



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

66. Jahrgang

7/03

**Suche nach Thrill oder nach Sinn?
Satanismus bei Jugendlichen**

Freischulen in Schweden

**Rasse und Runengymnastik
Neuerscheinungen zur völkischen Bewegung
und zum Neuheidentum**

**„Lewis Reise“
Ein dokumentarischer Roman von
Per Olov Enquist**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Werner Thiede

Suche nach Thrill oder nach Sinn?

Teil II: Zur Frage der (Be-)Deutung von Satanismus unter jungen Menschen 243

BERICHTE

Michael Utsch

Hellingers Gnadenlehre

Zur verborgenen „Theologie“ der Familienaufstellungen 254

Andreas Åkerlund

Freischulen in Schweden

262

Debora Dusse

Rasse und Runengymnastik

Neuerscheinungen zur völkischen Bewegung und zum Neuheidentum 265

INFORMATIONEN

Jehovas Zeugen

Eine neue Dokumentation 269

Sondergemeinschaften / Sekten

Zurückgehende Mitgliederzahlen 269

BÜCHER

Per Olov Enquist

Lewis Reise 271

*Hansjörg Hemminger*Geister, Hexen, Halloween
Esoterik und Okkultismus im Alltag
Ein Ratgeber für Eltern*Sylvia Mallinkrodt-Neidhardt*Satanische Spiele
Die Renaissance von Teufel & Co.
Eine kritische Analyse 273

<i>Martin Bauschke</i> Jesus im Koran	275
<i>Joachim Valentin (Hg.)</i> Weltreligionen im Film Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus	276

Werner Thiede, Erlangen

Suche nach Thrill oder nach Sinn?

Teil II: Zur Frage der (Be-)Deutung von Satanismus unter jungen Menschen

Während der Jugendokkultismus im Sinne harmloser Schülerexperimente in den öffentlichen Medien seit Jahren kaum mehr Furore macht, sieht es bei seiner düstersten Sparte, dem Jugendsatanismus, anders aus.¹ Matthias Pöhlmann zufolge „ist der Satanismus in den letzten Jahren zu einem Phänomen geworden, das die Öffentlichkeit zunehmend beunruhigt“.² Schlagzeilen wie „Satanismus auf norddeutschen Friedhöfen“ oder „Satan war meine Droge“³ finden sich immer wieder einmal in der Presse. Satanismus unter Jugendlichen ist – als freilich weitgehend verborgene Realität – hierzulande inzwischen der stärkste Ast am Baum der Okkultwelt unter Schülerinnen und Schülern. In Erscheinung tritt unter anderem die Gothic-Szene, deren Fans durch schwarze Kleidung, bleiche Haut, grell geschminktes Gesicht, rot oder violett gefärbtes Haar und dunkle, erotisch stimulierende Kleidung auffallen. Hier hat sich eine Subkultur entwickelt, die sich durch grelle Erotik und brutalen Sadismus ausstobt, indem sie den Gegenspieler Gottes zum Idol macht.

Der Reiz des tragischen Rebellentums

Johannes Mischo hatte noch Anfang der 90er Jahre in einer Erhebung zum Jugendokkultismus festgestellt, dass das Interesse an Satanskulten und sogenannten „schwarzen Messen“ bei Schülerinnen und Schülern erst an letzter Stelle stehe.

Immerhin zeigte sich schon damals, dass bereits zwölfjährige Kinder zum Teilnehmerkreis solcher „schwarzen Messen“ gehörten.⁴ Weiteres Licht fiel auf die Szene, als im April 1993 der 15-jährige Thüringer Sandro Beyer das Mordopfer eines satanistisch inspirierten Schülerzirkels geworden war.⁵ Am 12. März 1995 brachte der Fernsehsender SAT.1 den deutschen Spielfilm „Anna – Im Banne des Bösen“, in dem es um junge Menschen in einer Satansclique ging; anschließend wurden aus guten Gründen Adressen von kirchlichen und nichtkirchlichen Beratungsstellen einblendet.

Fragt man heute nach, wird man feststellen, dass der Bekanntheitsgrad⁶ und das Interesse an dieser Thematik massiv gestiegen ist. Unter Wahlthemen im Religionsunterricht wird „Satanismus“ bevorzugt⁷ – oft nicht nur aus allgemeiner Neugierde, sondern weil die Teilnahme an satanistischen Treffen für diese Altersstufen mittlerweile schon keine absolute Seltenheit mehr ist. Wer gern im Internet surft, besuche einmal Seiten wie www.satanshimmel.de, www.daemonen.de oder ähnliche.⁸ Auch in den örtlichen Tageszeitungen stößt man zunehmend auf Berichte über mittenächtig umgestürzte Grabsteine, Vandalismus vor Kirchentüren u.ä.

Man muss im Blick auf das Gesamtphänomen allerdings differenzieren. Den wohl geringsten Teil macht jener Ordens-

satanismus – im Wesentlichen unter Erwachsenen – aus, in dessen Rahmen unter strengster Arkandisziplin mitunter tatsächlich kaum vorstellbare Schreckensszenarien ablaufen, zum Beispiel ritueller Kannibalismus. Ein zweiter Sektor umfasst Zirkel, denen bereits recht junge Erwachsene angehören und die von einer eher psychologisierenden oder neognostischen Religiosität libertinistischer Prägung bestimmt sind: Sie verstehen und praktizieren Satanistisches gewissermaßen in archetypischem, symbolischem Sinne. Ein dritter Teil betreibt einen pubertär anmutenden Satanismus, dem primär Jugendliche zuneigen und der naiv-realistische Teufelsvorstellungen hegt, wobei bewusst auf die horrible Qualität des weltanschaulichen „Bildmaterials“ sowie der auf Tiertötungen beschränkten Riten gesetzt wird. Alle drei Richtungen können sich im „Kultur-Satanismus“ wiederfinden, d.h. in einer einschlägigen Musikszene, die vor allem Black Metal, Death Metal, Pagan Metal und Gothic Rock umfasst. Zweifellos reizt viele Jugendliche an der Teufelsgestalt⁹ das „tragische Rebellentum“, das auf der Suche nach pubertärem Protest zu wenigstens vorübergehender Identifikation einlädt. Die Dimension des Transzendenten wird so unter negativem Vorzeichen virulent, indem die Engelfigur des Gegenspielers Gottes ins Zentrum rückt. Ein Stück weit könnte hier die These des Soziologen Werner Helsper zutreffen, es gehe praktizierenden Jugendlichen weniger um eine alternative Weltanschauung als vielmehr um „Okkult- und Religionsfragmente als Thrill- und Spannungsmoment“ für den langweiligen Alltag.¹⁰ Zu beobachtende „Sinnbastelei“ zielt auf vorwiegend „individuelle Lebenseinstellung“ oder „individuelle Religion“. Die Motive der Protesthaltung einerseits und der ganzheitlichen Frage nach dem Sinn des Lebens bzw. nach einem Über-

leben des Todes haben sich für den Jugend-*Okkultismus* insgesamt als tragend herausgestellt. „In der Antihaltung zur Welt und zum sozialen Umfeld wird die Person scheinbar gestärkt. Das wirkt auf Jugendliche attraktiv. Indem man sich provozierend von seiner Umwelt abgrenzt, weiß man, wer man ist. Daraus resultiert vielfach ein Gefühl der eigenen Überlegenheit.“¹¹ Elemente entsprechenden Rebellentums treten auch auf dem Sektor des Jugend-*Satanismus* deutlich hervor.¹² Ein Satanist der Black Metal-Szene erklärt: „Im Grunde genommen ist der Satanismus ein Protest gegen die Zivilisation als solche, ob nun die griechische oder die christliche Zivilisation. Er richtet sich gegen die Existenz moralischer Gesetze...“¹³ Und ein 27-jähriger Kenner des Kultur-Satanismus unterstreicht: „Die religiöse Botschaft des Black Metal ist das Niederreißen von alten Werten, das Sich-Auflehnen gegen alte Religionen... Der moderne Satanist lehnt sich auf gegen diese Moralvorstellungen; er steht über dem so genannten Mittelmaß, er sieht sich selber als elitär an, als eine höhergestellte Rasse, als ein intelligenterer Mensch, als ein stärkerer Mensch, der auf jeden Fall die Schwachen unterdrücken möchte... Er möchte sich selbst zum Gott erheben – natürlich auch auf Kosten der Schwächeren, der Beeinflussbaren.“¹⁴ Dergleichen ist bereits 1989 anschaulich herausgearbeitet worden in Ulrich Müllers Buch „Das Leben und Wirken des ‚Satanisten‘ T.“. Hier tritt der Protest gegen eine mehr oder weniger korrupt erscheinende und „vom Teufel gerittene“ Gesellschaft exemplarisch hervor. Der von Müller angeführte Satanist namens T., ein seinerzeit achtzehnjähriger Elektriker aus Regensburg, bringt das Gewicht der religiösen Sinnsuche deutlich zum Ausdruck. Er hat eine entsprechend prädisponierende Vergangenheit vorzuweisen – als

ausgesprochen guter und interessierter Schüler im katholischen Religionsunterricht, als Kind einer esoterisch engagierten Mutter, die von zwei Wahrsagerinnen erfahren und ihm offensichtlich dann auch mitgeteilt hat, dass er mit 19 Jahren durch einen Autounfall sterben werde, und als vom Unfalltod seines zweiten Vaters bereits im späten Kindesalter Geschockter, ja im Gottesglauben Irritierter!¹⁵ Der von religiösen Versatzstücken durchwobene Okkultismus des jungen T. entwickelt satanistische Züge im Gefolge spiritistischer Praktiken, aber auch auf dem Hintergrund seiner Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Vom biblisch bezeugten Schöpfergott enttäuscht, formuliert T., er selbst würde an Gottes Stelle eine Menschheit nicht zugelassen haben, die im Begriff stehe, sich selbst zu vernichten. An der Existenz Gottes oder eines göttlichen Urprinzips zweifelt er nicht, aber er schreibt ihm Dummheit, Blödsinn zu. Dieser Gedanke ist seinerseits gar nicht dumm, hat ihn doch einer der meistgelesenen Philosophen aller Zeiten entwickelt, nämlich Friedrich Nietzsche!¹⁶ Der Teufel erscheint dem Satanisten T. als jener mächtige Engel, der sich gewehrt hat gegen den höhergestellten Gott. Er sei dann zwar verbannt worden, aber alle tausend Jahre dürfe er wieder auf die Erde kommen. Ja heiße es nicht sogar irgendwo in der Bibel, Gott habe ihm die Herrschaft über die Erde abgetreten? Der Satanist T. wähnt sich insofern auf der Seite der konkreten, der klugen Macht, der die Zukunft gehört. Hier ist für ihn Hoffnung: „Satan hat gesagt, er will die Herrschaft übernehmen. Wir sollen ihm den Weg bereiten, das wird zur Zeit überall auf der Welt gemacht.“ Schon hier auf Erden verleihe Lucifer seinen Anhängern Macht. Und nach dem Tode, wenn T. nicht mehr eingesperrt sei in „diesem blöden Körper“, werde er noch mehr davon erhalten.

Zu diesem Zweck wolle er in einigen Jahren Selbstmord begehen: „Ich glaube, dass ich dann die anderen in der Gruppe stärker unterstützen kann.“ Denn, so die mystische Begründung: „Ich werde im Tod eine Person mit dem Teufel...“¹⁷

Ein anderer Satanist erklärt als 16-Jähriger: „Bin ich nun wahnsinnig, weil ich den Teufel anbeete? ... Er wird mir einmal die Unsterblichkeit übergeben. Und dann beweise ich es all denen, die mich verspotteten, mich auslachten und ausstießen, dass es ihn gibt, den Teufel.“¹⁸ Hinter derlei Vorstellungen steht neben individualpsychologischen Faktoren ein offenkundiges Versagen religiöser Sozialisation, speziell ein religionspädagogischer Ausfall auf dem Gebiet der christlichen Hoffnung. Die wenigen apokalyptischen Fetzen, die etwa bei dem Satanisten T. erkennbar sind, bilden Elemente eines wie ein Notbehelf anmutenden Mythos. Von den positiven Inhalten des christlichen Credo wie dem kommenden Gottesreich, der in Herrlichkeit erfolgten Wiederkunft Jesu Christi und der Auferstehung der Toten in der vollendeten Schöpfung ist in den Müllerschen Interviews nichts zu hören. Und es sieht ganz so aus, als habe der Interviewte davon selber kaum je etwas gehört oder auch nur halbwegs verstanden! So verfällt er auf eine makabre Hoffnungsperspektive für sein Leben diesseits und jenseits des Todes, die freilich selbst in ihrer dämonistischen Verzerrung noch die religiöse Grundsehnsucht durchschimmern lässt. Es begegnet eine gleichermaßen regressive wie aggressive Rumpf-Religiosität, die ohne heile Hoffnung, ohne Heilshoffnung im ganzheitlich-universalen Sinn bleibt. „Das Bedürfnis nach Teilhabe an allumfassender Einheit wird ohne die kritische Distanz der Reflexion auf anti-intellektualistische Weise befriedigt.“¹⁹

Sehnsucht nach der Hölle?

Unklare Vorstellungen über den „Teufel“ sind nicht nur bei Jugendlichen, sondern gleichermaßen bei Erwachsenen vorherrschend. So täuscht sich selbst Müller, wenn er meint: „In der Ideologie der Kirchen hat der Widerpart des Göttlichen/Guten seinen notwendigen Platz. Infolgedessen ist es zwingend, dass die Kirchen die Existenz des (personifizierten) Bösen nicht infrage stellen (dürfen), aber gegen alle anderen Varianten hiervon sein müssen.“²⁰ In Wahrheit setzte sich im Zuge der Aufklärung innerhalb der christlichen Theologie eine nachhaltige Kritik am Teufels- und Zauberglauben durch, wie sie bereits 1691 in dem holländischen Werk „De betoverde Wereld“ („Die bezauberte Welt“) von Balthasar Bekker formuliert wird. Die Epoche der Romantik brachte zwar hierin wieder einen Rückschlag. Doch schon bald nahm sich das historisch-kritische Denken des Themas an, wie die beiden Bände Gustav Roskoffs „Geschichte des Teufels“ von 1869 zeigen. Hundert Jahre später konnte sogar ein namhafter katholischer Theologe, der Tübinger Alttestamentler Herbert Haag, ein Werk unter dem Titel „Abschied vom Teufel“ (1969) vorlegen. Die bundesdeutsche Theologenschaft beider Konfessionen scheint unterschiedlich eingestellt zu sein, bildet jedenfalls eine weder eindeutig für noch eindeutig gegen den Teufelsglauben votierende Front.²¹ Dogmatisch hochgehalten wird er hauptsächlich im nichtliberalen Katholizismus sowie im fundamentalistisch-evangelikalen Lager.²² Für die katholische Seite erklärt der Theologe Bernhard Wenisch ausdrücklich: „Die Lehre von der Existenz eines personhaft gedachten Teufels sowie die persönlicher Dämonen ist kein im strengen Sinn definiertes kirchliches Dogma.“²³ Schon der Umstand, dass der Satan niemals durch

ein kirchliches Glaubensbekenntnis eine maßgebliche Rolle zugewiesen bekam, sollte zu denken geben.²⁴

Wo dennoch bis heute in Theologie und Kirche der Glaube an die Existenz eines Teufels genährt wird, ist die Gefahr nicht auszuschließen, dass solche Überzeugung unter bestimmten negativen Umständen entweder in dämonischen Besessenheitswahn²⁵ oder in aktiven Satanismus umschlägt. Für letzteres bietet nicht erst die Biographie des jungen Satanisten T. ein Beispiel, sondern bereits die des bekannten englischen Magiers und Satanisten Aleister Crowley (1875-1947). Heiner Barz vertritt im Einklang mit anderen Autoren die „These, dass gerade traditionell-religiöse Indoktrination den Boden für okkulte Neigungen bereitet“.²⁶ Das ist freilich nur bedingt richtig. Es darf nicht verkannt werden, dass solch „traditionell-religiöse Indoktrination“ heute weit weniger vorliegt als noch vor einigen Jahrzehnten, als es keinerlei Jugendokkultismus gab. Tatsächlich wirken aber naiv-mythologische Restfragmente aus der weithin abgebrochenen Tradition nach, wenn Jugendliche im Suchen nach religiösen Mustern auf sie in unkontrollierter Phantasie²⁷ zurückgreifen. Integriert werden sie dabei in eher *magisch* denn religiös anmutende Zusammenhänge. Hier kann und muss man unter Umständen deutlich unterscheiden²⁸; Barz betont richtig: „Die wichtigste Quelle der Attraktivität des Okkulten scheint in der individuellen Überprüfbarkeit und Anwendbarkeit zu liegen. Okkultismus ist machbar – im Gegensatz zur traditionellen Religion.“²⁹ Ähnlich weigert sich der 1991 verstorbene Sektenpfarrer Friedrich-Wilhelm Haack, in diesen Zusammenhängen pauschal von „Religion“ zu sprechen: Denn „im Unterschied zur Religion wird im Okkultismus der Mensch verfügbarmächtiger Partner der anderen Wirklichkeit, sofern er nur

die notwendigen Methoden und Praktiken (Rituale, Beschwörungen, manipulierende Gesetze usw.) kennt und ihrer Anwendung mächtig ist.“³⁰

Gegenüber traditioneller Religion sind im Jugendkultismus und -satanismus allenfalls religiöse Versatzstücke und religiöse Grundfragen erkennbar. Es wird gebastelt, gesucht und gespielt. Dabei lässt sich das Jugendalter entwicklungspsychologisch als eine dem dualistischen Denken zugeneigte Phase bezeichnen: „Jugendliche brauchen dualistische Mythen, also dämonische und engelgleiche Spielfiguren, weil dies ihrer psychologischen Befindlichkeit entspricht.“³¹ Ausgetrieben aus dem „Paradies“ der Kindheit, kämpfen sie mit Konflikten um die Ablösung ähnlich wie während der Phase des frühkindlichen Narzissmus: „Das positive Elternbild wird durch Provokation und Konflikte negativ besetzt.“ Die Hölle ist das Symbol der Verlassenheit und Selbstentfremdung. Wer wollte sich darin schon auf Dauer, ja auf „ewig“ einnisten! Auch wenn mit solchen Bildern im Sinne von Versatzstücken gespielt wird, wenn sie zum Ausdruck von Gefühlen und Protest herangezogen werden, verbirgt sich in ihnen doch die Grundsehnsucht nach dem Gegenteil, nach dem Himmel! Insofern gilt: „In der Thematisierung des Satanismus wird die Frage nach der Kehrseite Gottes gestellt. Es ist indirekt eine Anfrage an die Wirkungsmacht Gottes...“³² Wohlgemerkt: indirekt! Jugendliche Satanisten sind bestimmt von einer nekrophilen³³ Grundhaltung; ihre Depression hängt mit dem Verlust eines ganzheitlichen Sinnhorizontes zusammen, wie er durch den Gottesbegriff symbolisiert wird. Angesichts dieses Verlustes verfallen sie auf den Teufel, um im Glauben an ihn einen Ersatzsinn zu finden. „Satan“ symbolisiert das übrig gebliebene Chaos, dem der Satanismus paradoxerweise einen Sinn zu geben versucht.

