



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

70. Jahrgang

10/07

Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit

**Buddhas Wiedergeburt in Japan
Ökawa Ryūhō und die
„Wissenschaft vom Glück“**

Verbot von Scientology?

**Im Herzen des Rosenkreuzes
A.M.O.R.C.-Weltkonvent 2007 in Berlin**

**„Größter evangelistischer Kreuzzug“
der Universalkirche vom Reich Gottes**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Wolf Krötke

Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit

Zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus

363

BERICHTE

Franz Winter

Buddhas Wiedergeburt in JapanÖkawa Ryūhō und die „Wissenschaft vom Glück“
(Kōfuku no kagaku)

372

Michael Utsch

Verbot von Scientology?

380

INFORMATIONEN

Rosenkreuzer

„Liebe wird die Brücke sein“ –

Ein Rückblick auf den Weltkonvent 2007 des A.M.O.R.C. in Berlin

383

Pfingstbewegung

„Größter evangelistischer Kreuzzug“ in Deutschland

386

Neuheidentum

Tagung der Ludendorffer in Dorfmark sorgt erstmals für Aufsehen

388

Anthroposophie

„Inmedia“ zum Verhältnis von Anthroposophie und Religion

390

In eigener Sache

Abschied von Andreas Fincke

390

Tagung über die Qualität christlicher Gesundheitsangebote

391

BÜCHER

Robert Kötter

Die Soka Gakkai International – Deutschland
Geschichte – Struktur – Mitglieder

392

Daniel Cyranka

Lessing im Reinkarnationsdiskurs
Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung
von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung

393

Ursula Caberta

Schwarzbuch Scientology

395

Frank-Rutger Hausmann

Hans Bender (1907-1991) und das
„Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“
an der Reichsuniversität Straßburg 1941-1944

396

Erich Follath

Das Vermächtnis des Dalai Lama
Ein Gott zum Anfassen

398

Wolf Krötke, Berlin

Gottesrede inmitten von Gottesvergessenheit

Zur bleibenden Herausforderung der christlichen Verkündigung Gottes durch den Atheismus¹

Konfessionslosigkeit als gesellschaftliches Milieu

Im Impulspapier „Kirche der Freiheit“ der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahre 2006 wird die religiöse Situation in Deutschland, auf die sich die Kirche einzustellen hat, folgendermaßen beschrieben: „Die gesellschaftliche Situation ist günstig“.² „Es wird neu nach Gott gefragt. Religiöse Themen ziehen hohe Aufmerksamkeit auf sich.[...] Eine in den zurückliegenden Jahrzehnten verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber den im christlichen Glauben gegebenen Grundlagen des persönlichen wie des gemeinsamen Lebens weicht (!) einem neuen Interesse für tragfähige Grundeinstellungen und verlässliche Orientierungen.“³

Diese Beschreibung ist – um es kurz zu sagen – für den Osten Deutschlands falsch.⁴ Auch nahezu 20 Jahre nach dem Ende des „real existierenden Sozialismus“ sind über drei Viertel der Bevölkerung der neuen Bundesländer in einer nicht ernstlich „religiös“ zu nennenden Weise „konfessionslos“. In Ost-Berlin gehören nur 9,1 % der Bevölkerung der evangelischen Kirche an; in manchen Stadtteilen sind es gerade einmal 2 %. Von einer „Wiederkehr der Religion“ oder einer „Respiritualisierung“ der Gesellschaft, wie sie in Westeuropa beobachtet wird, kann hier nicht die Rede sein. Die Erwartung, dass sich die Menschen nach dem Zusammen-

bruch der vierzigjährigen atheistischen Weltanschauungsdiktatur wieder den Kirchen oder sonst einer religiösen Lebensorientierung zuwenden werden, hat getrogen. Selbst Sekten fassen hier nicht Fuß, wie anfänglich befürchtet. Der Osten Deutschlands ist ein religiös dürres Land geworden.

Während sich die so genannten „Errungenschaften“ des „Sozialismus“ im Eiltempo verflüchtigt haben, ist eine besondere Art von Atheismus des überwiegenden Teils der Bevölkerung seine gewissermaßen erfolgreichste Hinterlassenschaft. Er hat ein gesellschaftliches *Klima* geschaffen, in dem das Leben ohne die Kirche und ohne den Glauben zur *Selbstverständlichkeit* geworden ist. Der größte Teil der Bevölkerung hat sich auf die Dauer an das Leben ohne den Glauben an Gott einfach *gewöhnt*.

Diese Gewöhnung aber hat im geistigen Haushalt der Menschen zu einem tief greifenden Traditionsabbruch der christlichen Überlieferungen und Lebensorientierungen und zur Entfremdung von den kulturellen Prägungen der Gesellschaft durch das Christentum geführt. Christlicher Glaube oder christliche Frömmigkeit kommen in den Familien nicht mehr vor. Schon die Großeltern, vielleicht sogar die Urgroßeltern, waren nicht in der Kirche; die Nachbarn, Freunde und Arbeitskollegen sind es auch nicht. So ist ein hartwandelndes gesellschaftliches *Milieu* entstan-

den, das alles, was ausdrücklich mit „Religion“ zu tun hat, von sich abweist.

Dieses Milieu regeneriert sich über den Umbruch der Gesellschaft vor 18 Jahren hinweg beständig selbst. Unterstützt wird das bei der heranwachsenden Generation heute in nicht geringem Maße durch die Lehrerinnen und Lehrer an den Schulen, von denen die große Mehrheit nach der „Wende“ weitermachen konnte. Sie sind aus alter Gewohnheit selbstverständlich Trägerinnen und Träger atheistischer Überzeugungen. Das Urteil z.B., dass Religion „unwissenschaftlich“ sei und einer vergangenen Zeit angehöre, findet hier immer neue Belegung. Es ist darum ganz schwierig, den Religionsunterricht an den Schulen zu etablieren. Lehrer und Eltern sind weitaus überwiegend der Meinung, dass er nicht an die Schule gehört, und üben einen dementsprechenden Druck auf die Politik aus.

Es wäre jedoch verkehrt, angesichts des Widerstandes, der sich hier gegen die Bildungsaufgabe der Kirchen zeigt, die Glaubensferne der konfessionslosen Bevölkerung mit einer kämpferischen Wendung gegen den Glauben gleichzusetzen. Vom Freiheits- und Emanzipationspathos des europäischen Atheismus ist der Gewohnheitsatheismus, von dem wir hier reden, ziemlich weit entfernt. Dergleichen treffen wir heute eher weiter westlich an, wie z.B. jetzt gerade bei den so genannten „neuen Atheisten“ oder „brights“, welche über die Verderblichkeit von Religion und Gottesglaube aufklären wollen.⁵ Die Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands aber hat keine Aufklärungsinteressen. Sie zeichnet sich vielmehr durch eine gänzliche *Gleichgültigkeit* gegenüber dem Gottesglauben aus. Die Menschen machen sich nicht mehr die Mühe, an die Frage der Widerlegung des Gottesglaubens oder die Begründung des Atheismus noch irgendwelchen Schweiß zu ver-

schwenden. Für sie ist der Glaube an Gott unter die Schwelle der Konfliktfähigkeit gesunken. Charakteristisch ist die Äußerung von Jugendlichen bei einer Befragung auf dem Leipziger Hauptbahnhof. Auf die Frage, ob sie sich „eher christlich oder eher atheistisch“ verstehen, haben sie geantwortet: „Weder noch, normal halt.“⁶ Nur, was ist „normal“?

Perspektiven des Lebens ohne Gott

Die Frage, welche Grundüberzeugungen im konfessionslosen Milieu als „normal“ gelten, ist für den kirchlichen Auftrag, in einer konfessionslosen Umgebung von Gott zu reden, einigermaßen von Interesse. Denn die Klärung dieser Frage könnte helfen, inmitten dessen, was im Osten Deutschlands von der konfessionslosen Bevölkerung als „normale“ Lebensweise angesehen wird, den Ort zu finden, an den das Reden von Gott hier vorzüglich gehört. Doch trotz etlicher Umfragen in der konfessionslosen Bevölkerung und einiger Erfahrungswerte ist es nicht ganz einfach, das „Normale“ von Lebenseinstellungen ohne Gott, aber auch ohne explizit atheistisches Bewusstsein, zu ermitteln. Dennoch können wir einige Eckpunkte benennen, zwischen denen sich das Leben abspielt, in dem Gott vergessen und der Atheismus als solcher uninteressant ist.

Keine bedeutende Rolle – können wir *als Erstes sagen* – spielt die Weltanschauung des dialektischen und historischen Materialismus mehr, die den Menschen in sozialistischen Zeiten einmal den Glauben ausgetrieben hat. Das komplizierte Konstrukt einer Weltanschauung, nach der „die Materie“ sich in „dialektischen Sprüngen“ bis auf das Niveau des menschlichen Bewusstseins entwickelt hat und zugleich den gesetzmäßigen Verlauf der Geschichte in „Klassenkämpfen“

vorzeichnet, lebt heute nur noch in der Köpfen von ein paar alten Parteikadern. Aus den Diskursen unserer Zeit über die Grundbedingungen unseres Daseins auf der Erde ist dieses Konstrukt mit Recht fast gänzlich verschwunden.

Das „Normale“, von dem unsere Jugendlichen in Leipzig geredet haben, ist zum anderen aber auch nicht die gänzliche Verneinung aller überkommenen Werte, der *Nihilismus*. Zwar gibt es im konfessionslosen Milieu vor allem bei jungen Menschen einige Besorgnis erregende Phänomene von ethischer Verwahrlosung, die sich der Erfahrung der Sinnleere des eigenen Lebens verdanken. Die über Deutschland hinaus besonders sorgsam registrierten Regungen von Rechtsextremismus im Osten Deutschlands gehören hierher. Aber wir können sicher sein, dass die überwiegend konfessionslose Bevölkerung damit nicht nur nichts zu tun haben möchte, weil „Antifaschismus“ für sie zur sozialistischen Sozialisation gehörte. Die atheistisch ausgerichtete Konfessionslosigkeit ist darüber hinaus weitaus überwiegend von so etwas wie vom Geist einer *verträglichen Menschlichkeit* gekennzeichnet, der alle Extreme zuwider sind.

Das ist drittens darin begründet, dass der Sozialismus, wie er in der DDR herrschte, bei den Menschen, die sich ihm anpassten, vor allem zur Verinnerlichung von Werten der *Gemeinschaftspflege* geführt hat. Dazu gehören Hilfsbereitschaft und Solidarität, die Hochschätzung des Wertes der Geborgenheit in der Gesellschaft, aber auch ein Sinn für Gerechtigkeit, so dass das konfessionslose Milieu durchaus den gesellschaftlichen Frieden stabilisiert. Woran es diesem Milieu dagegen nach wie vor mangelt, ist die Innovationskraft der Möglichkeiten gesellschaftlicher *Freiheit* in einer demokratischen, pluralistischen Gesellschaft. Das eigene, freie Engagement für Ziele, die mit ganzheitlichen

Perspektiven den eigenen Lebensumkreis überschreiten, wird eher nicht geschätzt. Da schwingt auch 18 Jahre nach dem Ende des Sozialismus noch der Frust mit, einer totalitären Weltanschauung aufgesessen zu sein, die nicht gehalten hat, was sie versprach. Institutionen, die weltanschauliche Überzeugungen vertreten, haben es darum schwer, Mitglieder zu finden. Die Parteien und Gewerkschaften leiden darunter in vergleichbarer Weise wie die Kirchen. Aber auch eine programmatisch atheistische Vereinigung wie der „Humanistische Verband“ hat nur die Größe einer Splittergruppe, obwohl dieser Verband den Anspruch erhebt, die ganze konfessionslose Bevölkerung zu vertreten. Im konfessionslosen Milieu können wir aus den genannten Gründen so etwas wie eine *Erschlaffung* im Hinblick auf Fragen antreffen, welche die großen Herausforderungen des Menschseins im Globalen, aber auch in individueller Tiefe betreffen. Das passt mit dem zusammen, was eine repräsentative Studie der „Identity Foundation“ im vorigen Jahr über die spezifische „Spiritualität in Deutschland“ herausgefunden hat.⁷ Danach sind 40 % der deutschen Bevölkerung (mit einer neuen Wortschöpfung) als „*unbekümmerte Alltags-Pragmatiker*“ zu bezeichnen. Die Zahl weist aus, dass wir es hier mit einem Phänomen menschlichen Selbstverständnisses zu tun haben, das beileibe nicht auf den Osten Deutschlands beschränkt ist. Hier jedoch tritt es in großer Breite auf. Menschen verstehen sich demnach als Produkt der Naturgesetze. Ihr Lebenssinn es ist, aus ihrem begrenzten Dasein, bis es nicht mehr geht, das Beste für sich, aber auch für die Kinder, zu machen und dann möglichst schmerzlos aus dieser Welt zu verschwinden.

Ob es freilich richtig ist, die Pragmatik einer Lebensweise, die sich auf derartige Weise mit den Grenzen des irdischen Da-

seins zufriedengibt und sich darin auch erschöpft, „unbekümmert“ zu nennen, kann man fragen. Denn natürlich „bekümmern“ ein solches Leben auch die Probleme, denen eine gemäßigt hedonistische Lebensauffassung, um die es sich hier letztlich handelt, schwerlich standhalten kann. Das Scheitern in Beruf und Gesellschaft, der Verlust gesellschaftlicher Anerkennung, das Erleben menschlicher Bosheit, das Zerschneiden menschlicher Beziehungen, die Erfahrungen von Krankheiten des Leibes und der Seele und letztlich des Sterbens setzen auch dem konfessionslosen Milieu zu. Derartige Erfahrungen rufen mindestens nach einer Ethik, die mit dem allen in einer die Menschlichkeit von Menschen vertiefenden Weise umzugehen lehrt, statt es so lange wie möglich zu verdrängen und dann vor einem Scherbenhaufen zu stehen. Doch eine solche Ethik gibt es im konfessionslosen Milieu allenfalls als respektable Lebensweisheit von Einzelnen. Die Pluralisierung und Individualisierung weltanschaulicher Positionen, die in der heutigen Gesellschaft auch in das konfessionslose Milieu hinein wirkt, macht dieses Milieu zu einem Chorus *diffuser* Stimmen.

Eines eint allerdings den östlichen konfessionslosen Chorus. Gott oder die institutionalisierte Religion werden zur Bewältigung der Fundamentalprobleme des Menschseins nicht gebraucht. Die Auseinandersetzung Dietrich Bonhoeffers mit einer christlichen Apologetik, die „religionslosen Menschen“ (wie er das nannte) nachweisen möchte, dass sie Gott als Problemlöser und „Lückenbüsser“ für die unerledigten Fragen ihres Menschseins benötigen, ist deshalb noch immer aktuell.⁸ Wer mit der „message“ von Gott als Problemlöser an die Türen des Milieus klopft, das ich hier geschildert habe, kann damit rechnen, dass ihm die Türe vor der Nase zugeschlagen wird. Nach Bonhoeffer

geschieht das den christlichen Apologeten auch ganz recht. Er nannte es „unvornehm“, also irgendwie schmutzig, die Menschen durch das Herumwühlen in ihren Schwachstellen zum Glauben pressen zu wollen.⁹ Vor allem aber fand er es Gottes unwürdig, von uns wie ein Marktprodukt zum besseren Wohlfinden an die Menschen verhökert zu werden. Wenn Glaube an Gott entsteht, dann muss er sich in der *Freiheit* einstellen, in der Gott kraft seines Geistes selbst begegnet und nicht aufgrund einer allzu menschlich ins Werk gesetzten religiösen Mechanik.

Was die evangelische Kirche in Wahrnehmung ihres Auftrages dafür tun kann, um dem freien Begegnen Gottes im konfessionslosen Klima *den Weg zu bereiten*, wie Bonhoeffer das anderswo ausgedrückt hat,¹⁰ ist darum das vorrangige Problem, das sich für diese Kirche in der Situation des Ostens Deutschlands stellt: Was ist von Gott zu sagen und wie ist der Glaube an Gott im Leben und Verhalten der Christenheit darzustellen, damit Menschen, die Gott längst vergessen haben und dennoch keine richtigen Atheisten sind, neu auf Gott aufmerksam werden können? Wie haben wir uns auf Menschen einzulassen, die durchaus humanistische Werte respektieren und dennoch „Alltagspragmatiker“ sind, die sich vielfältig und diffus mit den Problemen ihres Daseins herumtummeln? Wie kann es möglich werden, dass solche Menschen, die auf diese Weise leidlich mit sich zufrieden sind, Gottes Geist als lebendige Wirklichkeit wieder spüren? Das sind die dringlichsten Fragen, die sich für das Reden von Gott „inmitten von Gottesvergessenheit“ stellen.

Die Schwierigkeiten und Chancen, Gott in Erinnerung zu bringen

Die geschilderte Situation, in welcher der größte Teil der Bevölkerung eines Landes

so tief in der Gottesvergessenheit steckt, dass auch schon vergessen ist, wann und wo Gott vergessen wurde, wirft das christliche Zeugnis von Gott *ganz auf die Anfänge* des Bekanntmachens mit Gott zurück. Es kann dabei kaum an hilfreiche Vorstellungen von Gott oder Traditionen des Glaubens an Gott anknüpfen. Das Maß an Unkenntnis über den christlichen Glauben ist in einem einmal vom Christentum geprägten Lande geradezu erstaunlich. Daran ändern auch die Informationen nichts, die Menschen heute über das Christentum und andere Religionen durch die Medien erhalten können. Was davon haften bleibt, sind in der Regel allerlei Merkwürdigkeiten eines religiösen Panoptikums; Merkwürdigkeiten, welche glaubensferne Menschen darin bestätigen, dass sie damit glücklicherweise und mit Recht nichts zu tun haben. Auch der durchaus ziemlich breiten Selbstdarstellung der Kirchen und ihrer Botschaft in den Medien geht es ähnlich. Sie haftet nicht im konfessionslosen Milieu. Die dringend nötigen Informationen über den Glauben an Gott haben nach aller Erfahrung nur eine Chance, sich in lebensbewegende Informationen, in *Begegnungen mit Wirklichkeit* also, zu verwandeln, wenn sie *persönlich*, von Mensch zu Mensch weitergegeben werden.

Das ist auch ganz sachgerecht. Denn ohne Kommunikation von Menschen bleibt das Bekanntmachen mit Gott in abstrakten Mitteilungen und das notwendige Gespräch über Gott in theoretischen Disputen stecken. Mitteilungen und Dispute wird es zwar auch geben, weil sich heute für einen dem Glauben an Gott fernstehenden Menschen viele Fragen an den Gottesglauben stellen. Aber das kann der eigentlichen Aufgabe des Bekanntmachens mit Gott nur zugeordnet sein. Diese Aufgabe jedoch besteht darin, Menschen damit *vertraut* zu machen, wie sich das

Erleben des Geistes, der Gott ist, auf das eigene Leben auswirkt. Damit tragen aber im Grunde alle, die sich Christinnen und Christen nennen, eine hohe Verantwortung dafür, in welchem Sinne das Leben Gott entfremdeter Menschen für Gott geöffnet wird, ja sogar auch, welche Vorstellungen sie von ihm und seinem Wirken gewinnen. Denn wie wir heute mit Gott bekannt machen und Menschen zur Teilnahme an unseren Erfahrungen einladen, wird wenigstens Anstoß für die eigenen, anfänglichen Gotteserfahrungen von Menschen im konfessionslosen Milieu sein.

