

ISSN 0721-2402 H 54226

MATERIALDIENST



65. Jahrgang

Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

3/2002

Forschungsfreiheit und Lebensschutz

Psychotherapie und Spiritualität:
Aktuelle Trends und alte Konflikte

Neues zur Jugendweihe

Redeverbot für Willigis Jäger

Preisverleihung an Karlheinz Deschner

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

INHALT

ZEITGESCHEHEN

- Reinhard Hempelmann
Forschungsfreiheit und Lebensschutz
Die Entscheidung des Deutschen Bundestages
zur Stammzellenforschung 65

IM BLICKPUNKT

- Michael Utsch
**Psychotherapie und Spiritualität:
Aktuelle Trends und alte Konflikte** 68

BERICHTE

- Andreas Fincke
Freier oder getrübler Blick? 79
- Michael Utsch
Streit um christliche Meditation
Öffentliches Redeverbot für Pater Willigis Jäger 81
- Hermann Brandt
Neigt der Islam zu Gewalt? 83

INFORMATIONEN

- Freigeistige Bewegung**
Preisverleihung an Karlheinz Deschner 90
- Islam**
Zum Schächtungsurteil des Bundesverfassungsgerichts 91
- Esoterik**
Kawwana-Kirche im Kommen?
Thorwald Dethlefsen lädt zu magischen „Festritualen“ ein 93
- Jehovas Zeugen**
Weiter rückläufige Zahlen 94
- Gesellschaft**
East goes West 95
- Demoskopen registrieren zunehmenden Glauben
an Gespenster und böse Geister 95
- In eigener Sache**
„Materialdienst“ 96

Reinhard Hempelmann

Forschungsfreiheit und Lebensschutz

Die Entscheidung des Deutschen Bundestages zur Stammzellenforschung

In Deutschland darf künftig an embryonalen Stammzellen aus dem Ausland unter strengen Bestimmungen geforscht werden. Das entschied der Deutsche Bundestag am 30. Januar 2002 nach mehrstündiger kontroverser Debatte. Die längerfristige Perspektive dieser Forschung ist es, zur Behandlung bisher unheilbarer Krankheiten beizutragen. Eine generelle Freigabe des Imports von Stammzellen wurde abgelehnt. Immer wieder wurde in der Debatte darauf hingewiesen, dass die zu entscheidenden Fragen und die zur Abstimmung gestellten Anträge elementare Grundwerte der Gesellschaft und fundamentale Fragen menschlichen Selbstverständnisses berühren. Individuelle Antworten waren gefragt. Wenn es um Gewissensentscheidungen geht, kann es keinen Fraktionszwang geben. Fragen menschlichen Lebensschutzes können nicht allein aus biologischen Sachverhalten beantwortet werden, wenngleich jede Antwort auch biologische Entwicklungsprozesse berücksichtigen muss. Dass andere europäische und nichteuropäische Länder zur Stammzellenforschung politische Entscheidungen bereits getroffen haben, spielte in der Diskussion immer wieder eine Rolle, wurde jedoch von niemandem im Sinne einer faktischen Entscheidungsabnahme verstanden. Vielmehr dürfte es eine zentrale Aufgabe sein, auf europäischer und internationaler Ebene gemeinsame ethische und recht-

liche Standards weiter zu entwickeln und zu stärken.

Durch die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Recht und Ethik der modernen Medizin“ und durch den „Nationalen Ethikrat“ gab es eine intensive Vorbereitung zur Frage des Imports embryonaler Stammzellen. Die gefundene Entscheidung stellt einen Kompromiss auf der inhaltlichen Linie der Vorarbeiten der genannten Gremien dar. Weder die „Totalverweigerer“ des Imports noch die engagierten Befürworter fanden eine Mehrheit. Unmittelbar vor der Bundestagsentscheidung (vom 28. bis 29. Januar 2001) veranstaltete die Evangelische Kirche in Deutschland in Kooperation mit der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg und der Evangelischen Akademie zu Berlin in der Französischen Friedrichstadtkirche einen Kongress unter dem Motto „Zum Bild Gottes geschaffen. Bioethik in evangelischer Perspektive“. Er dokumentierte mit Ablauf, Programm und Referentenauswahl in m. E. überzeugender Weise, dass es in der evangelischen Kirche eine offene und niveauvolle Diskussion über die Frage der Beurteilung von Chancen und Risiken auf dem Feld bioethischer Forschung – u. a. auch der Stammzellenforschung – gibt. Der Rat der EKD stellte das von ihm in der gesellschaftlichen Diskussion vertretene „Nein“ zur Forschung an embryonalen Stammzellen zur öffent-

lichen Diskussion. Das war befreiend, geschah von allen Seiten mit Fairness und brachte Erkenntnisgewinn vor allem in der Wahrnehmung der Argumente der jeweils anderen Position. Der ins Grundsätzliche gehende Streit wurde freilich nicht aufgehoben. Die zeitliche Positionierung unmittelbar vor der Entscheidung des Deutschen Bundestages verschaffte dem Kongress zusätzliche Beachtung und Resonanz. Die Behauptung, in die EKD habe ein ökumenischer Dogmatismus Einzug gehalten, der keine offene Diskussion mehr erlaube, wurde jedenfalls Lügen gestraft.

Während beider Debatten zeigte sich, dass ethische Entscheidungen und Orientierungen in einem engen Zusammenhang mit religiös-weltanschaulichen Überzeugungen stehen. Wer sagt, dass „zwischen dem Leben existierender oder werdender Menschen“ und „menschlichem Leben, das nicht einem existierenden oder werdenden Menschen zugeordnet werden kann“ (Johannes Fischer) ein grundlegender Unterschied besteht, hat mit dieser Auffassung die Basis für eine die Stammzellenforschung legitimierende ethische Urteilsbildung gelegt. Ebenso haben diejenigen, die den Schutz menschlicher Embryonen in uneingeschränkter Weise betonen, mit dieser Orientierung die Nutzung embryonaler Stammzellen zu Forschungszwecken ausgeschlossen. Die eine Perspektive legitimiert Grundlagenforschung an Stammzellen durch Heilungsaussichten und Forschungsfreiheit, die andere rückt Menschenwürde, Lebensschutz von Anfang an in den Vordergrund und verneint jede Ver zweckung des menschlichen Lebens.

Die Entscheidung des Deutschen Bundestages suchte den Kompromiss. Ich glaube allerdings nicht, dass in den zur Diskussion stehenden Fragen ein Kompromiss möglich ist. Die innere Widersprüchlichkeit der Entscheidung liegt darin, dass zur

Herstellung embryonaler Stammzellen menschliches Leben getötet werden muss, so dass jetzt vereinzelt Forschung an solchen Stammzellen geschehen darf, deren Herstellung in Deutschland verboten ist und durch das Embryonenschutzgesetz missbilligt wird. Mit Recht hat Jürgen Habermas bereits im Vorfeld der Entscheidung des Bundestages darauf hingewiesen, dass wir auf eine „schiefe Ebene“ geraten sind (Jürgen Habermas, DIE ZEIT Nr. 5, 24. Januar 2002, 33). Im Kern geht es um die Frage, welche Folgen sich aus der Dynamik der jetzt ermöglichten Entwicklung ergeben, deren grundlegende Voraussetzung das Konzept eines abgestuften Lebensschutzes für vorgeburtliches menschliches Leben ist. Welche Folgewirkungen wird ein instrumentalisierender Umgang mit menschlichen Embryonen nach sich ziehen? „Der Therapeut kann sich zu dem behandelten Lebewesen auf der Grundlage eines begründeten unterstellten Konsenses so verhalten, als sei es schon die zweite Person, die es einmal sein wird. Hingegen nimmt der Designer gegenüber dem genetisch zu verändernden Embryo mit dem Ziel der Optimierung von Lebensfunktionen eine ganz andere, instrumentalisierende Stellung ein“ (Habermas, ebd., 34).

Bereits mit der Rede des Bundespräsidenten vom 18. 5. 2001 („Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß“) und der Antwort von Hubert Markl, dem Präsidenten der Max-Planck-Gesellschaft vom 22. Juni 2001 („Freiheit, Verantwortung Menschenwürde: Warum Lebenswissenschaften mehr sind als Biologie“) wurden die großen Linien dieser Debatte in charakteristischer Weise deutlich. In der Kontroverse geht es immer auch um einen Streit unterschiedlicher Welt- und Menschenbilder, um ein christliches bzw. kantianisches Verständnis des Menschen einerseits und ein szientistisch-pragmati-

ches, das sich freilich auch bei einzelnen Vertretern aus dem christlichen Heilungsauftrag begründet.

Bemerkenswert ist es schon, dass noch vor wenigen Jahren ein wichtiges Paradigma für die Verständigung in wissenschaftlichen Diskursen verschiedener Disziplinen lautete: Die Dialektik der Aufklärung muss wahrgenommen werden und die Zwierspältigkeit des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts muss Folgen haben für den Umgang des Menschen mit der Natur und allem Lebendigen. Dem Zugriff der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht ist etwas entgegen zu setzen. Hans Jonas schrieb seine Ethik der Verantwortung und forderte pointiert eine „Heuristik der Furcht“ und die Selbstbeschränkung menschlicher Freiheit mit dem Ziel, auch für kommende Generationen Freiheitsräume offen zu halten. Die heutige Debatte hat andere Leitbegriffe, die nicht selten pragmatisch sind und mit dem Pathos der Ideologiefreiheit vorgetragen werden. Der wissenschaftliche Fortschritt nährt wieder Visionen vom optimierten Menschen. Dass wissenschaftliche Forschung immer neue Grenzen überschreitet, ist ein in der Natur der Sache liegendes Geschehen. Zugleich vollzieht sich die Forschung freilich nicht unabhängig von

religiös-weltanschaulichen Überzeugungen. Weltanschauliche Neutralität ist insofern eine Illusion. Jedenfalls können und dürfen nicht „hochrangige Ziele medizinischer Forschung ... darüber bestimmen, ab wann menschliches Leben geschützt werden soll“ (Johannes Rau). Es erstaunt schon, dass eine ganze Reihe evangelischer Sozialethiker von ihrer Kirche in dieser Debatte vor allem eines erwarten und einfordern: Modernitätskonformität. Vor der Entscheidung des Bundestages meldeten sie sich mit einem Positionspapier in der FAZ zu Wort, in dem die Meinung vertreten wird, dass der Schutz des frühen Embryos in Konkurrenz zu der Pflicht treten könne, Leiden zu lindern. Sie plädierten für eine Ethik des Heilens und distanzieren sich vom „Naturalismus“ kirchlicher Stellungnahmen. Vorgänge wie diese zeigen, dass die Debatte über ethische Fragen im Zusammenhang der Lebenswissenschaften weiter gehen wird und muss, in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, aber auch in der Kirche. Die Kirche aber nur in dem Maße auf Gehör und Resonanz rechnen können, in dem sie etwas Eigenes zu den anstehenden Fragen zu sagen in der Lage ist, also erkennbar ist in ihrer Orientierung an christlicher und evangelischer Wahrheit.

Michael Utsch

Psychotherapie und Spiritualität: Aktuelle Trends und alte Konflikte

Auch psychologische Konzepte und Forschungsschwerpunkte sind kulturell verankert und entspringen einem spezifischen Zeitgeist. Deshalb hat das Modewort „Spiritualität“ in psychologischen Kreisen und Theorien Eingang gefunden. Der folgende Text stellt im ersten Teil psychologische und psychotherapeutische Zugänge vor. Im zweiten Teil werden zwei Tagungen gegenübergestellt, die in sehr unterschiedlicher Weise Psychotherapie und Spiritualität miteinander ins Gespräch gebracht haben.

Kognitive, emotionale und spirituelle Intelligenz

Eines der wichtigsten Konzepte in der kurzen Geschichte der Psychologie ist das der Intelligenz. In den Anfängen dieser Wissenschaft galten zentrale Forschungsanstrengungen dem menschlichen Denken, Verstehen und Bewerten. Viele Jahrzehnte zog die so genannte „kognitive Intelligenz“ nach Jean Piaget großes fachliches und öffentliches Interesse auf sich.¹ Lange galt der mit psychologischen Tests ermittelte Intelligenzquotient (IQ) als der verbindliche Maßstab für menschliche Klugheit und Reife. In der Fachwelt werden allerdings mittlerweile verschiedene Intelligenzbereiche unterschieden. So wies der Psychologe Daniel Goleman – populärwissenschaftlich aufbereitet – erst vor zehn Jahren darauf hin, dass der Mensch noch eine andere, eine emotionale Intelligenz

anwenden müsse, um im Leben erfolgreich sein zu können.² Nicht nur Abstraktions-, Kombinations- und Problemlösevermögen sei für ein richtiges Entscheiden nötig, sondern die Fähigkeit, Empfindungen wahrzunehmen, auszudrücken und zu lenken.

In den letzten Jahren wurden diese Themen durch Konzepte einer „moralischen“³ oder gar „spirituellen Intelligenz“⁴ nochmals erweitert. Populär und damit leider auch verwässert und verfälscht wurde dieses Konzept durch die amerikanische Philosophie-Professorin Danah Zohar und ihren Ko-Autor (und Ehemann), den englischen Psychotherapeuten Ian Marshall. Zohar und Marshall sprechen von der „spirituellen Intelligenz“ – so auch der Titel ihres Buches – als einer dritten Intelligenzform.⁵ Mit ihrer Hilfe sollen ganz allgemein Sinn- und Wertprobleme angegangen und gelöst werden. Dank dieser Intelligenz könne das Leben in einem größeren, reichhaltigeren Sinnzusammenhang gesehen werden, lautet die spekulative und esoterisch durchwebte Quintessenz des Buches.

Aber auch empirisch arbeitende Wissenschaftler in den USA haben die menschliche Spiritualität zu einem psychologischen Forschungsgegenstand gemacht und untersuchen ihn beispielsweise als einen eigenständigen Intelligenzbereich.⁶ Anders als beim spekulativ-esoterischen Zugang⁷ werden erprobte Messverfahren und bewährte Theorien herangezogen, um die

sen besonderen Denk- und Entscheidungsbereich zu definieren. Robert Emmons von der Universität in Kalifornien beschrieb spirituelle Intelligenz als Fähigkeit,

1. veränderte Bewusstseinszustände zu erfahren,
2. die alltägliche Erfahrung zu einer heiligen zu machen,
3. spirituelle Ressourcen zur Problemlösung einzusetzen,
4. Entscheidungen und Handlungen wertorientiert vorzunehmen.⁸

In diesem jungen Forschungszweig werden unter anderem die Auswirkungen spiritueller Einstellungen auf das Wohlbefinden untersucht. Traditionell moralische Verhaltensweisen wie Demut, Bescheidenheit oder Dankbarkeit tun nach ersten Ergebnissen dem allgemeinen Gesundheitszustand ausnahmslos gut. Nachweislich senken ein bewusstes Verzeihen und Vergeben den Blutdruck stärker als häufig verschriebene Diuretika. Vergebung anzunehmen und zu praktizieren, vielleicht das zentralste Beziehungsgeschehen des christlichen Glaubens, wird in den USA seit mehreren Jahren als ein wichtiger psychotherapeutischer Wirkfaktor untersucht.⁹

Nachdem das Gedächtnis und die Gefühle lange Zeit im Mittelpunkt psychologischer Aufmerksamkeit standen, scheint eine durch die Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung geprägte Gesellschaft Menschen zu benötigen, die einer eigenen Gewissensentscheidung verpflichtet sind und verantwortungsbewusst und wertorientiert handeln können. Gegenwärtige gesellschaftliche Konfliktherde machen deutlich, dass ein erfolgreiches Gedächtnistraining und eine gelungene Gefühlswahrnehmung die so nötige – und psychologischerseits vernachlässigte – Gewissensbildung nicht ersetzen können.

