



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

74. Jahrgang

12/11

**Christlicher Glaube
und nichtchristliche Religionen**

Komparative Theologie

**Zivilreligiöse Dimensionen
in den Weihnachtsansprachen
der Bundespräsidenten**

20 Jahre „Jesus Freaks“

Stichwort: Coaching

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Reinhard Hempelmann
„Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“
Erinnerung an die VELKD/AKf-Studie 443
- Friedmann Eißler
Komparative Theologie
Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten? 449

BERICHTE

- Edgar S. Hasse
„Ein gesegnetes Fest!“
Zivilreligiöse Dimensionen in den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten 456
- Karina Meyer
20 Jahre „Jesus Freaks“
Die Entwicklung einer Jugendbewegung 460

INFORMATIONEN

- Interreligiöser Dialog**
Trägerverein für interreligiöses Zentrum in Berlin gegründet 466
- Esoterik**
Ruediger Dahlke und die Musterkommune TamanGa 467
- Gralsbewegung**
70. Todestag von Oskar Ernst Bernhardt 468

STICHWORT

- Coaching** 471

BÜCHER

Manfred Böckl

Die kleinen Religionen Europas

Woher sie kommen und welchen Einfluss sie haben

474

Hamed Abdel-Samad

Der Untergang der islamischen Welt

Eine Prognose

477

IM BLICKPUNKT

Das Thema „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ ist weiterhin in der Diskussion. Wir erinnern an die vor 20 Jahren publizierte Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“, gefolgt von einem Blick auf die religionstheologischen Impulse, die gegenwärtig von der sogenannten „Komparativen Theologie“ ausgehen.

Reinhard Hempelmann

„Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“

Erinnerung an die VELKD/AKf-Studie

Stellungnahmen zur Frage des Verhältnisses des christlichen Glaubens zu den nichtchristlichen Religionen sind ebenso zahlreich wie vielstimmig geworden. Die Diskussion über die religionstheologischen Modelle Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus geht zwar weiter, gleichzeitig drängt sich der Eindruck auf, dass es dabei vor allem um den Wettstreit unterschiedlicher inklusivistischer Perspektiven geht; neuerdings auch um eine auf konkrete Themen zielende komparative Religionstheologie, die sich mit unterschiedlichen theologischen Interessen verbindet. Römisch-katholische Theologinnen und Theologen sind sich in ihren Stellungnahmen zur Religionstheologie genauso wenig einig wie ihre evangelischen Kolleginnen und Kollegen. Was Erstere freilich miteinander verbindet, ist die Bezugnahme auf einschlägige Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), insbesondere auf die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (Nostra aetate). Ein solcher gemeinsamer Bezugspunkt fehlt im Kontext evangelischer Theologie. Umso wichtiger ist es, die vorliegenden religionstheologischen Stellungnahmen zur Kenntnis zu nehmen und

ihre Anliegen in heutigen Diskursen zu berücksichtigen.

Hinweise zur Rezeption

1991 wurde im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ herausgegeben.¹ Es lohnt sich, an diese Studie nach 20 Jahren zu erinnern. Sie enthält wichtige Impulse und formuliert Perspektiven, die für gegenwärtige religionstheologische Diskurse und kirchliches Handeln von Relevanz sind, und weist darauf hin, dass und wie es im Kontext evangelischer Theologie und Kirche möglich ist, zentrale Aspekte religionstheologischer Urteilsbildung auszusprechen. Mit der Erinnerung an die Studie werden zugleich Impulse des Theologen und Religionsphilosophen Carl Heinz Ratschow (1911-1999) gewürdigt, die in sie eingingen und bis in charakteristische Sprachformen hinein erkennbar sind.² Bereits Ende 1984 beschlossen der Vorstand der AKf und die Kirchenleitung der VELKD, das Thema des Verhältnisses des christlichen Glaubens zu den außerchrist-

lichen Religionen gemeinsam theologisch zu bearbeiten. Dies geschah dann in den Jahren 1985 bis 1990 in einer Arbeitsgruppe, deren Vorsitzende die Theologieprofessoren Ratschow und Theo Sundermeier waren. 1991 wurde das Ergebnis der Gruppe präsentiert und die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ publiziert. Sie fand Beachtung, wurde rezipiert und geriet auch in Vergessenheit. Anders ist kaum zu erklären, dass in dem 2003 publizierten Beitrag der Kammer für Theologie „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“ (EKD-Texte 77), der mit guten Argumenten einen differenzhermeneutischen Zugang zum Verstehen nichtchristlicher Religionen entfaltet, die Studie unerwähnt bleibt. In der Handreichung des Rates der EKD „Zusammenleben mit Muslimen“ (2000) findet sich ein an der Oberfläche bleibender Bezug zur Studie, wenn etwa konstatiert wird, dass sich die evangelischen Kirchen den „eigentlichen theologischen Fragen, die mit der Präsenz fremder Religionen in unserer Nachbarschaft gegeben sind, ... nur zögernd genähert“ haben, „auch wenn die Studie ‚Religionen, Religiosität und christlicher Glaube‘ wichtige Perspektiven eröffnete“.³ Explizit genannt und entfaltet werden diese Perspektiven allerdings nicht. In den Literaturempfehlungen der Handreichung heißt es: „Diese Studie nimmt die Beziehungen zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Weltreligionen auf der Basis des Bekenntnisses zum dreieinen Gott in den Blick. Zum Welthandeln dieses Gottes gehören auch die Religionen. Daher bestimmt sie das Verhältnis der Christen zu den Religionen mit den drei Stichworten: Mission, Dialog und Zusammenleben.“⁴ In eine ähnliche Richtung geht die implizite Rezeption der Studie in der Handreichung des Rates der EKD „Klarheit und gute

Nachbarschaft“ (EKD-Texte 86): Dort heißt es: „Dialog und Mission schließen sich nicht aus. Christliche Mission versteht sich in der Trias von Zusammenleben (Konvivenz), Dialog und Mission. Christen sind auch gegenüber Muslimen ihrem Zeugnisauftrag verpflichtet.“⁵ Ausdrückliche Bezugnahmen auf die Studie finden sich in Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien zum Thema „Östliche Religionen und christlicher Glaube“, die von dem Münchener Pfarrer Christian Wendebourg publiziert wurden.⁶ Über seine religionswissenschaftlichen und theologischen Orientierungen legt er in Band 3 Rechenschaft ab und entwickelt ein religionstheologisches Modell, das sich der Einordnung in gängige Ansätze (exklusivistisch, inklusivistisch, pluralistisch) entzieht. Wendebourg entwickelt seine Perspektiven im Anschluss an Carl Heinz Ratschow, die VELKD-Akf-Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ und Arbeiten des früheren Leiters der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Reinhart Hummel. Zugleich sucht er das kritische Gespräch mit heutiger Religionstheologie und bezieht sich immer wieder auf aktuelle Debatten. Angesichts der Aporien, in die gängige Vorschläge zur Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen führen, plädiert Wendebourg „für ein neues dogmatisches und religionsgeschichtliches Modell evangelischer Theologie: das vergleichend-bezeugende. Denn nur dieses vermag die innerweltliche Wirklichkeit bestimmter letztgültiger Wahrheitsansprüche im Pluralismus zu begründen, ohne über die Personen Andersglaubender urteilen zu müssen und zu dürfen ... Ziel des vergleichend-bezeugenden Modells ist die Ermutigung und Befähigung zur Begegnung mit anderen Religionen und zum Verständnis für

sie, hier für die östlichen und ihre Anhängerinnen, aus dem christlichen Glauben heraus.“⁷

Anliegen der Studie

In der VELKD-AKf-Studie werden Perspektiven der Universitätstheologie (v. a. Missions- und Religionswissenschaft und Systematische Theologie, Altes und Neues Testament) mit denen von Kirchenleitungen, Gemeinden und Verantwortlichen für das Handlungsfeld Religions- und Weltanschauungsfragen verbunden. Beides begegnet in den Ausführungen: Reflexionen, die ins Grundsätzliche gehen, und eine detaillierte Kenntnis der Religionskultur, wie sie vor mehr als zwei Jahrzehnten in Deutschland und Europa vorzufinden war. Die grundsätzlichen Orientierungen bleiben auf kirchliches und gemeindliches Leben bezogen, die religionstheologische Urteilsbildung steht im Dienst kirchlicher Verantwortung.

- Die Studie fragt nicht nur nach der Verhältnisbestimmung zu den großen religiösen Traditionen, sondern beschreibt, analysiert und beurteilt auch jene Formen von Religiosität, die sich in neureligiösen Bewegungen des 20. Jahrhunderts kundtun. Die vorgenommene Typologie unterscheidet zwischen Religion, Neureligion und Quasi-Religion. Zur Mun-Bewegung, zur Transzendentalen Meditation, zu Scientology und vor allem zur New-Age-Bewegung finden sich differenzierende Wahrnehmungen und Beurteilungen. Zwischen Religion und Religiosität wird dabei unterschieden. „In den Religionen geschieht die Erfahrung von Ungesicherheit und ihrer göttlichen Bewahrung zugleich ... In der Religiosität bleibt menschliche Nichtigkeit mit sich allein.“⁸

- Der Studie kann auch entnommen werden, dass das Thema „Wiederkehr der Re-

ligion“ nicht erst nach dem 11. September 2001 ins Zentrum öffentlicher Diskurse gelangte. Auf viereinhalb Seiten wird dieses Thema explizit verhandelt, u. a. mit dem Hinweis darauf, dass die „Offenheit der Menschen gegenüber allem Religiösen – auch dem Okkulten – wächst“.⁹

- Die Studie thematisiert Erwartungen, die in interreligiösen Begegnungen an die christliche Seite gestellt werden: „Absage an den Kulturimperialismus ... Anerkennung des religiösen Pluralismus ... Verzicht auf Mission ... Gemeinsame Front gegen den Säkularismus ...“¹⁰ Gleichzeitig werden Basisinformationen über „in Europa missionierende Religionen“ wie den Islam, den Hinduismus, den Buddhismus, den Lamaismus gegeben.¹¹ In diesen Passagen redet die Studie nicht abstrakt von den Religionen, sondern verbindet die Vermittlung von Basiswissen mit Hinweisen auf zentrale Herausforderungen in der Religionsbegegnung: „Die Begegnung mit dem Islam als Frage nach der Einheit von Religion und Politik“¹², mit dem Hinduismus „als Frage nach dem Monotheismus“¹³, mit dem Buddhismus „als Frage nach der Leidensaufhebung und einer selbstlosen Existenz“¹⁴, mit dem Lamaismus „als Frage nach der Inkarnation“.¹⁵

- Die heute intensiv diskutierte Frage des Schöpfens aus verschiedenen religiösen Quellen wird von der Studie insofern vorweggenommen, als ein eigenes Kapitel unter die Überschrift „Beispiel interreligiöser Existenzen“ gestellt wird. Zu den Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Einzelexistenzen äußert sich die Studie in großer Zurückhaltung. Die Darstellung hat hier vor allem deskriptiven Charakter.¹⁶

- Anders als zahlreiche in den letzten Jahren publizierte religionstheologische Reflexionen versucht die Studie, bibeltheologische Zusammenhänge zusammenfassend darzustellen, und geht dabei auf

zentrale alt- und neutestamentliche Aussagen zu Fremdreigionen ein.¹⁷

- Die Anfragen des Judentums an die Kirche werden gesondert thematisiert. Das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum hat eine eigene Dignität, die schon durch die Bezogenheit auf gemeinsame heilige Schriften deutlich wird. „Das Zeugnis der Kirche gegenüber Israel kann nicht in gleicher Weise Mission sein wie gegenüber den anderen Religionen, denn die Kirche ist nur mit Israel durch eine gemeinsame Grundlage verbunden.“¹⁸

- Für das Gelingen der Kommunikation der Christinnen und Christen mit Angehörigen anderer Religionen wird ein Standort der Buße bezogen. Die christliche Haltung „darf nicht ein überlegenes Wahrheitsbewusstsein sein, für das alle außerchristlichen Religionen düsterer Dämonendienst ... sind ... Der zu jedem religiösen Glauben gehörige Absolutheitsanspruch hat mit einem Standort ‚geistlicher Überlegenheit‘ nichts zu tun.“¹⁹ Der Standort der Buße und der Bescheidenheit wird mit Hinweisen auf die „Sakralisierung der Botschaft Jesu“ begründet, mit der „Konfessionalisierung des einen Leibes Christi“ und mit der „Indigenisierung des Kerygmas in seiner weltweiten Ausbreitung.“²⁰ Der Sakralisierung steht die „Verborgtheit Gottes in Jesu höchst profaner Menschlichkeit“ entgegen, die der Sehnsucht nach „religiöser Unmittelbarkeit“ nicht genügt. Die Konfessionalisierung markiert „die Zerreißung des einen Leibes Christi“. Die Studie resümiert diesen Abschnitt mit den Worten: „Man muss in vieler Hinsicht sagen, dass wir die Wahrheit Gottes in der Gefangenschaft unserer sakralen, denkerischen wie ethnischen Bedürfnisse halten.“²¹ Die Situation des Christen ist insofern die der Angefochtenheit. Hochmut und ein stolzes Überlegenheitsgefühl sind keine Optionen für die angefochtene christliche Existenz.

- Die grundlegende Perspektive zum theologischen Verstehen nichtchristlicher Religionen wird u. a. so formuliert: „Gott regiert und erhält die Welt auch durch die vielen Religionen hindurch, deren Gläubige uns an Selbsthingabe, Frömmigkeit und Andachtstiefe oft viel voraus haben.“²² Zum Standort der Buße gehört die Einsicht, dass eine letzte Bewahrheitung des christlichen Glaubens nur durch das unverfügbare Wort Gottes selbst geschehen kann, „das in Jesus Christus als Heil der Welt erschienen ist“.²³

- Besondere Beachtung verdient in der Studie vertretene Auffassung, dass Religionsbegegnungen auf drei verschiedenen Ebenen erfolgen: der Ebene der Mission, des Dialoges, des Zusammenlebens bzw. der Konvivenz, ein Begriff, den der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier prägte.²⁴ Die Trias von Mission, Dialog und Konvivenz wird in der Studie trinitätstheologisch begründet.²⁵ Ihre Zusammengehörigkeit wird unterstrichen, wobei die Mission dem Geist Gottes, der Dialog dem Wort Gottes, die Konvivenz Gott, dem Schöpfer, zugeordnet wird.

Abschließende Überlegungen

1. Die Studie geht davon aus, dass Dialogfähigkeit die Kenntnis des Eigenen voraussetzt. Aus dem Zentrum des christlichen Glaubens wird das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen bestimmt. Mit dieser Perspektive entzieht sich die Studie einer Zuordnung, wie sie in gängigen religionstheologischen Modellen vorgenommen wird. Sie unterstreicht, dass Selbstrelativierung keine überzeugende Strategie darstellt, Differenzen auszuhalten und Toleranz einzuüben. Ebenso wenig ist eine Deutung der Religionen als „bloßer Ausdruck dämonischer Mächte“ angemessen.²⁶ Die religiös pluralistische Welt fordert eine sprachfähige und hörbe-

reite Theologie, die beides miteinander verbindet: Respekt vor dem anderen Glauben und Auskunftsfähigkeit im Blick auf den eigenen Glauben.

2. In vielen Passagen trägt die Studie die Handschrift Carl Heinz Ratschows, an dessen 100. Geburtstag am 22.7.2011 gedacht wurde. Eine wesentliche Grundlage für Verständnis und Wahrnehmung der Religionen ist für ihn die reformatorische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und die mit ihr gegebene differenzierte Wahrnehmung göttlichen Handelns als Welthandeln und Heilshandeln. Religionen gehören demnach zum Welthandeln Gottes, sie sind als Lebensvollzüge unter dem Gesetz des Schöpfers zu verstehen. Allerdings werden sie nicht pauschal unter die Kategorie des Gesetzes subsumiert, wie die christliche Religion auch nicht ausschließlich als Evangelium entfaltet wird. Vielmehr geht es um vielschichtige Verhältnisbestimmungen. Denn auch die Ethik der Religionen hat Antwortcharakter. Auch im Blick auf das Christentum ist die bleibende Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium geltend zu machen, da der durch den Glauben Gerechtfertigte ein Sünder bleibt. Wie in Natur und Geschichte, so wirkt Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, auch in den Religionen. Diese sind deshalb „im Urteil des christlichen Glaubens Teil des Weltwaltens des dreieinigen Gottes – ‚den Menschen gegeben, damit sie Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten‘ (Apg 17,27a)“. Der dreieinige Gott „bringt darin Leben zur Gestalt, besorgt und vollendet es“. Allerdings bleibt dieses Welthandeln Gottes verborgen und anfechtend, „bis es in Jesu Wort, Werk und Person ausgelegt und im Geist Gottes erhellt wird“.²⁷ Die skizzierte Perspektive, die an den Kategorien Gesetz und Evangelium und der Rechtfertigungsbotschaft orientiert ist, zielt darauf ab, die

Religionen wahrzunehmen, zu würdigen und ihre Weisheit und Gestaltungskraft ernst zu nehmen. Gleichzeitig will sie die Besonderheit und den christlichen Wahrheitsanspruch im Gegenüber zu den Religionen zur Geltung bringen und damit das Christentum als Religion verstehen, die anderen Religionen gegenüber etwas zu sagen hat, also nicht nur Religion unter den Religionen, sondern auch für die Religionen ist.

