

WATERALDIENST

52. Jahrgang 1. April 1989

4

ISSN 0721-2402 E 20362 E

Kirche und Zeitgeist –
Überlegungen zu Grundfragen
kirchlicher Apologetik

Feminismus im Gespräch zwischen
jüdischen und christlichen Frauen

» Unterscheidung.

Christliche Orientierung im
religiösen Pluralismus«

Materialdienst der EZW



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Zeitgeschehen

Satanische Zwickmühle 97

Im Blickpunkt

GOTTFRIED KÜENZLEN
**Kirche und Zeitgeist –
Überlegungen zu Grundfragen
kirchlicher Apologetik** 99

Berichte

ELISABETH SCHNEIDER-BÖKLEN
**Feminismus im Gespräch
zwischen jüdischen und
christlichen Frauen** 113

Informationen

PFINGSTBEWEGUNG
»Biblische Glaubensgemeinde«
im Aufwind 116

URCHRISTLICHE GEMEINSCHAFTEN
Die Korntaler Gemeinschaft
um Emma und Elsa Berger 118

Das »Beth El« in Israel 121

Buchbesprechungen

WERNER THIEDE

**Den Dialog vertiefen – Zur neuen Reihe
»Unterscheidung. Christliche Orientierung
im religiösen Pluralismus« (1988)** 122

Reinhart Hummel
»Reinkarnation. Weltbilder des Reinkar-
nationsglaubens und das Christentum« 123

Josef Sudbrack
»Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische
Erfahrung – Gotteserfahrung« 125

Bernhard Wenisch
»Satanismus. Schwarze Messen –
Dämonenglaube – Hexenkulte« 125

Wolfram Janzen
»Okkultismus. Erscheinungen –
Übersinnliche Kräfte – Spiritismus« 126

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Dr. Hansjörg Hemminger, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer, Ingrid Reimer. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/22 70 81/82. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 0711/6 01 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 42,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 3,60 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.
Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt aus dem Quell Verlag Stuttgart bei.

Zeitgeschehen

○ **Satanische Zwickmühle.** Die Schweizer Buchhändler erhielten von ihrem Fachverband den beruhigend-pragmatischen Rat, Salman Rushdies »Satanische Verse« nicht in die Auslage zu stellen und nur an ihnen bekannte Kunden zu verkaufen – aus versicherungsrechtlichen Gründen. In bundesdeutschen Blättern wurden Mannesmut vor Mullah-Thronen und Wirtschaftssanktionen gegen den Iran gefordert; zugleich aber wurde das Scheitern jener Integrationspolitik an die Wand gemalt, mit der westliche Länder ihre wachsenden islamischen Minderheiten in einen kulturellen Konsens einbinden möchten. Wie soll der Westen beides zur gleichen Zeit zustande bringen: der Freiheit des Wortes gegenüber staatlichen Morddrohungen internationale Geltung verschaffen und gleichzeitig einer verstärkten Ausländer- und Islamfeindlichkeit entgegentreten? Eine wahrhaft satanische Zwickmühle! Sogar die eiserne Mrs. Thatcher hat inzwischen verständnisvolle Worte für die verletzten islamischen Gefühle gefunden. In Genf wiederum überlegt sich der Ökumenische Rat der Kirchen, welche Rückwirkungen die Rushdie-Affäre auf die Arbeit der Dialogabteilung und auf das Dialog-Engagement des Rats haben wird. In der Tat erscheint es zur Zeit schwierig, Schaden vom Islam und seiner Reputation im Westen abzuwenden. Gewiß hat es viele muslimische Stimmen im In- und Ausland gegeben, die sich genau darum bemühten und gegen das Todesurteil aus

Teheran Einspruch erhoben. Rushdie hat Unrecht, wenn er in einem Interview den orthodoxen Vertretern des Islam pauschal unterstellt, sie hätten einen Dschihad gegen die Moderne erklärt. Man kann diese Sicht allerdings aus seiner Situation heraus verstehen. Unter den islamischen Kritikern des Todesurteils hat kaum einer dem Autor Rushdie die Freiheit zugestanden, solch ein provozierendes und verletzendes Buch zu schreiben. Ein ordentliches Gerichtsverfahren und die Möglichkeit der Reue hätte man ihm zugestehen müssen – das ist der überwiegende Tenor dieser Stellungnahmen. Aber auch sie sind noch meilenweit vom westlichen Verständnis von Meinungsfreiheit und von der Unverletzlichkeit der menschlichen Person entfernt, wie sie in den meisten modernen Verfassungen verankert sind.

Daß Rushdie ein Muslim ist – wenngleich ein schlechter, Schweinefleisch essender und Alkohol trinkender Muslim, wie er selbst lachend zugibt – macht die Sache aus islamischer Sicht nur schlimmer. Was dem Nichtmuslim vielleicht noch nachgesehen würde, gilt bei einem Muslim als unverzeihlicher Abfall und Verrat, als „rida“. Darauf steht in vielen islamischen Ländern immer noch – oder schon wieder – die Todesstrafe, oder sie gilt als ungeschriebenes Gesetz, das im allgemeinen schon durch seine abschreckende Wirkung Beachtung erzwingt.

Trotzdem muß man darauf bestehen, daß der westliche Zeitgenosse das Urteil und die Kopfgelder aus Teheran nicht dem Islam als solchem anlasten darf. Vielmehr sind sie ein Ausdruck jenes nativistischen Islam, der vor allem eine ideologische Waffe gegen das darstellt, was als demütigende und verletzende Überfremdung aus dem Westen empfunden wird. Diese nativistische Überformung des Islam im Iran und in anderen Teilen der Welt ist

weniger Religion als Ideologie, weniger eine religiöse Bindung als ein Mittel der Identitätsbewahrung in einer Welt, in der sich niemand mehr gegen Einflüsse von außen abschotten kann, wie schädlich sie auch immer empfunden werden mögen. Auch in der Bundesrepublik demonstrieren inzwischen Muslime dagegen, daß der Roman hier publiziert wird, obgleich er für „über eine Milliarde Menschen eine schwere Beleidigung“ darstellt. Mit solchen Gefühlen läßt sich vortrefflich Politik machen.

In der deutschen Geschichte haben vergleichbare Reaktionen auf das, was als geschichtliche Kränkung und als Überfremdung empfunden wurde, eine verheerende Rolle gespielt. Niemand scheint ein Rezept zu haben, wie solche Empfindlichkeiten entschärft werden können, zumal wenn sie bewußt geschürt, als propagandistische Waffe geschmiedet und für gefährliche politische Ziele mißbraucht werden. Wohl aber ist abzusehen, daß die daraus resultierenden Spannungen erst dann überwunden sein werden, wenn ein gleichberechtigtes Miteinander islamischer und westlicher Länder (und Menschen) erreicht sein wird. Bis dahin läßt sich die Zukunft schwer voraussagen.

Die Affäre um die »Satanischen Verse« könnte im Westen freilich auch zu einem Nachdenken darüber führen, ob unser liberaler Umgang mit dem, was anderen Menschen heilig ist, das letzte Wort für alle Länder und Kulturen sein muß. In Bombay haben sieben Schriftsteller und Intellektuelle, allesamt keine Muslime, festgestellt, der Schmerz über das „unflätige Eindringen in geheiligte Regionen“ werde nicht nur von Fundamentalisten empfunden. In der DDR hat die thüringische Kirchenzeitung »Glaube und Heimat« festgestellt: Auch künstlerische Freiheit und Meinungsfreiheit können Rush-

dies herabsetzende Kritik nicht entschuldigen. Der »Rheinische Merkur« ging so weit zu behaupten, im Umgang mit religiösen Symbolen sei der Gläubige immer ein Fundamentalist; er könne eine Minderung oder Relativierung der Glaubensinhalte nicht hinnehmen, ohne am Glauben selbst irre zu werden. In Wirklichkeit werden die Gläubigen aller Religionen in der westlichen Kultur genau das lernen müssen. Trotzdem muß an dieser Stelle weiter gedacht werden.

Wann immer ein Religionsstifter (wie in den »Satanischen Versen«, aber auch in Scorseses Film »Die letzte Versuchung Christi«) mit Sexualität oder anderen Dingen in Verbindung gebracht wird, die im Vollzug gläubiger Verehrung keinen Platz haben, ist schwer zu entscheiden, ob das aus künstlerischer Notwendigkeit geschieht oder mit dem Ziel, genau jene Reaktion zu provozieren, über die man sich dann zu entrüsten gedenkt. Letztlich geht es aber um eine andere Frage. Die moderne Kultur mit ihrem totalen Zugriff auf alles und jedes besitzt die Tendenz, jeden Bereich des Lebens der historischen Erforschung, wissenschaftlichen Bearbeitung und künstlerischen Phantasie zur freien Disposition zu überlassen. Die Rushdie-Affäre stellt aufs neue die Frage, ob diese moderne Kultur Wege findet, sich dort selbst zu begrenzen, wo es um das geht, was einer bestimmten Gruppe von Menschen heilig ist. Dabei geht es weniger um gesetzliche Bestimmungen als um die Ausübung solcher Tugenden wie Takt und Rücksichtnahme.

hu

Gottfried Küenzlen

Kirche und Zeitgeist – Überlegungen zu Grundfragen kirchlicher Apologetik

Die Frage nach den Aufgaben kirchlicher Apologetik gewinnt zunehmende Dringlichkeit. Dies vor allem deshalb, weil inmitten der säkularen Kultur sich im wesentlichen an den Kirchen vorbei ein neues Interesse an Religion formiert. Der Zeitgeist gibt sich heute auch religiös. Diesem Zeitgeist und den daraus sich ergebenden Folgerungen für das kirchlich-apologetische Handeln nachzudenken, ist Thema des folgenden Aufsatzes. Es ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den Gottfried Küenzlen bei der Konsultation Landeskirchlicher Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen (KLB) am 26. 9. 1988 in Berlin gehalten hat.

I.

Zeitgeist und kirchliche Apologetik: darüber nachzudenken stellt ein gewisses Risiko dar. Dies zunächst selbstverständlich deshalb, weil das Nachdenken über diese Begriffe unverzüglich in elementare Grundfragen hineinführt: zum einen in Grundfragen unseres gegenwärtigen kulturellen und gesellschaftlichen Gefüges, zum anderen in ekklesiologische und fundamentaltheologische Grundfragen. Letzteres gilt insbesondere dann, wenn man Apologetik nicht nur als kirchlich-handlungspraktische Aufgabe ansieht, sondern – Schleiermacher in seiner »Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums«

folgend – Apologetik in die Grundlegung christlicher Theologie hineingestellt sieht, mit dann freilich folgenden kirchlichen Handlungskonsequenzen.

Sodann aber haftet in unserer kulturellen Lage diesen Begriffen eine besondere, gegenwartsbestimmte Unsicherheit an. Was denn der *Zeitgeist* wirklich sei, – wer könnte in unserer Kulturlage sich hierauf eine gültige Antwort zutrauen, gerade wo wir nicht jenen Zeitgeistdiagnostikern hinterherlaufen, die alle halbe Jahre einen neuen „Zeitgeist“ identifizieren und dabei immer nur ihren eigenen, selbstproduzierten Veraltungen hinterherlaufen?

So ist es immer riskant, gültige Aussagen über die Gegenwart zu versuchen, in die man selbst hineingestellt ist. Wir sind als Zeitgenossen zu verworfen in die gegenwärtige soziale und kulturelle Wirklichkeit, als daß wir uns trauen könnten, letztgültige Diagnosen zu stellen, gar Prognosen zu wagen über den weiteren kulturellen Fortgang. Die wirklich kulturbestimmenden Kräfte sind nur schwer benennbar und uns schon gar nicht verfügbar, und die Erfahrung lehrt, wie schnell Gewißheiten und gewiß erscheinende Diagnosen und Prognosen historische Makulatur werden können.

Wo wir nun gegenwartsbezogen kulturelle Hauptströmungen und Lebensgefühlstendenzen, also „Zeitgeist“, benennen wollen, stellt sich zusätzliche Ratlosigkeit ein. Die Parole von der „Neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas) hat ja gewiß

darin ihre Richtigkeit, daß sich gegenwärtig schwer ausmachen läßt, was denn die *eine* das gegenwärtige Lebensgefühl bestimmende Hauptströmung sein könnte. Zu verworren und disparat stellt sich unsere Gegenwartslage dar, als daß sich hier sichere Aussagen machen ließen. Ungebrochener Fortschrittsoptimismus steht neben düsteren apokalyptischen Angsterwartungen, Wissenschafts- und Technologiegläubigkeit mischt sich mit elementaren Zweifeln an diesen Grundlagen unserer Lebenswelt, aufklärungsgestimmte Rationalität sieht sich wachsenden esoterisch-okkulten Daseinsinterpretationen, aber genauso „fundamentalistischen“ Geltungsansprüchen gegenüber. Die in den Sozial- und Kulturwissenschaften geführte Debatte, ob wir es denn heute im wesentlichen nur mit einer gesellschaftlichen „Steuerungskrise“ oder wirklich mit einer „Zielkrise“ unserer Kultur zu tun hätten, ist ja nur der theoretische Ausdruck für die in heutiger Kultur und Gesellschaft tatsächlich gelebten und einander widerlaufenden Orientierungen der Lebensführung.

Unsicher stehen die Dinge auch, wenden wir uns dem Stichwort „*kirchliche Apologetik*“ zu. Hier gibt es kirchlich hausgemachte Unsicherheiten, worüber jeder, der im kirchlich-apologetischen Metier professionell beschäftigt ist, zu berichten weiß. Es scheint, daß das Wissen um die Apologetik als eine die Kirche von ihren Anfängen an stetig notwendig begleitende *Grundaufgabe* in den letzten Jahren intra muros der Kirchen geschwunden, teils verschwunden ist; ja es ist, insbesondere in protestantisch-kirchlichen Kreisen, Apologetik teils fast schon zum Schimpfwort geworden, – ein stigmatisierter Begriff, mit dem sich dann eben nur noch dialogunfähige kirchliche Abgrenzungs- und Selbsterhaltungsbedürfnisse verbinden lassen. Freilich ist nicht zu überse-

hen, daß in den letzten Jahren, unter dem Druck der kulturellen Realität (insbesondere der neuen religiösen Strömungen) die Aufgabe der Apologetik sich innerkirchlich wieder größerer Aufmerksamkeit erfreut, wie dies etwa die EZW in der Akzeptanz und Resonanz ihrer Arbeit erfährt. Auch scheint in wenigen Ansätzen Apologetik wieder ein Thema universitärer Theologie zu werden. Aufs Ganze gesehen freilich erscheint eine Apologetik im kirchlichen Spektrum doch immer noch als das Geschäft spezialisierter Abwehrfachleute der Kirche, die ihre Kanonen gegen Sekten und gegen den säkularen Zeitgeist richten; Apologetik ein Spezialistentum also, das gerade deshalb ohne großen Einfluß auf das Gesamt kirchlichen Handelns bleibt.