Satanistische Klischees im Black Metal

Meines Erachtens trifft diese Diagnose auch auf den „Kultursatanismus“ zu: Bekannte Bands wie „BLACK SABBATH“, „AC/DC“ oder „SLAYER“ stehen für diese düstere, aber keineswegs unsensible Musik-Szene.³⁴ Das neueste Buch hierüber heißt „*Lords Of Chaos*“ und ist die längst erwartete deutsche Übersetzung des gleichnamigen Buches von Michael Moynihan und Didrik Söderlind³⁵ (vgl. die Rezension in MD 4/2003, 154f). Gegenüber der amerikanischen Ausgabe, die inzwischen in 6. Auflage vorliegt, ist es aktualisiert und erweitert. Der Buchtitel „*Lords Of Chaos*“ ist eigentlich der Name einer Black Metal-Rockband in den USA, deren jugendliche Mitglieder international traurige Berühmtheit durch Brandstiftungen und durch die sadistische Hinrichtung eines Lehrers erlangten. Der Untertitel des Buches lautet: „Satanischer Metal: Der blutige Aufstieg aus dem Underground“. Dieser Untergrund ist zwar den Ursprüngen nach in Amerika zu suchen. Doch die sogenannte „zweite Welle“ des Black Metal ist vor 15 Jahren in *Norwegen* hochgekommen – in jenem weniger sonnenreichen, dunkleren Land, das vor Jahrzehnten theologisch durch einen heißen Streit um die Frage nach der Existenz der Hölle von sich reden gemacht hat. Nicht zufällig heißt der bekannteste einschlägige Plattenladen der norwegischen Szene „*Helvete*“, zu deutsch „Hölle“. Eine konservative Frömmigkeit hat dort zweifellos mit dazu beigetragen, dass im Aufbegehren dagegen ein jugendlicher Protest-Satanismus emporgewachsen konnte. Vor rund zehn Jahren kam es in *Norwegen* zu einer Welle von aggressiven Handlungen gegenüber christlichen Kirchen und Symbolen: Immer wieder gingen sie in Flammen auf. Staat und Polizei griffen damals hart genug

durch, um die Modewelle terroristischer Brandstiftungen wieder weitgehend zum Erliegen zu bringen. Aber das dämonistische Faszinosum jener Taten hat ebenso international wie anhaltend die Gemüter bewegt, insbesondere in den wachsenden Szenen satanistisch inspirierter Rockmusik. Davon berichten die 13 Kapitel des gut recherchierten Buches von Michael Moynihan im einzelnen: Sie zeichnen präzise die Entwicklung jener Vorgänge einschließlich ihrer geistigen Voraussetzungen nach.³⁶

Deutlich wird dabei, wie nicht nur der Protest gegen eine christliche Kultur für den Jugendsatanismus unserer Generation kennzeichnend ist, sondern die Rebellion gegen eine konservativ-biedere Gesellschaftsordnung insgesamt. Die fade Gier nach einer geordneten Existenz, nach Statussymbolen, erkämpft in einer Leistungsgesellschaft mit sinkender sozialer Abfederung, gesellschaftlich verbreitete Heuchelei und Korruption, verbunden mit einer zum Teil immer noch spießbürgerlichen Moral – all das reizt junge Menschen zum ideologisch scharfen Widerspruch, der im Kleid des Satanismus groteske, jedenfalls unübersehbare Züge annimmt. Die Intensität des Protests gewinnt hier eine scheinbar unüberbietbare Qualität. Sie steigert sich zu einem blind anmutenden Hass, der am Ende auch vor Morden nicht zurückschreckt. Gewalt gehört zum Repertoire dieser dunklen Szene wie der Mangel an Tageslicht. Kriminelle Machenschaften verstehen sich als Zeichentaten und finden Nachahmung.

Und das alles gilt natürlich nicht nur für Norwegen, sondern ebenso für Deutschland. Militante Satanisten gibt es in wenn gleich geringer Zahl auch hierzulande. Sie haben sozusagen die Fackel von Norwegen aus hierhergetragen. Allein zwischen 1993 und 1997 gab es über ein Dutzend Brandanschläge auf Kirchen in der Bun-

desrepublik, und danach ging es weiter. Moynihan überlegt im Kontext des Buchkapitels „Furor Teutonicus“: „Es ist schwer zu sagen, wie viele der Anschläge auf Kirchen in Deutschland, die sich gegen Ende der 90er Jahre ereigneten, wirklich von der Black Metal Szene ausgingen – es besteht aber kein Zweifel, daß in vielen Fällen eine Verbindung besteht.“³⁷

Im Grunde bilden die zum Protest reizenden *äußeren* Kulturbedingungen gewissermaßen nur den Katalysator für das, was aus dem Inneren junger Menschen an Zerrissenheit und Triebhaftigkeit herausbrechen will. Über die Symbolik satanistischer Rockmusik bahnt sich diese psychische Energie einen Weg. Der eigenen Natur zuwiderlaufende Moralvorstellungen können – das weiß die moderne Psychologie – geradezu archaische Ängste auslösen. Dass diese Ängste sich auch in archaischer Symbolik Luft verschaffen, liegt überall dort nahe, wo die Kultur Angebote dazu macht. Der Black Metal-Stil harter Rockbands ist zweifellos geeignet, entsprechende psychische Schleusen zu öffnen.

Zur psychisch bedingten Wiederbelebung archaisch-mythologischer Strukturen zählt auch der in der Szene häufig anzutreffende Rekurs auf neuheidnische Gehalte.³⁸ Auf deren Basis wird etwa der Dualismus von Licht und Finsternis gedeutet, wie er im Wechsel der Natur auftritt. Anders als der ältere Satanismus gnostischer Prägung, der Satan als symbolische Instanz bzw. als „Lichtbringer“, als „Lucifer“ verehrt, geht der Jugendsatanismus meist von einem immerwährenden Kampf zwischen Gut und Böse aus. Und nachdem gemäß dieser archaisch anmutenden Grundannahme dem Bösen in unendlicher Zyklik ein Teil der Macht gehört, fällt es Black Metallern nicht schwer, sich (wie der erwähnte Satanist T. aus Regens-

burg) auf die Seite des Bösen zu schlagen. Sie sehen sich erhoben zu Akteuren im Kampf der Finsternis mit dem Licht, besonders mit der hellen Religion des Christentums. In ihren brutalen Rollen genießen sie narzisstisch ihre Selbstdarstellung, die ihnen eine Fangemeinde und darüber hinaus gelegentliche Aufmerksamkeit der Außenwelt, namentlich in Gestalt der öffentlichen Medien garantiert.

Gleichwohl hat der Satanismus des Black Metal eine mystische Seite. *Alan Nearthanga* von der Band „Primordial“ erklärt in einem Interview: „Die spirituelle Tiefe des Black Metal wurde rasch zum Abgrenzungsmerkmal gegenüber den verhassten, traditionellen Heavy Metal-Bands: theoretisch sollte die geheimnisvolle, dunkle Seite des Menschen zum Klingen gebracht werden.“³⁹ Kein Wunder, dass es mitunter Querverbindungen einzelner Musiker zu satanistischen Orden gibt! Ideologisch überhöht, kann die dialektische Identität von Dunkelheit und Licht mit Hilfe neuheidnischer Symbolik evident gemacht werden. Entsprechend verkehren sich dann Gut und Böse; sie mischen sich, bis man jenseits von Gut und Böse zu stehen meint.

Der Wille zur Macht, zum Sieg des Stärkeren über den Schwächeren im natürlichen Kampf des Daseins findet auf diesem Hintergrund seine Glorifizierung. Von da aus ist der Weg fort von humanistischem Gedankengut konsequent – nicht selten in die Richtung rechtsradikalen Gedankengutes.⁴⁰ Die Black Metal-Szene nicht nur in Norwegen illustriert die Möglichkeit solcher Entwicklungen exemplarisch. Spätestens hier muss auch das Interesse von staatlicher Seite gegeben sein, satanistischem Treiben Einhalt zu gebieten – ganz abgesehen davon, dass die Legislative hin und wieder Anlass zum Eingreifen gegenüber mehr oder weniger

verbrecherischen Akten aus der Szene heraus hat. Denn „Vergehen und Straftaten von Jugendlichen mit einem satanistischen Hintergrund reichen von Graffiti mit Satanssymbolen, Friedhofsschändungen, Kircheneinbrüchen und Zerstörungen, Brandstiftung bis hin zu Mord mit oder ohne spezifisch satanistischen Ritualen.“⁴¹ Mit der Zunahme des Jugendsatanismus dürfte es polizeilich angeraten sein, auf diesen Feldern vorbeugende Maßnahmen zu ergreifen – beispielsweise Kontrollgänge an einschlägigen Orten und zu bestimmten Zeiten (bes. Mitternacht, Jahreswechsel).

Gern greifen jugendliche Satanisten zurück auf alte mythische Vorstellungen von guten und bösen Jenseitsmächten. Die religiösen Elemente einstiger Naturgötter-Verehrung sind – psychologisch gesehen – regressiver Art: Sie bringen die Sehnsucht nach der Einheit der Wirklichkeit zum Ausdruck, wie sie in frühkindlicher Symbiose mit der Mutter noch ansatzweise erlebt worden ist. In diesem Sinn stellt auch die Verwechslung oder Verkehrung von Gut und Böse eine Regression, eine Rückreise in jenes urtümliche Jenseits von Gut und Böse dar, das noch vor dem Erwachen der kindlichen Vernunft liegt. Regressiver Natur sind übrigens auch die in der Black Metal-Szene grassierenden Ufo-Spekulationen: In ihnen kommt den Urteilen psychoanalytischer Experten zufolge in Sciencefiction-Verkleidung der Wunsch nach dem Schweben im dunklen All des Uterus zum Ausdruck.

Verwechslung von Gott und Teufel

Religionssoziologen nehmen, wie bereits angedeutet, meist an, dass der in den vergangenen Jahrzehnten hochgekommene Okkultismus und speziell auch Satanismus unter Jugendlichen zu einem nicht

geringen Teil auf der Lust an Grusel- und Thrill-Effekten in einer von Langeweile überbordenden Wohlstandsgesellschaft basiert. Satanistische Versatzstücke und Rituale sind demnach gelebte Sucht nach Spaß- und Grusel-Effekten, kurz: nach Unterhaltung, Entertainment, wie sie ja auch überhaupt durch Musik geboten werden soll. Der Engel-Experte Uwe Wolff meint: „Das Spiel mit satanistischen Symbolen dürfte in den seltensten Fällen auf einen echten Satansglauben verweisen.“⁴² In der Tat lässt sich die ebenso extreme wie kreative Musikkultur des Black Metal⁴³ und speziell des Gothic ein Stück weit als eine spätpubertär oder krankhaft übersteigerte Effekthascherei verstehen. Das Satanistische daran ist vielfach nur Klischee. Und doch können entsprechende Vorstellungen, Rituale und Praktiken die Beteiligten unmöglich kalt lassen; archaische Tiefen der Psyche werden hier aufgerührt. Ein Satanist erklärt: „Gewiß glauben wir an Elemente des Übernatürlichen. Wir zapfen diese Kräfte täglich an.“⁴⁴ Ein anderer betont: „Es ist eine Extremform subjektiver religiöser Erfahrung. ... Die Satanisten haben eine religiöse Botschaft.“⁴⁵ Analytiker dürfen also die allemal im Hintergrund stehenden emotionalen und geistigen Beweggründe für diese dunkle Motivnähe nicht übersehen.

Die Figur des gefallenen Engelsfürsten Lucifer dürfte Jugendliche besonders deshalb reizen, weil sie sich mitunter tiefenpsychologisch selbst ein Stück weit als „gefallene Engel“ empfinden mögen. Der Religionspädagoge Uwe Wolff erläutert: „Gefallene Engel sind ein Symbol der dunklen und verdrängten Seite der Seele. Jugendliche erfahren ihre eigene Seelengestalt in bisher unbekannter Tiefe. Sie entdecken in sich neue Träume, Sehnsüchte und verbotene Bedürfnisse... Sie haben das Gefühl, nicht mehr dazuzuge-

hören. Sie stehen hinter der Tür des ‚Paradieses der Kindheit‘. Deshalb fühlen sie sich dem gefallenen Engel verwandt.“⁴⁶ Die Identifikation kann symbolisch oder real gemeint sein – real vermehrt bei niedrigerem Bildungsniveau. Beispielsweise lässt der Text eines satanistisch inspirierten Songs den Teufel verkünden: „Ich komme zurück, ich kehre wieder. Ich hab das Feuer, ich hab die Kraft, ich hab die Macht, meinem Bösen seinen Lauf zu geben.“⁴⁷ Das ist im bewusst antichristlichen Gegensatz formuliert zur Botschaft von der Wiederkunft Christi, der *seinem* Guten die endgültige Macht verschaffen wird. Wer wollte bezweifeln, dass allein hierin, im Sieg des Guten schlechthin, wirklicher Tiefsinn aufleuchtet, Heil angesagt wird!

Die Frage ist, warum Jugendlichen der Zugang zu dieser Hoffnungsbotschaft oft versperrt zu sein scheint. Denn die bei Satanisten diagnostizierte „Suche“⁴⁸, ihre Sehnsucht „nach einem verlässlichen Bezugsobjekt“, das ihnen „durch Identifikation und Anteilnahme ... Geborgenheit ... und narzißtischen Gewinn verspricht“⁴⁹, kann doch Jesus Christus allemal besser erfüllen als der Teufel. Anders sieht es freilich bei dem gleichzeitigen Wunsch von Satanisten nach verlässlichem Schutz und Partizipation an der Omnipotenz des „Herrn der Welt“ aus: Hier wissen sich Christen an das Kreuz gewiesen, das ihnen Leiden nicht erspart; sie wissen um die Verborgenheit Christi und seiner Macht bis zu seiner Wiederkunft; deshalb beschränkt sich ihre Heilsgewissheit auf innerliches Bewusstsein, während ihre Erlösungssehnsucht nach außen hin eine Angelegenheit der Hoffnung bleiben muss.⁵⁰ Der universale Sieg über das Böse bzw. den Bösen steht noch aus, obgleich er in der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi bereits begonnen hat. Satanisten schlagen sich hier auf die Seite der

bösen Macht, des „Lord of Chaos“. Unter spirituellem Aspekt kann man das als Kleinglauben, als Zweifel am künftigen Sieg der Macht des guten Schöpfers deuten – kurz: als mangelnde Hoffnungskraft. Zugleich ist der Satanismus Götzenglaube, und zwar in dem Sinn, dass mit dem Teufel ein Geschöpf göttlich verehrt wird.

