

Susanne Schaaf, Matthias Mettner (Hrsg.)

Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus

Zu Risiken und Nebenwirkungen
von ICF und anderen christlichen
Trendgemeinschaften

*Schriftenreihe infoSakta Zürich
Fachstelle für Sektenfragen*

Susanne Schaaf, Matthias Mettner (Hrsg.)

Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus

Zu Risiken und Nebenwirkungen
von ICF und anderen christlichen
Trendgemeinschaften

Schriftenreihe infoSekta Zürich, Fachstelle für Sektenfragen

Impressum

Herausgeber Susanne Schaaf und Matthias Mettner
Copyright 2004 Schriftenreihe infoSekta Zürich
Fachstelle für Sektenfragen
www.infosekta.ch

Layout Ruth Feuerer, Grafik & Typografie
Zürich, www.ruthfeuerer.ch

Druck Schulthess Druckerei AG, Zürich
ISBN 3-9522971-0-0

Inhalt

5	Alte Sehnsüchte - neues Design <i>Vorwort zum Tagungsband</i>	Susanne Schaaf
7	Religion und Markt, Erlebnisgesellschaft und City-Religiosität <i>Einführung</i>	Matthias Mettner
11	Religion im Trend? <i>Zitate des Religiösen und Unübersichtlichkeit der Religion</i>	Michael Krüggeler
16	Von der Zucht zur Wucht <i>Die Stagnation traditioneller Freikirchen und der Boom des freikirchlichen Erlebnismilieus</i>	Ralph Kunz
23	Marktförmige Inszenierung und leibsozialisatorische Massnahmen <i>Das Doppelgesicht der «International Christian Fellowship» ICF</i>	Sonja Friess
30	Die Seele ist tot. Es lebe das Seelische! <i>Erlebniskultur als Gegenbewegung zur vorherrschenden Rationalisierung</i>	Daniel Hell
35	Christliches Zentrum Buchegg - CZB <i>Ergriffen vom Heiligen Geist</i>	Susanne Schaaf
40	Lighthouse Chapel International LCI <i>Beispiel einer so genannten ethnischen Freikirche</i>	Georg Otto Schmid
44	Internationale Evangelische Gemeinde IEG, Zürich <i>Die geistlichen Krieger an der Street Parade</i>	Georg Otto Schmid
47	Jugendkirche: Sozialer und spiritueller Erfahrungsort <i>Vorstellung des Projektes Jugendkirche der katholischen Kirche</i>	Markus Holzmann
52	streetchurch <i>Offizieller Start der evangelisch-reformierten Jugendkirche Zürich</i>	Angelika von Lerber
55	Autorinnen und Autoren	
56	infoSekta - Fachstelle für Sekten- und Kultfragen	

Alte Sehnsüchte - neues Design

Vorwort zum Tagungsband

Susanne Schaaf

Seit einiger Zeit stagniert der Mitgliederzuwachs in klassischen «Sekten». Freikirchliche Gemeinschaften aus dem evangelikalen charismatischen Milieu befinden sich hingegen im Aufwind. Ein medienpräzentes Beispiel für diese Entwicklung ist die Trendgemeinde International Christian Fellowship ICF. Man kann eigentlich von einer *neuen Generation* vereinnahmender Gemeinschaften sprechen: moderne Gottesdienstshows mit Popmusik, Lichteffekten und inszeniertem Gemeinschaftsgefühl passen problemlos in den Lifestyle der Jugendlichen und vermitteln nebenbei Schwarz-weiss-Vorstellungen vom «richtigen» Glauben. Dieses offenbar erfolgreiche Multipack, die «Urquelle des menschlichen Beschenktsein» (Sloterdijk) mit modernen Pauken und Trompeten wieder einzuführen, erstaunt den Betrachter, was sich auch in der Anfragestatistik der Fachstelle infoSakta niederschlägt. Das hat uns dazu bewogen, über das Phänomen des christlichen Fundamentalismus in seinen neuen Formen und mit seinen Risiken und Nebenwirkungen im Rahmen einer öffentlichen Fachtagung in gemeinsamer Trägerschaft mit und an der Paulus-Akademie Zürich nachzudenken.

Der vorliegende Tagungsband dokumentiert in leicht überarbeiteter Form die Beiträge, welche die Referentinnen und Referenten im Rahmen der Veranstaltung «Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus» am 12. Juli 2004 vorgetragen haben. Ziel der Tagung war, das Phänomen der Attraktivität christlicher Trendgemeinschaften im heutigen Markt der religiösen Angebote aus verschiedenen Perspektiven kritisch zu betrachten.

Der Sozialwissenschaftler und Theologe *Matthias Mettner* steckt in seiner Einführung das im Titel angedeutete Spannungsfeld ab, in dem sich Religion heute bewegt: Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion, Individualisierung des Religiösen bei gleichzeitiger Konturlosigkeit und Patchwork-Mentalität der Religion. Die verschärfte Ökonomisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse geht mit Erlebniszwang und Überforderung des Einzelnen, fundamentalistischen Erösungsangeboten und der Sehnsucht des Menschen nach Nestwärme einher.