Es wäre nun reizvoll und für ein Verstehen der gegenwärtigen Lage von Apologetik ja auch unabdingbar, den historischen Stufen und Schüben der modernen Kulturentwicklung nachzuspüren, die der christlichen Apologetik jeweils Thema und Aufgabe aufzwangen. Unter der Beschränkung eines solchen Aufsatzes hierzu nur eine Bemerkung: Als die »Apologetische Centrale«, also die Vorgängerin der EZW, 1919 in Berlin-Spandau gegründet wurde, war die der Kirche gestellte apologetische Aufgabe weithin klar: Es ging um Auseinandersetzung mit den mit säkularreligiösem Wahrheitsanspruch auftretenden Glaubensmächten der Moderne: Wissenschaftsglaube, Materialismus, politisch-ideologisch-messianische Bewegungen wie Sozialismus und Kommunismus und der dann mächtig aufkommende deutsch-völkische Glaube. *Heute* sieht sich Apologetik einer postchristlichen Kultur gegenüber, *die sich ihrer selbst nicht mehr sicher ist*. Wenn ich sage: „ihrer selbst nicht mehr sicher“, meine ich: Die postchristliche Kultur ist sich ihrer *Säkularität* nicht mehr sicher. Hier-

her gehört die Rede von der sogenannten „Postmoderne“, die die gegenwärtige Kulturintelligenz so sehr bewegt. Sie ist eher Ausdruck dieser Unsicherheit der Moderne an sich selber, als daß sie Programm ihrer Überwindung wäre. Dies leitet über zum Thema „Zeitgeist“ und zum folgenden Bestimmungsversuch gegenwärtiger Zeitgeistströmungen.

II.

Unübersehbar ist, auch unter Einschluß von Untersuchungsergebnissen der empirischen Sozialforschung, daß gegenwärtig *das Unbehagen an der Moderne* und der Zweifel an den sie tragenden Gewißheiten zunehmend das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen prägt. Hier ist vor allem zu nennen die Erosion jener Idee, die seit dem 18. Jahrhundert das allgemeine Bewußtsein bestimmte: *die Idee des Fortschritts*. Der Glaube an einen in der Geschichte waltenden Fortschritt, der sich unaufhaltsam durchsetzt und die Menschheit zu immer glücklicheren Ufern führt, ist weithin erloschen. Daß Wissenschaft und Technik nicht bloß einfach nützlich seien, sondern das Glück des Menschen herzustellen vermögen, das ist kein wirklicher Glaube mehr. Die alte Ahnung, daß das Fortschreiten der technischen Zivilisation ungeheure Kosten an humaner Substanz verursache und daß sich neue Abgründe universaler Gefahr auftun könnten, ist inzwischen verbreitete Gewißheit. In Technik und Wissenschaft Garanten menschlichen Glücks zu sehen, ist zum Köhlerglauben geworden angesichts drohender ökologischer und nuklearer Katastrophen, angesichts des möglichen atomaren Overkills der Menschheit, angesichts der unabsehbaren Risiken der Gentechnologie. Mit dem Zerfall des Fortschrittsgedankens ist aber die tragende Säule des neuzeitlichen

Glaubens an die Sinnhaftigkeit der Geschichte zerbrochen.

Wo von den Krisenerscheinungen der Gestaltungsmächte der Moderne die Rede ist, muß auf die Verschleißerscheinungen und den Geltungsschwund der *modernen Ideologien* hingewiesen werden. Zwar ist die Parole vom „Ende der Ideologien“ schon oft vorschnell proklamiert worden, doch richtet man den Blick auf unsere unmittelbare Gegenwart, so scheint unübersehbar: Die säkularen Ideologien, Erben des 19. Jahrhunderts, haben ihre orientierende und legitimierende Kraft weithin verloren. So ist etwa der Kommunismus selbst zu einer „alten Kirche“ geworden. Es ist die Faszination marxistisch inspirierter Welterlösung, die noch vor knapp 20 Jahren weite Teile zumindest der studentischen Generation ergriff, erloschen. Die säkulare Eschatologie marxistischer Provenienz übt gegenwärtig keine Anziehungskraft mehr aus; dies gilt auch für die Jugend und die gegenwärtige Kulturintelligenz.

Der folgenreichste und in seiner Kulturbedeutung kaum abzuschätzende Vorgang ist freilich jener, den wir als kulturellen Bedeutungsschwund der *Wissenschaft* bezeichnen können. Geltungsschwund der Wissenschaft, das heißt nicht, daß der Verwertungscharakter der Wissenschaft, daß ihr Nutzwert abnimmt. Ganz im Gegenteil bleiben Forschung und Wissenschaft eine bestimmende, in ihrem äußeren Bestand unaufhaltsam zunehmende und nach Lage der Dinge ja auch unverzichtbare Größe unserer Lebenswelt. Aber ihr kultureller Bedeutungsgehalt scheint drastisch abzunehmen; genauer: daß Wissenschaft und die auf sie gründende Technik menschliches Glück fördern, ja universal garantieren könnten, das ist kein wirklich kulturell bestimmender Glaube mehr.

Die Gründe für diesen Bedeutungsverlust

der Kulturmacht Wissenschaft sind vielfältig. Ein entscheidender Faktor ist auch hier: die ökologische Krisis. Das verbreitete Argument und eben auch Lebensgefühl besagt, es seien die Wissenschaft und die auf ihr gründende Technik, die die ungeheuren ökologischen Gefahren heraufbeschworen hätten. Ganz gleich, wie hier die Dinge im einzelnen stehen, abgesehen auch davon, daß in einer verwissenschaftlicht-technischen Welt deren Beschädigungen nur mit wiederum dem technisch-wissenschaftlichen Instrumentarium angegangen werden können, – fest steht: Wissenschaft und Technik sind heute Schuldzuweisungen ausgesetzt, ihre Legitimation wird zunehmend in Frage gestellt. Dabei war es doch eben diese Wissenschaft, die einst der modernen Welt als entscheidende Legitimationsquelle diente. Derweil die Wissenschaft in ihrem äußeren Bestand allenthalben weiter wächst und in ihrem Nutzwert den modernen Daseinrichtungen immer unentbehrlicher wird, während sie zur Lösung der von ihr mit erzeugten Probleme auch immer wieder selbst gebraucht wird, kann sie doch immer weniger als orientierende Kulturmacht auftreten.

Entscheidend hierbei ist die Einsicht: Diese (hier nur kurz skizzierte) Krise der Gestaltungsmächte der Neuzeit hat notwendig ihre bestimmende Wirkung auf die inneren Lebensräume des westlichen Menschen und hat selbst krisenhafte Folgen für das Denken, Handeln und Fühlen. Denn diese Mächte mit ihren Verheißungen bedeuteten Orientierung, Zukunftsvergewisserung und Sicherung des Lebens. Die Sinnhaftigkeit modernen Lebens wird fraglich, wo diese Sicherungen labil werden. Dies sei im folgenden ansatzweise verdeutlicht:

Die Krise der säkularen Gestaltungsmächte bedeutet zunächst einmal eine zunehmende *Zukunftsunsicherheit*. Wo den

Zukunftsversprechen der Moderne nicht mehr wirklich geglaubt werden kann, wo die säkulare Fortschrittsidee ihre verheißende und somit ja auch bergende Kraft für viele verliert, wo die Instrumente des Fortschritts – Wissenschaft und Technik – ganz im Gegensatz zu den Versprechen universalen Glücks, mit denen sie einst antraten, Unheil, ja universale Zerstörung möglich machen – da wird der Horizont der Zukunft düster. Dazu kommen strukturelle Unsicherheiten unserer modern-zivilisatorischen Lebenswelt. Die Anhäufung technischen Wissens, die stürmische, die strukturellen Grundlagen unserer Welt umwälzende Fortentwicklung der Technologien machen uns ein auch nur annähernd sicheres Wissen um die Welt, in der wir schon morgen leben werden, unmöglich. Das sich anhäufende Wissen erhöht nicht unsere Sicherheiten, das Gegenteil ist der Fall: Es vergrößert unser Unwissen um die vor uns liegende Lebenswelt. Je mehr wir wissen, um so weniger wissen wir, wohin uns dieses Wissen führt.

Hinzu treten weitere Unsicherheitserfahrungen, über deren möglicherweise sich dramatisierenden Effekte wir noch nichts Sicheres sagen können. Zu nennen ist etwa die gegenwärtig sich anbahnende *Krise des Wohlfahrtsstaates*. Dabei geht es nicht nur um die banale Erkenntnis, daß die Sicherung der äußeren Daseinsvorsorge, auch in sozial fortgeschrittenen Gesellschaften, ihre Grenze immer an den verfügbaren und das heißt immer begrenzten Mitteln erfährt. Vielmehr gewinnt die mögliche Krise des Wohlfahrtsstaates deshalb Dramatik, weil sie sozialpsychologisch vor allem als uneingelöstes Versprechen rezipiert, als Scheitern geweckter Hoffnungen erfahren werden muß. Dies meint: es war, gerade in bundesrepublikanischem Kontext, über Jahrzehnte hinweg der Anspruch des politi-

schen Handelns, nicht nur Not zu lindern, womöglich zu beseitigen, sondern Glück und Lebenszufriedenheit zu garantieren; es war die Hoffnung, ja der Glaube an die politische Herstellbarkeit des Glücks, worauf ausgesprochen oder implizit das politische Handeln sich gründete und Wählerstimmen bescherte. Wo mehr und mehr zutage tritt, daß das politische Handeln diese Hoffnungen auf die politische Herstellbarkeit von persönlichem Glück und Lebenszufriedenheit nicht einlösen kann, ist Unsicherheit die Folge. Es gilt dies bis in die existentiellen Innenlagen derer hineinzuinterpretieren, die mit den unbefragten Versprechen des modernen Wohlfahrtsstaates aufgewachsen sind.

Zu solchen bis in die Innenlagen reichenden Unsicherheitserfahrungen heutiger Lebenswelt gehört auch das gegenwärtige *Verhältnis der Generationen* zueinander. Dies beginnt schon bei der Zustandsbeschreibung jener Institution, die insbesondere den Zusammenhang zwischen den Generationen sichert: der Familie.

Ohne in einen familiensoziologischen Exkurs einzutreten und etwa die Destabilisierungsprozesse zu beschreiben, denen die Familie zunehmend unterliegt, sei nur auf einen Punkt hingewiesen: Empirische, auf den bundesrepublikanischen Kontext bezogene Untersuchungen zeigen, daß das Gefühl gegenseitiger Verpflichtung zwischen den Generationen deutlich abnimmt. Allein schon dieser Vorgang hat Konsequenzen für Lebensführung und Lebensgefühl. Ohne die familiensoziologisch erhebbaren Daten zu schnell einseitig zu werten, gilt doch: „Die Daten werten selbst. Sie zeigen, daß Zukunftsvertrauen, Zufriedenheit und Selbstsicherheit beeinträchtigt werden, wenn das Klima in den Familien von wachsender Distanz und einer engen Auslegung der gegenseitigen Verpflichtungen geprägt ist. Je

schwächer die Bindung an die eigenen Eltern beschrieben wird, desto geringer ist die Zufriedenheit mit dem heutigen familiären Klima wie mit dem eigenen Leben insgesamt, desto geringer auch das Zukunftsvertrauen.“ Der Befund zeigt, daß je mehr die Bindungskraft der Familien, insbesondere der Verpflichtungsgedanke im Verhältnis der Generationen zueinander abnimmt, um so mehr das Lebensgefühl zunimmt, „die Zukunft sei so unsicher, daß man nur von einem Tag auf den nächsten leben könne. Diejenigen, die die Verpflichtungen zwischen den Generationen weit auslegen und betonen, sind weitaus weniger von Lebenskrisen gezeichnet als Personen, die die gegenseitigen Verpflichtungen eng definieren: 50% der Befürworter gegenseitiger Verpflichtung, aber 38% derjenigen, die Verpflichtungen zwischen den Generationen eng beschränken möchten, kennen das Gefühl völliger Verzweiflung, Sinnlosigkeit des Lebens nicht.“ (Renate Köcher, in: Elisabeth Noelle-Neumann / Renate Köcher, »Die verletzte Nation«, Stuttgart 1987, S. 98f)

Was sich im Bereich der Familie im Verhältnis der Generationen zunehmend abzeichnet, scheint im Kontext der Gesamtgesellschaft sich fortzusetzen. Konrad Adam ist kürzlich in einem großen Essay dieser Frage nachgegangen (»Die Diktatur der Gegenwart. Wie Kinder und alte Menschen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden«, »FAZ«, 11. 6. 1988). Seine These: Unsere Gesellschaft ist zentriert auf die „mittlere Generation“. „Ihre Favoriten sind die 30jährigen, die Dinks (Double Income, No Kids) und die Yuppies (Young, Urban, Professional) mit Beruf und ohne Kinder.“ Hier geht es nicht um bloße Fragen der Demographie, in der die Altersklassen sich zahlenmäßig neu formieren, vielmehr geht es um einen Kulturvorgang, in dem Jugend und Alter

in ihrer gesellschaftlichen Bewegung an den Rand gedrängt werden. Kennzeichnend hierfür ist etwa das Wort von der „Kinder-“ und „Altenlast“. Welche Konsequenzen dieses Verhältnis der Generationen oder genauer dieses Nichtverhältnis der Generationen zueinander auf das heutige Lebensgefühl hat und bei Fortführung dieser Kulturtenenz noch haben wird, ist schwer abzuschätzen. Immerhin kann mit Konrad Adam vermutet werden: „Eine Gesellschaft, die mit dem Erfahrungsschatz der Älteren genausowenig anzufangen weiß wie mit der Ungeduld und der Unternehmungslust der Jungen, ist bislang ohne Beispiel in der Geschichte. ... Daß man sich heute unwillkürlich scheut, vom Genie der Jugend oder von der Würde des Alters zu reden, ist kein Zufall: Begriff und Vorstellung stammen aus einer anderen Zeit und finden kaum noch Anhaltspunkte in der Wirklichkeit. Die doppelte Verarmung, mit der diese Entwicklung einhergehen dürfte, der Verlust an Zuversicht und an erfahrungsgesättigter Klugheit, treibt jene Mischung aus Einfallsangel und Betriebsamkeit, aus hektischer Innovation und langweiliger Routine hervor, die für das Leben in der Bundesrepublik so überaus bezeichnend ist. ‚Weiter so‘ heißt die politische Parole, die für jene besondere Art von Fortschritt wirbt, der endlos weiter in dieselbe Richtung führt. Er soll nichts eigentlich Neues mehr bringen, sondern bloß mehr vom immer Gleichen. Was zählt, ist letztlich nur der Status Quo. Kinder, die auf das Kommende verweisen, und Alte, die vom Gewesenen erzählen, stellen ihn in Frage und stören bei dem Entschluß, sich ganz und gar der Gegenwart zu überlassen.“

Die wenigen hier ausgewählten und auch nur skizzenhaft vorgeführten Beispiele ließen sich fortsetzen. Der Befund ergibt: Die gegenwärtige Kulturlage scheint er-

hebliche Verhaltens- und Orientierungsunsicherheit aus sich herauszusetzen. Dies gehört ersichtlich zu den Folgelasten der stetig strukturverändernden wirkenden modernen Zivilisationsdynamik. Dies hat freilich auch zu tun mit der Krise der säkularen Gestaltungsmächte der Neuzeit, deren Legitimität zunehmend befragt und deren Geltungsschwund zunehmend erfahren wird. So setzen die tradierten Kulturbestände, religiöser und säkularer Art, für eine zunehmende Zahl bewußt lebender Zeitgenossen keine verhaltenssichernde Orientierungsleistung mehr aus sich heraus. Die Erfahrung der äußeren Unsicherheiten moderner Zivilisationsdynamik und die Erfahrung des Geltungsschwundes der überlieferten Sinntraditionen hat notwendig Folgen bis in die Innenlagen und prägende Auswirkungen auf heutiges Lebensgefühl.