3. Mit Recht hat Theo Sundermeier in erläuternden Sätzen zur VELKD/AKf-Studie darauf hingewiesen, dass in ihr die Bedeutung des ersten Glaubensartikels für das Verstehen der Religionen herausgestellt wird. „Gott, der Schöpfer aller Dinge, ist zugleich ihr Erhalter. Er regiert die Menschen und Völker auf seine Weise und mit seinen Mitteln. Zu diesen Instrumenten gehören nicht nur die Regierungen, sondern in gleicher Weise auch die Religionen (Röm 13 ist hier verwendbar), durch die Gott das Zusammenleben der Menschen ordnet und sie in ihrem Humanum bewahrt.“ Religionen sind wie Regierungen „zugleich Menschenwerk und vor Pervertierungen nicht geschützt ... Wir haben es in den Religionen mit Menschen zu tun, an denen Gott und durch die er schon immer handelt. Das führt uns zu Respekt gegenüber der anderen Religion, eine der wichtigsten Voraussetzungen, Konvivenz zu verwirklichen, aber auch eine ihrer zentralen Folgen.“²⁸

4. Zahlreiche praktische Hinweise der Studie haben an Aktualität nichts verloren: Die Sprach- und Hörfähigkeit des christlichen Glaubens muss „neu erlernt“ werden. Die Formen des Zusammenlebens müssen „sorgfältig erwogen und in jede Konzeption von Gemeindeaufbau mit einbezogen werden“.²⁹ Auch 20 Jahre nach der Publikation der Studie muss konstatiert werden, dass theologische Ausbildung und kirchliche Praxis erst begonnen

haben, sich auf den Dienst in einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Welt einzustellen. Zu dieser Aufgabe gehört beides: die vertiefte Wahrnehmung

des fremden und des eigenen Glaubens. Die Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ gibt dafür nachdenkenswürdige Anstöße.

Anmerkungen

- ¹ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der AKf, Gütersloh ³1993, zuerst veröffentlicht 1991.
- ² Aufgenommen wurden Impulse Ratschows vor allem von Christoph Schwöbel. Vgl. ders., Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003. Zu Ratschows Religionstheologie vgl. auch Ekkehard Wohleben, Die Kirche und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Göttingen 2004, 222-232.
- ³ Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000, 22.
- ⁴ Ebd., 120.
- ⁵ Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2006, 113.
- ⁶ Christian Wendebourg, Östliche Religionen und evangelischer Glaube. Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe. Band 1: Einführung und Unterrichtsentwürfe. Band 2: Materialien. Band 3: Religionskundliche und religionstheologische Einführung, herausgegeben von der Gymnasialpädagogischen Materialstelle der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Erlangen 2001 (Bd. 1 u. 2), Erlangen 2002 (Bd. 3).
- ⁷ Ebd., 452.
- ⁸ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 19.
- ⁹ Ebd., 28.
- ¹⁰ Ebd., 44ff.
- ¹¹ Ebd., 50ff.
- ¹² Ebd.
- ¹³ Ebd., 55ff.
- ¹⁴ Ebd., 61ff.
- ¹⁵ Ebd., 67ff.
- ¹⁶ Ebd., 72ff. Reinhold Bernhardt kritisiert die schroffe Beurteilung der New-Age-Bewegung, wie sie seiner Meinung nach in der Studie erfolgt. Er entdeckt einen Widerspruch zwischen dieser Ablehnung und den Ausführungen zu den interreligiösen Existenzen. Vgl. ders., Multiple Religiosität. Aus verschiedenen Quellen schöpfen, Zürich 2009, 10f.
- ¹⁷ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 91ff.
- ¹⁸ Ebd., 107.
- ¹⁹ Ebd., 108.
- ²⁰ Ebd., 108ff.
- ²¹ Ebd., 116.
- ²² Ebd.
- ²³ Ebd., 117.
- ²⁴ Theo Sundermeier, Konvivenz und Differenz, hg. von Volker Küster zum 60. Geburtstag, Erlangen 1995, vgl. auch Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 125ff.
- ²⁵ Ebd., 118ff.
- ²⁶ Ebd., 127.
- ²⁷ Carl Heinz Ratschow, Die Religionen, HST Bd. 16, Gütersloh 1979, 122.
- ²⁸ Theo Sundermeier, Zusammenleben mit Menschen verschiedener Religionen und Kulturen, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Zwischen den Welten. Migrationsgemeinschaften in Europa, EZW-Texte 187, Berlin 2006, 47.
- ²⁹ Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, a.a.O., 131.

Komparative Theologie

Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten?

Wie verhält sich das Christentum zu den nichtchristlichen Religionen? Wie gehen wir mit religiöser Pluralität um? In welcher Haltung, auf welcher Grundlage geschieht die Begegnung mit Andersgläubenden? Wie steht es um das Verhältnis von Zeugnis und Dialog? Wer sich der Gegenwart nicht verschließen will, sucht Antworten auf diese Fragen. Die Religionswissenschaft leistet ihren Beitrag mit Deskription und Analyse aus der Außenperspektive. Die Theologie der Religionen versucht, eine Verhältnisbestimmung aus der Innenperspektive heraus zu entwickeln. Dabei hatte man sich über lange Zeit an einem Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus orientiert, dessen Diskussion jedoch zunehmend als unbefriedigend empfunden wird. Das Schema ist trotz aller Differenzierungsbemühungen zu starr, und es versucht, ganze Systeme in den Blick zu nehmen, um zu einem religionstheologischen Urteil über sie zu kommen. Zu viel Abstraktion, zu pauschal der Versuch, auf diesem Wege über religiöse Wahrheitsansprüche zu befinden – so die Ansicht einer wachsenden Zahl theologischer Forscher vor allem aus dem katholischen Bereich. Sie bringen mit neuen Fragestellungen neue Dynamik in die religionstheologische Debatte.

Die recht unterschiedlichen Ansätze und Verfahrensweisen werden unter dem Begriff „Komparative Theologie“ zusammengefasst. Die Pioniere der hierzulande noch wenig bekannten Entwicklung gehen neue Wege und haben nichts weniger als die Überwindung der bisherigen Apo-

rien in Angriff genommen. Dabei steht ein Anliegen im Vordergrund: Wie kann der Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens mit einer respektvollen, ja positiven Würdigung anderer Religionen in Verbindung gebracht werden? Es wird als Grunddilemma empfunden, wie der Paderborner katholische Theologe Klaus von Stosch es genannt hat, dass keines der bisherigen religionstheologischen Modelle Antwort auf diesen doppelten Wunsch geben kann. In einer „interreligiösen, vergleichenden, dialogischen und zugleich auch konfessionellen Theologie“¹ sollen daher durch Begegnung und Vergleich konkrete Elemente der Lehre und der religiösen Praxis verglichen und auf diesem Wege (Vor-)Urteile aus der Vogelperspektive vermieden werden. Das religionstheologische Urteil wird gleichsam aufgeschoben, um der Bewährung im Einzelfall bzw. in vielen Einzelfällen Platz zu machen. Dadurch, dass Gemeinsamkeiten und Differenzen anhand von Fallbeispielen explizit von einem konkreten Standpunkt aus erarbeitet werden, soll eine pauschale Bejahung ebenso wie eine pauschale Verneinung des Wahrheitsgehalts anderer Religionen vermieden werden. Denn „Religionen sind keine Wahrheitscontainer und nicht in der Weise vergleichbar, dass man schaut, in welcher Religion am meisten Wahrheit enthalten ist“.² Doch ist viel unbefangener, als man es bisher gewöhnt war, vom Wahrheitsanspruch, ja vom „eigenen Unbedingtheitsanspruch“ die Rede. Er wird ernst genommen und in seinem Verhältnis zu anderen Wahrheitsansprüchen bedacht.³

Aporien der religionstheologischen Relationierungsmodelle

Das zentrale Anliegen der Komparativen Theologie lässt aufhorchen. Denn tatsächlich kann man es als eine Sackgasse betrachten, wohin die Theologie der Religionen bislang geführt hat. Der Exklusivismus wird als dialogresistent und als untauglich angesehen, eine Antwort auf das genannte Grunddilemma zu geben, da er andere Religionen pauschal als Irrwege verurteilt und somit eine positive Würdigung fremder Wahrheitsansprüche gar nicht erst versuche. Der Inklusivismus (auch Superiorismus genannt) hält daran fest, dass Heil und Wahrheit in unüberbietbarer Gestalt in der eigenen religiösen Tradition zu finden seien, gesteht anderen Religionen jedoch zu, „Strahlen“ oder „Samenkörner“ der Wahrheit zu enthalten. Diese seien zwar letztlich auf die Vollgestalt der Wahrheit in Christus ausgerichtet und wiesen auf sie hin, ließen aber immerhin Raum für darauf aufbauende Wertschätzung. Der Pluralismus geht diesbezüglich am weitesten, indem er die Vermittlung von Heil und Wahrheit in allen Religionen – zumindest den Weltreligionen – als gleichwertig betrachtet. Jede religiöse Tradition erkenne und verwirkliche auf ihre je eigene und doch ebenbürtige Weise nur Aspekte des einen Wirklichen (the Real, Ultimate Reality), das aller Religion zugrunde liege.⁴

Ausgehend von diesem Schema werden Inklusivismus und Pluralismus als Lösungsansätze für das Grunddilemma diskutiert. Unbefriedigend sind die Ergebnisse deshalb, weil sie entweder auf die pauschale Abwertung anderer Religionen oder auf die Relativierung ihrer Geltungsansprüche hinauszulaufen scheinen. Denn der Inklusivismus kann die andere Religion nur als defizitäre Gestalt der eigenen Perspektive wahrnehmen, zuge-

spitzt gesagt: Er kann am Fremden nur das „andere Eigene“ schätzen, während das genuin Differente davon abgehoben wird. Die Stärke des Pluralismus ist, oberflächlich betrachtet, dass er dem fremden Anspruch nichtselektiv Ebenbürtigkeit einräumt. Zwar soll damit gerade der Wertschätzung der fremden Religion Ausdruck verliehen werden, doch wird diese durch eine Nivellierung, ja durch die Missachtung des jeweiligen Selbstverständnisses erkaufte. Die Wahrheitsansprüche der Religionen werden als bloße Aspektwahrnehmungen auf einen gemeinsamen Urgrund, eine letzte Wirklichkeit bezogen. Kontradiktorische Widersprüche können daher nur auf der Seite menschlicher Erkenntnis verbucht werden – was in der Konsequenz die konkreten Glaubensaussagen und -formen der vitalen Religionen inhaltlich entleert und auf einer abstrakten Metaebene in einen Inklusivismus höherer Ordnung einbindet. Was sich offen und tolerant gebärdet, stellt sich als doktrinäre Gleichschaltung von reduzierten Teilwahrheiten heraus. Es sind daher berechnete Zweifel erhoben worden, ob ein pluralistischer Ansatz tatsächlich religiöse Vielfalt ohne radikale Vereinnahmung, das Fremde also wirklich als *Fremdes* respektieren kann.

Ansätze der Komparativen Theologie

Hier setzt die Komparative Theologie ein. Ihr „Sitz im Leben“ ist die konkrete Begegnung von Christen mit anderen Kulturen und religiösen Traditionen. Ihre Vertreter setzen angesichts der angesprochenen Aporien auf reflektierte Standpunktbezogenheit sowie auf Offenheit, die durch eine „mikrologische Vorgehensweise“ gewahrt bleiben sollen. Die Aufmerksamkeit wird auf konkrete Differenzen gerichtet, doch nicht in neutralem Abstand wie in der Religionswissenschaft, sondern von

einer theologischen Überzeugung aus. Auf der anderen Seite wird mit der *Möglichkeit* gerechnet, dass der Andere Überzeugendes zu sagen hat und darin unbedingt anerkannt werden muss. Dazu bedarf es des offenen und (möglichst) unvoreingenommenen Dialogs, der eine Anerkennung nicht vorab vollzieht, sie aber auch nicht von vornherein ausschließt. Eine vor der Auseinandersetzung bereits behauptete Übereinstimmung ist ebenso Verweigerung eines Dialogs wie die pauschale Diskreditierung. Noch entschiedener als bisher wird daher auf das aufmerksame Zuhören und das Motto „*Miteinander reden*“ Wert gelegt. Dieser Dialog ist nie abgeschlossen, er betrachtet seine Ergebnisse stets als partiell und vorläufig und hält sich für künftige Korrekturen offen. Der Dialog trägt dazu bei, die eigene Position besser zu verstehen und unter Umständen zu verändern. Die Offenheit der Wahrnehmung und die kritische Haltung gegenüber religionstheoretischen Allgemeinbegriffen wird nicht zuletzt deshalb so stark betont, weil man sich dezidiert absetzen möchte von jeglicher „Apologetik“, die freilich nur als Konglomerat von polemischer Verzerrung und überheblicher Funktionalisierung anderer Religionen zur Demonstration eigener Überlegenheit in den Blick kommt.⁵ Unter Komparativen Theologinnen und Theologen gehen die Meinungen auseinander, wie weitgehend eine gemeinsame Basis oder ein gemeinsamer Bestand an Grunderfahrungen und Ausdrucksformen theologisch gefasst werden kann und soll. Damit hängt auch die ungeklärte Frage zusammen, wie weit man sich in den Anderen „einfühlen“ kann, wie weit man gehen kann nicht nur in der Kenntnis von, sondern in der Teilnahme an der Perspektive des Anderen. Eine der besonders brisanten Fragen in dem Feld!

Die Methoden und Ergebnisse komparativ forschender Theologinnen und Theologen können hier nicht ausführlich dargestellt werden. Wir nennen nur drei Namen und Beispiele aus ihrer Arbeit, um einen Eindruck zu vermitteln.

- Francis X. Clooney SJ (Harvard Divinity School, Jahrgang 1950) ist einer der Hauptrepräsentanten der neuen Komparativen Theologie. Der Theologe und Indologe entwickelt seine christliche Theologie im Dialog mit verschiedenen hinduistischen Theologien. So studiert er beispielsweise Advaita-Vedanta-Texte und Texte aus Thomas von Aquins Summa Theologiae nebeneinander, erforscht die reiche Kommentarliteratur dazu und initiiert mit unterschiedlichen methodischen Strategien einen intensiven Lernprozess, der den Leser involviert und transformiert. Zwar bleibt der Theologe nach Clooney in (s)einer Tradition verwurzelt, denn eine „Inter-Religion“ wird nicht angestrebt. Doch davon zu unterscheiden ist eine „Inter-Theologie“ – diese ist gewollt und gründet bewusst als eine „konstruktive Theologie“ in zwei (oder mehreren) religiösen Traditionen, die möglichst tiefgehend und möglichst authentisch erfasst werden sollen. Um nach vielen Vergleichen zu einer systematischen Einschätzung kommen zu können, braucht es Clooney zufolge „das Wachsen einer integrierteren Gemeinschaft, die eine doppelte Loyalität teilt und eine Perspektive gemeinsamen Verständnisses hat“.⁶ Solch eine Gemeinschaft müsse aber erst noch entstehen. Dieser Entstehungsprozess kann neue Allianzen und neue religiöse Grenzziehungen mit sich bringen. Einige der Buchtitel Clooneys sind hier verräterisch: *Theology After Vedanta* (1993); *Seeing Through Texts* (1996); *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions* (2001; Hervorhebungen F.E.).

- James L. Fredericks (Los Angeles, lehrte in Japan) beschäftigt sich mit dem Vergleich von Christentum und Buddhismus. Er kommt etwa im Vergleich trinitätstheologischer Begriffe (wie Person, Wesen, Hypostase) in orthodoxer Auslegung mit Lehren Dogens (13. Jahrhundert, Gründer einer der Hauptrichtungen des Zen) über die buddhistische Relationsontologie zu ebenso differenzierten wie anregenden Einsichten. Sie stellen die trinitätstheologische Debatte, die vor allem auch innerchristlich geführt wird, noch einmal in ein anderes Licht, zum Beispiel: Wie die Buddha-Natur unabhängig von den Dingen keine Existenz hat – denn *alle* Dinge sind leer, ohne Selbstsein, ohne Substanz –, so liegt der Durchdringung von Vater, Sohn und Heiligem Geist keine Existenz voraus, kein Wesen, das vorher und unabhängig von der perichoretischen Gemeinschaft der drei göttlichen „Personen“ wäre. Die Hypostasen sind demnach nicht einem metaphysischen Seinsgrund untergeordnet, sie sind nicht Seinsweisen einer unpersönlichen Gottheit, sondern die Gemeinschaft personaler Liebe und Freiheit aller drei Personen wechselseitig und zugleich. Damit ist auch eine Hierarchisierung der Trinität hinfällig. Bei James L. Fredericks ist vielleicht am stärksten das Motiv vorhanden, bei der eigenen Grundüberzeugung zu bleiben und die andere Religion als Hilfe zu benutzen, um den eigenen Glauben besser zu verstehen.