Das ist einerseits eine große Chance. Denn wo Menschen gar nichts mehr oder höchstens Abseitiges von Gott wissen, kann und muss das im Zentrum stehen, was für den christlichen Glauben an Gott heute wirklich wesentlich ist. Im Unterschied zum Herumprobieren im religiösen Allerlei nötigt das gottesvergessene Milieu das christliche Gotteszeugnis geradezu zur Konzentration auf das Fundamentale und Echte des Glaubens. Wir werden darauf zurückkommen. Andererseits droht die Chance solcher Konzentration aber auch vertan zu werden, wenn es gar nicht zu Begegnungen der konfessionslosen Menschen mit Glaubenden kommt, die ihren Glauben auch zu artikulieren vermögen. Diese Gefahr besteht durchaus. Wer dem konfessionslosen Milieu zugehört, kommt nicht zur Gemeinde. Das geschieht höchstens zufällig oder vereinzelt. Die meisten wissen gar nicht, was dort gesagt und getan wird. Also müssten nicht nur die, die im kirchlichen Dienst stehen, sondern alle Christinnen und Christen, die im Alltag mit den Menschen zusammenleben und -arbeiten, die nicht zur Kirche kommen, dafür sorgen, dass ihnen das Reden von Gott und der Glaube begegnet. Doch auch das geschieht nur vereinzelt. Denn das allge-

meine Priestertum aller Glaubenden, welches die *Verantwortlichkeit aller Glaubenden* für den Verkündigungsauftrag der Kirche bedeutet, ist in der evangelischen Kirche im Widerstreit zu ihrem Wesen praktisch leider unterentwickelt. Die meisten Glieder der Kirche sind gar nicht in der Lage, ihren Glauben zu artikulieren. Das muss sich in Zukunft ändern. Was dafür zu tun ist, stellt ein Thema für sich dar. Aber selbst wenn sich das ändert, ist nüchternerweise nicht damit zu rechnen, dass es zu einer baldigen massenweisen Zuwendung zur Kirche und zum Glauben an Gott aus dem konfessionslosen Milieu heraus kommt. Die Menschen müssen alle einzeln für den Glauben an Gott gewonnen werden. Und das braucht Zeit.

Ob sich in dieser Zeit nach und nach auch die so genannte „Wiederkehr der Religion“ als Assistentin bei der Öffnung des konfessionslosen Milieus für den Gottesglauben auswirken wird, ist schwer zu sagen. Wenn unter „Religion“ auch solche Phänomene verstanden werden, die mit dem Gottesglauben gar nichts zu tun haben, dann werden wir daran eher zweifeln. Denn natürlich trifft man „Religion“ in einem weiten Sinne auch im konfessionslosen Milieu an. Dieses Milieu ist in „Religion“ als einem Sinnsystem, das eine Art Glauben verlangt, sogar ausführlich geübt, sofern der Marxismus-Leninismus penetrant religiöse Züge hatte. Die Ritualisierungen des Lebens, die er eingeführt hat, sind – wie z.B. die Jugendweihe – noch heute hoch geschätzt. Außerdem gibt es die Erscheinungen, die der „Wiederkehr“ der Religion zugeordnet werden, auch im Osten Deutschlands en masse. Wolfram Weimer, der Chefredakteur der Zeitschrift „Cicero“, rechnet dazu sogar das Vertrauen in den Supermarkt und in das Funktionieren der Technik.¹¹ Aber auch die ekstatische Fußballbegeisterung

oder die irrationale Hingabe an Trends und Personen der Unterhaltungsindustrie gelten als Indizien für jene Renaissance der Religion.

In der christlichen Theologie werden wir jedoch eher geneigt sein, dergleichen als *Pseudoreligion* zu bezeichnen, welche den Aberglauben wuchern lässt und die Öffnung für echte Transzendenz tatsächlich geradezu blockiert. Aber selbst wenn es sich um ein da und dort auch zu beobachtendes Interesse für „Esoterisches“, „Spirituelles“ aller Art, Spiritistisches und sogar „Heiliges“ und anderes Geheimnisvolles handelt, ist damit noch längst nicht gesagt, dass *Gott* in das Blickfeld tritt. Ulrich H. J. Körtner hat die Religion, um die es bei der „Wiederkehr der Religion“ geht, regelrecht eine „Religion ohne Gott“ genannt.¹² Insofern sind Zweifel daran berechtigt, dass sich das konfessionslose Milieu mit Hilfe derartiger „Religion“ von alleine auflösen wird.

Auf der anderen Seite ist aber auch nicht zu bestreiten, dass sich an jenem quasi-religiösen Phänomen die unausrottbare Tendenz von Menschen zeigt, mit ihrem Bewusstsein alles zu überschreiten, was ihr raum-zeitlich-irdisches Dasein ausmacht. Das begründet auch ihre Bereitschaft, sich von Dimensionen des Unverfügbaren, des Transrationalen, erhebend Höheren und Geheimnisvollen berühren zu lassen. Selbst bei der Verehrung von Pseudotranszendenzen, an denen der Schweiß menschlicher Erhebungen über das Erden-dasein klebt, bestätigen Menschen, dass sie nicht leben können, ohne – mit Martin Luthers Auslegung des Ersten Gebotes im Großen Katechismus geredet – ihr Herz „auf etwas zu hängen“, das sie wie Gott bestimmt.¹³

Insofern kann keine Rede davon sein, dass Menschen durch das Vergessen Gottes auch die *strukturelle Offenheit* von Gottes Geschöpfen für Gott verloren haben. Es

steht zu erwarten, dass sie sich faktisch wieder meldet, auch wenn das auf die diffuse Weise der „Wiederkehr der Religion“ oder auf die problematische Weise einer Ersatz- und Pseudoreligiosität geschieht. So gottesvergessen, wie das konfessionslose Milieu im Osten Deutschlands sein möchte, kann es auf die Dauer gar nicht sein. Darum ist die Erwartung auch begründet, dass das christliche Reden von Gott wie das aussagekräftige Leben der christlichen Gemeinden mit Gott auf die Dauer eine gute Chance haben, Menschen, die Gott vergessen haben, wieder mit dem vertraut zu machen, der wahrhaft „Gott“ zu heißen verdient.

Wegbereitung für Gottes Klarheiten

Unstrittig dürfte sein, dass die angedeutete Chance verspielt wird, wenn Menschen, die Gott vergessen haben, durch das Reden und Leben der Christenheit überhaupt keinen klaren Eindruck davon gewinnen können, worum es sich bei „Gott“ überhaupt handelt. Die Vielstimmigkeit, mit der in den Kirchen von Gott geredet wird, ist zwar einerseits ein Ausdruck des Reichtums der Wirklichkeit Gottes, die mit Recht nach den unterschiedlichsten sprachlichen Artikulationen und anderen Ausdrücken des Glaubens an sie ruft. Auf der anderen Seite ist diese Vielstimmigkeit für einen Außenstehenden aber auch regelrecht verwirrend und abschreckend, besonders wenn sie zu unterschiedlichen und sogar gegensätzlichen Gottesbildern führt. Worauf soll ein Mensch, der gar nichts von Gott weiß, sich einlassen? Dass Gott allmächtig ist oder dass er ohnmächtig ist, dass er eine Person ist oder eine unpersonale Macht, dass er die Welt regiert oder ihr freien Lauf lässt, dass es der gleiche Gott ist, der in den Religionen verehrt wird, oder dass dies nicht der Fall ist?

Wir könnten die Liste, auf der steht, was ein Mensch, der Gott vergessen hat, aus dem Raum der Kirche und dann noch aus dem der Religionen heraus alles zu hören bekommt, beliebig lang machen. Es leuchtet von selbst ein, dass sie ihm kein Bekanntwerden mit Gott ermöglicht, das Gott für ihn selbst wichtig macht. Das religiöse Glied der Kirche sucht sich aus dieser Liste im Zuge der für unsere Zeit charakteristischen Privatisierung und Individualisierung des Glaubens bzw. der Religion das ihm Passende heraus. Für den religiös gestimmten Menschen ist sie vielleicht ein religiöses Marktangebot, für den Konfessionslosen nicht. Er wendet sich vielmehr kopfschüttelnd wieder seiner Alltagspragmatik zu, wenn ihm nicht ein Weg bereitet wird, sich *an einer Stelle* in der Fülle der Möglichkeiten, in der von Gott die Rede ist, zu verorten.

Hier wird unsere oben getroffene Feststellung relevant, dass das gottesvergessene Milieu die christlichen Kirchen geradezu auf das Fundamentale und Eigentliche des christlichen Glaubens zurückwirft. Dieses Fundamentale und Eigentliche ist aber, dass Gott in der Geschichte eines Menschen – des Menschen Jesus von Nazareth – begegnet und dass sein Geist diese Geschichte beständig vergegenwärtigt und aktualisiert. Das christliche Reden von Gott führt darum unausweichlich in die Begegnung mit diesem Menschen. „Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt“, hat Dietrich Bonhoeffer aus der Gestapohaft geschrieben.¹⁴

Ich wandle diesen Satz im Hinblick auf das Bekanntmachen Gottes bei Menschen, die Gott vergessen haben, folgendermaßen ab: Wir müssen in immer neuen Anläufen vom Leben, Sprechen,

Handeln, Leiden und Sterben Jesu reden, um ein Verstehen dafür zu wecken, wer Gott ist und was er für unser Leben bedeutet.

Im Grunde ist das ja die Aufgabe aller Mission, wo immer sie auch stattfindet; und zwar von der ersten Stunde an, als die Christenheit in die nicht-christliche Welt trat. In unserem Falle aber hat das beharrliche Reden von diesem Menschen, wenn es um Gott geht, noch einen eigenartigen Vorzug. Es unternimmt nicht den Versuch, Menschen, die sich ganz im menschlich-irdischen Leben eingerichtet haben, von der Existenz irgendeiner „Überwelt“ zu überzeugen. Ein derartiger Versuch dürfte erfahrungsgemäß im konfessionslosen Milieu nur die alten Ressentiments der atheistischen Religionskritik wecken, die eine derartige Welt für eine „Projektion“ des menschlichen Bewusstsein (L. Feuerbach!) hält. Die Auseinandersetzung mit dieser These muss von christlicher Seite zwar ganz und gar nicht gescheut werden. Aber sie führt doch gegenüber der Aufgabe, den Weg zur Erfahrung des Geistes Gottes im Leben von Menschen zu bereiten, auf eine Abstraktionsebene.

Demgegenüber holt das Bekanntmachen mit Gott, welches mit dem Bekanntmachen *eines Menschen* beginnt, Menschen bei den Erfahrungen ab, die sie mit einer rein diesseitig orientierten Lebensweise machen. Im Leben, Reden, Verhalten, Leiden und Sterben Jesu begegnet alles, was auch Menschen mit einer solchen Lebensweise umtreibt, erfreut und bekümmert. Was z.B. die Bergpredigt und die Gleichnisse Jesu aussagen, was Jesu Handeln und Verhalten, seine Passion und vieles andere mehr zum Ausdruck einer überwältigenden *Menschlichkeit* machen, kann sich darum mit den Erfahrungen *verschränken*, die Menschen heute in ihrem Leben haben.

Im Unterschied zum Leben im Vergessen Gottes wird das, was Jesu Menschlichkeit ausmacht, aber zu einer unausweichlichen *Erinnerung an Gott*. Die Freiheit, in der er lebte und auftrat, die Gerechtigkeit, die er verkündigte, die Liebe, die Wahrheit, die Ewigkeit und geistliche Macht, die ihn prägte, werden hier – um nur einige Beispiele zu nennen – zugleich zu Gottesbestimmungen. Das Verstehen der Menschlichkeit Jesu weitet darum die Horizonte des menschlichen Lebens, die die Gottesvergessenheit festgeschrieben hat. Es wird zur Wegbereitung dafür, das Leben heute im Vertrauen auf die Gegenwart des Geistes der Freiheit, der Liebe, Gerechtigkeit, Wahrheit und Macht zu führen, die Gott ist. Wir können auch sagen: Es wird zur Wegbereitung eines Lebens in der *Kommunikation* mit Gott, in der Gott Menschen an seiner Freiheit, seiner Liebe, seiner Wahrheit, Gerechtigkeit und Macht Anteil gibt. Gott ist, wenn so mit ihm bekannt gemacht wird, keine namenlose, nebelhafte Überwelt, zu der Menschen sich in irgendwelchen religiösen Kraftakten emporarbeiten müssen. Er kommt ihnen vielmehr in lauter Konkrektionen – ich sage: in lauter Klarheiten¹⁵ – nahe, die ihr Leben zu tiefer und wahrhaftiger Menschlichkeit erhöhen. Wo das erlebt wird, erledigt sich der Satz „Ich brauche Gott nicht, um Mensch zu sein“ von alleine.

Angesichts des geschilderten hartwandigen Milieus, das sich im Vergessen Gottes eingerichtet hat, ist noch einmal zu unterstreichen, dass auch dies keine Zauberformel zur Überwindung der „Schwerhörigkeit für Gott“ (Benedikt XVI.) sein kann. In gewisser Weise ist es sogar schwieriger als der Versuch, durch Herumrudern in den religiösen Möglichkeiten von Menschen den Hafen zu finden, in dem das Vergessen Gottes aufhört. Denn auf dem beschriebenen Weg muss ja nicht nur mit

Gott, sondern zugleich auch mit einer Geschichte aus fernen Zeiten mit vielen heute befremdlichen und erklärungsbedürftigen Sachverhalten vertraut gemacht werden. Doch dieser Schwierigkeit kann das *christliche* Reden von Gott ohnehin nicht ausweichen. Sie gehört zum Bekanntmachen mit dem biblischen, geschichtlichen Gott, das ohnehin kein Hauruck-Unternehmen sein kann. Da gibt es Grade des Berührtseins, Etappen der Wahrnehmung und Stufen des Vertrautseins.¹⁶

Ein heute noch bemerkenswertes Beispiel für eine solche Etappe ist immer noch die Funktion der Gottesrede während der „friedlichen Revolution“ in der DDR von 1989, die in der evangelischen Kirche ihren Konzentrationsort hatte. Da wurde das Wort „Gott“ in den Klarheiten von Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden einen geschichtlichen Moment lang geistesmächtig zum Anwalt von Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden für die Menschen in dieser Gesellschaft.

Auch dies – dass ein gewalttätiges Regime vor „Kerzen und Gebeten“ kapitulierte – ist in unserer schnelllebigen Zeit heute schon fast vergessen. Aber es bleibt inmitten von Menschen, die sich wieder in ihre alte Lebensweise ohne Gott zurückplumpsen ließen, ein *Signal* für den längeren Atem des Geistes, der von Jesus Christus ausgeht. Zu ihm gesellen sich auch heute lauter kleine, neue Signale, von denen es viel zu berichten gäbe. Zur Resignation besteht also kein Anlass, weil das Erinnern Gottes nur so langsam vorankommt. Die christlichen Kirchen sind im Osten Deutschlands zwar zur gesellschaftlichen Minderheit geworden. Aber ein Viertel der Bevölkerung, das auf den Reichtum von Gottes Menschlichkeit konzentriert ist, hat gegenüber dem diffusen Erscheinungsbild des konfessionslosen Milieus einen im Grunde uneinholbaren

Vorsprung. Wenn sich nur alle Christinnen und Christen dessen auch bewusst wären und von diesem Vorsprung tatsächlich Gebrauch machten!

Anmerkungen

- ¹ Überarbeiteter Vortrag bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Mecklenburg-Vorpommern am 17.06.2007 in Güstrow.
- ² Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier der EKD, Hannover 2006, 14.
- ³ Ebd. (Vorwort), 7.
- ⁴ Vgl. hierzu ausführlich meine Aufsätze: Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke, Leipzig 1997, 159-171; Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern, in: Wiener Jahrbuch für Theologie, Band 2 (1998), hg. von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Wien 1998, 215-228; Wie weit kann Entchristlichung gehen? Deutemuster eines ostdeutschen Phänomens, in: *BThZ* 18/2001, 285-298; Die Kirche im Osten als gesellschaftliche Minderheit – Probleme und Chancen, in: Ines-Jacqueline Werkner / Nina Leonhard (Hg.), Aufschwung oder Niedergang. Religion und Glauben in Militär und Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2003, 97-110; vgl. auch: Jahresschriften des sozialwissenschaftlichen Instituts der Bundeswehr, Strausberg 2003, 97-110.
- ⁵ Vgl. Kreuzzug der Gottlosen, in: *Der Spiegel* 22/2007, 56-69.
- ⁶ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, *Pastoraltheologie* 90/2000, 152.
- ⁷ Vgl. www.identityfoundation.de.
- ⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, 454-456.
- ⁹ Vgl. ebd., 478.
- ¹⁰ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, 152-162.
- ¹¹ Vgl. Wolfram Weimer, Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist, München 2006, 42.
- ¹² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religion. Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, 51-70.
- ¹³ So in der Erklärung des Ersten Gebotes im „Großen Katechismus“, BSLK, 560.
- ¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand, a.a.O., 572.
- ¹⁵ Vgl. hierzu mein Buch „Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes ‚Eigenschaften‘“, Tübingen 2001.
- ¹⁶ Dietrich Bonhoeffer hat von „Stufen der Erkenntnis“ und „Stufen der Bedeutsamkeit“ geredet; vgl. Widerstand, a.a.O., 515.

Franz Winter, Wien

Buddhas Wiedergeburt in Japan

Ökawa Ryūhō und die „Wissenschaft vom Glück“
(Kōfuku no kagaku)

Seit dem Jahr 2000 werden sukzessive deutsche Übersetzungen der Werke des Gründers der japanischen Neureligion *Kōfuku no kagaku*, Ökawa Ryūhō¹, vorgelegt.² Diese Bücher, von denen viele in Japan Bestseller waren, erweitern das Spektrum der Übersetzungstätigkeit der Gruppe, die bislang chinesische, koreanische, englische, brasilianische und französische Übertragungen der Texte vorlegte. Dieses rege Engagement steht im Zusammenhang mit Verbreitungsbestrebungen im deutschen Sprachraum, die bislang vor allem in Wien, Düsseldorf, Köln und Hamburg Früchte getragen haben. Dies soll Anlass sein, die Geschichte der Gruppierung, die international unter der Bezeichnung *The Institute for Research in Human Happiness* firmiert, zusammenfassend darzustellen.