Aus diesen Aspekten greift der Soziologe *Michael Krüggeler* die «Renaissance des Religiösen» heraus, wenn er

den Gestaltwandel des Religiösen beschreibt. Die Auflösung der christlich-kirchlich institutionalisierten Glaubensmuster geht in einen kulturellen Pluralismus von Weltanschauungen über. Religion konzentriert sich heute auf das, was die moderne Gesellschaft offen lässt: die Identität des Einzelnen. In einer Erlebnisgesellschaft wählt der Mensch schliesslich dasjenige Angebot, das ihm den grössten Erlebniszutzen bringt. Aber woher weiss ich, dass mein Erleben tatsächlich schön und befriedigend ist? fragt Krüggeler. Um die Qualität des eigenen Erlebens beurteilen zu können, braucht es externe Referenzpunkte zur Orientierung, die der Einzelne übernehmen und verinnerlichen kann.

Wie sich dieser religiöse Referenzrahmen im freikirchlichen Milieu konkret gestaltet, zeigt der Theologe *Ralph Kunz* auf. Denn nicht alle Freikirchen befinden sich im Aufwind. Ein innerfreikirchlicher Vergleich zeigt, dass sich die kulturellen Settings in den evangelikalen Freikirchen teilweise stark unterscheiden. Die neupietistischen «Stündeler» mit dem negativen Image - altmodisch und weltfremd - stagnieren, während die ICF mit ihren Gospelpartys die Hallen füllt. Woran liegt es? Während die Pietisten die moderne Erlebniskultur vehement ablehnen, wird sie von der ICF wirksam instrumentalisiert. Die Verpackung macht's aus, stellt Kunz fest – allerdings auf Kosten eines nachhaltigen Glaubens und eines mündigen, kritischen Christseins.

Die Sozialarbeiterin und Religionswissenschaftlerin *Sonja Friess* vertieft diese These der Instrumentalisierung in ihrer Analyse zur ICF. Mit dem Konzept einer trendigen Kirche stösst die ICF bei ihrem jugendlichen Zielpublikum zwar auf grosses Interesse, aber das peppige Auftreten und die Erlösungsversprechen allein reichen nicht aus, um den Erfolg von ICF zu erklären. Auch die ICF ist von einer hohen Fluktuation betroffen, die Massnahmen zu einer stärkeren Einbindung der Jugendlichen erfordert. Diesen Einbindungsprozess führt Friess anhand des Konzeptes der Leibsozialisation aus. Um Gott zu erleben, braucht es nämlich Wissen darüber, wie sich Gott anfühlt. Die Gläubigen erhalten von der ICF eine Anleitung zum "richtigen" Empfinden und zur «richtigen» Gotteserfahrung. Die verinnerlichte Lehre wird durch Erfahrung evident und für den Einzelnen zur sinnlich erfahrenen Gewissheit. Das sozialisierte Erleben bestätigt wiederum die angebliche Richtigkeit der Lehre.

Dass die Trendgemeinden bei all ihren manipulativen Elementen auch auf einen fruchtbaren Boden fallen, greift der Psychiater *Daniel Hell* in seinem Beitrag auf. Er beschreibt den heutigen Erlebnishunger der Menschen als Gegenbewegung zur Beschleunigung und Technisierung des modernen Lebens. Auf die «Abschaffung der Seele» reagieren die Menschen mit dem verzweifelten Versuch, sich leib-seelisch zu spüren. Punktuelle und unmittelbare Sinnsättigung ist aber nur Fast-Food, der die Menschen zu einem suchtmittelähnlichen Verhalten nach ständig mehr zwingt. Die Erlebniskultur spiegelt den Seelenhunger der Menschen wider, ist Hell überzeugt. In seiner Funktion als Psychiater beobachtet er das Aufkommen einer Persönlichkeitsproblematik, die sich hauptsächlich durch Instabilität und Identitätsmangel auszeichnet. Der betroffene Mensch versucht, sich durch momentane intensive Erlebnisse und Beziehungen zumindest vorübergehend als einheitliche Person zu spüren und der drohenden Leere und Geschichtslosigkeit zu enttrinnen. Die Zunahme der Behandlungsfälle von Depression verweist auf die rebellische Autonomie des seelischen Erlebens. Ein wertvolles Potenzial. Kurzfristige (religiöse) Erlebniskicks aber verhindern echte Entwicklung und Heilung.

