorgetragener Kritik umgegangen wird.

Die Gruppendynamik einer Gemeinschaft ist durch das Herbeiführen intensiver Gemeinschaftserlebnisse leicht steuerbar. Durch laute Musik und ein bestimmtes Setting kann das Erleben in der Gruppe so überwältigend wirken, dass Teilnehmer mit ihr symbiotisch verschmelzen und ihre In-

dividualität zumindest zeitweise aufgeben. Pathologisierend wirkt Gruppenspiritualität auch dann, wenn strikt zwischen Insidern und Outsidern, zwischen Erleuchteten und Verlorenen, unterschieden wird. Aus der Gruppe verstoßen zu werden, wird manchmal sogar mit dem Sterben gleichgesetzt. Besonders gefährlich ist eine apokalyptisch-zeitliche Ausrichtung der Gruppe. Immer noch erschütternd ist der Massensuizid, bei dem Jim Jones, der Gründer des „Peoples Temple“, im Jahr 1978 über 900 seiner Anhänger im Urwald von Guyana in den Tod führte. Die Angehörigen des Sonnentempel-Ordens rechneten mit dem baldigen Weltuntergang, bevor es 1994/1995 zu 53 simultanen Suiziden in Kanada und der Schweiz kam. 1997 begingen 39 Mitglieder des UFO-Kults Heaven's Gate durch Autoabgase Suizid. In der Regel findet bei solchen Gruppen ein totaler Rückzug aus der sozialen Umwelt statt. Man sieht sich einem universellen Bösen gegenüber, das in die soziale Außenwelt platziert wird. In fanatischen Gemeinschaften herrschen extreme Deutungen vor, sodass Mitglieder vor der Anwendung von Gewalt nach innen wie auch vor Terroranschlägen nach außen nicht zurückschrecken (Conzen 2005).

Literatur

- Anton Bucher/Fritz Oser, Entwicklung von Religiosität und Spiritualität, in: Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim 2008, 607-624
- Peter Conzen, Fanatismus. Psychoanalyse eines unheimlichen Phänomens, Stuttgart 2005
- Thomas Fuchs, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan, Stuttgart 2008
- Bernhard Grom, Religionspsychologie, München 2007
- Steven Hassan, Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige, Reinbek 1993
- Hansjörg Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie, Freiburg i. Br. 2003
- Hans-Peter Kapfhammer, Religiöser Wahn und wahnhaft-religiöse Ausrichtung in religiösen Gruppierungen. Das Beispiel von apokalyptischer Suizidalität und Gewalt,

- in: Persönlichkeitsstörungen – Theorie und Therapie 12/2008, 123-136
- Margret T. Singer/Jana Lalich, Sektan: Wie Menschen ihre Freiheit verlieren und wiederfinden können, Heidelberg 1997
- Michael Utsch, Religiöse Identitätsbildung. Entwicklungspsychologische Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung christlicher Sondergemeinschaften, in: Reinhard Hempelmann u. a., Religionstheologie und Apologetik, EZW-Texte 201, Berlin 2009, 47-62
- Michael Utsch, Wenn Religiosität krank macht: Fakten und Folgerungen, in: ders. (Hg.), Pathologische Religiosität, Stuttgart 2012, 11-36
- Dieter Vaith, Veränderte Bewusstseinszustände. Grundlagen – Techniken – Phänomenologie, Stuttgart 2012

Michael Utsch

BÜCHER

Olav Hammer/Mikael Rothstein (Hg.), The Cambridge Companion to New Religious Movements (Cambridge Companions to Religion), Cambridge University Press, Cambridge 2012, 330 Seiten, 65,27 Euro.