Viele Psychologen gehen zumindest in Deutschland religiös-spirituellen Fragen nach wie vor gerne aus dem Wege. Dabei könnte gerade die Psychologie Hilfestellung zur Wahrnehmungsschärfung und eigenen Urteilsbildung leisten. Bei den Bemühungen, herauszufinden, was die eigenen Motive, Ziele und Absichten sind, werden unwillkürlich religiöse Bereiche betreten. Gerade angesichts pluralistischer Vielfalt und versiegender Traditionen ist psychologisches Feingespür nötig, um innere Spannungen und Konflikte zu klären und eine eigene, feste Position inmitten des inneren „Stimmengewirrs“ zu gewinnen.

Im Entscheidungskonflikt zwischen ethischen Optionen, moralischen Konflikten und konkurrierenden Weltanschauungen ermöglicht eine psychologische Perspektive darüber hinaus durch einführendes Nachempfinden das Verstehen des Fremden und kann dadurch den weltanschaulichen Dialog verbessern. Was Menschen begehren und anstreben, ist immer abhängig von kulturell vermittelten Wertvorstellungen und Entwicklungszielen, von Menschen- und Weltbildern. Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog steuert die Psychologie wichtige Kommunikationshilfen bei. Es gilt nämlich zunächst, Unterschiede zwischen dem eigenen Bewerten und Handeln und dem des anderen zuzulassen und wahrzunehmen. Das bedeutet allerdings, die entstehenden Orientierungs- und Verhaltensunsicherheiten, Spannungen sowie die Infragestellung der eigenen Position durch den anderen zu ertragen.

Therapieziel spirituelle Vergewisserung?

Ungeachtet der psychologisch-fachlichen Tabuisierung religiös-spiritueller Themen hat sich die Praxis eigene Lösungswege gesucht. Der beachtlich angewachsene Psy-

chomarkt dokumentiert, dass die spirituell-religiöse Suche im therapeutischen Setting sehr verbreitet ist. Selbsterfahrungs-, Beratungs- und Coaching-Kurse mit sinnstiftendem Anspruch erfahren deshalb eine hohe Akzeptanz und Nachfrage. Das postmoderne Zeitgefühl der Beliebigkeit und verwirrenden Vielfalt an Lebensstil-Optionen erzeugen ein großes Bedürfnis nach individuell stimmiger Selbstvergewisserung. Derart existentielle Fragen werden heute häufig in einer psychotherapeutischen Behandlung oder Lebensberatung thematisiert, wodurch die Psychotherapie religiöse Funktionen übernimmt.¹⁰

Eine wesentliche Funktion der Religion besteht darin, eine Lebensdeutung oder Weltanschauung zu konstruieren, mit der das Schicksalhafte und Zufällige menschlicher Existenz überwunden werden kann. Je mehr Unwägbarkeiten der Umwelt, aber auch der eigenen Person, bekannt sind und kontrollierbar erscheinen, desto größere Sicherheit und Gelassenheit entsteht.¹¹ Der ersehnte Zustand könnte mit spiritueller Beheimatung umschrieben werden.¹² Aber gerade diese Lebenssicherheit ist – trotz aller technischer Errungenschaften – immer (noch?) brüchig und scheint bedroht.

Das Bedürfnis nach Sicherheit und Kontrolle ist gerade am Übergang von der Moderne zur so genannten Postmoderne hoch. Diese Epoche, die durch Unbestimmtheit, Auflösung des Kanons, Verlust von Ich und Tiefe, durch Ironie und Gleichgültigkeit gekennzeichnet wird, stellt bisherige Identitätskonzepte und Entwicklungsziele in Frage. Der früher häufig formulierte Anspruch, Psychotherapie könne zur Bildung stabiler Ich-Strukturen beitragen und die Konfliktfähigkeit und Frustrationstoleranz fördern, erscheint vielen Menschen heute unerreichbar und – zum Glück (?) – auch unzeitgemäß.¹³ Den-

noch ist zumindest ein Minimum an Abgrenzung und persönlicher Konstanz und Stabilität nötig, um nicht von modischen Trends und Wellen überrollt zu werden. Dabei spielt der weltanschauliche Standort und die spirituelle Beheimatung eine zunehmend wichtige Rolle. Was aber bedeutet der inflationär gebrauchte Begriff der Spiritualität?

Spiritualität: Lebensstil Heiligung / Achtsamkeit

Provokant fragte kürzlich der englische Religionswissenschaftler Stuart Rose nach, ob irgendjemand noch verstehe, was gemeint sei, wenn der Begriff Spiritualität verwendet werde, obwohl alle ihn verwenden.¹⁴ In der Tat gibt es eine unüberschaubare Masse an theologischer und religionswissenschaftlicher Literatur zu diesem unklaren Begriff.¹⁵ Begriffsgeschichtlich steht fest, dass durch das lateinische Wort „spiritualis“ der neutestamentliche (griechische) Begriff „pneumatikós“ (geist-erfüllt) wiedergegeben wurde und sich einbürgerte.¹⁶ Doch als christliche Lebenshaltung setzte sich das Substantiv „spiritualitas“ nicht durch, eher war von „Frömmigkeit“ die Rede.¹⁷ Während „Frömmigkeit“ jedoch auf die eigene Innerlichkeit und seine Heiligung abzielt und sich dabei häufig an der Vergangenheit orientiert (Sündenbekenntnis und Vergebung), richtet sich „Spiritualität“ auf den neuen Menschen, auf spirituelles Wachstum, auf das „Leben im Geist“ aus.¹⁸

Reinhart Hummel brachte in Erinnerung, dass Vivekananda, der Missionar des Neo-Hinduismus, mit seinem Auftritt beim ersten „Weltparlament der Religionen“ 1893 in Chicago die „indische Spiritualität“ beschwor, die (westliche) Welt zu erobern. Allerdings begann die erfolgreiche Ausbreitung östlicher Religionen und Weltanschauungen mit einer Schiefelage: Hummel

unterstrich, dass der von Vivekananda verwendete Schlüsselbegriff „Spiritualität“ nicht aus der hinduistischen Sanskritgelehrsamkeit stamme, sondern schon das Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit westlichen und christlichen Ideen gewesen sei.¹⁹ Zugespitzt könnte man formulieren, dass ein ursprünglich christliches Konzept über die Jahrhunderte in Vergessenheit geriet, um dann aus fremder Perspektive mit synkretistischen Tendenzen revitalisiert zu werden.

Bis heute ist der Begriff durch die New Age-Bewegung vorbelastet und geprägt worden. Schon Marilyn Ferguson widmete in ihrem bahnbrechenden Klassiker dem „Abenteuer Spiritualität“ ein Kapitel, das dort enthusiastisch als die „Verbindung mit der Quelle“ beschrieben wird.²⁰ Eine – willkürlich herausgegriffene – Vertreterin dieser Bewegung ist die amerikanische Suchttherapeutin Anne Wilson Schaefer, für die die Spiritualität „die Wahrnehmung vom Einssein aller Dinge wieder in uns lebendig machen muß... Herauszufinden, wohin wir gehören im Prozeß des Universums, ist Spiritualität. Das Gewahrsein unseres Platzes ist für die Genesung von ausschlaggebender Bedeutung.“²¹

Hier wird in typischer Manier dem negativ besetzten Begriff der traditionell-dogmatischen Religion das Konzept einer individuellen, kulturunabhängigen und idealtypisch entworfenen Spiritualität gegenübergestellt. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung beschrieb die geläufige Deutung der gegenwärtigen religiösen Situation zusammenfassend so: „von der Religion als Getrenntsein zur Spiritualität als Einbezogenheit in einen existentiell bewahrheiteten Sinnkosmos.“²² Der amerikanische Religionspsychologe Kenneth Pargament stellte dazu skeptisch fest, dass die teilweise euphorische Begriffsrezeption zu einer problematischen Polarisierung führe: Religion werde als institutio-

nell-zwanghaft und damit negativ beschrieben, Spiritualität als individuelle Sinnfindung hoch gelobt. Verkannt werde dabei, dass seit den späten achtziger Jahren Hunderte von spirituellen Gemeinschaften – z. B. Heiler-, Yoga-, Meditations-, New Age-, 12-Schritte-Gruppen – entstanden seien, die sich ebenfalls schon institutionalisiert hätten.²³

Dennoch ist unverkennbar, dass die transzendent verankerte christliche Weltanschauung des westlichen Kulturkreises gegenüber einer individualistisch-immanenten Orientierung an Bedeutung verliert. Letztere will in erster Linie dem Maßstab der eigenen Selbstverwirklichung gerecht werden.²⁴ Beim „Tanz um das goldene Selbst“ ist es nur folgerichtig, eine individualsbezogene, anthropozentrische Spiritualität zu definieren. Pargament hingegen warnt vor einem Übersehen der transzendenten Dimension: „Eine Spiritualität ohne den Kern des Heiligen verliert ihr eigentliches Zentrum.“²⁵ Damit wendet er sich auch gegen die populäre Suche nach erweiterten und veränderten Bewusstseinszuständen, die häufig schon per se als „spirituell“ vermarktet werden.

Der Züricher Psychiater Christian Scharfetter bezeichnet demgegenüber mit Spiritualität eine bewusste, im weiteren und überkonfessionellen Sinne verstandene religiöse Lebenseinstellung und -weise.²⁶ In ihr drücke sich eine Haltung und Beziehungsweise zu dem den Menschen umgreifenden und übersteigenden Sein aus, das ihm als unfassbar „Geistiges“ (lat. spiritus) im Gegensatz zur materiellen Dingwelt erscheint. Über das Geistige gebe es kein gesichertes Wissen, es vermittele sich in ahnungsvoller Schau oder einer ergreifenden Erfahrung.

Verblüffend ähnlich setzen Scharfetter und Pargament Religion und Spiritualität in Beziehung. Religion ist das breitere Konzept, das insbesondere Rituale, Sym-

bole und Traditionen umfasse. Spiritualität definiert Pargament als Suche nach Geheiltem.²⁷ Für ihn ist dies die wichtigste Funktion der Religion: „Spiritualität ist das Herz und die Seele der Religion“. Für den spirituellen Menschen ist nach Scharfetter dieser Bereich Ursprung und Ziel seines Lebens und bestimmt maßgeblich seine Lebensführung, Verantwortlichkeit und Ethik. Im Gegensatz zu mancher populären Meinung ist Spiritualität für ihn gerade nicht jeder außergewöhnliche Bewusstseinszustand oder -inhalt, jedes intensive religiöse Erlebnis, wie Ekstase, Vision oder Audition, oder besondere Körperempfindungen und parapsychologische oder okkulte Phänomene. Für ihn meint Spiritualität vielmehr die Umsetzung einer Glaubenseinstellung und bezieht sich auf die Begründung einer Lebenspraxis.

Aus religionspsychologischer Sicht wurde mit Spiritualität die „individuelle Gestaltung der Bezogenheit auf Transzendenz“ bezeichnet.²⁸ Für transpersonale Psychologen nimmt Spiritualität sogar den Rang eines „natürlichen, wesentlichen und absolut lebenswichtigen Elements des Daseins“ ein.²⁹

Spiritualität bezieht ebenso die Sinngebung und eine subjektiv stimmige Wirklichkeitskonstruktion mit ein. Sie beinhaltet ganz allgemein das Bemühen, sinnvoll zu leben. Dabei will sie inhaltlich keine Vorgaben machen und sich weltanschaulicher Positionen enthalten. Grundsätzlich aber betont sie jedoch die Wichtigkeit einer Selbstvergewisserung und Bezogenheit zu einem Sinn-Ganzen. „Spiritualität läßt Sinn ins Alltagsleben einfließen“, sagt der Benediktiner David Steindl-Rast. All diejenigen Aktivitäten besitzen eine spirituelle Qualität, durch die den zufälligen Ereignissen im Leben Sinn verliehen und versucht wird, in Harmonie und Übereinstimmung mit sich und der Welt zu

leben.

Spiritualität als die alltägliche Umsetzung einer Lebenseinstellung transformiert eine „gewöhnliche“, „säkulare“ oder unachtsame Erfahrung oder Handlung in eine religiöse. Spiritualität ist eine Lebensweise, die der religiösen Erfahrung der „Zugehörigkeit“ entspringt, dem Gefühl der Verbundenheit mit dem gesamten Kosmos. Wie mittlerweile auch einige deutschsprachige empirische Studien belegen, fördert ein derartiger Lebensstil die Gesundheit, Stressresistenz und Krankheitsverarbeitung.³⁰

Spiritualität als psychotherapeutischer Wirkfaktor

Die früher häufig vermiedene Einbeziehung religiöser und spiritueller Fragen in professionelle Psychotherapie ist in letzter Zeit einer größeren Aufgeschlossenheit gewichen. Zwar richtet die deutschsprachige Psychologie ihre Aufmerksamkeit (noch) nicht in dem Maße auf die persönlichen Glaubensüberzeugungen wie dies in den USA der Fall ist. Dort wird die persönliche Spiritualität als Gesundheitsfaktor systematisch untersucht und in der Regel in eine therapeutische Behandlung mit einbezogen.³¹ Ebenso existieren ernst zu nehmende Ansätze, die versuchen, außergewöhnliche Erfahrungen wie Hellsehen, Nahtod-Erfahrungen oder mystische Erlebnisse wissenschaftlich zu beschreiben und zu verstehen.³²

In der amerikanischen Psychotherapieforschung werden weltanschaulich-religiöse Überzeugungen mittlerweile als eigenständige Wirkfaktoren beachtet und detailliert untersucht.³³ Psychologische Fachzeitschriften haben dazu ganze Themenhefte herausgegeben.³⁴ Folgerichtig fordern viele amerikanische Forscher und Therapeut/innen ein besonderes psychotherapeutisches Vorgehen bei religiösen

Klienten.³⁵

Ein „Glaubensfaktor“ im Sinne weltanschaulich-religiöser Überzeugungen wurde bei verschiedenen Erkrankungen als unterstützendes Element im Heilungsprozess beschrieben und empirisch geprüft.³⁶ Persönliche Religiosität als eine wirkungsvolle Bewältigungsstrategie von Belastungssituationen erhält mittlerweile große religionspsychologische Aufmerksamkeit, neuerdings vermehrt auch in Deutschland.³⁷

Obwohl sich hier viele Psychotherapeuten nach wie vor einer streng naturwissenschaftliche Position verpflichtet fühlen, belegt eine neuere empirische Untersuchung über „Glaubensüberzeugungen bei PsychotherapeutInnen“ ein erstaunlich hohes Maß an Irrationalität auf dem Feld der Psychotherapie³⁸. Die meisten, nämlich 93 Prozent der Befragten (in München niedergelassene Psychotherapeut/innen), glaubten an etwas, das über die Befunde der empirischen Wissenschaften hinausgeht. Noch konkreter an eine „transzendente Realität“ glaubten drei Viertel der Befragten; zwei Drittel gestanden ihr sogar ein Bedeutung in Bezug auf den Therapieprozess zu. Damit wird ein Trend deutlich, den man als Spiritualisierung der Psychotherapie bezeichnen kann. Er hat in den USA begonnen und mittlerweile Europa erreicht.

Zusammenfassend kann festgestellt werden: Neben esoterischen Konzeptionen³⁹ ziehen in therapeutischen Kreisen besonders asiatische Denkformen und Einstellungen eine hohe Aufmerksamkeit auf sich. Brückenschläge sowohl von einem hinduistischen als auch buddhistischen Menschenbild zur westlichen Psychotherapie liegen vor und werden aufmerksam rezipiert.⁴⁰ Wie werden nun aber diese beiden Konzepte miteinander in Beziehung gesetzt?