Zur Vorgeschichte der Bewegung: Botschaften aus der Geistwelt

Bei *Kōfuku no kagaku* (wörtl.: „die Wissenschaft vom Glück“) handelt es sich um eine der jüngsten Erscheinungen auf dem lebendigen religiösen Markt Japans.³ Die Gründung erfolgte 1986 und steht mit der Person des Ökawa Ryūhō im Zusammenhang. Dieser wurde – unter seinem Geburtsnamen Nakagawa Takashi – 1956 in der kleinen Stadt Kawashima auf der Insel Shikoku geboren.⁴ Seine Kindheit und Jugend verliefen in erfolgreichen Bahnen:

Nach der Schulzeit konnte er an einer der renommiertesten Universitäten Japans, der Universität von Tokio, studieren. Obwohl das Studium an der juristischen Fakultät durchaus mit gewissen Schwierigkeiten verbunden war (er scheiterte anfänglich an der Aufnahmeprüfung, absolvierte diese jedoch ein Jahr später), graduierte er schließlich 1981 und begann seine berufliche Laufbahn bei einer großen japanischen Handelsfirma. Diese bislang innerhalb der Vorgaben der japanischen Gesellschaft als klassische Karriere eines *sarariman*⁵ verlaufende Entwicklung erfuhr ab dem Anfang der 80er Jahre eine wesentliche Wendung. Für den 23. März 1981 behauptet Ökawa ein spirituelles Erlebnis gehabt zu haben, das mittelbar zur Gründung der Religionsgemeinschaft führte. In Form des „automatischen Schreibens“ wird ihm die Botschaft „gute Nachricht“ (jap. *ii shirase*) übermittelt. Diese soll von einem der Schüler des buddhistischen Religionsreformators Nichiren (1222-1282), Nikkō, stammen, wie nach Befragung ebenfalls durch automatisches Schreiben ermittelt wird. Nach diesem ersten Erlebnis stellt sich bald Nichiren selbst ein, der ihm den für die weitere Folge fundamentalen religiösen Auftrag erteilt, unter dem das weitere Schaffen Ökawas stehen soll: „liebe die Menschen, inspiriere die Menschen, vergib den Menschen“ (jap. *hito o aishi, hito o ikashi, hito o yuruse*).⁶ Schon im Juni 1981 soll ihm

die definitive Offenbarung seines wahren Wesens zuteil geworden sein: Der 1976 verstorbene Gründer der neureligiösen Bewegung GLA (*God Light Association*), Takahashi Shinji, teilt ihm mit, dass er niemand Geringerer als die „Wiedergeburt des Buddha“ (*shaka no sairai*) sei.

Die beschriebenen spirituellen Begegnungen veranlassen Ōkawa sich einem Freund anzuvertrauen, der ihm weiterhelfen soll. Im Zuge dessen kommt es bald zum Übergang vom automatischen Schreiben zur medialen Tätigkeit, d.h. Ōkawa agiert als spirituelles Medium, das einem Gegenüber Fragen beantwortet.⁷ Dabei stellen sich bedeutende Persönlichkeiten der religiösen und philosophischen Traditionen, sowohl des Westens als auch des Ostens ein, so u.a. Laotse, Sokrates, Jesus, Kūkai oder Swedenborg. 1985 werden die ersten Publikationen greifbar, die im Zusammenhang mit der Religionsgemeinschaft zu nennen sind. Unter dem Namen des „interviewenden“ Freundes, Yoshikawa Saburō,⁸ werden so genannte *reigen* (wörtl.: „Geist-Wort“; d.h. „spirituelle Botschaften“) veröffentlicht. Dabei handelt es sich um in Interviewform angelegte Wiedergaben der Gespräche, die im Kontext dieser medialen Sitzungen entstanden sein sollen. Bemerkenswert ist, dass in den zitierten *reigen*-Texten der Selbstanspruch, nämlich eine Wiedergeburt Buddhas zu sein, noch keine Erwähnung findet. Ōkawa erklärt dies damit, dass er erst später mit dieser vollen Wahrheit an die Öffentlichkeit gehen wollte, um die Menschen nicht zu überfordern.⁹ Religionsgeschichtlich kann man das hier präsentierte Material in den Kontext der *Channeling*-Literatur einordnen, die im „New Age“ fundamentale Bedeutung hat.¹⁰ Japan kannte spätestens seit den 70er Jahren eine ausgeprägte Rezeption dieser Literatur und ihrer „Klassiker“, die dort in der so genannten *seishin sekai*-Be-

wegung („spirituelle Welt“) ihre Heimat hat. Vergleichbare Kontakte mit einer „spirituellen Welt“ (*reikai*) haben zudem innerhalb der japanischen Religionsgeschichte durchaus ihre Tradition, insbesondere im Kontext der neureligiösen Bewegungen, aber nicht nur in dieser.¹¹ So kann auf die umfangreichen *Reikai monogatari* des Deguchi Onisaburō, Mitbegründer der bedeutenden neureligiösen Bewegung *Ōmotokyō* (begründet 1892) hingewiesen werden, eine Art Beschreibung seiner (spirituellen) Reisen durch die Geisteswelt. Explizite *reigen*-Texte im Sinne der Vermittlung durch Medien spielen auch bei einer weiteren bedeutenden japanischen Neureligion, der *Shinyo-en*, eine große Rolle.¹²

Vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha

Der große Verkaufserfolg schon der ersten Veröffentlichung, des Buches *Nichiren shōnin no reigen* („spirituelle Offenbarungen des heiligen Nichiren“), der in kurzen Abständen weitere *reigen*-Publikationen folgen (u.a. mit Jesus, Sokrates, Kūkai, Amaterasuōmikami, Deguchi Onisaburō), ist als die Keimzelle der weiteren Entwicklung hin zur formellen Gründung einer Religionsgemeinschaft anzusehen. Es bildet sich eine Studiengruppe dieser Texte, und Ōkawa zieht immer mehr Interessierte an. Am 15. Juli 1986 gibt Ōkawa schließlich seine bisherige berufliche Tätigkeit bei der japanischen Handelsfirma auf, nennt sich ab nun Ōkawa Ryūhō³ und eröffnet am 6. Oktober 1986 das erste Büro von *Kōfuku no Kagaku* im Tokioter Stadtteil Nishi Ogikubo. Die Werbung erfolgt über die Bücher, die bald große Verbreitung finden, und mit Hilfe einer intensiven Vortragstätigkeit. Bedeutend ist der zu beobachtende Wandel im Selbstverständnis. Schon die ersten

Publikationen, die nun unter dem Namen Ōkawas veröffentlicht werden, präsentieren sich nicht mehr – wie die vorangegangenen Texte – als Wiedergabe der medialen Sitzungen in Dialogform, sondern als *reigenshū/reijishū*, in denen die spirituellen Botschaften „gesammelt“ wiedergegeben werden. Die Dialogform fällt weg, und Ōkawa tritt als souveräner Vermittler der Inhalte in Erscheinung. Dieser Wandel läutet bereits die weitere Entwicklung ein. Die junge Religionsgemeinschaft entwickelt sich gut in den ausgehenden 80er Jahren und ihre Mitgliederzahlen steigen rasch an. In einem immer größeren Ausmaß kommt es zu einer inhaltlichen Veränderung: Der Charakter einer Studien-Gruppe von gechannelten Informationen wird verschoben in Richtung des Anspruchs, eine explizit buddhistische Bewegung zu sein. Dies zeigt sich am deutlichsten in den zentralen Veröffentlichungen dieser Jahre, in den drei so genannten *hō* „Gesetzes“-Büchern, die als die fundamentalen Texte bezüglich Kosmologie, Anthropologie und Ethik anzusehen sind.¹⁴

Darin liegt der Schwerpunkt auf dem Anspruch Ōkawas, als Wiedergeburt des Buddha eine neue, moderne Form des Buddhismus für die Gegenwart zu präsentieren. Zwar stehen diese Texte in gewisser Weise noch in der vorhergehenden „Channeling“-Tradition, jedoch verschiebt sich der Anspruch massiv, weil nun nicht ein beliebiges Geistwesen seine Inhalte präsentiert, sondern niemand geringerer als der Buddha selbst. Aus dem anfänglichen passiven *Channel* wird so ein souverän lehrender, wiedergeborener *Shakyamuni* des 20. Jahrhunderts. Im Selbstanspruch der Gruppe wird natürlich von einer Kontinuität ausgegangen, jedoch stellt der Übergang, der in diesen Veröffentlichungen präsentiert ist, eine bedeutende Änderung dar.¹⁵

Die Formierung einer buddhistischen Religionsgemeinschaft wird auch durch die Herausgabe von drei Bänden zentraler Gebetstexte gefestigt. Es handelt sich dabei um das so genannte *Shōshinhōgo* (in der englischen Übersetzung als „Dharma of the Right Mind“ übertragen) und zwei Bände *Kigan*. Im ersteren finden sich die zentralen Gebetstexte, in den beiden kleineren Gebete zu besonderen Anlässen. Diese Texte sind an sich nur Mitgliedern zugänglich.

Die endgültige Festlegung: mehr als nur die Wiedergeburt des Buddha

Ein weiterer Wandel lässt sich nun für das Selbstverständnis Ōkawas Anfang der 90er Jahre vermerken. Die Behauptung, eine Wiedergeburt des Buddha zu sein, erfährt eine bedeutende Erweiterung, die *Kōfuku no kagaku* explizit als neureligiöse Bewegung mit universalreligiösem Anspruch erkennbar macht. In einer großen Massenveranstaltung des Jahres 1991, die als *Eru Kantāre sengen* („El Cantare Deklaration“) bezeichnet wird, verkündigt Ōkawa die letzte Wahrheit über sein wahres Wesen: Er ist die irdische Manifestation eines Wesens namens *El Cantare*, das seinerseits bereits einige Inkarnationen vor ihm getätigt hat, und zwar: auf dem (mythischen) Kontinent *Mu* als (König) *La Mu*, in Atlantis als (König) *Thoth*, in Griechenland als *Ophealis* und *Hermes*, im südamerikanischen Inka-Reich als (König) *Rient Arl Croud*, in Indien als *Buddha* und schließlich im modernen Japan als *Ōkawa Ryūhō*. Hinter dieser Inkarnationslinie ist ein deutliches religiöses System erkennbar: Von außen betrachtet erweist sich die Inkarnationslinie des *El Cantare* als groß angelegter Gang durch die Geschichte (Geschichtsschreibung natürlich im Verständnis der Gruppe unter Einbezug auch der mythischen Kontinente *Mu*, Atlantis

etc.). Dabei muss betont werden, dass die Gruppe von ihrem Selbstverständnis her weiterhin als buddhistische Bewegung zu verstehen ist.

Die angesprochenen Elemente erscheinen wie eine Erweiterung des ursprünglichen Ansatzes mit dem zusätzlichen Einbezug aller Zeiten, Epochen und Ebenen der Menschheitsgeschichte. Inhaltlich lässt sich auch hier auf die hohe Bedeutung der schon zitierten *seishin sekai*-Bewegung verweisen, die viele dieser Elemente bereits enthält.¹⁶

Ökawa erscheint wie ein Ordner dieser diffusen und oftmals verwirrenden Vielfalt an Angaben zu Atlantis, UFOs usw., der seinen Anhängern damit einen Leitfadens und Orientierung durch ein undurchdringbares Dickicht bietet.¹⁷ Die angesprochenen Inhalte stehen im Mittelpunkt der folgenden ausgedehnten Massenveranstaltungen, die das Bild der Gruppe in Japan bis heute prägen. Ab 1991 bis Mitte der 90er Jahre präsentiert sich Ökawa in großen und detailliert inszenierten Shows der Öffentlichkeit, womit er große mediale Aufmerksamkeit erregt. Diese beträchtliche Erweiterung des Selbstanspruchs ist das letzte Glied im Wandel und festigt endgültig die universalreligiöse Dimension des Religionssystems. Auch hier wird im Nachhinein damit argumentiert, dass Ökawa bereits spätestens ab Mitte der 80er Jahre Bescheid wusste, diese letzte Wahrheit jedoch erst später an die Öffentlichkeit tragen wollte.¹⁸ Dass es hier aber einen nachgereichten Wandel im Selbstverständnis gibt, lässt sich am deutlichsten in den Neuausgaben der schon zitierten drei *hō* „Gesetzes“-Texte ablesen, die Anfang der 90er Jahre erschienen sind und die dargestellte Vorinkarnationslinie in einem Anhang präsentieren.¹⁹

Erweiterungen erfährt diese Angabe zu den Reinkarnationslinien v.a. ab Mitte der

90er Jahre durch eine starke Konzentration auf die Gestalt des Hermes, eine der vorhergehenden Inkarnationen *El Cante-res*. 1994 erscheint eine nicht weniger als vier Bände umfassende Biographie des Hermes, die seine Geschichte „neu“ aufgrund des Einblickes Ökawas in die spirituelle Welt schreibt. Diese ausführliche Darstellung ist im Grunde genommen eine bunte Abenteuergeschichte, die die Geburt des Hermes, der erst später fälschlicherweise zum „Gott“ wurde, als Sohn eines kretischen Königs, seine vielen Abenteuer und Kämpfe gegen böse Mächte (wie den Minotaurus oder den als Massenverführer und bösen Zauberer gezeichneten Prometheus), seine Liebe zur Königstochter Aphrodite und schließlich seine spirituelle Erweckung und die Einsicht in seine wahre Natur (samt ausführlicher Reise durch die „Geist-Welt“) beschreibt. Die unmittelbar auf die Biographie erfolgte Veröffentlichung einer Manga-Fassung (eines Teils) dieses Romans und die Fertigstellung eines auch international vermarkteten Animes umschreiben auch das Genre, in das die Gestalt des Hermes hineintransformiert wurde.²⁰

In die Zeit der intensiven Öffentlichkeitsarbeit Anfang der 90er Jahre fällt auch der erste Konflikt der jungen Religionsgemeinschaft mit der breiteren Öffentlichkeit: Ein bekanntes Skandalblatt, das Wochenmagazin „Friday“, lanciert im Sommer 1991 einige sehr kritische Berichte über den Religionsneuzugang und ihren Gründer, der als Psychopath, Schwindler und Betrüger diskreditiert wird. Im Mittelpunkt steht dabei der „Vorwurf“, dass Ökawa sich Ende der 90er Jahre in psychotherapeutischer Behandlung befunden hätte. Die Gruppe reagiert auf diese Vorwürfe, die sich im Übrigen als haltlos erweisen,²¹ geschlossen und scharf: Durch Demonstrationen und Massenfaxe und

-telefonanrufe wird der herausgebende Kōdansha-Verlag für mehrere Tage blockiert.

Dieser Vorfall markiert einen wichtigen Wendepunkt in der Entwicklung, weil *Kōfuku no kagaku* damit in der öffentlichen Wahrnehmung als entschlossene und – sollte es notwendig erscheinen – durchaus aggressive Gruppe wahrgenommen wurde.²² Die unmittelbare Folge war eine äußerst negative mediale Berichterstattung über *Kōfuku no kagaku*, die beispielsweise im Vergleich zur ungefähr zeitgleich entstandenen *Aum Shinrikyō*-Bewegung regelmäßig in journalistischen Darstellungen schlechter abschnitt.²³ Dies gilt im Übrigen auch für die ersten Stellungnahmen japanischer Religionswissenschaftler, die die stärker asketische Orientierung der *Aum Shinrikyō*-Bewegung als Zeichen für einen „ursprünglicheren“ Buddhismus hervorhoben, während demgegenüber *Kōfuku no kagaku* wie eine gekünstelt konstruierte Religionsgemeinschaft erschien, die sich den Buddhismus nur aufsetzte.²⁴

Die weitere Geschichte ab Mitte der 90er Jahre

Ab Mitte der 90er Jahre kann eine gewisse Konsolidierung festgestellt werden. Auffällig ist der Rückzug Ōkawas aus der Öffentlichkeit. Die Massenveranstaltungen finden ihr Ende, und der Gründer zeigt sich nunmehr nur in kleineren Kreisen, wobei wiederum Videoaufnahmen dieser Vorträge in der Gruppe weitergereicht, resp. in den Versammlungen gezeigt werden. Bemerkenswert ist auch die beträchtliche Erweiterung der drei grundlegenden *hō* „Gesetzes“-Bücher durch eine ganze Reihe von neuen Büchern, so dass aktuell bereits mehr als zehn dieser Serie mit besonders autoritativem Charakter existieren. Ab Mitte der 90er tritt neben Ōkawa

auch seine Frau Ōkawa Kyoko mehr in Erscheinung. Sie wird als „Vize-Präsidentin“ bezeichnet und ist explizit für die Frauenorganisation innerhalb der *Kōfuku no kagaku*, die so genannte „Aphrodite-Gesellschaft“ (*Afurodite-kai*), zuständig. Ihre Bücher beschäftigen sich mit den Themen „Kindererziehung“ und „die Rolle der Frau“ (an der Seite ihres Mannes), wobei sich die Hauptpunkte nicht wesentlich von den bereits aus Ōkawa-Texten bekannten unterscheiden.

Dazu kommt ab 1996 der Bau der großen so genannten „temples“ (im Japanischen von der Gruppe mit der Sammelbezeichnung *shōja* benannt, ein aus der buddhistischen Tradition stammender Terminus). Der erste wurde 1996 in der im Norden Tokios gelegenen Stadt Utsunomiya erbaut, bis heute finden sich über ganz Japan verteilt mehr als 15 dieser großzügig ausgestatteten und jeweils in sehr guter Lage befindlichen Anlagen.²⁵ 2006 wurde in Hawaii der erste Tempel außerhalb Japans gebaut.²⁶ Die Anlagen bieten um einen zentralen Verehrungsraum mit einer Statue *El Cantares* in seinen verschiedenen Variationen Unterkunftsmöglichkeiten für Teilnehmer an den „Seminaren“. Für die jeweiligen Regionen stellen sie das Zentrum dar, wobei zusätzlich zu diesen Hauptzentren so genannte *shibu* („Büros“) in allen größeren und kleineren Städten zu finden sind. Sie dienen ebenfalls als Treffpunkt für – zumeist wöchentliche – Zusammenkünfte. Im Zentrum dieser Treffen stehen Gebetshandlungen (jeweils aus den drei grundlegenden Gebetsbüchern) und so genannte „Meditationen“, zumeist stille Einheiten der Reflexion über kurze Sinnsätze Ōkawas. Im Zentrum des spirituellen Lebens eines Mitglieds steht v.a. die Lektüre der Publikationen Ōkawas, zu deren Kauf und Weitergabe man angehalten ist. In regelmäßigen Abständen können „Tests“ über den Inhalt abgehalten

werden, die eine Art Fortschritt in der Glaubenslehre markieren. Im Vordergrund der Publikationen steht im Übrigen eine sehr praktisch orientierte, einfache Lebenshilfe. Zentraler Gegenstand ist dabei eine Theorie der Unterscheidung zwischen einer „Liebe, die gibt“, und einer „Liebe, die nimmt“.²⁷ Während in den meisten Fällen „Liebe“ in einer missverständlichen Erwartungshaltung geübt wird, steht als Ideal die „reine“ „Liebe, die gibt“, als höchstes zu realisierendes Ziel im Zentrum der ausführlichen und weitschweifigen Ausführungen.