Das sind Vorwürfe aus theologischem Mund; doch Kirche und Theologie haben auch Anlass zur Selbstkritik. Angesichts des Vormarsches satanistischer Ideen und Zirkel ist durchaus an deren Versagen zu denken. Hat die moderne Theologie mit ihren gut gemeinten Versuchen einer weitgehenden Entmythologisierung das Gewicht religiöser Grundfragen und Sehnsüchte in der menschlichen Psyche nicht vielfach unterschätzt? Hat sie damit nicht das in aller Welt bekannte Religionsphänomen sowohl göttlicher als auch teuflischer Heiligkeit⁵¹ in seiner Wirkmächtigkeit verkannt? Psychologisch kann man den Jugendsatanismus zunächst einmal als Ausdruck für ein Misslingen der Verlagerung des Chaos aus dem Zentrum der Psyche deuten.⁵² Man kann ihn sogar positiv zu interpretieren versuchen als Ausdruck für den Mut zur Begegnung mit dem eigenen „Schatten“, wenn auch in projizierter Gestalt. Wollen Satanisten nicht geradezu „autonom“ werden durch Identifikation mit dem Bösen, dem „Herrn der Welt“ in deren oft so chaotisch anmutenden Verfasstheit? Und doch bleibt dieser „Schatten“ in der Psyche auch dann Schatten, wenn er aktiv in die Identität integriert wird; bestehen bleibt die Heteronomie zum Licht, auch wenn der Teufel „Lucifer“ genannt wird. Weder die Psychologen noch die von ihnen interpretierten Satanisten können die Heilsfrage in ihrer individuellen und kosmischen Dimension lösen. Der Satanismus ist vielmehr verzweifelter Ausdruck dieser

Frage, die durch das „Bild Gottes“ in der Seele virulent ist und bleibt. Mit Uwe Wolff gesprochen: „Gefallene Engel haben einen guten Wesenskern. Sie warten darauf, daß jemand kommt und das erlösende Wort spricht.“⁵³

Wo dieses erlösende Wort fehlt, kann es durchaus zur verzweifelten Verwechslung von Gott und Teufel kommen. Schon Martin Luther war bewusst: „Die tiefste Anfechtung ist die, in der mir Gott selbst zum Feind wird und ich Gott und Teufel nicht mehr unterscheiden kann, so dass ich, wie Luther sagt, nicht weiß, ob Gott Teufel oder der Teufel Gott ist.“⁵⁴ Erst die Botschaft vom Mensch gewordenen Gott, vom für uns Menschen Gekreuzigten und Auferstandenen vermag das „Bild Gottes“ in der Seele mit dem entfremdeten Ich tiefgreifend zu versöhnen. Erst diese Integration schafft dauerhaftes Heil für die Identität des Menschen in seiner vorfindlichen Vergänglichkeit und Abgründigkeit, schafft gelingende Individuation, weil sie Gottes Liebe und Treue größer sein lässt als alles menschliche Versagen und Leiden. Wenn Satanisten meinen, sie müssten das Kreuz auf den Kopf stellen, so zeigt das nur, dass sie die zum allgemeinen Kulturgut verkommene Kreuzesymbolik noch nicht wirklich verstanden haben. Namentlich der Versuch, durch Magie am Selbst vorbei Identität zu konstituieren, trägt dämonische Züge⁵⁵ und kann in verschiedener Hinsicht gefährlich werden, insbesondere durch die Erzeugung bzw. Vertiefung von Ängsten. Die Suche nach „Transzendenz“ im Allgemeinen, nach „Selbsttranszendenz“ hat ambivalente Züge, solange endgültiges Finden, christlich gesprochen: Heilsgewissheit ausbleibt. Umso deutlicher dürfte damit geworden sein, dass das Phänomen des Jugendokkultismus und -satanismus schwerlich jenseits theologischer Perspektiven aufgearbeitet werden kann.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. zuletzt *Massimo Introvigne/Eckhard Türk*, Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit, Freiburg i.Br. 1995; *Hans-Jürgen Ruppert*, Satanismus. Zwischen Religion und Kriminalität (EZW-Texte 140), Berlin 1998; *Ingolf Christiansen*, Satanismus. Faszination des Bösen, Gütersloh 2000; *Sylvia Mallinkrodt-Neidhardt*, Satanische Spiele. Die Renaissance von Teufel & Co. Eine kritische Analyse, Neukirchen-Vluyn 2002; *Bernd Harder*, Die jungen Satanisten, Augsburg 2002; *Joachim Schmidt*, Satanismus, Marburg 2002; *Hansjörg Hemminger*, Satanismus – Erscheinungsformen und Deutungsperspektiven, in: *Materialdienst der EZW* 4/2003, 123-131.
- ² *Matthias Pöhlmann*, Neuheiden, Hexen, Satanisten, in: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. R. Hempelmann u.a., Gütersloh 2001, 282-293, hier 289.
- ³ „Satan war meine Droge“, aufgezeichnet von *Sabine Böhme*, in: *Cosmopolitan* 11/1991, 236-242.
- ⁴ Vgl. *Johannes Mischo*, Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991, 68.
- ⁵ Vgl. näherhin *Frank Nordhausen / Liane von Billerbeck*, Satanskinder, Berlin 1994; *Michael Moynihan/Didrik Söderlind*, Lords Of Chaos. Satanischer Metal: Der blutige Aufstieg aus dem Underground, Zeltlingen-Rachtig ²2002, 285ff und 298f.
- ⁶ Dem Münchener Institut für Jugendforschung zufolge wissen um Satanisten 91 % der 13-22-Jährigen (vgl. *Materialdienst der EZW* 4/2003, 145).
- ⁷ Vgl. *Jürgen Herrmann*, Jugendliche sind vom Bösen fasziniert, in: *entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen* 3/2002, 10-13, bes. 10. Vgl. bereits *B. Haunhorst*, Erfahrungen mit dem Satan, *rhs* 30, 5/1987, 298-302; *Bernhard Wenisch*, Satanismus, Stuttgart/Mainz 1988; *Massimo Introvigne*, Auf den Spuren des Satanismus, in: *Materialdienst der EZW* 6+7/1992, 161-178 und 193-202.
- ⁸ Vgl. auch www.dämonen.de. Kritisch informiert www.rrelinfo.ch/satanismus.
- ⁹ Nur bedingt hilfreich zu diesem Thema sind *Gerald Messadié*, Teufel, Satan, Lucifer. Universalgeschichte des Bösen, Frankfurt a.M. 1995; *Uwe Wolff*, Der gefallene Engel. Von den Dämonen des Lebens, Freiburg i.Br. 1995; *Klaus Berger*, Wozu ist der Teufel da?, Gütersloh 1998; *Peter Stanford*, Der Teufel. Eine Biographie, Frankfurt a. M. und Leipzig 2000.
- ¹⁰ Vgl. *Werner Helsper*, „Okkultwelle“ unter Jugendlichen? Kritische Thesen und Diagnosen, in: A. Kremer und L. Stäudel (Hg.), „Entzaubert“, Marburg 1991, 83-113.
- ¹¹ M. Pöhlmann, a.a.O., 191f.
- ¹² Vgl. Mischo, Okkultismus, 69f.
- ¹³ Zit. nach Moynihan, a.a.O., 249.
- ¹⁴ Tonband-Interview des Verf. mit *Markus Endres* am 27. Februar 2003.
- ¹⁵ Vgl. *Ulrich Müller*, Das Leben und Wirken des „Satanisten“ T. Eine Dokumentation, Regensburg 1989, 14f, 80, 108 und 113.
- ¹⁶ Vgl. *W. Thiede*, „Wer aber kennt meinen Gott?“ Friedrich Nietzsches „Theologie“ als Geheimnis seiner Philosophie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, 4/2001, 464-500.
- ¹⁷ Zitate nach U. Müller, a.a.O., bes. 88 (Abdruck eines NZ-Reports) und nach *M. Sturm*, Im Dienste Satans, AOK-Jugendmagazin JO, 3/1989, 5.
- ¹⁸ Zitat in: *Das Baugerüst* 1/1988, 26.
- ¹⁹ *Hans-Jürgen Fraas*, Die Religiosität des Menschen. Religionspsychologie, Göttingen 1990, 256.
- ²⁰ U. Müller, Leben, a.a.O., 119.
- ²¹ Vgl. *A. Hammers* und *U. Rosin*, Fragen über den Teufel, in: E. Bauer (Hg.), Psi und Psyche. Festschrift für Hans Bender, Stuttgart 1974, 61-74.
- ²² Siehe z.B. *H. Lindsey / C. C. Carlson*, Satan kämpft um diese Welt. Das Drama des verlorenen Paradieses, Wetzlar 1976.
- ²³ *Bernhard Wenisch* alias *C. Weis*, Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube, Salzburg 1986, 91.
- ²⁴ Vgl. *Hans-Martin Barth*, Der Stellenwert des Teufels im christlichen Glauben, in: ders. / H. Flügel / R. Riess (Hg.), Der emanzipierte Teufel, München 1974, 109-166; *F.-W. Haack*, Satan – Teufel – Lucifer. Alter Aberglaube – Neuer Satanskult, München ⁵1987, bes. 28f. Zur Thematik siehe auch das der Teufelsfrage gewidmete Themenheft der *Evangelischen Theologie* 52, 2/1992.
- ²⁵ Zur neutestamentlichen Sicht vgl. *Eric Sorensen*, Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity, Tübingen 2002; A. Lange u.a. (Hg.), Die Dämonen – Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003.
- ²⁶ *H. Barz*, Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Jugendforschung (Jugend und Religion Bd. 1), Opladen 1992, 99.
- ²⁷ In diesem Zusammenhang sei auch auf die neue Fantasy-Literatur für Kinder und Jugendliche hingewiesen (vgl. *W. Meissner*, Phantastik in der Kinder- und Jugendliteratur der Gegenwart, Würzburg 1989).
- ²⁸ Vgl. *W. Thiede*, Scientology – Religion oder Geistesmagie? Neukirchen-Vluyn ²1995.
- ²⁹ *Heiner Barz*, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion Bd. 2), Opladen 1992, 229.
- ³⁰ *Annette und Friedrich-Wilhelm Haack*, Jugendspiritismus und -satanismus, München 1988, 8.
- ³¹ Herrmann, Jugendliche, 10f. Nächstes Zitat ebd.
- ³² Herrmann, a.a.O., 12.
- ³³ Vgl. *Eugen Biser*, interviewt von *Gerald L. Endres*, Vom Unsinn der Gerichtspredigt, in: *Publik-Forum* 2/2003, 56f, bes. 56.
- ³⁴ Vgl. *Daniela Tandeci*, Nachtsaiten der Musik. Grauzonen und Braunzonen in der schwarzen Musikszene, Berlin 2000.

- ³⁵ Michael Moynihan/Didrik Söderlind, Lords Of Chaos (s.o. Anm. 5).
- ³⁶ Begleitend zu diesem Buch haben die Autoren im selben Verlag die Doppel-CD „Lords of Chaos. Die Geschichte der okkulten Musik“ herausgegeben: Einleitend hört man dort den satanistischen Altmeister Aleister Crowley sprechen. Der Einfluss einschlägiger Elemente nordischer Mythologie auf die Black Metal-Musik und ihren Lifestyle kommt besonders auf der zweiten CD zur Geltung.
- ³⁷ Moynihan, a.a.O., 312.
- ³⁸ Vgl. neben M. Pöhlmann, Neuheiden (a.a.O.), bes. Franziska Hundseder, Wotans Jünger. Neuheidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtsradikalismus, München 1998.
- ³⁹ Alan A. Nemtheanga im Interview mit Marcel Tilger, in: Legacy – The Voice From the Dark Side, Nr. 22, 6/2002, 16-19, hier 17.
- ⁴⁰ Die Soziologin Katrine Fangen gibt als Expertin für die norwegische rechtsextreme Szene aber auch zu bedenken: „Mit Satanisten assoziiert zu werden, die für die Sache des ‚Bösen‘ kämpfen, würde für die Nationalisten sehr kompromittierend sein“ (in: M. Moynihan, Lords Of Chaos, 385). Vgl. neben Hundseder (a.a.O. 1998) auch Stefanie von Schnurbein, Götterrost in Wendezeiten. Neugermanisches Heidentum zwischen New Age und Rechtsradikalismus, München 1993.
- ⁴¹ Pöhlmann, Neuheiden, a.a.O., 289.
- ⁴² Uwe Wolff, Satanismus. Spiel mit dem Bösen in der Jugendszene, in: MUT Nr. 426, 2/2003, 54-57, hier 56.
- ⁴³ Inzwischen ist die satanistische Black Metal-Szene übrigens etwas gealtert. Die Atmosphäre hat sich entsprechend gewandelt: Das Rebellische ist verstärkt dem künstlerischen Aspekt gewichen, das Triebhafte professioneller Ästhetik, naive Verzweiflung einer gewissen Reifung – aber auch das Solitäre dem auf Masseninteresse und für den Alltagsgebrauch hin getrimmten Stil. Man reflektiert, dass man in der Gefahr steht, im Kampf gegen die kirchlichen bzw. gesellschaftlichen Dogmen eigene absolutistische Dogmen zu formulieren.
- ⁴⁴ Blanche Barton, zit. nach Moynihan, a.a.O., 272.
- ⁴⁵ P. Mathiesen, zit. nach Moynihan, a.a.O., 247f.
- ⁴⁶ Wolff, a.a.O., 57. Schon Gesagtes bestätigen folgende Sätze: „Der Jugendliche ist kein Kind mehr. Er hat von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse gegessen. Er weiß auch, dass sein Leben endlich ist. Hinter dem Interesse an der Welt der gefallenen Engel steht das Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit dem Tod und den letzten Dingen“ (ebd.).
- ⁴⁷ Gesungener Text auf einer Heavy Metal-Platte, zit. nach Wolfram Janzen, Die Faszination Satans, in: Religion heute, 1/1989, 24-29, hier 24. Vgl. ferner: Ein Fall von Satanismus. Bericht einer Schülerin, Dokumentation in: Materialdienst der EZW 7/1992, 203-206.
- ⁴⁸ Vgl. Moynihan, a.a.O., 383.
- ⁴⁹ Mischo, Okkultismus, 70.
- ⁵⁰ Vgl. bes. Kol 3,1-4.
- ⁵¹ Vgl. Heinz Streib, Entzauberung der Okkultfaszination. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie, Kampen 1996, 154. Religiöses Trachten kommt sinnenförmig auch zum Ausdruck in folgender Äußerung von Gail Liebling, dem Sänger und Gitarristen der Black Metal-Band „Gail of God“ („Wind Gottes“): „Gott ist für mich die Suche nach meinem Selbst, nach einer persönlichen Wahrheit. Ich wurde mit dem Prinzip erzogen, daß Gott überall und in uns allen ist. Man muß daher jeden Teil von sich selbst kennen und ihn willkommen heißen. Man sollte sich selbst erkennen, nämlich als Gott“ (zit. nach Martin Kreischer, Gail of God, in: Legacy – The Voice From the Dark Side, Nr. 22, 6/2002, 119).
- ⁵² Vgl. Streib, a.a.O., 263.
- ⁵³ Wolff, a.a.O., 57.
- ⁵⁴ Oswald Bayer, Gott als Teufel. Gottes Zorn und das Böse in der Theologie Martin Luthers, in: entwurf. Religionspädagogische Mitteilungen 3/2002, 6-9, hier 8 (unter Bezug auf WA TR 5, 600, Z. 11f). Vgl. auch Hans-Martin Barth, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967.
- ⁵⁵ Vgl. Streib, a.a.O., 147f.

Michael Utsch

Hellingers Gnadenlehre

Zur verborgenen „Theologie“ der Familienaufstellungen*

Die Erwartungen vieler Humanisten, Marxisten, Existentialisten und Positivisten auf ein baldiges Ende der Religion haben sich nicht erfüllt. Im Gegenteil: Religiöse Grundmotive schimmern heute in vielfältigen Facetten und an überraschenden Orten hindurch. Manche erkennen darin die Ausbreitung eines neureligiösen Zeitalters, das mit dem New Age-Denken in den achtziger Jahren begonnen haben soll und gegenwärtig deutlichere Konturen gewinnt. Offensichtlich ist die religiöse Lage zu Beginn des 21. Jahrhunderts durch eine große Ambivalenz geprägt: dem sinkenden Einfluss der institutionalisierten Religion in Westeuropa steht ein „unausrottbares“ Bedürfnis nach religiöser Erfahrung und transzendenter Bindung gegenüber, dass individuelle Experimente und Suchbewegungen hervorbringt.

Unter der Maßgabe der Individualisierung hat sich die offizielle Religion ins Privat-Religiöse verflüchtigt. Sie tritt heute eher maskiert und zerstreut in Erscheinung – in der Werbung, im Sport, im Kino oder in der Popmusik. Angebote der Freizeit- und Erlebnisgesellschaft haben die religiöse Funktion der Selbstvergewisserung übernommen. Auch die unermessliche Anzahl von Selbstverwirklichungskursen der esoterischen Psychoszene zählen dazu. Religion ist heute weniger bei den kirchlichen Organisationen als vielmehr in der Privatsphäre vorzufinden. Kurzlebige Organisationsformen prägen die privatisierte Religion, wie etwa Selbsthilfegruppen,

Cliquen oder andere kleine sinnstiftende Gemeinschaften.

Hellinger als Exponent der Psychoszene

Der Gesundheitsmarkt stellt einen fruchtbaren Boden für diesbezügliche, religiös verbrämte Angebote bereit. Woran lässt sich ein Gesundheitsangebot der alternativen Psychoszene erkennen? Während es bei einer wissenschaftlich begründeten Psychotherapie um eine präzise eingegrenzte Störungsbehandlung unter den anerkannten Bedingungen geht – dazu zählen eine überprüfbare Gesundheits- bzw. Krankheitslehre sowie die differenzierte Diagnose, ein Behandlungsplan und eine Heilungsprognose –, versprechen Seminaranbieter der Psychoszene schnelle und umfassende Persönlichkeitsänderungen durch universell wirksame Heilkräfte. Psychotherapeutische Prozesse lassen sich in weiten Bereichen rational erklären, während alternative Konzepte weltanschaulich begründet werden und zunehmend auch entsprechende Rituale aus verschiedenen Kulturen einsetzen (Utsch 2001).