- Klaus von Stosch ist Leiter des Zentrums für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften (ZeKK), das 2009 als neue interdisziplinäre Forschungseinrichtung an der Universität Paderborn etabliert wurde, die erste dieser Art in Deutschland. Er hat sich auf den Islam spezialisiert und setzt sich für die institutionelle Verankerung islamischer Theologie an deutschen Universitäten ein. Er will durch das komparative

Verfahren die Grundanliegen von Inklusivismus und Pluralismus so verbinden, dass keine Widersprüche hinsichtlich des christlichen Wahrheits- und Unbedingtheitsanspruchs wie auch hinsichtlich der begrifflichen Möglichkeit der Anerkennung *des Anderen* als Anderen entstehen. Diese Möglichkeit müsse gedacht werden können, da andernfalls die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, die als solche Offenheit für Differenz zum Ausdruck bringt, unglaublich werde. Die Rede von dem sich ungeachtet aller Differenzen allen Geschöpfen zuwendenden Gott muss mithin möglich machen, Andersgläubige in ihrer Andersheit zumindest nicht negativ einschätzen zu müssen. Von Stosch geht von der Beobachtung aus, dass Glaubenssätze regulativen Charakter haben. Religiöse Überzeugungen werden deshalb erst richtig verstanden, wenn ihre Verwobenheit mit konkreten Lebenszusammenhängen, also ihre praktischen Auswirkungen im Leben angemessen berücksichtigt werden. Das bedeutet – schon angesichts der unendlichen Vielfalt religiöser Sprachspielformen –, dass abgrenzende Urteile immer als vorläufig zu gelten haben, aber auch und vor allem, dass zum Verstehen letztlich das „Mitspielen der Sprachspiele des Anderen“ notwendig ist.⁷ Erst vom Verständnis auf dieser Ebene aus kann ich sehen, so Klaus von Stosch, ob und inwieweit meine Fremdinterpretation mit der Eigeninterpretation des Anderen übereinstimmt und wo Korrekturen nötig sind. Bei von Stosch zeigt sich am deutlichsten das (durchaus auch politische) Interesse, auf die Negativpresse des Islam theologisch zu reagieren. Er sieht es als Aufgabe christlicher Theologie, „echte Gleichwertigkeit von Muslimen in ihrem religiösen Glauben denken zu können, ohne Abstriche beim christlichen Wahrheitsanspruch zu machen“.⁸

Kritische Überlegungen

Die Komparative Theologie übt einerseits entschieden Zurückhaltung, was religionstheologische Urteile angeht. Andererseits dringen von Stosch und andere darauf, sich in die theologische Position des Anderen hineinzuzusetzen und daraus Schlüsse „echter Gleichwertigkeit“ zu ziehen. Wie soll das funktionieren? Eine spezifische Schwierigkeit der komparativen Verfahren, so weit sie hier in den Blick genommen wurden, besteht in dem fließenden Übergang vom Respekt im Umgang mit Andersgläubigen zur Anerkennung des anderen Glaubens. Zwischen dem Anliegen, Religionen und ihren Anhängern Respekt entgegenzubringen, und dem Anliegen, andere Religionen „positiv zu würdigen“ bzw. ihren Wahrheitsanspruch „anzuerkennen“ (was immer das heißen mag), liegen jedoch nicht nur ästhetische Grade, sondern kategoriale Unterschiede, etwa zwischen kommunikativem Anspruch und normativer Relevanz. Hier fehlt es an Klarheit darüber, was unter Positionalität, Grundüberzeugung, Wahrheitsanspruch etc. verstanden werden soll – Begriffe, die ja positiv aufgegriffen werden. Es fehlt an Klarheit, dass eine andere Religion – doch wohl in ihrem Wahrheitsanspruch – nicht anerkannt werden kann, ohne dass man die eigene verlässt, was man üblicherweise als Konversion bezeichnet. Durch eine andere Religion berührt und ergriffen zu werden, kann methodisch sicherlich nicht gefordert werden; natürlich kann und darf es auch nicht ausgeschlossen werden. Die Offenheit für unbedingte Anerkennung schließt daher auch Konversion nicht aus, vielmehr ist jenen Recht zu geben, die Bekenntnis und Zeugnis als Bestandteil der Komparativen Theologie verstehen.⁹

Doch es gibt keine „Teilkonversion“ – was die Rückfrage aufwirft, wie denn die Posi-

tionalität verstanden werden soll, wenn es immer nur vorläufige und gleichsam punktuelle Vergleiche gibt, systematische Erkenntnisse daraus aber vertagt werden. Indem von Stosch Unbedingtheitsansprüche durch ihre Verortung in Sprachspielen letztlich doch relativiert – nämlich in Bezug auf kontingente Faktoren einschränkt – und sie offenbar so nebeneinanderstellt und ineinandergreifen lässt, dass sie einander nicht mehr ausschließen (können), werden sie als *Unbedingtheitsansprüche* obsolet. Zumindest bei einzelnen Vertretern changiert die Komparative Theologie erheblich zwischen Verwurzelung in der eigenen Tradition und Etablierung einer neuen Form jenseits der vitalen Religionsgemeinschaften auf der Grundlage eines eigenen, nämlich pluralistischen Anspruchs.

Was von der Komparativen Theologie in Deutschland bisher bekannt geworden ist, bleibt trotz aller Informiertheit im Detail also im Hinblick auf eines der Kernthemen, die eigene Positionalität, erstaunlich blutleer. Auf einer hohen intellektuellen Reflexionsebene wird eine systematische und religionsphilosophische Theoriebildung geleistet, die dafür, dass sie explizit mit dem christlichen Wahrheitsanspruch umgeht, überraschend wenig Bezug nimmt auf die christlichen Urkunden, zuallererst auf die Heilige Schrift, dann auch auf die Bekenntnisse. Dies ist freilich nicht zufällig so. Christliche theologische Grundeinsichten werden auf der Ebene christlicher (also sozusagen interner) Sprachspiele angesetzt, eben um sie in ihrer (sprachspiel-)praktischen Verankerung auf ihre „Tiefengrammatik“ hin befragen und so mit entsprechenden Phänomenen aus anderen Religionen und deren Tiefengrammatik vergleichen zu können. Damit wird ihnen allerdings der regulative Charakter für das *gesamte* Theorielayout abgesprochen – was dem Anspruch entgegen-

steht, eine *christliche* Theologie der Religionen zu formulieren. Dies bleibt auf der systematischen Ebene nicht ohne Folgen. Nur um zwei Beispiele zu nennen: Dass das Evangelium die „Frohe Botschaft“ nicht nur für einen Kreis von Auserwählten oder zufällig im christlichen Kulturkreis Geborene, sondern für „alle Welt“ ist, kann auch unter der Anforderung des Rufs nach Wertschätzung und Anerkennung nicht einfach introvertiert oder schlicht abgeblendet werden. Dasselbe gilt für die Reflexion auf die menschliche Situation im Licht von Gen 3 (Geschöpflichkeit, Sterblichkeit, Sünde, Gottebenbildlichkeit), der in einer christlichen Theologie der Religionen ein grundsätzlicher, regulativer Charakter eingeräumt werden müsste. Geschieht dies nicht, stellt sich die Frage, welcher Theorierahmen für den komparativen Gesamtrahmen gelten soll. Welche theologische Kriteriologie wird das Verfahren leiten? So tendiert die Komparative Theologie dazu, die komparative Bezugnahme auf zwei oder mehrere religiöse Traditionen in ein größeres Ganzes zu überführen und zu einer eigenen, interreligiösen Theologie fortzuentwickeln. Manche Vertreter fordern explizit, den Glauben „nicht mehr länger an nur eine bestimmte Glaubensgemeinschaft und ihren theologischen Diskurs“ zu binden.¹⁰ Die – berechnete – Forderung eines rationalen Zugangs macht so den rationalen Zugriff auf einer Metaebene zum Joch, in das die zu vergleichenden Religionen letztlich eingespannt werden.

Fazit

Die unhintergehbare Realität des religiösen Pluralismus fordert Theologie und Gesellschaft heraus. Es ist zukunftsblind und geradezu skandalös, dass vielerorts bis zum heutigen Tag Theologie studiert werden kann, ohne dass eine gründliche Aus-

einandersetzung mit mindestens einer lebenden nichtchristlichen Religion stattfindet (und oft das Judentum nur im Rahmen „neutestamentlicher Zeitgeschichte“ vorkommt!). Ein zentrales Anliegen der Komparativen Theologie verdient daher breite Beachtung und Unterstützung: das theologische und interreligiöse Studium der nichtchristlichen Religionen in der Haltung „epistemischer Demut“ angesichts der Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche. Der kundige komparative Ansatz kann den Dialog von Vertretern unterschiedlicher Religionen vertiefen, klären, schärfer konturieren.¹¹

Es hat sich freilich gezeigt, dass auch die Komparative Theologie von den Grundfragen, die sich schon bisher jeder Religions-theologie gestellt haben, nicht suspendiert ist. Und es ist nicht zu übersehen, dass sie sich je nach Akzentuierung derzeit vornehmlich zwischen Inklusivismus und – der Mehrheit der Protagonisten näherliegend – pluralistischen Optionen ansiedelt. Der komparative Prozess darf aber, ja kann nicht die im Letzten theologisch zu deutende Konkurrenz zwischen differierenden Wahrheitsansprüchen aufheben oder negieren. Er kann auch die entscheidende und existenzielle Bindung an das, was – angesichts der menschlichen Erkenntnisgrenzen in aller Demut – als Wahrheit erkannt worden ist, nicht kurzerhand als vorläufig erklären, um sich nicht festlegen zu müssen.¹² Andernfalls fällt er hinter seinen Anspruch zurück in eine relativistische Perspektive, die den Religionen Teilwahrheiten oder Aspekte der Wahrheit zuschreibt. Die Schwächen einer solchen Sicht sind vielfach beschrieben und begründet worden. Insofern ist das, was von Stosch für das Grunddilemma hält, vielleicht nicht das entscheidende. Vielleicht liegt das Grunddilemma doch darin, dass wir es noch nicht gelernt haben, die unbedingte Geltung der eige-

nen Wahrheitsgewissheit mit der unbedingten Achtung vor fremden Wahrheitsansprüchen so zu verbinden, dass Liebe und Klarheit, Solidarität und Kritik in unse-

rer menschlichen Zuwendung dem sich ungeachtet aller Differenzen allen Geschöpfen zuwendenden Gott die Ehre geben.¹³

Anmerkungen

- ¹ Francis X. Clooney, *Hindu God, Christian God. How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*, Oxford u. a. 2001, vii (zit. nach Volker Küster, Einführung in die Interkulturelle Theologie, Göttingen 2011, 289).
- ² K. v. Stosch / K. Bergdolt, *Wahr oder tolerant?*, 20.
- ³ „Es geht dabei um ein nicht-reduktionistisches Sich-Abarbeiten an dem Problem, das durch die Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche entsteht.“ So K. v. Stosch in: R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.), *Komparative Theologie*, 18.
- ⁴ Die vierte mögliche Grundoption, der Atheismus, bleibt hier außer Betracht.
- ⁵ Fairness und Authentizität werden apologetischer Voreingenommenheit und Verzerrung gegenübergestellt. Immerhin gibt es einige Stimmen, die in dem konfessionellen Charakter Komparativer Theologie auch die apologetische Komponente sehen und positiv würdigen (so F. X. Clooney).
- ⁶ Zit. nach R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.), *Komparative Theologie*, 112.
- ⁷ K. v. Stosch, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma ...?*, 305.
- ⁸ K. v. Stosch, *Der muslimische Offenbarungsanspruch*, 53f.
- ⁹ Und dies nicht als Einbahnstraße. Man darf es aussprechen: Dem christlichen Glauben darf missionarische Ausstrahlungskraft zugetraut werden!
- ¹⁰ Norbert Hintersteiner, zit. in: R. Bernhardt / K. v. Stosch (Hg.), *Komparative Theologie*, 337.
- ¹¹ Siehe Felix Körner, *Reizwort Dialog. Wo das christlich-muslimische Gespräch schärfer werden muß*, in: *Stimmen der Zeit* 113 (2008), 535-546. Unerlässlich ist dazu das Studium der Grundlagentexte der Originalquellen in den jeweiligen Ursprachen.
- ¹² „Wem ein Gott nicht widerfuhr, der sieht seine Gottheit nicht ein! Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist daher für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar“, formulierte schon Carl Heinz Ratschow in seiner markanten Diktion (*Die Religionen*, HST 16,

Gütersloh 1979, 127). Umstrittenheit Gottes (1. Gebot!), Unterscheidung von Evangelium und Gesetz, Heilshandeln und Welthandeln Gottes – diese und andere Themen bleiben einer christlichen Theologie der Religionen aufgegeben.

- ¹³ Noch einmal Ratschow (ebd.): „Toleranz quillt aus der Tiefe der eigenen Gotteserfahrung ... Wo aber der fremde Gott in seiner ganzen Unzugänglichkeit respektiert ist, da beginnt die religiöse Toleranz.“

Literatur

- Bernhardt, Reinhold / Stosch, Klaus von (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 7, Zürich 2009
- Bochinger, Christoph, *Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive*, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hg.), *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. / New York 2003, 250-281
- Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD-Texte 77, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003
- Clooney, Francis X., *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010
- Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, *Studies in Oriental Religions* Bd. 41, Wiesbaden 1997
- Patton, Kimberley C. / Ray, Benjamin C. (Hg.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Post-modern Age*, Berkeley / Los Angeles / London 2000
- Stosch, Klaus von / Bergdolt, Klaus, *Wahr oder tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen*, Paderborn u. a. 2009
- Stosch, Klaus von, *Komparative Theologie – ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?*, in: *ZKTh* 124 (2002), 294-311
- Stosch, Klaus von, *Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie*, in: *ZKTh* 129 (2007), 53-74

Edgar S. Hasse, Hamburg

„Ein gesegnetes Fest!“

Zivilreligiöse Dimensionen in den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten

Die praktisch-theologische Wahrnehmung von Zivilreligion fokussiert sich gegenwärtig auf die Frage nach Gestalt und Funktion von Religion in gesellschaftsöffentlichen Liturgien wie den Trauerfeiern für in Afghanistan gefallene Bundeswehrsoldaten und für die Opfer von Amokläufen.¹ Während diese massenmedial kommunizierten Vollzüge den Charakter von Unikaten haben und insofern ein liturgisches Wagnis darstellen, gehört die Repräsentation von Zivilreligion in den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten² seit den 1960er Jahren zum festen jahreszyklischen Ritualbestand der Mediengesellschaft und damit zur traditionellen Kultur eines zentralen und omnipräsenten Festes. Im Unterschied zu den öffentlichen Liturgien, an denen staatliche und kirchliche Akteure gleichermaßen beteiligt sind, ist bei den Ansprachen zum Christfest der Bundespräsident mit seinem Mitarbeiterstab das vom kirchlich-institutionellen Kontext unabhängige Subjekt möglicher religiöser Deutungspraxis. Dass zivilreligiöse Dimensionen in den über das Fernsehen verbreiteten Reden auftreten können, ist Konsens in der religionssoziologischen Forschung.³ Bleiben die bisherigen Studien empirisch auf eine einzelne Ansprache (Luckmann) bzw. theoretisch auf die Beschreibung des Phänomens (Vögele, Lübbe, Hoffmann) bezogen, will der vorliegende Bericht auf der Basis einer

Kriteriologie insgesamt elf per Zufallsauswahl generierte Weihnachtsansprachen qualitativ und quantitativ auf ihre zivilreligiöse Substanz untersuchen und damit zur Exploration gegenwärtiger religiöser Weihnachts-Empirie beitragen. Weil die Reden als ein normativ auf Verständigung zielender Kommunikationsprozess und als mediales Ereignis verstanden werden können, soll neben der religionssoziologischen auch die publizistik- und kommunikationswissenschaftliche Perspektive gewählt werden. Gegenstand der Untersuchung waren Weihnachtsansprachen von Christian Wulff (2010), Horst Köhler (2009, 2006, 2005), Johannes Rau (2003, 2002, 2001, 1999), Roman Herzog (1998, 1995) und Richard von Weizsäcker (1984).

Zur Kriteriologie

Seit dem Aufsatz des Soziologen Robert N. Bellah „Civil Religion in America“ (1967) sind Begriff und Phänomen „Civil Religion“ auch in Deutschland auf der religionssoziologischen Themenagenda. Im deutschsprachigen Kontext modifiziert als „Zivilreligion“, hat sich nach Vögele⁴ Niklas Luhmanns ethisierende Definition „Grundwerte als Zivilreligion“ nicht durchsetzen, sondern Hermann Lübbes Beschreibung von Zivilreligion als „Sammelbegriff für Phänomene öffentlicher politi-

scher Präsenz von Elementen religiöser Kultur“⁵, die kirchlicher Zuständigkeit nicht obliegen, etablieren können. Zu den Signaturen von Zivilreligion in Deutschland werden nach Lübke u. a. der Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes, die Erwähnung des Gottesnamens in den Weihnachtsansprachen der Bundespräsidenten, der bundespräsidiale Gottessegenswunsch, auf Bibeln abgelegte Eide und das Kruzifix in bayerischen Schulen genannt. Vertreter der Zivilreligions-These gehen also davon aus, dass die moderne Gesellschaft auf „religiösen Kitt“⁶ angewiesen ist.

Weil es bislang nur wenige Studien über die systematische Entwicklung von Skalen der Religion und damit zur Operationalisierung religiöser Aussagen in mündlicher, schriftlicher und bildlicher Form gibt⁷, wurden zur vorliegenden Untersuchung zivilreligiöser Inhalte in den genannten Weihnachtsansprachen mit religionskulturhermeneutischer Intention und im Rekurs auf Lübke folgende spezifizierte Identifikationsmerkmale festgelegt: Aussagen mit theologischen (Name Gottes, Segenswunsch) und christologischen Konnotationen (Menschwerdung Gottes, Geburt Christi) sowie im weitesten Sinne symbolischen (Krippe, Stern von Bethlehem) und biblischen Verweisen. Wenn eines oder mehrere dieser Merkmale in den Redetexten identifiziert werden konnten, galt die Annahme zivilreligiöser Inhalte als verifiziert.

Weihnachtsansprache als TV-Ereignis

Die vom öffentlich-rechtlichen Fernsehen gesendeten Reden der Bundespräsidenten sind alle Jahre wieder Bestandteil der öffentlichen Inszenierung des Christfestes in der Gesellschaft. Die Weihnachtsansprache von Christian Wulff im vergangenen Jahr verfolgten allein in der ARD am 25.