Im Vordergrund der Verbreitungsbemühungen steht das publikatorische Schaffen Ōkawas: Seine Bücher, die seine Bekanntheit in Japan begründeten, werden auch im nichtjapanischen Ausland als das wichtigste Medium angesehen. Deshalb ist die Übersetzungsarbeit natürlich von besonderer Bedeutung. Die Texte sollen an Interessierte weitergegeben werden und dann für sich selbst sprechen.

Ausblick und Schlussbemerkungen

Man wird sehen, wie sich die Entwicklung der Gruppe in Zukunft gestalten wird. Dem Erfolg in Japan²⁸ selbst steht eine eher schwierige Ausbreitungsbewegung außerhalb des Ursprungslandes gegenüber. Viele Elemente der Lehre erscheinen Nichtjapanern als allzu bunt; dazu kommt eine weitere Betonung dieser Buntheit durch den exzessiven Einsatz des Mediums Manga.²⁹ Die insgesamt schon vier Anime-Streifen, die auch international vermarktet werden, lassen zudem eine immer stärkere Zuwendung zu – in westlichen Augen – befremdlichen Elementen erkennen. Beredtes Zeichen für dieses Unverständnis sind die im Internet zu findenden Rezensionen beispielsweise zum Film „Hermes. Winds of Love“, ein Anime, das einen Teil der „Biographie“

des Hermes aufbereitet und als international vermarkterter DVD-Release veröffentlicht wurde. Durchgehend ist der Tenor erkennbar, hier ein „Zuviel“ an religiöser Botschaft vor sich zu haben, mit dem man so recht nichts anfangen könne.³⁰

Generell lässt sich bei den nichtjapanischen Mitgliedern die Tendenz feststellen, sich anfänglich für diese Gruppe in einer Mischung aus Buddhismus-/Japan-Begeisterung und Interesse für „Geistwelt“ und „Meditation“ zu interessieren, dann jedoch von dem Allzuviel an bekannten New-Age-Inhalten (wie UFOs, *Ancient Astronauts*-Thematik, mythische Vorzivilisationen etc.) und deren Aufbereitung in den Publikationen der Gruppe eher abgeschreckt zu werden.³¹ Die weitere Entwicklung sowohl innerhalb als auch außerhalb Japans bleibt abzuwarten.

Anmerkungen

- ¹ Gemäß der japanischen Gepflogenheit gebe ich die Namen in der Reihenfolge Familienname-Vorname wieder. Dazu ist anzumerken, dass ich durchgehend die Eigenbezeichnung Ōkawa Ryūhō verwende, obwohl Ōkawa erst seit der formellen Gründung der Gruppe, d.h. seit 1986, diesen Namen trägt.
- ² Eine unvollständige Liste der bereits vorhandenen deutschen Übersetzungen findet sich auf <http://www.irhpress.co.jp/2german/index.html> (Juni 2007); dort werden allerdings nur die Haupttexte genannt, nicht die ebenfalls erschienenen Kleinschriften.
- ³ Für den allgemeinen Rahmen vgl. die aktuellen Angaben bei Inken Prohl, *Religiöse Innovationen. Die Shintō-Organisation World Mate in Japan*, Berlin 2006, 77-80; vgl. auch Ulrich Dehn, *Neue religiöse Bewegungen in Japan*, EZW-Information 133, Berlin 1996, 16ff.
- ⁴ Diese Kurzbiographie fußt auf den Selbstaussagen, die sich in seinen Büchern finden, v.a. im autobiographischen Anhang zu den *Taijō no hō* („Gesetze der Sonne“); in der deutschen Übersetzung: Ryuho Ōkawa, *Das Gesetz der Sonne. Der Aufgang der buddhistischen Sonne in unserer modernen Welt*, Steyr 2001, 140-154. Eine Zusammenstellung seiner Biographie findet sich bei Trevor Astley, *The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Ōkawa Ryuho and Kofuku no kagaku*, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22/1995, 343-380: 344-347; ausführlichere Informationen bietet auch

Iris Wieczorek, Neue religiöse Bewegungen in Japan, Eine empirische Studie zum gesellschaftspolitischen Engagement in der japanischen Bevölkerung (Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg 359), Hamburg 2002, 144–147; von Ōkawa selbst gibt es auch eine Beschreibung seiner „jungen Jahre“ bis zur Gründung von *Kōfuku no Kagaku*, die sehr ausschweifend auch die philosophischen und weltanschaulichen Positionierungen festzulegen versucht. Es handelt sich dabei um das 2003 erschienene Buch *Wakaki hi no Eru Kantāre* („El Cantare in seinen jungen Jahren“), das mir in seiner Manga-Version zugänglich ist.

⁵ Im Japanischen übliche Bezeichnung für „gut verdienender“ Geschäftsmann“; eigentlich ein Scheinanglizismus (aus *salary man*).

⁶ Die Übersetzung der Ausdrücke richtet sich nach der deutschen Version des Buches *Hito o aishi, hito o ikashi, hito o yuruse* (im japanischen Original erschienen Tokio 1997), das in Wien 2003 erschien.

⁷ Der Übergang zu dieser neuen Form des Kontaktes ist dabei für den „Interviewenden“ anfänglich eine regelrechte Erschütterung, die ihn „sprachlos“ macht, zumal das Ereignis selbst von Licht- und Wärmephänomenen begleitet ist. So in der eindrücklichen Darstellung im *Manga Wakaki hi no Eru Kantāre*, 156, wo die (unvorbereitete) Ankunft Jesu in Ōkawa beim Gegenüber einen „Schock“ (*shōgeki*) verursacht, der ihn schließlich zu Tränen rührt. Zudem ist der Vorgang begleitet von „blendendem Licht“ (*mabayui hikari*) und einer beträchtlichen Wärmeentwicklung (ebd., 156).

⁸ Wie Anfang der 90er Jahre bekannt wurde, handelte es sich bei Yoshikawa Saburō um den Vater Ōkawa. Von der Gruppe wird diesbezüglich vermittelt, dass man den Namen Ōkawa nicht mit den anstehenden Thematiken in Verbindung bringen wollte, weil ihm dies bei seiner Tätigkeit in der Handelsfirma möglicherweise geschadet hätte. Deshalb dieses Versteckspiel. Vgl. Trevor Astley, a.a.O., 377.

⁹ Diese Argumentationsfigur der verzögerten Weitergabe von zentralen Inhalten findet sich in den Eigendarstellungen der Geschichte der *Kōfuku no Kagaku* immer wieder, so auch in Bezug auf die noch auszuführende Erweiterung des Vorinkarnationschemas. Auf diese Weise können nachfolgende Korrekturen im Glaubensschema gerechtfertigt werden.

¹⁰ Vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Matthias Pöhlmann, Kommunikation mit dem Göttlichen? Zum Phänomen „Channeling“, *MD* 10/2000, 339–354; zur Bedeutung des Channeling im „New Age“ vgl. v.a. auch die umfassende Darstellung bei Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York 1998, 23–41, wo das Phänomen des Channeling als wichtige Wurzel dieser religiösen Erscheinung herausgearbeitet wird.

¹¹ Wie bei Wouter J. Hanegraaff, a.a.O., bes. 24–27, ausgeführt wird, ist es vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus äußerst schwierig, eine ein-

deutige Definition des Phänomens „Channeling“ in Abgrenzung zu anderen Formen von „Offenbarung“ zu geben. Deshalb sind bei einer weiten Dehnung des Begriffs viele vergleichbare Vorgänge in der Religionsgeschichte zu zitieren. Viele Interpretationen des Begriffs unterstreichen dessen „universalen“ Charakter; vgl. z.B. J. Bjorling, *Channeling. A Bibliographic Approach* (Garland Reference Library of the Social Sciences 589; Sects and Cults in America. Bibliographical Guides 15), New York/London 1992, 3: „The phenomenon and practice of mediumship have existed from antiquity.“ Ähnlich argumentiert auch Jon Klimo, *Channeling. Der Empfang von Informationen aus paranormalen Quellen*, Freiburg 1988.

¹² Vgl. dazu die Ausführungen zur Praxis bei Shinyoen in der Darstellung von Monika Schrimpf in: Michael Pye/Katja Triplett (mit Beiträgen von Monika Schrimpf), *Streben nach Glück. Schicksalsdeutung und Lebensgestaltung in japanischen Religionen*, Berlin 2007, 113–117.

¹³ Die Änderung des Namens ergibt sich durch Ersatz des Zeichens für „Mitte“ am Anfang durch das Zeichen für „groß“ und den Zusatz des Zeichens für „Gesetz“ (*hō*) am Schluss. Die Änderung des Namens bei der Gründung einer Religion ist ein durchaus bekanntes Phänomen bei japanischen Neureligionen (und nicht nur dort) und steht hier in der Eigendarstellung in der Tradition der Annahme eines *hōmyō* (des „Gesetzes-Namens“) im Buddhismus.

¹⁴ Die Bücher tragen den Titel *Taiyō no hō* („Gesetze der Sonne“), *Ōgon no hō* („Goldene Gesetze“) und *Eien no hō* („Gesetze der Ewigkeit“) und erschienen in knapper Reihenfolge von Juni bis August 1987.

¹⁵ Von einem nachgeraden „Bruch“ in der Tradition spricht deshalb Catherine Cornille, *Canon Formation in New Religious Movements. The Case of the Japanese New Religions*, in: Arie van der Kooij (Hg.), *Canonization and Decanonization*. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) held at Leiden 9–10 January 1997 (Studies in the history of religions 82), Leiden u.a. 1998, 279–294: 288. Jedoch muss beachtet werden, dass Ōkawa auch nach diesem Übergang noch seine *Channeling*-Aktivitäten fortsetzte und weiter mit Geistwesen kommunizierte. Diese Texte werden allerdings nicht mehr öffentlich zugänglich gemacht, sondern nur gruppenintern publiziert, konkret seit den ausgehenden 90er Jahren in einer nun schon über 30-bändigen Neuausgabe, den *Reigen zenshū* („Gesammelte spirituelle Offenbarungen“).

¹⁶ Vgl. Fukusawa Hidetaka, *Die „spirituelle Welt“ (seishin sekai) Japans – Einführung und Auseinandersetzung*, in: Hilaria Gössmann / Andreas Mru-galla (Hg.), 11. Deutschsprachiger Japanologentag in Trier 1999, Bd. 1: *Geschichte, Geistesgeschichte – Religionen, Gesellschaft, Politik, Recht, Wirtschaft*, Hamburg 2001, 647–660.

¹⁷ Vgl. Inken Prohl, a.a.O., 80; zum Phänomen des „Okkultismus“ in Japan vgl. den Interpretationsan-

satz bei Lisette Gebhardt, „Okkultismus“ als Identitätsbildender Faktor oder warum es in Japan derzeit *en vogue* ist, von den Geistern zu sprechen, in: Hilaria Gössmann / Andreas Mrugalla (Hg.), a.a.O., 703-714.

¹⁸ Vgl. die Angaben in einem Interview (datiert mit November 1991) im Buch: Ryuho Okawa, Buddha Speaks. Discourses with the Buddha Incarnate, Tokio 1995, 76f.

¹⁹ In den alten Ausgaben der 80er Jahre finden sich diese Angaben noch in keiner Form.

²⁰ Zum Einsatz von Mangas und Animes vgl. die Angaben am Schluss dieses Beitrags (mit weiterführender Literatur).

²¹ Es handelte sich um eine – für japanische Verhältnisse – nicht ungewöhnliche Namensgleichheit, die von einem tendenziös recherchierenden Journalisten zu einer Sensationsstory hochstilisiert wurde; vgl. Trevor Astley, a.a.O., 369.

²² Ebd., 371: „These actions, which marked a radical departure for the group, were widely perceived as signalling an alarming shift in Kofuku no Kagaku from study group to aggressive activism.“

²³ Iain Reader, Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyo, Honolulu 2000, 174: „This assault on (and, in the media’s eyes, attempt to censor the reporting of) a major publishing corporation transformed Kofuku no Kagaku into the *bête noire* of the Japanese media ...“

²⁴ In diesem Zusammenhang sind v.a. die Stellungnahmen des jungen Religionswissenschafters Shimada Hiromi zu nennen, der sich aber in einer sehr expliziten Art und Weise für die Aum Shinrikyo-Bewegung aussprach, was ihm nach dem Giftgasanschlag seine akademische Anstellung kostete. Vgl. die Angaben bei Shimazono Susumu in seiner Rezension zu Shimadas Buch *Oumu: Naze shūkyō wa terorizumu o unda no ka* (Aum: Warum Religion Terrorismus hervorbrachte), in: *Japanese Journal of Religious Studies* 30/2002, 190-195 (mit wichtigen Anmerkungen zur Positionierung der Religionswissenschaft in dieser schwierigen Problemstellung).

²⁵ Vgl. die Liste auf <http://www.kofuku-no-kagaku.or.jp/en/shoja/index.html> (5. Juli 2007). Der große Tōkyō-Shōshinkan befindet sich beispielsweise im Bezirk Shinagawa; das Hauptbüro in Gotanda, die beide zu den teuersten Bezirken Tokios zu zählen

sind. Das gleiche gilt auch für die weiteren Anlagen in Japan. Dazu fügt sich auch die Nachricht, dass Okawa im Jahre 1991 einer der 100 größten Steuerzahler Japans war; vgl. Trevor Astley, a.a.O., 348, mit einem Verweis auf die Tageszeitung *Yomiuri Shinbun* (vom 2. Mai 1992).

²⁶ Der Hawaii-„temple“ präsentiert sich auf <http://www.irh-hawaii.com/home.htm>; der Bau selbst war im Übrigen von Kontroversen begleitet, weil sich Anwohner dagegen wandten, wie beispielsweise der Zeitungsnachricht auf <http://starbulletin.com/2004/05/22/features/story1.html> (5. Juli 2007) zu entnehmen ist.

²⁷ Dies wird von Okawa als die Essenz der schon zitierten Botschaft Nichirens: „liebe die Menschen, inspiriere sie und vergib ihnen“ bezeichnet und in der gleichnamigen Publikation breit ausgeführt.

²⁸ Allerdings ist auch in Japan spätestens seit Beginn des 21. Jahrhunderts davon auszugehen, dass der rasante Anstieg der Mitgliederzahlen sein Ende gefunden hat und eher von einer Stagnation und Konsolidierung zu sprechen ist. Vgl. Inken Prohl, a.a.O., 77.

²⁹ Der Einsatz dieses Mediums ist im japanischen Kontext nichts Ungewöhnliches. Viele religiöse Gruppierungen, insbesondere (aber nicht nur) die jüngeren, greifen exzessiv auf diese Darstellungsform zurück. Es wurde sogar ein richtiggehender „Boom“ religiöser Mangas, insbesondere seit den 80er Jahren, konstatiert. Vgl. zusammenfassend dazu Inken Prohl, a.a.O., 23. Es muss bei der Interpretation beachtet werden, dass diese Medien nicht als schmückendes Beiwerk zu verstehen sind, sondern als fundamentale Vermittlungsinstanzen für die Verbreitung religiöser Inhalte.

³⁰ Vgl. z.B. die Rezension auf http://www.ani.meondvd.com/reviews2/disc_reviews/1011.php (5. Juli 2007) oder die zusammenfassende Bewertung auf <http://animeworld.com/quicklooks/hermes.html> (5. Juli 2007): „The big budget but little-known Hermes is an odd combination of realistically re-interpreted Greek myths and a rather odd, pseudo-religion-heavy, Fantasiaesque take on other, related myths, packaged as a shoujo fairy tale.“

³¹ Dies ist eine Beobachtung im Speziellen in Bezug auf die Situation der Wiener Gruppe, die ich aus eigener Anschauung seit dem Jahre 2000 gut kenne.

Verbot von Scientology?

Die verstärkten Aktivitäten der Scientology-Organisation in Deutschland haben in den letzten Monaten dazu geführt, dass ihre Gefährlichkeit erneut und – wie zu erwarten – kontrovers diskutiert wird. Seit über einem Jahrzehnt sorgt diese Frage immer wieder für engagierte Auseinandersetzungen in der Öffentlichkeit, in den Parteien und in den dafür zuständigen Fachgremien. Bereits Ende 1995 hatte der Politologe Hans-Gerd Jaschke in einem Gutachten die These aufgestellt, Scientology sei eine neue Form des politischen Extremismus.¹ Theorie und Praxis der Organisation erfüllten alle Merkmale einer totalitären Organisation: ideologischer Alleinvertretungsanspruch, rigider Dogmatismus, hermetisch abgeschlossene Organisationsstruktur, Führerkult und totale Unterordnung der Mitglieder, dualistisches Freund-Feind-Bild, kollektivistisches Denken und eine ideologische Fachsprache mit zum Teil neu definierten Begriffen. Dieses Gutachten bildete eine wesentliche Stütze für den Beschluss der Innenministerkonferenz im Juni 1997, Scientology vom Verfassungsschutz beobachten zu lassen. Allerdings wurde die Beobachtung mit nachrichtendienstlichen Mitteln in manchen Bundesländern nach einigen Jahren wieder eingestellt, weil dort keine Erkenntnisse über verfassungsfeindliche Tendenzen der Organisation vorgelegt werden konnten. Zwischen 2001 und 2005 wurde Scientology jedoch ausweislich der Verfassungsschutzberichte weiterhin in 11 der 16 Bundesländer beobachtet.² Durch die jüngst verstärkten Aktivitäten der Organisation in Berlin wurde im Juni 2007 auch hier wieder die Überwachung aufgenommen, nachdem

sie durch ein Urteil des Verwaltungsgerichts seit dem Jahre 2001 ausgesetzt werden musste.

Im August hat nun der Hamburger Innenminister im Rahmen der Vorstellung des Buches seiner Mitarbeiterin Ursula Carberta („Schwarzbuch Scientology“, siehe die Besprechung in dieser Ausgabe des MD, 395f) ausdrücklich das Verbot dieser umstrittenen Organisation gefordert. Die Gruppe dürfe nicht unterschätzt und verharmlost werden. Weil dort Menschen unterdrückt und ausgenutzt würden, müsse der Staat die Gesellschaft schützen. Die Innenministerkonferenz werde sich bei ihrem nächsten Treffen im Herbst erneut mit einem möglichen Verbot befassen, kündigte der Hamburger Innenminister an. Überlegungen zur Durchführbarkeit eines Scientology-Verbots sind vielfältig angestellt worden. Ein aktiver Protagonist ist seit vielen Jahren der Rechtsanwalt Ingo Heinemann, ehrenamtlich Vorsitzender der Betroffeneninitiative „Arbeitsgemeinschaft Psychische Freiheit (AGPF)“. Er hat zahlreiche Fakten gesammelt, die nach seiner Ansicht einen Verbandsantrag erfolgreich erscheinen lassen:³ Planmäßige Straftaten von Scientology wie Wucher, Betrug, Körperverletzung durch Hypnose oder Nötigung seien nicht anders als durch ein Verbot abzuwenden, außerdem betreibe Scientology unerlaubt Heilkunde. Die Demokratie und der Sozialstaat würden abgelehnt, und eine neue Gesellschaft mit Mitgliedern ohne Grundrechte werde angestrebt. Auch der oftmals gesetzeswidrige Umgang mit Kritikern müsse abgeschafft werden.