III.

Die Wege heraus aus der beschriebenen Verhaltens- und Orientierungskrise und die Bewältigungsversuche gegenwärtiger Unsicherheitserfahrungen sind selbst wieder verschieden und vielgesichtig und können sich an die unterschiedlichsten Ziele halten.

Einer dieser Wege liegt in der Konstruktion von *Immunisierungsstrategien*. Dabei kann jetzt nicht der wichtigen Frage weiter nachgegangen werden, ob es nicht eine in der *conditio humana* begründete, ständige anthropologische Notwendigkeit darstellt, angesichts stetiger Bedrohung der äußeren und inneren Lebenswelt sich in der Normalität und Pragmatik des Alltags einzurichten. Gleichviel wie die Dinge hier stehen mögen, es ist unübersehbar, daß Verdrängungs- und Immunisierungsmechanismen eine verbreitete Möglichkeit darstellen, in den Bedingun-

gen gegenwärtiger Lebenswelt sich zu rechtzufinden.

So wurde ein Jahr nach dem Nuklearunfall von Tschernobyl die Berliner Bevölkerung in einer empirischen Studie befragt, wie sie denn verarbeitend mit diesem Unfall und anderen möglichen Globalbedrohungen umgehe (Andreas Böhm, »Der Unfall von Tschernobyl, Umweltbelastungen und Atomkriegsdrohung – wie leben die Berliner damit?« In: »Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis« 20 [2/1988]). Dabei zeigte sich, daß ein dominierendes subjektives Bewältigungskonzept die bewußte gedankliche Vermeidung der Gefahren darstellt. »Bei den Bewältigungsversuchen fällt die ‚gedankliche Vermeidung‘ auf als der bewußte Versuch, den Alltag freizuhalten von emotionalen Konsequenzen aus den Bedrohungseinschätzungen. ‚Business as usual‘ und im Hinterkopf das Wissen, daß etwas nicht stimmt. Eine Abspaltung der schmerzlichen Affekte von den Kognitionen scheint vielen Menschen zu helfen, das psychische Gleichgewicht zu bewahren. So ist es nicht erstaunlich, daß politisches Handeln als Bewältigungsstrategie einen so geringen Stellenwert einnimmt.“ (S. 168)

Als Immunisierungskonzept kann auch die beobachtbare Reduktion der Lebensführung auf bloßes *Gegenwartserleben* und die Favorisierung bloß hedonistischer Lebenserfüllungen angesehen werden. Wenn gilt, daß die beobachtbare, das Lebensgefühl prägende Unsicherheitserfahrung elementar mit den verlorenen Sinntraditionen religiöser und säkularer Prägung zu tun hat, dann ist unübersehbar: Vielfach sind es Sinnvermeidungsstrategien, die als Lösung gegenwärtiger Orientierungsproblematik versucht werden. Die Suche nach sinnhaften Antworten auf die menschlichen Daseinsfragen, die sich gerade im Bewußtsein der

Bedrohung stellen, wird vermieden. Unübersehbar ist in unserer Kultursituation eine Trivialisierung der Sinngebung, die die menschliche Existenz banalisiert und in die Eindimensionalität schierer äußerer Befindlichkeit gebannt hält. So ist Konsumismus und Hedonismus die gültigste Werthaltung, die die Daseinsführung vieler bestimmt. Angesichts solch verbreiteter kultureller Realität ist man an Nietzsches Diagnose des „letzten Menschen“ erinnert: »Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht, aber man ehrt die Gesundheit.“ Die „mechanisierte Versteinerung“ menschlicher Daseinsführung, die Max Weber als eine der wahrscheinlichsten Möglichkeiten der okzidentalischen Kulturentwicklung vor über 60 Jahren voraussah, ist als ein Kennzeichen heutiger Lebenswirklichkeit und daraus resultierenden Lebensgefühls nur schwer zu übersehen.

Zu den Reaktionen auf äußere und innere Unsicherheits- und Bedrohungserfahrungen gehört ein gegenwärtig beobachtbares *Flucht- und Suchtverhalten*, das sich in versteckten oder ausgeprägten Formen studieren läßt. Dabei ist nicht nur an die stetig anwachsende Zahl der von Suchtmitteln direkt Abhängigen zu erinnern (Alkohol, Drogen, Medikamente usw.), sondern etwa auch an den wachsenden Medien- und Unterhaltungskonsum. Es wäre reizvoll, der Frage einmal nachzugehen, welche sozialpsychologische Bedeutung angesichts gegenwärtiger Lebensrealität es hat, daß es *Fernsehserien* sind, die wie etwa »Die Schwarzwaldklinik« sich großer Zuschauergemeinden erfreuen, von der sozialpsychologischen Funktion der dort vorgestellten Inhalte ganz zu schweigen.

Weiter ist im Kontext unserer Fragestellung auf die gerade auch in den westlichen Ländern zu beobachtende Renaissance *fundamentalistischer Bewegungen*

hinzuweisen. Im Kern sind sie, ganz gleich an welche religiösen oder ideologischen Ziele sie sich halten, modernitätskritische Bewegungen, die der Unsicherheit moderner Zivilisationsdynamik und dem modernen Wertepluralismus einen absoluten Geltungsanspruch entgegensetzen. Ihre kulturelle Chance liegt gerade darin, daß sie ihren Anhängern einen Ausweg aus den gegenwärtigen Unsicherheitserfahrungen bieten und neue, klare und somit verhaltenssichernde Ziele setzen. Die fundamentalistische Antwort auf diese Fragilität gegenwärtiger Kulturlage ist dann freilich nicht nur von kultursoziologischem Interesse, sie hat notwendig eine politische Dimension. Denn zum Wesen fundamentalistischer Bewegungen gehört es, daß ihr absoluter (religiöser oder politisch-ideologischer) Geltungsanspruch das politische Handeln leiten und schließlich kulturbestimmend werden soll.

IV.

Einer der Wege des an sich selbst, das heißt an seiner Säkularität unsicher gewordenen Zeitgeistes, um dem gegenwärtigen Orientierungsbedarf zu begegnen, ist eine seit etwa 15 Jahren zu beobachtende, bestimmte Renaissance an *Religion*. Überspitzt gesagt: Der Zeitgeist möbliert sich wieder gerne religiös. Ich muß nun, leider entgegen meinen eigenen Wissenschaftsinteressen, die Frage weitgehend beiseite lassen: Wie läßt sich denn in kultursoziologischer oder auch theologischer Perspektive dieser Vorgang neu aufkommender Religiosität und Spiritualität deuten? Es geht hierbei wesentlich um die Erörterung der Alternativen: Drängt in dieser Tendenz heutiger Religiosität und Spiritualität eine von der Moderne verdrängte Sinndimension mächtig in die Mitte der Kultur, damit nicht nur Indikator eines Sinndefizits, sondern zu-

gleich Indikator einer Überwindung der Moderne und ihrer Gestaltungsmächte („Postmoderne“)?

Die zweite Deutungsmöglichkeit, der ich näher stehe, sieht in der aufkommenden Religiosität und Spiritualität zwar auch einen Indikator subjektiver Defiziterfahrungen der modernen Lebenskultur, hält aber an der Irreversibilität des okzidentalen Rationalisierungsprozesses fest, gleichviel mit welchen Mitteln dessen Nebenfolgen im Seelenhaushalt der Individuen aufgehoben werden sollen. Hier gelten die neuen Hinwendungen zu Mystik, „Gnosis“ und Esoterik als privatistische Sinnausgleichsversuche, nachdem die Sinnhaftigkeit der modernen Rationalität brüchig geworden ist, – Versuche, die aber, um mit Max Weber zu sprechen, das „stahlharte Gehäuse“ der modernen Rationalität, in das wir unentrinnbar gebannt sind, nicht aufbrechen können. Ich kann mir hier (zu meinem eigenen Vergnügen) ein entsprechendes Weber-Zitat nicht versagen, in dem Weber über die auf einmal religiös bewegten Intellektuellen seiner Zeit nebenher bemerkte, es sei für die religiöse Entwicklung der Gegenwart überaus gleichgültig, „ob unsere modernen Intellektuellen das Bedürfnis empfinden, neben allerlei anderen Sensationen auch die eines ‚religiösen‘ Zustandes als ‚Erlebnis‘ zu genießen, gewissermaßen um ihr inneres Ameublement stilvoll mit garantiert echten alten Gerätschaften auszustatten.“ Dies so stehend lassend, möchte ich nun gleich auf die Frage zusteuern, wie denn nun das Verhältnis von Kirche und religiös sich orientierendem Zeitgeist aussehen könnte und welche Konsequenzen für das kirchlich-apologetische Handeln aus solcher Lage sich möglicherweise ergeben.

Hier gilt es zunächst einmal sich den Befund vor Augen zu halten: Die gegenwärtige, vor allem um esoterische Thematik

sich formierende Religiosität bildet ein Syndrom, das sich in dem Begriff „vagabundierende Religiosität“ fassen läßt. Vagabundierend heißt ja zunächst einmal: Die religiösen Deutungsmuster werden zunehmend nicht mehr gewonnen durch Erziehung, vorgegebene Traditionen, in die man fraglos hineinwächst, und durch übermittelte Kulturmuster, sondern durch individuelle Wahl. Die Institutionen, die Religion verwaltet, bewahrt und tradiert haben und dies weiterhin zu tun beanspruchen, die Kirchen, unterliegen hier nicht notwendigerweise einer ausformulierten Institutionenkritik, aber einem religiösen *Belanglosigkeitverdacht*. Der religiöse Subjektivismus, Kennzeichen vagabundierender Religiosität, bedarf zu seiner Sicherung, zumindest im eigenen Selbstverständnis, keiner Institutionen. Diese im wesentlichen neben den Kirchen und an ihnen vorbei sich entwickelnde Religiosität ist eben in vielem darin „vagabundierend“, daß sie Lehrgehalte, „Glaubenswissen“ nicht mehr kennt, sondern daß in ihr Religion allein Moment subjektiver Erfahrung ist. (Der Satz Barbara Frischmuths: „Vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben“, ist Illustration dieses Befundes.) Die Entinstitutionalisierung der religiösen Erfahrung und damit deren prinzipielle Subjektivierung, generell eines der Merkmale der Entwicklung der Religion in der Moderne, kennzeichnet im Kern die Bewegung gegenwärtiger vagabundierender Religiosität.

Am Beispiel der *New Age-Bewegung* als Ausdruck gegenwärtigen religiösen Zeitgeistes möchte ich diesen Befund ein Stück weit veranschaulichen. Dies auch deshalb, um auf die Frage eine begründetere Antwort zu geben: Wie kann, wie soll die Kirche in ihrem apologetischen Handeln mit der gegenwärtigen religiösen Zeitgeistlage umgehen?

Meine *These* in einer allgemeinen Formulierung ist: Die *New Age*-Botschaft hat deshalb für eine zunehmende Zahl von Zeitgenossen Anziehungskraft, weil sie Antworten bietet auf tatsächliche Fraglichkeiten und Defiziterfahrungen gegenwärtiger Lebenswelt, diese Antworten aber in weitgehender Übereinstimmung mit den heute bestimmenden Werthaltungen und Orientierungen der säkularen Kultur stehen.

Im folgenden seien einige der Sachverhalte benannt, mit denen sich diese These einsichtig und anschaulich machen läßt: Eine der zentralen Aussagen des *New Age*-Denkens ist: Mensch und Welt sind eingebunden in eine evolutionäre Dynamik, in die „Selbstorganisations-Dynamik des gesamten Kosmos“ (Capra), die auf die neue Welt zuläuft, auf die letzte große Harmonie, in der Geist und Materie, Mensch und Natur, Subjekt und Objekt miteinander verbunden sind, in der alles mit allem eins sein wird. Auch noch die drohenden Menschheitskatastrophen haben ihren Platz im umfassenden Gaia-System des Universums. Angesichts der Erfahrung zunehmend bedrohter Zukunft, ja des Hoffnungsverlusts, der heute das Lebensgefühl vieler prägt, gibt es hier, im *New Age*-Denken, die die Zukunft neu verbürgende, ja optimistische Antwort, daß der einzelne sich eingebunden wissen kann in den Evolutionsprozeß des *New Age*. Man muß diesen Befund bis in die existentiellen Innenlagen des einzelnen hineininterpretieren: Wir Menschen sind angewiesen auf Möglichkeiten, um mit unserer prinzipiellen Zukunftsunsicherheit innerlich leben zu können. Dies gewinnt in heutiger Lage bestürzende Dringlichkeit, weil der Horizont der Zukunft zunehmend sich verdüstert durch die Möglichkeit des selbstinszenierten atomaren Infernos, durch die drohenden Umweltkatastrophen, durch die manipu-

lativen Möglichkeiten der Gentechnologie usw. So ist der Glaube an den siegreichen Fortschritt durch Wissenschaft und Technik, an die politische Machbarkeit und Beherrschbarkeit unserer Welt für viele bewußt lebende Zeitgenossen keine innere Möglichkeit der Zukunftsbewältigung mehr. „New Age“ heißt: Es gibt doch einen Fortschritt, und wir können an ihm teilhaben. Der New Age-Glaube offeriert die Möglichkeit, den in die Krise geratenen säkularen Fortschrittsglauben, Basis des modernen Selbstbewußtseins, festzuhalten und ihn fortzusetzen.

Damit ist schon ein weiteres zentrales Merkmal des modernen Bewußtseins berührt, das in dem New Age-Denken seine Fortsetzung erfährt: der moderne Wissenschaftsglaube. Daß die New Age-Welt nicht nur mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen sei, vielmehr deren notwendiges Resultat darstelle, ist das Pathos, von dem sich die New Age-Bewegung getragen weiß. Das Renommee, das Fritjof Capra in der New Age-Szene genießt, rührt ja eben daher, daß hier einer, der als Kernphysiker aus dem Hause der Wissenschaft selbst herkommt, die Heilsbotschaft vom kommenden Solarzeitalter verkündet. Capras Bemühungen gelten ja auch dem Versuch, die Einsichten der modernen Physik als Grundvoraussetzung des New Age-Weltbildes darzustellen. Da verschlägt es denn auch nichts, daß Vertretern der seriösen Naturwissenschaft derlei Versuche fragwürdig, ja eigentlich ziemlich unsinnig erscheinen, da mögen die Anstrengungen Capras, sich selbst den Status eines „Heisenberg-Schülers“ zu verleihen, noch so problematisch sein, entscheidend ist: Die Heilslehre des New Age bedarf zu ihrer eigenen Sicherung des Bewußtseins, im Einklang mit der modernen Wissenschaft zu stehen, ja deren fortgeschrittenste Erkenntnisse zu repräsentieren. So weiß sich der einzelne

New Age-Anhänger auf der Seite der wissenschaftlichen Avantgarde.