Typisch für die Psychoszene sind die Angebote Bert Hellingers und seiner Schüler. Trotz ihres eher lockeren Verbunds bilden sie eine expandierende Richtung des alternativen Psychomarkts. Reden und Heilungen des Meisters – heutzutage häufig in audiovisueller Direktheit und Wucht – finden dort einen reißenden Absatz. Über 100 Bücher und zahllose Videos von

und über das „Phänomen“ Hellinger sind im Angebot. Die geheimnisvolle, neuartige Lehre und Vorgehensweise hat viele in ihren Bann gezogen. Was früher noch als ein Geheimitip galt, wird heute fast europaweit in Volkshochschulen, kommerziellen Seminaren und Kirchengemeinden angeboten. Der Anwendungsbereich beschränkt sich längst nicht mehr auf persönliche Konflikte, sondern wurde auf ethnische und politische Krisenbewältigung ausgedehnt. Immer häufiger werden systemische Aufstellungen nach Hellinger heute auch in der Personal- und Organisationsentwicklung angewandt.

Auf Neulinge wirkt die Vorgehensweise der Aufstellungsarbeit oft rätselhaft und mysteriös. Zu einfach erscheint das Setting, zu karg die therapeutischen Handlungsanweisungen, zu umfassend deren angebliche Auswirkungen. Beeindruckende Berichte und die Begeisterung früherer Teilnehmer übertönen jedoch Zweifel und Skepsis. Manche erzählten von tiefen religiösen Erfahrungen während einer Aufstellung. Das macht sie interessant, aber auch verdächtig. Vertreter des Ansatzes bemühen sich deshalb seit kurzer Zeit, die Dynamik der Aufstellungsphänomene wissenschaftlich zu erklären – ein wahrhaftiger Spagat.

Obwohl das Familienstellen in vielerlei Hinsicht ein typisches Angebot des Psychomarktes verkörpert, unterscheidet es sich zumindest in zweierlei Hinsicht fundamental von seinen Konkurrenten: Zum einen greift Hellinger ohne Scheu Gedanken und Konzepte seiner katholischen Herkunft auf, allerdings nicht ohne sie zu verfremden. Das bringt seinen Ansatz in die Nähe zu neuen religiösen Bewegungen. Über ein unspezifisches esoterisches Interesse hinaus berichten Gruppen wie die Anthroposophen, die Osho-Bewegung oder Vertreter des westlichen Neoschamanismus ausdrücklich und differenziert,

dass sie von Hellingers Methode wichtige Anregungen erhalten hätten (Dalichow 2000; Harisharan 2000, Kampenhout 2001, Kleber/Seiberth 2002). Zum anderen geht es dem Familienstellen im Unterschied zu vielen anderen alternativen Gesundheitsangeboten um die Wiederherstellung von zerbrochenen Beziehungen anstelle grenzenloser Selbstverwirklichung, die in diesem Milieu so häufig anzutreffen ist (Weis 1998). Damit setzt die Aufstellungsarbeit einen wohltuenden Gegenakzent zur prinzipiell endlosen Suche nach dem ominösen „wahren Selbst“ (Vitz 1995, Martin 1996, Gross 1999, Remele 2001).

Das religiöse Format der Aufstellungen

Durch eine eigenwillige Interpretation biblischer Grundbegriffe trägt Hellingers Methode allerdings auch zur Diffusion des Religiösen bei. Die Individualisierung hat nämlich nicht nur Ausdruck und Gestalt der Religion verändert, sondern auch ihre Inhalte umgedeutet. Im Folgenden wird die These entfaltet, dass sich hinter Hellingers Vorgehen ein verborgener und verfremdeter theologischer Ansatz verbirgt. Ausgangspunkt bildet die Vermutung, dass es Bert Hellinger ähnlich ergangen sein dürfte wie anderen psychotherapeutischen Pionieren und Schulengründern, aber auch religiösen Vordenkern und Richtungsgebern. Sie konnten deshalb so unbeirrbar und erfolgreich etwas Neues schaffen, weil sie mit diesem Ansatz ihre eigene Lebensproblematik und – Lieblingsbegriff Hellingers – innere Verstrickung lösen konnten. Was auf Sigmund Freud, Alfred Adler oder Wilhelm Reich, aber auch schon auf Martin Luther zutraf – die eigene Genesung durch die Entdeckung einer neuen Heilmethode oder Sichtweise, kann sich auch als ein Verstehensschlüssel für Hellingers Methode erweisen.

Dann hätte Hellingers leidenschaftlicher, zunächst innerer Kampf und später seine zahllosen Workshops, in deren Zentrum stets die Versöhnung mit der Biographie und der eigenen Familiengeschichte steht, letztlich dazu geführt, eine neuartige Heilmethode hervorzubringen. Leider sind kaum biografische Einzelheiten aus Hellingers Vergangenheit bekannt, um diese These zu verifizieren. Hat er beispielsweise jemals die Gelegenheit erhalten, seine eigene Familie aufzustellen? Er selbst verneint dies mit Vehemenz: „Wozu sollte das gut sein?“ Aber auch ohne nähere Informationen über seine Vorgeschichte, die – aus welchen Gründen auch immer – großenteils im Dunkeln gehalten wird, ist der prägende Einfluss einer katholischen Sozialisation und Ausbildung, die fast 20-jährige Priester- und Missionarstätigkeit sowie der 15-jährige Afrika-Aufenthalt mit engen Kontakten zur afrikanischen Tradition auf die von ihm entwickelte Therapiemethode unübersehbar. Dort ist Hellinger mit dem Ahnenglauben der Zulu in Kontakt gekommen und hat Vorstellungen von der Macht der verstorbenen Ahnen in sein System übernommen.

Aufstellungen: eine Variation der Erbsündenlehre?

Für den ehemaligen Wittenberger Augustinermönch Martin Luther wurde die radikale Beantwortung der ihn aufwühlenden Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ lebensentscheidend und richtungsweisend. Für den ehemaligen Mariannahiller Priester und Missionar Bert Hellinger hätte dann die maßgebliche Frage gelautet: „Wie kommt meine Familiengeschichte in Ordnung?“ Der tiefe Wunsch nach Rückbindung ist wesentlich religiöser Natur. Die konkrete Bindung an die eigene Ursprungsfamilie verweist auf die Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen. Die

Einbettung in den Mikrokosmos der Kleinfamilie macht das Verwobensein mit dem größeren Kreis der Menschheit und mit dem Kosmos sinnfällig.

Damit die Verbindung zum Kosmos wie zur Familie in gleicher Weise ungehindert fließen kann, sind Veränderungen der in der Regel mit ihrer Vergangenheit verstrickten Seele nötig. Sowohl Hellinger als auch der christliche Glaube sprechen von der Notwendigkeit einer Umgestaltung des inneren Menschen. Dabei verwenden sie die gleichen Begriffe in unterschiedlicher Auslegung. Beide reden von Schuld und Sühne, von Sünde und Vergebung, von Opfer und Liebe, von Gewissen und Ehrfurcht. In beiden Modellen wird ein untrennbarer Zusammenhang zwischen (Er-)Lösung und Heil(ung) geknüpft. Fast könnte man meinen, dass Hellingers Aufstellungen die katholische Erbsündenlehre in einer atheistischen, individualisierten Variation neu ins Spiel bringt: Verantwortung übernehmen für die Verstrickungen der Vergangenheit und Lösungen finden durch die Annahme des Schicksals. Doch wo gleichen sich die beiden Sichtweisen, wo weichen sie voneinander ab?

Zu den zentralen Ritualen, die Hellinger während seiner Arbeit immer wieder vorschlägt, gehört neben dem Formulieren einer Liebeserklärung oder einer Segensbitte der körperliche Akt des Verneigens vor den (von Stellvertretern symbolisierten) Eltern. Damit soll gegenüber denjenigen Personen Würde und Respekt ausgedrückt werden, denen solches – der Ursprungsordnung entsprechend – gebühre. „Anerkennen, was ist“, die „Ordnungen der Liebe“, das „Ich folge dir“ sind höchst verdichtete Konzepte, die Wichtiges über Hellingers Gnadenlehre mitteilen.

Gnade – was meint dieser scheinbar antiquierte Begriff? Der althochdeutsche Stamm des Wortes ‚ginada‘ bzw. ‚ganada‘ bedeutet ‚Hilfe‘, ‚Schutz‘, ‚Wohll wollen‘.

Die symbolische Geste des Verneigens – so könnte man folgern – ist auch für Hellinger mehr als nur eine Respektsbezeugung. Das Verneigen ist zugleich eine Gebärde des dankbaren Annehmens. Die Gabe, die rechte Ordnung herstellen zu können, d.h. eine Familienaufstellung so anzuleiten, dass die an ihr Beteiligten ihren angemessenen und richtigen Platz finden, wird gleichsam als „Gnade“ empfangen. Hellinger empfindet Dankbarkeit und Respekt vor der Wahrheit, die sich seinen Beobachtungen nach in Aufstellungen zeigt – in religiöser Sprache könnte man auch sagen „offenbart“. Denn auch Hellinger behauptet, nichts anderes zu tun als nur wahrzunehmen, was ist – geleitet von der „großen Seele“, inspiriert vom Energiefeld eines „wissenden Systems“. Dabei fühlt er sich in seinem Tun beschenkt und begnadet. „Die Mitte fühlt sich leicht an“ – im Stand der Gnade sei es ganz einfach, die Wirklichkeit so zu nehmen, wie sie ist. Wie man sich als Aufsteller vor eigenen Wunschvorstellungen und Projektionen schützen und „die Geister unterscheiden“ kann, lässt Hellinger offen.

Ein magisch-religiöses Weltbild

Was genau im energetischen Raum des „wissenden Feldes“ einer Aufstellung geschieht, wird unterschiedlich interpretiert. Manche sehen darin nichts anderes als subtile Gruppendynamik, exaltes Psychodrama sowie ein spekulatives oder suggestives Übertragungsgeschehen. Der Psychotherapeut Klaus Ottomeyer (1998, 21) kritisiert: „Hellinger benützt das hypnosefördernde Setting vor einer als Publikum fungierenden Großgruppe, also auch alle Mechanismen der Leiter-Idealisierung und Immunisierung vor Kritik.“ Die Aufstellungsbewegung selber führt als Erklärung für den Heilungsprozess außergewöhnliche Wahrneh-

mungen der Teilnehmenden bei einer Aufstellung an. Dazu muss allerdings der Glaube an die Wirksamkeit der „großen Seele“ vorausgesetzt werden. Damit meint Hellinger eine Art kollektives Bewusstsein, das mit einem Gedächtnis und einer starken Kraft versehen ist. Treten nun für diese Erfahrung offene und sensible Menschen in den Energieraum des wissenden Feldes ein, würden die heilsamen Lösungen des Systems wahrnehmbar.

Die Vorstellung von geheimnisvollen und einflussreichen Bindungen, die durch eine gelungene Aufstellung in kurzer Zeit aufgelöst werden sollen, offenbart ein magisch-religiöses Weltbild. Dabei wird die große Nähe zu esoterischem Gedankengut deutlich: Angeblich können auch nicht beteiligte und/oder gar nicht anwesende Personen durch Aufstellungen verändert und geheilt werden (*Fernheilung*). In Aufsätzen der eigenen Zeitschrift „Praxis der Familienaufstellung“ wird Hellingers Vorgehen zunehmend in Verbindung mit *Reinkarnation* (Einbeziehung von Ahnen in die Aufstellungsarbeit), *Channeling* (Einbeziehung „nicht-inkarnierter Wesenheiten“ in die Aufstellungen, wie etwa Tote oder auch Engel und Schutzgeister), *Schamanismus* (die wirkmächtige Familienseele) oder *Esoterik* (Sichtbarmachung einer unsichtbaren Wirklichkeit) gebracht. Damit steht sie zum christlichen Glauben und der kirchlichen Gemeindepraxis in fundamentalen Widersprüchen.

Hellinger und die reformatorische Gnadenlehre

Was nun sind die konkreten Vergleichspunkte, aber auch die Unterschiede zwischen Hellingers Gnadenlehre und der biblischen Sichtweise? Ironisch könnte man sagen: Hätte sich Hellinger in seiner Lebens- und Glaubenskrise nach seiner

Rückkehr aus Afrika intensiver mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre beschäftigt, wäre er nicht Psychotherapeut, sondern Protestant geworden. Jedenfalls weisen zentrale Konzepte Hellingers, die in den Aufstellungen durchgängig zur Anwendung kommen, frappierende Ähnlichkeiten zur reformatorischen Gnadellehre auf. Damit soll nun Hellinger nicht als Religionsstifter oder Kirchengründer interpretiert werden. Jedoch trägt es zum Verständnis seines unorthodoxen Vorgehens bei, Familienaufstellungen nicht nur aus einer systemisch-psychotherapeutischen, sondern auch aus theologischer Perspektive zu sehen. Träfe diese Hypothese zu, wäre das Familienstellen nicht als eine therapeutische, sondern als eine seelsorgerliche Methode zu begreifen. Hellinger verfolgt allerdings die „Bewegungen der Seele“ nur im zwischenmenschlichen Bereich, hat er doch den christlichen Glauben und ein personales Gottesbild hinter sich gelassen (Hellinger 2000, 206f). Man könnte sie deshalb auch als eine weltliche Seelsorge bezeichnen. Sie hat ihr christliches Ziel, die Aussöhnung mit Gott, aufgrund ihres immanenten Bezugsrahmens aufgegeben.

Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die ungeheure Behauptung, dass der wegen seiner Verfehlungen zu Recht beschuldigte Mensch von Gott gerechtfertigt wird, also Anerkennung bei Gott findet. Die bedingungslose Liebe Gottes zu den sündigen und gottlosen Menschen reichte so weit, dass Gott seinen einzigen Sohn, Jesus aus Nazareth, ein für allemal stellvertretend für die Sünden der Welt am Kreuz von Golgatha opferte. Nicht der schuldige Mensch sühnt für seine Taten, sondern ein Stellvertreter – dazu noch Gottes eigener Sohn. Mit leeren Händen steht der Mensch vor Gott, schuldig, ohne sich selber rechtfertigen zu können, ohne sich Anerkennung bei Gott verdienen zu

können. Die Rechtfertigung des Sünders geschieht ohne jedes menschliches Zutun *sola gratia* – allein aus Gnade, indem er oder sie das Geschenk der Vergebung durch den Opfertod Jesu annimmt.

Der „säkulare“ Entwurf Hellingers weist erstaunliche Ähnlichkeiten mit der christlichen Heilslehre auf. Auch in der Aufstellungsarbeit ist der Mensch geprägt von den Verstrickungen mit der Vergangenheit, von unvergebener Schuld, ungesühnten Taten, vom aktiven Tätersein. Verschwiegene Totgeburten, verstorbene Geschwister, übersehene Familienmitglieder, verstoßene Ehefrauen und Ehemänner fordern Rechtfertigung. Gnade bedeutet bei Hellinger: das „Gewissen“ oder die „große Seele“, das „wissende Feld“ der Aufstellung bietet die Erlösung für Verstrickungen, Fehler und Schuld der Gegenwart und Vergangenheit, indem es durch Positionswechsel der Beteiligten klare Konfliktlösungen aufzeigt. Wenn bestimmten Grundregeln gefolgt werde, könne die Liebe wieder fließen, kämen Beziehungen wieder ins Lot.

Hellinger selber spricht aus, dass er seine Arbeit als „Gnadengeschenk“ versteht: „Lösungen, die dauern, sind Fügung und Gnade. Wer sie erfährt, der erlebt, dass er auf einmal im Einklang mit etwas ist, das seine Kraft überragt, und dieses Etwas trägt. Was ich in meiner Arbeit versuche, ist, jemand in den Einklang zu bringen mit dieser Kraft. Ich selbst füge mich dieser Kraft, bin mit ihr im Einklang, und so arbeite ich also mit etwas, das durch mich nur hindurchgeht“ (Hellinger 1994, 486).

Eine weitere faszinierende Parallele zeigt sich in der Person des Stellvertreters. Bei Hellingers Arbeit kommt ihrer Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit eine besondere Bedeutung zu. Durch ein völliges Sich-Einlassen auf die jeweilige Aufstellungskonstellation und der in ihnen verschlüsselt enthaltenen Affekte kann die emotionale Verstrickung stellvertretend

wahrgenommen und beschrieben werden. Dieser „Gefühlstransfer“ besitzt religiöse Qualitäten und erinnert an den „großen Tausch“ der christlichen Heilslehre. Auch in den Aufstellungen muss ja nicht der Betroffene selber die Lasten der verstrickenden Vergangenheit oder Gegenwart tragen. Ein(e) Stellvertreter(in) übernimmt diese Position, so wie Jesus nach christlicher Überlieferung stellvertretend für die Sünden der Menschen starb. Das eigentlich Neue an Hellingers Familienaufstellungen besteht darin, dass die Stellvertreter nicht nur bestimmte Aspekte eines Familienmitgliedes repräsentieren (wie in der traditionellen Familientherapie), sondern sich mit ihrer Körper-Seele-Geist-Einheit ganzheitlich als (Be-)Deutungsträger zur Verfügung stellen. Damit wird das (seriöse) systemische Vorgehen radikal um die metaphysische Dimension erweitert, die gleichzeitig dessen eigentümliche Grundlage bildet. Denn das Familienstellen funktioniert nur unter der Voraussetzung des oben skizzierten magisch-religiösen Weltbildes.