Verhältnisbestimmungen zwischen Psychotherapie und Spiritualität: zwei Tagungen

Das psychologische Interesse an Religion und Spiritualität dokumentieren unter anderem verschiedene Tagungen, die in letzter Zeit stattgefunden haben. Zwei davon, an denen der Verfasser teilgenommen hat, werden im Folgenden miteinander verglichen, über andere kann man sich durch publizierte Tagungsbände ein Bild machen.⁴¹

Psychotherapietage in Basel

Bei den seit einigen Jahren jährlich stattfindenden Psychotherapietagen in Basel stand der 8. Kongress unter dem Thema „Couch oder Kirche? Psychotherapie und Religion – zwei mögliche Wege auf der Suche nach Sinn?“ Offenbar trafen der Ausschreibungstext und die angekündigten Referenten auf großes Interesse: Populäre psychospirituelle Lehrer bewegten etwa 1400 Personen im Mai 2001 zur Reise nach Basel – neben Eugen Drewermann waren u. a. Willigis Jäger (Zen-Meister und Benediktiner⁴²), Elke und Henning von der Osten (Satsang-Seminare⁴³), Irina Prekop (Festhaltetherapie), Ingo Jahrssetz (Holotropes Atmen⁴⁴), Sabine Lichtenfels (ZEGG/Tamera⁴⁵) oder Nossrat Pesseschian (Positive Psychotherapie⁴⁶) mit Vorträgen und Workshops vertreten. Lothar Riedel, Geschäftsführer des veranstaltenden Vereins *Perspectiva*⁴⁷, formulierte in der Begrüßungsansprache⁴⁸: „Wenn es um das Finden von Sinn und einer inneren Heimat geht, wenden sich immer mehr Menschen eher an den Psychotherapeuten als an den Seelsorger. Hat denn die Psychotherapie die Rolle der Seelsorge übernommen? Hat die Religion, insbesondere die institutionalisierte Religion der christlichen Kirchen, versagt? Suchen und finden

die Menschen ihren Seelenfrieden in psychotherapeutischen Gruppen und Gemeinschaften?“

Schaut man sich die Tagungskonzeption aller acht Baseler Psychotherapietage an, gewinnt man den Eindruck, als wollten die Veranstalter die in der rhetorischen Frage versteckte, aber um so intensiver suggerierte Meinung durch ihr Tagungskonzept untermauern und zementieren. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die Tatsache, dass zu den anderen Themenschwerpunkten der vergangenen sieben Kongresse⁴⁹ zum großen Teil bereits dieselben Referenten eingeladen worden waren, von denen die meisten der alternativen Psychoszene zuzurechnen sind.⁵⁰

Der Publikumserfolg jedenfalls gibt den Veranstaltern recht, auch wenn es sich dabei nicht – wie häufig beschworen – um Fachtagungen handelt, sondern eher um eine Kosumveranstaltung für spirituell Suchende – unter ihnen sicher viele Enttäuschte klassischer Therapieverfahren.

Bei den Baseler Psychotherapietagen 2001 wurde viel Dogmatik in therapeutischer Verkleidung dargeboten. Hier einige Kostproben:

- „Selbstständige Individuen sind nur eine Illusion ... Die Substanzlosigkeit des Ich zu erkennen ist das eigentliche Ziel der Mystik, ... ist der Kern des spirituellen Erwachens“ (Willigis Jäger⁵¹).
- „Das Leben hat keinen Sinn! Solange wir nicht in der Lage sind zu leben – von Augenblick zu Augenblick – ohne nach dem Sinn zu fragen, machen wir das Leben zu einem Beschäftigungsproblem ... Existenz ist sich selber genug. Sie braucht keinen Schöpfer. Es gibt keinen personenhaften Gott – was es gibt, ist die existenzielle Energie der Kreativität“ (Henning von der Osten⁵²).
- „Am tiefsten Ort seiner Selbsterforschung begegnet der Mensch Gott. Selbst-

erforschung wird hier deutlich zu einem mystischen Prozess, dessen tiefstes Geheimnis es ist, dass Menschen das Numinose als ihr Wesen, ihre innere Wirklichkeit erkennen können ... Die Erfahrung göttlicher Einheit ist das Herz der Transpersonalen Psychologie“ (Ingo Jahrsetz⁵³).

- „Die Erleuchtung, die ich suche, geschieht nicht im Jenseits, sie geschieht in meinen Zellen, irdisch und elementar. Sie ist durch und durch sexueller Natur..., wenn wir unsere natürliche sexuelle Quelle als Wissensquelle und universelle Liebesquelle wieder heiligen“ (Sabine Lichtenfels⁵⁴).

Deutlich war der monistisch eingefärbte Grundtenor in vielen Referaten und Seminaren zu erkennen. Diese Geisteshaltung, die von einer letztlichen Einheit von Ich, Welt und Gott ausgeht, wurde häufig als heilsame Alternative gegenüber dem angeblich gescheiterten diskursiven Denken des Westens idealisierend dargestellt. War zu einem früheren Kongress der selbst ernannte Lama Ole Nydahl zugegen, erläuterte jetzt Richard Baker Roshi, ein amerikanischer Zen-Mönch mit einem Studienzentrum im Schwarzwald⁵⁵, seine buddhistische Sichtweise des Verhältnisses von Religion und Psychotherapie. Der Psychiater Peseschkian, 1933 im Iran geboren, begründete als Anhänger der Baha'i-Religion Anfang der 70er Jahre die Behandlungsform der „Positiven Psychotherapie“ und trug aus transkultureller und interreligiöser Perspektive vor. Nur wenige Referenten bezogen sich auf die christliche Tradition – am deutlichsten Anselm Grün, der in großer Schlichtheit und Anschaulichkeit das Programm einer Kombination von geistlicher und therapeutischer Begleitung in einer stationären Einrichtung für katholische Ordensleute in Krisen vorstellte.⁵⁶

Auch wenn jeder Teilnehmer wegen der

vielen parallelen Vorträge und Kurse nur an einem Ausschnitt des Programms teilhaben konnte, lassen sich doch folgende Beobachtungen zusammenfassen:

- Die Stimme der Psychotherapie wurde auf alternative Randmethoden wie die Psychosynthese, das Holotrope Atmen oder die Psychoenergetik⁵⁷ beschränkt.
- Die Stimme der Religion erhoben neben dem Baha'i-Vertreter hauptsächlich konvertierte Buddhisten bzw. religiös indifferente Personen.
- Institutionalisierte Formen der Religion wurden zumeist pauschal diskreditiert, individuelle spirituelle Entwürfe hatten (und haben) Konjunktur. Hier jedoch stellt sich die Frage: Wozu ist eine Spiritualität ohne Gemeinschaftsbezug nützlich?

Eine solche Ausgangssituation musste fast zwangsläufig zu der Einschätzung führen, eine gute und zeitgemäße Psychotherapie diene der spirituellen Suche, ja Spiritualität sei heute ein zentrale Aufgabe beraterrischer und therapeutischer Praxis. Das im Untertitel anvisierte Tagungsziel eines Gleichgewichts – „Psychotherapie und Religion – zwei mögliche Wege auf der Suche nach Sinn“ – wurde verfehlt, weil authentische religiöse Vertreter nicht eingeladen waren.

Psychotherapie und Seelsorge – eine interdisziplinäre Tagung in Bad Kreuznach

Eine wirklich dialogisch konzipierte, interdisziplinäre Fachtagung fand im September 2001 in einer psychosomatischen Fachklinik in Bad Kreuznach statt. Von den etwa 140 Teilnehmern stellten die Berufsgruppe der Ärzte den Löwenanteil, gefolgt von Theologen und Psychologen. Unter der Fragestellung „Spiritualität in der Psychosomatik? Konzepte und Konflikte zwi-

schen Psychotherapie und Seelsorge“ stellten hier Vertreter verschiedener Therapieschulen und Klinikkonzepte ihr Modell des Umgangs mit religiösen und spirituellen Fragen vor.

In einem Eröffnungsvortrag erläuterte der Theologe (und Psychologe) Wunibald Müller, Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach, die Bedeutung der Spiritualität in der Psychosomatik. Bei seelischen und psychosomatischen Störungen ginge es darum, die eigene Liebeswürdigkeit (wieder) zu entdecken und sich von den eigenen seelischen Bedürfnissen berühren zu lassen. Im Rückgriff auf Meister Eckhard und C.G.Jung formulierte er: „Wenn die Seele die Führung übernimmt, lebt Gott in mir“. Im Anschluss kamen die Vertreter unterschiedlicher Kliniken mit ihren jeweils verschiedenen Konzepten und Umgangsweisen mit Spiritualität zu Wort:

- Die evangelikal orientierte Klinik Hohe Mark arbeitet nach einem tiefenpsychologischen Konzept und bietet auf Wunsch christlich-spirituelle Hilfen an.⁵⁸
- Die transpersonal orientierte Fachklinik Heiligenfeld hat ein integrales Behandlungskonzept entwickelt, in dem sich spirituelle und therapeutische Ansätze ergänzen.⁵⁹
- Die humanistisch orientierte Klinik Bad Grönebach verwendet schwerpunktmäßig ergebnisbezogene Verfahren.
- Die pfingstlerisch-charismatisch orientierte De'Ignis-Klinik kombiniert spirituelle Musiktherapie („Anbetung“) mit klassischen Verfahren.⁶⁰
- Das katholische Recollectio-Haus verbindet geistliche mit psychotherapeutischer Begleitung.⁶¹

Für die Teilnehmenden bot sich ein guter, kontrastiver Einblick in die verschiedenen therapeutischen Vorgehensweisen. Wäh-

rend das Therapiekonzept der Hohe Mark sehr differenziert und reflektiert erschien, wirkte die Darstellung der transpersonalen Klinik eher verwirrend, was wohl auch auf den eigenwilligen Vortragsstil ihres Vertreters zurückzuführen war. Der Vertreter aus Bad Grönebach offenbarte dem verständnisvollen Publikum unter anderem tief liegende Konflikte zwischen dem therapeutischen Team und dem Klinikseelsorger (der unter den Zuhörern saß). Aber es hätte schon auf der Hinfahrt eine wohlthuende Aussprache begonnen... Der Chefarzt der De'Ignis-Klinik verblüffte durch einen narrativen Einstieg, in dem er das Gleichnis vom verlorenen Sohn auf das Tagungsthema anwandte und dadurch einen authentischen Eindruck des Klinikvorgehens vermittelte. In der anschließenden Podiumsdiskussion und Beantwortung von Publikumsfragen traten die unterschiedlichen Schwerpunkte und Vorgehensweisen der Referenten nochmals deutlich in Erscheinung.

Wohlthuend war die offene Gesprächsatmosphäre und der gegenseitige Respekt, der bei aller Unterschiedlichkeit eingehalten wurde. Als anregend erwies sich das breite Spektrum verschiedener Therapiemethoden, weltanschaulicher Hintergründe und Integrationsstile zwischen Psychotherapie und Spiritualität. Deutlich wurde, dass die Vielfalt der Umgangsfor-

men eine große Chance für Menschen in seelischen und spirituellen Krisen bietet, ein individuell passendes und situationsangemessenes Angebot für sich herauszufinden. Dabei sollten neben der angewendeten psychotherapeutischen Methode auch der weltanschauliche Hintergrund und die Art und Weise einer Einbeziehung der spirituellen Dimension berücksichtigt werden.

Die Tagung vermittelte einen guten Einblick in Behandlungskonzepte, die in der Kombination bestimmter Therapiemethoden und spezifischer Glaubenshaltungen und Frömmigkeitsstile entwickelt wurden und sich in der klinischen Praxis bewährt haben. Im Unterschied zu den Darlegungen der meisten Referenten auf den Baseler Psychotherapie-Tagen wurde hier aber deutlich, dass die Grenzen zwischen therapeutischer Methode und der zugrunde liegenden spirituellen Haltung eingehalten werden. Darüber hinaus legten alle Referenten in Bad Kreuznach von Anfang an ihre weltanschauliche Position offen dar.

Der hohe Anteil an Fachpublikum in Bad Kreuznach kann als ermutigendes Signal verstanden werden, dass auch hierzulande begonnen wird, mit spirituellen Fragen in Beraterischen und psychotherapeutischen Zusammenhängen aufmerksam und differenzierend umzugehen.

Anmerkungen

¹ Zu einer ersten Orientierung eignet sich J. Piaget, *Meine Theorie der geistigen Entwicklung*, Frankfurt a. M. 1983.

² D. Goleman, *Emotionale Intelligenz* (München 1995). Dass Goleman ein initiiertes Schüler des 1973 verstorbenen nordindischen Gurus Neem Karoli Baba ist (vgl. www.neemkarolibaba.com), ein umfassendes Meditations-Handbuch verfasst hat, in dem westliches und östliches Denken verschwimmen (vgl. D. Goleman, *Wege zur Meditation*, München 1997) und maßgeblich an den Mind-Life-Kon-

ferenzen beteiligt war, auf denen der Dalai Lama mit westlichen Wissenschaftlern über Kognitionsforschung und buddhistisches Bewusstsein debattiert hat, ist weniger bekannt (vgl. D. Goleman [Hg.], *Die heilende Kraft der Gefühle*, München 1998).

³ R. Coles, *Moralische Intelligenz*, München 1998.

⁴ Vgl. M. Sinnetar, *Spiritual Intelligence*, New York 2000.

⁵ D. Zohar, I. Marshall, *Spirituelle Intelligenz*, München 2000.

⁶ R. L. Piedmond, *Does spirituality represent the sixth*

- factor of personality? *Journal of Personality* 67 (1999).
- 7 Die Autoren D. Zohar und I. Marshall (Spirituelle Intelligenz, München 2000) halten einen „spirituellen Intelligenzfaktor“ – in Analogie zum IQ – für messtechnisch nicht erfassbar.
 - 8 R. A. Emmons, Is Spirituality an Intelligence? *International Journal for the Psychology of Religion* 10/2000.
 - 9 1996 fand an der Universität von Maryland in Baltimore eine Nationale Konferenz über Vergebung in der klinischen Praxis statt; vgl. auch G. Doyle, Forgiveness as an Intrapsychic Process, *Psychotherapy* 36/1999; M. E. McCullough, K. Pargament, C. Thoresen (Hg.), Forgiveness: Theory, Research, Practice, New York 2000.
 - 10 Vgl. E. L. Johnson, S. J. Sandage, A Postmodern Reconstruction of Psychotherapy: Orienteering, Religion, and the Healing of the Soul, *Psychotherapy* 36/1999.
 - 11 Vgl. A. Flammer, Mit Risiko und Ungewissheit leben. Zur psychologischen Funktionalität der Religiosität in der Entwicklung, in: G. Klosinski (Hg.), Religion als Chance und Risiko, Bern 1994.
 - 12 Vielleicht ist es auch ein Indiz für die mit „Heimatlosigkeit“ gekennzeichnete Postmoderne, dass die Feuilletons voll sind mit Berichten über „Heimat“ (vgl. weiterführend M. Utsch, Meine Heimat ist im Himmel. Motive und Hintergründe spiritueller Selbst-Vergewisserung. Zeitschrift für Individualpsychologie 24/1999).
 - 13 Vgl. weiterführend M. Utsch, Vier Versprechen der Psychoszene, in: Panorama der neuen Religiosität, hg. von R. Hempelmann u. a. im Auftrag der EZW, Gütersloh 2001, 106 ff.
 - 14 S. Rose, Is the Term „Spirituality“ a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by it?, *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 16/2001, No. 2/May1, 193ff.
 - 15 Eine Auswahl (mit Schwerpunkt auf ev. Autoren): M. Mildemberger, Spiritualität als Alternative (EZW-Information 68), Stuttgart 1977; EKD-Studiengruppe (Hg.), Evangelische Spiritualität, Gütersloh 1979; G. Pannenberg, Christliche Spiritualität, Göttingen 1986; G. Ruhbach, Theologie und Spiritualität, Göttingen 1987; G. K. Nelson, Der Drang zum Spirituellen, Olten 1991; H.-M. Barth, Spiritualität (Bensheimer Hefte 74), Göttingen 1993; R. Hummel, Auf der Suche nach Spiritualität, in: ders., Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland (Kap. 8), Stuttgart 1994; W. Thiede, Alle reden von „Spiritualität“, MD der EZW 12/1997; J. Sudbrack, Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext, Würzburg 2000; Institut für Spiritualität (Hg.), Grundkurs Spiritualität, Stuttgart 2000.
 - 16 Vgl. C. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994, 378 ff.
 - 17 Vgl. G. Ruhbach, Frömmigkeit und Religiosität im ausgehenden 20. Jahrhundert, *Verkündigung und Forschung* 33/1988; H. J. Thilo, Frömmigkeit, aus dem Reichtum der Traditionen schöpfen, Stuttgart 1991, B. Jaspert (Hg.), Frömmigkeit, Gelebte Religion als Forschungsaufgabe, Paderborn 1995.
 - 18 So H.-M. Barth, Spiritualität, Göttingen 1993, 13. Vgl. auch E. Fahlbusch, Spiritualität oder Frömmigkeit? Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 41/1990.
 - 19 R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland, a.a.O., 35.
 - 20 M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung, Basel 1982.
 - 21 Anne Wilson Schaefer, Mein Weg zur Heilung, München 1995, 262 u. 347. Auch in Deutschland wird die von ihr entwickelte Weiterbildung „Leben im Prozess“ angeboten (vgl. www.livinginprocess.com bzw. die im Aufbau befindliche Internetpräsenz www.lebenimprozess.de).
 - 22 J. Süß, R. Pitzer-Reyl, Religionswechsel, München 1996, 137 ff.
 - 23 K. Pargament, The Psychology of Religion and Spirituality? *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1999.
 - 24 Vgl. dazu kritisch: P. Vitz, Der Kult ums Ich, Gießen 1995; H.-W. Weiss, Exodus ins Ego, Zürich 1998; K. Remele, Tanz um das goldene Selbst?, Graz 2001.
 - 25 A.a.O., 11.
 - 26 C. Scharfetter, Der spirituelle Weg und seine Gefahren, Stuttgart 1997.
 - 27 „Search for the sacred“, a.a.O., 12 f.
 - 28 J. v. Belzen, Spiritualität als Bemühen, sinnvoll zu leben, *Theologische Literaturzeitung* 122/1997.
 - 29 S. Grof, Geburt, Tod und Transzendenz. Neue Dimensionen der Psychologie, München 1985, 351. K. Wilber stellt einer das Selbst legitimierenden Religion eine transformierende Spiritualität gegenüber: „Transformierende und authentische Spiritualität ist revolutionär. Sie legitimiert die Welt nicht, sondern zertrümmert sie; sie tröstet die Welt nicht, sondern röstet sie. Sie macht das Selbst nicht zu-frieden, sondern sie macht es zu-nichte“ (K. Wilber, Einfach „Das“, Frankfurt a. M. 2001, 46).
 - 30 T. Deister, Krankheitsverarbeitung und religiöse Einstellungen, Mainz 2000; C. Jacobs, Salutogenese, Würzburg 2000.
 - 31 Vgl. W. R. Miller (Hg.), Integrating Spirituality into Treatment, Washington 1999; P. S. Richards, A. E. Bergin (Hg.), Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity, Washington 1999.
 - 32 Vgl. R. Jahn, B. Dunne, An den Rändern des Realen, Frankfurt a. M. 1999; E. Cardena, S. J. Lynn, S. Krippner (Hg.), Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence, Washington 2000.
 - 33 Vgl. E. P. Shafranske (Hg.), Religion and the Clinical Practice of Psychology, Washington 1996; E. L. Worthington u. a., Empirical Research on Religion and Psychotherapeutic Processes and Outcomes, *Psychological Bulletin* 119/3 (1996).
 - 34 Vgl. *Psychotherapy* 27 (1990), *Journal of Social Issues* 51 (1995), *Journal of Personality* 67 (1999).
 - 35 Vgl. M. L. Randour (Hg.), Exploring sacred landscapes: Religious and Spiritual Experiences in Psychotherapy, New York 1993; P. S. Richards, A. E.