Ein aktuelles Handbuch, das sich des Themas neue religiöse Bewegungen annimmt, lässt aufhorchen – insbesondere wenn es sich, wie bei dem vorliegenden Band, um ein gänzlich neu entworfenes Buch handelt und nicht um die leichte „Auffrischung“ eines schon eingeführten Konzepts. Wie werden sich die beiden in Dänemark lehrenden Herausgeber Olav Hammer und Mikael Rothstein dem heterogenen und schwer einzugrenzenden Forschungsfeld, das sich – in Anlehnung an das Buchcover formuliert – zwischen den beiden Polen Stonehenge und UFOs bewegen könnte, im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts annähern? Wird dieser „Companion“, um auf die doppelte Bedeutung des Begriffs im Englischen anzuspielen, als Handbuch ein stetiger Begleiter werden oder doch eher eine flüchtige Reisebekanntschaft bleiben?

Eine Vorentscheidung der Herausgeber bestand darin, das Buch als Gemeinschaftsprojekt anzulegen. Sie konnten hierfür 19 Autoren und Autorinnen gewinnen, die Einzelbeiträge zu ihren jeweiligen Fachgebieten beisteuerten. Sie forschen und lehren überwiegend an nordamerikanischen, britischen und skandinavischen Universitäten. Das Buch ist somit einerseits international ausgerichtet, andererseits aber auch durch einen Fokus auf anglophonen Wissenschaftstraditionen und gesellschaftlichen Diskursen geprägt – ein Umstand, den man bei der einen oder anderen Schwerpunktsetzung oder Formulierung innerhalb des Buches im Gedächtnis behalten sollte. Das Handbuch gliedert sich in drei große Teilbereiche, die auf eine allgemeine Einführung in die Thematik der sogenannten neuen religiösen Bewegungen folgen. Der erste umfasst unter dem Titel „Social science perspectives“ drei Beiträge: „The sociology of new religious movements“, „New religious movements and the evolving Internet“ und „Major controversies involving new religious movements“. Der daran anschließende Teilbereich ist schlicht mit „Themes“ überschrieben. In vier Aufsätzen wird hier systematischen Fragestellungen nachgegangen. Garry W. Trompf stellt Zeitvorstellungen und Geschichtsdeutungen in neuen religiösen Bewegungen vor. Catherine Wessinger widmet sich der Rolle charismatischer Führer innerhalb solcher Bewegungen. Das Thema der Riten/Rituale wird von Graham Harvey dargestellt, und die beiden Herausgeber thematisieren Kanonbildungsprozesse und die Rolle heiliger Schriften innerhalb neuer religiöser Bewegungen. Auf diese an systematischen Fragestellungen ausgerichteten Kapitel folgt der umfangreichste Teil. Unter der Kapitelüberschrift „New religious movements“ befassen sich elf Unterkapitel mit einzelnen Gruppen und Szenen sowie mit der Ver-

breitung und der gesellschaftlichen Rolle neuer religiöser Bewegungen in bestimmten Regionen. Die Beiträge widmen sich Phänomenen unterschiedlichen Organisationsgrades und Alters. So werden der Scientology-Organisation, dem sogenannten Neuheidentum, der von Claude Vorilhon gegründeten Rael-Bewegung und dem mittlerweile verstorbenen indischen Guru Sathya Sai Baba (1926 – 2011) und seiner Anhängerschaft eigene Kapitel gewidmet. Satanismuskurse in der westlichen Welt, die anglo-indische Theosophie und das New-Age-Denken und seine sozialen Erscheinungsformen werden ebenso berücksichtigt wie Neo-Sufismus und zeitgenössische Dschihad-Bewegungen. Zwei Beiträge stellen allgemeine Überblicke über neue religiöse Bewegungen sowohl in Russland als auch in Afrika südlich der Sahara dar. Abgeschlossen wird das Buch von einem Register, das Personen und Schlagwörter umfasst.