Dezember 6,49 Millionen Zuschauer. Mit ihrem Vollzug werden diese TV-Reden selbst zum Ereignis, über das andere Fernsehsender, Hörfunk und Printmedien wegen ihrer Aktualität und Bedeutsamkeit als wichtige Kriterien der Nachrichtenselektion ausführlich berichten.⁸ Saßen die Bundespräsidenten bei der Aufzeichnung ihrer Reden bisher an ihrem Schreibtisch, so entwickelte sich die Ansprache von Christian Wulff, seit 2010 im Amt, im vergangenen Jahr zu einem performativen Akt. Erstmals waren rund 200 ehrenamtlich aktive Bürger, darunter Polizisten, Pfadfinder und Helfer des Malteser Hilfsdienstes, zu der Aufzeichnung im Berliner Schloss Bellevue eingeladen. Dabei wandte sich der Bundespräsident stehend und nicht sitzend und insofern mit mehr Gestik ans Volk und die geladenen Bürger, sodass die TV-typische „sekundäre Oralität“ als eine Mündlichkeit, die auf Schrift beruht⁹ und damit auf einem zuvor wohl bedachten Redemanuskript, zum performativen Akt wurde, der in der Berichterstattung der Medien über dieses Ereignis die neue Form relevanter erscheinen ließ als die Inhalte.

Formaler Aufbau

Nach der noch näher zu beschreibenden Grußformel „Gesegnete Weihnachten“, die häufig zusätzlich auch im Namen der Gattin des jeweiligen Bundespräsidenten ausgesprochen wird, beginnt im ersten Teil die Retrospektive auf das zu Ende gehende Jahr; es folgt der Ausblick auf das kommende Jahr und schließlich das ethisch-appellative Finale. Der Skopus der Reden liegt stets in der ausführlichen Entfaltung einer „staatsbürgerliche(n) Toleranz- und Beistandsmoral“¹⁰, die von Luckmann in Luhmanns Sinne als zivilreligiöses Phänomen interpretiert wird. Im Unterschied aber zu Luckmann, der die

Form der Weihnachtsansprachen mit dem Aufbau einer kirchlichen Moralpredigt (Anprangern von Missständen, Unheilssprophetie, moralischer Appell) vergleicht¹¹, waren diese Elemente als rhetorische Grundarchitektur in den elf analysierten Texten nicht zu entdecken. Während die Unheilsspropheten im achten vorchristlichen Jahrhundert klare Schuldzuweisungen für die ökonomischen und sozialen Verhältnisse vornahmen¹² und ein Szenario göttlichen Gerichts entwarfen, sind die Christfest-Reden der Bundespräsidenten in Retrospektive und Prospektive von einer positiven Grundhaltung geprägt, die eher von Vertrauen in die Problemlösungsfähigkeit der Zivilgesellschaft zeugt als von fundamentaler Gesellschaftskritik, Horrorszenarien und Unheilssprophetie. Beispiel dafür ist etwa die Ansprache von Horst Köhler im Jahr 2005 mit der zentralen Aussage: „Gemeinsam sind wir stark.“ Selbst in der Ansprache Johannes Raus von 2001 – dem Jahr der Terroranschläge in Amerika und der wachsenden Diskussion über postulierte Zusammenhänge zwischen Religion und Gewalt¹³ – wird auf die politische Funktionalisierung von angstbesetzten Zukunftsszenarien zugunsten einer Pointierung politischer Entscheidungskompetenz im Blick auf militärische Aktionen verzichtet. Aufgrund dieses empirischen Befundes sollte Luckmanns formale Qualifizierung von Weihnachtsansprachen im Sinne alttestamentlicher Unheilssprophetien revidiert werden.

Bundespräsident dixit: Ein gesegnetes Fest!

In allen elf analysierten Ansprachen konnten den Kriterien entsprechende zivilreligiöse Aussagen diagnostiziert werden. Auf der Basis dieses eindeutigen Befunds kann festgestellt werden, dass die Zivilreligion

nach wie vor zur Signatur bundespräsidialer Repräsentation in der weihnachtlich gestimmten Öffentlichkeit gehört. In neun von elf Weihnachtsansprachen wurde die theologisch konnotierte Segensgrußform „Ein gesegnetes Weihnachtsfest“ exploriert, die entweder am Anfang und/oder am Ende steht. Mit dieser präladierenden bzw. finalen Sakralisierung erhalten die Reden ein signifikantes zivilreligiöses Framing. Die Segensgrußformel fehlt allerdings bei Wulff 2010 und Rau 1999. Anders als der von Wulff 2010 verwendete nicht-sakrale Gruß „Fröhliche Weihnachten, liebe Mitbürgerinnen und Mitbürger!“, der sich in seiner Genese eigentlich und ursprünglich aus der biblischen Verkündigung des Engels an die Hirten herleitet¹⁴, stellt die Verwendung der Segensgrußformel funktional die Anschlusskommunikation zum tradierten christlich-religiösen Weihnachtsfest her. Indem ein Bundespräsident diese Segensgrußformel wählt, trägt er zur gesellschaftsöffentlichen Manifestation von Zivilreligion und insofern zur Repräsentanz von Elementen religiöser Kultur bei. Dass Wulff dieser Tradition im vergangenen Jahr nicht folgte, ist ein erster Indikator für die Vermutung eines auch die Zivilreligion betreffenden Umformungsprozesses, der im Kontext von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen zu betrachten ist.

Plausibilitätsverlust von Zivilreligion

Zwar verzichtete auch Johannes Rau 1999 auf die weihnachtliche Segensgrußformel, aber die Durchsicht seiner Rede ergab im Textverlauf explizite zivilreligiöse (christologisch konnotierte) Aussagen wie „Wichtig ist, woran Weihnachten erinnert: an Christi Geburt, an das Geschehen im Stall von Bethlehem.“ Auch in weiteren Weihnachtsansprachen lassen sich *biblische* (Köhler 2006: „Die Weihnachtsge-

schichte, wie sie in der Bibel überliefert ist, beschreibt alles andere als eine heile Welt“, Herzog 1995: „... erinnern uns an die biblische Geschichte von einem heiligen Paar“, *christologische* (Weizsäcker 1984: „Gott wendet sich in Christus den Menschen zu“) und *theologische* Verweise (Rau 2002: Weihnachten kündigt von der „Nähe Gottes zu jedem einzelnen Menschen“) feststellen. Diese zivilreligiösen Kriterien haben allerdings bei weitem nicht jenes Gewicht, das der kollektiven Beistands- und Toleranzmoral beigegeben wird.

Wulffs Rede vom vergangenen Jahr indes verzichtet in toto auf theologische, christologische und biblische Bezüge und bietet lediglich singulär einen Beleg für einen zivilreligiösen Kommunikationsversuch: „Was vor 2000 Jahren auf den Feldern von Bethlehem als Gruß der Engel an die Hirten erklang, das ersehnen wir uns auch heute noch: Friede auf Erden.“ Unter Verzicht auf die Verwendung des Gottesnamens und den Hinweis auf den kirchlich tradierten Grund und Anlass des Christfestes erscheinen lediglich die Engel als letzte Repräsentanten von Transzendenz. Meine These ist, dass die massenmediale Kommunikation von Zivilreligion hier ihre Plausibilität bei den Rezipienten verlieren kann, weil die kognitive religiöse Dimension zugunsten einer Säkularisierungsanpassung ausgeklammert wird – indem unspezifisch von „Feldern“, „Bethlehem“ und den „Hirten“ die Rede ist, ohne sie in einen biblischen, theologischen und christologischen Erklärungsrahmen zu stellen. Wer den christlich tradierten Kontext nicht kennt, versteht darunter möglicherweise nicht das, was eigentlich intendiert ist. Weil nach einer Forsa-Umfrage vom Dezember 2006 im Auftrag der Illustrierten „Stern“ jeder zehnte Bundesbürger – in Ostdeutschland sind es 20 Prozent der Befragten – nicht weiß, wa-

rum Weihnachten gefeiert wird, können solche Umformungen durch die Redenschreiber des Bundespräsidenten von den Rezipienten als reine Säkularisate, allenfalls als „säkulare Religiosität“¹⁵ und damit als religiös indifferent wahrgenommen werden. Verständigung im Kommunikationsprozess kann aber nur erzielt werden, wenn Kommunikator und Rezipient über einen gemeinsamen, übereinstimmenden Zeichenvorrat verfügen; Verständigung liegt also nur dann vor, wenn der Rezipient eine ihm mitgeteilte Aussage so versteht, wie sie vom Kommunikator auch gemeint ist.¹⁶ Droht der kollektive christliche Code sich trotz eines neuen Interesses an Religion in einer säkularisierten Gesellschaft aufzulösen und das Wissen über den Ursprung des Weihnachtsfestes verloren zu gehen, gewinnt die kognitive, auf grundsätzliche Wissensvermittlung zielende religiöse Dimension¹⁷ an Bedeutung, wenn bundespräsidiale Weihnachtsansprachen den Anspruch haben, Zivilreligion plausibel und verstehbar zu machen. Die Redenschreiber im Bundespräsidialamt stehen daher vor der Aufgabe, das christliche Framing auf der religiösen Wissensebene wenigstens mit minimalen biblischen, christologischen und theologischen Konnotationen ins Sprachspiel zu bringen, wenn Zivilreligion in der Mediengesellschaft weiterhin zur verstehbaren Signatur der weihnachtlich gestimmten Gesellschaft gehören soll.

Anmerkungen

¹ Vgl. Kristian Fechtner / Thomas Klie (Hg.), *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, Stuttgart 2011.

² www.bundespraesident.de.

³ Vgl. Klaus Hoffmann, *Civil Religion in der BRD am Beispiel des Weihnachtsfestes*, epd-Dokumentation 1/1985, 39-62; Hermann Lübke, *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtstheorien, Direkte Demokratie und Moral*, München 2004, 83; Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik*

- Deutschland, Gütersloh 1994, 250-251; Thomas Luckmann, *Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr*. Zum historischen Wandel moralischer Kommunikation am Beispiel der Weihnachtsansprachen eines Bundespräsidenten, in: Anne Honer / Ronald Kurt / Jo Reichertz (Hg.), *Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur*, Konstanz 1999, 39-57.
- ⁴ Vgl. Wolfgang Vögele, *Zivilreligion*, a.a.O., 210-221.
- ⁵ Hermann Lübke, *Modernisierungsgewinner*, a.a.O., 83.
- ⁶ Eberhard Jüngel, *Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft*, in: Burkhard Kämper / Hans-Werner Thönnies (Hg.), *Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht*, Münster 2005, 55.
- ⁷ Vgl. Robert Kecskes / Christof Wolf, *Christliche Religiosität. Konzepte, Indikatoren, Messinstrumente*, in: *KZfSS* 45 (1993), 270-287.
- ⁸ Vgl. Edgar S. Hasse, *Weihnachten in der Presse. Komparative Analysen der journalistischen Wahrnehmung des Christfestes anhand der „Weihnachtsgeschenken“ ausgewählter Tageszeitungen und Zeitschriften (1955-2005)*, Erlangen 2010.
- ⁹ Vgl. Günter Thomas / Roland Rosenstock, *Fernsehen. Medienreligion / Alltagsrituale / Religiöse Bricolage / Kirche in der Medienwelt*, in: Wilhelm Gräß / Brigit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 263-274.
- ¹⁰ Thomas Luckmann, *Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr*, a.a.O., 55, der eine Weihnachtsansprache Richard von Weizsäckers untersucht hat.
- ¹¹ Vgl. ebd., 49f.
- ¹² Vgl. Christof Hardmeier, *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament*, Tübingen 2005, 260.
- ¹³ Vgl. Edgar S. Hasse, „Alle Jahre wieder“ – eine neue Aufmerksamkeit für Religion in Zeitungen und Zeitschriften?, in: Sabine Plonz / Walter Klaiber (Hg.), *Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission in unserer Gesellschaft*, Stuttgart 2008, 57-73.
- ¹⁴ Vgl. Guido Fuchs, *Heiligabend. Riten, Räume. Requisiten*, Regensburg 2002, 75.
- ¹⁵ Reinhard Hempelmann, *Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft. Evangelische Beiträge*, EZW-Texte 179, Berlin 2004, 6.
- ¹⁶ Vgl. z.B. Roland Burkart, *Kommunikationswissenschaftliche Grundlagen und Problemfelder. Umriss einer interdisziplinären Sozialwissenschaft*, Wien ³1993.
- ¹⁷ Vgl. Charles Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: Joachim Mattes, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek 1968, 150-168.

Karina Meyer, Göttingen

20 Jahre „Jesus Freaks“

Die Entwicklung einer Jugendbewegung

Die ersten Jahre: „schrill und laut“

Die Jesus Freaks blicken im Jahr 2011 auf zwei wechselvolle Jahrzehnte ihres Bestehens zurück. Seit ihren Anfängen als alternative christliche Jugendbewegung¹, die zum Beispiel mit spektakulären missionarischen Aktionen auf der Hamburger Reeperbahn bekannt wurde, hat sich einiges verändert.

Über den ursprünglichen Anspruch der Bewegung gibt der 1994 von Gründer Martin Dreyer formulierte „6-Punkte-

Plan“ Aufschluss. Darin heißt es: „... Gott hat die Jesus Freaks berufen, schrill und laut, unüberhörbar in ihrer Stadt zu sein ... um die Menschen wachzurütteln und ihnen den Weg zu Gott zu zeigen“; man will „Kopf sein, und nicht Schwanz“, eine „Gang, die sich als Ziel gesetzt hat, ein radikales Leben mit Jesus zu verwirklichen“.² Institutionalisierte Religion standen die Jesus Freaks lange Zeit sehr kritisch gegenüber, wie der erste Satz ihres über Jahre auf Flyern und Internetseiten viel verwendeten Selbstdarstellungstextes

deutlich ausdrückt: „Ja, wir sind der Überzeugung, dass trotz Papst, Hexenverbrennung, geldscheffelnden TV-Predigern und klerikalen Langweilern hinter der Sache mit Jesus etwas Wahres und sehr Phantastisches steht.“³ Vor allem gegen die Amtskirchen, denen man unchristlichen Traditionalismus und einen die christlichen Glaubensinhalte relativierenden Liberalismus vorwarf, grenzte man sich scharf ab. Wissenschaftliche Theologie wurde teilweise als Gefahr für den unmittelbaren Zugang zu Gott abgelehnt.

Die Jesus Freaks wurden von der Presse meist als harmlose Exoten und von Soziologen als Ausdruck individualisierter Erlebnis-Religiosität gesehen. Von kirchlicher Seite wurde ihr entschiedenes christliches Engagement für Jugendliche und kirchenferne Gruppen einerseits begrüßt, andererseits der Selbstgewissheit ihres Auftretens und der „Starrheit der Lehre“⁴ mit Vorbehalten begegnet. Der Fundamentalismusverdacht lag nicht fern.

Verschiedene Entwicklungen haben zu Veränderungen innerhalb der Bewegung beigetragen, vorrangig wohl die generelle Alterung der (Ur-)Mitgliedschaft – möglicherweise auch der Zuwachs an Jesus Freaks mit kirchlichem Hintergrund – und Konflikte, die innerhalb der Leitung und um die Gestaltung der Leitungsstruktur entstanden. Auch durch Verbindungen zu der umstrittenen Bewegung „Wort und Geist“⁵ wurden Spannungen und Spaltungen ausgelöst, die einen Reflexionsprozess in Gang setzten.

Konflikte um die Leitungsstruktur

Die Spontaneität war und ist ein Markenzeichen der Jesus Freaks, auf das sie viel Wert legen. Zwangsläufig bildeten sich in der Bewegung, je mehr sie wuchs, aber auch stärker formale Strukturen. Mitte der 1990er Jahre wird Jesus Freaks Internatio-

nal e.V. (JFI) als Dachorganisation gegründet, und bald darauf findet das erste Gruppenleitertreffen statt. Zusätzlich betreuen von nun an Regionalleiter mehrere Gemeinden. 1999 wird der „Ä-Kreis“⁶ zur geistlichen Leitung der Bewegung eingesetzt; die rechtliche Leitung übernimmt der Vereinsvorstand von JFI. Der Ä-Kreis besteht aus fünf Mitgliedern, von denen vier (männliche) Mitglieder über viele Jahre konstant bleiben und die Bewegung entscheidend prägen. Zwei von ihnen gehören zur Hamburger Jesus-Freak-Gruppe, die lange zentraler Bezugspunkt bleibt.⁷

Schon in dem 2001 eigens publizierten Rückblick „Jesus Freaks – ten years after“ ist von einer Krise und einem Neuanfang die Rede. Einige Faktoren, die zum Erfolg der Bewegung beitrugen, werden als gleichzeitig problematische erkannt, darunter die „Urbesetzung unserer Arbeit aus Leuten mit einem extremen Charakter“⁸. Es werden außerdem die Überlastung von Mitarbeitern, Uneinigkeit und Abkapselungen innerhalb der Bewegung beklagt.

In den Jahren darauf scheinen Probleme eher zu- als abzunehmen. Zwischen 2005 und 2007 kommt es verstärkt zu Konflikten innerhalb des Ä-Kreises und zwischen diesem und dem Vereinsvorstand. Auch innerhalb der Bewegung wächst die Unzufriedenheit mit der Leitungsstruktur.⁹ Die Gesamtleitung obliegt wenigen, und die vorhandene Struktur bindet die vielfältigen Gruppen und Menschen nicht zufriedenstellend ein: „Es wurde klar, dass wir unsere theologische und persönliche Vielfalt zunehmend in einem Gegeneinander ausleben.“¹⁰ Ein wichtiger Faktor für Veränderungen innerhalb der Bewegung ist auch das Altern der Mitglieder. Neue Lebenssituationen wie Elternschaft und altersbedingte Entwicklungsprozesse lassen neue Fragen aufkommen.