- Bergin, A spiritual strategy for counseling and psychotherapy, Washington 1997.
- ³⁶ Vgl. H. Benson, Heilung durch Glauben, München 1997; H. G. Koenig, The Healing Power of Faith, New York 1999; D. A. Matthews, Glaube macht gesund. Spiritualität und Medizin, Freiburg 2000.
- ³⁷ Vgl. K. L. Pargament, The Psychology of Religion and Coping, New York 1997; S. Murken, Gottesbeziehung und seelische Gesundheit, Münster 1998; C. Jacobs, Salutogenese, Würzburg 2000.
- ³⁸ M. Ludwig, E. Plaum, „Glaubensüberzeugungen“ bei Psychotherapeutinnen/ Psychotherapeuten, *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* 46/1998, 58-83.
- ³⁹ Ein bekannter und einflussreicher Verfechter esoterischer Therapiemethoden ist der Herausgeber der Zeitschrift „Die neue Esoterik“, Dr. Rüdiger Dahlke (vgl. www.dahlke.at).
- ⁴⁰ Ein Wechselspiel zwischen Psychoanalyse und Buddhismus schlägt M. Epstein, Gedanken ohne den Denker (Frankfurt a. M. 1996), vor. Grundsätzlicher untersucht A. Fräsch, Eine neue Dimension: Geist und Psyche (Horst 1999), die psychologisch und psychotherapeutisch relevanten Aspekte des Tibetischen Buddhismus. Eine Verbindung zwischen Psychotherapie und (modernem) Hinduismus knüpft F. Helg, Psychotherapie und Spiritualität (Zürich 2000).
- ⁴¹ Im September 1997 fand an der Kölner Melancthon-Akademie eine Tagung für Theologen und Therapeuten zum Thema Spiritualität statt (J. Schnorrenberg, [Hg.] Spiritualität. Orientierung – Klärung – Vertiefung, Frankfurt a. M. 1999). Ein Symposium im Westfälischen Zentrum für Psychiatrie und Psychotherapie in Bochum vom September 1998 dokumentiert der Band von W. Posner (Hg.), Religiosität und Glaube in Psychiatrie und Psychotherapie (Lengerich 1999). Die Hauptvorträge des 24. Potsdamer Psychiatrie-Symposiums vom Juni 1999 enthält der Sammelband von D. Seefeldt (Hg.), Spiritualität und Psychotherapie (Lengerich 2000). Im Frühjahr 2002 erscheinen im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht die Vorträge einer Tagung vom Oktober 2001, die von der „Arbeitsgemeinschaft Psychoanalyse und Religion“ in der Deutschen Psychoanalytischen Gesellschaft (DPG) in Hamburg zum Thema „Religiöses Erleben verstehen“ veranstaltet wurde.
- ⁴² Vgl. www.spirituelle-wege.de. Nachdem lange primär positive Resonanz auf Jägers Ansatz zu hören war, melden sich nun auch kritische Stimmen zu Wort (vgl. B. Fraling, Aufhebung aller Pluralität? *Geist und Leben* 72/1999; G. Fuchs, Vom Mehrwert des Christlichen, *Christ in der Gegenwart* 30/2000; J. Sudbrack, Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit, *Geist und Leben* 73/2000). Vgl. zu den neuesten Entwicklungen den Beitrag, 81 ff, in diesem Heft.
- ⁴³ Vgl. www.ost-seminare.de.
- ⁴⁴ Vgl. www.holotropes-atmen.com. Jahrsetz bietet auch eine dreijährige Ausbildung in Transpersonaler Psychologie und Psychotherapie an (vgl. www.transpersonale-schule.de).
- ⁴⁵ Vgl. www.tamera.org.
- ⁴⁶ Vgl. www.ppositive-psychotherapie.de.
- ⁴⁷ Vgl. www.perspectiva.ch.
- ⁴⁸ Nachzulesen in L. Riedel (Hg.), Couch oder Kirche? Riehen 2001, 7.
- ⁴⁹ Mit Krisen leben, Sinnlichkeit und Sexualität, Die Suche nach dem Glück u. a.
- ⁵⁰ Typische Vertreter, die auf einem oder mehreren Baseler Therapietagen referierten: Stanislav Grof, Joachim Galuska, Dieter Duhm, Bert Hellinger, Albert Hofmann, Lama Ole Nydahl, Rüdiger Dahlke, Mona Lisa Boyesen u. a.
- ⁵¹ L. Riedel (Hg.), Couch oder Kirche? , 128 f.
- ⁵² Ebd., 240 f.
- ⁵³ Ebd., 148 f.
- ⁵⁴ Ebd., 170.
- ⁵⁵ Buddhistisches Studienzentrum Johanneshof, 79737 Herrschried, vgl. www.dharma-sangha.de.
- ⁵⁶ Das Recollectiohaus der Abtei Münsterschwarzach, vgl. Anm. 61.
- ⁵⁷ So nennt Peter Schellenbaum seine Selbsterfahrungsmethode, die er seit Jahren im Tessin als Weiterbildungsseminar und Gruppenselbsterfahrung anbietet.
- ⁵⁸ Vgl. www.hohemark.de.
- ⁵⁹ Vgl. www.heiligenfeld.de. Anfang Juni 2002 findet dort ein großer Kongress über „Spirituelle und transpersonale Dimensionen der Psychotherapie“ statt.
- ⁶⁰ Vgl. www.deignis.de.
- ⁶¹ Vgl. zum 10-jährigen Bestehen dieser Einrichtung W. Müller, A. Grün, H. Nouwen (Hg.), Sammele deine Kraft. Spirituelle und therapeutische Erfahrungen, Münsterschwarzach 2001.

Andreas Fincke

Freier oder getrübler Blick?

Der *Sächsische Verband für Jugendarbeit und Jugendweihe e.V.* ist einer der wichtigsten regionalen Anbieter von Jugendweihen in den neuen Bundesländern. Er hat im Jahre 2001 – nach eigener Auskunft – mit 599 Feiern 34 045 Jugendliche zur Jugendweihe geführt. Von den jährlich etwa 100 000 Jugendweihen wird demnach jede dritte von diesem Verband angeboten. In Sachsen ist der Verein als „Träger der freien Jugendhilfe“ anerkannt. Neben der Jugendweihe bietet er vielfältige Veranstaltungen der sog. „offenen Jugendarbeit“ an. Diese Jugendarbeit, aber auch die Jugendstunden im Vorfeld der Jugendfeiern, können naturgemäß von Außenstehenden nur schwer beurteilt werden. Da auch die Homepage des Vereins dürftig ist, kommt den wenigen Veröffentlichungen eine um so größere Bedeutung zu. Mitte des Jahres 2001 hat der sächsische Verband in Zusammenarbeit mit der *Stiftung Geistesfreiheit, der Jugendweihe Hamburg e.V.*, dem Hamburger Landesverband des *Humanistischen Verbandes Deutschlands* (HVD) und der *Barnimer Jugendweihe* eine neue Ausgabe der Broschüre „Freier Blick. Blätter für die Jugend zu Fragen unserer Zeit“ vorgelegt. Die letzten Hefte erschienen 1998 und 2000. Damals wie heute liegt die Auflage bei 30 000 Exemplaren. Zusätzlich ist es im Internet unter www.freier-blick.de abrufbar.

Das Heft präsentiert eine Sammlung von Aufsätzen und Interviews, die teilweise interessant sind und durchaus ihren „Sitz im Leben“ haben. So findet der Leser z. B. ein Interview mit dem Landesrabbiner von

Schleswig-Holstein und Hamburg (50–57), einem Vertreter der Buddhistischen Gesellschaft (68–73) und einem Hamburger Imam der Ahmadiyya-Gemeinde (63–67). Interessant ist auch der Beitrag von H. Groschopp zur Geschichte der Freidenkerbewegung unter besonderer Berücksichtigung der Jugendweihe (26–32). Trotz dieser seriösen Texte bestürzt der Gesamteindruck der vorliegenden Publikation. Subkutan durchzieht das Heft eine antireligiöse Attitüde, wie sie in DDR-Jugendweihbüchern nicht einseitiger und schärfer formuliert wurde. Die Geschichte der Kirchen und ihrer (wie häufiger betont wird) „ungerechtfertigten Privilegien“ (3) in der Bundesrepublik wird auf die „Kriminalgeschichte des Christentums“ und „ungerechtfertigte Herrschaftsverhältnisse“ reduziert (44–45). Das kann man von einer bestimmten weltanschaulichen Position aus möglicherweise so sehen. Aber dann sollte man auch offen legen, dass sich der sächsische Jugendweihe-Verband und die anderen an der Herausgabe beteiligten Verbände dezidiert als antikirchliche Arbeitsgemeinschaften in freidenkerischer Tradition verstehen. Dann wäre auch verständlich, warum die Freidenkerbewegung als „eine Kraft gegen das Unrecht der Obrigkeit“ so überaus positiv dargestellt wird (22–26).

Scharfe Attacken gelten nicht nur den christlichen Kirchen, sondern der Religion bzw. den Religionen allgemein, zum Beispiel wenn gesagt wird, dass „Angst und Schrecken“ von den Weltreligionen ausgehen (48 f). Erwähnt wird in diesem Kontext

u. a. die Todesdrohung gegen Salman Rushdie und die Zerstörung der Buddha-Statuen in Afghanistan. Und quasi im selben Atemzug heißt es: „Auch müssen die Juden in diesem Zusammenhang erwähnt werden, die religiös begründen, warum kein Friede im Nahen Osten sein kann“ (49). Die Gleichsetzung der Regierung des Staates Israel mit „den Juden“ sowie die einseitige Schuldzuweisung an eine Religionsgemeinschaft und nicht an die politischen Konfliktparteien auf beiden Seiten kommt einer antisemitischen Stereotype sehr nahe. Vollends abenteuerlich wird es zum Thema Judentum schließlich mit folgender Formulierung: „Diese Religion steht in einem besonderen Spannungsverhältnis zur ‚deutschen Religion‘, dem Christentum, aber auch zu den Deutschen insgesamt. Das Christentum ist aus dieser älteren Religion hervorgegangen und wurde dann von ihr immer wieder bis zur Existenzfrage bekämpft“ (50). Es war gewiss nicht einfach, in zwei Sätzen derart viel Unsinn unterzubringen – abgesehen davon, dass der Verfasser offenkundig im Gebrauch von Objekt und Subjekt nicht ganz sattelfest ist. Nahezu unerträglich wird einem die Unbedarftheit und Penetranz, mit der immerfort von „den Deutschen“ und „den Juden“ gesprochen wird. Es sollte eigentlich überflüssig sein, scheint aber doch nötig, es nochmals zu sagen: Die in Deutschland lebenden Juden waren (und sind) Deutsche, genau wie die Juden in New York Bürger der USA sind. Verwundert reibt sich der Leser die Augen, wenn er liest, was die Autoren zu den Dogmen der christlichen Kirchen zu sagen haben. In einer mühselig-verquastenen Konstruktion wird unter Bemühung von Erich Fromm erklärt, dass Dogmen nicht logisch nachvollziehbar seien. Und: „Dieser Machtmissbrauch an den Menschen vorbei bringt auch heute noch den verhängnisvollen Kreislauf von Bestrafung und Ra-

che in Bewegung zumindest bei autoritären fixierten Charakteren. Eine Gefahr für jede Form des Extremismus“ (48). Helfen also die kirchlichen Dogmen, jeglichen Extremismus zu verhindern? Oder meint der Autor wieder einmal das Gegenteil dessen, was er sagt?

Zahlreiche Passagen in der vorliegenden Broschüre zeugen entweder von bestürzender Unkenntnis oder von gewollter Pauschalisierung. Beides ist besorgniserregend, weil das Heft in der Jugendarbeit eingesetzt wird. Gewiss sollte man die beteiligten Jugendweihevereine, die eine Vielzahl von Veranstaltungen anbieten, nicht auf die Aussagen einer einzelnen Publikation reduzieren. Vermutlich ist die Lebenswirklichkeit der Jugendweheverbände an der Basis oft ideologiefreier und damit auch weniger religionskritisch. Aber dennoch wirft die Broschüre, die in der eigenen Werbung als „ausgezeichnete Visitenkarte unserer Arbeit“ (21) bezeichnet wird, zahlreiche Fragen auf:

Ist es der politische Wille der zuständigen Landesregierungen in Dresden und Hamburg, dass religionskritische Texte dieser Art in der Bildungsarbeit eines Freien Trägers eingesetzt werden? – Der Broschüre ist ein Grußwort des (früheren) Regierenden Bürgermeisters der Freien und Hansestadt Hamburg, Ortwin Runde, vorangestellt! – Machen sich die politisch Verantwortlichen gar deren Positionen zu eigen? Kann es angehen, dass solche Veröffentlichungen womöglich aus Steuermitteln gefördert werden? Welche Inhalte werden 14-jährigen Jugendlichen in der Arbeit der Jugendweheanbieter vermittelt? Müssen die Kirchen sich nicht viel klarer als bisher gegenüber der Jugendwehe positionieren, wenn, wie in diesem Fall, deutlich wird, dass es sich bei den Anbietern eben nicht um Konkurrenten in der Jugendarbeit, sondern um dezidiert kirchen- und religionskritische Organisationen handelt?