Dieses Bewußtsein des New Age-Anhänger auf der Seite des fortgeschrittenen Wissens zu stehen, zeigt sich gerade in jenen Bezirken menschlicher Existenz, die bislang Sache der Religion waren. Zentrale Angebote der New Age-Szene beziehen sich auf die Fragen des Sterbens und Weiterlebens nach dem Tode. Doch kein „Sprung des Glaubens“ ist hier gefordert, das *Wissen* um die letzten Fragen des menschlichen Daseins steht bereit. Kennzeichnend sind hier die Botschaften von Elisabeth Kübler-Ross, die inzwischen ganz der esoterischen New Age-Szenenerie zuzurechnen ist: „Ich glaube nicht an das Leben nach dem Tode, ich weiß es.“ Und sie will ihren Lesern dieses Wissen vermitteln.

Dieses Wissen, auch um die letzten Dinge, steht also nicht nur theoretisch bereit, es ist erfahrbar und verfügbar. Das Zauberwort heißt: „Bewußtseinserweiterung“. Im Kern geht es hierbei darum, daß der Mensch durch Bewußtseinserweiterung, vermöge spiritueller Techniken, sich seines göttlichen Ursprungs versichert, sich den Gott in ihm erschließt. Wo ihm dies gelingt, hat er als Teilhaber des Göttlichen die Macht, die Realität um sich her zu verändern und sie sich verfügbar zu machen. Es ist dies eine sinnhaft erlebte Antwort auf die Ohnmachtsgefühle angesichts der übermächtigen Sachzwänge, denen sich heute so viele ausgesetzt sehen. Eine Antwort, die freilich wiederum ganz im Bereich der gegenwärtigen säkularen Orientierungen verbleibt. Auch die „spirituelle Erfahrung“ ist *machbar*! Der moderne Machbarkeitsglaube findet seine Fortsetzung im New Age-Denken bis hin zu den Fragen der Religion und Spiritualität.

Dieses Machbarkeitsdenken in der New Age-Orientierung hat freilich seine ganz

lebenspraktischen Konsequenzen bis in die Bewältigung des Alltags hinein. Wie unklar, unsicher und komplex ist, inmitten moderner Zivilisationsdynamik, unser Leben geworden! Wie klar, sicher und einfach wird alles für den, der den Tarot-Karten, den Sternen, der Führung durch Geister sich anvertraut. Die Komplexität modernen Lebens wird wie durch Zauberschlag reduziert, wo Magie und okkulte Praktiken den Weg weisen.

In einem Bericht aus der Berliner „Psycho-Szene“ erzählt Gilda Boysen von „Christian“: Christian ist verstrickt in seine chaotischen Beziehungsprobleme, weiß sich nicht zu binden und zu entscheiden. Sein eigenes Ich kann ihm den Weg nicht zeigen. Doch die Kartenlegerin Anna weiß: Mit „Marianne“ wird er zusammenbleiben. „Er bedankt sich überschwänglich, er weint fast vor Glück. Seither ist er treu.“ Da erfährt Gilda Boysen selbst, umgetrieben von der Frage, ob der Mann, der sie verließ, zu ihr zurückkehrt, die befreiende, alle psychologischen Verkomplizierungen wegfegende, eindeutige Zusage: Er wird zurückkommen. „Wieviel mehr Barmherzigkeit liegt doch darin, zu sagen, er wird zurückkommen, als in der allgemeinen Psychologensprechblase: Welchen Anteil hatten Sie, daß er gegangen ist?“ (In: Boysen/Hemminger/Küenzlen: »Im Sog der Psycho-szene«, Stuttgart 1988)

Es ist das verlockende, das therapeutische Angebot des magisch-okkulten Weges, daß er Eindeutigkeit verspricht inmitten der Unübersichtlichkeit der äußeren Lebenswelt und der Verwirrungen, in die unser Ich heute so leicht geraten kann.

So erklärt sich denn auch, warum die Psycho-Szene sich in den letzten Jahren zunehmend in die Orientierung des New Age hineintransformiert hat. Die ursprünglich rein diesseitig, an den Programmen der Humanistischen Psycholo-

gie orientierte Psychokultur entwickelt sich mehr und mehr zur „transpersonalen Psychologie“, die sich auch als „New Age-Psychologie“ fassen läßt. Gerade am Beispiel der Psycho-Szene Berlins läßt sich dieser Vorgang studieren, wie denn überhaupt die „Alternativ-Szene“ mehr und mehr zur „New Age-Szene“ wird.

Die Selbstverwirklichungsprogramme der vergangenen Jahre, vor allem der rabiate Subjektivismus, ja Ego-Trip der Psychokultur mit ihrer Philosophie des „Do your own thing“ führten leicht zu einer hoffnungslosen Überlastung des auf diese Programme sich einlassenden Ich. Dieses Ich und seine Verstrickungen hinter sich lassen zu können, ist das entlastende Angebot der New Age-Botschaft. So ist es kein Zufall, daß die New-Age-Bewegung sich zu einem großen Teil aus Klienten der Programme Humanistischer Psychologie rekrutiert. Sich selbst loszuwerden („to loose our ego“), sich aufgehen zu fühlen in dem allgemeinen kosmischen Bewußtsein ist – im Horizont des New Age-Glaubens – eine Rettungschance für das gefährdete Ich.

Nur freilich zeigt auch hier der genauere Blick, daß, wer auf die New Age-Programme sich einläßt, der „alten“ Welt und ihren Verstrickungen nicht wirklich entflieht. „Do your own thing“: diese Parole ist im New Age-Denken nicht nur nicht überwunden, sie erfährt ihre religiöse Überhöhung. Dies merkt einer spätestens dann, wenn auf dem Weg ins „neue Bewußtsein“ die Probleme auftauchen. Jeder geht eben auch hier seinen eigenen Weg, wer nicht mitkommt auf dem rosaroten Weg des New Age, ist auf sich selbst zurückgeworfen. Leid, Schuld und Versagen sind nicht vorgesehen. Wer etwa krank wird, hat das falsche oder eben noch nicht entwickelte Bewußtsein oder ein schlechtes Karma. Verpflichtung für andere ist nicht vorgesehen. Liebe ist

kosmisch, aber nicht personal. Die Vereinzelung der technischen Lebenswelt ist nicht überwunden, sie wird programmatisch reproduziert im religiösen Weg des einzelnen.

Die Merkmale und Beispiele ließen sich fortsetzen, der Befund heißt: „New Age“ ist ein Lebensführungsangebot, das geradezu stromlinienförmig in die Orientierungen der Zeit paßt. Es kostet innerlich nicht viel (so teuer die Angebote auch sind), den Sirenenklängen der New Age-Propheten zu folgen. Kein verpflichtendes „Folge mir nach!“ ruft aus den alten Bindungen heraus. Daß die New Age-Heilsbotschaft gegenwärtig ihre kulturelle Chance hat, hängt gerade damit zusammen, daß sie zwar dem gegenwärtigen Unbehagen an der modernen Lebenskultur Stimme verleiht, aber ihre Rezepturen doch den Arsenalen des „alten“ Denkens entnimmt. New Age beansprucht den Rang eines „neuen Paradigmas“ und verbleibt doch vielfach im Banne der „alten“ Welt.

V.

Wie kann, wie soll Kirche sich in ihrem apologetischen Handeln zu der beschriebenen Lage verhalten? Ich nenne sechs Punkte, die freilich noch ganz vorläufigen und fragmentarischen Charakter tragen:

Kirche und Zeitgeist. Thesen zur kirchlichen Apologetik heute

1. Kirchliche Apologetik hat, neben der denkerischen Auseinandersetzung mit der Lehre anderer Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften oder religiöser Strömungen, immer eine *seelsorgerliche Dimension*. Es muß ihr darum gehen, Wahrheit und Liebe zu bezeugen (Eph. 4,15).

Dazu gehört zunächst einmal das Bemü-

hen um das, was ich mit „*innerem Verstehen*“ des jeweiligen religiösen oder weltanschaulichen Weges bezeichnen möchte. Welche „*Sinngebungsleistung*“, welches Geborgenheitsangebot für das heute so vielfach gefährdete Ich, liegt in der Botschaft des jeweiligen religiösen Weges vor?

Hierher gehört auch die *sachgerechte* Information über den jeweiligen Gehalt und Wahrheitsanspruch. Immer noch gilt für jeden Apologeten die schön formulierte Mahnung des Dogmatikers Julius Kalfan, ausgesprochen am Ende des 19. Jahrhunderts: „Wer kritisieren will, muß sich allererst auf den gegnerischen Standpunkt versetzen und ihn so vergegenwärtigen, wie ihn der Vertreter desselben aufgefaßt wissen will und begründet zu haben glaubt. Nur die hierfür vorgetragenen Gründe werden dann etwas für die Sache austragen: Selbsterfundene Karikaturen totschiagen, ist dagegen ein kindliches Gewerbe.“

2. Kirchliche Apologetik wird sich gerade im religiös Anderen oder auch Fremden immer auch vor die Frage nach *sich selbst* gestellt sehen (Carl Schmitt: „Der Fremde ist die eigene Frage in Gestalt“). Also heißt die Frage: Begegnen uns im religiös oder weltanschaulich Anderen, ja Fremden, nicht vielfältig vergessene, liegengebliebene, vernachlässigte, aus dem Gehäuse des eigenen Erbes ausgewanderte Themen und Horizonte der eigenen Glaubensüberlieferung? Welches sind die Gründe, daß solche Themen und Horizonte aus dem Hause der Kirche emigriert sind? So können wir etwa der Frage nicht ausweichen: Haben wir, vor allem in unserer evangelischen Kirche, in den letzten Jahren zu sehr auf Intellektualität und Rationalität gesetzt – ohne die es freilich auch nicht geht? Waren wir zu verstrickt in eine, vor allem auch politisch orientier-

te Umtriebigkeit – die ja auch ihre guten Gründe hat? Aber haben wir darüber vergessen, daß der Glaube eine Sache des Herzens und der Erfahrungen mit Gott ist? Es scheint, daß die religiöse Erfahrung mehr und mehr aus der Kirche auszuwandern droht und sich Erfüllung sucht in den vielfältigen Angeboten des Irrgartens vagabundierender Religiosität.

3. Kirchliche Apologetik – gerade wo sie solchen Fragen nicht ausweicht – benennt nun auch den anderen Befund: Durch ihre verschiedenen Strömungen, Inhalte und Traditionsströme hindurch sind Hauptströmungen gegenwärtiger kirchlicher Religiosität von einem nicht-christlichen und christlich auch nicht einholbaren Welt- und Menschenverständnis geprägt.

Dies festzustellen mag leichtfallen bei den „alten“, wenn auch weiter zunehmenden Sekten oder auch den Missionsanstrengungen anderer Weltreligionen, gilt aber auch gerade bei den diffusen, oft schwer identifizierbaren und schon gar nicht in beobachtbaren Gruppen zu fassenden Strömungen vagabundierender Religiosität. Deren oft „geheimer Dogmatik“ gilt es nachzuspüren, die nicht gleich am Tage liegt, aber doch die Lebensführung der in ihren Orientierungen Lebewesen bestimmt. Das Bild zeigt: östlich-mystische Kosmologie in freilich verwestlichter Transformation herrscht vor, jüdisch-christliche Wurzeln sind oft nur noch schwer zu entdecken. Wo der Mensch zum Regisseur seiner eigenen Rettung und der Rettung der Welt wird, herrscht eine religiöse Programmatik, in der das Wort von der Gnade und die Botschaft vom Kreuz keinen Raum haben können. Nicht alle religiösen Erwartungen und Bedürfnisse, die der Zeitgeist heute produziert, lassen sich christlich einholen. Wir können als Kirche und

Christenheit nicht konkurrieren wollen mit religiösem Machbarkeits- und Selbstvervollkommungsstreben.

Es gewinnt also, gerade in heutiger geistig-kultureller und religiöser Lage, die Aufgabe, die Geister zu scheiden (1. Kor. 12,10), neue Dringlichkeit.

4. Kirchliche Apologetik muß sich folgendem Vorgang stellen, der historisch zwar nicht neu ist, der aber gerade heute klar vor Augen steht: Der Zeitgeist, gerade auch in seinen religiösen oder religionsartig einherkommenden Strömungen, macht auch vor der Kirche nicht halt. Dies gilt gerade auch für die Strömungen sogenannter „vagabundierender Religiosität“, wovon sich jeder überzeugen kann, der die Programme kirchlicher Bildungswerke oder die Tagungsprotokolle mancher Akademietagungen studiert. Es gehört zum apologetischen Geschäft, mit dem man sich freilich nicht nur Freunde macht, unaufgeregt aber klar sich innerkirchlich zu Wort zu melden, wenn im kirchlichen Raum hier und da einer unbefragten Rezeption etwa des New Age-Denkens das Wort geredet wird. Es gilt: sich durch Anleihen bei den religiösen Angeboten des Weltanschauungsmarktes kirchlich „Aktualität“ sichern zu wollen, das hat keinen langen Atem. Diesen Wettlauf mit dem Zeitgeist wird die Kirche immer nur verlieren können – nicht zuletzt wegen der Veraltungsgeschwindigkeit, der die Zeitgeistströmungen, auch die religiösen, zunehmend immer schneller zu unterliegen scheinen. Die Kirche produziert ihre eigene Überflüssigkeit, verliert gerade das, was an ihr „aktuell“ sein kann, wenn sie aus Gründen scheinbarer Aktualitätssicherung dem jeweils, sei es politisch, sei es religiös „Aktuellen“ hinterherläuft.

5. Kirchliche Apologetik hilft der Kirche

bei einem Lernprozeß, der vor ihr steht: nämlich mit der Kulturlage zu leben und sich in ihr zurechtzufinden, daß wir zunehmend in eine multireligiöse Kultur hineinleben, in der unterschiedliche religiöse Menschen- und Daseinsverständnisse sich artikulieren und die Lebensführung der Menschen bestimmen. Eine der Aufgaben, die sich daraus für Kirche und Christenheit ergibt, wird sein, zuallererst eine „Dialogkultur“ zu lernen. Es wird, wenn nicht viele Anzeichen trügen, „Dialog“ einer der zentralen Leitbegriffe künftigen kirchlichen Handelns sein und sein müssen. Viel wird davon abhängen, ob es der kirchlichen Apologetik gelingt, eine solche Dialogkultur mit zu entwickeln. Dazu wird gehören, das religiös Andere, ja Fremde zu achten, den religiösen Ernst (sofern er zu erkennen ist) und das Umgetriebensein derer zu achten, die in anderen Religionsentwürfen ihre innere Heimat finden. Zur Dialogkultur wird aber auch gehören: zu lernen, daß wir als Kirche und Christenheit uns selbst *und* der Würde der in anderen religiösen Orientierungen Lebenden nicht gerecht werden, wo wir meinen, alles was an neuer Religiosität und Spiritualität sich regt, in die eigenen Mauern einholen zu können. Von Martin Buber ist zu lernen: Nur wer ich sagen kann, nur wer weiß, wer er selber ist oder doch sein möchte, kann in einen wirklichen Dialog eintreten. Zum Dialog gehört auch, daß der religiös oder weltanschaulich Andersgläubige ein *Anrecht* hat, einem Dialogpartner zu begegnen, der von seiner eigenen Wahrheit, und sei sie noch so unvollkommen erfaßt, zu reden weiß. Er hat ein Anrecht, Rechenschaft zu fordern „über die Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr. 3,15). Zum Dialog gehört auch: die eigene Wahrheit neu und tiefer zu entdecken. Gefordert sind Offenheit und Dialog, aber nicht eifertige Anpassung, die Offenheit

und Dialog ja gerade verhindert und die meint, mit den Sirenenklängen vagabundierender Religiosität kirchlich Musik machen zu können.