Heinemanns Anliegen deckt sich mit einer Initiative aus Bayern. Dessen Landes-

regierung hat im November 2002 den Bundesinnenminister aufgefordert, ein vereinsrechtliches Ermittlungsverfahren einzuleiten.⁴ Darüber hinaus liegt mindestens eine juristische Dissertation vor, die sachlich darlegt und begründet, auf welchem Weg diese „verfassungsfeindliche Bekenntnisgemeinschaft“ verboten werden könne.⁵

Alle Initiativen haben jedoch bisher nicht dazu geführt, auf höchster politischer Ebene rechtliche Schritte einzuleiten und die Organisation zu verbieten. Denn trotz mancher Teilerfolge in zahlreichen Gerichtsprozessen konnten zwei wichtige Fragen bisher juristisch noch nicht eindeutig geklärt werden. Die Scientology-Gemeinschaft bezeichnet sich selbst als „Kirche“ bzw. „Religionsgemeinschaft“. Eine Vereinigung wird jedoch nicht dadurch, dass sie sich selbst als Religionsgemeinschaft definiert, auch als solche anerkannt. Vielmehr muss sie in ihrem äußeren Erscheinungsbild, ihrem geistigen Gehalt und ihrem dauerhaften Handeln religiös oder weltanschaulich geprägt sein. Ob dies bei Scientology der Fall ist oder nicht, ist bisher jedoch nicht gerichtsfest erwiesen. Bisher wurde der verfassungsrechtliche Status von Scientology noch nicht abschließend geklärt – dazu gibt es widersprüchliche Gerichtsurteile.⁶ Das Bundesarbeitsgericht hat in einer Entscheidung aus dem Jahr 1995 die Auffassung vertreten, dass Scientology keine Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaft sei, dies im Jahr 2003 jedoch offen gelassen. Diese Unbestimmtheit erklärt sich dadurch, dass diese Streitfrage bisher als nicht entscheidungserheblich für die konkreten Rechtsstreitigkeiten angesehen wurde, weshalb dazu auch noch kein endgültiges Urteil gefällt werden musste. Allerdings hat die Bundesregierung jüngst bekräftigt, dass sie Scientology nicht als Religions- bzw. Weltanschauungsgemein-

schaft ansehe.⁷ Fraglich ist weiterhin, ob die Scientology-Lehren von der Organisation nur als Vorwand für eine ausschließlich wirtschaftliche Zielsetzung benutzt werden. Auch hier liegen unterschiedliche Argumentationen und Gerichtsurteile vor. Während manche kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten die Forderung nach einem Scientology-Verbot unterstützen, sind andere skeptischer. EZW-Referent Andreas Fincke warnte in der jüngsten Debatte vor Hysterie. Zwar müsse man sich sachlich mit den Thesen dieser hochproblematischen Gruppe auseinandersetzen. Aber nur weil eine obskure Ideologie die Bundesrepublik unterwandern wolle, hieße das ja noch lange nicht, dass sie das auch schaffe.

Der Verbotsvorschlag des Hamburger Innensenators fand im Bundestag wenig Unterstützung. In der gegenwärtigen politischen Situation scheint ein Verbot derzeit nicht durchsetzbar zu sein. Viele Politiker meinen, dass zwar das Welt- und Menschenbild von Scientology den Werten des Grundgesetzes widersprächen, dass dies aber für ein Verbot nicht ausreiche. Wenn ein Verbandsantrag gestellt werde, dann müsse er auch erfolgreich sein. Dazu müsse erst eine lückenlose Überwachung der Organisation gewährleistet sein. Der Kenntnisstand über die aktuellen Tätigkeiten, die Struktur der Organisation und den Umgang mit ihren Mitgliedern sei zu gering.⁸

Es stimmt: Für manche ist Scientology eine Projektionsfläche für alles Fremde, Bedrohliche und Abgelehnte – ein „Realsymbol für Systemkritik“⁹. Erst im August dieses Jahres musste ein großer Zeitungsverlag eine Unterlassungsverpflichtungserklärung unterzeichnen. In einem Zeitungsbericht war der Eindruck erweckt worden, es gäbe eine aktuelle Verbindung zwischen der Direktvertriebsfirma Herbalife und Scientology, was nicht der Fall ist.

Auch in anderen Wirtschaftszweigen tauchen immer wieder Gerüchte über eine angebliche Scientology-Mitgliedschaft auf. Solche Gerüchte müssen skeptisch betrachtet und sorgfältig geprüft werden. Es sind mehrere Fälle bekannt geworden, wo diesbezügliche Gerüchte gezielt von einer Firma gestreut wurden, um die Konkurrenz schlechtzumachen und Kunden an die eigene Firma zu binden.

Allerdings ist gerade bei Scientology Schein und Sein nicht einfach auseinanderzuhalten. Dieser Eindruck wurde jüngst durch die Enttarnung eines angeblichen hochrangigen Scientology-Aussteigers bekräftigt. Christian Markert hatte sich im Juni dieses Jahres an deutsche Behörden gewandt und um Hilfe gebeten. Als angeblich siebenjährigem Mitglied mit geheimem Insiderwissen wurde dem 36-jährigen Deutschen beim Ausstieg aus der Organisation geholfen. Er präsentierte sich auf einer Podiumsveranstaltung der Berliner CDU-Fraktion zum Thema Scientology und gab zahlreiche Interviews in Printmedien und im Fernsehen. Auch der baden-württembergische Verfassungsschutz befragte ihn und war angeblich von der Richtigkeit seiner Angaben weitgehend überzeugt, bis er von findigen Journalisten als notorischer Hochstapler und Betrüger entlarvt wurde.

Wenn ein Verbandsantrag scheitern würde, wäre das für die juristisch geschickte und weltweit tätige Organisation ein Triumph, den sie nach Strich und Faden ausnutzen würde. Ihre angebliche Opferrolle wäre bestätigt. Zudem wäre das ein willkommener Beleg ihrer These von der Diskriminierung religiöser Minderheiten in Deutschland. Ein Blick auf den Rechtsradikalismus zeigt die schwierige juristische Lage. Auch die NPD konnte sich 2003 einem Verbot entziehen. Seitdem wird politisch relativ erfolglos darüber gestritten, wie man dem rechten Gedankengut am

besten beikommen könne. Ein Verbot scheint jedenfalls nicht das probate Mittel zu sein. In einer demokratischen Verfassung ist das Verbot einer ideologischen Gemeinschaft heikel und ein allerletztes Mittel, Gefahr vom Bürger abzuwenden. Wäre im Umgang mit Scientology nicht eher die Verbesserung niedrigschwelliger Aufklärungs- und Beratungsangebote angemessen?

Bei der Scientology-Organisation tritt die Schwierigkeit hinzu, dass sie außer in ihrer „Kirche“ in zahlreichen anderen Bereichen wie Bildung, Wirtschaft, Unterhaltung und Lebenshilfe aktiv ist – oft ohne die wahre Herkunft zu benennen. Der komplexen Organisationsstruktur dürfte mit einem Verbot der „Scientology-Kirche“ schwer beizukommen sein, weil sich dann vermutlich ihre Aktivitäten auf andere Zweige verlagern würden.

Auch ein Blick in die Geschichte zeigt, wie sensibel mit dem Thema der Meinungs- und Religionsfreiheit umgegangen und wie sorgfältig ein Verbot begründet werden muss. 1961 wurde der „Bund für Gotterkenntnis“ verboten, weil er sich mit seinen aggressiven antisemitischen Äußerungen gegen die verfassungsmäßige Ordnung richtete. Nachdem er sich 1970 in die „Weltanschauungsgemeinschaft Gotterkenntnis Mathilde Ludendorff“ umbenannt und etliche Gerichtsprozesse durchgeföhrt hatte, musste das Verbot 1977 aufgrund von Verfahrensfehlern aufgehoben werden.¹⁰

Große Teile der Öffentlichkeit scheinen für die Gefährlichkeit der Scientology-Organisation sensibilisiert zu sein. Eine zweite neue Niederlassung dieser Gruppe in Berlin musste schon nach wenigen Wochen wieder geschlossen werden, weil die Hauseigentümer Nachteile für die anderen Mietparteien fürchteten und erfolgreich dagegen klagten. Im Berliner Senat werden derzeit Überlegungen angestellt,

das Informations- und Beratungsangebot für Betroffene von Sekten und Psychogruppen zu verstärken und dafür eine neue Stelle einzurichten. Das ist zu begrüßen, weil damit endlich zumindest auf eine der Handlungsempfehlungen der Enquetekommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ reagiert wird, die dieses schon vor neun Jahren gefordert hatte. Auch die Aufklärungsarbeit der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten trägt nicht unwesentlich zu der gebotenen Wachsamkeit bei. Ein erfolgreiches Scientology-Verbot erfordert hinreichend überzeugende, gerichtsfeste Beweise. Solange diese nicht vorliegen, ist die Aufklärungs- und Beratungsarbeit wichtiger denn je.

Anmerkungen

- ¹ H.-G. Jaschke, Scientology – Eine Gefahr für die Demokratie – Eine Aufgabe für den Verfassungsschutz?
- ² „Rechtliche Fragen zu Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften“, Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages Nr. 05/07 vom 29. Januar 2007.
- ³ www.ingo-heinemann.de/Verbot.htm (20.08.2007).
- ⁴ www.stmi.bayern.de/sicherheit/verfassungsschutz/extremismus/detail/05320/. Diese Forderung resultiert aus einem von der Landesregierung in Auftrag gegebenen Gutachten (H. Kufner, N. Nedopil, H. Schöch, Gesundheitliche und rechtliche Risiken bei Scientology, München 2002).
- ⁵ A. Diring, Verbotsmöglichkeit einer verfassungsfeindlichen Bekenntnisgemeinschaft, Frankfurt 2003. In seiner aktuellen Publikation zum Thema greift der Jurist diesen Sachverhalt nicht auf (vgl. A. Diring: Die Brücke zur völligen Freiheit? Organisationsstruktur, Dogmatik und Handlungspraxis der Scientology-Organisation. EZW-Texte 188, Berlin 2007).
- ⁶ Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages Nr. 05/07 (vgl. Anm. 2).
- ⁷ Wissenschaftlicher Dienst des Deutschen Bundestages Nr. 05/07 (vgl. Anm. 2).
- ⁸ Der EZW-Text Nr. 188 liefert dazu gründliche Analysen (A. Diring: Die Brücke zur völligen Freiheit?, vgl. Anm. 5).
- ⁹ H. Hemminger: Scientology ist überall: Eine „Sekte“ wird zum Realsymbol für Systemkritik, in: *MD* 1/2001, 1.
- ¹⁰ Vgl. K. Hutten: Verbotgefahr besteht weiter, in: *MD* 15/16, 1971, 186.

INFORMATIONEN

ROSENKREUZER

„Liebe wird die Brücke sein“ – Ein Rückblick auf den Weltkonvent 2007 des A.M.O.R.C. in Berlin. (Letzter Bericht: 3/2001, 84ff, vgl. auch 9/2004, 338) Mit einer „Logen-Konvokation“, in deren Mittelpunkt „eine Botschaft des Imperators Frater Christian Bernard“ stand, ging am 19. August der Weltkonvent 2007 des *Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis* (A.M.O.R.C.) in Berlin zu Ende. Die weltweit sehr aktive Rosenkreuzerorganisation trägt im Deutschen die Bezeichnung *Der Alte und Mystische Orden vom Rosenkreuz*. Nach eigenen Angaben hat der A.M.O.R.C. weltweit etwa 250 000, in Deutschland rund 2 500 Mitglieder. In 38 deutschen Städten bestehen jeweils rosenkreuzerische Studiengruppen.

A.M.O.R.C., der 1917 von *Harvey Spencer Lewis* (1883-1939) gegründet wurde, versteht sich als eine „philosophisch-mystische Vereinigung, die sich zum Ziel gesetzt hat, die höheren Gesetze der Natur und den Kosmos zu erforschen“. In einer neuen Broschüre stellt sich die Gruppe als eine „Nachfolgeorganisation der Rosenkreuzer des 17. Jahrhunderts“ vor. Sie will als „Initiatenorden“ einen Einweihungsweg lehren, der den Studierenden „zu größerer Erkenntnis und eigener Gotteserfahrung“ anleiten soll. Dies soll über die Initiationspraxis und die Einweihung in verschiedene Gradstufen bzw. Erkenntnisstufen vermittelt werden. Als vorrangiges Ziel wird das Studium der Mystik genannt. Damit sollen die geistigen Fähigkeiten des Einzelnen entwickelt und geschult werden.

Der Weltkonvent 2007, der vom 16. bis 19. August 2007 stattfand, unterstrich noch einmal dieses Anliegen. Rund 1 800

Mitglieder aus zahlreichen Ländern waren in das Berliner Tempodrom gekommen, um an den vier Tagen „mystische Unterweisungen“ aus den weltweiten Jurisdiktionen zu hören, Meditationen und Rituale („Konvokationen“) zu erleben und die innere Gemeinschaft zu stärken. Im Programmheft stand zu lesen: „Dann können wir erspüren, was es heißt, im rosenkreuzerischen Geiste zusammen zu kommen und miteinander beizutragen, dass dieser Weltkonvent zu einem würdigen und nachhaltigen Erlebnis für jeden Rosenkreuzer werden wird.“ Im Internet wurde vorab ein Grußwort des A.M.O.R.C.-Weltpräsidenten *Christian Bernard* (Jg. 1951), der innerhalb der Organisation den Titel „Imperator“ führt, veröffentlicht, aus dem das esoterische Selbstverständnis des Rosenkreuzerordens hervorgeht: „Während die Ursprünge unseres Rosenkreuzertums traditionell auf das alte Ägypten zurückgehen, liegen die Quellen seiner gegenwärtigen Geschichte größtenteils in Deutschland. Es ist also eine Reise ins Herz des Rosenkreuzes...“ Während die meisten Vorträge für Gäste zugänglich waren, blieben drei Veranstaltungen auf den Kreis der A.M.O.R.C.-Mitglieder beschränkt: Es handelte sich dabei um die Pronaoskonvokation bzw. Logenkonvokation sowie um den sog. „großen T.M.O.-Konventikel mit Botschaft des Imperators“. Im Programmheft hieß es: „Nur für TMO-Mitglieder! Bitte entsprechende Ritualkleidung – Kragen bzw. Schärpen – bereithalten.“

Parallel dazu fand an den Tagen ein umfangreiches Kinderprogramm statt. Im Foyer des Tempodrom wurden Bücher des A.M.O.R.C., Ritualgegenstände sowie CDs zum Verkauf angeboten. Die 45-Minuten-Vorträge, die jeweils von den Großmeistern (Frauen und Männern) der weltweiten Jurisdiktionen gehalten wurden, enthielten auch meditative Elemente, um

das Gehörte durch praktische Übungen zu vertiefen.

Die Veranstaltung wirkte in technischer und organisatorischer Hinsicht gut vorbereitet. Es gab Simultanübersetzungen in mehrere Sprachen. Die Teilnehmer zeigten sich sehr diszipliniert. Auf pünktliches Erscheinen zu den Vorträgen legten die Veranstalter großen Wert. 30 Minuten vor Veranstaltungsbeginn wurden die Türen für den Einlass geöffnet und zeitnah geschlossen. Das Programmheft vermerkte: „Der Einlass nach Beginn der Veranstaltung ist nicht mehr möglich, wofür wir um Verständnis bitten.“ Parallel zu den laufenden Veranstaltungen gab es ein eigenes Kinderprogramm, das im „Raum der vier Elemente“ stattfand. Geboten wurde den Kleinen neben Malen und Basteln auch eine Kinderkonvokation und Gebete für den Frieden.