Gleiche Diagnose, verschiedene Therapie

Während Hellingers Diagnose des menschlichen Grundkonflikts in ihren Grundzügen mit den Einsichten theologischer Anthropologie übereinstimmt, unterscheidet sich das Heilungskonzept der Familienaufsteller und der christlichen Seelsorger fundamental voneinander. Hellinger geht davon aus, dass die verborgene Wirklichkeit aller Systeme von Harmonie, Sinn und Ordnung geprägt ist. Es gehört ein gehöriges Maß an prophetischer Vision und missionarischer Überzeugungskraft dazu, diese Vorstellung angesichts des unendlichen menschlichen Leids und Elends, der nicht enden wollenden Ungerechtigkeit und der so verbreiteten brutalen Gewalt aufrecht zu erhalten und zu

vermitteln. Kritik, die dabei von naivem Wunschdenken und grenzenlosen Allmachtsphantasien ausgeht, ist berechtigt. Es erfordert eine enorme Suggestivkraft, Opfer elterlichen Missbrauchs von dem „Guten“ dieser Tat zu überzeugen und ihnen Dank und Respekt gegenüber den Tätern abzunötigen. Weil aber nach Hellingers Wahrnehmung und Interpretation der Kosmos im Grunde von Harmonie und Ordnung beherrscht wird, ist seine Lösung denkbar einfach: indem man sich dem positiven Energiefeld des wissendes Systems anvertraut, wird alles gut.

Anders der christliche Glaube: Hier wird der Mensch als einsam und verloren beschrieben, ausgeliefert an die Sünde, verstrickt im Kreisen um sich selbst. Erst die Hilfe von außerhalb leitet eine echte, tragfähige Veränderung ein. Dazu ist eine Sinnesänderung nötig. Nicht aufgrund der eigenen Kraft, sondern in der persönlichen Inanspruchnahme der Heilstat Jesu geschieht Rettung und beginnt die Heilung. Während Hellinger an die guten Kräfte des Systems appelliert und deren Wahrnehmung fördern will, vertraut die Seelsorge auf einen gnädigen Gott, der für die Rettung schon alles vorbereitet hat.

Schuld und Vergebung in der Psychotherapie

Dennoch bestehen weitere Ähnlichkeiten zwischen Hellinger und der christlichen Sichtweise des Menschen. Dies wird besonders an dem Umgang mit Schuld und Vergebung deutlich, dem in beiden Auffassungen ein hoher Stellenwert zukommt. Beide Sichtweisen verwenden zum Umgang mit der Schuld Symbole und setzen Rituale ein. Der beabsichtigte Sinneswandel und ein konkreter Neuanfang geschehen in der Aufstellungsarbeit häufig durch rituelle Sätze oder Aktionen: eine Verneigung, eine Liebeserklärung, ein So-

lidaritätserweis. Dieses Vorgehen erinnert an die christliche Beichte und Buße, in der es in ähnlicher Weise um Gewissensforschung und das offene Bekenntnis zur eigenen Schuldhaftigkeit geht. Hellinger fällt das Verdienst zu, in der Therapieszene an die wichtigen und über lange Jahre übersehenen Zusammenhänge zwischen Schuld und Verantwortung erinnert zu haben und den Prozess der Vergebung zu einem zentralen Therapiebaustein gemacht zu haben. Damit befindet er sich in Übereinstimmung mit jüngsten Forschungsergebnissen amerikanischer Untersuchungen, die den heilsamen Therapieeffekt vergebender Gesten, Handlungen und Rituale unzweifelhaft erwiesen haben.

Traditionell moralische Verhaltensweisen wie Demut, Bescheidenheit oder Dankbarkeit tun nach empirischen Untersuchungen dem allgemeinen Gesundheitszustand ausnahmslos gut. Nachweislich senken ein bewusstes Verzeihen und Vergeben den Blutdruck stärker als häufig verschriebene Diuretika. Vergebung anzunehmen und zu praktizieren, vielleicht das zentralste Beziehungsgeschehen des christlichen Glaubens, wird in den USA seit mehreren Jahren als ein wichtiger psychotherapeutischer Wirkfaktor untersucht (Doyle 1999, Finsterbusch/Müller 1999, McCullough/Pargament/Thoresen 2000, Wolf 2002). Allerdings wird dort auch vor schnellen Gesundheitserwartungen gewarnt und empfohlen, den Prozess (!) des Vergebens individuell zu begleiten. Das mechanische Abspulen einer Aufstellung dürfte keine nachhaltige Wirkung zeitigen und sich, wenn überhaupt, eher schädlich auswirken.

Hellingers Vorgehen widerspricht christlicher Seelsorge

Hellingers Ansatz hat das Sortiment therapeutischer Umgangsweisen mit seelischen Nöten, Konflikten und Erkrankungen er-

weitert. Vermutlich schon bald dürfte diese Bewegung reif sein für eine kritische Bestandsaufnahme, zu der auch die Entmythologisierung des Schulgründers einschließlich einer Analyse der Zusammenhänge zwischen Hellingers Biographie und seinem Therapieansatz gehören wird. Eine umfangreiche Zusammenstellung kritischer Außenperspektiven liegt seit kurzem vor (Goldner 2003). Der Versuch, das Familienstellen als seriöse Therapiemethode zu etablieren, dürfte sich als schwierig erweisen. Vergleiche mit der Transpersonalen Psychologie drängen sich auf, die ebenfalls von besonderen weltanschaulichen Grundannahmen ausgeht und veränderte Bewusstseinszustände in Forschung und Praxis mit einbeziehen will (Utsch 2001, 200ff). Der dortige weltanschauliche Deutungsrahmen ist jedoch von einer asiatisch-monistischen Sichtweise geprägt und zielt in erster Linie auf eine individuelle Bewusstseinerweiterung ab, während Hellinger von hierarchischen Ordnungssystemen ausgeht, die unverkennbar dualistisch angelegt sind.

Im Rahmen der Pastoralpsychologie wurden in den letzten Jahrzehnten intensive Verhandlungen über Möglichkeiten und Grenzen der Zusammenarbeit zwischen Psychotherapie und Seelsorge geführt. Daraus sind nützliche und praktikable Ansätze hervorgegangen, die Einsichten eines hilfreichen therapeutischen Umgangs mit christlichen Grundanliegen verbunden haben (Utsch 2002). Zu einer derartigen konstruktiven Integration trägt Hellinger aber nicht bei, weil er nach eigenen Aussagen seinen Glauben an den Gott der Bibel verloren hat. Als eine christliche Seelsorgemethode kann das Familienstellen deshalb nicht gelten. Vor diesem Hintergrund sollte auch die Vergabe kirchlicher Räume zum Zweck von Familienaufstellungen geprüft werden. Trotz ihres anderen Grundanliegens vermag sie der

Seelsorge dennoch Impulse zu vermitteln, wie es in Ansätzen schon geschehen ist (Josuttis 2000, 189ff). Der offensichtlich hohe Bedarf nach Beichte, Vergebung und einem durch Symbole unterstützten Neuanfang regt dazu an, weiter an zeitgemäßen Formen für diese zentralen christlichen Rituale zu arbeiten, ohne ihre Inhalte zu verfälschen.

Literatur

- Dalichow, I. (2000): Blick zurück in Liebe, *Esoteria* 10, 28-33
- Doyle, G. (1999): Forgiveness as an intrapsychic process, *Psychotherapy* 36/2, 190-198
- Harisharan [B. Ulsamer]: Liebe, Freiheit und ... Ordnung. Geht das zusammen? *Osho Times* 18/21, 12-18
- Finsterbusch, K. u. Müller, H. A. (Hg.) (1999): Das kann ich dir nie verzeihen!? Theologisches und Psychologisches zu Schuld und Vergebung, Göttingen
- Goldner, C. (Hg.) (2003): Der Wille zum Schicksal. Die Heilslehre des Bert Hellinger, Wien
- Gross, P. (1999): Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert, Frankfurt a. M.
- Hellinger, B. (1994): Ordnungen der Liebe. Ein Kurs-Buch, Heidelberg
- Hellinger, B. (2000): Religion, Psychotherapie, Seelsorge, München
- Josuttis, M. (2000): Segenskräfte. Potentiale energetischer Seelsorge, Gütersloh
- Kampenhout, D. v. (2001): Die Heilung kommt von außerhalb. Schamanismus und Familienstellen, Weinheim
- Kleber, E. u. Seiberth, H. (2002): Familienaufstellungen – das „wissende Feld“? Versuch einer Annäherung, *Info3* (Zeitschrift für Anthroposophie heute) 4/2002, 12-16
- McCullough, M. E., Pargament, K. u. Thoresen, C. (Hg.) (2000): Forgiveness: Theory, Research, Practice, New York
- Ottomeyer, K. (1998): Psychotherapie, Religion und New Age, *Journal für Psychologie* 6/4, 16-29
- Martin, J. (Hg.) (1996): PsychoManie. Der Deutschen Seelenlage, Leipzig
- Remele, K. (2001): Tanz um das goldene Selbst? Therapiesgesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl, Graz
- Utsch, M. (2001): Vier Versprechen der Psychoszene, in: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen im 21. Jahrhundert, hg. R. Hempelmann u.a., Gütersloh, 95-204
- Utsch, M. (2002): Psychotherapie und Spiritualität. Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und weltanschaulicher Lebenshilfe, EZW-Text 166, Berlin
- Weis, H.-W. (1998): Exodus ins Ego. Therapie und Spiritualität im Selbstverwirklichungsmilieu, Zürich
- Wolf, A. (2002): Versöhnung: Die Kunst, neu anzufangen, *Psychologie Heute* 29/8, 20-27
- Vitz, P. (1995): Der Kult ums eigene Ich. Psychologie als Religion, Gießen (amerik. Originalausgabe Michigan 1994)

Freischulen in Schweden

Die Anzahl der Schulen privater Träger in Schweden ist in den letzten zehn Jahren massiv gestiegen. 2001 besuchten etwa 41 500 Grundschüler eine private Schule. Das sind etwa 4,5 % der schwedischen Grundschüler überhaupt. Der Zuwachs dieser Schulen geht auf ein im Jahr 1992 verabschiedetes Gesetz der konservativen Koalitionsregierung zurück. Diese sog. „Friskolereform“ (Freischulenreform) sollte das als starr empfundene schwedische Schulsystem auflockern. Die Entstehung kleinerer Schulen mit einem besonderen Profil und die Möglichkeit für Eltern in dünn besiedelten Landesteilen gemeinschaftliche Schulen zu gründen, sollte die Wahlmöglichkeiten in der Schulbildung vergrößern. Das neue Gesetz sieht auch ein „Schülergeld“ vor, d.h. einen Betrag, den die Kommunen den Privatschulen für jeden Schüler bezahlen müssen. Viele religiöse Gruppen nutzten diese neue Möglichkeit, Einfluss auf die schulische Entwicklung der Kinder zu nehmen und sich dabei vom Staat finanzieren zu lassen.

Unter den ca. 500 privaten Schulen in Schweden befinden sich etwa 80 sog. „konfessionelle“ Schulen. Die Mehrzahl hiervon ist christlich ausgerichtet, aber etwa 20 werden von islamischen Vereinen getragen. Es gibt auch zwei jüdische und eine hinduistische Schule. Allerdings erfolgt die Eintragung als „konfessionelle“ Schule auf Wunsch der Schulen. Es ist also durchaus möglich, dass viele religiöse Gruppierungen ihre privaten Schulen betreiben, ohne sie als „konfessionell“ registriert zu haben. Als Grenzfall ist beispielsweise die Grundschule „Studemaskolan“ in Stockholm einzuordnen. Diese Schule wird von dem schwedischen Zweig der

Scientologen über die Firma „Studema AB“ getragen und ist offiziell keine „konfessionelle“ Schule. Sie wird aber ausschließlich von Kindern von Scientologen besucht.

Vor diesem Hintergrund ist in Schweden eine Diskussion über das Schulsystem und das Für und Wider religiöser Schulen in privater Trägerschaft ausgebrochen. Auslöser war der Dokumentarfilm „I skolans våld“ („In der Gewalt der Schule“), der am 8. Mai 2003 ausgestrahlt wurde. Die Journalistin Evin Rubar untersucht in dem Film mehrere private Schulen islamischer Träger und deckt dabei Probleme auf, die entstehen, wenn religiösen Gruppen die Möglichkeit geboten wird, Einfluss auf die Schulbildung zu nehmen.

Der Film zeigt Interviews, in denen sich Schulleiter und Lehrer sehr gesetzestreu geben: Natürlich wird dem Lehrplan gefolgt und natürlich wird der Verdacht auf Gewalt gegen Kinder dem Sozialamt gemeldet. Täten sie dies nicht, so die Argumentation, hätten sie längst die staatliche Förderung verloren. Interviews mit ehemaligen Schülern und Lehrern brachten jedoch an den Tag, dass diese Schulen dem Lehrplan in der Praxis nicht folgen. So wurden zum Beispiel die Mädchen vom Schulsport ferngehalten und das Fach Sexualkunde, das in Schweden seit 1955 Pflichtfach ist, wurde überhaupt nicht angeboten. Im Fach Religionskunde, das in Schweden seit 1969 auf dem Lehrplan steht und eine neutrale Beschäftigung mit verschiedenen Religionen beinhalten soll, unterrichtete man ausschließlich über den Islam. An einer Schule besaßen zudem 16 von 17 Lehrern nicht die erforderliche Lehrerbefähigung. Diese Tatsachen allein

wären bereits Grund genug für einen Entzug der staatlichen Fördermittel.

In dem Film sind auch Szenen, die mit versteckter Kamera gefilmt wurden, zu sehen. Die Journalistin gibt sich dabei als große Schwester eines Mädchens im Schulalter aus. Der Vater dieser erfundenen Familie wolle seine Tochter nur dann auf die fragliche Schule schicken, wenn dort „patriarchale Regeln“ im Umgang mit den Kindern angewendet werden. Der Schulleiter erklärt daraufhin, dass die Schule eine solche Sichtweise auf die Erziehung teilt und dass der Unterricht natürlich auch davon beeinflusst wird. Ein Lehrer erklärt, wie dies in der Praxis aussieht: „Wir schlagen da, wo man es nicht sieht. Wir ziehen am Ohr oder wir schlagen auf den Rücken und auf den Po.“

Die mit versteckter Kamera befragten Lehrer und Schulangestellten erklären gegenüber der „großen Schwester“ auch, sie würden einen Verdacht auf Gewalt gegen Kinder nie dem Sozialamt melden. Wenn Kinder sich dem Lehrer anvertrauen und von häuslicher Gewalt berichten, würde man dies eher den Eltern mitteilen, damit letztere die Kinder angemessen bestrafen könnten. Der Schulleiter einer Schule verspricht der Reporterin sogar, ein Auge zuzudrücken, wenn Eltern ihre Töchter beschneiden lassen wollen.

Es ist leicht zu ermessen, was es bedeutet, wenn die Schule, die die besten Möglichkeiten besitzt, häusliche Gewalt gegen Kinder aufzudecken, sich auf die Seite der Täter stellt. In einer solchen Situation haben die betroffenen Kinder nahezu keine Chance, dass ihnen geholfen wird. Das heißt, diese Kinder sind doppelt benachteiligt: Zum einen ist die Unterrichtsqualität an den geschilderten Schulen niedriger als an den staatlichen schwedischen Schulen. Unqualifizierte Lehrer, häufige Lehrerwechsel während der Schulzeit und die Vernachlässigung des Lehr-

planes haben zur Folge, dass die Schüler Probleme bekommen, wenn sie später in eine staatliche Schule wechseln. Zum anderen werden die Kinder von der sie umgebenden Gesellschaft abgeschnitten. Ziel dieser Schulen, so Haideh Daragahi, Vorsitzende des Vereins „Kvinnors Rätt“ (Recht der Frauen), sei es nämlich nicht nur, den Kindern die Religion und die moralischen Werte der Eltern zu vermitteln, sondern auch, sie dem Staat und dessen Kontrollfunktionen zu entziehen. In einem Artikel in der schwedischen Zeitung „Dagens Nyheter“ (DN)¹ meint sie, die Wahl dieser Schulen entspringe bei vielen Eltern aus dem Wunsch, ihre Kinder von der „sündhaften“ schwedischen Gesellschaft fern zu halten.

Der Drang zur Abschottung von der als sündhaft empfundenen Majoritätsgesellschaft ist aber nicht nur dem Islam eigen, ähnliche Probleme sind auch aus Schulen anderer religiöser Gruppen in Schweden bereits bekannt. Als Beispiel können die Schulen von „Livets Ord“ („Wort des Lebens“), einer christlichen Freikirche mit etwa 80 000 Mitgliedern, dienen. Diese Kirche wettet in der Öffentlichkeit gegen Homosexualität und befürwortet physische Gewalt als Erziehungsmittel. Ganz im Sinne einer fundamentalistischen Bibelauslegung wurde lange Zeit nur die Schöpfungslehre unterrichtet und die Kirche ließ wissen, dass homosexuelle Lehrer und Schüler in ihrer Schule nicht willkommen seien. Ehemalige Schüler und Lehrer erzählen auch von Dämonenaustreibungen als Maßnahme, wenn ein Schüler dem Lehrer widerspricht. Es gab auch immer wieder Meldungen von körperlicher Züchtigung der Kinder, die bisher aber nicht bestätigt werden konnten.