6. Es darf kirchlicher Apologetik in heutiger Lage nicht nur um die Frage „Zeitgeist und Kirche“ gehen. Längst schon steht auf der Tagesordnung die Frage: „Zeitgeist und Christentum“. Das Christentum selbst steht in einer zunehmend postchristlichen Kultur selbst zur Disposition – und dies nicht zuletzt durch die Dynamik religiös-nichtchristlicher Programme. Nur wer nichts davon weiß, daß der Weg von Kultur und Gesellschaft immer bestimmt ist von den in ihnen wirkenden Weltbildern und Kulturideen, kann an einer Frage wie der folgenden achtlos vorübergehen: Wie würde unsere Kultur aussehen, wäre sie in ihren geistigen Grundlagen zunehmend geprägt zum Beispiel vom New Age-Welt- und Menschenbild? Was würde aus dem aus christlichen Quellen gespeisten Wertehorizont, der, wie unvollständig und in säkularisierter Brechung auch immer, doch das innere Gefüge unserer Kultur mitprägt, wenn christliches Welt- und Menschenverständnis etwa durch die Dynamik religiöser Programme aus ihm endgültig entwicke und die auf ihm gründenden Werte dann auch nicht mehr einklagbar wären? Es geht heute nicht nur im Namen eines Säkularismus, sondern auch im Namen religiöser Programmatik um den Abschied eines Wissens vom Menschen, das im Christentum überliefert und bewahrt ist, – eines Wissens, das von dessen Daseinsohnmächtigkeit, von seiner Endlichkeit, ja von seiner Erlösungsbedürftigkeit weiß. Viel wird für unsere Kultur und ihre humane Zukunft davon abhängen, ob dieses Wissen lebendig bleibt oder, nicht zuletzt durch die Dynamik neuer religiöser Programme, endgültig aus ihr verschwindet.

Elisabeth Schneider-Böklen, München

Feminismus im Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Frauen

Unter dem Titel »Nach dem Antijudaismusstreit – Feminismus im Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Frauen« fand vom 21.–23. 10. 1988 eine Tagung des Forums Junge Erwachsene in der Ev. Akademie Tutzing statt. Sie wurde geleitet von *Jutta Höcht-Stöhr*, Pfarrerin und Studienleiterin an der Akademie, und von *Renate Rieger*, katholische Theologin aus Berlin, gleichzeitig Redakteurin der Zeitschrift »Schlangenbrut – streitschrift für feministisch und religiös interessierte frauen. vierteljährliche nachrichten aus paradies und fegefueer«.

Zur Debatte stand eine Entwicklung feministischer Theologie in der Bundesrepublik, die vielen fatal und eben auch stark antijudaistisch erscheint: Immer mehr Frauen verlassen den Boden der jüdisch-christlichen Tradition und fühlen sich zu matriarchalen Gedanken, Bildern und Ritualen hingezogen, setzen die Göttin an die Stelle des als patriarchal verabscheuten biblischen Gottes, eine Verschmelzung mit der Natur an die Stelle des Gegenübers zur Transzendenz Gottes!

Diese matriachale Richtung hatte sich u. a. an *Heide Göttner-Abendroths* Buch »Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung« (München 1984⁶) und an *Gerda Weilers* Buch »Ich verwerfe im Lande die Kriege. Das verborgene Matriarchat im Alten Testament« (München

1983) orientiert. Aber diese Richtung blieb nicht unwidersprochen:

In ihrem Ursprungsland USA kam schon 1978 ein kritischer Artikel von *Judith Plaskow* heraus unter dem Titel »Blaming the Jews for Patriarchy«. Darin weist die Autorin auf den neuen Mythos in feministischen Kreisen hin, daß die alten Hebräer das Patriarchat erfunden hätten; daß vor ihnen die Göttin in matriachalem Glanz regiert habe und daß nach ihnen Jesus das Gleichheitsprinzip herstellen wollen, aber ihm das hartnäckige Überleben jüdischer Elemente in der christlichen Tradition einen Strich durch die Rechnung gemacht habe. Judith Plaskow macht deshalb darauf aufmerksam, daß dieser Mythos das traditionelle christliche Negativbild vom Judentum verlängere, indem den jüdischen Ursprüngen des Christentums sexistische Einstellungen beigelegt werden, vom Christentum dagegen behauptet wird, daß seine eigenen Beiträge zur »Frauenfrage« überwiegend positiv seien (genauer bei: *Leonore Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), »Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte«, München 1988; darin besonders der Artikel der Herausgeberin: »Feministische Theologie ohne Antijudaismus«).

Bislang wurde diese Kontroverse in der Bundesrepublik hauptsächlich in der be-

reits erwähnten »Schlangenbrut« ausgetragen. Die Tagung in Tutzing war nun gedacht als ein Forum, auf dem dieses Problem („Haben die Juden die Göttin ermordet?!“ als polemische Formulierung) offen und ausgiebig diskutiert werden sollte. Leider wurde nichts daraus: Außer *Gerda Weiler* als Referentin erschien fast niemand von der matriarchalen Szene. (Beim abendlichen Salongespräch kam ich zufällig mit einer Frau dieser Richtung ins Beinahe-Gespräch – die Kluft zwischen uns beiden schien mir aber schon so tief, daß mir der Verdacht kam, diese Frauen erwarteten von intellektueller Auseinandersetzung, gar auf kirchlichem Boden, schon überhaupt nichts mehr...) Diese Entwicklung ist vielleicht auch gesamtgesellschaftlich typisch: man bzw. frau spinnt sich lieber im Kreis der Gleichgesinnten warm und kuschlig ein, als im rhetorischen und intellektuellen Clinch die Klängen offen zu kreuzen. Dazu ein kleiner Exkurs aus männlichem Terrain: Beim »Tag der Offenen Tür« eines Bundeswehrbataillons erlebte ich dieser Tage das gleiche Phänomen: Das Diskussionszelt unter dem Titel »Bundeswehr – warum?« blieb trotz eines guten Diskussionspartners den ganzen Tag fast ohne Besucher – die Kritiker erhoffen sich von solchen Diskussionen nichts mehr. Dies scheint mir auch ein wichtiger Unterschied in der Gesellschaft zu 1968! Trotzdem war diese Tagung für das theologische Selbstverständnis christlicher Frauen hierzulande sehr wichtig. Sie zeigte, besonders durch die zwei orthodox-jüdischen Referentinnen *Hannah Safrai* und *Eveline Goodman-Thau*, wie Frauen Theologie bewußt als Frauen betreiben können, ohne die Wurzeln ihrer eigenen Tradition abzuschneiden! (Es fiel mir überhaupt auf, wie oft im Verlauf dieser Tagung, bei der selbstverständlich weit und breit kein Mann zu sehen war, das

Wort „Tradition“ oder „Meine Tradition“ fiel!)

Hannah Safraís Position läßt sich zusammenfassen in ihrem Satz: „Die monotheistische Tradition ist ein Gebäude, das immer mehr ausgebaut werden sollte!“ Sie nimmt dazu die brauchbaren Steine des Gebäudes und baut mit ihnen um und an. Die Thora offenbart sich in menschlicher Sprache, sie ist ein Instrumentarium, um sich mit neuen Ideen zu befassen. Hannah Safrai sagt deshalb: „My bible is not a testament, my bible is a lernstück!“ Was die Frauen in biblischer Zeit betrifft, so hat sie mit dem „anderen Blick“ einer Frau allerlei Spuren entdeckt, die das von matriarchal-feministischer Seite proklamierte Schnellurteil („patriarchale Jahwe-religion ist gleich totale Frauenunterdrückung“) in Frage stellen: so viele Hinweise auf Wallfahrten, die Frauen (ohne Männer) im 1. und 2. Jahrhundert v. Chr. unternahmen, auf weibliche Tempelaktivitäten in dieser Zeit u. ä. Hannah Safrai gründete vor 8 Jahren in Israel ein College for Women in Jewish Studies, lehrt an der Hebräischen Universität in Jerusalem und hält z. Tz. in Amsterdam Kurse über den jüdischen Hintergrund der neutestamentlichen Zeit.

Eveline Goodman-Thau, Jerusalem, meint ebenfalls: „Die Rabbiner befragen den biblischen Text, wir Frauen fragen anders nach demselben Text. Durch dieses neue Fragen wird die Tradition eben gerade nicht verworfen oder abgelehnt“ (wie in der christlich-feministischen Diskussion bei uns), „sondern erst interessant!“ Sie fragt – 50 Jahre nach der „Kristallnacht“ – die christlichen Feministinnen, warum sie die Zeit des Alten Testaments als schlimme Zeit des Patriarchats schlicht überspringen und sich um so intensiver auf eine angeblich goldene Vorzeit des Patriarchats stürzen?

Als Beispiel eines „anderen“ Umgangs

mit biblischen Texten in rabbinischer Tradition behandelte sie für einen Teil der Teilnehmerinnen die Geschichte der Zipora, vom „Blutbräutigam“ (Exodus 4, 24–26). Eine eindrückliche „andere“ Exegese – weder männlich noch christlich! *Johanna Kohn-Roelin*, Universität Münster, referierte mehr systematisch über die Frage „Jesus, der Feminist?“. Dabei stellte sie klar heraus, wie Jesus als Jude verstehbar sei, die sozialen Änderungen für Frauen, die so gerne als bedeutsam an der Jesusbewegung des 1. Jahrhunderts hervorgehoben werden, ansatzweise schon vorher festzustellen seien und unser tieferes Problem als Christinnen sei, das jüdische Nein zu Jesus als dem Christus zu akzeptieren. Obzwar die meisten ihrer Gedanken mir nicht ganz neu erschienen, war es für die über 60 Teilnehmerinnen – fast nur aus den beiden christlichen Konfessionen, ganz wenige Jüdinnen – auf jeden Fall notwendig, einige Ergebnisse des jüdisch-christlichen Gesprächs der letzten Jahre zu referieren.

Beeindruckend fand ich die sorgfältigen alttestamentlichen Beiträge von *Marie-Theres Wacker*, Universität Paderborn. Sie gipfelten in zwei Punkten: Zum einen stellte sie den schon oben erwähnten Unterschied zwischen einer matriarchalen Göttinnenreligion und der biblischen Religion heraus. Weil die Göttin die Ganzheit des Kosmos darstellt, ist mit ihr nur Verschmelzung möglich, und frau kann dann logischerweise wie Elga Sorge sagen: „Die Göttin, das bin ich.“ Dagegen ist der Gott der Bibel stets ein lebendiges Gegenüber zum Menschen, seine Transzendenz ist wesensnotwendig und unaufgebbar. Zum andern wies sie nach, daß Zeiten, in denen die Göttin (Aschera u. a.) in Israel verehrt wurden, eben oft auch Zeiten sozialer Unterdrückung waren, und daß umgekehrt die prophetische Kritik im Alten Testament an den Fruchtbar-

keits- und Göttinnenkulten auch gleichzeitig das Eintreten für die Armen enthält! Es gilt eben nicht automatisch die beliebte esoterische Gleichung „wie oben so unten“!

Dies versuchte auch die Altphilologin und Religionswissenschaftlerin *Hildegard Cancik-Lindemaier*, Universität Tübingen, an Beispielen aus dem Römischen Reich aufzuzeigen. Eindrucksvoll waren für mich dabei, neben ihren detailreichen Ausführungen zu den Vestalinnen, der Hinweis, wie im römischen Weltreich rücksichtslos mit der Natur umgegangen wurde, etwa Berge nach Bedarf völlig abgeholzt und abgetragen wurden – und das ohne Christentum, ohne Monotheismus und bei intensiver Verehrung von Naturgottheiten, Göttinnen, ja sogar der Großen Mutter (*magna mater*)!

Leider, wie gesagt, blieb der rechte Schlagabtausch zwischen beiden Lagern aus. Gerda Weiler hatte von ihrem psychologisch/pädagogischen Ansatz aus kein entsprechendes Interesse, die historischen Details zu kontern, aus dem Plenum kam wenig Unterstützung, und die ansonsten sehr überlegte und behutsame Tagungsleitung stand eher auf der theologisch-politischen Seite als auf der Seite einer rituell erfahrbaren Göttin! (Wie ich meine, Gott sei Dank...)

Literaturhinweis: Außer den oben erwähnten Vertreterinnen der matriarchalfeministischen Richtung möchte ich noch nennen: Christa Mulack, »Die Weiblichkeit Gottes«, Stuttgart/Berlin 1983; »Jesus – Der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik«, Stuttgart 1987 sowie Elga Sorge, »Religion und Frau – weibliche Spiritualität im Christentum«, Stuttgart 1987².

Informationen

PFINGSTBEWEGUNG

»Biblische Glaubensgemeinde« im Aufwind. (Letzter Bericht: 1989, S. 92ff) Sonntag morgen 9 Uhr. Der große Saal im Stuttgarter Gustav-Siegle-Haus hat sich gefüllt. Wer später kommt, findet noch auf der Empore Platz. Die Kinder sammeln sich nach Altersgruppen in verschiedenen Nebenräumen. – Es ist der Gottesdienst der 1951 von *Paula Gassner* gegründeten pfingstlerischen »*Biblichen Glaubensgemeinde*« in Stuttgart, Talstraße 70 (s. MD 1981, S. 117f). Über 600 Besucher dürften gekommen sein – überwiegend junge Leute und junge Familien. Auf der Bühne beginnt die „Band“ mit rhythmischen Liedern; fünf jugendliche Gestalten führen an ihren Mikrofonen mit animierender Gestik den Gesang an. Laut und eindringlich erklingen die Lobpreislieder. Dann werden die Melodien ruhiger und innerlicher. Bald setzt der pfingstlerische Zungengesang ein, von der Musik rhythmisch untermalt. Mit einem „wogenden Kornfeld“ hat ein englischer Gast in seinem Grußwort dieses Beten der Stuttgarter Gemeinde verglichen. Die beiden jungen Pastoren der Gemeinde teilen sich die Leitung des Gottesdienstes; der eine übernimmt Ansagen und Gebetsteil, der andere die Verkündigung. Trotz der Länge der Ansprache sind die Zuhörer aufmerksam dabei. Es geht um die Liebe Gottes, die uns durch das Opfer Jesu Christi zuteil geworden ist und die

wir nun in unser Leben hineinnehmen dürfen. Zum Schluß werden diejenigen, die diese Liebe noch nicht in sich tragen, aufgefordert, nach vorne zu kommen, damit für sie gebetet werden kann. Eine angenehme Variante zu dem in evangelistischen Veranstaltungen üblichen „Altarruf“. Gegen 1/212 Uhr endet der Gottesdienst mit Segen und einem lautstarken Gesang.