Bereits am Vorabend des Kongresses hatten die Veranstalter zu einem öffentlichen Vortrag für Mitglieder und Gäste in das Berliner Tempodrom eingeladen: Großmeister *Maximilian Neff* sprach vor rund 500 Zuhörern über „Mythos, Lehre, Philosophie der Rosenkreuzer“. Bei seinen Ausführungen wurde das Selbstverständnis dieser Rosenkreuzervereinigung noch einmal deutlich: Im Zentrum steht der „Weg der Einweihung“, der als „Weg der Evolution des Geistes“ betrachtet wird. Dabei klang auch das Thema „Karma und Reinkarnation“ an, das zwar vom A.M.O.R.C. nicht offiziell vertreten wird, jedoch zum festen Bestandteil der Weltanschauung dieser Rosenkreuzergruppe gehört und in den Vorträgen des Weltkonvents immer wieder anklang. Mit der Einweihung – so Neff – vollzieht sich das Heilwerden des Menschen mithilfe von Ritualen und einer „kosmischen Ausrichtung“. Der Mensch würde zwei Ebenen des Seins angehören – der materiellen und der geistigen Welt. Allerdings würde

er nicht im Einklang mit seinem wahren Wesen leben. Nur die Seele, die in dieser Perspektive als wichtigster Bestandteil des menschlichen Wesens gilt, sei in der Lage, Gotteserfahrungen zu sammeln. Der Mensch müsse daher seine Intuition entdecken und sie mit Meditation und Kontemplation schulen. In Abgrenzung zur Esoterik-Szene – hier war gar von „Pseudo-Esoterikern“ die Rede – stellte Neff heraus, dass es sich bei der im rosenkreuzerischen Sinne angestrebten Erleuchtung um einen langsamen Weg handle. Anschließend erläuterte der deutsche A.M.O.R.C.-Großmeister die verschiedenen Ebenen und Einweihungen. Auf einer *ersten Stufe*, die die drei sog. *Neophytengrade* oder *Atriumgrade* (als Stufen zum Portal des Tempels) umfasst, mache der „Neophyt“ erste Erfahrungen mit seiner Intuition, wodurch sich das innere Wesen des Menschen mitteile. Damit erhalte der Einzelne Zugang zum Wissen von Vergangenheit und Zukunft (Reinkarnation). Auf der *zweiten Stufe*, mit der insgesamt neun Tempelgrade folgen, überschreite der Kandidat die Stufen der Inspiration, womit er die geistige Essenz der Dinge zu erfassen beginne. Mit der Aufnahme der Lehre habe die Veredelung des Lebens begonnen. Die *dritte Stufe* sei – wie Neff weiter ausführte – der Liebe zugeordnet. Hier erfahre der Mensch in den Hochgraden die Einheit, und er ahne den Einklang mit dem Göttlichen. Es komme dabei zur Vermittlung der Lehre, wonach äußere Erfahrungen den Spiegel des inneren Geistes darstellten. Weitere Einzelheiten über Inhalte und nähere Ziele dieses „mystischen Erkenntnisweges“ wurden indes nicht mitgeteilt. Der Konvent wurde mit einer Eröffnungszeremonie feierlich eröffnet und am vierten Tag mit einer Schließungs-Zeremonie beendet. Zu Beginn des Kongresses beschrieb „der Großmeister für die USA und das eng-

lischsprachige Amerika“, Frau *Julie Scott* (Jg. 1958), den Gründer des A.M.O.R.C. in ihrem Vortrag „Harvey Spencer Lewis – Kosmische Mission erfüllt“ als Visionär. So habe er Zugang zu den mystischen Gesetzen, zu Visualisation, Meditation und Konzentration erlangt und sich damit ganz in den Dienst an anderen gestellt. Unterbrochen wurden die eher hagiografischen Ausführungen der US-Amerikanerin über den Werdegang Spencers durch praktische Übungen. Das Publikum sollte dreimal tief ein- und ausatmen. Dann setzte Julie Scott mit den Worten ein: „Rosenkreuzer sandten uns gute Gedanken, bevor wir geboren wurden. Öffnen Sie sich für gute Gedanken früherer Rosenkreuzer. Hören Sie gute Wünsche für den wahren inneren Frieden. Danken Sie für dies gewirkte Vermächtnis. Senden Sie Gedanken an zukünftige Rosenkreuzer! Senden Sie nun Ihre Botschaft!“ Weitere praktische Übungen unterbrachen immer wieder ihre Ausführungen: Mit geschlossenen Augen sollten die Zuhörer ihre eigene kosmische Aufgabe erkennen: „Wir sind der Kanal für die göttliche Intelligenz!“ Die Teilnehmer wurden aufgefordert, bequem zu sitzen, drei Atemzüge zu nehmen und sich beim Ausatmen jeweils zu entspannen. Insgesamt sieben Mal sollte dabei ein lang gezogenes „Aaaa-umm“ intoniert werden. Dadurch würde, so Julie Scott, die Zirbeldrüse angeregt werden. Die Teilnehmer sollten sich auf den Mittelpunkt des Gehirns konzentrieren: „Stellen Sie sich vor, Sie steigen zum kosmischen Sanctum auf!“ Den Abschluss bildete das gemeinsam gesungene Lied „Oh Liebe, die die Angst vertreibt und Freude über uns verströmt, befreie und beschütze uns“.

Im weiteren Programm folgten weitere Vorträge mehrerer Großmeister der unterschiedlichen, nach Kontinenten aufgeteilten Jurisdiktionen. Über „Emanuel Swe-

denborg und seine Botschaft für die Gegenwart“ sprach der Großmeister für Skandinavien, die Norwegerin *Live Söderlund* (Jg. 1963). Mehrere Personen trugen in einer Art feierlicher Prozession mehrere Bücher Swedenborgs zu einem auf der Bühne befindlichen Tisch. Dort wurden sie in Stapeln abgelegt. Live Söderlund schilderte kurz den Lebenslauf des schwedischen Visionärs. In ihren Ausführungen konzentrierte sie sich auf das Berufungserlebnis Swedenborgs und stellte dabei dessen Intuition heraus: Ganz im A.M.O.R.C.-Sinne wurde er als Prototyp für den Initianden eines esoterischen Schulungsweges – einer „heiligen Mission“ – vorgestellt: „Swedenborg fand sein eigenes inneres Licht und teilte es anderen mit.“ Swedenborg habe die Kirche, nicht aber die Bibel in Frage gestellt. Eine eigenwillige Erklärung lieferte die Vortragende im Blick auf die Tatsache, dass in Swedenborgs Werk die Reinkarnationslehre fehle. Darüber sei sie persönlich enttäuscht. Doch sie lieferte eine schlichte wie überraschende Erklärung: Die Reinkarnationslehre sei eine der Wahrheiten, über die die Engel ihm nicht zu sprechen erlaubt hätten. „Swedenborg lebte zur Ehre des Universums und zum Guten des Ganzen.“ Abschließend wurden die Bücher Swedenborgs in einer feierlichen Prozession von Mitwirkenden wieder von der Bühne getragen.

Der Weltkonvent bot neben den Vorträgen von zwölf Großmeistern auch drei interne, nur Mitgliedern von A.M.O.R.C. zugängliche Veranstaltungen. Am letzten Abend kam das von einem Ordensmitglied verfasste Theaterstück „Moses – oder die zärtliche Gleichgültigkeit der Welt“ – infolge technischer Probleme allerdings mit einer Stunde Verspätung – zur Ausführung. Auf der Bühne unterhielten sich Charlotte von Stein, Lessing und Schiller über die Religion. Schließlich mündete

das Stück in die bekannte Ringparabel, die im Sinne einer überkonfessionellen bzw. religionsübergreifenden A.M.O.R.C.-Perspektive interpretiert wurde. Am Ende erhielt jeder Besucher ein Glas Sekt, um nach einem „Toast“ des deutschen Großmeisters auf den „Orden“ anstoßen zu können. „Ein multikultureller Abend mit mystischer Note“ schloss sich daran unmittelbar an. Er beschränkte sich jedoch weitgehend auf den Besuch des im Foyer aufgebauten reichhaltigen Abendbuffets. Dem kritischen Beobachter wurde schnell deutlich, dass der esoterische Weg von A.M.O.R.C. in der Entwicklung und Schulung der intuitiven Fähigkeiten des Einzelnen besteht. Zahlreiche intuitive Übungen, die die Vorträge begleiteten, ließen dies sinnfällig erkennen. Unübersehbar war insbesondere, dass sich die Weltanschauung dieser geschlossenen Rosenkreuzergruppe weniger aus einem christlichen denn aus einem gnostischen Welt- und Menschenbild speist. Der theosophisch geprägte Karma- und Reinkarnationsgedanke spielt in dem System eine wichtigere Rolle, als dies offiziell vertreten wird. Manches erinnerte an freimaurerische Ritualistik, die jedoch bei A.M.O.R.C. stark von esoterischem bzw. theosophischem Geist durchdrungen ist. Damit erweist sich diese Rosenkreuzergruppe nicht mehr als christlich-mystisch, sondern vielmehr als esoterisch-synkretistisch geprägt.

Matthias Pöhlmann

PFINGSTBEWEGUNG

„Größter evangelistischer Kreuzzug“ in Deutschland. (Letzter Bericht: 6/2007, 223ff) Am 29. April dieses Jahres trafen sich im Bürgerhaus des Frankfurter Stadtteils Sindlingen ca. 400 Mitarbeiter, Mitglieder und Sympathisanten der brasiliani-

schen neupfingsterischen *Universalkirche vom Reich Gottes* (URG) zu ihrem „größten evangelistischen Kreuzzug“ in Deutschland. Aus den Gemeinden der URG in Hamburg, Berlin, Würzburg, Stuttgart und München kamen sie zu dieser ersten deutschlandweiten missionarischen Veranstaltung. Das Publikum bestand überwiegend aus portugiesischsprachigen Einwanderern brasilianischer, portugiesischer und afrikanischer Herkunft. Große Sensation und Attraktion der Veranstaltung war die Anwesenheit des Gründers und weltweiten Hauptbischofs der URG, *Edir Macedo*. Mit dem unbescheidenen Titel „Größter Evangelist des Jahrhunderts“ wurde seine Teilnahme in einem Flyer angekündigt. Die URG ließ durch die im selben Flyer abgedruckte Einladung „Leiden Sie unter finanziellen, familiären, gesundheitlichen oder emotionalen Gefühlsproblemen? Kommen Sie!“ bereits im Vorfeld erkennen, worum es bei diesem „evangelistischen Kreuzzug“ ging: um die Lösung dieser Probleme oder – in der theologischen Sprache der *Universalkirche* formuliert – um *Befreiung* von ihnen und um das Erlangen eines erfüllten und erfolgreichen Lebens. Die Veranstaltung war hinsichtlich ihres Verlaufs, ihrer Bestandteile und ihres Inhalts im Großen und Ganzen ein typischer Gottesdienst dieser brasilianischen Kirche: Ein langes Gebet um die Befreiung von „bösen Geistern“, eine fast einstündige Ansprache von Bischof Macedo, Abgabe von Geldspenden, Verteilung von kleinen Dosen mit dem „gesegneten Olivenöl aus dem Heiligen Land“ (Israel) etc. Eine Abweichung von der gottesdienstlichen Praxis der URG und zugleich Höhepunkt der Veranstaltung war der Aufruf zur „Entscheidung für Jesus“, den Bischof Macedo an seine Ansprache anschloss. Er rief alle Anwesenden dazu auf, nach vorne vor die Bühne zu treten und

die Entscheidung zu treffen, „*entregar a vida para Jesus*“, d.h. „das Leben in Jesu Hände zu legen“. Solche „Bekehrungssappelle“ sind in den Gottesdiensten der URG sonst nicht üblich. Eine weitere Abweichung von der gottesdienstlichen Praxis war der Verzicht auf Dämonenaustreibung während der Veranstaltung. Exorzismen im Altarraum sind sonst ein fester Bestandteil des Gottesdienstes der Kirche von Bischof Macedo. Es wurden lediglich in einem abgetrennten Flur vor Beginn der Veranstaltung Exorzismen bei einzelnen Menschen durchgeführt.

In seiner Ansprache wiederholte Bischof Macedo die wesentlichen Eckpunkte der optimistischen und pragmatischen „Wohlstandstheologie“ seiner Kirche: Durch Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes in der Bibel und durch die Abgabe des Zehnten lebe der Mensch als treuer Partner Gottes und erfülle damit alle Bedingungen für ein erfülltes und erfolgreiches Leben. Die Aufforderung zur Abgabe des Zehnten und anderer Geldspenden rechtfertigte Bischof Macedo mit seiner altbekannten Argumentation: Das Geld sei das „Blut“ der Kirche, d.h. das lebensnotwendige Mittel für ihre Ausbreitung. Deswegen habe Gott die Abgabe des Zehnten geboten und mit der Zusage finanziellen Wohlstands verbindlich verknüpft. „Wollt Ihr reich werden“, fragte Macedo das Publikum, dann „gebt den Zehnten ab!“ Unter Berufung auf die biblischen Stellen Maleachi 3,10 und Lukas 6,38 nannte er die Abgabe von Geldspenden „das einzige Mittel, um Gott zu prüfen“. Das heißt, wer den Zehnten und andere Spenden treu abgebe, könne Gott zur Rechenschaft ziehen und von ihm ein Leben in Wohlstand, Gesundheit und Glück fordern. Mit Macedos Worten: „Gott muss dich segnen“.

Durch diese erste missionarische Veranstaltung in Deutschland hat die URG vor

allem gezeigt, dass sie sich auf dem deutschen „Markt“ kirchlich-religiöser Angebote allmählich etabliert. Die Veranstaltung vermittelte den Eindruck, dass die URG in Deutschland gut funktionierende Gemeinden mit vielen engagierten Mitarbeitern und Mitgliedern bzw. Sympathisanten hat. Die Anreise nach Frankfurt, die erregte und enthusiastische Teilnahme an der Veranstaltung und die sehr positive Reaktion auf den Spendenaufruf sind Zeichen dafür, dass viele Teilnehmer einen Bezug zur URG als sinnstiftende religiöse Gemeinschaft haben und bereit sind, sie durch ihr Engagement in Gestalt von Mitarbeit und Spenden zu unterstützen. Gespräche mit einem Mitarbeiter, einem Einwanderer aus Mosambik, und mit einigen Mitgliedern vor und während der Veranstaltung haben diesen Eindruck verstärkt. Die überwiegende Teilnahme portugiesischsprachiger Menschen zusammen mit anderen Beobachtungen – z. B. dass die Veranstaltung in Portugiesisch abgehalten und nur eine sehr schlechte Übersetzung ins Deutsche geboten wurde – deuten darauf hin, dass die URG noch stark den Charakter einer „Migrantenkirche“ hat, die eine relativ begrenzte Gruppe erreicht, nämlich Brasilianer, Portugiesen und Afrikaner aus ehemaligen portugiesischen Kolonien. Die portugiesische Sprache sowie bestimmte religiöse und kulturelle Denkkategorien sind für die Etablierung der URG unter dieser Bevölkerungsgruppe von Vorteil. Die Arbeit und die Ausbreitung der URG werden auch dadurch erleichtert, dass sie Pastoren und andere Mitarbeiter aus ihren Gemeinden aus Portugal ohne bürokratische Hürden hierzulande einsetzen kann und zudem ihre von Spanien aus ausgestrahlten Fernsehprogramme auch hier über Satellit empfangen werden können. Es ist außerdem zu vermuten, dass die Botschaft der URG und die erlebte Gemeinschaft den

Menschen Hilfestellungen beim Umgang mit ihren typischen Migrantenproblemen geben.

Auch wenn ihr Wirkungsbereich und ihre Attraktivität auf dem deutschen „Markt“ religiöser Angebote noch sehr beschränkt sind, hat die URG mit dieser ersten öffentlichen missionarischen Veranstaltung ihr starkes Sendungsbewusstsein unter Beweis gestellt und gezeigt, dass sie in Deutschland Fuß gefasst hat und sich hierzulande ausbreiten will und kann. Mit ihrer fragwürdigen Wohlstandstheologie und ihren sektiererischen, antiökumenischen Zügen ist sie nicht nur eine neue Herausforderung für die Landeskirchen, sondern zunächst auch eine starke Konkurrenz für andere brasilianische Migrantengemeinden.

João Carlos Schmidt, Aalen

NEUHEIDENTUM

Tagung der Ludendorffer in Dorfmark sorgt erstmals für Aufsehen. Der völkisch-deutschgläubig orientierte *Bund für Gotterkenntnis (Ludendorff)* (vgl. MD 7/2003, 267) wurde 1951 gegründet und hat seine Wurzeln in mehreren Vorgängerorganisationen um *Mathilde* (1877-1966) und *Erich Ludendorff* (1865-1937). Von 1961 bis 1977 war er wegen verfassungsfeindlicher Tätigkeiten und Zielrichtungen verboten und wird nach wie vor in mehreren Bundesländern vom Verfassungsschutz beobachtet. Die heutigen Mitgliederzahlen werden vage auf einige hundert geschätzt; die Literatur spricht von einer Überalterung der Mitglieder. Während sie in den Zeiten des Verbots bis in die späten 1960er Jahre hinein regelmäßig für Veröffentlichungen sorgten, sind die Ludendorffer gegenwärtig ein eher unauffälliges Phänomen. Es ist still um sie geworden, obwohl sie weiterhin existieren und ihre

Vereine, einen eigenen Verlag (Verlag Hohe Warte) sowie einige Ahnenstätten (z. B. Hilligenloh bei Hude im Oldenburgischen) betreiben. Sie bieten auch regelmäßig Veranstaltungen an, vor allem Sonnenwendfeiern in Schleswig-Holstein, aber auch Tagungen und Vorträge, unter anderem in Dresden oder Berlin.

Auf der Internetpräsenz (www.ludendorff.info) präsentiert man offen einen Veranstaltungskalender, der, wie jedes Jahr, auch für 2007 eine Ostertagung in der kleinen Gemeinde Dorfmark im niedersächsischen Landkreis Soltau-Fallingb. vorsah. In der Vergangenheit bemerkte die Bevölkerung in Dorfmark zwar stets, dass zu Ostern eine Gruppe Menschen im Hotel „Deutsches Haus“ einkehrte (bis vor einigen Jahren wurden sogar öffentliche Gebäude wie die Schule zur Verfügung gestellt), doch wurde den traditionell gekleideten Besuchern, die als angenehme und freundliche Feriengäste galten, kaum Beachtung geschenkt.

Doch dieses Jahr, am 15. März 2007, lud der Deutsche Gewerkschaftsbund (DGB) zu einer Informationsveranstaltung zur jährlichen Ostertagung der Ludendorffer in ein Gasthaus in Dorfmark ein und bot den Bewohnern und Interessierten die Möglichkeit, sich mit Hilfe eines Vortrags des Weltanschauungsbeauftragten der Hannoverschen Landeskirche, Jürgen Schnare, ein genaueres Bild vom dem *Bund für Gotterkenntnis* zu machen. Der Ideologie der Ludendorffer wurde unter den ca. 70 anwesenden Interessierten eine ablehnende Haltung entgegengebracht; man fürchtete sich vor dem Besuch einer Gruppe, deren Ideologie antidemokratische und rassistische Tendenzen vermuten lässt. Die Diskussionsbeiträge zeigten, dass zumindest im Dorfbild während der Ostertagung bei den ca. 100 jährlichen Besuchern von keiner Überalterung der Gruppe gesprochen werden

kann, da vor allem Familien mit Kindern anreisen. Durch den „Arbeitskreis für Lebenskunde“ der Ludendorffer, der sich nach Lehrplänen von 1930 richtet, gibt es zahlreiche Angebote gerade für Kinder, beispielsweise Sommercamps, wie ein besorgter Großvater aus eigener Erfahrung zu berichten wusste. Seine Enkel würden ganz im Sinne der Ludendorff'schen Grundideen erzogen, die Eltern ließen in dieser Hinsicht keine Gegenposition zu. Trotz des Alters der Schriften der Mathilde Ludendorff, die nach wie vor im eigenen Verlag unter Führung eines Schwiegersohns Mathilde Ludendorffs (Franz von Bebenburg) in Frakturschrift gedruckt werden, scheinen sich immer noch Menschen damit identifizieren zu können; in Dorfmark sieht man darin weniger ein religiöses als ein politisches Problem. In den vergangenen Jahren hätten sich gelegentlich Personen, die eindeutig aus der (neo-)nationalsozialistischen Szene bekannt sind, unter den Ostergästen befunden – so z.B. Steffen Hupka, der im vergangenen Jahr vor Ort auf einem Büchertisch eigene Schriften anbot. Nicht zu überprüfen sind Vermutungen, dass die Ludendorffer über bemerkenswerte finanzielle Mittel verfügen, mit denen möglicherweise andere Gruppen mit eventuell weitaus stärkerem Fokus auf das rechte politische Spektrum unterstützt werden könnten. Da es laut Aussage des DGB in der Lüneburger Heide, wo der beschauliche Ort Dorfmark liegt, bereits zahlreiche „braune Kameradschaften“ gibt, hat der DGB zusammen mit den Bürgern und den ansässigen Ortsvereinen in diesem Jahr einen ersten Aufklärungs- und Protestschritt gegen den Bund für Gotterkenntnis gewagt, dessen Beginn mit dem Diskussionsabend gemacht wurde. Parallel zur Ostertagung der Ludendorffer, bei der es um Themen wie „Friedrich Schiller und die Aufklärung“, die Frage, „Was ist deutsch?“ oder die

Feier des „130. Geburtstages der Philosophin Mathilde Ludendorff“ ging, wurde für den diesjährigen Karfreitag zu einer friedlichen Mahnwache aufgerufen. Etwa 100 Interessierte fanden sich in Dorfmark ein und zeigten berechtigten Handlungsbedarf aufgrund der offensichtlichen Aktualität des Ludendorff'schen Phänomens.