Es gibt jedoch einen strukturellen Unterschied zwischen Christen und Muslimen in Schweden, auf den Daragahi in ihrem

Artikel hinweist: Die muslimische Minderheit hat keine etablierte Position in der Gesellschaft. Die Kinder werden daher durch den Besuch dieser privaten Schulen noch mehr ausgegrenzt und ihre Außenseiterposition in der schwedischen Gesellschaft wird noch verstärkt. Die schwedische Regierung betonte dagegen bislang immer wieder die „integrative Funktion“ privater Schulen in islamischer Trägerschaft. Zumindest förderten jene Schulen ja nicht die Segregation, meinte Anfang Mai diesen Jahres die schwedische Integrationsministerin Mona Sahlin im Radioprogramm „Dagens eko“.

Wenn man dem Film Glauben schenkt, ist aber genau das Gegenteil der Fall. Der Staat fördert in den gezeigten Fällen die Segregation in der Gesellschaft und Gewalt gegen Kinder. Gefördert wird darüber hinaus ein Unterricht, der die religiösen Interessen der Eltern in den Vordergrund rückt, denn vorrangiges Anliegen dieser Schulen ist offenbar, eine religiös fundierte Identität zu bewahren, statt die Kinder auf das Leben in einer pluralistischen Gesell-

schaft vorzubereiten. Ein solches Anliegen ist aber, so die Vorwürfe der Gegner privater Schulen, mit der Rolle der Schule in der modernen Gesellschaft nicht zu vereinbaren. Laut schwedischer Schulordnung hat nämlich die Schule immer und zuerst die Interessen der Schüler zu vertreten, nötigenfalls auch gegen die Eltern. Alle Schüler privater Schulen haben nicht nur das Recht auf eine gleichwertige Ausbildung zu der staatlicher Schulen, sondern sie haben auch das Recht auf den Erwerb von Kenntnissen verschiedener Werte und Perspektiven. Es mag im Interesse religiöser Gruppen liegen, ihre Kinder von der sie umgebenden Gesellschaft abzuschildern. Für die Schweden stellt sich im Moment die Frage, ob es Aufgabe der Schule, und in deren Verlängerung auch des Staates sein kann, dieses Vorhaben zu unterstützen?

Anmerkung

- ¹ Daragahi, Haideh, „Väld mot barn stöds av staten“, in: DN vom 8. Mai 2003.

Rasse und Runengymnastik

Neuerscheinungen zur völkischen Bewegung und zum Neuheidentum

Krisenbewusstsein und gesteigertes Forschungsinteresse

Seit einigen Jahren ist eine Zunahme von Veröffentlichungen zur völkischen Bewegung zu verzeichnen. Am Beispiel einiger Neuerscheinungen der letzten Jahre soll im Folgenden ein Überblick über Forschungsschwerpunkte und Fragestellungen gegeben werden. Hierbei handelt es sich einerseits um groß angelegte Gemeinschaftsunternehmungen von Forschungsgruppen und andererseits um Einzelstudien. Als Gründe für das gesteigerte Interesse lassen sich im Wesentlichen zwei Aspekte anführen: zum einen die Tendenz, die völkische Bewegung losgelöst vom Kontext des Nationalsozialismus als eigenständigen Forschungsgegenstand zu betrachten. Hierbei kommt vor allem Armin Mohlers Handbuch der „Konservativen Revolution“ eine Vorreiterrolle zu (*Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, 5. Aufl. Graz, Stuttgart 1999 [1. Aufl. 1950]). So verweisen denn auch die Herausgeber des *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918* im Vorwort auf Mohlers Buch (Uwe Puschner, Walter Schmitz, Justus H. Ulbricht [Hg.], München 1999 [1996], IXf). Zum anderen ist das Interesse an der völkischen Bewegung im Zusammenhang mit einem aktuellen gesellschaftlichen Krisenbewusstsein zu sehen, das sich etwa in einem Verlust von Orientierung und der Suche nach einem neuen Sinn ausdrückt. Explizit wird

in der Forschung auf entsprechende Parallelen in der geistigen Verfassung heute und zu Beginn des 20. Jahrhunderts verwiesen: Der Sammelband *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, hg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht (s.u.), deutet schon im Titel mit dem Plural „Krisen“ den doppelten Bezug des Erkenntnisinteresses an. Diese Bezugnahme auf die Gegenwart zeigt eine Affinität der Forscher ihrem Gegenstand gegenüber, die möglicherweise die Gefahr birgt, das intellektuelle Krisenbewusstsein der beiden Jahrhundertwenden zu sehr zu parallelisieren und darüber die Differenz aus dem Auge zu verlieren.

Vielfalt und Schlüsselthemen

In kultureller Hinsicht gehören die Anfänge der völkischen Bewegung in den Kontext der Lebensreformbewegung. Über die Vielfalt der Themen und Ausdrucksformen dieser Reformbewegung gibt der umfangreiche Katalog der Ausstellung zur Lebensreformbewegung, die zum Abschluss des 100-jährigen Jubiläums der Künstlerkolonie Mathildenhöhe in Darmstadt gezeigt wurde, auf über 1200 Seiten Auskunft: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. I und II, hg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann, Klaus Wolbert (Darmstadt 2001). Behandelt werden z.B. folgende Aspekte der Lebensreform-

bewegung: die spirituelle und seelische Suche, ein neues Verhältnis zu Körper und Gesundheit, die Reform der Pädagogik, Natursehnsucht, Architektur und die Problematisierung des Fortschrittsglaubens. Allein zum Themengebiet „Ideengeschichte, Geistesgeschichte und Weltanschauung“ enthält der hervorragende Essay-Band des Katalogs (Bd. I) vierzehn Beiträge unter anderem zu „Reformreligion“, zu „Völkischer Religion“ und zu „Weltanschauungsbedarf und Weltanschauungsangeboten um 1900“. Das Katalogwerk bietet ein Panorama von neuen Lebensentwürfen zwischen „Reformoptimismus und Kulturpessimismus“ (vgl. Bd. I, 203).

Zeigt sich am Beispiel der Lebensreformbewegung schon eine Heterogenität der Themen und Träger der Bewegung, so verstärkt sich dieser Eindruck noch, wenn man einzelne Gruppierungen, wie z.B. die völkische Bewegung, herausgreift. Der Historiker Uwe Puschner behandelt in seiner Berliner Habilitationsschrift *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion* (Darmstadt 2001) die frühe Phase der völkischen Bewegung, die anders als die Phase der Weimarer Republik bisher kaum Gegenstand der Forschung war. Er unterscheidet zwei völkische Bewegungen in zeitlicher Abfolge (vgl. 13). Sein Buch ist ein Grundlagenwerk zum Thema, das, gegliedert nach zentralen Begriffen der Bewegung – Sprache, Rasse (als wichtigstes Dogma am umfangreichsten behandelt), Religion –, einen Einblick in Personenkonstellationen, Organisationen und Programme gibt. Hierzu hat er in großem Umfang das Schrifttum der völkischen Bewegung ausgewertet, wobei besonders das Zeitschriftenwesen hervorzuheben ist (so z.B. die Periodika „Heimdall“ und „Hammer“, vgl. 21). Die Flut an Publikationen (darunter auch umfangreiches

Kleinschrifttum) macht das Sendungsbewusstsein und die Aggressivität deutlich, mit der einzelne Gruppen für ihre Anschauungen warben. Als weitere Strategie macht Puschner zudem eine „Vernetzung“ der Gruppen aus (zu „Agitation“ und „Vernetzung“ vgl. 279-288). Er zeigt, dass die heterogene völkische Bewegung eine Sammlungsbewegung war, die eine gemeinsame politische Stoßrichtung hatte, nämlich den Wunsch nach einer völkischen Erneuerung Deutschlands, in dem sich die Schlagworte Sprache, Rasse, Religion bündelten (vgl. 263). Was Puschners Arbeit jedoch nicht bietet (und hier könnte der Titel des Buches irreführen), ist eine Einordnung der völkischen Bewegung in die wilhelminische Zeit und eine Kontrastierung mit der (2.) Phase der Bewegung zwischen Erstem Weltkrieg und 1933.

Der Sammelband *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, hg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht (Würzburg 2001), der interdisziplinären Forschungsgruppe „Arbeitskreis zur Geschichte neuer Religiosität im 20. Jahrhundert“ stellt das Thema „Religion“ ins Zentrum. Er besteht aus 17 Beiträgen, sechs Artikel beschäftigen sich einleitend mit theoretischen und methodischen Aspekten des Gegenstandsbereichs, von denen stellvertretend die Beiträge von Justus H. Ulbricht „...in einer gottfernden, prophetenlosen Zeit...“ – *Aspekte einer Problemgeschichte „arteigener“ Religion um 1900* (9-39) und von Rainer Hering *Säkularisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung und Formen der Rechristianisierung bzw. Resakralisierung in Deutschland* (120-164) genannt seien. Der interdisziplinäre Ansatz der Forschungsgruppe spiegelt sich in der Vielfalt der weiteren Beiträge, die Einzelaspekten gewidmet sind. Hier seien

hervorgehoben die Beiträge von Ulrich Nanko *Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich“* (208-226), von Helmut Zander *Anthroposophische Rassentheorie. Der Geist auf dem Weg durch die Rassengeschichte* (292-341) und der Artikel von Bernd Wedemeyer *Runengymnastik: Zur Religiosität völkischer Körperkultur* (367-385). Der abschließende Beitrag von Stefanie von Schnurbein *Transformationen völkischer Religion seit 1945* (409-429) schließlich schlägt den Bogen zu neuheidnischer Religiosität der Gegenwart und unterstreicht die „nicht zu unterschätzende Rolle“, die „völkisch religiöse Denkmuster“ auch in unserer Zeit hätten, die ebenso wie der Anfang des 20. Jahrhunderts von der „Krise der Moderne“ geprägt sei (vgl. 409).

Deutschgläubige und Germanengläubige

Neben Überblicksdarstellungen zur völkischen Bewegung in Form von Monographien oder Sammelbänden sind in den letzten Jahren auch Arbeiten zu einzelnen völkisch-religiösen Gruppierungen erschienen, die die Reihe der vorhandenen Einzeluntersuchungen fortsetzen (vgl. Stefanie von Schnurbein, *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1992, und Ulrich Nanko, *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*, Marburg 1993).

Die Dissertation des Theologen Frank Schnoor *Mathilde Ludendorff und das Christentum. Eine radikale völkische Position in der Zeit der Weimarer Republik und des NS-Staates* (Egelsbach, Frankfurt a. M. u.a. 2001) hat die deutschgläubige Gruppe der Ludendorffer um Mathilde und Erich Ludendorff zum Thema. Die Arbeit beginnt mit einer ausführlichen Bio-

graphie Mathilde Ludendorffs (1877-1966). Im Anschluss wird ihr in sieben Büchern dargelegtes philosophisches System der „Deutschen Gotterkenntnis“ behandelt, dessen Ziel der Aufstieg zur Gotterkenntnis im eigenen Erleben ist und das rassistisch-evolutionistisch sowie antichristlich-antikirchlich geprägt ist. Ein weiterer Schwerpunkt des Buches sind Mathilde Ludendorffs Christentums-Kritik (am Beispiel v.a. der polemischen Schrift *Erlösung von Jesu Christo* von 1931) und die kirchlichen Reaktionen auf diese Angriffe. Abschließend widmet sich die Studie der Wirkung Mathilde Ludendorffs im Tannenbergbund sowie in den Vereinen „Deutschvolk“ (1930-1933) und „Bund für Deutsche Gotterkenntnis, L.“ (1937-1945). Die Darstellung Schnoors profitiert von seiner quellennahen Vorgehensweise, die insbesondere den polemischen und agitatorischen Charakter dieses Teiles der deutschgläubigen Bewegung (bis zum Tod Mathilde Ludendorffs) fassbar macht. Die weitere Wirkungsgeschichte der Ludendorffer bis zur Gegenwart (im „Bund für Gotterkenntnis, L.“ und im Verlag „Hohe Warte“) bleibt allerdings unberücksichtigt.

Die publizierte Magisterarbeit von Daniel Junker, *Gott in uns! Die Germanische Glaubens-Gemeinschaft – ein Beitrag zur Geschichte völkischer Religiosität in der Weimarer Republik* (Hamburg 2002), behandelt die Germanische Glaubens-Gemeinschaft des Malers Ludwig Fahrenkrog und deren Vorläufer. Dem Verfasser geht es um eine organisationsgeschichtliche Darstellung und eine exemplarische Untersuchung völkischer Religiosität am Beispiel dieser germanengläubigen Gemeinschaft. Als Begründung seines Vorhabens führt Junker neben dem historischen Interesse an, dass das Thema vor dem Hintergrund neuheidnischer Bestrebungen der Gegenwart von Aktualität sei

(vgl. 2). Problematisch ist die festzustellende unkritische Haltung des Verfassers zu seinem Gegenstand. So fällt z.B. im Abschnitt über „Die politische Verortung der GGG und ihr Verhältnis zum Judentum“ (83–85) kein einziges Mal das Wort „Antisemitismus“.

Als letztes Buch soll die veröffentlichte Magisterarbeit von Sylvia Siewert, *Germanische Religion und neugermanisches Heidentum. Zur Rezeptionsgeschichte germanischer Religion und zum Problem der Kontinuitätsfrage aus religionswissenschaftlicher Sicht* (Frankfurt a.M., Berlin u.a. 2002), kurz vorgestellt werden. Der erste Teil ist ein allgemeiner Überblick zu Germanen und germanischer Religion, es folgt ein Abriss der Geschichte der Germanenrezeption, und schließlich behandelt die Verfasserin das Neuheidentum des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Die Arbeit ist nur von sehr eingeschränktem Nutzen, da sie voller sachlicher Fehler und Ungenauigkeiten ist. Um nur ein Beispiel anzuführen: Es kommt wiederholt zu Verwechslungen der beiden Hauptquellen der germanischen Mythologie, der Lieder-Edda und der Prosa- bzw. Snorra-Edda (vgl. 53 und 60). Auch die Konzeption der Arbeit, die von der Erwähnung des „Volks“ der Germanen im ersten Satz (27) bis hin zu germanischen Neuheiden der Gegenwart führt, ist (insbesondere in Form eines Überblicks) problematisch.

Fazit

Die Neuerscheinungen zur völkischen Bewegung zeigen, dass das Thema als Gegenstand der Forschung zur Zeit „entdeckt“ wird. Einerseits wird in Großvorhaben das Themenfeld abgesteckt und andererseits werden Einzelaspekte und Gruppen untersucht. Schwerpunkte sind Organisationsgeschichte und Fragen von

Religion und Weltanschauung. Deutlich ist, dass das Forschungsinteresse mit einer heutigen kulturkritischen Weltsicht im Zusammenhang steht, die sich in der Tradition des Krisenbewusstseins zu Beginn des 20. Jahrhunderts sieht. Diese Affinität der heutigen Forschung zu den intellektuellen Suchern von vor 100 Jahren kann sich als Forschungsproblem erweisen, das bedacht werden sollte. Als zweiter Vorbehalt kann die vorschnelle Bereitschaft genannt werden, Kontinuitäten völkischer Religiositäten bis in die Gegenwart zu sehen, die immer wieder anklingt. Auch der von Stefanie von Schnurbein verwandte Begriff der „Transformation“ suggeriert vielleicht in zu starkem Maße die Umgestaltung eines immer gleichen Kernbestands an völkischer Religion und damit eine Kontinuität (Stefanie von Schnurbein, Justus H. Ulbricht [Hg.], *Völkische Religion und Krisen der Moderne*, 409). Es gilt in einer weiteren Phase der Forschung sicher auch, verstärkt die Unterschiede zwischen damaligen und heutigen religiösen Suchbewegungen aufzuzeigen. Zudem besteht auch weiterhin Bedarf an der kritischen Analyse der völkischen, rassistischen und antisemitischen Grundlagen der völkischen Bewegung und völkischer Religiosität.

INFORMATIONEN

JEHOVAS ZEUGEN

Eine neue Dokumentation. (Letzter Bericht: 5/2003, 192f) Ein anonym Autor hat dem Webmaster der wichtigsten deutschsprachigen Homepage, die sich kritisch mit Jehovas Zeugen auseinandersetzt, eine umfangreiche Dokumentation über die Verbindung der Wachtturmgesellschaft (WTG) zu den Vereinten Nationen zugespielt. Zur Erinnerung: Im Herbst 2001 sorgten Berichte für Aufsehen, durch die bekannt wurde, dass die WTG als Nichtstaatliche Organisation (Non-government Organisation = NGO) bei den Vereinten Nationen registriert ist. Die Irritation war groß, weil die WTG seit Jahrzehnten in ihren Publikationen den Völkerbund bzw. die UNO dem Herrschaftsbereich Satans zurechnet und letztere wiederholt als „abscheuliches Ding“ bezeichnet hat (vgl. MD 11/2001, 388f). Statt jedoch den Zeugen eine plausible Erklärung für diesen plötzlichen Gesinnungswandel und die UNO-Kontakte zu liefern, verstrickte sich die WTG in den folgenden Monaten in immer neue Ausflüchte und Interpretationen – und beendete die Zusammenarbeit in aller Stille.