Streit um christliche Meditation

Öffentliches Redeverbot für Pater Willigis Jäger

Der 76-jährige Benediktinerpater Willigis Jäger ist als Buchautor, Vortragsreisender und Leiter von Meditationskursen weit über Deutschland hinaus bekannt. Sein Heimatkloster ist die Abtei Münsterschwarzach, dem er seit 55 Jahren angehört. Pater Jäger verbrachte sechs Jahre in Japan, wo er zum Zen-Meister ausgebildet wurde. Dort erhielt er den Namen und Titel Ko-un Roshi. Seit 1981 ist er zur Lehre der Zen-Meditation in der Tradition der japanischen Sanbo-Kyodan-Schule befugt. Darüber hinaus wurde ihm dort 1996 die Inka-Weihe verliehen, eine besondere Auszeichnung durch den japanischen Meister, die seine Erleuchtung bestätigt. 2001 erhielt Gundula Meyer diese Weihe, die damit der zweite westliche und der erste weibliche Roshi („Meister“) dieser Zen-Schule ist (vgl. www.ohof-zendo.de).

Willigis Jäger gründete 1983 das „Zentrum für spirituelle Wege Haus St. Benedikt“ in Würzburg. Bis zum Jahre 2000 leitete er dieses benediktinische Haus der Stille (www.hsb-wuerzburg.de). Weiterhin gründete er 1989 zusammen mit anderen den „Verein für christliche und gegenstands-freie Meditation e.V.“, dessen Name 2001 in „Spirituelle Wege e.V. – Zen und Kontemplation“ geändert wurde (vgl. www.spirituelle-wege.de). Mittlerweile hat der Verein über 1000 fördernde Mitglieder. Ein Ziel bestand darin, ein Meditationszentrum aufzubauen, in dem der buddhistische Meditationsweg des Zen mit christlicher Kontemplation verbunden und in Kursen weitergegeben wird. Seit 1991 lebt nun eine kleine Hausgemeinschaft im Südschwarzwald und lädt Gäste zur Teil-

nahme an ihrem Übungsalltag ein (www.sonnenhof-holzinshaus.de).

Parallel wurde von Willigis Jäger die „Würzburger Schule der Kontemplation“ gegründet, der mittlerweile knapp 100 von Jäger autorisierte Kontemplationslehrerinnen und -lehrer angehören. Diese Schule gibt seit zwei Jahren die Zeitschrift „Kontemplation und Mystik“ im Verlag Via Nova (Petersberg) heraus, die zweimal jährlich erscheint. Das Ziel der Zeitschrift und der Schule ist es, „den alten christlichen Gebetsweg der Kontemplation wieder bekannt zu machen, der in den trans-personalen Raum mystischer Erfahrung hineinführt“, so das Impressum.

Pater Jägers Verbindung von Zen-Buddhismus und Christentum begeistert viele Anhänger. Gerade in therapeutischen Kreisen ist das Interesse an Jägers Ansatz hoch, weil sein meditativer Übungsweg psychologische Voraussetzungen berücksichtigt. Im Dezember 2001 hat jedoch die katholische Kirche ein Redeverbot für Pater Willigis Jäger ausgesprochen, weil sie bei ihm zentrale christliche Wahrheiten vermisst. Wie das Ordinariat Würzburg mitteilte, sind Pater Jäger künftig alle öffentlichen Tätigkeiten – Vorträge, Kurse, Veröffentlichungen – untersagt, damit nicht weitere Verwirrung unter den Gläubigen entstehe. Angeblich haben in der Vergangenheit zahlreiche Leser der Bücher und Hörer der Vorträge Jägers den Vorwurf erhoben, er verfälsche den personalen christlichen Gottesbegriff und ordne die Glaubenswahrheiten persönlichen Erfahrungen unter. Weil Pater Willigis das öffentliche Redeverbot in einem Schreiben an den Leiter

der Glaubenskongregation in Rom, Joseph Kardinal Ratzinger, akzeptierte, konnte ein Lehrverfahren vermieden werden. 1979 hatte Hans Küng, 1991 Eugen Drewermann die Erlaubnis verloren, im Namen der Kirche zu sprechen. Jäger hat sich nun für drei Monate zurückgezogen, um eine Klärung der Situation abzuwarten.

Jäger habe die christliche Meditations-Tradition des kontemplativen Gebets aufgegriffen, diese aber aufgrund einer „Ideologie des modernen Buddhismus“ verfälscht, so der Jesuit Josef Sudbrack in der Zeitschrift „Geist und Leben“ (Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit, Nr. 73/2000, 431–441). Sudbrack weist vor dem Hintergrund zweitausendjähriger Spiritualitätsgeschichte eindringlich darauf hin, dass die Gleichsetzung von „Kontemplation“ mit gegenstandsfreiem Beten und einem mystisch-transpersonalen Bewusstseinsraum falsch sei. Jäger gehe es – ganz im Sinne des modernen Buddhismus – um die Auflösung des Ichs. Das belegt eine Aussage, die Jäger anlässlich der Baseler Psychotherapietage darlegte: „Ziel der wirklich spirituellen Wege ist die Erfahrung der Non-Dualität“ (Zwischen Couch und Kirche, Riehn 2001, 128).

Nicht die Auflösung, sondern die Offenheit und das Staunen angesichts des Absoluten stehe aber nach Sudbrack im Mittelpunkt der christlichen Kontemplation. Und er lässt neben vielen anderen den Trappistenmönch Thomas Merton zu Wort kommen, der sich ebenfalls intensiv dem Buddhismus angenähert hat, jedoch seiner eigenen Tradition treu geblieben sei: „Auch die christliche Mystik kennt die Suche nach dem Inneren Selbst. Doch die christliche Einschätzung des Selbst ist wesentlich vom Zen-Buddhismus unterschieden. Im Zen scheint es bedeutungslos zu sein, hinter das Innere Selbst zu gelangen. Im Christentum dagegen ist das Innere Selbst nur Stufe zum Gewisswerden von Gott.

Der Mensch ist Bild Gottes; sein inneres Selbst gleicht einem Spiegel, in dem nicht Gott sich selbst, sondern wir Gott sehen können“ (zit. nach Sudbrack a.a.O., 438). In die gleiche Richtung zielt die knappe Begriffsdefinition im Glossar des Grundkurses Spiritualität, den das Institut für Spiritualität Münster herausgegeben hat (Stuttgart 2000, 337): „Kontemplation ist von alters her der Fachausdruck für die Gottesschau. Dabei ist zu bedenken, daß der Mensch Gott nicht als Objekt von außen schauen kann, sondern nur von innen als Subjekt. Das wird möglich durch die Umformung in Gott und die Vereinigung mit Gott auf Grund von Liebe“. Auch hier wird der dialogische Grundcharakter der Gott-Mensch-Beziehung betont, die bei Jäger zugunsten einer monistischen Einheitserfahrung aufgegeben wird: „Der Schauende und das Geschaute müssen eins werden“ (W. Jäger, Was ist Kontemplation? Kontemplation und Mystik 1/2001, 12).

Das Praktizieren und persönliche Einüben der christlichen Glaubenserfahrung ist heute unbestritten notwendig und gefragt. Dass beispielsweise christlich-kontemplatives Gebet messbare positive Auswirkungen auf die Gesundheit und das Wohlbefinden haben, belegen zahlreiche empirische Studien (vgl. dazu D. A. Matthews, Glaube macht gesund, Freiburg 2000). Einer Zeit, die sich nach Glaubenserfahrungen sehnt, sollten christliche Angebote nicht vorenthalten werden. Eine authentische (!) Wiederbelebung der christlichen Mystik trägt dazu bei, das Profil des Christlichen zu schärfen und dadurch auch im Dialog mit anderen Glaubensrichtungen eindeutiger Position beziehen zu können. Für diese Profilierung des Christlichen gibt es ermutigende Hinweise (vgl. z. B. das Themenheft „Mystik und Spiritualität in der Ökumene“, „Ökumenische Rundschau“ 1/2002). Ob allerdings das Rede-

verbot eines mutigen und (zu) weitherzigen Lehrers der richtige Weg ist, erscheint zweifelhaft. Warum erfolgt eine so scharfe Reaktion zu einem so späten Zeitpunkt? Die Grundaussagen Jägers liegen doch seit vielen Jahren in publizierter Form vor. (Werden nun alle Texte Jägers, die im Internet leicht zugänglich sind, vom Netz genommen?) Darüber hinaus bleibt abzuwarten, wie die zahlreichen Anhänger Jä-

gers auf das Redeverbot ihres Lehrers reagieren werden. Konflikte zeichnen sich ab, weil einige Schüler Jägers als verantwortliche Leiter von kirchlichen Meditationshäusern und anderen Einrichtungen tätig sind. Hier wird einmal mehr der Bedarf nach einer theologisch fundierten und psychologisch stimmigen christlichen Meditationspraxis deutlich.
Hermann Brandt, Erlangen

Neigt der Islam zu Gewalt?

Es ist zehn Jahre her, da kam unser Sohn, damals 15-jähriger Schüler, von einer Party nach Hause: ein Zahn herausgebrochen, die Lippen blutig, ein Auge verletzt, das ganze Gesicht geschwollen. Im Gedränge hatte er versehentlich einen anderen Jugendlichen angerempelt und war von diesem sofort zusammengeschlagen worden. Auf eine entschuldigende Geste unseres Sohnes hatte er nicht geachtet. Für die Polizei war dies ein unerheblicher Bagatelldfall, kein Anlass für eine Strafverfolgung. Beim Schlichter kam es zu Gesprächen mit dem Schläger – ein eher scheuer Bursche. Mit stockenden Worten erzählte er, er habe nichts anderes gelernt, als dass man sich wehren müsse: „Sobald ich angegriffen werde, schlage ich zu.“ Eine andere Reaktionsmöglichkeit kannte er nicht. Der ominöse 11. September 2001 hat für viele den Beleg geliefert für die „Neigung des Islam zur Gewalt“¹. Auffällig war und ist aber, dass bei den Reaktionen die allgegenwärtige Alltagsgewalt in unseren „westlichen“ Gesellschaften völlig ausgeblendet wurde. Vielmehr impliziert die gängige Deutung, es handele sich um einen Angriff auf „die Zivilisation“, dass der Islam im Gegensatz zu den westlichen Ge-

sellschaften unzivilisiert sei: Er sanktioniere und protegiere die Gewalt und motiviere sie religiös. So entsteht das plakative Bild eines gewaltbereiten und gewalttätigen Islam. Die Gewaltsamkeit erscheint als *das* Kennzeichen *des* Islam, und als Reaktion darauf wurde – wenigstens anfangs – zur Neuaufgabe eines „Kreuzzugs“ aufgerufen.

„Islamisch“ – „islamistisch“

Betrachtet man den *Sprachgebrauch* – nicht nur seitens der Politiker und in den Medien –, so lässt sich die Nötigung erkennen, in Bezug auf „den“ gewalttätigen Islam zu differenzieren – und zwar in Gestalt der Verwendung des Adjektivs „islamisch“ einerseits und „islamistisch“ andererseits.

Dabei bezeichnet „islamisch“ im Sinne beschreibender Kennzeichnung etwa islamische Philosophie, islamische Mystik, islamisches Rechtsdenken, islamische Staaten, islamisches Solidaritätsbewusstsein. „Islamisch“ wird hier wertfrei oder auch positiv verwendet. „Islamistisch“ hingegen dient zur Kennzeichnung der religiösen Motivation des Terrors – als negative Qua-

lifizierung, in der zugleich das Urteil der Abgrenzung gegen solche religiöse Übersteigerung mitschwingt. Beispiele: Islamismus ist politisch instrumentalisiert, missbrauchter Islam (bei Bobzin). Islamistisch ist die religiöse „Rechtfertigung für militanten Aktionismus“; Islamisten vertreten „einen explizit politisch-ideologischen Islam“ (Schlumberger). Es kann aber auch das Wort islamistisch ganz vermieden und statt dessen von Extremisten und Terroristen gesprochen werden, die sich auf den Islam (oder eine andere Religion) berufen (Rohe).

Wir haben mit „islamistisch“ eine Wortbildung, die verwandten „Steigerungen“ entspricht. Sie bezeichnen die Ideologisierung einer Grundeinstellung, d. h. deren Immunisierung gegen Argumente von außen.²

In solchem Wortgebrauch können sich hinsichtlich unseres Themas implizit oder explizit verschiedene Urteile zeigen, die in der öffentlichen Diskussion und auch in innerchristlichen Debatten begegnen, zum Beispiel:

1. Der Islam ist das Gemeinsame. Islamisten sind zwar Muslime, Muslime aber nicht notwendig Islamisten.
2. Darin kann die Wertung enthalten sein: In islamistischer Gestalt ist der Islam böse, „unzivilisiert“, terroristisch. Als islamisch – also abzüglich des „Islamistischen“ – ist der Islam hingegen gut bzw. tolerabel.
3. Andererseits kann „islamistisch“ oder gelegentlich auch „radikal(!)-islamistisch“ das Urteil „konsequent islamisch“ enthalten. Der Islam ist danach prinzipiell, d. h. ursprünglich und seinem Wesen nach, islamistisch: Der islamistische Terror ist „eigentlicher“, konsequenter Islam, alle Muslime sind (potentielle) Terroristen.

Der Islam in der Außenperspektive

In der *Außenwahrnehmung* des Islam gibt es – vor allem von christlicher Seite – einen Schlagabtausch, bei dem, je nach Interesse, mit Koranzitaten die Neigung des Islam zur Gewalt begründet bzw. widerlegt werden soll. Zum Beispiel einerseits: „In der Religion gibt es keinen Zwang“ (Sure 2,256); und dagegen: „Wenn ihr auf einem Feldzug mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut ihnen mit dem Schwert auf den Nacken! Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt sie in Fesseln, um sie später entweder auf dem Gnadeweg oder gegen Lösegeld freizugeben.“ (47,4) – meist wird dabei der zweite Teil dieses Zitats weggelassen.

Ein solcher Schlagabtausch ist kaum erkenntnisfördernd, sondern bestätigt nur das jeweils vorgefasste positive bzw. negative Bild „des“ Islam. Genauso ließen sich völlig unterschiedliche Positionen unter Berufung auf einzelne Bibelzitate „begründen“: die Gewalt wie die Gewaltlosigkeit etwa im Christentum, einerseits: „Zwingt sie, hereinzukommen“ (cogite intrare, nach Lukas 14,23), tabula rasa (niederreißen und zerstören als erster Schritt der „Mission“ bei Jeremia 1,10); andererseits: Schalom, „Friede auf Erden“, der verheißene Friedefürst, das Friedensreich usw.

Der Islam aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Anders als die Außenperspektive von Seiten mancher so oder so engagierter Christen kann die Wahrnehmung des Islam durch die „kühle“ *Religionswissenschaft* aussehen. Ich erwähne nur zwei religionswissenschaftliche Stimmen.

Wenn man die Frage nach der Gewaltbereitschaft von den Entstehungsbedingun-

gen einer Religion aus beantwortet, so lässt sich mit dem Religionssoziologen Joachim Wach sagen: Religionen, die von der Schlechtigkeit der Welt als solcher und ihrer Nicht-Reformierbarkeit überzeugt sind, sind nicht religionskriegerisch eingestellt. Umgekehrt bedeutet der Glaube an die Verbesserbarkeit einer nicht an sich schlechten Welt, wenn sie nämlich unter die Herrschaft der rechten Religion kommt, einen Antrieb zum religiösen Eroberungskrieg.