Man braucht nicht lange nach Gründen zu suchen, die die Anziehungskraft solcher Gottesdienste erklären. Die emotionale Art der Lieder (in Lautstärke und Rhythmik mehr auf jugendliche Ohren abgestimmt) und der persönliche Ton, in dem die Gemeinde angesprochen wird, schaffen eine besondere Atmosphäre. Bildhaft und anschaulich ist die Predigt, unmittelbar und kraftvoll das Beten, in das alle mit einbezogen sind. Die persönlichen Zeugnisse, meist von Heilungs- und Befreiungserfahrungen, haben eine starke Wirkung. Und natürlich hat das Auftreten von Geistesgaben wie Zungenrede oder prophetische Worte etwas Faszinierendes an sich.

Wer solchen Gottesdienst zum erstenmal erlebt, mag wohl den Eindruck bekommen, daß hier Gottes Gegenwart in besonderer Weise zu spüren ist. Die problematischen Erscheinungen, die mit dem pfingstlerischen Glauben so oft verbunden sind, werden ihm zunächst nicht bewußt werden: der seelische Druck, dem diejenigen ausgesetzt sind, bei denen sich die Geistesgaben, vor allem das Zungenreden, (noch) nicht einstellen, die also – nach pfingstlerischer Lehre – den Geist noch nicht haben; die Nöte vieler Kranker, denen trotz eindrucksvoller Proklamation von „Zeichen und Wundern“ keine Heilung zuteil wird; oder die Ängste, die durch einen verstärkten Dämonenglauben erzeugt werden können.

Seit Frühjahr 1987 mußten die Gottes-

dienste der Glaubensgemeinde aus dem eigenen Missionsheim herausverlegt werden, weil der Saal die Besucher nicht mehr faßte. Die Leute kommen ganz von selbst, wie Prediger Wenz im Gespräch mitteilt. Die Einladung wird von Mund zu Mund weitergegeben; besondere missionarische Aktivitäten werden zur Zeit nicht durchgeführt.

Peter Wenz kam 1984 direkt von der »Bibelschule Beröa«, der theologischen Ausbildungsstätte des »Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden« – BFP (s. MD 1983, S. 139 ff), zunächst als Praktikant in die Biblische Glaubensgemeinde, die ihn bald als ihren Pastor ordinierte. Die vorangegangenen drei Jahre seit dem Tod von Paula Gassner im Februar 1981 war Pastor Rolf Cilwik der Gemeinde vorgestanden, der dann in die deutsche Leitung des von Reinhard Bonnke gegründeten Missionswerks »Christus für alle Nationen« überwechselte (vgl. MD 1987, S. 233 ff). Etwa 120 meist ältere Gemeindeglieder versammelten sich zu jener Zeit sonntags im Gottesdienst; zum Teil kamen sie aus weitem Umkreis.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde war nicht klar geordnet, was in einzelnen Fällen zu Schwierigkeiten hinsichtlich der pastoralen Betreuung führte. Man hat daher nun (unabhängig von der Rechtsgehalt des e.V.) eine geregelte Form von Mitgliedschaft eingeführt, die als »geistliche Mitgliedschaft« bezeichnet wird. Das heißt, durch Unterschrift erkennen die einzelnen Glieder bestimmte Richtlinien an: die Bibel als inspiriertes Wort Gottes und Grundlage für das Handeln, die Glaubensstaufe, Leben in verbindlicher Gemeinschaft (durch Teilnahme an einem Hauskreis). In diesem Sinn gehören heute etwa 300 Personen zur Biblischen Glaubensgemeinde. (Im übrigen kann dieser »Dienst« der Glaubensstaufe auch von solchen in Anspruch genommen wer-

den, die der Gemeinde nicht beitreten, – eine Praxis, die weder biblische noch kirchenrechtliche Basis hat.)

Mit dem Aufbau von Hauskreisen wurde erst vor drei Jahren (1986) begonnen. Dabei wirkt das Vorbild von Yonggi Cho in Korea stark als Modell (s. MD 1976, S. 361 ff und 1981, S. 145 ff). Die Kreise werden in der Regel nach Wohngebieten gebildet. Die Hauskreisleiter treffen sich etwa monatlich zu Austausch, Schulung und geistlicher Stärkung. Dieses Prinzip der Zellenbildung hat sich in neuen Gemeinden pfingstlich-charismatischer oder auch evangelikaler Prägung heute wohl allgemein durchgesetzt und bildet die Grundlage für geistliches und zahlenmäßiges Wachstum.

Vielleicht ist es nach knapp fünf Jahren noch zu früh, von einem »neuen Kurs« in der Stuttgarter Talstraße unter Peter Wenz zu sprechen. Die Entwicklung zu einer mehr jugendlichen Gemeinde hat sich – bedingt auch durch das dynamische Auftreten des jungen Predigers – wohl ganz organisch vollzogen. (Die alten Gemeindeglieder haben die Entwicklung zum Teil mitgemacht, zum Teil sind sie aber auch in andere Pfingstgemeinden abgewandert.)

Natürlich bringt die allgemeine Sehnsucht nach religiöser Erfahrung in unserer Zeit auch in diese Gemeinde neuen Aufwind. Im Moment mag sie so etwas wie ein gottesdienstlicher Treffpunkt pfingstlich-charismatischer Prägung in der württembergischen Metropole sein. Von ihrem Ansatz her ist sie jedoch *Gemeinde* und nicht Missionswerk oder christliches Zentrum mit mehr offener evangelistischer Arbeit. Sie gehört zur traditionellen Pfingstbewegung; auch Peter Wenz bringt von seiner Ausbildung her pfingstlerische Tradition und die entsprechenden Kontakte mit.

Eng verbunden ist er mit *Reinhard Bonn-*

ke und seinem Missionswerk »Christus für alle Nationen« (s. MD 1987, S. 232 ff). Damit tendiert er zu einer Richtung pfingstlerischer Frömmigkeit, die die dynamische Seite des Glaubens stark betont: „Power Evangelism“ – das heißt, zu einer vollmächtigen Verkündigung gehören „Zeichen und Wunder“. Richtiger Glaube muß zwangsläufig zum Erfolg führen. Gott will heilen – wenn die Heilung ausbleibt, liegt dies an unserem Unglauben usw. Dazu kommt eine starke Betonung dämonischer Besessenheiten. Von dieser höchst problematischen Richtung, die durch *Kenneth E. Hagin* repräsentiert wird, ist etwa auch die Gruppe »Wort des Glaubens« (München), das »Christliche Zentrum Köln« oder die von Dr. Wolfhart Margies geleitete »Philadelphia-Gemeinde« in Berlin geprägt. Traditionelle Pfingstler distanzieren sich vielfach von den hier vertretenen Lehren und Praktiken.

Ohne Zweifel erklärt solch dynamische Art, wie sie auch bei Peter Wenz vorherrscht, die rasche Zunahme der Talstraßen-Gemeinde weitgehend. Zu fragen ist dabei, ob mit dem zahlenmäßigen Wachstum auch die innere Entwicklung, das heißt die geistliche Führung und damit die Reifung der einzelnen Glieder Schritt halten kann. Nur dann ist gewährleistet, daß auf organische und verantwortliche Weise Gemeinde entsteht, daß es nicht nur bei einer augenblicklichen Begeisterungswelle bleibt.

Was nun den zwischenkirchlichen Bezug anbelangt, so zeigt sich, daß man sich zumindest in der inneren Haltung anderen, v. a. evangelikalen Christen verbunden weiß – man betet etwa im Gottesdienst für sie, auch für die Kirchen und ihre Verantwortlichen. Und man vermeidet bewußt, Negatives über andere Gemeinschaften zu sagen. Andererseits dominiert der Eindruck, daß diese Gemeinde ihren

Weg für sich gehen will. Jedenfalls wird eine überzeugende Bereitschaft zur Zusammenarbeit gerade von jenen vermißt, die es mit Peter Wenz und den Seinen einmal versuchen wollten. Die Herstellung „kirchlicher Gemeinschaft“ ist durch eine Reihe von Problemen noch gehindert, die ihren Grund im Kirchenverständnis und in verschiedenen pfingstlerischen Lehren und Praktiken haben. ir

URCHRISTLICHE GEMEINSCHAFTEN

Die Korntaler Gemeinschaft um Emma und Elsa Berger. (Letzter Bericht: 1987, S. 261 ff; bes. 1980, S. 125 ff) Vor mehr als zwölf Jahren hatten wir das »*Glaubenshaus Bethanien*« in Korntal bei Stuttgart zum letzten Mal besucht. Inzwischen ist die Entwicklung weitergegangen. *Emma Berger*, die Gründerin, ist am 14. 10. 1984 gestorben und ihre leibliche Schwester Elsa hat, zusammen mit der Ältestenschaft, die Führung übernommen. Die Gemeinschaft ist auch gewachsen und mittlerweile in Israel fest eingewurzelt. Aller Besitz ist nun der »*Beth El Society*« in Sichron Jaakow überschrieben, auch das Korntaler »Bethanien« ist eine Filiale von Beth El geworden. Es ist an der Zeit, von neuem zu berichten.

Der Kontakt war unschwer wieder aufzunehmen. Allerdings begann jedes Gespräch mit der inständigen Bitte, nicht so viel über die Gemeinschaft zu schreiben. „Wir wollen im Verborgenen dienen und nicht an die große Glocke gehängt werden. Wir sind weder eine Kirche noch eine Sekte, missionieren und werben nicht, haben auch keine Schriften und Zeitschriften, um auf uns aufmerksam zu machen. Unser Wunsch ist, allein dem Herrn Jesus zu leben, zusammen mit de-

nen, die auch den schmalen Weg der Heiligung gehen wollen.“

Diese Bitte enthält mehr, als einem im ersten Augenblick bewußt wird. Sie dürfte ein Schlüssel zum Selbstverständnis der Gemeinschaft sein. Die ganze Kirchengeschichte hindurch hat es solche Kreise und Gruppen gegeben, die den Weg zum Heil für sich allein gehen wollen. Mit konfessionskundlichem Raster sind sie nicht eigentlich zu erfassen; sie gehören nicht in das zwischenkirchliche Gefüge, wie freie Gemeindebildungen oder auch Missionswerke, deshalb sind sie auch nicht als „separatistische Gemeinschaften“ oder „Sekten“ zu bezeichnen. Vielmehr müssen sie als eigenständige Ausprägung am Stamm des Christentums gewertet werden, vergleichbar etwa mit mönchischen Gemeinschaften.

Die Korntaler Gruppe stellt eine *Heiligungsgemeinschaft* dar, ähnlich wie die »Namenlosen«, die um die Jahrhundertwende in England entstanden und über die USA auch nach Deutschland gekommen sind; oder wie die »Norweger«, die etwa zur selben Zeit von Joh. O. Smith gegründet wurden („Smithianer“) – über sie soll in einem der nächsten »Materialdienst«-Hefte berichtet werden. Alle diese Gruppen wollen nicht eine „Stadt auf dem Berge“ sein, und die Verbreitung des christlichen Glaubens sehen sie nicht als ihre Aufgabe an. Auch beschreiten sie nicht den Weg der guten Werke für andere und der Diakonie. Ihnen geht es um die Heiligung des einzelnen und der Gemeinde, und diese besteht vor allem in der Erkenntnis und Überwindung der Sünde bzw. der Sündhaftigkeit. Ihr wird deshalb eine übermäßig große Aufmerksamkeit gewidmet. Zielvorstellung ist die heilige Gemeinde, die als „Leib Christi“ (Eph. 1,22f) am Jüngsten Tag „ohne Flecken und Runzeln“ dem wiederkommenen Herrn entgegengeht (s. Eph. 5,25–27).

Die *Frömmigkeit* der Korntaler ist etwa von Kol. 3,12–17 geprägt: „So ziehet nun an als die Auserwählten Gottes, als die Heiligen und Geliebten, herzliches Erbarmen, Freundlichkeit, Demut, Sanftmut, Geduld... Über alles aber ziehet an die Liebe...“ – In der Versammlung, die wir in Korntal besuchten, sprach der Prediger über Phil. 2: „Christus erniedrigte sich selbst... So seid auch ihr gesinnt!“ Dieses Vorbild formt die Gemeinschaft: Keiner tritt besonders hervor, jeder will eher zurücktreten, sich in die Gemeinschaft einfügen, in ihr gleichsam untertauchen.

Da die *gottesdienstliche Versammlung* am Sonntagvormittag und am Mittwochabend die eigentliche geistige Speise für die Anhänger darstellt, da Korntal auch die einzige große Gemeinde ist – kleinere „Außenstationen“ entstanden an mehreren Orten, bis in die Schweiz und die Niederlande, deshalb kommt hier alles zusammen. Mit etwa 250 Besuchern war der schmale Raum im Haus Bethanien bis zum letzten Platz besetzt, und die angrenzenden Zimmer mußten hinzugenommen werden (Lautsprecherübertragung). Man kommt schon geraume Zeit vor Beginn des Gottesdienstes – die Frauen alle mit weißen Kopftüchern –, sitzt schweigend da und hört den frommen Liedern des kleinen Chores zu. Fast reglos nach vorne gerichtet, vielfach unter sich schauend, folgen die Versammelten aufmerksam der langen Predigt; fast ohne Bewegung singt man die Lieder aus dem »Pfingst-Jubel«. Auch beim offenen Gebet scheinen immer wieder dieselben zu sprechen, und sie bedienen sich dabei einer vorgeformten Sprache. Eine spontane und kreative Beteiligung am Gottesdienst, wie man es in lebendigen pfingstlerischen und charismatischen Kreisen erleben kann, ist hier jedenfalls nicht zu finden. Und wenn der Gottesdienst beendet ist, geht man rasch und schweigend nach Hause, nur im Flü-

sterten einige Worte wechselnd. Ganz offensichtlich ist hier eine sehr enge Vorstellung von Heiligkeit bestimmend geworden.

Es sind vorwiegend einfache, biedere Leute jeden Alters, die hier die Auferbauung des inneren Menschen und Einbindung in die Gemeinde suchen, welche einmal die Heilsgemeinde sein wird, weil Christus gerade „das Törichte“ erwählt hat (1. Kor. 1,26–31). Eine *Mitgliedschaft* im juristischen Sinn gibt es nicht; man will keine (weltliche) Organisation darstellen. Doch ist da ein „drinnen“ und „draußen“: „der Herr kennt die Seinen“ (2. Tim. 2,19), und diese kennen sich auch untereinander. Wer neu in die Gottesdienste kommt, wird sich nach einiger Zeit entscheiden müssen, ob er mit den anderen Weg der Heiligung gehen und somit dazugehören will oder nicht.