Jeanette Schröter, Hannover

ANTHROPOSOPHIE

„Inmedia“ zum Verhältnis von Anthroposophie und Religion. In der Ausgabe 169 vom August 2007 leitet Sebastian Gronbach den Newsletter der anthroposophisch orientierten Info3-Verlagsgesellschaft „inmedia“ mit einigen Überlegungen zu Spiritualität und Religion ein. Er spricht von seiner Erfahrung mit Jugendlichen, bei denen „Themen wie Erleuchtung, Transzendenz oder Bewusstseinsweiterung mit größter Selbstverständlichkeit erörtert wurden – traditionell religiöse Bilder von Engeln oder anderen übersinnlichen Wesen hingegen werden bestenfalls freundlich als Kuriosität belächelt; verstanden werden sie nicht“.

Gronbach macht einen „Trend zur Trans-Religion“ aus, in der Glaube „durch Selbsterfahrung auf einer höheren Ebene bestätigt“ wird. Im Anschluss an einen epd-Bericht über eine Studie an der Universität Bielefeld berichtet er, dass viele Menschen, die heute der Religion den Rücken kehren, doch Spiritualität suchen. Und dann kommt der Schlenker zur Anthroposophie: Sie enthält, was dort gesucht wird: „Trans-Religion“. „Anthroposophie ist trans-religiös. Sie bedient sich häufig tradiertem religiösen Bildern, um auf die spirituelle Wirklichkeit hinter diesen Bildern zu verweisen. Wer das Symbol mit der Wirklichkeit verwechselt, degradiert (!) Anthroposophie zur Religion“.

Hier wird wieder einmal der Anspruch von Anthroposophie formuliert, über den Religionen zu stehen, ihren wahren Gehalt aufzunehmen und auf ihn zu verweisen – ohne jene „traditionell religiöse(n) Bilder“, die – s.o. – „bestenfalls freundlich als Kuriosität belächelt“ werden. Anthroposophie wird somit dargestellt als jene Bewegung, die auf der Höhe der Zeit steht – während die Kirchen, die Religionen einer vergangenen Epoche angehören. Das konnte man auch schon bei Rudolf Steiner lesen. Ein Dialog auf Augenhöhe ist mit Vertretern solcher Ansprüche kaum zu führen.

Jan Badewien, Karlsruhe

IN EIGENER SACHE

Abschied von Andreas Fincke. Dr. Andreas Fincke scheidet aus dem Dienst in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) aus und übernimmt zum 1. Oktober 2007 eine neue Aufgabe in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz. Er wird im Arbeitsbereich der Pröpstin und stellvertretenden Bischöfin, Friederike von Kirchbach, als theologischer Referent im Konsistorium tätig. Nach Studium, Vikariat in der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und einer vierjährigen Assistentur am Lehrstuhl für Ökumenik und allgemeine Religionsgeschichte an der Martin-Luther-Universität zu Halle-Wittenberg bei Professor Dr. Helmut Obst kam er am 1. September 1992 als Mitarbeiter zur EZW. Durch seine Dissertation über das Jesus- bzw. Christusbild des Neuoffenbarers Jakob Lorber hatte er sich bereits auf ein für die christliche Weltanschauungsarbeit wichtiges Thema (Christlicher Glaube und Neuoffenbarungen) eingestimmt. Von

1992 bis 1996 war er zuständig für den Arbeitsbereich „Religion und Weltanschauung in den neuen Bundesländern“. Er repräsentierte die Arbeit der EZW, die ihren Hauptsitz bis 1996 in Stuttgart hatte, in der „Außenstelle Berlin“. Gleichzeitig nahm er eine koordinierende Funktion im Arbeitsbereich „Sekten- und Weltanschauungsfragen der ostdeutschen Landeskirchen“ wahr mit allen dazu gehörenden Aufgaben, u. a. Publikations-, Vortrags-, Beratungstätigkeit. Durch seine Ausbildung und seine persönliche Erfahrung in der DDR-Diktatur war er für diese Aufgabenstellung prädestiniert.

Mit dem Umzug der EZW von Stuttgart nach Berlin 1996/97 veränderte sich sein Aufgabenschwerpunkt. Die Referatsbezeichnung seines Arbeitsfeldes lautete nunmehr: „Christliche Sondergemeinschaften“. In das Zentrum seiner Beobachtungen und Forschungen traten Religionsgemeinschaften wie Jehovas Zeugen oder die Mormonen, die sich im dezidierten Gegenüber zu den christlichen Kirchen verstehen, ebenso solche, die sich in Wandlungsprozessen befinden – wie die Neuapostolische Kirche – und darum bemüht sind, ihre langjährige Isolation gegenüber den in der Ökumene verbundenen Kirchen zu überwinden. Andreas Fincke ist ein hervorragender Kenner dieser Gemeinschaften, und zwar gleichermaßen in geschichtlicher und gegenwartsbezogener Perspektive. Er hat das Gespräch mit ihnen gesucht, interne Diskussions- und Wandlungsprozesse kontinuierlich beobachtet, beschrieben und ihre Bedeutung in der religiös-weltanschaulichen Gegenwartskultur in zahlreichen Publikationen und in den Medien dargestellt.

Sein besonderes Interesse an der weltanschaulichen und kirchlichen Situation in den neuen Bundesländern hat ihn als EZW-Referent auch nach seinem Referats-

wechsel fortwährend begleitet. Zu einem ganzen Spektrum von Themen (Jugendweihe, Konfessionslosigkeit, Selbstverständnis atheistischer Verbände) hat er sich immer wieder in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit pointiert zu Wort gemeldet und wird dies hoffentlich weiter tun. 1999 beauftragte ihn das Kuratorium der EZW mit der stellvertretenden Leitung der Einrichtung. Seit dieser Zeit war er – zusammen mit Carmen Schäfer – bis 2006 verantwortlich für die Redaktion der Zeitschrift Materialdienst. Auch an der inhaltlichen Vorbereitung, Organisation und Leitung zahlreicher Tagungen, durch die die EZW mit einem breiten Publikum (aus Kirche, Gesellschaft und Wissenschaft) kommuniziert, war er intensiv beteiligt.

Durch sein Engagement, seine differenzierende Urteilsfähigkeit und seine Bereitschaft zum selbstkritischen Dialog mit einerseits atheistischen und andererseits „sektiererischen“ Kirchenkritikern hat er wesentlich mit dazu beigetragen, die Arbeit der EZW im kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext zu profilieren. Die EZW dankt ihm sehr herzlich dafür und wünscht ihm für seinen weiteren beruflichen und persönlichen Weg alles Gute und Gottes Segen.

Reinhard Hempelmann

Tagung über die Qualität christlicher Gesundheitsangebote. Auf dem Gesundheitsmarkt werden immer mehr Ärzte und Therapeuten mit einem christlichen Profil. Was macht aus theologischer Perspektive seriöse christliche Gesundheitsangebote aus? Dazu findet vom 23. bis 25. November 2007 eine Tagung der Evangelischen Akademie zu Berlin in Kooperation mit der EZW statt, zu der wir herzlich einladen. Ein Programm senden wir gerne zu.

Michael Utsch

BÜCHER

Robert Kötter, Die Soka Gakkai International – Deutschland. Geschichte – Struktur – Mitglieder, REMID-Schriftenreihe Band 11, Marburg 2006, 85 Seiten, 12,50 Euro.

Eine aktuelle, ausführlichere Darstellung der Soka Gakkai (International, SGI) und insbesondere ihres deutschen Zweiges war überfällig. So ist diese Arbeit, die als religionswissenschaftliche Magisterarbeit bei Manfred Hutter in Bonn entstand, höchst willkommen. Nachdem immer noch manche deutschsprachigen Äußerungen zur Soka Gakkai von Polemik geprägt waren, ist Kötters Heft durchgängig religionswissenschaftlichem Duktus verpflichtet und wird damit hoffentlich Maßstäbe setzen.

Die Arbeit ist geteilt in einen historisch-systematischen Teil (13-33), der die Geschichte der Soka Gakkai (SG) seit ihrem Entstehen 1937 (hier übernimmt Kötter nicht die SG-interne Datierung auf 1930) nachzeichnet, ihre Verbindung zur Nichiren-Shoshu bis zum November 1991 und die Entwicklung der SGI unter ihrem Präsidenten Daisaku Ikeda, der bis 1979 auch SG-Präsident war und dessen starker Persönlichkeit und Rolle der letzte, kurze Abschnitt dieses Teils des Buchs gewidmet ist. Der größere zweite Abschnitt (Kapitel 4 bis 8) arbeitet mit Methoden der empirischen Religionssoziologie und gibt zu weiten Teilen die Resultate einer groß angelegten Fragebogenaktion unter den deutschen SG-Mitgliedern wieder, die in Kooperation mit der SGI-D durchgeführt und deren Kosten sogar von dieser getragen wurden. Die Briefaktion (insgesamt 30 Fragen) lehnt sich, so Kötter, an frühere Untersuchungen in den USA (Hammond / Machacek) und Groß-

britannien (Wilson / Dobbelaere) an und ergänzt sie um eine Frage nach der Ansicht der Befragten über Präsident Ikeda. Die Aktion musste allerdings mit dem Problem umgehen, dass es einen Rücklauf nur von den engagierten und aktiven Mitgliedern gab, wodurch das Ziel einer repräsentativen Untersuchung unterlaufen wurde.

Die SGI-D hat, so Kötter im Anschluss an Untersuchungen von Martin Baumann, weithin den Charakter einer Diaspora-Gemeinschaft abgestreift: Entscheidend ist nicht mehr die Abhängigkeit von Japan, die große Mehrheit der Mitglieder sind Deutsche und es hat eine erhebliche Assimilation an die deutsche Gesellschaft stattgefunden. Kötter kommt zu dem Ergebnis: „Viele der Gläubigen in Deutschland sind engagierte, mobile Menschen, die in der Gesellschaft erfolgreich sind“ (68). Er weist auf interne Reformen und Strukturveränderungen mithilfe einer entsprechenden „Reformgruppe“ hin, die „Lösungsansätze formulieren sollte“ (71). Hier wären allerdings etwas konkretere Ausführungen hilfreich gewesen.

Kötter bezieht sich sehr stark auf die neuere religionssoziologisch orientierte Literatur zur SG, mit seinem eigenen Akzent auf dem deutschen Zweig der SGI, und befasst sich nicht ausdrücklich mit früheren deutschen Arbeiten zur japanischen SG. Hier wären Werner Kohler (1962), Heinrich Dumoulin (1970), der eine erste deutschsprachige Zusammenfassung des berüchtigten Skakubuku Kyoten vorlegte, und Peter Gerlitz (1977) zu nennen gewesen. Bedauerlich ist, dass sie nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt werden. Auch wäre in Anbetracht der neueren philosophischen Annäherungen der SG an den Mainstream-Buddhismus zu fragen, ob die Beziehungsprobleme zwischen DBU und SGI-D wirklich überwiegend mit „unterschiedlich(en) ...

Ziele(n) und Grundvorstellung(en)“ (70) zu tun haben und nicht eher mit deutschen Übernahmen der alten Polemik des japanischen Zen-Buddhismus gegen die Konkurrenz durch die Nichiren-orientierten Schulen.

Es liegt – ungeachtet dieser kritischen Hinweise im Detail – eine sehr verdienstvolle Studie vor, die deutschsprachigen Lesern eine andere Form des Buddhismus vorstellt, die abseits der Mönchsroben und der Versenkung im Lotossitz im Alltag gelebt wird. Die Präsenz einer alltagsnahen buddhistischen Religionsgemeinschaft, die die Anliegen und Probleme der Mitglieder bei regelmäßigen Treffen und Gesprächen ernst nimmt und sie aufarbeitet, wird hier in zahlreichen Facetten ausgeleuchtet. Damit schließt Kötter in erfreulicher Weise methodisch zur internationalen empirischen Forschung zu neuen religiösen Bewegungen auf.

Ulrich Dehn, Hamburg

Daniel Cyranka, Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 522 Seiten 62,- Euro.

Daniel Cyranka legt mit diesem opulenten Buch die überarbeitete Fassung seiner Dissertation vor, die er im Fach Ökumenik und Religionswissenschaft bei Prof. Dr. Helmut Obst an der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg angefertigt hat. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Beobachtung: „Lessings Name findet sich fast überall dort, wo man sich mit dem Thema Reinkarnation auseinandersetzt, an prominenter Stelle“ (13). Cyranka will die immer wieder genannten Texte Lessings anhand ihrer Wirkungsgeschichte im Reinkarnations-

diskurs sichten und fragen, in welchem historischen Kontext sie zur Zeit ihrer Abfassung standen. Der Autor vermeidet (leider) eine Definition von „Reinkarnation“ – die derzeitigen Konzepte seien zu vielfältig: „Eine allgemeine Bestimmung dessen, was mit dem Begriff Reinkarnation gemeint sein soll, scheint angesichts dieser Lage nicht möglich zu sein. Nur konkrete Kontexte können konkreten Aufschluss über die jeweilige Art und Struktur der Vorstellung geben“ (15). Für ihn ist Reinkarnation ein „Sammelbegriff“ – jedoch zitiert er Helmut Obst: „Zu den Themen christlicher Theologie im dritten nachchristlichen Jahrtausend wird der Reinkarnationsglauben gehören“ (ebd.).

Das Buch ist klar gegliedert: I. Lessing im Seelenwanderungs- und Reinkarnationsdiskurs (19-203), II. Lessings Texte zur Seelenwanderung (205-455) und III. Auswertung (457-467). Zwei Anhänge, ein umfassendes Literaturverzeichnis und ein Personenregister runden den Band ab. Teil I widmet sich der Rezeptionsgeschichte in drei verschiedenen Strängen: im Zusammenhang von Esoterik und anderen alternativen Religions- und Weltanschauungsformen, im Diskurs von Religionsgeschichte und Theologie, im Zusammenhang der Lessingforschung.

Cyranka gräbt dabei viele historische Belege aus, die bislang nur wenigen Fachleuten bekannt gewesen sein dürften. Er zeigt, wie es im nichttheologischen Bereich neben Lessing eine ausgeprägte Diskussion der Seelenwanderung gegeben hat (u.a. Schlosser, Herder, Jean Paul, Allan Kardec), die Ähnlichkeiten zu Lessing aufweist, ohne sich aber auf ihn zu beziehen. Das ändert sich erst im späten 19. Jahrhundert mit den Arbeiten von Franz Hoffmann, dem Belgier de Rappard und Wilhelm Hübbe-Schleiden und den Antworten auf eine Ausschreibung der Zeitschrift „Sphinx“ (1887), die der Autor

referiert. Hier wird die Erziehungsschrift „als Prototyp für eine Beschreibung der Reinkarnationslehre eingeführt“ (63). Von da an durchzieht der Name Lessing den Diskurs – verstärkt durch Rudolf Steiner und Friedrich Rittelmeyer bis in die Gegenwart hinein. Ein weitergehendes Interesse an Lessing selbst findet der Autor hier jedoch nicht.

In *Theologie und Religionsgeschichte* (88ff) ist das anders: Hier wird Lessing seit dem Erscheinen der Erziehungsschrift einer oftmals scharfen Kritik unterzogen, wie Cyranka an heute unbekanntem Autoren wie Christoph Heinrich Schobelt oder dem Dresdener Garnisonsprediger Johann Traugott Müller zeigt, aber auch an Herder und Fichte, dem Indologen Schomerus, an Tillich, Hirsch, Benz und der gegenwärtigen Diskussion unter Einbeziehung der apologetischen Bestreitungen von Reinkarnation im Kontext der Auseinandersetzung um die moderne Esoterik.

Die Lessing-Forschung lässt der Autor mit der Edition durch den Bruder Karl Gotthelf Lessing beginnen, der in zuvor unedierte Fragmenten zeige, dass Lessing das Thema Seelenwanderung nicht zufällig aufgeworfen habe. „In den letzten Jahren seines Lebens war auch eine seiner Lieblingsideen die Seelenwanderung“ (150). Die neuere Lessingforschung berühre das Thema Seelenwanderung, gehe jedoch nur selten explizit auf diesen Komplex ein.

Als Fazit formuliert Cyranka, dass der esoterische Diskurs mit einem verschwommenen Reinkarnationsbegriff an Lessing herangeht, zwar gerne den Namen benutzt, aber keine weitergehende Interpretation seiner Texte anstrebt. Die theologische und religionsgeschichtliche Literatur reagiert nach dem 2. Weltkrieg auf Lessing in Steiners Interpretation und auf dem interreligiösen Hintergrund, teils mit apologetischer Abgrenzung, teils „mit

einer gewissen pluralistischen Dialogbereitschaft“ (190). Die Lessingforschung dagegen nimmt bis heute kaum wahr, dass Lessings Name „im westlichen Reinkarnationsdiskurs eine herausragende Stellung hat“ (191) – wie auch ihre Ergebnisse seit dem Zweiten Weltkrieg keinen Eingang in die theologischen Auseinandersetzungen um Reinkarnation gefunden haben (193).

Cyranka untersucht im zweiten Hauptteil vier Texte Lessings, die im Reinkarnationsdiskurs zitiert werden: Briefäußerungen zu den philosophischen Aufsätzen Karl Wilhelm Jerusalems, (207-252), dokumentiert in Anhang 1 (469-473); die Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ samt zusätzlicher Äußerungen Lessings (253-405), im Anhang 2 beigegeben (475-492); Anmerkungen zu Campes „Philosophischen Gesprächen“ (407-421); Notizen zu Bonnets „Palin-génésie philosophique im Zusatz zum „Fragment über die Sinne“ (423-455).

Diese Texte prüft der Verfasser methodisch: Er beginnt jeweils mit dem „externen Kontext“, schließt Untersuchungen zum „internen Kontext“ an, um sich danach dem Text selbst zuzuwenden. Eine Ergebnissicherung schließt jedes Kapitel ab. Diese Untersuchungen enthalten viele Details und beabsichtigen, die weitgehend unverbunden nebeneinanderstehenden literaturwissenschaftlichen, theologiegeschichtlichen, historischen und philosophischen Diskurse zu verbinden.