Im Blick auf die Anfänge ließe sich also von einer Neigung zur Gewalt beim Islam sprechen (wie auch beim Judentum). In den medinensischen Suren wird der Glaubenskrieg behandelt (Rückeroberung der Heimatstadt Mekka im Jahre 630), zunächst als Kampf gegen Angreifer und Abgefallene, dann erst gegen die Ungläubigen; dabei gab es Schutzbestimmungen gegenüber den „Schriftbesitzern“, aber einschließlich des Gebotes, sich in ihrer Kleidung von den „Gläubigen“ zu unterscheiden (vgl. Annemarie Schimmel, RGG, 3. Aufl., III, 907f).

Gerardus van der Leeuw hat in seiner Phänomenologie der Religion den Islam charakterisiert. In diesem Standardwerk findet sich in § 91 der Typ der „Religion des Kampfes“. Aber nicht der Islam wird diesem Religionstyp zugeordnet, sondern die alte persische Religion des Zarathustra: Religion des Kampfes ist diese Religion, weil sie erstmals durchgehend vom Dualismus zwischen Gut und Böse gekennzeichnet ist. Das ganze Leben der Welt wie der Menschen ist ein steter Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Friede und Unfrieden. Eher schon lässt sich – so van der Leeuw – der Islam (gemeinsam mit Judentum und Christentum) dem Typ „Religion der Unruhe“ (§ 93) zuordnen, den Religionen also, in denen Gott als niemals ruhend, als bewegend, und damit als Macht der Beun-

ruhigung erfahren wird, die die Menschen hindert, das Leben so wie es ist hinzunehmen und sich gütlich zu tun. Aber auch dies ist nur *ein* Element im Islam.

Die zentrale Kennzeichnung des Islam lautet vielmehr: „Religion der Majestät und der Demut“ (§ 100), Verehrung der unbedingten Mächtigkeit Gottes und – so ein Zitat eines muslimischen Zeugnisses – „absolute ... Gefügigkeit hinsichtlich der Ehre Allahs“. Die Unterwerfung unter Gott duldet kein Streiten oder Kämpfen mit Gott (Hiob!). Wenn die islamische Theologie kämpft, dann kämpft sie um die Einheit Gottes, „immer nur Gottes“. So kann van der Leeuw zugespitzt formulieren: „der Islam ist die *eigentliche Religion Gottes*“.

Der Islam in der Binnenperspektive

Wie sieht die islamische *Binnenperspektive* aus? Wie verhält sich der Islam zu der nicht-islamischen Welt und zu nicht-islamischen Religionen? Diese Frage wird nicht eindeutig beantwortet. „Der“ Islam präsentiert sich ja als ein äußerst vielschichtiges Phänomen, und man kann fragen, ob es *den* Islam überhaupt gibt, wie man auch fragen kann, ob es *das* Christentum oder *den* Buddhismus gibt. Ich brauche nur im Blick auf die Gegenwart die unterschiedlichen Sprachgestalten islamischer Religion zu erwähnen: arabisch, persisch, türkisch, die verschiedenen Richtungen, die „unpolitische“ islamische Mystik und Spiritualität.

Noch differenzierter wird das Bild, wenn wir den Islam als historisches Phänomen betrachten, als Religionsgestalt mit einer immerhin fast 1500-jährigen wechselvollen Geschichte, in der die Muslime sowohl eigene Herrschaft ausübten wie auch fremder Herrschaft unterworfen waren.

Djihad

Diese Vielfalt – und damit die Schwierigkeit, den Islam als „monophone“ Stimme zu hören – zeigt sich am Verständnis des Wortes Djihad, meist pauschal mit „Heiliger Krieg“ übersetzt. Es bedeutet ursprünglich „sich einsetzen“ – für eine Sache bei jemandem, und ist insofern das „aktive Pendant zum altarabischen Ideal des *sabr*“ (= „Ausharren, Durchhalten“ in Not und Bedrängnis). Beide dienen dem Ziel „Einsatz auf dem Wege Gottes“ – so die koranische Formel (Reinert, 91 f).

Das Bedeutungsspektrum, bei dem die Unterscheidung der Richtung nach innen und nach außen zu beachten ist, umfasst gewaltsamen und gewaltlosen Einsatz. So haben islamische Rechtslehrer eine vierfache Gestalt des Djihad gelehrt: mit dem Herzen (ein Kampf gegen die Versuchungen des Satans), mit der Zunge, mit den Händen, mit dem Schwert – immer als Mittel zur Überwindung des Bösen, zur Durchsetzung des Rechts gedacht (Gensichen, 85). Beim Djihad mit dem Schwert gab und gibt es die Beschränkung auf den Verteidigungs- und die Ausweitung auch auf den Angriffskrieg. Aber es gibt auch eine pietistisch anmutende Variante, wenn auf die Frage nach dem „besten Djihad“ geantwortet wird: „Das Bekämpfen der eigenen Lust“ (Reinert, 102).

Ein eigenes Thema und ein weites Feld ist die Diskussion über das Problem des Djihad-Ersatzes, bei der der Begriff noch weiter ausgedehnt wird: Jeder Einsatz für die Gesellschaft kann dem Djihad gleichgesetzt werden. Nicht nur ein Kämpfer, der vom Pferd stürzt oder vom Skorpion gebissen wird, oder während eines Feldzugs eines ganz natürlichen Todes (im Bett) stirbt, sondern jeder tödliche Berufsunfall ist Erfüllung der Djihad-Pflicht, auch bei Frauen – wenn eine Frau etwa aufgrund ihrer Schwangerschaft stirbt oder – noch weiter-

gehend – „wenn sie die Kränkung und die Eifersucht ihres Mannes aushält“ (Reinert, 101). Andererseits gehört in das Bild vom Djihad in Geschichte und Gegenwart des Islam auch eine Mischung des autochthonen Erbes mit revolutionärem Gedankengut des Westens – es sei nur an die iranische Revolution erinnert. Nach den Worten einer ihrer Väter (Bihishti) bezeichnet Djihad „nichts anderes als den aggressiven Kampf gegen jede Form von Unterdrückung und Bevormundung“ und ist in diesem Sinne Pflicht für jeden Muslim (Reinert, 108). Auf dieser Linie liegt die Berufung auf den Islam seitens der sog. „Islamisten“.

Die Gewalt-Frage im Vergleich zu anderen Religionen

Wie ist die Frage nach der Gewalt im Islam zu beantworten, wenn man seine Geschichte bis in die Gegenwart in den Blick nimmt und sie mit der anderer Religionen vergleicht? Von der archaischen Institution des Heiligen Krieges im Alten Testament her könnte man ebenso von einer ursprünglichen Neigung zur Gewalt im Judentum sprechen, müsste dann aber auch deren „Korrektur“ etwa beim Propheten Sacharja berücksichtigen: Der Herr der Heerscharen spricht: „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen“ (Sacharja 4,6). Fast umgekehrt ist die Entwicklung im Christentum verlaufen: ursprünglich die Religion der Liebe und Gewaltlosigkeit (Bergpredigt) – Gewalt blieb allein Gott vorbehalten –, später aber Inquisition, Religionskriege, Kreuzzüge. Vereinfachend lässt sich sagen: Im Christentum wurde – im Gegensatz zu seinen ursprünglichen Intentionen – durch die Verstaatlichung dieser Religion die Gewalt für lange Zeit zum religiösen Instrument.

Für die Geschichte und das Selbstver-

ständnis des Islam ist in Bezug auf unser Thema eine Unterscheidung von großer Bedeutung. Der Islam unterscheidet zwei Bereiche: das Haus des Islam (dar al-islam) und das Haus des Krieges (dar al-harb). Das Haus des Islam ist der Bereich, in dem die Muslime leben, ihren Vorschriften und Gesetzen (Scharia) gemäß. Es ist in der Regel der Bereich (gewesen), in dem ein islamischer Herrscher regiert, ein islamisches Staatswesen also. Außerhalb des Hauses des Friedens besteht das Haus des Krieges, in dem Chaos, Krieg und Unglaube herrschen. (Nicht zufällig beginnt die Zeitrechnung des Islam mit der Begründung eines eigenen Systems religions-politischer Herrschaft in Medina, nach dem „Auszug“ aus Mekka.)

Von dieser Vorstellung der beiden „Häuser“ aus wird das Verhältnis zu den Nicht-Muslimen, also aus islamischer Sicht: zu den Ungläubigen, bestimmt. Dabei haben die oben erwähnten Leute der Schrift einen Raum im „Haus des Islam“, wenn sie die muslimische Herrschaft anerkennen und sich ihr in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht unterordnen; unter dieser Voraussetzung genießen sie Religionsfreiheit – allerdings nicht im neuzeitlich-säkularen Sinn. Denn diese Religionsfreiheit betrifft ursprünglich nur den innerjüdischen bzw. innerchristlichen Raum; nicht nur missionierende Tätigkeiten, sondern schon das sichtbare Zeigen nach außen, also die öffentliche Erkennbarkeit christlicher oder jüdischer Präsenz – etwa in Gestalt von Türmen, von Synagogen oder Kirchen oder entsprechender religiöser Symbole, würde das „Haus des Islam“ stören und ist daher untersagt.

Wo ist das „Haus des Islam“?

Die heutige Spannung innerhalb „des“ Islam beruht nicht zuletzt auf der unterschiedlichen Antwort auf die Frage: wo ist

das Haus des Islam? Die traditionelle Antwort lautet: nur in einem islamisch bestimmten politischen und gesellschaftlichen System. Und wo dieses nicht schon besteht – in Gestalt islamischer Staaten – sollen sich Muslime dafür einsetzen, solche Staatswesen zu schaffen. Die andere Antwort lautet: Auch in der Diaspora, in der Muslime ihre Religion unter den Bedingungen „westlicher“ Religionsfreiheit leben können, leben sie im Haus des Islam.

Es gibt sogar – wohl vereinzelte, aber prominente – Stimmen, die kategorisch sagen: Wir können gemäß dem Koran *nur* in der Diaspora recht als Muslime leben. Die Bindung des Islam an ein islamisches Staatswesen muss völlig gelöst werden. So vertritt Bassam Tibi unter Berufung auf den westfälischen Frieden die an die Juden und Muslime gerichtete These, „dass der Nahostkonflikt nur bei einer Abkoppelung der Religion von der Politik zu lösen ist“. Und Salim Abdullah, Direktor des Islam-Archivs in Soest, verweist auf die Diaspora als den einzigen Ort, wo heute Muslime „wirklich nach dem Koran leben und seine Lehre verwirklichen können“. Eine Religion, „die durch Staaten vertreten wird“, hat „keine Stimme“. Hierfür beruft sich Abdullah auf Abu Hanifa, den Begründer der hanafitischen Rechtsschule: „Ein Land, in dem Muslime leben können und in dem für sie Rechtssicherheit herrscht, ist islamisch – Gebiet des Friedens [dar al-islam] –, auch wenn dieses Land nicht islamisches Recht verwirklicht.“ (Die Zitate aus: Kröger, 18, 241)

In der Geschichte des Islam gibt es also zumindest Phasen und Stimmen, in denen er sich von seinen gewaltsamen Ursprüngen emanzipiert: Der entstaatlichte Islam präsentiert sich als friedliche Religion. Aus dieser Sicht der Muslime in der Diaspora neigt der Islam konsequenterweise keineswegs zur Gewalt, sondern versteht sich im

Gegenteil – geradezu missionarisch – als Religion des Friedens. Dieser Friedenswille der Muslime wird deutlich durch ihre häufig vertretene Auffassung, das arabische Wort islam beziehe sich auf das Wort für Friede, salam. Diese Ableitung ist sprachlich zwar höchstwahrscheinlich nicht zutreffend, ist aber als Ausdruck des Friedenswillens der Muslime zu würdigen.

Zwei unterschiedliche Gestalten des Islam

Damit treten zwei ganz unterschiedliche Gestalten des Islam in den Blick: der Islam in den islamischen Staaten und der Islam in der Diaspora, unter den Bedingungen der von weltanschaulich und religiös neutralen Staaten gewährten Religionsfreiheit. Der weltanschaulich und religiös neutrale Staat aber reklamiert das Gewaltmonopol für sich und entzieht damit die Ausübung von Gewalt *jeder* Religion.³

Aber auch hiervon abgesehen: Die Aussagen über den Terror als Djihaad und die Aussagen des Koran über das Verhältnis des Islam zu Juden und Christen lassen sich auch aus innerislamischer Sicht nicht miteinander vereinbaren. Denn zwischen dem Islam, dem Judentum und dem Christentum besteht nach koranischen Aussagen ein Sonderverhältnis: Die Anhänger aller drei Religionen sind ja „Leute der Schrift“, deren Beziehung im Koran als religiöse Verwandtschaft beschrieben wird: Sie alle haben durch die Heiligen Schriften göttliche Offenbarung empfangen.

Wie gesagt – der terroristische Aufruf zum Kampf gegen, ja zur Tötung aller „Amerikaner“ – so wurde in unseren Medien häufig ungenau übersetzt; im Originalton hieß es „Christen und Juden“ – ist von den religiösen Prinzipien des Islam nicht gedeckt. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen – wie wir aus der Geschichte des Christentums wohl wissen –, dass der Terror reli-

giös begründet wird und auch der Islam für politische Machtkämpfe instrumentalisiert und damit missbraucht wird.

Ein persönliches Resumee

1. Mich hat der „Schock“ vom 11. 9. 2001 nicht wegen der darin deutlich gewordenen Aggression an sich überrascht, sondern aufgrund der böartigen Intelligenz und Strategie. Hannah Arendt hat nach dem Eichmann-Prozess von der Banalität des Bösen gesprochen. Stimmt diese These noch? Oder gibt es doch eine – lange nicht für möglich gehaltene – menschenvernichtende, destruktive Kreativität des Bösen?

2. Wer wie ich in den 70er Jahren in Lateinamerika, d.h. im – nach der Monroe-Doktrin – „Hinterhof der USA“ gelebt hat, kennt Beispiele für die Einschätzung der Politik und der ökonomischen Praktiken der USA als „christlichen“ Terror und für einen – ebenfalls christlich motivierten Gegenterror.⁴ Die verabscheuungswürdigen Attentate dürfen nicht von der Einsicht dispensieren, dass Führungsmächte den Terror auch selbst produzieren können.

3. Die sehr problematischen religiösen Begleittöne bei der Etablierung der weltweiten Anti-Terror-Koalition zeigen, wie sich religiös neutrale Staaten in Krisensituationen nicht auf säkulare Argumente beschränken (können?), sondern de facto wieder religiös archaisch mit dem Aufruf zu einem „Heiligen Gegenkrieg“ „argumentieren“, d. h. eine quasi-religiöse Geschlossenheit erwirken wollen, indem sie die Realität nach gut und böse, zivilisiert und unzivilisiert, klassifizieren und aufteilen und „uneingeschränkte Solidarität“ einfordern (was sogar mehr ist, als der islamische Djihaad verlangt). Aber auch persönliche Urteile über den Terror wie „abscheulich“ oder „verdammenswert“ greifen auf alte religiöse Unterscheidungen zwischen rein und zu scheuendem, unrei-

nem „Gräuel“ zurück.

4. Zur gestarteten Gegenoffensive gehört die Anwerbung von Muslimen für die Spionagetätigkeit „westlicher“ Geheimdienste. Ich vermute, die Anti-Terror-Koalition, der sich einige islamische Länder mehr oder weniger bereitwillig angeschlossen haben, wird sich als brüchig erweisen. Und ich begründe diese Vermutung mit dem Bericht eines Muslim in den USA über das „Auftreten“ der „CIA-Werber“: Sie drangen unangemeldet in eine Moschee ein, während des Gebets, in Stiefeln, um Muslime als Spione zu rekrutieren. Dies mag ein Einzelfall sein, doch wo ein Staat so auftritt, ist es nicht verwunderlich, wenn er von islamischer Seite wieder als „Haus des Krieges“ gegen den Islam angesehen wird und nicht als ein „Haus

des Friedens“ in der Diaspora, in dem Muslime nach dem Koran leben können.