Der Unmut vieler kritischer Zeugen Jehovas entzündete sich denn auch weniger am Umstand der Zusammenarbeit als vielmehr an der fragwürdigen Informationspolitik der WTG. So wurde beispielsweise behauptet, man habe sich überstürzt von der UNO gelöst, weil neue Kriterien für die Assoziierung von NGO's erarbeitet worden seien. Das Problem war nur: Auf Nachfrage versicherte die UN, dass es in der letzten Zeit keine solchen Änderungen gegeben habe.

In der genannten Dokumentation wird die Doppelmoral der WTG scharf angegriffen.

So heißt es: „Die ohne Macht sollen Regeln achten, die zu halten die Mächtigen nicht gedenken.“ Selten ist so deutlich zutage getreten, wie selbstherrlich die WTG mit ihren Anhängern verfährt: Um eines politischen Vorteils willen bemüht man sich hinter den Kulissen um den Zugang zu einer Organisation, die man über Jahre hin öffentlich verteufelt hat und will zugleich die eigene Gefolgschaft glauben machen, es ginge dabei lediglich um ein unpolitisches Engagement. Die Dokumentation ist zu finden unter www.infolink-net.de/docs/politik/WTG-UN.pdf.

Andreas Fincke

SONDERGEMEINSCHAFTEN / SEKTEN

Zurückgehende Mitgliederzahlen. Viel verbindet die Neuapostolische Kirche (NAK), Jehovas Zeugen (ZJ) und die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) eigentlich nicht. Zu verschieden sind die Gottes- und Menschenbilder dieser drei Gemeinschaften, die man oftmals als die wichtigsten christlichen Sondergemeinschaften (oder „Sekten“) in Deutschland apostrophiert. Aber diese Beschreibung ist ungenau: So werden zumindest die Mormonen von vielen Beobachtern nicht dem Spektrum des Christlichen zugerechnet. Sie sind vielmehr – trotz ihres „christlich“ klingenden Namens – ein eigener Typ von Religion, also eine neue Religion.

Die Zeugen Jehovas passen schon eher in das genannte Schema, obwohl sie Wert auf die Feststellung legen, dass sie kein Teil der weltweiten Christenheit sein wollen. Da sie wichtige Elemente des christlichen Glaubens (z.B. die Dreieinigkeit Gottes) in Zweifel ziehen, bewegen sie sich am Rande des Christlichen.

Gemessen daran, basiert die Neuapostolische Kirche zweifellos auf einem

christlichen Fundament. Von den genannten Gemeinschaften steht sie den beiden großen christlichen Kirchen am nächsten. Dies findet seinen Ausdruck u.a. darin, dass beide die Taufe der NAK als gültig vollzogen („rite“) anerkennen. Dennoch kennt die Gemeinschaft einige Sonderlehren, die nicht übersehen werden sollten. Dazu gehört beispielsweise die Annahme, dass der Heilige Geist dem neapostolischen Amt untergeordnet ist. Nach dieser Logik wäre Kirche im Vollsinn nur da möglich, wo neapostolische Apostel sind. Dieser Befund ist für das Selbstverständnis der Neapostolischen Kirche grundlegend – und er ist entschieden zu hinterfragen.

Was aber verbindet die drei Gemeinschaften? Sie sind die „großen“ unter den kleinen Gemeinschaften. Zusammen haben sie in Deutschland mehr als eine halbe Million Mitglieder, weltweit wachsen alle drei beachtlich, in Deutschland (und anderen westeuropäischen Ländern) haben sie jedoch zurückgehende Mitgliederzahlen.

Zu den Einzelheiten: Die NAK hat in Deutschland in den vergangenen zwei Jahren etwa 5500 Mitglieder verloren. Die Mitgliederzahl liegt derzeit bei nur noch 382 800. Das ist ein Rückgang um rund 1,4%.¹ Überdurchschnittlich verringerte sich die Zahl der NAK-Mitglieder in den östlichen Bundesländern: In Berlin/Brandenburg sank die Zahl um 2,51%, in Mecklenburg-Vorpommern um 2,95%, in Sachsen-Thüringen um 3,15% und in Sachsen-Anhalt um 3,54%. In den westlichen Bundesländern fiel der Mitgliederschwund deutlich geringer aus: In Nordrhein-Westfalen sank die Zahl um nur 0,54%, in Baden-Württemberg und Bayern um knapp 1% und in Niedersachsen um 1,08%. Dieser Befund lässt sich auch auf andere Länder Westeuropas übertragen: So ging in der Schweiz die Zahl der

neapostolischen Gottesdienstbesucher ebenfalls zurück.

Auch die Zeugen Jehovas räumen zurückgehende bzw. stagnierende Zahlen ein. In ihrem neuesten Jahrbuch nennen sie für Deutschland ein Nullwachstum, in den Jahren davor wurde ein Verlust von 1,0% angegeben. Auffällig ist, dass in den letzten Jahren sich auch die Zahl der Taufen verringerte. Für 2002 wurden nur noch 3479 Taufen registriert, d.h. in etwa soviel wie schon in den letzten Jahren. 1995 belief sich ihre Zahl laut „Jahrbuch 1996“ noch auf etwas mehr als 6000. Die Anzahl der Taufen kann durchaus als Indikator für die Attraktivität der ZJ gewertet werden, da sich normalerweise jede/jeder neu Geworbene taufen lässt. Die Taufe der Zeugen Jehovas wird im Übrigen von den ökumenischen Kirchen nicht anerkannt, u.a. auch, weil sie nicht „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ vollzogen wird (vgl. Mt 28,19).

Und die Mormonen? Nach Informationen von Gunar Werner, Webmaster der interessanten mormonenkritischen Homepage www.mormonen.de, schließen die Mormonen zum 31. Juli 2003 ihre Leipziger Mission. Damit verringert sich die Zahl der Missionen im deutschsprachigen Raum von acht auf fünf. Geschlossen wurden bereits die Missionen in Wien und Düsseldorf. Damit reduziert sich auch die Zahl der aktiven Missionare. Wie man hört, werden die Schließungen mit gestiegenen Kosten begründet. Man wird jedoch davon ausgehen können, dass auch mangelnde Missionserfolge eine Rolle spielen. In Deutschland stagnieren die Zahlen schon seit einigen Jahren bei ca. 36 000 Mitgliedern.

Es ist nicht einfach, diese Beobachtungen zu interpretieren – zumal eine gegenteilige Entwicklung zu erwarten wäre: Sind nicht die hohe Arbeitslosigkeit, die schwierige wirtschaftliche Lage, der offen-

sichtliche Verlust an Werten und Orientierung, der Bedarf vieler Menschen an Ritualen und Lebensbegleitung – sind nicht all dies Faktoren, die strengen und verbindlichen Gemeinschaften den Zulauf sichern müssten? Sollte man nicht vermuten, dass die weltweite Globalisierung, die Krise von NATO und UNO, die Osterweiterung der EU, Konflikte wie der Irak-Krieg usw. die Menschen eher nach überschaubaren und (vermeintlich) Halt gebenden Organisationen fragen lassen? Mehr noch: War nicht 1989/90 im Zusammenhang mit der Wiedervereinigung häufig eine „Invasion der Seelenfänger“² für Ostdeutschland prophezeit worden?

Offensichtlich hat die tiefgehende Säkularisierung Deutschlands inzwischen auch die kleineren Religionsgemeinschaften erreicht. Bei einer Akademietagung erklärte der Pressesprecher der NAK die rückläufigen Mitgliederzahlen seiner Kirche in Deutschland wohl zu Recht wie folgt: „Der generelle gesellschaftliche Wandel zu Kirche und Religion, die zunehmend fehlende Bindungsbereitschaft und der Wertewandel machen auch vor der Neupostolischen Kirche nicht Halt.“³

Besonders auffällig sind diese Beobachtungen für Ostdeutschland. Zwar wird man einen Teil der rückläufigen Zahlen mit den nach wie vor starken Umzugsbewegungen in Richtung Westdeutschland erklären können, aber dennoch ist unübersehbar: In den Regionen mit der höchsten Arbeitslosigkeit Deutschlands, also in Teilen Sachsen-Anhalts und Mecklenburg-Vorpommerns spielt Religion (gleich, ob in Gestalt der traditionellen Kirchen oder der traditionellen Sondergemeinschaften) bei der Bewältigung gesellschaftlicher Probleme kaum noch eine Rolle. Die kleineren Religionsgemeinschaften sind in dieser Problematik der großen Kirchen viel näher als sie glauben wollen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. www.naktuell.de/0203/0203005.html.
- 2 So der Name einer Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Leipzig 1991.
- 3 Peter Johanning, *Alte und neue Zeit*, Vortrag zur Akademietagung, zu finden unter www.nak.de.

Andreas Fincke

BÜCHER

Per Olov Enquist, *Lewis Reise*. Roman, Carl Hanser Verlag, München u.a. 2003, 573 Seiten, 24,90 €.

Kluge Bücher zum Erweckungs-Christentum aus theologischer Perspektive gibt es einige (zum Beispiel von Reinhard Hempelmann und Peter Zimmerling). Was sie aber bei aller klugen theologischen Analyse nur unvollkommen vermitteln können, ist das Atmosphärische, die emotionale Seite einer Erweckungsbewegung. Hier schlägt die Stunde der Belletristik. Nachdem die schwedische Literatur-Nobelpreisträgerin Selma Lagerlöf mit „Jerusalem“ schon vor hundert Jahren ein anrührendes Bild der Erweckung im hohen Norden gezeichnet hatte, liegt seit kurzem ein furioser neuer Roman zur Geschichte der schwedischen Pfingstbewegung vor: „Lewis Reise“ von Per Olov Enquist. Der Autor ist in Schweden bekannt für seine Kunstform des ‚dokumentarischen Romans‘. Mit „Lewis Reise“ hat er einen weiteren Treffer gelandet.

Das Buch beschreibt – historisch zutreffend – die geradezu aufregende Geschichte zweier pfingstlerischer Protagonisten, die gegensätzlicher kaum gedacht werden könnten. Da ist einerseits der vom engen, strengen Pietismus seiner Mutter geprägte Arbeitersohn Lewi Pethrus, der es zum Pastor einer kleinen Baptisten-Gemeinde bringt. Der zähe und energische

Autodidakt engagiert sich zunächst in der sozialistischen Arbeiterbewegung, stört sich aber an deren platt religionskritischer Attitüde. In der Erweckungsbewegung findet der linke Moralist und geniale Organisator ein besseres Betätigungsfeld: „Man musste den Menschen von innen heraus aufrichten und dann die moralisch auferüsteten organisieren (...). Das war der Grundgedanke. Erst Bekehrung und Moral, dann eine Organisation, die dezentralisiert war. Und dann eine gemeinsame Stärke.“ (58). Stärke nicht zuletzt deshalb, weil man den ganzen Menschen im Blick hatte: „Die Bethäuser und Hütten der Freikirchen unterschieden sich von den Heiligtümern der Staatskirchen dadurch, dass sie Küchen haben. Warum immer Küchen? Es bedeutete, dass man dort für die Gläubigen Essen zubereiten konnte. Die Erweckungsbewegung hatte Küchen. Die Kirche nicht.“ (10f)

Mit Arbeiterbewegung und Suppenküchen hat der zweite Protagonist nun herzlich wenig zu tun. Sven Lidman wächst zwar ebenfalls in ärmlichen Verhältnissen auf, avanciert aber nach Studium und Offiziersausbildung zu einem bekannten Mitglied der kulturellen Schickeria in Stockholm. Der Literat und Autor erotischer Romane führt ein rechtes Lotterleben, finanziell abgesichert durch die Heirat mit einer Millionärstochter. Der große Erfolg bleibt jedoch aus – beruflich wie privat. In einem persönlichen Tief, das man heute vielleicht als „midlife-crisis“ bezeichnen würde, wendet er sich der Pfingstbewegung zu. Konkret: der Philadelphia-Gemeinde in Stockholm, die Lewi Pethrus nach dem Bruch mit den Baptisten zum Flaggschiff der neu entstehenden Pfingstbewegung gemacht hatte. Nach zögernder Annäherung ergänzen sich diese beiden Antipoden zeitweilig hervorragend. Lidman, bald Redakteur des Wochenblattes „Evangelii Härold“, empfängt und bedient

die emotionale Seite: das geradezu lustvolle Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit, die schwärmerische Begeisterung der Bekehrten, die charismatische Predigt, die unterschwellige Erotik dieser von Frauen getragenen und von Männern beherrschten Bewegung: „Die gewaltige Woge, die sich erhob, die Woge sprach ja nicht nur von Reinheit und der Notwendigkeit, die urchristliche Gemeinde wieder zu errichten. Sie sprach auch eine sinnliche Sprache, Lichtjahre entfernt von dem, was die Staatskirchen predigten, und diese Sprache hatte eine heimlich lockende Unterströmung, eine Tiefenströmung, über die niemand sprach, aber von der viele mitgezogen werden sollten.“ (85)

Aber auch eine solche Bewegung will organisiert sein. Das schafft nicht der wortgewaltige Literat. Da braucht es den Organisator Lewi Pethrus, den Funktionär neben dem Visionär, sozusagen den Franz Müntefering der Pfingstbewegung. Der organisiert, strukturiert und missioniert aufs Beste, und er hat immer die soziale Wurzel der Bewegung im Auge. Entsprechend den Ursprüngen in Amerika ist auch die schwedische Pfingstbewegung ein Aufbruch der Armen, eine Art naiver Befreiungstheologie, gleich weit entfernt von liberaler Theologie wie vom liberalen Kapitalismus. Der bürgerliche Spott über Wundersucht und Ekstase verkennt die Kraft, die dahinter steckt: „Warum diese Erweckung der im Geist Stummen, Gottes Weckstoß in die Seite der Eingeschlafenen? (...) Warum die Zungenreden, die Zungen von Feuer, die sich wie Gnadenspenden des Heiligen Geistes auf die Häupter all dieser Armen und Ausgebooteten setzten wie ein Diadem mitten im Schmutz des Lebens? (...) Nicht Klarheit, Licht und Rationalismus. Es war die schwarze Fackel der Mystik, die wieder entzündet worden war; aber ein Aufruhr war es.“ (84)

Jahrelang geht sie gut, die Koalition des Charismatikers und des Funktionärs. Sie zerbricht, als die Revieraufteilung durchbrochen wird. Als der Funktionär zu schreiben beginnt und eine Zeitung jenseits des „Evangelii Hårold“ zu gründen versucht. Was folgt, ist ein Machtkampf mit wechselnden Siegern. Erst verdrängt Lidman den Gründer Pethrus aus der Leitung der Philadelphia-Gemeinde, dann verstößt letztlich Petrus den bekehrten Dichter Lidman aus der Pfingstbewegung. Es ist kein Zufall, dass Pethrus später zurückkehrt in die Politik, der er als junger Mann verpflichtet war; freilich nicht mehr als Sozialist, sondern als Konservativer. Pethrus wird zum Begründer der schwedischen Christdemokraten, Lidman wählt den Rückzug in die Innerlichkeit und schreibt seine Memoiren. Die Pfingstbewegung indes wächst weiter; mit 90 000 Mitglieder in etwa 500 Gemeinden bildet sie heute die größte Freikirche Schwedens. Dieses – historisch wohl korrekt wiedergegebene – „Duell der Giganten“ beschreibt der Autor, Per Olov Enquist, hautnah, spannend und einfühlsam. Ein literarischer Kunstgriff erlaubt ihm die scheinbar außen stehende Reflexion neben der Erzählung: In der Rahmenhandlung nimmt der Erzähler Einblick in die Memoiren eines alten Freundes, der beide Protagonisten gekannt hatte und in ihre Lebensgeschichte verwoben war. So springt der Erzähler gelegentlich in die Rolle des distanzierten Beobachters und Analytikers. Er wechselt virtuos zwischen beiden Ebenen und ermöglicht auf diese Weise Leserinnen und Lesern beides: die gespannte Anteilnahme und die ordnende Reflexion. Fazit: Wer die (ja statistisch messbare) Dynamik der Pfingstbewegung nicht nur in Schweden verstehen will, sollte diesen dokumentarischen Roman lesen.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a. M.

Hansjörg Hemminger, Geister, Hexen, Halloween. Esoterik und Okkultismus im Alltag. Ein Ratgeber für Eltern, Brunnen-Verlag, Gießen 2002, 144 Seiten, 11,95 €.
Sylvia Mallinkrodt-Neidhardt, Satanische Spiele. Die Renaissance von Teufel & Co. Eine kritische Analyse, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, 160 Seiten, 12,90 €.

Zu den Themen, die sich hartnäckig halten, und die – Untoten gleich – regelmäßige Wiederkehr erfahren, gehört das Thema „Okkultismus/Satanismus in der Jugendkultur“ unbedingt hinzu. Nachdem es einige Jahre ruhig um das Phänomen geworden war, haben der Wittener „Ruda-Mord“, die beispiellose Potter-Mania, der Boom der „Girlie-Hexen“ in entsprechenden Soaps und Magazinen sowie die verblüffende Erfolgsgeschichte des in Deutschland eigentlich nicht verankerten Halloweenfestes es wieder mit Macht ins Interesse besorgter Eltern und Erzieher und entsprechender Beratungsstellen gerückt.

Zwei Bücher sind es, fast zeitgleich in „frommen“ Verlagen erschienen, verfasst von einer der evangelischen Publizistiken entstammenden Journalistin und einem ausgewiesenen Experten für Weltanschauungsfragen, die diesen Phänomenen nachspüren und Hinweise zur „kritischen Analyse“ (Mallinkrodt-Neidhardt) geben bzw. als „Ratgeber für Eltern“ (Hemminger) dienen wollen.