Die Initiation ist die *Taufe*. Die Gemeinschaft steht in baptistischer Tradition: Säuglingstaufe wird als unbiblich abgelehnt, sie ist nicht gültig. Doch eine einmal gespendete „Glaubentaufe“ gilt und wird auf keinen Fall wiederholt – an der Einmaligkeit der Taufe wird festgehalten. In diesem Fall führt der Weg in die Gemeinschaft über die Lebensbeichte. Die Taufe wird ernst genommen, wenn auch nicht übertrieben herausgestellt. Ein Unterricht und ein grundsätzliches Sündenbekenntnis vor einem „dienenden Bruder“ geht ihr voraus. Alle Sünden müssen bekannt werden, und der Gläubige muß sich von ihnen lossagen. Er muß sich selbst ganz loslassen, denn die Taufe wird verstanden als die Selbstübergabe an Christus, so daß künftig anstelle des eigenen Ich nun Christus im Gläubigen wohnt.

Zu einem Konflikt mit der Kirche aufgrund dieser Taufpraxis kommt es kaum, weil die neu Dazukommenden durchweg aus der Kirche austreten. Doppelmitglied-

schaft kommt also faktisch nicht vor. Der Kirchenaustritt wird zwar nicht gefordert, vielmehr ergibt er sich von selbst – die Gemeinschaft lebt abgeschlossen für sich. „*Glaubensgrundlage ist allein das Wort Gottes*“, die Bibel, so wird mit großem Nachdruck immer wieder betont. Nicht eigentlich als Gesetz, vielmehr als geistliche Norm ist die Bibel das maßgebliche Prinzip. Man empfindet sie als klar und deutlich und will ihr in allem folgen. Die Predigt ist einfache Bibelpredigt, wobei oft ein Mosaik von Bibelstellen übermittelt wird. Denn fast alle Prediger sind Laienbrüder – mit der Kircheninstitution wird auch die Theologie und das „intellektuelle Wissen“ abgelehnt.

Auch die *Führungsstruktur* ist „biblisch“: Eine nicht festgelegte Zahl von „Ältesten“ hat die Leitung inne. Die „apostolischen Ämter“ oder Dienste (nach Eph. 4) spielen eine Rolle. Der Heilige Geist läßt die einzelnen Begabungen in Erscheinung treten, und die Entsprechenden werden dann für ihren Dienst „gesegnet“ (= ordiniert) – Hirten, Lehrer, Propheten. Auch die übrigen Funktionen in der Gemeinde scheinen nach diesem Prinzip geregelt zu sein. Man will „nichts veruntreuen“, was Gott für seine Gemeinde bereit hält. Der prophetische Dienst kommt vor allem im Kreis der Verantwortlichen zum Tragen, wobei die Worte der Propheten durch andere Brüder geprüft werden. Obwohl Eingebungen, Visionen, Träume bei einzelnen Entscheidungen und bei der Leitung der Gemeinschaft insgesamt eine Rolle spielen, fehlen im Erscheinungsbild der Gruppe die ausgesprochen „spiritualistischen“ Züge.

Wollte man das Korntaler „Bethanien“ jedoch für sich betrachten und als traditionelle Heiligungsgemeinde schildern, so würde man zu kurz greifen. Das war vielleicht einmal. Heute aber schlägt das Herz dieser Gemeinde in Israel. rei

Das »Beth El« in Israel. Anfang Januar konnten meine Frau und ich die »Beth El«-Gemeinschaft in Sichron Jaakow, südlich des Karmel, besuchen, deren Anfänge schon mehr als 25 Jahre zurückliegen. Das langgestreckte zweigeschossige Zentralgebäude mitten im Ort, in dessen großer Saal die Mitglieder und Gäste zu den Mahlzeiten und Versammlungsstunden zusammenkommen; eine ganze Reihe verstreuter Häuser: Kindergarten, Schule, Altersheim, Handwerksbetriebe; im etwa acht Kilometer entfernten Nachbarort eine beachtliche moderne Landwirtschaft mit einem größeren Häuserkomplex – das alles zeigt an, daß die Gemeinschaft im Heiligen Land nun festen Fuß gefaßt hat. Eine größere Zahl von Erwachsenen und Kindern lebt nun dort, teils ständig, teils unständig. Dazu kommen nach wie vor die Reisegruppen aus Deutschland, die jeweils für vier Wochen zum Arbeitseinsatz und geistlicher Zurüstung (mit viel Einzelseelsorge) nach Israel fliegen. Die Verbindung nach Deutschland ist eng. Schwester *Elsa* ist offensichtlich hier wie dort eine geistlich prägende Gestalt, und viele leitende Brüder dienen in Deutschland wie in Sichron Jaakow.

Die ursprüngliche Bezeichnung »Kibbuz Beth El« wird heute nicht mehr gebraucht, obwohl es sich um eine Lebens- und Gütergemeinschaft handelt. Die Entwicklung der Kibbuzim in Israel habe auch eine Reihe negativer Aspekte gezeigt, so wurde uns gesagt, und ihr Ruf sei unter den Israelis selbst umstritten. Das Image einer »religiösen Gemeinschaft« dagegen, deren es in Israel die verschiedenartigsten gibt, sei unauffälliger.

Von dem Ort Sichron Jaakow scheint die Gemeinschaft inzwischen akzeptiert worden zu sein. Die Aufregungen, von denen noch unser letzter Artikel berichtete (1980, S.125 ff), haben sich anscheinend gelegt. Sie waren verständlich, denn das

kleine Bergstädtchen ist eine ursprünglich zionistische Gründung, daher ist eine deutsche und christliche Einwanderergruppe, die immer neue Leute nachzieht, verdächtig. Auch lassen die Werkstätten und Manufakturen in einem größeren Fabrikgebäude am Eingang des Ortes Konkurrenz befürchten. Nun aber lebe man in gutem Einvernehmen, versicherte man uns. Die jüdischen Einwohner spürten, daß man »Schalom« wolle, den Frieden Gottes, und sie merkten, daß sich die Deutschen aus religiösen Gründen zum Volke Israel halten, gerade auch, wenn schwere Zeiten kommen sollten.

Und diese sind, wie die Beth-El-Bewohner wissen, in der Bibel vorausgesagt. Man ist ja nach Israel gekommen, um dem wiederkommenden Herrn näher zu sein und die apokalyptische Drangsal besser zu überstehen. Und die prophezeitete »Rückkehr des auserwählten Bundesvolkes Gottes ins verheißene Land« sah man sich erfüllen – also steht »die Zeit Gottes« nahe bevor. Dann wird sich die Situation grundlegend ändern: Es werden sich »die Lehrer nicht mehr verstecken müssen«, wie es Jes. 30,20 heißt und wie es heute noch der Fall ist (offene christliche Mission ist in Israel verboten); vielmehr wird man Jesus Christus als den erwarteten Messias frei bezeugen können, und »Israel wird das Wort annehmen und sich bekehren«. Das ist Hosea, Kap. 3, vorausgesagt. Noch haben die Juden keinen Altar und keinen Hohenpriester, müssen sich in aller Welt in Synagogen versammeln, um in formaler Tradition die Heilige Schrift zu lesen. Sie sind »wie Schafe ohne Hirten« und haben keine Gewißheit. Deshalb müssen die Christen im Namen Jesu Christi, des himmlischen Hohenpriesters (Hebr. 4,14–10,18), in einem *stellvertretenden Gebets- und Veröhnungsdienst* für Israel entstehen. Unter diesem Gesichtspunkt versteht die Beth-

El-Gruppe ihr Leben im Heiligen Land. Sichtbare Akte der Versöhnung und ein diakonischer Dienst in Israel, zu dem viele andere Christen ins Land kommen, sind von ihr nicht ins Auge gefaßt.

Aber es kommt noch ein weiteres hinzu. Die Korntaler sind nicht nach Sichron Jaakow gezogen, um hier mit Israelis und Palästinensern zusammenzuleben, sondern sie kamen gleichsam als Neusiedler. Das Urbild eines neuen Lebensbeginns steht vor ihren Augen: Von der Basis her will man ein „autarkes“, sich selbst erhaltendes – und selbstgenügsames – Gemeinwesen aufbauen. Das muß faszinieren! Auch wir sahen mit Staunen, was schwäbischer Fleiß und Erfindungssinn alles zustande bringen kann. Ganz unwillkürlich drängte sich uns der Vergleich mit den Hutterern in den Vereinigten Staaten auf:

In Beth El lebt man auch in einer Sonderwelt und ebenso zeitlos: ohne Zeitung, Radio und Fernsehen. Man ist voll damit beschäftigt, sein tägliches Werk zu tun und sich gegenseitig im Glauben zu tragen. Und wer in dieser Gemeinschaft mitlebt, fühlt sich von Gott geschützt: „Wir haben 25 Jahre lang so gut wie keinen Arzt gebraucht.“ (Bibl. Bezugsstellen sind: 2. Mose 15,26; Jes. 53,4f.)

Verständlich, daß die Reisegruppen ihre Zeit in Beth El als Gnadengeschenk betrachten. Der Horizont ist klein geworden, der Blick auf das Eigene gerichtet. Und da man sich einem „Glaubenswerk“ zugehörig fühlt, das nie geplant war, das man Schritt um Schritt von Gott geführt sieht, kann man hier wohl „selig“ werden – zumindest solange diese Aufbauphase währt. rei

Buchbesprechungen

Werner Thiede, Regensburg

Den Dialog vertiefen – Zur neuen Reihe »Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus« (1988)

Als längst fällige Antwort auf die seit über zehn Jahren in unserer Gesellschaft zunehmende „Neue Religiosität“ haben Reinhart Hummel, der Leiter der EZW in Stuttgart, und Josef Sudbrack, Dozent für geistliche Theologie in Innsbruck, als Vertreter der beiden Großkirchen im vergangenen Jahr eine eigene Buchreihe herauszugeben begonnen. Deren Leitbegriff „Unterscheidung“ signalisiert eine Intention, die aus christlicher Verantwortung geboren (vgl. 1. Kor. 12,10) und kritisch

gegen die neureligiöse Tendenz zur Vereinheitlichung, ja „Vereinerleung“ religiöser Orientierung gerichtet ist. Anders als der Anspruch eines christlichen Universalismus verschleiern jene neueren, von asiatischen Traditionen herkommenen Einheitsbestrebungen gerne, daß auch ihr Programm die Universalisierung ganz bestimmter religiöser Vorgaben impliziert. Hinter dem modischen Stichwort vom „interreligiösen Dialog“ verbergen sich so bisweilen Versuche eines „inte-

gralen Monologs“, was immer dann deutlich wird, wenn Differenzen nicht ernstgenommen und trennende Antworten einseitig relativiert werden. Einen wirklichen Dialog fördert nur, wer Unterschiede nicht einebnet, sondern verstehend wahrnimmt. Insofern kann und will die neue Reihe „Unterscheidung“ den interreligiösen Dialog im weltanschaulichen Pluralismus unserer Zeit vertiefen, indem sie „in Ehrfurcht vor fremder Religiosität“ und „auch in der Bereitwilligkeit zu lernen“ verbreitete Fragestellungen aufgreift und mit Sachkompetenz und christlich-theologischem Engagement angeht. Ihre durch die Herausgeber und die beiden Verlage (Quell-Verlag in Stuttgart, Matthias-Grünwald-Verlag in Mainz) unterstrichene ökumenische Ausrichtung zeugt von der Erkenntnis, daß die neureligiöse Welle christliches Glauben und Denken *grundsätzlich* herausfordert. Begrüßenswert sind nicht zuletzt die breitere Leserschichten ansprechende Aufmachung und die möglichst verständlich gehaltene Sprache.

Freilich kann eine solche Reihe nicht allen denkbaren Anforderungen gerecht werden. So ist kein wissenschaftlicher Apparat anzutreffen, und selbst von innertheologischen Diskussionen zu den jeweiligen Themen erfährt der Leser oft nur wenig. An der Kompetenz der Verfasser besteht kein Zweifel. Aber es ist auch kein Hohl daraus zu machen, daß jeder Autor seine eigene Sicht der Probleme und ihrer Lösungen entfaltet. Was von der Buchreihe nicht generell erwartet werden darf, sind Antworten, die zu den betreffenden Fragen *die* christlichen Auskünfte schlechthin liefern. Gewiß kann das Bemühen um theologisch verantwortete Stellungnahmen hier durchweg vorausgesetzt werden. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß die ausgebreiteten Entwürfe ihrerseits innertheologisch als unumstrit-

ten gelten können. Auch im Dialog der Christen und Konfessionen untereinander bleibt „Unterscheidung“ ein notwendiges Element. So wird etwa nicht jede Perspektive eines katholischen Autors in dieser „ökumenischen“ Reihe den evangelischen Leser zufriedenstellen – und umgekehrt. In mancher Hinsicht mögen sich die verschiedenen Bände insofern gegenseitig ergänzen und korrigieren. Insgesamt bieten sie jedenfalls eine breite Palette wichtiger Informationen und Anregungen, die lobenswerterweise auch durch Personen- und Sachregister in jedem Einzelband zugänglich gemacht sind. Im folgenden stelle ich die vier ersten, 1988 erschienenen Bände kurz vor, wobei ich auf den ersten Band ausführlicher eingehe, weil ich ihn seiner Thematik und Aussage nach in bezug auf die geistigen Bewegungen, die diese Reihe im Blick hat, für ganz besonders relevant halte.

Reinhart Hummel, »Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum«, 128 Seiten, 18,80 DM.

Der Religionswissenschaftler Reinhart Hummel erschließt in seiner Monographie die Reinkarnationsthematik von den gegenwärtigen weltanschaulichen Fragestellungen her. Im ersten Kapitel geht er den Gründen für die Faszination der Reinkarnationsidee in unserer Zeit nach und beleuchtet dabei besonders ihren Zusammenhang mit der „thanatologischen Welle“ (H. Bender): Haben die Bestseller über sogenannte „Sterbe-Erlebnisse“ anscheinend die Transzendenz des Todes in empirisch-wissenschaftliches Licht gerückt, so ist dieser Anschein dem Reinkarnationsglauben zugute gekommen, insofern er so etwas wie eine „anima separata“ voraussetzt und sich seinerseits empirisch-(para-)psychologisch zu legitimie-

ren versucht. Dabei weist Hummel freilich darauf hin, daß Berichte über Sterbeerlebnisse selbst keine inhaltlichen Behauptungen, die direkt auf Reinkarnation schließen lassen, zu enthalten pflegen. (Er erwähnt allerdings nicht, daß es seltene Ausnahmen von dieser Regel gibt; zu dieser Frage verweise ich ergänzend auf meinen kritischen Aufsatz »Der Mensch stirbt nur einmal« in den EvKomm 10/1986.) Überhaupt seien weder Sterbeerlebnisse noch psychische Erfahrungen, die auf Seelenwanderung hindeuten scheinen, als weltanschaulich relevante „Offenbarungen“ zu nehmen. „Jedes religiöse Weltbild produziert auch die ihm entsprechenden Erfahrungen“ (21). Das treffe auch auf die fragwürdigen Hypnoseexperimente zu, die mittels suggestiv ausgelöster „Rückführungen“ den Glauben an Reinkarnation plausibel machen wollen. Hummels Argumentation überzeugt; sie könnte freilich, um die Evidenz scheinbarer „Erfahrungen“ mit Reinkarnation noch nachhaltiger in Frage zu stellen, durch mancherlei Weiterführungen, Hinweise und Belege ergänzt werden. Worauf indessen der Religionswissenschaftler das Schwergewicht legt, ist das Aufzeigen von inneren Konsequenzen des Reinkarnationsglaubens, mit dem häufig aus eher modischem Interesse heraus sympathisiert wird.