Abschließend sei – als Anstoß zu nicht nur religiöser, sondern auch säkularer Selbstbesinnung – an die schon 1986 geäußerte Skepsis von Fritz Stolz erinnert: Er lässt es aus religionswissenschaftlicher Sicht offen, ob ein friedliches „Grenzverhalten“, wie es zum Teil – vor allem auf Grund christlicher Initiativen – angestrebt wird, und die Übertragung religiöser Friedfertigkeit „auf den Bereich der Politik wirklich erfolgreich“ sein wird: „Vor allem in Krisenzeiten spielen sich Abwehrmechanismen ein, deren rohe Gewalt nicht anders als in einem urtümlichen Sinne religiös zu bezeichnen ist.“ (147)

Anmerkungen

¹ Dies war das mir von verschiedenen Gruppen und Vereinigungen vorgegebene Thema, zu dem ich ab Herbst

¹ Dies war das mir von verschiedenen Gruppen und Vereinigungen vorgegebene Thema, zu dem ich ab Herbst 2001 um ein Referat bzw. um einen Diskussionsbeitrag gebeten wurde.

² Sachlich am nächsten liegt: fundamental – fundamentalistisch; vgl. auch: fatal – fatalistisch, egal – egalistisch, sozial – sozialistisch, national – nationalistisch, und ferner: biblisch – biblistisch, calvinisch – calvinistisch, evangelisch – evangelistisch (bei „katholisch“ und „christlich“ gibt es solche Weiterbildungen nicht, vgl. jedoch die Unterscheidung päpstlich – papistisch und die, nicht nur scherzhaft verwendete, binnensprachliche zwischen lutherisch und lutherisch).

³ So ist es bekanntlich im Jahr 2001 zur Aufhebung von § 2, Abs.2, Nr. 3 des Vereinsgesetzes vom 5. 8. 1964 (dem sog. Religionsprivileg) gekommen. Im Entwurf vom 4. 9. 2001 hieß es zur Begründung, das Vereinsgesetz habe „bisher keine Verbotsmöglichkeiten gegen extremistische Religionsgemeinschaften“ zugelassen. Die Erfahrungen hätten jedoch gezeigt, „dass ein Bedürfnis besteht, gegen Vereinigungen, deren Zwecke oder Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen, sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder den Gedanken der Völkerverständigung richten, auch dann ein Verbot aussprechen zu können, wenn es sich um Religionsgemeinschaften handelt“.

⁴ Harmloses Beispiel: die tief sitzende Schadenfreude eines Taxifahrers 1971 in Brasilien darüber, dass da-

mals Deutschland unter Helmut Schmidt und nicht die USA den Zuschlag für den Bau des großen brasilianischen Atomkraftwerks erhielten.

Literatur

Joachim Wach, Religionssoziologie, Tübingen 1951
Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 2. Aufl., Tübingen 1956

Hans-Werner Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985, 83-98

Benedikt Reinert, Der islamische Begriff des „heiligen Krieges“. Ursprung und Entwicklung, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 89-112

Fritz Stolz, Begrenzung der Welt und Abwehr der Unwelt, in: Fritz Stolz (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, 131-147

Detlef Kröger (Hg.), Religionsfriede als Voraussetzung für den Weltfrieden. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP), Regionalgruppe Osnabrück, Osnabrück 2000

Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.), Der Bürger im Staat, 51. Jg., Heft 4, 2001 = Themenheft „Islam in Deutschland“, darin Beiträge von Hartmut Bobzin, Mathias Rohe, Oliver Schlumberger und anderen.

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Preisverleihung an Karlheinz Deschner.

(Letzter Bericht: 1993, 91 f u. 156 f) Karlheinz Deschner, wohl der bekannteste Kirchenkritiker unserer Zeit, wurde am 22. September 2001 in Bielefeld mit dem Erwin-Fischer-Preis ausgezeichnet. Verliehen wurde die Auszeichnung vom *Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten* (IBKA e.V.). Der IBKA ist ein kleiner, jedoch reger Verein, der die Interessen der Konfessionslosen und Atheisten in Politik und Gesellschaft vertreten möchte.¹ Gegründet wurde der IBKA bereits 1976 im damaligen West-Berlin.² Wichtigstes publizistisches Standbein des Vereins ist das vierteljährlich erscheinende Magazin „MIZ – Materialien und Informationen zur Zeit. Politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen“.³

Mit dem Erwin-Fischer-Preis erinnert der IBKA an eine Persönlichkeit, die sich engagiert für die vollständige Entflechtung von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland eingesetzt hat. Erwin Fischer (1904–1996) war Gründungsmitglied der *Humanistischen Union* und Autor des einflussreichen Buchs „Trennung von Staat und Kirche“ (erste Auflage 1964). Im Jahre 2000 waren Ursula und Johannes Neumann mit dem Preis geehrt worden, ebenfalls zwei engagierte Kirchenkritiker.

Bei der Verleihung des Preises an Karlheinz Deschner hielt Ludger Lütkehaus, Literaturwissenschaftler an der Universität Freiburg, die Laudatio. Er führte u. a. aus, dass das Wort „Christenverfolgung“ oft falsch verstanden werde: nämlich als Genitivus objektivus, als Verfolgung *der* Christen. Auf dem Hintergrund von Deschners Lebenswerk hält es der Laudator jedoch für angezeigt, das Wort „Christenverfol-

gung“ als Genitivus subjektivus, als Verfolgung *durch* die Christen zu lesen, „während der Genitivus objectivus der ‚Christenverfolgung‘ sich als veritable Geschichtsklitterung, ja, sagen wir es ruhig deutlich: als zynische Selektion unter den Opfern der Geschichte, als Vertauschung der Täter- mit der Opferrolle entpuppt“.⁴

In seiner Dankesrede las Deschner aus dem 7. und neuesten Band seiner „Kriminalgeschichte des Christentums“, der inzwischen unter dem Titel „Das 13. und 14. Jahrhundert“ bei Rowohlt erschienen ist.⁵ Der 6. Band, über das 11. und 12. Jahrhundert, war 1999 in der FAZ kritisch besprochen worden. Der Rezensent schrieb damals: „Was Karlheinz Deschner ... bietet, ist einerseits eine phantasiearme Kompilation des konventionellen Tatsachenwissens über das elfte und zwölfte Jahrhundert, andererseits das einsinnige Pamphlet eines Atheisten, der nicht einmal den Toten ihren Glauben gönnt.“ Und: Der Verfasser „trug seinen manischen Haß aufs Christentum an (den) Stoff heran und las nur das heraus, was sich ihm fügte“.⁶

Mitte Januar 2002 wurde im Internet eine offizielle Seite von und über Deschner unter <http://www.deschner.info/> eröffnet. Hier findet man wichtige Informationen zur Person und zu den umfangreichen Veröffentlichungen. Auch ein englischsprachiges Angebot ist vorgesehen. Eine eigene Rubrik wird sich mit Presse- und Leserstimmen befassen. Ob sich hier auch kritische Stimmen zu Deschners recht einseitiger Geschichtsbetrachtung finden werden, bleibt abzuwarten.

Anmerkungen

¹ Vgl. www.ibka.org.

² Zu den Einzelheiten vgl. den demnächst erscheinenden EZW-Text 162: Andreas Fincke, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989, Berlin 2002.

³ Vgl. www.miz-online.de.

⁴ Internationaler Bund der Konfessionslosen und

nen“, Festschrift zur Verleihung des Erwin-Fischer-Preises 2001 an Karlheinz Deschner, Aschaffenburg 2001, 17.

⁵ Karlheinz Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums, Bd. 7: Das 13. und 14. Jahrhundert, Reinbek 2002, 656 Seiten.

⁶ Michael Borgolte, Schimpf über Papst und Kaiser, in: FAZ v. 27. September 1999, 55.

Andreas Fincke

ISLAM

Zum Schächtungsurteil des Bundesverfassungsgerichts. Am 23. Februar 2002 fand das diesjährige Opferfest der Muslime in aller Welt seinen Höhepunkt im gemeinsamen Festmahl, gefeiert in Familien, in Moscheen – mit Fleisch von Tieren, die nach dem im Islam vorgeschriebenen Schächtungsritus geschlachtet werden. Hierzu war am 15. Januar ein Urteil des BVerfG (1 BvR 1783/99) ergangen, mit dem dies einer Klage des türkischstämmigen Metzgers Rüstem Altinküpe aus Aßlar (Hessen) stattgab. Altinküpe hatte seit 1995 aufgrund eines Bundesverwaltungsgerichtsurteils keine Sondergenehmigung mehr zum rituellen Schlachten erhalten. Er hat nunmehr wieder das Recht, gemäß § 4a Tierschutzgesetz (TierSchG) Absatz 2 Nr. 2 Ausnahmegenehmigungen zum Schächten zu erhalten, die im Falle von religiösen Gründen erteilt werden können, während betäubungsloses Schlachten grundsätzlich im § 4a TierSchG Absatz 1 verboten wird. Ausnahmegenehmigungen dieser Art werden jüdischen Metzgern im Rahmen ihrer Speisevorschriften für koscheres Fleisch in Deutschland seit langem erteilt. Gegenüber den Muslimen, die im Wesentlichen die gleichen Speisevorschriften einschließlich des Schächtungsrituals befolgen, wurde 1995 vom Bundesverwaltungsgericht argumentiert, der Verzehr geschächteten Fleisches sei im Islam nicht zwingend vorgeschrieben. Diese An-

sicht wurde seinerzeit vermeintlich durch eine Stellungnahme der al-Azhar-Universität in Kairo (gegenüber der dortigen dt. Botschaft) von 1982 gestützt, nach der Muslimen grundsätzlich auch der Verzehr des Fleisches nicht geschächteter Tiere gestattet sei. Dieses Zugeständnis bezieht sich nach Ansicht von Fachleuten jedoch nur auf Notsituationen, die laut Zentralrat der Muslime in Deutschland nicht gegeben seien (z.B. Betäubung von Kamelen, die vor der Schlachtung anders nicht zu bändigen seien). Das BVerfG hat großen Wert auf die Erhaltung der Berufsfreiheit des Metzgers Altinküpe gelegt, der in seiner Existenzgrundlage bedroht sei, sofern ihm das Schächten nicht wieder gestattet werde, ferner auf die grundgesetzlich verbürgte Freiheit der religiösen Ausübung und – in Anbetracht der Verbindlichkeit der Speisevorschriften für die Muslime wie für die Juden – auf die Gleichbehandlung mit der jüdischen Gemeinschaft.

Die Schächtungspraxis der Muslime ist weithin von den Juden übernommen worden, die dies hebräisch *Schechita* nennen – daher das Wort „Schächten“. Die muslimische Tradition bezieht sich hauptsächlich auf Sure 2,173 und vor allem 5,3, wo Schächten geboten wird. Es geht darum, das möglichst mit dem Kopf nach unten abschüssig liegende oder hängende Schlachttier (Schaf, Huhn, seltener Rind v.a.) ohne vorherige Betäubung mit einem sorgfältig vorbereiteten und besonders geschärften Messer mit einem einzigen sauberen und schnellen Schwungsschnitt durch die Kehle zu töten und es vollständig ausbluten zu lassen, da der Verzehr von Blut nicht erlaubt ist. Eine Betäubung, die meist durch Bolzenschuss oder Elektroschock herbeigeführt wird, ermögliche, so die Muslime (und Juden), keine vollständige Entblutung – und führe oft bereits zum Tode. Der Schächtungsvorgang beinhaltet ferner eine „Liturgie“ mit Segnungs-

formeln etc., die auch über dem Messer gesprochen werden: „Verboten hat er ... das, worüber ein anderer als Gott ausgerufen worden ist“ (2,173). Diese Art der rituellen Schlachtung bedarf einer Sonderausbildung und der Vetärinär-Kontrolle, wie auch jede nach dem erlaubten Standard ausgeführte Schlachtung. Dies soll durch die erforderliche Sondergenehmigung gewährleistet werden. Da allemal im „rechtsfreien Raum“ private Schächtungen in Wohnungen mit unzureichenden Instrumenten und unter hygienisch zweifelhaften Umständen stattfinden, ging es in dem Karlsruher Urteil auch darum, das ohnehin Geschehene öffentlich kontrollierbar zu machen. Darüber, wie „human“ und schmerzarm Schächtung bzw. Betäubungsschlachtung im Vergleich zueinander sind, gehen die Meinungen weit auseinander: Der Tierschutzbund zeichnet scharfe Kontraste und meint bei Unterlassen der Betäubung eine lange Leidenszeit der Tiere vermuten zu müssen, während sich am anderen Ende der Palette die Meinung findet, dass die schächternde Schlachtungspraxis sogar die „humanere“ sei. Diverse Versuche u. a. hessischer Tierschützer, Muslimen betäubungseinschließende Schlachtvorgänge zu empfehlen, die trotzdem ein vollständiges Ausbluten ermöglichen, sind von den Muslimen nicht akzeptiert worden. Auch im Falle der vorgeschriebenen Betäubungsschlachtung scheinen gesetzliche Vorschriften und die Ideale der Tierschützer einerseits und die Realität in manchen Schlachthöfen andererseits auseinander zu klaffen, zumal auch Betäubungsvorgänge keineswegs Schmerzfreiheit bedeuten müssen. Hinweise auf die Probleme und auf die verlängerte Leidensphase bei der rituellen Schlachtung von Rindern verfehlen die überwiegende Realität der Muslime, die in der Regel Schafe oder Geflügel vorziehen. Stellungnahmen aus der islamischen

Welt sind mitunter mehrdeutig, wie schon das besagte Votum der al-Azhar-Universität. Auch ist die Einschätzung des Betäubungsvorgangs nicht einheitlich. Stellungnahmen zum Beispiel der türkischen Botschaft in Bonn (im Namen des Islam!) an die A.G. Deutscher Tierschutz von 1981/1982 lassen die Betäubung ausdrücklich zu – Muslime, zumal nicht-türkische, würden dieser Instanz allerdings die Repräsentation des Islam wohl kaum zugestehen.

Die „nette“ Form des Schlachtens ist, so der Berliner Rabbiner Walter Rothschild, sicherlich noch nicht erfunden. Sofern es bei dem Karlsruher Urteil ja nicht um die flächendeckende Legalisierung der Schächtung geht, die die Aufhebung des Tierschutzgesetzes bedeuten würde, sondern um die einige Jahre lang unterbrochene Wiedereinbeziehung des Islam in die Ausnahmegenehmigungsfähigkeit (und damit Gleichberechtigung mit dem Judentum), kann hier sicherlich nicht von einer „Aufgabe westlicher zivilisatorischer Werte“, von einem „weiteren Schritt zur Scharia in Deutschland“ oder ähnlichen Produkten der Dammbuch-Fantasie die Rede sein. Die EKD hat sich durch ihren Beauftragten für agrar-soziale Fragen, Rudi Job, skeptisch zu dem Urteil geäußert und insbesondere Tierschutz und Religionsfreiheit gegeneinander abgewogen. Die Zukunft wird zeigen, wie weit dieses Urteil zur Integration der Muslime in Deutschland beiträgt. – Einen Überblick über bisherige Vorgänge und Diskussionen um die Schächtung bieten: U. Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland*, Freiburg 1998, 161–166, P. Heine, *Halbmond über deutschen Dächern*, München 1997, 273 ff, sowie A. Th. Khoury / P. Heine / J. Oebbeke, *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft*, Gütersloh 2000, 171–183.

Ulrich Dehn

Kawwana-Kirche im Kommen? Thorwald Dethlefsen lädt zu magischen „Festritualen“ ein. München wird die „K-Frage“ nicht los. Gemeint ist allerdings nicht die Kanzlerkandidaten-Frage der Union, die mittlerweile entschieden ist, sondern ein für die Esoterikszenen nicht unwesentliches Projekt. Das „K“ bezieht sich in diesem Fall auf „Kawwana“, Thorwald Dethlefsens geheimnisumwitterte „Kirche des Neuen Aeon“, die Ende 1999 zur ersten Veranstaltung in die bayerische Landeshauptstadt geladen hatte (vgl. MD 12/ 1999, 353 ff). Dabei ließ ihr „Kirchengründer“ bereits verlauten, dass im Jahr 2000 sich die Kirche mit entsprechenden Angeboten an die Öffentlichkeit wenden werde. Darauf folgten insgesamt vier weitere mehr- bzw. eintägige Veranstaltungen, die allerdings nichtöffentlichen Charakter hatten und sich offenbar an einen begrenzten Personenkreis richteten, der bereits frühere Veranstaltungen bzw. Kurse bei Dethlefsen besucht hatte.