Dieser Unterschied in der Absicht freilich hat weitreichende Konsequenzen, die sowohl den Aufbau als auch den Inhalt beider Publikationen betreffen: Hemminger fokussiert vor allem auf Jugendokkultismus und Fantasy-Literatur. Darüber hinaus enthält sein Buch einen knapp gehaltenen Teil, der die biblische Sicht auf okkulte Phänomene beschreibt und deutlich macht, dass die weit verbreitete Angst vor „dämonischer Besessenheit“, etwa nach

der Lektüre eines Harry-Potter-Buches, die nur durch spezielle „Befreiungsdienste“ wieder gebannt werden kann, biblisch kaum begründbar ist. Er bringt das Problem auf den Punkt, wenn er schreibt: „Haben wir noch nicht gelernt, dass unsere Maßnahmen zur Bekämpfung des Okkultismus (und, nebenbei gesagt, aller anderen Übel) in der Gefahr stehen, zu schlimmeren Übeln zu werden als der Okkultismus selbst?“ (62) Diese erfreulich gelassene Sicht der Dinge prägt die gesamte Darstellung und führt dazu, dass das fünfte Kapitel, das die Fantasy-Literatur behandelt, fast zu einer Apologie der Werke von Rowling, Tolkien, Lewis oder Madleine L'Engle wird – eine Wendung, die mir durch und durch sympathisch ist, so sympathisch, dass ich über einige schwache Passagen – vor allem die Darstellung und Wertung der „schwarzen Szene“ (64-71) – gerne hinweglese. Dass das Buch im letzten Abschnitt einige hilfreiche praktische Ratschläge gibt, ein gutes Glossar und im Anhang auch den Verweis auf einige nützliche websites enthält, machen es zu einem knappen, aber sehr nützlichen Ratgeber speziell für Eltern und Erzieher. Dass ein solcher Ratgeber nötig ist, mag die Existenz eines anderen Buches begründen: Ein kleiner Sammelband von Beiträgen aus dem „IDEA-Spektrum“, der unter dem Titel „Der Böse ist unter uns. Satanismus und Okkultismus – die verschwiegene Realität“ ebenfalls im Jahr 2002 erschienen ist und der Eltern vor allem strikte Ablehnung und Verweigerung empfiehlt. Hier schafft Hemminger wohlthuende Klarheit. Mallinkrodt-Neidhardts Buch ist dagegen deutlich breiter angelegt und umfasst neben einer recht weit ausholenden Geschichte des Satanismus nahezu alle Phänomene moderner Kultur, in denen Bezüge zum Satanismus hergestellt werden: Musik, Literatur, Filme, Internet,

Werbung, Theater, Malerei, okkulte Praktiken, TV-Serien, Computerspiele, Halloween und sogar die Bekämpfung des Satanismus in der „geistlichen Kriegsführung“ des amerikanischen Autors Frank E. Peretti. Dabei wird eine Unmenge von Material vorgestellt – so viel, dass neben ausführlichen Darstellungen auch bloße Aufzählungen stehen, die kritisch zu hinterfragen wären. So wird z.B. Stephen Kings Endzeitdrama „The Stand“ zweimal kurz erwähnt, ohne dass deutlich wird, dass Buch und Film eine narrative Umsetzung der Apokalypse sind mit dem Ziel, den erfolgreichen Kampf gegen den Teufel darzustellen. Hier verhindert die fragmentarische Darstellung einen schärferen Blick und damit die Einsicht, dass King nicht so ohne weiteres als Kronzeuge für eine Renaissance von Teufel & Co. dienen kann. An dieser und einer Reihe anderer Stellen wäre gewiss weniger mehr gewesen.

Durch die Fülle an Material und Phänomenen entsteht der Eindruck einer diffusen, vielgestaltigen Bedrohung. Wenn es die erklärte Absicht der Autorin war, zu zeigen, dass gilt: „Satan ist (wieder) wer – egal ob als gefürchteter Höllendämon, Symbol jugendlicher Protestkultur oder Chiffre für postmoderne Selbstvergötterung“, so ihre in der Schlussbetrachtung (184) wieder aufgenommene These, dann ist ihr dies gelungen. Dennoch ist Mallinkrodt-Neidhardts Buch bei weitem differenzierter als der genannte IDEA-Sammelband, so gibt es zu Recht kritische Ausführungen zum „Schwarzbuch Satanismus“ und auch „Harry Potter“ wird durchaus nicht indiziert u.a.m. Es enthält darüber hinaus einige Einzelbeobachtungen, die neuartig sind und die es zu diskutieren lohnt, vor allem die Ausführungen zu Frank E. Peretti habe ich noch in keinem anderen Buch entdeckt

Dass die gesamte Populärkultur religiöse Versatzstücke verarbeitet, muss man zur

Kenntnis nehmen. Anders als Mallinkrodt-Neidhardt denke ich aber, dass man vermutlich genau soviel oder noch mehr „christliche“ Versatzstücke finden könnte, wenn man denn wollte. Die eigentliche Frage ist aber, wie man darauf reagieren soll. Eine Antwort bleibt die Autorin – in der Anlage des Buches begründet – weitgehend schuldig. Dabei hätte der Darstellung ein abschließendes Kapitel mit einigen konkreten Hinweisen zum Umgang mit der „Renaissance von Teufel & Co“ durchaus gut getan.

Als Fazit bleibt: Will man sich über die mehr oder weniger offene Präsenz des Teufels in der Gegenwartskultur umfassend informieren, greife man zu Mallinkrodt-Neidhardt. Will man sich dagegen darüber informieren, was man Kindern und Jugendlichen guten Gewissens zu lesen, hören, sehen geben kann, oder ist man unsicher, wie auf fragwürdige Phänomene der Jugendkultur angemessen zu reagieren ist, dann liefert Hemmingers Buch wertvolle Orientierungshilfen.

Heiko Ehrhardt, Hochelheim/Hörnsheim

Martin Bauschke, Jesus im Koran, Böhlau Verlag, Köln 2001, XII + 210 Seiten, 21,50 €.

In Zeiten, in denen der Dialog zwischen Christen und Muslimen notwendiger denn je ist und jede erdenkliche Förderung verdient hat, legt es sich nahe, dass auch die theologische Auseinandersetzung im engeren Sinne an Temperament zulegt. Bauschke, Theologe und Religionswissenschaftler mit Islam-Schwerpunkt, promoviert bei Udo Tworuschka in Jena, ist in dieser Sache sicherlich einer der kompetentesten Ansprechpartner. Das vorliegende Buch stellt die überarbeitete Fassung eines großen Kapitels seiner Dissertation „Jesus – Stein des Anstoßes“ (Böh-

lau 2000) dar, und der mit 57 Seiten ein gutes Viertel des Buchs ausmachende Anhang mit Literatur, Anmerkungen und Stellenregister ist ein Hinweis auf diesen Ursprung. Das Thema Bauschkes hat einen plausiblen Hintergrund: Jesus begegnet in 117 Versen im Koran mit unterschiedlichen Namen und Titeln, auch insgesamt elfmal mit dem Titel „Messias“ (*al-masih*), allerdings mit anderem Bedeutungsfeld als Messias/Christus in der jüdisch-christlichen Tradition. Am häufigsten jedoch sind die Bezeichnungen *Isa ibn Maryam* (Jesus, Sohn der Maria, 16mal) und *Ibn Maryam* (Sohn der Maria, 33mal); das weist auf die herausragende Bedeutung hin, die Maria in der koranischen Christologie hat. Dass Bauschke gerne von koranischer „Christologie“ spricht, ist auf dem Hintergrund seiner Absichten (und dem Vorkommen des Titels *masih*) verständlich, erzeugt aber bei christlichen Lesern Assoziationen, die dem Koran eigentlich fremd sind. Anhand von zahlreichen konkordantischen Gegenüberstellungen weist Bauschke die erstaunliche Nähe der Botschaft Jesu vom einen und einzigen Gott nach den Evangelien und seiner Botschaft, wie sie im Koran rezipiert wird, nach: Jesus als Prophet und Vorläufer des Muhammad. Er knüpft an die von dem jüdischen Historiker Hans Joachim Schoeps 1949 vortragene These an, dass sich der Islam theologisch im Wesentlichen dem damaligen ebionitischen Judentum der arabischen Halbinsel verdanke. Ein wichtiger Akzent des Buchs besteht darin, die vermeintlich antichristlichen Tendenzen des Koran zu hinterfragen. So leugnet der Koran die Kreuzigung nicht, er geht aber von einer wie auch immer gearteten Substitution Jesu durch jemand anders aus, da der Prophet Jesus vor diesem Schicksal bewahrt bleiben sollte – eine antijüdische, keine antichristliche Spitze. Dass es im

Christentum verschiedene Ansichten über Jesus und zu diesem Thema gab, ist dem Koran bekannt (Sure 4,157, Bauschke 102). Schließlich erwarten Teile der islamischen Tradition und Theologie die Wiederkunft Jesu, koranisch jedoch sollte wohl von einem natürlichen Tod des Sohnes der Maria ausgegangen werden (113f).

Jesus als Diener und Prophet Gottes, als Mensch Gottes und als „Zeichen“ Gottes: dies sind die Koordinaten, mit denen Muhammad die Impulse der judenchristlichen und arianischen Christologie seiner Tage fortgeschrieben hat. Bauschke fasst seine Erkenntnisse zusammen in dem Satz: „Das Zeugnis des Korans von Jesus steht den Christologien der Logienquelle (,Q'), der synoptischen Evangelien Matthäus, Markus und besonders Lukas sowie der Christologie des Judenchristentums erstaunlich nahe“, d.h. für Bauschke: der irdische Jesus des Koran und der historische Jesus der neutestamentlichen Forschung „sind in vielerlei Hinsicht deckungsgleich“ (128). Er nimmt diese Einsichten nun auf, um zu einer „dialogfähigen“ Christologie zu kommen. Seine Grundentscheidung ist, dass im interreligiösen Dialog eine Christologie verhandelt werden soll, die tendenziell beiden Seiten akzeptabel wäre. Dies könnte für ihn eine Nachfolge-Christologie sein, die mit den Stichworten theozentrisch, prophetisch, charismatisch und metaphorisch zu charakterisieren wäre. So stellt der Autor eine seiner zahlreichen rhetorischen bzw. Suggestivfragen: „Sollen Christen im Kontext des christologischen Dialogs mit dem Islam auf die zweite Hälfte des ‚wahrer Mensch – wahrer Gott‘ einfach verzichten? ‚Einfach‘ sicherlich nicht. ‚Verzichten‘ vielleicht schon. ‚Anders verstehen lernen‘ mit Sicherheit“ (146). Damit ist Bauschke nicht nur der Protest der Christen sicher, die auf die „zweite Hälfte“ nicht nur nicht einfach, sondern über-

haupt nicht verzichten wollen – und die mit Recht der Meinung sein werden, dass dies für den Dialog mit dem Islam auch gar nicht erforderlich ist. Denn zum Dialog im eigentlichen Sinne sollten Identitäten gehören, die konstruktiv miteinander streiten und sich aneinander reiben können. Zum anderen spielt er den Kritikern des Dialogs Bälle zu, die behaupten, dass der Dialog es allemal auf eine gemeinsame Wahrheit und mithin auf (einen pejorativ verstandenen) Synkretismus anlege (die damit allerdings unfreiwillig offenbaren, dass sie wahrscheinlich nie an einem solchen beteiligt waren). Die Lektüre des flüssig geschriebenen Buches lohnt sich, und die Provokation ist fruchtbar, und es lässt sich reichlich über sie streiten. Der Autor hat schon vielfach bewiesen, dass er bereit ist, sich der Auseinandersetzung mit kritischen Christen und Muslimen (!) zu stellen.

Ulrich Dehn

Joachim Valentin (Hg.), Weltreligionen im Film – Christentum, Islam, Judentum, Hinduismus, Buddhismus, Schüren Verlag, Marburg 2002, 268 Seiten, 19,80 €.

Der Band vereinigt insgesamt neben zwei einleitenden Grundsatzaufsätzen dreizehn Beiträge, die teils weithin bekannte Filme wie *Yentl*, *Das Leben ist schön*, *Schindlers Liste*, *Leben des Brian* oder *Kundun* aufgreifen und analysieren, zum anderen aber auch qualitativ hochstehende Filme vorstellen, die an den Kassen weniger Erfolg hatten oder von vorneherein eher als Dokumentarfilme angelegt sind. Auslöser für die Veröffentlichung war ein Seminar an der Universität Freiburg im Wintersemester 2000/2001, viele Beiträge stammen aus diesem Seminar, andere wurden zusätzlich eingeladen. Angenehm ist der differenzierte Stil, der normalerweise keine für

Zeitungsfeuilletons typische plakative Botschaft transportiert. Nur wenigen Filmen, wie z.B. *Kundun* (Armin Scheffold), dem ägyptischen Streifen *Das Schicksal* (Daniel Gaschick) oder dem jüdischen Film *Kalmans Geheimnis* (Jeroen Krabbé) ist je ein ganzer Aufsatz gewidmet, andererseits ist sowohl das Spektrum dieser ausdrücklich religiös-historisch informierenden Filme wie auch der Werke, die unterschwellig religiöse Motive zur besseren szenischen Vermarktung benutzen (z.B. *Titanic*), bedacht. Endzeit- und Katastrophenfilme werden prägnant gedeutet (Charles Martig): *Independence Day*, *Armageddon*, *Deep Impact*, *Dante's Peak*, einschließlich des von ihnen meist transportierten US-Welt-, wenn nicht kosmischen Herrschaftsanspruchs (der Neo-Patriotismus von *The Patriot* und *Pearl Harbor* konnte noch nicht einbezogen werden). Filme aus Indien (Martig), deutsche (*Ab nach Tibet!*, *Erleuchtung garantiert*) und asiatische Filme zum Buddhismus und Hinduismus werden beleuchtet, die einen arbeiten postmoderne Sinnsuche und Befindlichkeiten ab, die andern geben oft ethnisch geprägte Einblicke in eine gelebte Religiosität. In sensibler Weise wird auf den Umgang nicht nur mit gegenwärtigem jüdischem Leben, sondern auch auf neue Versuche zur Shoa eingegangen. *Schindlers Liste* und *Die letzten Tage* als seriöse Projekte mit nicht ganz angebrachten happy endings (Joachim Valentin) werden ebenso aufschlussreich beobachtet wie Filme, die vom Islam als alltäglich gelebter Religion berichten oder seine fundamentalistischen Schattenseiten aufgreifen. Unter dem Stichwort „Religion(en) und Gewalt“ wendet ein einleitender Beitrag von Dietmar Regensburger die mimetische Theorie und das Sündenbocksyndrom (als Bestandteil dieser Theorie) von Rene Girard auf die Filmanalyse an: *Alexis Sorbas*, *Medea* & Co. Im zweiten Einleitungs-

beitrag (Zwischen Distanz und Akzeptanz: Religion und Massenmedien) lässt Peter Hasenberg eine ganze Palette von bedenkenwerten Aspekten Revue passieren, u.a. das Problem der häufigen Diskrepanz zwischen der realen und der oft erregt diskutierten vermutlichen öffentlichen Wirkung von Filmen (u.a. *Die letzte Versuchung Christi*). Weitere Autor/innen sind Reinhold Zwick, Dorothee Kreuzer, Jutta Hertlein, Stefanie Knauß, Matthias Müller, Luc Schaedler und Matthias Ganter. Die gezielte Suche nach der Behandlung einzelner Filme wird durch ein vollständiges 6-seitiges (!) Film-Register erleichtert. Eine ernsthafte Beschäftigung mit dem Thema Religionen im Film wird an diesem Buch nicht mehr vorbeikommen, das sich auch für Pädagogen eignet und gut lesbar ist.

Ulrich Dehn

AUTOREN

Andreas Åkerlund, geb. 1977 in Stockholm, Student der Religionswissenschaft, Soziologie und Geschichte an der Freien Universität Berlin; Übersetzer.

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

Debora Dusse M.A., geb. 1967, Religionswissenschaftlerin und Skandinavistin, z.Zt. Praktikantin der EZW

Heiko Ehrhardt, geb. 1962, Pfarrer in Hochelheim / Hörnsheim (Kirchenkreis Wetzlar).

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

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, kath. Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, lehrt Systematische Theologie an der Theol. Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

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

Ein Forum für Suchende und Glaubende:



Woche für Woche Berichte und Informationen zum christlichen Leben :

- **Sonntäglicher Predigttext,**
- **Worte für den Tag,**
- **Beratung in Grundfragen des Glaubens,**
- **Angebote und Tipps zu Veranstaltungen, Konzerten, Büchern**
- **Aktuelle, regionale Berichterstattung aus den Gemeinden**

Fragen Sie nach einem Probeabonnement für das
Evangelische Gemeindeblatt für Württemberg

Evangelische Gemeindepresse GmbH
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart
Telefon: (0711) 601 00-0
Telefax: (0711) 601 00-76
Email: verlag@evanggemeindeblatt.de
Internet: www.evaggemeindeblatt.de

Evangelisches
Gemeindeblatt
für Württemberg 

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0, EKK, Konto 660000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 17 vom 1. 1. 2003.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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