So wollen die beiden Kapitel über Hinduismus und Buddhismus die Implikationen der ursprünglichen Vorstellungen von Karma und Reinkarnation deutlich machen und damit über den häufig anzutreffenden Standpunkt eines naiven „individuellen Synkretismus“ hinausführen. Was der Leser hier über den indischen Ursprung und die religionsgeschichtliche Entwicklung des Reinkarnations- und Karmagedankens erfährt, ist aufschlußreich und hilfreich für dessen differenzierte und relativierende Erfassung. Schließlich be-

tont Hummel, daß sich das esoterische Menschenbild der asiatischen Religionen „im Zusammenhang mit intensiver Selbsterforschung und Untersuchung veränderter Bewußtseinszustände entwickelt hat“ (75; vgl. 41). Zutreffend erklärt er: „Meditative Selbsterfahrung ist also eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung des Reinkarnationsglaubens und des entsprechenden, überwiegend gnostischen Weltbilds“ (76).

Ähnliches gilt für die beiden im vierten und fünften Kapitel vorgestellten abendländischen Weltbilder des Reinkarnationsglaubens: Sowohl seine spiritistische (Allan Kardec) als auch seine theosophisch-anthroposophische (Rudolf Steiner) Variante verdanken sich „Offenbarungen“ aus paranormalen Bewußtseinszuständen. Deutlich sind sie jedoch vom Fortschrittspathos des 19. Jahrhunderts geprägt, woraus sich ihre positiv-evolutionistische Tendenz erklärt, durch die sie sich grundlegend von den alten asiatischen Vorstellungen unterscheiden. „Je stärker der Fortschrittsglaube gegenwärtig in eine Krise gerät, desto plausibler erscheint seine esoterische Form, der moderne Reinkarnationsglaube“ (100). Theologisch kennzeichnet das evolutionistische Denken eine Eliminierung des Sündenfalls, ein Verkennen des grundsätzlichen Zustands der Entfremdung von Gott. „In dieser Hinsicht steht das christliche Menschenbild den traditionellen östlichen Religionen näher als den modernen Reinkarnationsvorstellungen und ihrem prometheischen Unterton“ (101). Das abschließende Kapitel verdeutlicht theologisch die Gründe für die Unvereinbarkeit von Reinkarnations- und Christuglauben, wobei unterstrichen wird, daß es sich in jedem Fall um eine Frage des Glaubens und nicht etwa aufweisbaren Wissens handelt. Hummel streift hier auch einige Grundfragen individueller

Eschatologie und diskutiert in knapper, jedoch differenzierter und treffender Weise die Ganztod-These. Gegenüber soteriologischen Entwürfen von Seelenwanderung und Seelenreise betont er den Glauben an Gottes Gnade: „Christliche Hoffnung gründet sich auf die Gewißheit, daß Gott in der Auferstehung aus dem Bruchstückhaften des Menschenlebens etwas Rundes und Ganzes machen kann“ (122). Zum Schluß nennt er mehrere Gründe, warum die Annahme wiederholter Erdenleben für den christlichen Glauben Verluste mit sich brächte. Dazu zählt nicht zuletzt, daß der mit Wiederverkörperungen Rechnende die erneuernde Kraft übersieht, die von der „Wiedergeburt“ im christlichen Verständnis für das konkrete Leben ausgeht, und daß er ohne die universale Hoffnung auf das biblisch verheißene Reich Gottes bleibt. Hummels Band über „Reinkarnation“ stellt insgesamt einen gelungenen Start der Reihe »Unterscheidung« dar und kann einer breiten Leserschaft empfohlen werden.

Josef Sudbrack, »Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung«, 167 Seiten, 18,80 DM.

Der Begriff der Mystik wird heute inflationär gebraucht und steht zurecht in der Reihe »Unterscheidung« mit an erster Stelle in der Themenliste. Es gibt, wie Sudbrack bereits im Vorwort seines differenzierten Buches feststellt, keinen allgemein akzeptierten Begriff von „Mystik“. G. Sholem, R. C. Zaehner und andere lassen sich als Zeugen anführen gegen Versuche, Mystik bzw. mystische Erlebnisse einfach auf eine einheitliche Urfahrung, noch dazu mit Offenbarungswert, zu reduzieren. Historische und humanwissenschaftliche Redlichkeit sind Vorausset-

zung für einen Dialog mit mystischen Zeugnissen in Vergangenheit und Gegenwart. Als langjähriger Kenner der Materie breitet Sudbrack eine Fülle solcher Zeugnisse vor dem Leser aus. Er plädiert für eine dialogische Begegnungsmystik, deren Herz in der Erfahrung des Dreifaltigen Gottes liegt. Sie wird als integrationsfähigste Auffassung von Mystik beschrieben, die selbst Dunkelheit und Nicht-Erfahrung umfaßt. Gott begegnet in „vermittelter Unvermittelbarkeit“. „Mystik als Begegnung stellt ein inneres Moment jedes lebendigen Gottes-Glaubens dar“ (135). Den evangelischen Leser enttäuscht, daß angesichts der Überfülle von Gedanken und Zitaten der Traditionsstrom evangelischer Mystik, von Luther angefangen, so gut wie keine Berücksichtigung findet. Wichtige Namen wie z. B. Joh. Arndt oder Schleiermacher kommen überhaupt nicht vor. Die Kritik der Dialektischen Theologie (namentlich Emil Brunners »Die Mystik und das Wort«) wird schlicht ignoriert statt diskutiert. Es ist zu bedauern, daß „Unterscheidung“ hier nur zwischen Formen katholischer Mystik bzw. Theologie und nichtchristlichen Zeugnissen oder Thesen geübt wird. Von der „ökumenischen“ Konzeption der Reihe ist so kaum etwas zu spüren. Ungeachtet dessen gebührt Sudbrack Dank für sein Bemühen einer engagiert theologischen Interpretation seines vieldeutigen Gegenstands.

Bernhard Wenisch, »Satanismus. Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkulte«, 151 Seiten, 22,80 DM.

Der Band des Salzburger Universitätsassistenten Bernhard Wenisch über Teufels-, Dämonen- und Hexenglaube gründet deutlich auf dem Boden einer katholisch geprägten Angelologie, berücksichtigt aber an einigen Stellen auch Tendenzen

in der evangelischen Theologie. Da er die „biblische Lehre“ von Satan, Engeln und Dämonen für glaubensverbindlich hält (127 und 141), hätte dem Buch eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Engellehre gut getan; doch wichtige protestantische Namen wie Barth, Vogel, Stählin, Tillich oder Köberle begegnen leider nicht.

Wenisch bemüht sich spürbar um eine möglichst zeitgemäße Interpretation traditioneller Angelologie bzw. Dämonologie, nicht ohne des öfteren in sympathischer und sachgemäßer Weise seine Thesen als subjektive Meinung zu kennzeichnen. Sein grundsätzliches Festhalten am Teufelsglauben hindert ihn nicht, besonnene und gediegene Stellungnahmen zu den Phänomenen des neueren und älteren Satanismus zu erarbeiten. So kann man selbst dann, wenn man speziellen weltanschaulichen Prämissen des Autors nicht folgen will, viele Informationen zum Themenbereich wie auch die praktischen Ratschläge für den pastoralen Umgang mit Menschen, die sich von der „Szene“ faszinieren lassen oder ihr angehören, mit Gewinn lesen. Wenisch macht deutlich, daß Satansglaube keineswegs gleichzusetzen ist mit einer Haltung, die alles durch die „Teufelsbrille“ wahrnimmt.

Wolfram Janzen, »Okkultismus. Erscheinungen – Übersinnliche Kräfte – Spiritismus«, 151 Seiten, 22,80 DM.

Was im Laufe der siebziger Jahre von mehreren Autoren bereits als „okkulte Explosion“ bezeichnet wurde, wuchs sich während der achtziger Jahre zu einem gesellschaftlich erstaunlich weit tolerierten Phänomen aus. Im Horizont von New Age gehört „Okkultismus“ zum mehr

oder weniger Selbstverständlichen. Seine Verbreitung an zahlreichen Schulen hat in letzter Zeit zunehmend Eltern und Verantwortliche aufgeschreckt. Das Buch Janzens, derzeit Schullehrer und seit über einem Jahrzehnt anerkannter Fachmann in Sachen Okkultismus, liefert wichtige und didaktisch gut aufbereitete Informationen zum Begriff und zu dem, was er abdeckt oder womit er sich überschneidet. Wertvoll ist sein Versuch, parapsychologische Aussagen und biblische Befunde in Relation zu setzen und von da aus Kriterien zur Beurteilung des neuzeitlichen Offenbarungsspiritismus zu gewinnen. Ob und wie weit er sich dabei auf die theologische Diskussion zur Okkultismusfrage während der letzten Jahre (z. B. Ruppert, Thiede, Weis) bezieht, macht er allerdings nicht deutlich. Okkulte und spiritistische Phänomene erklärt er „animistisch“, d. h. von den Fähigkeiten der menschlichen Psyche her; damit bewegt er sich auf solidem Boden. Seine seelsorgerlichen Ratschläge halte ich für zumeist ausgewogen und hilfreich; rationales Argumentieren und sachlichen „psychologischen“ Hinweisen auf die Gefährlichkeit okkultischer Praktiken traue ich etwas mehr zu als er (vgl. 120). Skeptisch bin ich gegenüber seinem abschließenden, relativ umfangreichen Versuch, Jakob Böhmes Theosophie als einen Weg christlicher Spiritualität anzupreisen, mit dem der Herausforderung kirchlichen Christentums durch den Okkultismus begegnet werden könne (zumindest an Sekundärliteratur bezeichnenderweise nur G. Wehr, nicht aber eine so differenzierte Untersuchung wie die H. Bornkamms aufgeführt wird). Wenn schon, dann müßte doch Böhme selbst Gegenstand eines Bandes »Unterscheidung« werden, wie das etwa für C. G. Jung oder Teilhard de Chardin geplant ist. Man darf auf die Fortsetzung der Reihe gespannt sein.

Werner
Simpfendörfer
**Ökumenische
Spurensuche**
Porträts

Willem A. Visser't Hooft
Madeleine Barot
Josef Hromádka
Philip A. Potter
Aruna Gnanadason
Allan Boesak
Paulo Freire
Ernst Lange

Quell Verlag

Werner Simpfendörfer
**Ökumenische
Spurensuche**

Porträts

192 Seiten

Leinen. DM 32,-

Porträts von
Willem A. Visser't Hooft
Madeleine Barot
Josef Luki Hromádka
Philip A. Potter
Aruna Gnanadason
Allan Boesak
Paulo Freire
Ernst Lange.

»Berichtet wird von Frauen und Männern, deren Engagement besonders tiefe Spuren im Weg der ökumenischen Bewegung hinterlassen hat, deren ganz persönliche Biographie etwas ahnen läßt von der weiteren Herkunft der Bewegung, die sie mit geprägt haben.

Acht Porträts – ein winziger Ausschnitt nur aus einer Zahl, die niemand zählen kann, ein paar Namen nur, die für viele Namenlose stehen, die alle denselben Weg gegangen sind, alle erleuchtet waren von derselben Utopie. Fast alle, von denen die Rede ist, habe ich persönlich erlebt, mit den meisten von ihnen bin ich noch heute in Freundschaft verbunden – dankbar für ihre prophetische Inspiration, für die Kraft ihrer Pilgerschaft, für den Mut ihres Partisanentums, das sie der Befreiung der Menschen zuliebe riskiert haben.«

Werner Simpfendörfer



Quell Verlag Stuttgart

Hans-Beat Motel
Nicaragua – zwischen
Gewehr und Gebet

Notizen einer Reise an die Ostküste



Quell Verlag

Hans-Beat Motel
Nicaragua –
zwischen Gewehr
und Gebet

Notizen einer Reise
an die Ostküste
120 Seiten. Kartoniert.
DM 12,80

Hans-Beat Motel hat Nicaragua mehrfach als Beauftragter der Herrnhuter Brüdergemeine bereist. Diese weltweit verbreitete evangelische Freikirche ist an der atlantischen Ostküste die zahlenmäßig stärkste Kirche, zu ihr gehören die dort lebenden Miskitos und andere Indianerstämme, und diese befinden sich im Aufstand gegen die sandinistische Regierung in Managua. In dieser politisch äußerst gespannten Situation erwarten beide Seiten von der Brüdergemeine Vermittlungsdienste, und dabei soll der Besucher aus Europa mithelfen. So hat Motel andere Informationsquellen als andere Reisende. Er spricht nicht nur mit dem Innenminister, sondern auch mit vielen Indianerführern und Bewohnern der »vergessenen Küste«. Das macht seinen lebendig geschriebenen Reisebericht zu einer spannenden Lektüre.



Quell Verlag Stuttgart

Hansjörg Hemminger

Das therapeutische Reich des Dr. Ammon

Eine Untersuchung zur Psychologie totalitärer Kulte



Hansjörg Hemminger

Das therapeutische Reich des Dr. Ammon

Eine Untersuchung zur Psychologie totalitärer Kulte
184 Seiten. Kartoniert. DM 26,80

Hansjörg Hemminger packt ein heißes Eisen an: die sektiererischen und menschenfeindlichen Verirrungen innerhalb des nahezu unüberschaubar gewordenen Psychotherapiebetriebs. Sein Beispiel: »Die Deutsche Akademie für Psychoanalyse« (DAP), aufgebaut von Dr. Günter Ammon. Im Mittelpunkt stehen zwei dokumentarische Aussagen von direkt Betroffenen, die sich zum Teil nur unter starkem seelischen Druck von der DAP lösen konnten. Der Wert dieser Dokumente liegt in ihrer unmittelbaren Authentizität. Zentrale Fragen werden aufgeworfen: Warum verfallen Menschen in totale Abhängigkeit gegenüber vermeintlichen Führergestalten und lassen sich demütigen und ausnutzen? Welche praktischen Schritte sind möglich, um den Betrieb der modernen Psychotherapie gegen sektiererische Abirrungen zu schützen? Dem Autor gelingt es, die dokumentarischen Berichte wissenschaftlich fundiert auszuwerten, konkrete Hilfsmöglichkeiten für die Opfer totalitärer Kulte aufzuzeigen und eine verbindliche Ethik für alle Helfenden innerhalb des Psychotherapiebetriebs zu entwickeln.



Quell Verlag Stuttgart