Diesem Überblick über Aufbau und Inhalt des Handbuchs kann nun keine Einzelbesprechung der Beiträge folgen, da das den Umfang der Rezension sprengen würde. Solche Einzelbesprechungen wären jedoch durchaus angebracht, da der Nutzwert der Beiträge sowohl für die wissenschaftliche als auch für die pastorale Praxis in den Augen des Rezensenten stark variiert. So fasst Douglas E. Cowan in seinem Beitrag zur Bedeutung des Internets schlicht das zusammen, was wahrscheinlich jedem Nutzer des Netzes bewusst sein dürfte, und bedient sich dabei modischer (Werbe-)Schlagwörter wie „web 3.0“, denen bei genauerer Betrachtung nur ein geringer analytischer Wert zukommt (29-43). Die Literaturhinweise zu diesem Beitrag verwundern etwas: Der jüngste genannte Artikel stammt aus dem Jahr 2005 (43). Wieso danach keine lesenswerte Literatur mehr zu dieser Thematik erschienen sein soll, bleibt wohl ein Geheimnis des Autors – oder es liegt der

Schluss nahe, dass der Aufsatz nicht wirklich neu ist und nur marginal im Blick auf Literatur zu Scientology aktualisiert wurde. Jesper Aagaard Petersen und Asbjørn Dyrendal nähern sich dagegen differenzierend ihrem Thema an (Satanismus, 215-230). Sie weisen dabei beispielsweise auch auf mögliche Wege hin, die unbeabsichtigt in die Szene führen können (224), und präsentieren ein aktuelles Literaturverzeichnis.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Band kein Handbuch im strengen Sinne darstellt. Es findet keine systematische und formal einheitliche Abhandlung der gestellten Fragen und Themengebiete statt. Letztlich handelt es sich um eine Zusammenstellung untereinander weitgehend unverbundener Essays, die unterschiedliche Vorkenntnisse und Definitionen voraussetzen. So fokussieren sich einige Beiträge nur auf Bewegungen, die sich außerhalb des Referenzrahmens traditioneller Religionen bewegen, andere befassen sich dagegen ausschließlich mit Bewegungen innerhalb solcher (z. B. ein Artikel zu modernen Dschihad-Bewegungen innerhalb des Islam). Einige Themen, insbesondere Scientology, werden in mehreren Artikeln aufgegriffen. Manchmal trägt das zur Vertiefung bei, manchmal erscheint es eher als redundant. Die Herausgeber hätten die Artikel in diesen Fällen besser aufeinander abstimmen können. So fragt man sich, warum sich der Artikel zu „New Age“ den theosophischen Wurzeln dieses Denkens widmet, obwohl das vorangehende Kapitel die anglo-indische Theosophie ausführlich besprochen hat. Hätte man durch bessere Koordination nicht für Besprechungen unbekannter neuer Religionen Raum gewinnen können, deren Kenntnis in anderen Artikeln fast vorausgesetzt wird, wie des aus Brasilien stammenden Santo- Daime-Kultes (105ff)? Hier ist anzumerken, dass das Buch sich häufig auf „klassische“ neue religiöse Bewegungen bezieht und nicht sehr aus-

fürlich auf jüngere neue Religionen eingeht. Auch fragt man sich, warum neue religiöse Bewegungen in Russland und in Afrika südlich der Sahara in eigenen Kapiteln besprochen werden, aber nicht solche in Ozeanien, Südost- und Ostasien oder Lateinamerika. Beispiele wären auch hier Legion. Ähnlich unsystematisch geht der methodische Teil vor. Er setzt vielversprechend mit dem Artikel zu soziologischen Betrachtungsweisen ein, aber warum befasst sich der darauffolgende Beitrag dann mit dem „Gegenstand“ Internet?