Der Einfluss von „Wort und Geist“

Zu Konflikten und Kontroversen innerhalb der Jesus-Freak-Bewegung führte auch der Einfluss, den die charismatische Bewegung „Wort und Geist“ um Helmut Bauer hatte. Nachdem viele „Wort und Geist“ zunächst offen und interessiert gegenüberstanden, wuchs mit deren offensichtlich zunehmender Radikalisierung die Skepsis unter einem Großteil der Jesus Freaks. Der Leitungskreis der Jesus Freaks verfasste offenbar schon um das Jahr 2006 herum eine erste warnende Stellungnahme¹¹; dennoch wechselten neben Einzelpersonen mehrere Leiter, darunter mit Taade Voß (inzwischen Leiter „Wort und Geist“ Nürnberg) und Patrick Preneux auch zwei Mitglieder des JFI-Leitungskreises, zu der neuen Bewegung und mit ihnen Gemeindeglieder oder sogar ihre gesamten Gemeinden.¹²

Die Jesus Freaks distanzieren sich heute klar von „Wort und Geist“ als sektiererischer Gruppe; sie kritisieren die Mittelpunktstellung des Menschen statt Gottes und die immer weitere Loslösung der Lehre von biblischen Grundlagen. Inzwischen bemühen sich die Jesus Freaks auch um eine Aufarbeitung der verursachten Spaltungen. Dazu gehört die Diskussion darüber, welche eigenen Problemlagen es ermöglicht haben, dass „Wort und Geist“ auf viele Mitglieder eine solche Anziehungskraft ausüben konnte.

Selbstkritisch wird in der Jesus-Freak-Zeitschrift „Der kranke Bote“ die „Unfähigkeit zur Selbstreflexion“ angemerkt, die gerade unter den Jesus Freaks mit ihrem hohen Anteil jüngerer Menschen und ihrer „Ausrichtung auf die unteren Schichten“¹³ verbreitet sei. Eine gestörte Beziehung zu sich selbst behindere die Ausbildung eines reifen Glaubens und erhöhe die Anfälligkeit für Lehren wie die von „Wort und Geist“, die die Überwindung des ei-

genen Geistes als Ideal setzen. Auch für Leiter, die an eigener Unreife oder an der Unreife ihrer Gruppe leiden, biete „Wort und Geist“ mit „ihrem Leiterkult“ ein „Paradies“.¹⁴ Begegnet werden müsse der Problematik durch die Förderung von Mündigkeit und Kritikfähigkeit.

In einem anderen Artikel warnt „Storch“, langjähriges Mitglied des JFI-Leitungskreises, vor mangelnder Bibelkenntnis, die dazu führe, dass „Übernatürliches“¹⁵ vorschnell als Wirken des Heiligen Geistes gesehen werde. Charismatiker, zu denen sich auch weite Teile der Jesus Freaks zählen, und Menschen, „die mit einer Sehnsucht leben“, seien anfälliger für „Verführung“¹⁶ und sollten zur Unterscheidung, was tatsächlich Gottes Wirken sei, die Lehre eines geistigen Führers und ihre Konsequenzen sorgfältig mit den Lehren der Bibel abgleichen.

Zu den Mitgliedern, die zu „Wort und Geist“ gewechselt sind, gibt es teils noch freundschaftlichen Kontakt, teils ist die Entfremdung enorm. Bei vielen Jesus Freaks herrschen Enttäuschung und Wut über die Gemeindepaltungen vor, dem wieder andere mit Bemühungen um Vergebung begegnen. Die in den vergangenen Jahren erfolgte Neustrukturierung der Bewegung soll auch der Vorbeugung solcher Einflussnahme von außen dienen.

Jesus-Freak-Konzil

Als Reaktion auf die Probleme innerhalb der Bewegung kam die Idee eines Konzils auf. Mit der Bezeichnung wollte man mit Verweis auf die Reformkraft des Zweiten Vatikanischen Konzils bewusst an kirchenhistorische Traditionen anknüpfen.¹⁷ Nach Informationsarbeit und Vortreffen auf Regionalebene fand vom 17. bis 21. Mai 2007 das Konzil mit 130 Teilnehmern statt. Dabei ging es um Fragen nach Ziel und Vision der Bewegung ebenso wie um

die Umgestaltung von Organisations- und Leitungsstrukturen.¹⁸ Die in Arbeitsgruppen entstandenen Protokolle¹⁹ wurden anschließend von gewählten Vertretern in einem zweiten Arbeitsprozess, der einen Zwischenbericht mit Diskussion auf dem Freakstock, dem großen Festival der Jesus Freaks, einschloss, zu einer Charta zusammengefasst.²⁰ Die Charta enthält ein Glaubensbekenntnis, das erste dieser Art der Jesus Freaks, sowie eine Darstellung grundlegender Werte und der neuen Organisationsstruktur.

Das Glaubensbekenntnis enthält – mit dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer, Jesus als Sühneopfer, der direkten Erfahrbarkeit Gottes für den Menschen – die gemeinsamen Glaubensinhalte der verschiedenen protestantischen Denominationen. Ausdrücklich wird auch auf die Einheit der Christen im Leib Christi und auf die Kirche als „sichtbarer Ausdruck dieses Leibes in der Welt“ hingewiesen.

Unter dem Stichwort „Vision & Werte“ finden sich Elemente des 6-Punkte-Plans wieder. Anstatt von einer „Gang“ ist jetzt von einer „Familie, Gang, Bewegung“ die Rede, zu der jeder durch freie Entscheidung gehören könne. Die Schlagworte „laut und schrill“ sind ersetzt durch „hot and spicy“, in Anspielung auf Verse im Neuen Testament (Offb 3,15; Luk 12,49; Matth 5,13), und ihr Anspruch ist deutlich abgewandelt: „Wir wollen durch unser Leben Hinweis auf Jesus sein, mal provokant, mal leise, aber immer radikal in Gott gegründet und authentisch.“ Jugendsprachliche Ausdrücke sind nicht mehr vermehrt zu finden, und die Ziele der Bewegung sind weit weniger offensiv formuliert: „Wir wollen diese Welt aktiv mitgestalten, voneinander und von anderen lernen, protestieren wo nötig und helfen wo möglich. Als Jesus Freaks wollen wir so leben, wie Jesus es vorgelebt hat, zu den Menschen hingehen und für sie da sein,

ungeachtet ihrer gesellschaftlichen Hintergründe.“ Neben dem missionarischen Ziel, das in der ursprünglichen Fassung des Plans den größten Stellenwert einnahm, bekennt man sich in der Charta zum Einsatz für die Wahrung von „Würde und Gleichberechtigung aller Menschen ... unabhängig von Bildung, Geschlecht, Religion, (ethnischer) Herkunft, ([sub-]kultureller) Prägung und finanziellen Möglichkeiten u.v.m.“.

Da das Thema Leitung, auch im Zusammenhang mit dem Einfluss von „Wort und Geist“, im Vorfeld sehr kontrovers diskutiert worden war, nimmt es in der Charta viel Raum ein. Es wird zu einer gleichwertigen Geschlechterrepräsentation in Leitungspositionen aufgerufen und ein Leitungsverständnis formuliert, das auf der Zustimmung der Geleiteten zur Leitung gründet. Leiter sollen bezüglich ihrer eigenen Lebensführung glaubwürdig sein und Kritikfähigkeit zeigen: „Das höhere Maß an Verantwortung verlangt ein höheres Maß an Transparenz und Kommunikation bei Leitern. Leiter sind bereit, ihr eigenes Leben dauerhaft zu reflektieren und stellen sich der Beurteilung von außen.“ Betont wird außerdem die Wichtigkeit, als Leiter nicht die eigene Belastungsgrenze zu überschreiten.

Veränderte Organisationsstruktur, verändertes Selbstverständnis

Die neue Organisations- und Leitungsstruktur der Jesus Freaks sieht eine Dezentralisierung der Leitung und mehr Klarheit über Zuständigkeiten und Beteiligungsmöglichkeiten vor. Grundsätzlich sollen Entscheidungen auf möglichst niedriger Ebene getroffen werden. Für alle Entscheidungen, die die Bewegung im Ganzen betreffen, ist ein Leitungskreis verantwortlich, der gegenüber dem vorherigen Leitungsteam in der Anzahl der Mitglieder

erweitert ist und ausdifferenzierte Arbeitsbereiche umfasst.²¹ Neben dem Diakonekreis, der rechtliche und organisatorische Aufgaben übernimmt, gehören dem Leitungskreis die Regionalleiter und die Leiter offizieller Arbeitsbereiche wie Freakstock oder Seelsorge an sowie per Wahl bestimmte Einzelpersonen.

Zwei- bis dreimal jährlich soll der Leitungskreis mit einem Beraterkreis (dazu gehört z. B. Gründer Martin Dreyer) zum Treffen von Jesus Freaks Deutschland (JFD)²² zusammenkommen, an dem außerdem Vertreter von „Pools“ teilnehmen und das jeder Jesus Freak als Gast besuchen kann. Mit Pools werden alle netzwerkartigen Zusammenschlüsse ohne offiziellen Status als Arbeitsbereich bezeichnet. Auf die Einbindung solcher Initiativen wird Wert gelegt, ebenso wie auf die Anhörung individueller Anliegen.

Kommunikation und Vernetzung finden über die neugestaltete Homepage statt. Dort kann man bereits Pools wie „1-Christ-Ehe oder „Familienpool“²³ beitreten oder einer der vielen losen Interessengruppen von „Wort und Geist Leute lieben“ – die für die Aussöhnung mit übergewechselten Mitgliedern eintritt – bis zu „dancen bis 4.30“²⁴. Auch die offiziellen Arbeitsgruppen wie das „Strukturteam JFD“ nutzen diese Seite als offen zugängliche Informations- und Kommunikationsplattform.

Die Veränderungen im Selbstverständnis und -anspruch der Jesus Freaks schlagen sich bei näherem Hinsehen auch im aktuellen Selbstdarstellungstext der Homepage²⁵ nieder. Der oft verwendete Titel „Uns über wir“ ist zum schlichteren „Über uns“ geworden, aus den „Kaputten, Fertigen, Kranken, Abhängigen, Versuchten, Verstoßenen, Armen“²⁶, denen Jesus sich speziell zugewandt habe, sind die „Verstoßenen und Armen“ geworden. Die vormals einschränkende Bemerkung

beim Bekenntnis zur Ökumene ist durch ein Bekenntnis zur Vielfalt ersetzt worden: Aus „Wir ... wollen ... uns nie über andere Christen erheben, auch wenn uns ihr Stil oder ihre Theologie nicht gefällt“ wird „Jede Gemeinde und jeder Christ ist etwas Besonderes und hat einen Auftrag von Gott – und wir wollen unseren Auftrag erfüllen!“ Anstatt klarer Abgrenzungen wird jetzt auch in anderen Dokumenten die Vielfalt innerhalb der Bewegung hervorgehoben, die die Problematik ebenso wie den Reichtum der Bewegung ausmache: „Freaks sind Individualisten“²⁷, heißt es in einem Protokoll vom Konzil. Einend sei die Liebe zu Jesus.

Einschätzung und Ausblick

Die neue Organisations- und Leitungsstruktur ist das Ergebnis eines Entwicklungsprozesses, den viele Jesus Freaks selbst als gesunden Reifungsprozess der jungen Bewegung sehen. Wurde zu Beginn die Vision klar in der Mission, d. h. der Ausbreitung der Bewegung, gesehen und das „ganz Andere“ der Jesus Freaks im Vergleich zu anderen Gemeinden betont, wurde die Frage nach Identität und Auftrag in den letzten Jahren neu gestellt. Einerseits wird gerade nach den Erfahrungen mit „Wort und Geist“ eine stärkere theologische Positionsbestimmung für nötig erachtet, andererseits lehnt man die Vorgabe offizieller Lehrmeinungen nach wie vor ab. Der Gratwanderung zwischen Offenheit und Festlegung wird mit einer Charta begegnet, die über einen Kern an Glaubensüberzeugungen hinaus Raum für unterschiedliche Gestaltungsmöglichkeiten lässt. In der systematischen Strukturierung der Organisation und Leitung sehen nicht wenige eine Gefahr für die Spontaneität und die Mittelpunktstellung der geistlichen Vision. Man hofft aber, dass sie letztlich der Dezentralisierung und De-

mokratisierung dient und die weitgehende Unabhängigkeit der Ortsgruppen bei gleichzeitig stärkerer Einbindung in die Gesamtbewegung gewahrt bleibt. Nach wie vor wird auf die persönliche Beziehung zu Gott und die absolute Geltung christlicher Glaubensinhalte großer Wert gelegt. Eigene Überzeugungen werden nun aber mit mehr Zurückhaltung formuliert; der Fundamentalismusverdacht dürfte sich durch die neueren Entwicklungen relativiert haben.

Die scharfe Abgrenzung gegenüber traditionellen kirchlichen Strukturen und als zu liberal empfundener Universalitätstheologie, die anfangs die Identität geprägt und sicher viel zur Dynamik der Jesus Freaks beigetragen hat, ist ein ganzes Stück weit zurückgenommen. In der Charta bekennt man sich klar zur Ökumene, und nicht wenige Jesus Freaks studieren inzwischen selbst Theologie. Mit Zusammenschlüssen wie der Evangelischen Allianz, aber auch mit den Landeskirchen bestehen verschiedene Formen der Zusammenarbeit, etwa durch gemeinsame Veranstaltungen oder Erteilung von Konfirmandenunterricht. Das – in seinem Umfang verkleinerte – Freakstock ebenso wie die anderen Großtreffen der Jesus Freaks finden inzwischen auf dem Gelände des koptischen Klosters in Borgentreich statt, was offensichtlich beide Seiten als Bereicherung erleben.

Die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis der Jesus Freaks ist nicht abgeschlossen und wird es vermutlich auch nie in der Weise sein, wie es bei anderen christlichen Gemeinschaften der Fall ist. Dabei ist der Gedanke, eine Kirche gerade für „Freaks“ und gesellschaftliche Randgruppen zu sein, in der Bewegung nach wie vor lebendig. Ob die Jesus Freaks weiterhin für ihre ursprüngliche Zielgruppe attraktiv bleiben, wird sich zeigen. Dafür spricht, dass in die Bewe-

gung bereits eine große Zahl von Anhängern verschiedener subkultureller Szenen fest integriert ist. Offen ist, ob sich die jugendliche Dynamik erhält. Um die nächste Generation, deren Musikstil und Szenekulturen andere sind als vor 20 Jahren, bemüht man sich inzwischen mit einer eigenen Jugendarbeit namens 2T22 (in Berufung auf 2. Tim 2,2). In jedem Fall gilt, dass die Jesus Freaks im Vergleich mit anderen christlichen Gemeinden nach wie vor eine stark alternativ geprägte Gemeinschaft sind, deren Gestalt weniger von konstanten, festgeschriebenen Strukturen oder Lehrinhalten festgelegt wird, sondern die in hohem Maße von ihren jeweiligen Mitgliedern abhängig ist.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Stefanie Schwarz, Die Jesus Freaks – eine religiöse Jugendkultur, in: *MD* 2/2009, 52-58.
- ² Michael Ackermann, Jesus Freaks, Wuppertal 1994, 99-104. Im Internet noch als Zitate der Jesus-Freak-Homepage von 1998 zu finden unter www.religio.de/sekten/jesufreaks.html. (Wenn nicht anders angegeben, wurden die in diesem Beitrag genannten Internetadressen am 20.8.2011 zuletzt abgerufen).
- ³ In der Fassung noch zu finden unter www.jesusfreaks.de/akscelle.de/tl/jesus-freaks-celle.htm.
- ⁴ Notker Schrammek, Die Lockerheit der Formen und die Starrheit der Lehre. Das Freakstock-Festival 2001 der Jesus-Freaks vom 26. bis 29. Juli 2001 in Boxberg bei Gotha, in: *MD* 10/2001, 347-349.
- ⁵ Vgl. Stefanie Schmiessler, Ein radikal übernatürliches Leben. Die „Wort+Geist“-Bewegung und der „Völkerapostel“ Helmut Bauer, in: *MD* 5/2009, 177-183.
- ⁶ „Ä-Kreis“ steht für Ärsche-Kreis (statt des üblichen „Ältesten-Kreises“) und soll humorvoll auf die biblisch begründete Dienerschaft von Leitern verweisen.
- ⁷ Jesus Freaks International (Hg.), Jesus Freaks. Ten years after ..., Wuppertal 2001, 12ff; www.jesusfreaks.de/content/geschichte.
- ⁸ Jesus Freaks International (Hg.), Jesus Freaks, a.a.O., 101.
- ⁹ <http://konzil.jesufreak.de/2006/09/06/2-offizielleschreiben-zum-konzil> (31.5.2010).
- ¹⁰ <http://de.jesufreaks.com/content/charta-jfd>.
- ¹¹ www.pastor-storch.de/2009/07/08/wort-und-geist-vs-peter-wenz.
- ¹² www.jesufreaks.com/content/geschichte.