Lange Zeit hatte der „Vicarius“ nichts mehr von sich vernehmen lassen. Doch jetzt gibt es Neues zu berichten. Die bisherigen Teilnehmer erreichte unlängst eine Postsendung mit einem Brief, datiert auf „Epiphania 2002“, sowie ein Videoband. Es handelt sich um eine Aufzeichnung von Dethlefsens Ausführungen über die „11 Grundpfeiler der Kirche Kawwana“, die er dem Publikum bei der letzten Veranstaltung vom 21. Oktober 2000 präsentiert hatte. Wie er den Empfängern mitteilt, ist die Sendung gedacht „als kleines Präsent für Ihr langes Warten, für Ihre Geduld und als Brücke zu dem, was nun auf Sie wartet ...“

Das Schreiben beginnt mit einer Entschuldigung: „Sehr geehrte Damen und Herren, lange haben Sie nichts von uns gehört, und wir bedanken uns hiermit für all die vielen

Briefe und Faxe, in denen so viele von Ihnen interessiert – und manchmal auch besorgt – nachfragten, wann Kawwana erneut seine Pforten für die Öffentlichkeit auftut. Nun, Sie können sicher sein, die Arbeit der Kirche Kawwana ruht nie, auch dann nicht, wenn wir nicht nach außen treten. Wir hatten ein Problem mit dem geplanten Ausbau der Halle, in der Sie unsere letzten Veranstaltungen erlebten, Probleme mit der Nutzungsänderung und den endgültigen Stellplatznachweisen an diesem Ort. So mussten wir uns umorientieren.“ Einige Zeilen später folgt die Ankündigung: „Die Kirche Kawwana beginnt mit diesem Jahr nun, ihre rituelle Arbeit der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wir laden Sie ein zu den vier großen Fest-Ritualen, mit denen wir die beiden Äquinoktien und Solstitien dieses Jahres magisch begehen.“ Die jeweils vierstündigen Veranstaltungen, die zusammen eine Einheit bilden sollen, finden am 20. März bzw. 23. September in Wien sowie am 21. Juni und 22. Dezember in München statt. Dethlefsen erklärt im Brief die magischen Hintergründe des „Festkalenders“: „Seit Alters her sind diese vier Punkte des Sonnenstandes – die Äquinoktien als Tag- und Nachtgleiche, die Solstitien als Sonn- und Winterwende, welche auch das irdische Jahr in die vier Jahreszeiten gliedern – die wichtigsten Zeit- und Festpunkte in allen religiösen und magischen Traditionen. Es ist die astronomisch-zeitliche Repräsentanz des Gesetzes der Vier, welche die Grundlage bildet aller Phänomene des Seins, sobald dieses in die Offenbarung eintritt.“ Der Kirchengründer hält es für „ein großes Ereignis, daß wir die Erlaubnis erhielten, diese wichtigen Rituale des Fest-Kreuzes, welche Kawwana seit zehn Jahren hinter verschlossenen Türen zelebrierte, ab nun der Öffentlichkeit zugänglich zu machen“. Die Wahl der beiden Veranstaltungsorte Wien und München und die „teilweise

ausgefallenen Anfangszeiten“ hätten – wie er betont – ausschließlich „magische Hintergründe“.

Die „Kirche des Neuen Aeon“ hat eigenen Angaben zufolge in München inzwischen eine *Praxis für Zahnheilkunde* eingerichtet und eröffnet. Sie soll „unter der Deckung der Kirche Kawwana“ arbeiten und schrittweise die Möglichkeiten in der Zahnmedizin umsetzen, „welche nur eine magische Kirche geben und vermitteln kann“. Wie versichert wird, soll in dieser offenbar magisch arbeitenden Zahnarztpraxis sich „auch die technische Ausrüstung auf höchstem Niveau“ befinden. In diesem Fall ist die K-Frage bereits entschieden: Die Praxis wird von den beiden Kawwana-Zahnärzten *Dres. med. dent. Gottfried Konnerth* und *Ulrich Kempkes* geleitet und „steht jedem Patienten offen und akzeptiert alle Kassen“.

Matthias Pöhlmann

JEHOVAS ZEUGEN

Weiter rückläufige Zahlen. (Letzter Bericht: 1/2002, 18 ff) Erneut hat die Wachtturmgesellschaft eine negative Bilanz ihrer Mitgliederentwicklung für Deutschland vorgelegt. Nach den im „Wachturm“ vom 1. Januar 2002 veröffentlichten Zahlen gibt es in Deutschland 161 440 aktive Zeugen Jehovas („Verkündiger“). Damit hat sich die Zahl der Zeugen Jehovas innerhalb eines Jahres um etwa 1500 verringert. Dennoch haben Jehovas Zeugen auch 2001 einen gewaltigen Zeitaufwand in die Mission („Predigtendienst“) investiert. Der „Wachturm“ gibt an, dass allein in Deutschland mehr als 24 Millionen Stunden gezählt wurden. Das würde bedeuten, dass ein Zeuge Jehovas durchschnittlich 150 Stunden für die Haus-zu-Haus-Besuche bzw. für den Predigtendienst aufgebracht hat.

Auffällig ist, dass in den letzten Jahren auch die Zahl der Taufen rückläufig ist. Für 2001 wurden nur noch 3177 Taufen registriert, 1997 gab es laut „Wachturm“ noch knapp 6000 und im Jahr 2000 immerhin noch 3497 Taufen. Die Anzahl der Taufen kann durchaus als Indikator für die Aktivität der Wachtturmorganisation gewertet werden, da normalerweise jeder in einer Zeugen-Jehovas-Familie heranwachsende Jugendliche und natürlich auch jede/jeder neu Geworbene sich taufen lässt. Ihr stetiger Rückgang ist also ein wichtiges Indiz für die Krise der Organisation.

Die Zahl von 3177 Taufen bei gleichzeitigem Rückgang der Gesamtzahl ist auch für eine weitere Überlegung interessant: Bei einer statistischen Sterberate von 1 Prozent (also 1600 verstorbene Zeugen Jehovas) müssen innerhalb von 12 Monaten rund 3000 Personen die Organisation verlassen haben. Es gibt vermutlich keine zweite Religionsgemeinschaft in Deutschland, die gemessen an der Gesamtzahl ihrer Mitglieder derart viele Aussteiger hervorbringt.

Beobachter der Szene haben berechnet, dass – statistisch gesehen – ein Zeuge Jehovas mehr als 50 Jahre in Predigtendienst aktiv sein muss, um *einen* Interessenten für die Zeugen Jehovas zu gewinnen. Dies bedeutet, dass viele Zeugen trotz ihres großen Einsatzes nie den Moment erleben, an dem eine von ihnen angesprochene Person sich für die Taufe und damit für die Mitarbeit bei den Zeugen Jehovas entscheidet.

Die Entwicklung in Deutschland ist typisch für die modernen Industrienationen: In fast allen westeuropäischen Staaten, aber auch in Japan und Kanada stagnieren die Zahlen oder sind gar rückläufig. Selbst für die USA, immerhin das Land mit der höchsten Anzahl von Verkündigern (fast 1 Million), ist ein Nullwachstum angegeben. Weltweit haben sich derzeit 5,88 Millio-

nen Verkündiger der Organisation abgeschlossen. Daraus folgt ein Wachstum von 1,7 Prozent. Auch das ist eines der schlechtesten Ergebnisse der letzten Jahre. (Quellen: „Der Wachturm“ v. 1. 1. 2002; www.infolink-net.de)

Andreas Fincke

GESELLSCHAFT

East goes West. (Letzter Bericht: 3/2001, 104 f, 179) Die *Interessenvereinigung für humanistische Jugendarbeit und Jugendweihe*, gegründet 1990 als Nachfolgerin des ehemaligen DDR-Jugendweiheausschuss', hat sich Anfang Dezember 2001 umbenannt. Sie heißt jetzt *Jugendweihe Deutschland e.V.* Der neue Name ist ein Hinweis darauf, das man das Image eines ostdeutschen Regionalvereins abstreifen will und die Arbeit auf die westlichen Bundesländer ausweiten möchte. Auf der Bundesversammlung der *Jugendweihe Deutschland* am 8. Dezember 2001 wurde auch der Verein *Jugendweihe Hamburg e.V.* aufgenommen. Damit ist erstmals ein traditionsreicher westdeutscher Jugendweiheverein Mitglied in diesem Dachverband.

Eigenartig ist, dass die *Jugendweihe Deutschland e.V.* die Namenskorrektur förmlich „in aller Stille“ vollzogen hat. Pressemeldungen, die sich bestimmt gut hätten platzieren lassen, unterblieben gänzlich. Im Internet wurde die Homepage www.jugendweihe.de mit mehrwöchiger Verspätung nur halbherzig korrigiert. So tragen zahlreiche Mitgliedsverbände nach wie vor den alten Namen *Interessenvereinigung*.

Dennoch zeigt die Umbenennung, dass die Jugendweihe auch weiterhin ein Thema sein wird. Allein für das Jahr 2001 hatte der Verein knapp 95 000 Jugendweihe-Teilnehmer gemeldet, in den zehn

Jahren von 1991 bis 2001 haben – ebenfalls nach eigenen Auskünften – etwa 940 000 junge Menschen die Feiern absolviert. Angebote der *Interessenvereinigung* im Rahmen der sog. „offenen Jugendarbeit“ haben von 1993 bis 2001 knapp 2 Millionen Jugendliche wahrgenommen.

Auffällig ist, dass diese hohen Teilnehmerzahlen in einem eigenartigen Missverhältnis zur Präsentation der *Interessenvereinigung* im Internet stehen. So ist ihre Homepage von erstaunlicher Dürrigkeit und wenig jugendgemäß. Das verwundert um so mehr, als man sich ja an Jugendliche und damit an die „Internet-Generation“ wendet. Offensichtlich gibt es eine viel wirksamere Werbung über private, familiäre und schulische Kontakte, so dass man in die öffentliche Präsentation nicht allzu viel investieren muss.

Andreas Fincke

Demoskopien registrieren zunehmenden Glauben an Gespenster und böse Geister.

Jeder zehnte Westdeutsche soll nach demoskopischen Erkenntnissen an Gespenster glauben. In Ostdeutschland sind es hingegen nur drei Prozent. Dies erbrachte das Ergebnis einer Umfrage, die das Institut für Demoskopie Allensbach Mitte Januar 2002 veröffentlicht hat („allensbacher berichte“ 1/2002). Befragt wurden insgesamt 2030 Personen im Alter ab 16 Jahren.

Der Umfrage zufolge sollen es in Ost und West vor allem Frauen sein, „die für solche paranormalen Phänomene offen sind“. So gaben 11 Prozent der Frauen an, dass sie an die Existenz von Gespenstern glauben, 12 Prozent gehen davon aus, dass „böse Geister Einfluß auf uns haben“. Ganz anders fällt das Umfrageergebnis im Blick auf die Gruppe der Männer aus: Nur fünf Prozent der Männer bekennen sich zum Gespensterglauben und lediglich vier Pro-

zent rechnen mit bösen Geistern.
Besonders die Altersgruppe der Frauen zwischen 16 und 29 Jahren scheint mit dem Wirken böser Geister zu rechnen. So glauben 20 Prozent der jungen Frauen, „daß böse Geister hier auf Erden und unter Menschen ihr Unwesen treiben“. Dabei ginge es in diesem Fall – so das Allensbacher Institut – weniger um einen Gruselfeffekt, der sich „vielleicht beim Anhören einer romantischen Gruselgeschichte“ einstellen mag: Rund die Hälfte der Frauen, die an die Existenz von Gespenstern und von bösen Geistern glauben, gab zu, „daß sie sich manchmal richtig vor diesen Geistern und Spukwesen fürchtet“.

Matthias Pöhlmann

IN EIGENER SACHE

„**Materialdienst**“ – Wir möchten allen unseren Abonnenten an dieser Stelle danken für die Treue und auch Geduld, mit der Sie uns über das erste Jahr begleitet haben, in dem wir den „Materialdienst“ quasi noch ein Stück mehr in die eigene Regie übernommen haben. Der Übergang der Adressenverwaltung in die Hände der EZW verlief naturgemäß nicht so reibungslos, wie wir es uns gewünscht hätten, und mancher Leser hat dies zu spüren bekommen, indem der „Materialdienst“ plötzlich ausblieb oder gleich in mehreren Exemplaren bei ihm ankam. Wir hoffen jedoch, dass mittlerweile der letzte Sand aus dem Getriebe heraus ist.

Damit kein neuer hineinkommt, bitten wir Sie, uns rechtzeitig über Adressenänderungen, Änderung des Namens o.ä. zu informieren. Ein Anruf bei Frau Laube (Tel. 0 30 / 2 83 95-2 11) oder ein Fax (0 30 / 2 83 95-2 12) genügt. Oder Sie schicken uns eine Mail an info@ezw-berlin.de bzw. an materialdienst@ezw-berlin.de. Wenn Sie die MD-Hefte sammeln, können

Sie bei uns – für 2,50 €/Stück – praktische Einbanddecken beziehen, in der sich die einzelnen Jahrgänge gut aufbewahren bzw. binden lassen. Abonnenten, die in der Vergangenheit solche Einbanddecken regelmäßig bezogen haben, bitten wir um Benachrichtigung, da uns darüber keine Verteilerliste vorliegt. Wir senden sie auf Anforderung gern zu.

Andreas Fincke

AUTOREN

Prof. Dr. theol. Hermann Brandt, geb. 1940, Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

PD Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, EZW-Referent für nichtchristliche Religionen.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

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

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik, Sciencetology.

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: <http://www.ezw-berlin.de>
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
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 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 16 vom 1. 1. 2002.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

ISSN 0934-1272

EZW-TEXTE 2001



160

Hans-Jürgen Ruppert

Der Mythos der Rosenkreuzer

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Hans-Jürgen Ruppert
Der Mythos der Rosenkreuzer
Berlin 2001, 38 Seiten

Herkunft und Bedeutung der Rosenkreuzer sind nur den wenigsten bekannt. Der neue EZW-Text beleuchtet die Ursprungslegende und liefert Informationen zu „Frühen“ oder „Älteren Rosenkreuzern“ sowie zur freimaurerischen und esoterischen Rezeption. Abschließend gibt das Heft Verstehens- und Beurteilungshilfen an die Hand.

Der Verfasser, Dr. theol. Hans-Jürgen Ruppert (Jg. 1945), war von 1981 bis 2001 wissenschaftlicher Referent der EZW und ist ein ausgewiesener Kenner der Anthroposophie, der modernen Esoterik und des Satanismus.

ISSN 0934-1272

EZW-TEXTE 2001



160

Hans-Jürgen Ruppert

Der Mythos der Rosenkreuzer

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Werner Thiede
**Die „Heiligen der Letzten Tage“ –
Christen jenseits der Christenheit**
Berlin 2001, 46 Seiten

Die Winter-Olympiade 2002 findet in Salt Lake City (USA), dem religiösen Zentrum der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“, statt.

Was glauben die Mormonen? Wer mehr wissen möchte über diese Glaubensgemeinschaft, dem liefert dieser neue EZW-Text grundlegende Informationen. Er hinterfragt zugleich kritisch ihren Exklusivitätsanspruch und enthält zahlreiche weiterführende Hinweise und Quellen.

Der Verfasser, Dr. theol. habil. Werner Thiede (Jg. 1955), war ehemals als Referent der EZW zuständig für den Bereich der klassischen Sekten und Sondergemeinschaften und ist gegenwärtig Privatdozent für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

Beide Texte können bei der EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin angefordert werden. Sie können Ihre Bestellung auch per Fax (0 30 / 2 83 95-2 12) oder E-Mail (info@ezw-berlin.de) aufgeben. Wir würden uns freuen, wenn Sie unsere Arbeit durch eine Spende unterstützen, da uns Kosten für Herstellung und Druck (bei EZW-Text 160 wären das ca. 1,50 €, bei EZW-Text 161 ca. 2,50 €) plus Porto für den Versand entstehen.