Cyranka ordnet die kurzen Sätze Lessings in der Erziehungsschrift seinen zentralen Aussagen über „positive Religionen“ zu – als Notwendigkeit in der Geschichte, „mit deren Hilfe ‚einzig und allein‘ der ‚menschliche Verstand jedes Orts‘ sich entwickeln könne“ (397f). In der Erziehungsschrift findet er einen „dreistufigen Religionsbegriff“, in dem „Offenbarung als Erziehung“ erfahrbar wird: Auf einen

vorgeschichtlichen Ur-Monothemus folgt „die Geschichte der jüdisch-christlichen Offenbarung als Einführung der positiven Religion“ und danach die „Zukunft des neuen, ewigen Evangeliums als Ausblick auf vernünftige Religion“ – mit „vernünftiger Unsterblichkeitslehre“ (362). Lessings Fragen nach der Seelenwanderung sind „Thema der vernünftigen Religion“ (401), die als „geschichtliches Phänomen“ beschrieben wird und „vernünftig begründet“ sein muss (405). In der Auseinandersetzung mit Bonnet hebt Cyranka hervor, dass Lessing hier die Seelenwanderungshypothese als „psychophysische Höherentwicklung“ (451ff) versteht, die keine Rückkehr auf die Erde mehr kennt.

In dem kurzen III. Teil (457ff) fasst der Autor seine Ergebnisse zusammen: Lessings Äußerungen seien nicht systematisch auf eine bestimmte Konstruktion von Seelenwanderung festzulegen. Er habe vielmehr auf unkonventionelle Art Theologie getrieben und könne nicht für eine bestimmte Form weltanschaulicher Formulierung des Reinkarnationsdiskurses vereinnahmt werden. Seine Popularität in diesem Rahmen stamme von seinem „Fortschritts- bzw. Evolutionskonzept“, in das er seine Aussagen über die Zukunft des Menschen nach dem Tod stelle. „Der unumkehrbare Fortschritt und die in der Unendlichkeitsvorstellung liegende Freiheit für das Individuum sind die Grundpfeiler aller ... Konzepte, in denen Lessings Name auftaucht“ (466). Damit wird Lessing zum Vordenker eines Diskurses über Reinkarnation, der aus westlicher Perspektive geführt wird, auch wenn er außerchristliche Traditionen einbeziehen will: Er ist Teil „des westlichen, vom Evolutions- und Fortschrittsparadigma geprägten Denkens“.

Cyranka legt ein Buch vor, das viele Aspekte der Diskussion um Lessings Stellung

im Reinkarnationsdiskurs erhellt und erstmals systematisch den Kontext der skizzenhaften Aussagen einbezieht, ohne den Aufklärer zu vereinnahmen. Sowohl in der detaillierten Diskussion der Rezeption als auch in der Untersuchung der Texte werden Maßstäbe für die weitere Behandlung des Themas gesetzt. Dabei ist der gute Stil des Autors hervorzuheben, es ist ein Vergnügen, ihm bei seinen Erkundungen zu folgen. Es bleibt zu hoffen, dass der große Umfang des Buches keine Leser abschreckt!

Jan Badewien, Karlsruhe

Ursula Caberta, Schwarzbuch Scientology, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, 207 Seiten, 17,95 Euro.

Schwarzbücher gehören zur Gattung der Enthüllungsliteratur. Unmoralische, illegale oder gar kriminelle Machenschaften sollen enttarnt werden. Schwarzbücher wie die über den Kommunismus oder den Satanismus ziehen eine hohe Aufmerksamkeit auf sich, weil sie auf Missstände hinweisen, Fehlentwicklungen analysieren und meist auch Handlungsempfehlungen enthalten. An diese Tradition knüpft das vorliegende Buch an.

Seine Verfasserin ist die Leiterin der „Arbeitsgruppe Scientology“ der Hamburger Innenbehörde, Ursula Caberta; ihre Aufgabe besteht darin, die Öffentlichkeit über die umstrittene Organisation zu informieren. War sie bisher vor allem durch kämpferische Reden öffentlich in Erscheinung getreten, will sie nun mit ihrem Buch Fakten vorlegen, um die politische und gesellschaftliche Gefährlichkeit von Scientology zu belegen. Der Erscheinungstermin des Buches lag günstig, war doch unter starker medialer Beachtung wenige Monate zuvor die neue „Scientology-Kirche“ in Berlin eröffnet worden. Auch dass die

Scientology-Organisation (vergeblich) versuchte, das Erscheinen juristisch zu verhindern, wusste der Verlag für Werbezwecke zu nutzen. An Scientology scheiden sich immer wieder die Geister, was jüngst die kontroverse Debatte um die Stauffenberg-Rolle von Tom Cruise deutlich gemacht hat.

Bei der Buchvorstellung unterstrich Ursula Caberta, dass nun genug Beweismaterial vorliege, um diese extremistische Gruppierung bald verbieten zu können. Leider werden die auch von den Medien hochgepuschten Erwartungen nicht erfüllt, denn das Buch liefert wenig neue Fakten. Zudem ist der Schreibstil holperig, und zahllose grammatikalische und orthographische Fehler trüben den Lesefluss. Bei manchen Zitaten fehlen die Quellenangaben, und eine innere Struktur lässt das Buch gänzlich vermissen. Eher handelt es sich um eine Ansammlung abschreckender Geschichten rund um das Scientology-Thema. Wichtige und drängende Fragen wie etwa der Streit um den Status der „Scientology-Kirche“ als Religionsgemeinschaft werden nur oberflächlich gestreift.

Ohne Zweifel hat die Autorin durch ihre 15-jährige Beschäftigung mit Scientology vielfältige Erfahrungen mit der Organisation und tiefe Einblicke in die verschiedensten Aktivitäten gewonnen. Diese Erfahrungen haben sich in dem Buch niederschlagen: Namen von Tarnorganisationen, verbreitete Anwerbestrategien, bedauernde Geschichten von bedrückenden Kindheitserlebnissen in dieser Gruppe, höchst aggressiver Umgang mit Kritikern und vieles mehr. Aber das hat man irgendwie alles schon einmal gelesen und gehört: die Irreführung mit dem E-Meter im Auditing, die obskuren Thetan-Vorstellungen, die merkwürdigen Hubbard'schen Lernvorstellungen, die Vereinnahmung von Prominenten, der Elite-Drill

auf Scientology-eigenen Schiffen. Schlimm genug, aber eben bekannt. Was der jetzigen Diskussion gut tun würde, wäre kein Schwarzbuch, sondern eine nüchtern-sachliche Zusammenstellung der Fakten.

Die in diesem Buch gegebenen Hinweise werden vermutlich nicht ausreichen, die Verfassungsfeindlichkeit der Organisation gerichtsfest zu belegen. Pauschale Aussagen wie „menschenverachtendes politisches System“ und „politischer Extremismus“, die im Schlussteil zu finden sind, reichen eben als Argumente nicht aus, um den für eine Demokratie zentralen Grundsatz der Meinungsfreiheit außer Kraft zu setzen. Die Autorin hat kein „kritisches Sachbuch“ zum Thema vorgelegt, wie es der Klappentext weismachen will, sondern viele erschütternde Schicksale und eigene Erfahrungen im Umgang mit einer skrupellos zielstrebigem ideologischen Gruppierung beschrieben.

Michael Utsch

Frank-Rutger Hausmann, Hans Bender (1907-1991) und das „Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“ an der Reichsuniversität Straßburg 1941-1944, Ergon Verlag, Würzburg 2006, 172 Seiten, 29,00 Euro.

Hans Bender, einer der Väter der wissenschaftlichen Parapsychologie, wäre 2007 hundert Jahre alt geworden – Anlass für das Freiburger „Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene“ (IGPP), seinen „Pionier“ in einem Festakt zu würdigen. Auch der „Materialdienst“ hat schon auf diesen runden Geburtstag hingewiesen (vgl. MD 4/2007, 153ff). In seiner Publikationsreihe „Grenzüberschreitungen“ hat das IGPP eine Untersuchung des Freiburger Romanisten Frank-Rutger Hausmann herausgebracht, die

sich mit Benders Zeit an der „Reichsuniversität“ Straßburg beschäftigt. Nach der Besetzung und faktischen Annexion des Elsass durch das nationalsozialistische Deutschland 1940 sollte die Straßburger Universität zu einem „Bollwerk des deutschen Geistes“, sprich: des NS-Ungeistes, umfunktioniert werden und nicht weniger als die „Entthronung der Sorbonne“ in Paris bewerkstelligen (26) – kein Wunder, dass Hans Bender die Mitwirkung an diesem Projekt einer „nationalsozialistischen Musteruniversität (...) im nachhinein peinlich“ war (12). Dennoch, oder gerade deshalb, stellt sich die Frage, wie sich Bender in den vier Jahren seiner Elsässer Zeit verhalten hat.

Es ist das große Verdienst dieses Buchs, dass es – gestützt auf eine sehr intensive Auswertung des Quellen- und Archivmaterials – zu einem ebenso fairen wie ausgewogenen Urteil kommt, was Benders Einstellung zum Nationalsozialismus betrifft, und dies auch über die Jahre in Straßburg hinaus: „Um seine eigene Karriere nicht zu gefährden, machte er dem NS-Regime gegenüber gewisse Zugeständnisse wie SA- und Parteieintritt oder die gelegentliche Erteilung personenbezogener Auskünfte und fachlicher Vorschläge. Die politischen Gleichschaltungsmaßnahmen akzeptierte er kommentarlos, da sie ihn nur indirekt betrafen. In einer Mischung aus Naivität, Nichtwissenwollen, und Opportunismus verhielt er sich nicht anders als der überwiegende Teil seiner Kollegen, die sich ihrerseits nicht von der Masse der deutschen Volksgenossen unterschieden“ (62). Insofern sei Bender im Entnazifizierungsverfahren zu Recht als „Mitläufer“ eingestuft worden. In den letzten Jahren ist es etwas in Mode gekommen, ausgehend von Heinrich Himmlers Begeisterung für allerlei Obskurantismus, dem Nationalsozialismus einen okkultistischen Zug zu unter-

stellen. Frank-Rutger Hausmann kann nun aber gerade am Beispiel Benders zeigen, dass im polykratischen System des Nationalsozialismus mit seinen oft gegenläufigen Strömungen vor allem stark anti-okkultistische Tendenzen wirksam waren. Hans Bender bekam dies 1935 zu spüren, als ihm von der Parteipresse unterstellt wurde, er würde sich unter dem Deckmantel der Wissenschaft okkultistisch betätigen. Möglicherweise hat diese Erfahrung dazu beigetragen, dass sich Bender dem NS-Regime gegenüber nicht gerade durch großen Widerstandsgeist auszeichnete, um es einmal so zu formulieren.

So lässt denn auch Benders Straßburger Vorlesungstätigkeit wenig auf sein Interesse an parapsychologischen Phänomenen schließen; ihnen widmete er sich, wenn überhaupt, dann nur „im Stillen“ (84). Paranormale Phänomene hatten in einer nationalsozialistischen Psychologie, die ausschließlich am „gesunden“ Menschen interessiert war, keinen Platz. Allerdings gelang es Bender mit Hilfe des elsässischen Verlegers Friedrich Spieser, ein – wenn auch bescheiden ausgestattetes – „Grenzwissenschaftliches Institut“ aufzubauen. Diese private Einrichtung befasste sich u.a. mit der radiästhetischen Suche nach Erdöl, so dass man der grenzwissenschaftlichen Betätigung wenigstens den Anstrich der „Kriegswichtigkeit“ geben konnte. Es gibt im Übrigen keine Hinweise darauf, dass sich Bender an nationalsozialistischen Verbrechen, wie sie etwa die „Versuche“ mit Häftlingen des nahen KZ Natzweiler-Struthof darstellen, beteiligt hätte.

So leistet Frank-Rutger Hausmanns äußerst gründliche und lesenswerte Aufarbeitung der Straßburger Jahre Hans Benders einen sehr wichtigen Beitrag zum Thema „Geschichte der deutschen Parapsychologie“. Es wird nichts beschönigt und nichts dramatisiert, sondern auf einer

soliden wissenschaftlichen Basis differenziert argumentiert. Dass dem Buch eine CD-ROM mit interessanten Dokumenten beigelegt ist, erhöht seinen Wert. Man kann daher dem IGPP zu diesem Werk nur gratulieren.

Christian Ruch, Baden/Schweiz

Erich Follath, Das Vermächtnis des Dalai Lama. Ein Gott zum Anfassen, Collection Rolf Heyne, München 2007, 320 Seiten, 19,90 Euro.

Der Autor, ein Spiegel-Redakteur, hat seit 20 Jahren Tibet, die buddhistischen Pilgerstätten in Indien und den Dalai Lama mehrfach besucht. Follaths Buch gehört weder in die Kategorie Beweihräucherungsliteratur noch in die der Hassliteratur; es hebt sich wohltuend von der Masse der euphorischen bzw. stigmatisierenden Texte ab und wirft einen Blick kritischer Sympathie auf den obersten Repräsentanten des tibetischen Buddhismus und seine Entourage. Die tragische Geschichte der Tibeter, die immer mehr zu einer Minderheit im eigenen Land werden, muss seit 50 Jahren als gnadenloser Prozess der Sinitisierung beschrieben werden, dessen brutaler Höhepunkt die Zerstörungswut der sog. revolutionären Garden war. Da in den Schulen nur noch chinesisch unterrichtet wird, beherrscht die junge Generation nicht mehr die Sprache der Vorfahren. Das ist beabsichtigt und macht auch die Verständigung mit Exiltibetern schwierig bis unmöglich. Der „kulturelle Genozid“ treibt mitunter seltsame Blüten. Zwar wird die Hauptstadt Lhasa, in der meistens bittere Kälte herrscht, zusehends in eine gesichtslose Betonwüste verschandelt, aber um den Touristen südländisches Flair vorzugaukeln, haben die Chinesen besonders robuste Palmen aufgestellt. Sie sind aus Plastik und werden wie die

schrillen Karaoke-Bars nachts bunt angestrahlt.

In Dharamsala, dem „Little Lhasa“ genannten indischen Exil des Dalai Lama, herrscht eine „spirituellere“ Atmosphäre. Hier tagt das demokratisch gewählte Exil-Parlament. Tibetische Flüchtlinge suchen und erhalten meist auch Unterstützung vom Büro des Dalai Lama. Westliche Interessierte, Romantiker, Esoteriker, Althippies und Hollywood-Größen beschäftigen sich mehr oder weniger ernsthaft mit buddhistischen Praktiken und Lehren bzw. mit dem, was sie darunter verstehen.

Auf dem Jahrmarkt der religiösen Billigangebote wird jeder Wunsch erfüllt. Nicht selten muss der Dalai Lama als Projektionsfläche für Hoffungen und Träume herhalten. Er scheint mit den Erwartungen zu spielen, schlüpft in verschiedene Rollen und hinterlässt ein nach landläufigen Vorstellungen widersprüchliches Bild. Einmal ist er intellektueller Gesprächspartner, dann okkultes Zeremonienmeister, der ein Staatsorakel befragt. Er übt den Spagat zwischen Dämonenglaube und Neurowissenschaft. Banalitäten folgen auf philosophischen Tiefsinn. Gegen den Widerstand der eigenen rebellischen Jugend verteidigt er das Prinzip der Gewaltlosigkeit und obwohl er eine pazifistische Politik vertritt, ist er in den Augen der chinesischen Regierung ein gefährlicher Umstürzler. Er schätzt seine Vorgänger im Amt, aber ironisiert zugleich das Modell der Tulkus, der bewusst reinkarnierten Würdenträger, zumindest was seine Person betrifft. Die Aufforderung zur Toleranz steht in Kontrast zur dogmatischen Verurteilung des Shugden Kults.

Follaths Stärke ist die Aktualität der Berichterstattung. Der Autor ermöglicht Einblicke in die real existierenden Verhältnisse von „big and little Lhasa“ im Jahr 2007 und schildert eine facettenreiche Persönlichkeit, die sich nicht zuletzt

durch Selbstkritik auszeichnet. So war sich der Dalai Lama nicht zu schade, die Audienz und das Empfehlungsschreiben für Shoko Asahara, den Gründer der terroristischen Aum Shinrikyo, nachträglich als großen Fehler zu bezeichnen. Auch die teilweise barbarischen Zustände im tibetischen Feudalsystem werden nicht bagatelisiert. Zugleich räumt Follath mit Vorurteilen beispielsweise gegenüber dem umstrittenen Kalachakraritual auf und zeigt die reflektierte Einstellung des Dalai Lama zu Themen wie Konversion, Divergenzen sowie Konvergenzen zwischen Christentum und Buddhismus und die Zukunft des tibetischen Tradierungssystems.

Im kommentierten Literaturverzeichnis wählt Follath anschauliche Bilder für die bizarren Tiraden der Trimondis: „Wahre Renegaten joggen nicht, sie laufen Amok.“ Das Ehepaar Victor und Victoria Trimondi hat vielfache Häutungen hinter sich. Nach der Phase der Mao-Begeisterung rollten sie dem Dalai Lama den roten Teppich aus, um ihm schließlich „weltexklusiv“ eine buddhokratische Verschwörung zu unterstellen. Die Standardwerke der eigentlichen Buddhismusforschung darf man im Literaturverzeichnis nicht erwarten und man findet sie auch nicht. Die Verweise auf Hans Wolfgang Schumann reichen nicht aus. So fehlen in Bezug auf die tibetische Variante des Buddhismus z. B.: Karl-Heinz Golzio / Pietro Bandini, Die vierzehn Wiedergeburten des Dalai Lama, München 1997; Regina und Michael von Brück, Die Welt des tibetischen Buddhismus, München 1996; Michael von Brück, Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus, München 1999. Und noch immer unerreicht: Perry Schmidt-Leukel, Den Löwen brüllen hören. Zur Hermeneutik des christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992.

Harald Baer, Hamm

AUTOREN

Dr. theol. Jan Badewien, geb. 1947, Pfarrer, Direktor der Ev. Akademie Baden und Landeskirchlicher Beauftragter für Weltanschauungsfragen, Karlsruhe.

Harald Baer, geb. 1949, Pädagoge und Diplom-Theologe, Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen bei der KSA – Katholisch-Sozialethische Arbeitsstelle, Hamm.

Prof. Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaften an der Universität Hamburg.

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

Prof. em. D. Dr. theol. Wolf Krötke, geb. 1938, em. Professor für Systematische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Baden/Schweiz.

Dr. theol. João Carlos Schmidt, geb. 1967, Pfarrer der evangelisch-lutherischen Kirche Brasiliens, wohnt derzeit in Aalen (B.-W.).

Jeanette Schröter, geb. 1982, Studentin der Religionswissenschaft und Germanistik an der Universität Hannover, Praktikantin bei der Arbeitsstelle für Weltanschauungsfragen Hannover.

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

Dr. Dr. Franz Winter, geb. 1971, Forschungsaufenthalte u.a. in Kyoto und Tokio; Doktorat in Klassischer Philologie und Religionswissenschaft, Mitarbeiter der österreichischen Bundesstelle für Sektenfragen, Wien.

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: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 21 vom 1. 1. 2007.

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