- ¹³ M. Anderfuhren, Selbstkritik. Jesus Freaks tragen Mitschuld am Erfolg von „Wort und Geist“, in: *Der kranke Bote* 5/2009, 24, <http://de.jesufreaks.com/dkb/download>.
- ¹⁴ Ebd., 25.
- ¹⁵ Storch, Vorsicht vor Scharlatanen. Charismatiker sind anfällig für Verführung, in: *Der kranke Bote* 5/2009, 30, <http://de.jesufreaks.com/dkb/download>.
- ¹⁶ Ebd., 31.
- ¹⁷ <http://santacruz.blogspot.com/2005/10/wir-brauch-en-ein-konzil.html> (31.5.2010).
- ¹⁸ <http://konzil.jesufreak.de/about/> (31.5.2010).
- ¹⁹ Einsehbar unter <http://de.jesufreaks.com/protocol?page=1>.
- ²⁰ <http://de.jesufreaks.com/content/charta-jfd> (alle folgenden Zitate sind daraus entnommen).
- ²¹ <http://de.jesufreaks.com/content/jfd-leitung>.
- ²² Spiegelte die erste Namensgebung (Jesus Freaks International) die spontane Vision wider, ist die Umbenennung in Jesus Freaks Deutschland Ausdruck der aktuellen Situation, in der die Integration der (zahlenmäßig geringen) Gruppen außerhalb Deutschlands in die Struktur zwar beidseitig gewünscht wird, aber noch nicht realisiert ist.
- ²³ <http://de.jesufreaks.com/og/pools>.
- ²⁴ <http://de.jesufreaks.com/og>.
- ²⁵ <http://de.jesufreaks.com/content/%C3%BCber-jesus-freaks-de> (daraus sind die folgenden Zitate des aktuellen Selbstdarstellungstextes entnommen).
- ²⁶ <http://jesufreakscelle.de/tl/Jesus-Freaks-Celle.htm> (daraus ist auch das folgende Zitat des ursprünglichen Selbstdarstellungstextes entnommen).
- ²⁷ <http://de.jesufreaks.com/content/konzil-gruppenarbeit-gentechnik>.

den Petrikerche(n) ist ein – auch architektonisch – bislang einmaliger und einzigartiger interreligiöser Sakralraum geplant, der Symbol und Wirkungsstätte für ein friedliches Zusammenleben der drei prägenden Religionen der Stadt sein soll. Der in allen Belangen gemeinsam verantwortete Bau wird für Synagoge, Kirche und Moschee „unvermischt und zugleich in direkter, wahrnehmbarer Nachbarschaft“ drei getrennte Räume haben, die sich zu einem gemeinsam zu nutzenden Zentralraum öffnen lassen. Die getrennten Bereiche sollen Gottesdienst und Gebet dienen, während der gemeinsame Bereich für verschiedene Formen von Lehre und Gespräch vorgesehen ist. „Ob es im Zuge der Zusammenarbeit im dann errichteten ‚Haus Gottes‘ zu einer vor allem liturgischen Erweiterung dieser Ausgangskonstellation kommen wird, soll offen bleiben“, schreiben die Initiatoren (alle Zitate s. Informationsbroschüre, www.marienkirche-berlin.de/de/presse). Inhaltlich soll es weder zu Vermischungen noch zu Generalisierungen oder zur religiösen Vereinnahmung kommen, ist den Beteiligten wichtig. „Dem Konzept des neuen Bet- und Lehrhauses näherstehend ist deshalb der Ansatz einer Komparativen Theologie, die ihren Ausgang nimmt von der gelebten Vielfalt religiösen Lebens, diese beobachtet, auf ihre theologischen Anschauungen hin befragt und so Vorurteile ausräumt und in einer vergleichenden Hinwendung zum Einzelfall Verständnis des Fremden und Bereicherungen der eigenen Identität sucht.“ Vereinsvorsitzender ist Gregor Hohberg, Pfarrer der Kirchengemeinde St. Petri – St. Marien. Dem Vorstand gehören ferner dessen Pfarrerskollege Roland Stolte, Maya Zehden (Jüdische Gemeinde zu Berlin), Rabbiner Tovia Ben Chorin (Abraham Geiger Kolleg), Ercan Karakoyun und Imam Kadir Sancı (Forum für Interkulturellen Dialog, Gülen-Bewegung) an. Das Ku-

INFORMATIONEN

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Trägerverein für interreligiöses Zentrum in Berlin gegründet. (Letzter Bericht: 6/2011, 228ff) Im Herzen Berlins soll „ein neues Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz für eine gute Nachbarschaft von Judentum, Christentum und Islam“ entstehen. Jetzt wurde der gemeinnützige Trägerverein gegründet. Damit ist das 2009 von der evangelischen Ortsgemeinde St. Petri – St. Marien vorgestellte Projekt einen wichtigen Schritt weiter. Auf den Fundamenten der bis 1964 zwischen Potsdamer Platz und Alexanderplatz aufragenden

ratorium unter Vorsitz des Berliner Kulturstatssekretärs André Schmitz ist mit Lala Süsskind (Jüdische Gemeinde), Rabbiner Walter Homolka (Abraham Geiger Kolleg), Superintendent Bertold Höcker (Kirchenkreis Berlin Stadtmitte) und weiteren Persönlichkeiten aus Kultur und Politik besetzt. Die Finanzierung des Projekts ist noch nicht gesichert. Die Kirchengemeinde kann einen erheblichen Betrag zur Verfügung stellen, heißt es; ein weiteres Ziel sei die Gründung einer Stiftung. Erstaunlich ist angesichts des fortgeschrittenen Planungsstadiums, dass weiterhin eine breitere Diskussion über Sinn, Gestalt und Inhalt des Gesamtprojekts in der Öffentlichkeit kaum zu vernehmen ist. Zumindest in der kirchlichen Öffentlichkeit müsste schon aufgrund der überregionalen Bedeutung, die das Projekt an dem markanten Ort mit dem interreligiösen Format hat und haben wird, die Debatte über die davon ausgehenden Signale geführt werden. Dabei wäre u. a. über die Bedeutung und Praxis gemeinsamer religiöser Feiern, insbesondere über das Verhältnis von multireligiösem und interreligiösem Gebet, wie es bisher unterschieden wurde, (erneut) nachzudenken. Dass der Partner der Gülen-Bewegung, die keinerlei Moscheegemeinden hat und vor allem im Bildungsbereich auf nicht unumstrittene Weise expansiv tätig ist, schon innerislamisch relativ isoliert dasteht, stimmt im Blick auf den gesamtgesellschaftlichen Rückhalt skeptisch. Auch hat sich die katholische Kirche bisher auffallend distanziert verhalten. Das Unternehmen läuft Gefahr, ohne die nötige Verbreiterung der Basis, ohne die nötige Verankerung in den Gemeinden vor Ort zu einem (teuren) Prestigeobjekt zu werden, das jedenfalls vorerhand mehr politischen Zwecken als dem „guten Miteinander der drei Religionen“ dient.

Friedmann Eißler

ESOTERIK

Ruediger Dahlke und die Musterkommune TamanGa.

Was bedeutet TamanGa? Laut Gründer Ruediger Dahlke setzt sich der Name zusammen aus dem balinesischen Wort für Garten und der Abkürzung für Gamlitz, einer 3100-Seelen-Gemeinde unweit von Graz. Dort engagiert sich der promovierte Arzt und Psychotherapeut gemeinsam mit seiner Partnerin Rita Fasel für den Aufbau von TamanGa, eines „Ökodorfs mit spiritueller Lebensbasis“ (www.archimedes88.ch/de/tamanga).

Dahlke, geboren 1951 in Ostberlin, arbeitete von 1977 bis 1989 an Thorwald Dethlefsens Privatinstitut mit. Gemeinsam verfassten sie „Krankheit als Weg“, doch führten Differenzen zur Trennung. – Kernthema der inzwischen rund 50 Dahlke-Bücher, seiner Vorträge und Seminare ist das Wohl von Mensch und Welt aus esoterischer beziehungsweise spiritueller Sicht. Er behandelt Themen wie Gesundheit, Psychosomatik, Reinkarnations- und Fastentherapie, Okkultismus, Karma, morphogenetische Felder, individuelle Entwicklung oder die globale Gesamtlage. Bei Jürgen Flieges „Wörishofener Herbst“ zum Thema „Ehrfurcht vor dem Leben“ (28.10.-1.11.2011) fungierte er als einer der Hauptreferenten.

Dahlke gründete 1990 mit seiner Frau Margit das Heilkundezentrum Johanniskirchen in Niederbayern. Inzwischen verantwortet sie die Leitung des Zentrums (www.dahlke-heilkundezentrum.de), während er mit seiner Partnerin Rita Fasel, die als Iris-, Hand- und Fußdiagnostikerin arbeitet, neue Wege beschreitet (www.dahlke.at, www.archimedes88.ch/de/uebermich).

Dazu gehört das Engagement für die Musterkommune. „Wir bauen hier seit einem Jahr ... das Zentrum TamanGa auf, ein Seminar-Zentrum und eine kleine Lebensge-

meinschaft, wo wir uns aus eigenem Anbau versorgen und vegan und genüsslich leben können. Allerdings sehe ich schon noch meine Aufgabe darin, weiter in der Welt nach dem Rechten zu schauen ...“, sagt Dahlke. Auf die Frage, welche Lebensregeln man für das TamanGa aufstelle, verweist er auf seine Publikationen „Die Schicksalsgesetze“, „Das Schattenprinzip“ und „Lebensprinzipien“.

Im Roman „Habakuck und Hibbelig“ bezog sich Dahlke bereits 1986 auf Erfahrungen mit dem schottischen Findhorn-Projekt. Seit 2008 plant er nun mit Rita Fasel ein besseres Findhorn. Es leben in Gamlitz bereits einige Menschen in einer „auf seelische Entwicklung zielenden Lebensgemeinschaft, die sich auf eine gemeinsame Philosophie gründet und über den eigenen Tellerrand von Konkurrenz und Egoismus hinauschauf“. Dem Ort Gamlitz im südsteirischen Naturpark dürfte das Zentrum TamanGa als belebender Wirtschaftsfaktor mit ökologischem Ansatz willkommen sein. Inwieweit sich die spirituelle Philosophie mit der Weltanschauung der Bevölkerung verträgt (94 Prozent Katholiken), bleibt allerdings abzuwarten.

Ein Element der TamanGa-Philosophie ist die vegane Ernährung ohne Fleisch, Fisch, Eier oder Milch. Dahlkes Buch „Peace Food“ (München 2011) propagiert sie nicht nur der Gesundheit wegen. So hält er es für ein „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“, wenn die Massentierindustrie eine Milliarde Tonnen Getreide und Soja als Futter verschwendet (212f). Dahlke hofft, dass dieses „Buchkind“ eine große Welle auslöst, viele Menschen und noch mehr Tiere retten wird und sogar zur Rettung des Planeten Erde beiträgt. Entsprechend will TamanGa zum Veganertum verlocken, indem man eine Genuss-Küche pflegt, wie sie die im Buch publizierten Rezepte vorstellen.

Mit TamanGa wollen Dahlke und Fasel eine Keimzelle für die Erneuerung der Gesellschaft schaffen. Die Nahrungs- und die Energieversorgung folgen „grünen“ und „karmischen“ Prinzipien, Askese spielt keine Rolle. Wohn- und Seminarhäuser samt Meditationshalle, Kino und Schwimmbad sollen mithilfe modernster Technik Wohlbefinden ermöglichen. Ab März 2012 nimmt das Zentrum Gäste auf, es eröffnet mit einem Fastenseminar. Dann beginnt der Praxistest für den utopischen Lebensraum.

Angelika Koller, München

GRALSBEWEGUNG

70. Todestag von Oskar Ernst Bernhardt.

Am 6. Dezember 2011 jährt sich zum 70. Mal der Todestag von Oskar Ernst Bernhardt, der sich Abd-ru-shin („Sohn des Lichts“) nannte und auf den die Gralsbewegung zurückgeht.

Aus diesem Anlass hat die Zeitschrift „GralsWelt“ ihrer aktuellen Ausgabe (November/Dezember 2011) eine Beilage über den Gründer der Bewegung beigelegt. Die Darstellung von Monika Schulze konzentriert sich auf die Verfolgung Bernhardts durch die Nationalsozialisten und sein Wirken auf dem Vomperberg in Tirol. Die Weise dieser Würdigung Bernhardts verdeutlicht seinen Stellenwert in der Bewegung: Die Anhänger seiner Lehre begegnen ihm mit Ehrfurcht und Bewunderung, respektieren aber sein Anliegen, dass es nicht auf seine Person, sondern allein auf die Inhalte seiner Lehre ankomme. So schreibt Werner Huemer, der Chefredakteur, im Editorial der „GralsWelt“ zur Sonderbeilage: „Wir wollen damit dem Bedürfnis zahlreicher Leser entsprechen, mehr über den Autor des Werkes ‚Im Lichte der Wahrheit‘ zu erfahren, haben die Beilage aber mit der gebotenen

Zurückhaltung und großem Bemühen um Sachlichkeit gestaltet.“

Oskar Ernst Bernhardt hat mit der Gralsbewegung eine neue gnostisch-esoterische sowie naturphilosophische Erkenntnisreligion begründet (Hans-Diether Reimer). Sie hat zahlreiche christliche Elemente aufgenommen, kann aber nicht mehr auf biblischer Grundlage christlich genannt werden. Den Namen „Bewegung“ gaben sich die Anhänger am Anfang selbst, weil sie keine Kirche oder religiöse Gemeinschaft mit festen Strukturen bilden wollten. Strukturen, die entstanden sind, stehen vor allem im Dienst des Ziels, die „Gralsbotschaft“ Bernhardts zu verbreiten und es damit dem Einzelnen zu ermöglichen, sich das darin vermittelte Wissen zu erschließen. Sonntägliche Andachten, drei Feiertage im Jahr, Gedenktage und weitere kultische Handlungen sollen dem Bedürfnis nach einer gemeinsamen Gottesverehrung entgegenkommen.

Die „Gralsbotschaft“ ist in Bernhardts Hauptwerk „Im Lichte der Wahrheit“ veröffentlicht. Sie beansprucht, als „eine neue Offenbarung aus Gott“ ein vollständiges und übersichtliches Wissen über die wichtigsten Zusammenhänge der Schöpfung zu vermitteln. Der Erkenntnis Suchende soll über das durch Bernhardt vermittelte Wissen zu Gott zurückgeführt werden. Für die Verbreitung der Gralsbotschaft sorgt die „Stiftung Gralsbotschaft“ in Stuttgart. „Im Lichte der Wahrheit“ wurde bisher in 17 Sprachen übersetzt, zuletzt auch ins Isländische, Arabische und Chinesische. 1,4 Millionen von der Stiftung autorisierte Exemplare wurden nach ihrer Auskunft weltweit verkauft. Über die Gültigkeit der verschiedenen Ausgaben gab es in der Vergangenheit Streitigkeiten, die zum Teil zu Abspaltungen geführt haben.

In Deutschland gibt es über 3000 versiegelte „Bekenner der Gralsbotschaft“, die

sich auch „Kreuzträger“ nennen und mit dem gemeinnützigen Verein „Grals-Verwaltung für Deutschland e.V.“ in München in Kontakt stehen. Anhänger der Gralsbewegung in Deutschland versammeln sich in 25 regionalen Gralskreisen. Darüber hinaus rechnet die Gralsbewegung mit weit mehr Anhängern, zu denen sie keinen direkten Kontakt hat. Die Leitung der Gralsbewegung in Deutschland liegt gegenwärtig bei Martin Schott.

Weltweit gibt es etwa 30 000 „Bekenner der Gralsbotschaft“ in 46 Ländern. Der Sitz der Internationalen Gralsbewegung befindet sich in Schwaz im österreichischen Bundesland Tirol, die Leitung hat Jürgen Sprick. 1998 kam es zu einer Spaltung der Bewegung, als Siegfried Bernhardt aus der Familie Oskar Ernst Bernhardts Anspruch auf die Leitung der Internationalen Gralsbewegung erhob. In den darauffolgenden Auseinandersetzungen trennte sich Siegfried Bernhardt von der bestehenden Gralsbewegung und gründete das „Gralswerk“. Seitdem hat die Internationale Gralsbewegung nicht mehr ihren ursprünglichen Sitz auf dem Vomperberg, sondern im nächstgelegenen Ort.

Die deutsche Gralsbewegung tritt nicht missionarisch auf, bemüht sich aber, vor allem jüngere Menschen anzusprechen, unter anderem mit Veranstaltungen und Sommerfreizeiten für Kinder und Jugendliche. Nicht zuletzt scheint es ihr mit der seit 1996 neu erscheinenden „Zeitschrift für ganzheitliches Denken und fördernde Lebenswege“ („GralsWelt“) zu gelingen, neue Leser zu gewinnen. „GralsWelt“ erscheint derzeit zweimonatlich in einer Auflage von 9500 Exemplaren, davon 6500 Abonnements. Im November 2011 wurde der Internetauftritt der „Stiftung Gralsbotschaft“ erneuert (www.gral.de). Auf der ansprechend gestalteten Seite können Artikel aus „GralsWelt“ im Archiv

nachgelesen werden, es gibt aktuelle Berichte und Informationen über Bücher und Veranstaltungen. In einem neu eingerichteten Shop können Produkte erworben werden, darunter auch „Im Lichte der Wahrheit“ als Hörbuch in einer neuen, „weniger pathetischen“ Aufnahme, wie ein Sprecher der Stiftung sagte.

Eine Biografie über Oskar Ernst Bernhardt ist nicht im Verlagsprogramm zu finden. Offenbar gehen die Meinungen über eine intensivere Beschäftigung mit seiner Person in der Bewegung auseinander. Man fürchtet, die Person könne von der Botschaft ablenken. Anlässlich seines 125. Geburtstages im Jahr 2000 veröffentlichte „GralsWelt“ eine Serie von Monika Schulze über das Leben Bernhardts, die auch in erweiterter Form in einer Festschrift mit dem Titel „Ich lebte das, was ich schrieb ...“ erschien. Damit möchte man fehlerhaften Informationen, wie sie im Internet kursieren, entgegenwirken.