Letztlich wird die Sammlung mehr oder weniger inspirierender Essays in dieser Ausführung wohl keine neuen Standards setzen. Hierfür hätte das Konzept des Buches konsequenter verfolgt werden müssen. Die Hinweise zu weiterführender Literatur können einen raschen Zugang zu neueren, hauptsächlich englischsprachigen Publikationen verschaffen, sind aber sicherlich nicht „enzyklopädisch“ angelegt. Leider legt die Analyse der Literaturverzeichnisse nahe, dass nicht alle Artikel aktuell sind. Der erwähnte Beitrag von D. E. Cowan ist hier kein Einzelfall. In Anbetracht der aufgezeigten Stolpersteine wird das Buch wohl für die meisten Nutzerinnen und Nutzer ein eher flüchtiger „Companion“ (im erwähnten Sinne eines Reisebekannten) bleiben, aber einer, von dem doch einige Erzählungen (Kapitel) in Erinnerung bleiben werden.

Harald Grauer, Sankt Augustin

Eren Güvercin, Neo-Moslems. Porträt einer deutschen Generation, Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 2012, 200 Seiten, 14,99 Euro.

Mit diesem Buch ist uns ein schwieriger Umgang verheißen. Fraglich ist jedoch, ob überhaupt ein Umgang notwendig ist. Die reale Qualität der knapp 200 Seiten ist schwach – nicht nur deshalb, weil die Haupttextmasse des Buches zu einem viel

zu hohen Prozentsatz aus Zitatmaterial besteht. Das könnte man ja noch verstehen, weil das Buch die Befindlichkeit von Menschen schildern will und diese also selbst zu Wort kommen sollen. Nein, die geschilderte Problematik und die Optionen, die vorgeschlagenen Wegweisungen entbehren allzu oft einer verständlichen Logik, sodass man sich mit der Lektüre überaus schwertut. Dabei ist es weithin „leichfüßig“ geschrieben.

Das vielleicht Aussagekräftigste des Buches ist das einführende Vorwort von Feridun Zaimoglu. Dieser gibt sich in einer schon bekannten Art sehr viel Mühe, in einer Sprachakrobatik, die an Deftigkeit und witzigen Alliterationsspielen nicht viel zu wünschen übrig lässt, auf die von Güvercin angezielten Themen hinzuweisen. Es ist der gute deutsche Moslem jüngerer Generation, der nie verstanden wurde, gänzlich anders ist – und daher jeglicher bisherigen Beschreibung entweicht („verfemt“ ist das Wort bei Güvercin), aber durchaus ein ernst zu nehmender Partner ist, auf den man (hochgereckter Zeigefinger!) noch aufmerksam werden wird. Das Feindbild schon im Vorwort ist der Islamkritiker. Und schon kommt die erste diesbezügliche Zuordnung und Sprachspielerei: „das Gemümel der Greise“ (9). Überhaupt sei Islamkritik grundsätzlich in einer Sphäre anzutreffen (so erst Zaimoglu, dann im Haupttext auch Güvercin), die etwa der Ideologie der Neonazi-Welt oder zumindest der Rechtspopulismen entspricht. Dort sei sie und dort gehöre sie hin.

Bei Güvercin taucht natürlich auch Thilo Sarrazin auf. Der sei aber kein Rassist. Denn diese Zuordnung würde grundsätzlich die Neonazi-Welt verharmlosen (84f). Das ist m. E. die Spitzenaussage des Buches von Güvercin. Sarrazins Buch, das vor rund drei Jahren erschien, muss eine schwere Anfechtung gewesen sein. Vieles bei Güvercin versteht sich offenkundig als eine Art

Abwehr der Sarrazin'schen Erörterungen, die als demütigende Entblößungen aufgenommen wurden. Der Rezensent kann es sich nicht anders vorstellen. Von daher sind die vielen Trotzigkeiten und unbegründeten Abarten im Erklären und Argumentieren des Textes zu verstehen. Der Tenor des Buches ist etwa: Wir lassen uns nichts sagen, und was ihr sagt, kümmert uns nicht. Wir sind sowieso anders.