Oskar Ernst Bernhardt wurde am 18. April 1875 in Bischofswerda (Sachsen) als Sohn eines Gerbers und Gastwirts geboren. Er absolvierte eine kaufmännische Ausbildung und machte sich 1897 in Dresden als Kaufmann selbstständig. Im selben Jahr heiratete er Martha Oeser. 14 Jahre lang unternahm Bernhardt weite Reisen, die ihn unter anderem in den Orient und nach New York führten, und betätigte sich schriftstellerisch im Verfassen von Reiseberichten, Romanen und Theaterstücken. In London wurde er vom Ersten Weltkrieg überrascht und auf der Isle of Man interniert. Dort beschäftigte er sich intensiv mit philosophischen und religiösen Themen. Nach seiner Entlassung 1919 kehrte er nach Dresden zurück. 1924 wurde seine erste Ehe geschieden und er heiratete Maria Kauffer, die aus ihrer ersten Ehe drei Kinder mitbrachte. Mit seiner neuen Familie zog Bernhardt nach Tutzing am Starnberger See. Dort begann er religiöse Ab-

handlungen zu verfassen, die er in den „Gralsblättern“ (1925-1930) unter dem Pseudonym Abdruschin, später Abd-ruschin – einer arabisch-persischen Wortschöpfung –, veröffentlichte. Er hielt öffentliche Vorträge, die 1926 zusammengefasst in seinem dreibändigen Hauptwerk „Im Lichte der Wahrheit“ im Münchner Verlag „Der Ruf“ erschienen. 1928 erwarb er auf dem Vomperberg bei Schwaz in Tirol ein ehemaliges Jagdhaus, das er mit seiner Familie bezog. Das Jahr gilt auch als Entstehungszeit der Gralsbewegung. Anhänger begannen sich um sein Werk zu versammeln. Er lehnte es ab, die sich formierende Bewegung zu führen, um einem Personenkult entgegenzusteuern. Am 29. Dezember 1929 erlebte Bernhardt die Offenbarung seiner göttlichen Sendung. Anhänger, die in seiner Nähe leben wollten, zogen auf den Vomperberg, wo die „Gralsiedlung“ mit eigener Schule und Feuerwehr entstand. Bernhardt entwickelte seiner Lehre entsprechende kultische Handlungen. Am 12. März 1938, nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich, wurde Bernhardt verhaftet und verbrachte sechs Monate in einem Innsbrucker Gefängnis. Die Gralssiedlung wurde aufgelöst und in eine NS-Gauschulungsburg umgewandelt. Ende 1938 ging Bernhardt mit seiner Familie zurück nach Sachsen, da es ihm verboten wurde, sich länger in Österreich aufzuhalten. 1939 zog er nach Kipsdorf im Erzgebirge, wo er am 6. Dezember 1941 66-jährig starb. Nach dem Krieg erhielt seine Familie die Anlagen auf dem Vomperberg zurück. 1949 wurde sein Leichnam dorthin überführt und in einem pyramidenförmigen Grabmal beigesetzt. Die Gralssiedlung wurde das Zentrum des Geisteslebens und der Verwaltung der internationalen Gralsbewegung.

Von christlicher Seite wird vor allem der Anspruch Bernhardts kritisiert, der „Men-

schensohn“ und von Christus verheißene „Tröster“ zu sein, der dem Menschen das entscheidende Wissen und das Gericht überbringt. Bemerkenswert ist die Zurückhaltung im Umgang mit der Person Bernhards innerhalb der Bewegung. Zu seinem Todestag, der ein jährlicher Gedenktag in der Bewegung ist, sind keine besonderen Veranstaltungen geplant.

Claudia Knepper

STICHWORT

Coaching

Coaching ist ein Sammelbegriff für eine zielorientierte Kurzzeitberatung. Anders als bei der Supervision, die zu einem bewährten Instrument der Reflexion und Optimierung beruflicher Praxis auch in der Kirche geworden ist, sind die Entwicklungsziele eines Coachingprozesses häufig schwer zu überprüfen oder nur vage formuliert. Kritiker fragen zynisch nach: „Heißt Coaching, den Einzelnen zu optimieren, um ihn besser ausbeuten zu können?“ Trotz der meist unklaren Zielvereinbarung investieren Unternehmen hohe Summen in die Weiterbildung ihrer Mitarbeiter durch Coaching-Angebote.

Von der Wortbedeutung her ist der „Coach“ der Kutscher, der die Pferde des Wagens steuert. Später etablierte sich der Begriff im Sport und verdrängte die Bezeichnung „Trainer“. Heute ist er auch im Wirtschaftsleben präsent. Beschränkte sich Coaching zunächst auf ein exklusives Führungskräfte-Training, hat sich daraus heute ein breit gefächertes Beratungsmarkt entwickelt. Coaching-Experten für die richtige Entscheidungsfindung sind dabei gut im Geschäft. Es gibt nicht nur Unternehmens-, Finanz-, Steuer- oder Verbraucherberater. Allen möglichen Lebens-

situationen und beruflichen Anforderungen wird ein professioneller Beratungsbedarf unterstellt: Lehrer werden für den Schuldienst gecoacht, Politiker für Wahlkämpfe fit gemacht, Frauen darauf vorbereitet, nach der Familienphase wieder in den Beruf zurückzukehren, moderne Pfarrer unterziehen ihre Verkündigung einem „Predigtcoaching“.

Coaching in Zeiten der Krise

Die Wirtschafts- und Finanzkrisen der letzten Jahre haben das Vertrauen in traditionelle Werte und bislang verlässliche Märkte nachhaltig erschüttert. Die sozio-ökonomischen, ökologischen und kulturellen Krisenphänomene haben zu einer weit verbreiteten Verunsicherung geführt. Deshalb werden seit einigen Jahren sehr grundsätzlich die Voraussetzungen und Funktionsweisen der Erwerbsarbeit und Produktivität neu und intensiv diskutiert. Bei aller Unterschiedlichkeit der Deutungen und Lösungsvorschläge wird übereinstimmend hervorgehoben, dass trotz aller technischen Errungenschaften der Mensch in seiner ganzen Vielfalt als Körper-Seele-Geist-Einheit das höchste Gut in der Arbeitswelt darstellt. Damit kommen auch seine religiös-spirituellen Bezüge und Bedürfnisse zum Tragen. Gerade angesichts knapper werdender materieller Ressourcen wächst der Stellenwert der Spiritualität in der Arbeitswelt – sowohl als persönliche Mitarbeiterressource als auch für die Bereiche der Unternehmenskultur, Organisationsentwicklung und Mitarbeiterführung.

Die durch Unübersichtlichkeit und Unberechenbarkeit gekennzeichnete gesellschaftliche Ausgangslage befördert das Bedürfnis nach Sicherheit und Kontrolle. Die Sehnsucht nach einfachen Rezepten wächst in dem Maße, in dem die eigene Lebenswirklichkeit als komplex, unüber-

sehbar und widersprüchlich empfunden wird. Was boomt, sind folglich Lebenshilfe-Angebote, Ratgeber-Literatur und Coaching-Konzepte. Angebote zur individuellen Begleitung und ganzheitlichen Förderung, Übungen zur Leistungsverbesserung und Tipps zur Stressresistenz sowie Beratungen zur Herstellung der „Work-Life-Balance“ prägen den Markt der Personalentwicklung und des Führungstrainings. Derzeit bieten im deutschsprachigen Raum bis zu 50 000 Coaches diesbezügliche Dienstleistungen an, deren Qualität sehr unterschiedlich ausfällt. Kritiker werfen vielen Anbietern fehlende fachliche Qualifikationen vor und sprechen vom Optimierung- oder Coachingwahn.

Selbstverständnis und Qualitätsstandards

Coaching versteht sich als ein interaktiver, personenzentrierter Beratungs- und Betreuungsprozess, der berufliche und private Inhalte umfassen kann. „Interaktiv“ bedeutet, dass im Coaching keine Dienstleistung am Klienten vollzogen wird, sondern Coach und Klient gleichermaßen gefordert sind und auf „Augenhöhe“ zusammenarbeiten. Dem Klienten soll keine Verantwortung abgenommen werden. Coaching will individuelle Beratung auf der Prozessebene sein. Ein Coach soll keine Lösungen vorschlagen, sondern seine Klienten begleiten und dazu anregen, eigene Lösungen zu entwickeln. Als Prozessberater will er kein Besserwisser sein, sondern eher ein beobachtender Ratgeber. Coaching will die Selbstreflexion und die Verantwortung fördern, um Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten.

Welche professionelle Grundausbildung dabei nützt, ist umstritten. Zahlreiche Anbieter auf dem Coaching-Markt sind keine Psychologen. Der Berufsverband Deutscher Psychologen, der eine eigene Zertifizierung psychologischer Coaches anbietet,

geht davon aus, dass viele Coaching-Prozesse deshalb scheitern, weil nicht-psychologischen Coaches das Wissen fehle, psychische Störungen zu erkennen, oder sie mit der Psychodynamik helfender Beziehungen nicht vertraut seien.

Die festgelegten und überprüfbaren Qualitätsstandards eines professionellen Berufsverbandes können dem Nutzer helfen, nach fachlichen Kriterien auszuwählen und keinem Motivationsguru auf den Leim zu gehen. Weil der Begriff „Coaching“ jedoch nicht geschützt ist und keine klare fachliche Anbindung hat, tummeln sich unter diesem Label die unterschiedlichsten Angebote: Es gibt Glücksschulungscoaches, Hypnose-, Astro- und Tantra-coaches, Bachblüten- und Kinesiologie-Coaching (der „feinstoffliche Mensch“) sowie Berater, die Karrierewege anhand der Schädelform ablesen wollen.

Die Festlegung von Qualitätsstandards durch einen Berufsverband ist für die boomende Branche wichtig. Während es in anderen europäischen Ländern wie Frankreich oder Großbritannien nur einen oder zwei Coaching-Dachverbände gibt, konkurrieren in Deutschland mehr als 20 mit eigenen Ausbildungen und Zertifikaten um Mitglieder. Das erschwert die Transparenz und die Orientierung.

Ein Dachverband, der Deutsche Bundesverband für Coaching (DBVC), hat ein Fünf-Punkte-Konzept erarbeitet, das als Orientierungshilfe für Coaching-Nutzer dienen soll.

Bei einem seriösen Coaching-Angebot sollten die nachfolgenden Kriterien erfüllt sein:

1. Der Coach führt einen ordentlichen Geschäftsbetrieb mit entsprechend ausgestatteten Räumen und einem transparenten Angebot. Das Konzept und die Methodik des Coaches sind öffentlich nachvollziehbar, frei von Ideologie und entsprechen wissenschaftlichen Standards.

2. Ein Coaching-Vertrag wird freiwillig geschlossen und beinhaltet alle Rahmenbedingungen, wie beispielsweise den zeitlichen Umfang der Leistung, Ziele, Kosten, Ergebnisüberprüfung, und ist jederzeit von beiden Parteien kündbar.

3. Der ehrbare Coach behandelt alle Informationen streng vertraulich, bewahrt dabei eine unabhängige, neutrale Position, arbeitet ausdrücklich im Sinne einer Allparteilichkeit und setzt die zur Verfügung stehenden Ressourcen in einem effektiven Kosten-Zeit-Methoden-Verhältnis ein.

4. Der Coach hat eine fachlich ausgewiesene und anerkannte Ausbildung und legt seinen Leistungsnachweis offen. Er nutzt Qualitätssicherungsmethoden und reflektiert seine Arbeit in regelmäßiger Supervision.

5. Die Coaching-Arbeit ist unvoreingenommen und im Grundsatz ergebnisoffen, orientiert sich am Kundennutzen und behält darüber hinaus das Gemeinwohl im Blick. Einzig die Klienten bestimmen und verantworten ihr Erkennen, Entscheiden und Handeln ebenso wie ihr Nicht-Handeln.

Auf mangelnde Authentizität und mangelndes Reflexionsvermögen eines Coaching-Anbieters können nach Erfahrungen des genannten Dachverbandes neben anderen folgende Merkmale hinweisen, die als Ausschlusskriterium für ein zweifelhaftes Seminar dienen sollen: Erfolgsversprechen beziehungsweise Perfektionsphantasien, Überidealisierungen und Vereinfachungen, Machbarkeitsideologien und vorgetäuschte Konfliktfreiheit.

Einschätzung

Ein Hauptproblem der zielorientierten Kurzzeitberatung im Coaching-Format liegt darin, dass die Ziele meist erst im

Laufe eines Beratungsprozesses klarer hervortreten. Zuweilen ändern sie sich auch, weil im Beratungsverlauf die Bedeutung bislang unbekannter Einflussfaktoren verstanden wird. Oft berühren die Fragen existenzielle Themen. Die Grenzen zwischen einem fachlich begründeten Vorgehen und ideologischer Beeinflussung sind fließend. Coaching kann helfen, Kommunikationsprozesse zu fördern, Strukturen zu klären und Entwicklungsprozesse anzustoßen. Eine fachlich begründete Beratung hat dabei immer ein klar begrenztes und erreichbares Beratungsziel im Blick. Allerdings versprechen viele Coaching-Angebote, optimale Selbstentfaltung und Selbst(er-)findung möglich zu machen und teilweise auch existenzielle Lebensfragen beantworten zu können.

Keine fremde Expertenmeinung sollte den eigenen gesunden Menschenverstand ersetzen. Wenn Alltagskonflikte sofort an „Fachleute“ weitergeleitet werden, ist der Einzelne zwar die Verantwortung zunächst los, eine solche „Delegationsmentalität“ wird sich aber als Bumerang erweisen, weil sie übersieht, dass eine Persönlichkeit maßgeblich an der Bewältigung von Krisen wächst. Wird allen Konflikten und Krisen aus dem Weg gegangen, beraubt man sich der zwar schmerzhaften und mit Niederlagen versehenen, aber letztlich charakterprägenden Identitätsbildung. Außerdem sollte man bedenken, dass anderen Menschen Einfluss auf das eigene Leben eingeräumt wird, was ausgenutzt werden und bis in die Unmündigkeit führen kann.

Literatur

- Böhmer, Annegret / Klappenbach, Doris, Mit Eleganz und Humor. Supervision und Coaching in Organisationen und Institutionen, Paderborn 2007
Lindner, Erik, Coaching-Wahn. Wie wir uns hemmungslos optimieren lassen, Berlin 2011

Schwertfeger, Bärbel, Der Griff nach der Psyche. Was umstrittene Persönlichkeitstrainer in Unternehmen anrichten, Frankfurt a. M. 1998

Utsch, Michael, Management und Spiritualität. Streifzug durch einen boomenden Markt, *epd-Dokumentation* 44-45/2008, 5-9

Utsch, Michael, Scharlatane auf dem Coaching-Markt, in: *MD* 5/2007, 189f

Utsch, Michael, Wohin entwickelt sich der Coaching-Markt?, in: *MD* 12/2008, 467-469

Werle, Klaus, Die Perfektionierer, Warum der Optimierungswahn uns schadet – und wer wirklich davon profitiert, Frankfurt a. M. 2010

Internet

www.coaching-report.de

Michael Utsch

BÜCHER

Manfred Böckl, Die kleinen Religionen Europas. Woher sie kommen und welchen Einfluss sie haben, Patmos-Verlag, Ostfildern 2011, 165 Seiten, 17,90 Euro.

Angesichts der religiösen Vielfalt unserer Gesellschaft hat es sich Manfred Böckl zum Ziel gesetzt, „die interessantesten kleinen Religionen und Konfessionen unseres europäischen Kulturkreises“ vorzustellen. Dargestellt werden 16 Gemeinschaften, die der Autor in drei Kategorien unterteilt. Unter „Kleine Religionen mit jüdisch-christlichen Wurzeln“ finden sich die Darstellungen von neun Religionsgemeinschaften, darunter christliche Freikirchen, die Zeugen Jehovas, die Waldenser, und die tschechischen Hussiten. In einem zweiten Teil geht der Autor auf „Kleine Religionen mit islamischen Wurzeln“ ein und nennt hier die Baha'i, die Aleviten und die Salafisten. „Kleine Religionen mit vorchristlichen Wurzeln“ werden im dritten Teil dargestellt. Hier geht es um „Keltisches Neuheidentum“, „Schamanismus der Samen“, „Wicca“ und „Ásatrú“, wo-

bei Wicca besser als „neue Hexen“ und Ásatrú besser als neugermanisches Heidentum bekannt sein dürfte.

Den Einzeldarstellungen stellt Böckl eine ausführliche Einführung voran, die mit „Von Schamanen, Druiden, Christen, Ketzern und Salafisten – Eine kurze Religionsgeschichte Europas“ überschrieben ist. Außerdem gibt es ein kurzes Glossar und ausgewählte Literatur.

In seiner Einführung spannt Böckl einen weiten Bogen. Seine „kurze Religionsgeschichte“ beginnt mit der Darstellung der prähistorischen und vorchristlichen Epoche Europas, die etwa die Hälfte der Einführung ausmacht. Der Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der keltischen Götterwelt (11-13). Insgesamt, so Böckl, „zeichneten sich die vorchristlichen Religionen Europas durch große gegenseitige Toleranz aus“, die er „schon per se im alteuropäischen Polytheismus begründet“ sieht (13). Diese seiner Meinung nach „weltoffene Vielgötterlehre“ stehe „der biblischen Vorstellung von einem ‚einzigen wahren Gott‘ und der damit verbundenen Intoleranz schon von Natur aus“ entgegen (14). Dass die Christen, wie Böckl erwähnt, „unter verschiedenen römischen Kaisern blutige Verfolgungen ... erlitten“ (14), will jedoch nicht so recht zu dieser These und zu dem „heidnisch-liberalen Geist“ (14) passen, den der Autor den Römern zuschreibt. Der europäischen Religionsgeschichte seit Ende des Zweiten Weltkriegs widmet Böckl in seiner Einführung lediglich etwa eine halbe Seite und sieht „in den demokratischen und aufgeklärten Gesellschaften Europas ein friedliches und tolerantes Miteinander ... unterschiedlicher Weltanschauungen“, das er allerdings von den „Großkirchen“ infrage gestellt und von „fanatischen Religionsgruppen“ bedroht sieht. Zu Letzteren zählt er die „islamischen Moslemlbrüder und fundamentalistische Salafisten“ (23).

Nach welchen Kriterien der Autor die einzelnen religiösen Gruppen, die er ausführlicher darstellt, ausgewählt hat, begründet er nicht. So bleibt auch die Frage unbeantwortet, warum wichtige religiöse Gruppen und Strömungen der Gegenwart in Böckls Buch nicht erwähnt werden. Während er im dritten Teil vier neuheidnische Gemeinschaften darstellt, sucht man vergeblich nach Informationen zu vielen anderen religiösen Gruppen und Strömungen der Gegenwart. Dazu gehören beispielsweise die Pfingstbewegung bzw. einzelne Pfingstkirchen, auch die Mormonen sucht man vergeblich. Die Neuauspostolische Kirche wird unter der befremdlich anmutenden Bezeichnung „Neuauspostoliker“ behandelt. Die Religionen und Bewegungen mit asiatischem Hintergrund sind Böckl keine Erwähnung wert.