Neben dem „Islamkritiker“, der immer ein „Selbstannter“ und ein „Drittclassiger“ der deutschen Kultur sei, sind es der „Aufklärer“ und die „Aufklärung“, die man in der Feindecke von Güvercin antreffen kann. „Euro-Islam“ gehört für ihn, hier in der Zitation von Zaimoglu, in den Bereich der Ablehnungsmasse, weil der Begriff suggeriere, dass man Religion resp. Kultur „nehmen und auf ihre Europakompatibilität hin untersuchen und verändern lassen muss“ (39). Hier geht der Ton deutlich übers Trotzige hinaus und wird ausgesprochen hochmütig. Aber auch die „Werte“ sind ein Negativbegriff. Wenn die „Freiheit zu einem Wert verkommt“ (192), dann wird sie in einem „Verwertungsverfahren“ je nach Interesselage auf- oder abgewertet. Der Autor beruft sich dabei auf das bekannte Buch von Eberhard Straub „Zur Tyrannei der Werte“ aus dem Jahr 2010 – sicher nicht ganz zu Recht. Was ist nun das Neue, das der Islam resp. die Neo-Moslems uns zu geben haben? Was Güvercin uns anbietet, ist eine Ökonomie nach islamischem Bild: eine zinsfreie Wirtschaft. Und schon sei der Kapitalismus gebändigt. Dass der Mensch und seine wirklichen Interessen im Mittelpunkt stehen sollten und nicht der „Markt und seine Gesetze“ (116), haben schon manch edle Denker gesagt. Und wir auch. Aber man muss kompetente Vorstellungen zur Ökonomie haben, sonst nützt es nichts. Kapitalismuskritik also. Sicher zu Recht. – Nun eine persönliche Reminiszenz: Vor nunmehr 24 Jahren haben wir im Osten das

Gegenstück zum Kapitalismus abgewählt. Manche von uns haben dann gesehen, dass man nun anstatt des Teufels den Belzebub habe. Das ist sicher nicht ganz falsch. Im Paradies angekommen waren wir nicht, sondern im Kapitalismus. Jedoch hat es sich immer wieder erwiesen, dass dieser Belzebub sich doch immer noch ein Stück besser bewährte als der Teufel. Und so bleibt keine andere Möglichkeit, als den Kapitalismus sozial und rechtsstaatlich zu zähmen. Die klassischen islamischen Länder haben ja nun die Möglichkeit, eine vorbildliche Wirtschafts- und Sozialordnung aufzurichten, ohne Zins. Im Moment jedoch sieht es nicht danach aus. So ist in diesem Buch zu viel aus Trotz und Schmall geboren und führt kaum in tragfähige und kommunikative Erörterungen hinein. Der Wert des Buches besteht darin, dass uns dies sehr deutlich vor Augen geführt wird.

Bodo Seidel, Niedersachswerfen

Rachid Benzine, Islam und Moderne. Die neuen Denker, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2012, 273 Seiten, 24,95.

Seit Jahren gibt es ein starkes Interesse am Islam, doch der Islam „als spirituelle Realität und noch mehr als sich ständig wandelnde intellektuelle Ressource wird – absichtlich oder aus Unkenntnis – ignoriert“, stellt Rachid Benzine in der Einleitung (13) seines 2004 erschienenen Überblicks „Les nouveaux penseurs de l'islam“ fest, das nun in deutscher Übersetzung im Verlag der Weltreligionen erschienen ist. Der im deutschen Titel genannte Begriff der Moderne fehlt im französischen Originaltitel, doch bezeichnet der deutsche Titel das Anliegen des Autors präziser. Denn es geht Benzine nicht bzw. nicht nur um die Darstellung des zeitgenössischen Islam als „plurales Phänomen“ (14), sondern um