Dass die Darstellung des Heidentums und des Neuheidentums in diesem Buch einen derart breiten Raum einnimmt, mag zunächst verwundern, bis man sich etwas genauer mit der Person des Autors beschäftigt. Der Klappentext beschreibt ihn als freien Schriftsteller und Verfasser von Sachbüchern und historischen Romanen, der sich besonders mit „Propheten und ihren Weissagungen“ befasst. Die Internetseite des Autors (www.manfred-boeckl-schriftsteller.de) ist dagegen wesentlich informativer. Dort bezeichnet Böckl sich selbst als Kelten, dem es am wichtigsten geworden sei, „eine geistige Heimkehr ins keltische Heidentum“ zu proklamieren: „Keltisch-heidnischer Geist versöhnt mit unserer Mutter Erde und besiegt die brutalen Machtmenschen und Imperialisten.“ Letztere sieht Böckl vor allem in der katholischen Kirche am Werk. Denn als einen weiteren Schwerpunkt seiner Tätigkeit nennt er auf seiner Internetseite sein Anliegen, „historische und auch moderne Verbrechen oder humanitäre Irrwege insbesondere der katholischen Kirche ins Be-

wusstsein der Menschen zu bringen“. Einige seiner Bücher sind im Kopp-Verlag erschienen, der sehr zutreffend auch als Verlag für Enthüllungsliteratur, Verschwörungen, unterdrückte Informationen und Geheimgesellschaften bezeichnet wird.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Böckl neuheidnischen Bewegungen in seinem Buch einen weit bedeutenderen Stellenwert einräumt, als ihnen im religiösen Spektrum der Gegenwart, in dem sie bestenfalls ein sehr kleines Segment darstellen, tatsächlich zukommt. Dessen ungeachtet sieht Böckl dennoch „seit einigen Jahrzehnten ein neues abendländisches Heidentum“ aufblühen (23). Konkrete Angaben, die diese These belegen könnten, etwa Namen neuheidnischer Vereinigungen, findet man in Böckls Darstellungen nur vereinzelt, Mitgliederzahlen sucht man leider vergeblich. Beispielsweise nennt er im Zusammenhang mit der „wiederbelebten germanischen Religion“, ohne weitere Angaben dazu zu machen, neben anderen eine im Jahr 2000 in Trier entstandene Ásatrú-Vereinigung (151). Gemeint ist offenbar der „Eldaring“, der als die mitgliederstärkste neuheidnische Vereinigung in Deutschland gilt, dessen Mitgliederzahl aber auf lediglich ca. 200 Personen geschätzt wird.

Der Frage, wie sich die christlichen Gemeinschaften zum Nationalsozialismus verhielten, räumt Böckl breiten Raum ein und kritisiert deren Fehlverhalten, das es ohne Zweifel gab, ausführlich und heftig. Die unrühmliche Rolle, die einige neuheidnische Vereinigungen in Vergangenheit und Gegenwart bei der Verbreitung neonazistischer, rassistischer und demokratiefeindlichen Gedankenguts gespielt haben und spielen, handelt er dagegen mit nur einem einzigen Satz ab: „Nachdem die germanische Kultur und Religion in den Jahren der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland von den damali-

gen Machthabern gründlich fehlinterpretiert und für verbrecherische Zwecke missbraucht wurden, muss hier klargestellt werden, dass Ásatrú mit neonazistischen Bestrebungen absolut nichts zu tun hat“ (151f). Das ist nicht nur falsch, sondern Böckl bleibt damit weit hinter dem Problembewusstsein und der kritischen Auseinandersetzung mit dieser Frage in der neuheidnischen Szene selbst zurück. Viele neuheidnische Vereinigungen, darunter auch der „Eldaring“, distanzieren sich deutlich von derlei Gedankengut. Auch der neuheidnische „Rabenclan“ engagiert sich „aktiv gegen rassistische und demokratiefeindliche Weltanschauungen, die im und mit dem Neuheidentum entstanden sind“ (www.rabenclan.de). Dennoch gibt es in der neuheidnischen Szene bis heute auch die gegenteilige Tendenz, vertreten beispielsweise durch die „Artgemeinschaft – Germanische Glaubens-Gemeinschaft“ (s. dazu die Darstellung des NRW-Verfassungsschutzes auf www.mik.nrw.de).

Dass in Böckls Ausführungen insbesondere die katholische Kirche sozusagen die dunkle Folie bildet, vor deren Hintergrund das Neuheidentum im hellen Glanz erstrahlt, überrascht nicht. Gemäß seiner Programmatik zeichnet Böckl nicht nur in seiner Einführung ein einseitiges Bild der katholischen Kirche, die demnach im Laufe der Geschichte „heidnische Religionen verfolgt“ (14), ihre Gegner „ausrottet“ (20), „blutig und zu rigoros triumphierte“ (16), „brutal missioniert“ (17) „hetzt“ (18), ihre Gegner auf dem Scheiterhaufen verbrennt (21), „diskriminiert“ (21), „vernichtet“ (20) und für „grausamste Pogrome“ (21) verantwortlich ist. Nach den positiven Beiträgen der katholischen Kirche nicht nur zur Religionsgeschichte Europas sucht man in Böckls Darstellung leider vergeblich; immerhin ist er bereit zuzugestehen, dass es vereinzelt „Widerstand

aufrechter Christen gegen den Faschismus gab“ (22). Auch in der Gegenwart sieht er die Religionsfreiheit durch die „Großkirchen“, insbesondere durch die „Existenz der katholischen und evangelischen Sektenebeauftragten“ (23), infrage gestellt. In einem Interview mit dem Deutschlandradio bezeichnet er deren Tätigkeit, die er als „Bespitzelung und Diskreditierung der kleinen Religionen“ zu diffamieren versucht, sogar als „verfassungswidrig“ (www.dradio.de, Sendung vom 11. Juni 2011).

Will man ein Fazit ziehen, so muss festgestellt werden, dass sich Böckls Buch weniger durch eine fachlich fundierte, sachliche und faire Darstellung der religiösen Szene auszeichnet, sondern durch seine idealisierte Darstellung der „Religionen mit vorchristlichen Wurzeln“ und seine scharfe, in ihrer Einseitigkeit polemische und überzogene Kritik am Christentum und an den Kirchen.

Auch wenn das Buch kein Lexikon ist, darf der Leser angesichts des Anspruchs des Verlags, ein „informatives Sachbuch und Hilfsmittel im interreligiösen Dialog“ anzubieten, erwarten, dass die Auswahl der in der Übersicht und in den Einzeldarstellungen beschriebenen Religionen begründet wird, wenn schon keine für die religiöse Szene der Gegenwart repräsentative Auswahl getroffen wurde. Das ist leider nicht der Fall. Auch gravierende sachliche Fehler muss sich der Autor zurechnen lassen. So handelt es sich bei „Jehova“ nicht um den „Gott des Alten Testaments“, den auch die anderen „bibelmonotheistischen Religionen“ als „oberste und unanfechtbare Instanz“ ansehen (87), sondern um eine falsche Übersetzung des biblischen Gottesnamens „Jahwe“.

Dass er sich in religionsrechtlichen Fragen offenbar nicht auskennt, zeigen seine Ausführungen zur Neuapostolischen Kirche. Anders als in anderen europäischen Staa-

ten sei sie in Deutschland nicht „gesetzlich anerkannt“ (97). Eine ausdrückliche gesetzliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften gibt es in Deutschland bekanntlich nicht, die Anerkennung von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts dagegen schon. Und diesen Körperschaftsstatus hat die Neupostolische Kirche bereits seit langem inne.

Hinzu kommt, dass sich in Böckls Buch, außer im sehr kurz gehaltenen Literaturverzeichnis, wenn überhaupt, nur sehr vage Quellenangaben finden. Sie finden sich nicht einmal dort, wo Böckl den Inhalt wichtiger Quellentexte, z. B. von Bekenntnisschriften, nicht im Wortlaut, sondern lediglich mit seinen eigenen Worten sinngemäß wiedergibt (z. B. 46). Weiterführende Literaturangaben oder Links sucht man in den Einzeldarstellungen ebenso vergeblich wie bibliografische Verweise auf Selbstdarstellungen und Quellenschriften der dargestellten Gemeinschaften.

Wer eine informative und – bei aller Kritik, die an Religionsgemeinschaften selbstverständlich geübt werden darf – eine faire und ausgewogene Darstellung kleiner Religionsgemeinschaften der Gegenwart erwartet, wird enttäuscht. Dass ausgerechnet der katholische Patmos-Verlag dieses Buch in sein Programm aufgenommen hat, ist befremdlich, auch wenn sich der Verlag von den Äußerungen Böckls im oben genannten Interview distanziert. Man sehe sich als Verlag „gefordert, ein möglichst differenziertes Bild der vielfältigen Stimmen und Stimmungen der geistigen Landschaft unserer Zeit zu bieten“, und verstehe sich dabei „als Katalysator von Dialog und informierter Auseinandersetzung“, teilte der Verlag auf eine entsprechende Anfrage hin mit. Dass Böckl dazu einen konstruktiven Beitrag leistet und darüber hinaus den „Regeln

von Seriosität, Fairness, Qualität und Kompetenz“, denen sich der Verlag in seinen Veröffentlichungen verpflichtet sieht, gerecht wird, muss leider infrage gestellt werden.

Matthias Neff, Trier

Hamed Abdel-Samad, Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose, Droemer Verlag, München 2010, 240 Seiten, 18,00 Euro.

Der inzwischen durch verschiedene Fernsehauftritte bekannte Politikwissenschaftler und Historiker Hamed Abdel-Samad hat mit seinem zweiten Buch „Der Untergang der islamischen Welt“ ein zugleich persönliches und provokantes Sachbuch geschrieben, in dem er die Situation der „islamischen Welt“ analysiert und den Versuch einer Vorhersage bevorstehender Entwicklungen unternimmt. 1973 in Ägypten als Sohn eines Imams geboren, studierte Abdel-Samad in Ägypten Französisch und Englisch und dann ab 1995 in Deutschland Politik. Seine Dissertation schrieb er an der Universität München über das „Bild der Juden in ägyptischen Schulbüchern“.

Mittlerweile ist sein neues Buch auch im kleinen ägyptischen Merit-Verlag auf Arabisch erschienen, nachdem es zuerst nur vom deutschen Droemer Verlag publiziert worden war. In seinem Buch möchte er den Finger auf die Wunde der islamischen Identität legen und mit teilweise drastischen und zuweilen plakativen Aussagen eine Diskussion über die Rolle des Islam im Zusammenhang mit der Stagnation der islamischen Welt anstoßen. Schon hier taucht allerdings die erste begriffliche Unschärfe auf, denn wenn er von der islamischen Welt redet, so meint er doch vorwiegend die arabische Welt und nur am Rande zentralafrikanische und asiatische

Staaten. Anhand vieler persönlicher Beispiele und Erfahrungen versucht er zu untermauern, dass die islamische Welt aufgrund ihrer religiösen Erstarrung dem Untergang geweiht ist.

Den Anstoß für seine Überlegungen bildet nach eigener Aussage die Lektüre des im Jahre 1918 erschienenen kulturphilosophischen Werks von Oswald Spengler „Der Untergang des Abendlandes“, das er zu Beginn seines Studiums in Deutschland erstmals las. In Spenglers Buch fand er eine Begründung für seine Abneigung gegenüber dem ihn überfordernden westlich-dekadenten Lebensstil, der im starken Gegensatz zu seiner intensiven religiösen Erziehung stand, die er bei seinem Vater genossen hatte. Aus dieser Konstellation heraus wird die sehr persönliche Herangehensweise Hamed Abdel-Samads an das Thema besonders deutlich.

Bereits in seinem ersten, 2009 erschienenen Buch „Abschied vom Himmel“ beschreibt er seine Entwicklung von einem durch eine schwere Identitätskrise geprägten Muslim, der mit der paradoxen westlichen Lebensweise nicht zurechtkommt, hin zu Akzeptanz und Überwindung seiner durch den Islam geprägten Unmündigkeit. Paradigmatisch steht dafür seine oft wiederholte Aussage „Ich bin vom Glauben zum Wissen konvertiert“. Dies hat es ihm ermöglicht, „den Untergang des Abendlandes“ aus einer anderen Perspektive zu lesen und den Islam und seine Kultur als Ursache für die Probleme der „islamischen Welt“ ins Auge zu fassen. Sein Buch „Der Untergang der islamischen Welt“ stellt die Zusammenfassung seiner Überlegungen dar und beschreibt, warum seiner Meinung nach der Islam „bankrott“ gehen wird und muss, um zu einer Erneuerung der „islamischen Welt“ zu gelangen.

Sein Buch wirkt dabei weniger als ein Sachbuch, da es – wie schon erwähnt – zu

einem großen Teil aus persönlichen Anekdoten und Erfahrungen besteht, die zwar einen sehr persönlichen Zugang zu seinen Gedankengängen eröffnen, aus wissenschaftlicher Perspektive aber nicht ohne Weiteres verallgemeinerbar sind. In einigen Kapiteln versucht er allerdings, aus seinem persönlichen Blickwinkel auszubreaken und eine politikwissenschaftliche Analyse durchzuführen. Besonders gelungen ist dem Autor die Darstellung und Beschreibung der ägyptischen und saudi-arabischen Schulbücher der letzten Jahre, bei der die politisch gesteuerte Geschichtskonstruktion der herrschenden Regime vom Autor besonders eindringlich herausgearbeitet wurde. An zahlreichen Beispielen wird die Zerrissenheit der islamischen Identität aufgezeigt, die zwischen dem Stolz auf die eigenen kulturellen Leistungen und dem Gefühl schwankt, durch einen nicht näher identifizierten Westen in Form von Kreuzzügen, Kolonialismus und Zionismus unterdrückt worden zu sein. Andere, für die Geschichte der islamischen Welt ebenfalls bedeutende Ereignisse, wie die Zerstörung Bagdads 1258 durch die Mongolen, werden vollkommen außer Acht gelassen. Durch diese systematische Geschichtskonstruktion wird eine einseitig dargestellte Geschichte der Unterdrückung des Islam durch den Westen propagiert und legitimiert. Eine Allgemeingültigkeit kann diesen Aussagen jedoch nicht zugesprochen werden, da sich der Autor lediglich auf die Schulbücher zweier arabischer Länder beschränkt.

In weiten Teilen des Buches argumentiert Hamed Abdel-Samad aus einer psychologischen Perspektive, die er mit einigen historischen Fakten zu untermauern sucht. So versucht er, für die Unfähigkeit vieler Muslime, mit den „Kränkungen“ des „Westens“ richtig umzugehen, Erklärungen zu finden. Ziel des Autors scheint zu

sein, das „islamische“ Denken aus seiner von ihm attestierten unschöpferischen und selbstzerstörenden Haltung zu befreien und die „Ketten des Islam zu sprengen“. Religiöse Reformer versuchen in seinen Augen nur, den Ketten einen neuen „Anstrich“ zu geben, sie aber nicht abzuschüteln. Hier steht Abdel-Samad in der Tradition radikaler Aufklärer, die in der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ der Muslime die Ursache der Probleme erkennen und dagegen angehen möchten. Das Vorhandensein äußerer Entwicklungen, die zur heutigen Situation der „islamischen Welt“ mit beigetragen haben, wird zwar nicht bestritten, doch misst der Autor dem keine besondere Bedeutung zu. Er verweist auf die innere Wandlungsfähigkeit des Islam, die dieser braucht, falls er sich als gesellschaftliche Kraft erhalten möchte. Seine Prognose ist in weiten Teilen eher düster, wie es auch der Titel des Buches nahelegt, wobei er gerade daraus Kraft zu schöpfen sucht. So endet sein Buch mit dem Satz: „Der Wald wird niederbrennen, und der Rauch wird zum Himmel steigen. Aber neue Bäume werden an der gleichen Stelle trotzdem wachsen.“

Gerade dieses Bewusstsein für geschichtlichen Wandel macht das Buch interessant, das in weiten Teilen mit vielen plakativen und verkürzten Thesen arbeitet, aber nur selten den Eindruck einer unreflektierten Islamkritik aufkommen lässt. Es ist eine sehr persönliche Auseinandersetzung des Autors mit den Problemen der „islamischen Welt“, und aufgrund dieser Herangehensweise mangelt es dem Buch an wissenschaftlicher Schärfe und Aussagekraft. Es beeindruckt aber durch seine Offenheit und das Ziel, Probleme anzusprechen und zur Diskussion zu stellen.

Rabih El-Dick, Hildesheim

AUTOREN

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Rabih El-Dick, geb. 1981, Diplom-Sozialpädagoge, Student der Religionswissenschaft und Politik an der Universität Hannover, Praktikant der EZW im Februar und März 2011.

Dr. theol. Edgar S. Hasse, geb. 1960, Redakteur der WELT-Gruppe in Hamburg, Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Praktische Theologie, Religions- und Medienpädagogik an der Universität Greifswald sowie an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit und Diakonie Hamburg.

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

Claudia Knepper, geb. 1973, evangelische Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. phil. Angelika Koller, geb. 1955, Schriftstellerin und Dozentin für Religionswissenschaften und Literatur in der Erwachsenenbildung, München.

Karina Meyer, geb. 1983, Studentin der Fächer Spanisch sowie Werte und Normen (Masterstudiengang) und Psychologie an der Georg-August-Universität Göttingen.

Matthias Neff, geb. 1963, Diplom-Theologe, Referent für Weltanschauungsfragen und Sekten im Bistum Trier.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychozene, Scientology.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 25 vom 1. 1. 2011.

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