die exemplarische Vorstellung jener muslimischen Autoren, die die Kluft zwischen dem traditionellen Islam und der Moderne wahrnehmen und als Chance und Herausforderung aufgreifen. Daher gelten Benzine nur jene Autoren als neue Denker des Islam, die die Notwendigkeit erkannt haben, „den Islam selbst zu überdenken“ (13), und sich durch eine „kritische Aufgeklärtheit“ (19) auszeichnen, um dem Zentrum der Moderne, der „Idee des Individuums“ (19), gerecht zu werden. Kennzeichen jener modernen Herangehensweise an die Traditionen des Islam sind die Einbeziehung neuer Bezugswissenschaften wie Soziologie und Sprachwissenschaft, die Betonung der hermeneutischen Frage, die historisch-kritische Herangehensweise an den Koran sowie das Eintreten für Demokratie und Gewissensfreiheit. Damit schließt der französische Islamwissenschaftler, der in Marokko geboren ist, leider all jene muslimischen Autoren aus, die als moderne Antimodernisten bezeichnet werden können und vor allem in konservativen oder islamistischen Kreisen rezipiert werden.

Der Autor skizziert zunächst die Entwicklung von den ersten Reformbestrebungen im Islam nach der Landung Napoleons in Alexandria (1798) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. Er beschränkt sich dann bei der Vorstellung der „neuen Denker“ auf acht Autoren, die aus unterschiedlichen Regionen der Welt stammen und trotz mancher Überschneidungen doch unterschiedliche Akzentuierungen in ihren Ansätzen erkennen lassen: Abdolkarim Soroush aus dem Iran beantwortet die Frage nach der Ursache unterschiedlicher Koraninterpretationen zu unterschiedlichen Zeiten mit der „Theorie der Kontraktion und Expansion des religiösen Wissens“ (31ff). Der in Algerien geborene, aber bis zu seinem Tod im Jahr 2010 in Frankreich wirkende Mohammed Arkoun überträgt hingegen Überlegungen des Dekonstruktivismus auf die

Koranexegese (56ff). Einen anderen Weg beschreitet der Pakistaner Fazlur Rahman, der überwiegend in Kanada und den USA gelehrt hat: Der Koran sei als Buch der Ethik zu verstehen und nicht als „Rechtsdokument, zu dem ihn die muslimischen Rechtsgelehrten gemacht haben“ (124). Amin al-Khūli, Muhammad Khalafallah und Nasr Hamid Abu Zaid vertreten den ägyptischen Islam und zeichnen sich durch ihre sprach- und literaturwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran aus. Der Koran wird als Text wahrgenommen, und Interpretation ist nach Abu Zaid „die andere Seite des Textes“ (186), ohne die der Text ohne Bedeutung bleiben würde. Die „tunesische Schule“ wird durch Abdelmajid Charfi vertreten, der das Dogma von Muhammad als Siegel der Propheten so deutet, dass der Mensch nun frei von jeglicher Bindung an religiöse Institutionen sei (193ff). Schließlich wird mit Farid Esack ein Theologe aus Südafrika vorgestellt, der eine islamische Befreiungstheologie entwickelt hat und im Hinblick auf die Interpretation des Korans kritisch nach den Interessen der Ausleger fragt. Nur eine Exegese, die sich ihrer eigenen Begrenztheit bewusst sei und für Gerechtigkeit eintrete, ist nach Esack dem Islam angemessen (221ff).

Eine Zusammenschau der vorgestellten modernen Denker des Islam zeigt nicht nur, dass alle kritisch an den Koran herangehen und zwischen dem Wort Gottes und dem geschriebenen Wort differenzieren. Erstaunlich ist auch, dass fast alle Wissenschaftler zunächst in traditioneller Weise in der Koranexegese ausgebildet wurden, bevor sie ihre eigenen kritischen Theorien entwickelten. Ebenso ist den meisten vorgestellten Denkern gemeinsam, dass sie in ihrer Heimat aufgrund ihrer Gedanken bedroht und bekämpft wurden, sodass viele von ihnen ins Exil gehen mussten.

Benzine selbst ist sich bewusst, dass eine Auswahl immer die Kritik provoziert, dass

wichtige Vertreter nicht genannt werden. In der Tat ist seine Auswahl gut überlegt und deckt die unterschiedlichsten Regionen der islamischen Welt ab, doch ist – gerade im Hinblick auf die deutsche Leserschaft – nicht verständlich, warum kein Vertreter der sogenannten „Ankaraner Schule“ aus der Türkei berücksichtigt wurde, dafür aber mehrere Vertreter aus Ägypten mit ihrem literaturwissenschaftlichen Ansatz.

Die Darstellung der acht „neuen Denker des Islam“ lebt vor allem davon, dass diese selbst zu Wort kommen. Die mittellangen Zitate sind in den meisten Fällen gut gewählt, nur im Hinblick auf Mohammed Arkoun bleibt die Darstellung trotz der Erklärungen zu den Zitaten unverständlich. Störend sind auch manche Bewertungen, die nicht belegt sind, so zum Beispiel, wenn Amin al-Khūli ohne stichhaltige Argumentation als „erster moderner muslimischer Wissenschaftler“ bezeichnet wird (140). Benzines Sprache ist bisweilen zu verblümt, anstatt in präzisen Beschreibungen die Gedankengänge der „neuen Denker“ vorzustellen. Besonders ärgerlich sind aber unsinnige Passagen, die mehrfach begegnen: Was sollen zum Beispiel „reale Ereignisse“ sein, „die fiktiven Helden widerfahren sind“ (152), oder was ist „eine technische Ausbildung in angewandter Kunst“, die Abu Zaid vor seinem Studium abgeschlossen hat (165)? Leider trüben solche Mängel den positiven Gesamteindruck des Werkes.

Ralf Lange-Sonntag, Schwerte

AUTOREN

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

Dr. theol. Andreas Fincke, von 1992 bis 2007 EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften; Hochschulpfarrer in Erfurt, außerdem zuständig für die Evangelische Erwachsenenbildung in Thüringen.

Prof. Dr. theol. Marco Frenschkowski, evangelischer Theologe und Religionswissenschaftler, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent, zuständig für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

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

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

Ralf Lange-Sonntag, Referent der Evangelischen Kirche von Westfalen für Fragen des christlich-islamischen Dialogs, Haus Villigst, Schwerte.

Dr. jur. Arno Schilberg, Juristischer Kirchenrat der Lippischen Landeskirche.

Dr. theol. Bodo Seidel, Pfarrer in Niedersachsen (Kirchenkreis Südharz) und Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland.

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

Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler

In Judentum, Christentum, Islam

Die Reihe zum interreligiösen Dialog



Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam

2013. 183 Seiten, gebunden
€ 19,99 D / ISBN 978-3-525-63396-0
Auch als eBook erhältlich

Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam

2011. 199 Seiten, gebunden
€ 22,99 D / ISBN 978-3-525-63028-0
Auch als eBook erhältlich

Mose in Judentum, Christentum und Islam

2010. 181 Seiten, gebunden
€ 19,99 D / ISBN 978-3-525-63018-1

Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam

2009. 205 Seiten, gebunden
€ 19,99 D / ISBN 978-3-525-63399-1

Abraham in Judentum, Christentum und Islam

2009. 188 Seiten, gebunden
€ 22,99 D / ISBN 978-3-525-63398-4

Das Anliegen dieser Reihe besteht darin, die gemeinsamen populären Figuren der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition vorzustellen. Es mag durchaus überraschen, wie die Person in der anderen Tradition gesehen wird. Daran lässt sich im Gespräch zwischen den Religionen gut anknüpfen. Gegenseitige Verständigung ist aber nur auf der Basis von Sachkenntnis und Information möglich. Dieses vermittelt die Reihe.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Bestellung unter: www.v-r.de

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 28 vom 1.1.2014

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