Nach religionssoziologischen und psychologischen Überlegungen stellen die Psychologin *Susanne Schaaf* und der Theologe *Georg Otto Schmid* drei ausgewählte christliche Gemeinschaften kurz dar, die derzeit im Raum Zürich aktiv sind. Beschrieben wird die Pfingstgemeinde Christliches Zentrum Buchegg, die den Menschen von seinen hochmütigen Bindungen ans Materielle befreien und mit dem Heiligen Geist erfüllen will. Erklärtes Ziel der ethnischen Freikirche Lighthouse Chapel International von Dan Heward-Mills aus Ghana ist die «Rückmissionierung» der weissen Bevölkerung. Die Internationale Evangelische Gemeinde IEG der Familie Souza wiederum fordert ihre Mitglieder auf, sich als geistliche Krieger an der Street Parade, ein Werk des Teufels, zu engagieren, um dem dämonischen Fürsten über Zürich die Macht zu entreissen.

Und wie steht es mit den etablierten Kirchen? Der Erfolg der charismatischen Gemeinschaften verunsichert die Landeskirchen, setzt sie unter Druck und dadurch eine Diskussion über die eigenen Positionen und Aktivitäten in Gange. Welche Überlegungen die Landeskirchen in dieser Frage angestellt haben und zu welchen konkreten Ergebnissen sie gekommen sind, zeigt die Darstellung der beiden Jugendkirchenprojekte der katholischen und der reformierten Kirche durch den Theologen *Markus Holzmann* und die Kommunikationsbeauftragte für die evangelische Jugendkirche *Angela von Lerber*.

infoSekta wünscht Ihnen eine spannende Lektüre.

Religion und Markt, Erlebnisgesellschaft und City-Religiosität

Einführung

Matthias Mettner

Meinte man noch vor einigen Jahren zu wissen, «wohin es mit der Religion geht, nämlich – je nach Grad der gesellschaftlichen Modernisierung – zu ihrem kontinuierlichen Rückgang und Relevanzverlust» (Gabriel 2000, 9), so sind heute Phänomene zu beobachten, die dieser ohnehin eurozentrischen, global nicht zutreffenden These widersprechen. Die Hinweise, die gegen eine abnehmende Bedeutung der Religion in modernen Gesellschaften sprechen, reichen von den neuen Virulenzen fundamentalistischer Tendenzen in allen Weltreligionen bis zu dem Phänomen, das als «Wiederkehr der Religion» (vgl. Habermas 2001) bezeichnet wird.

Als Grund für ein verstärktes individuelles Interesse an Religion und eine neue öffentliche Aufmerksamkeit für die Bedeutung von Religion mutmassen Theologen und Religionssoziologinnen: Religion werde neu erkannt als unverzichtbare Ressource gegen die Banalisierung menschlichen Lebens, gegen den permanenten und gesteigerten Zugriff des Menschen auf den Menschen, gegen die permanente Beschleunigung und Technisierung. Religion als Quelle, aus welcher der Mensch rückgebunden an Gott seine Würde und die Heiligkeit menschlichen Lebens erkenne. Dadurch werde er widerständig gegen die Gefahren einer grenzenlosen Verfügbarkeit des Menschen in Wissenschaft, Verwaltung, Wirtschaft und Politik; als reproduzierbare Biomasse, als Zielobjekt totaler Datenerfassung, als Humankapital oder als medial manipulierbare Wählerklientel. Religion also als «Aufstand gegen das Banale» (Paul Michael Zulehner)? Das wäre eine gute Nachricht gegen die Erosion jener religiöser Traditionen, die ein Interesse an der Menschwerdung, der Subjektwerdung des Menschen haben. Aber die Lage der Religion in Europa ist gegenwärtig uneindeutig und widersprüchlich.

Religion als «Aufstand gegen das Banale»?

Drei Tendenzen bzw. religionssoziologische Deutungskonzepte konkurrieren miteinander:

Erstens Prozesse der De- oder Entinstitutionalisierung der Religion: Die lebensprägende und -führende Macht von institutionalisierter Religion (z.B. der etablierten Kirchen) schwächt sich deutlich ab. Dieser Prozess, der

sich allgemein als Prozess der Zurückdrängung, des Einflussverlustes von organisierter Religion bestimmen lässt, umfasst sowohl «die Freisetzung und Distanzierung der Individuen von kirchlichen Glaubensvorstellungen, Ritualvorschriften und Verhaltensnormen als auch die Eingrenzung der Wirkungsmöglichkeiten der Religion in einem säkularisierten, d.h. religiös neutralisierten Staat; also der Trennung der Institutionen von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Erziehung von kirchlichen Vorgaben und Einflüssen» (Gabriel 2000, 11).

Zweitens die Individualisierung des Religiösen: In Sachen Religion erscheint heute tendenziell «jede(r) ein Sonderfall» geworden zu sein (Dubach/Campiche 1993), ein «religiöser Komponist», der sich seine Religion/Religiosität individuell zusammenstellt. Das auf die institutionalisierte Religion konzentrierte Modell religiöser Erfahrung verliert seine Integrationskraft. Religion nimmt eine stärker subjektive, erlebnis- und erfahrungsbezogene Form an. Mit dem Trend zur Individualisierung des Religiösen korreliert eine Dynamisierung des Marktes von Weltdeutungen und Lebensstilen, Symbolen und Ritualen.

Drittens das Modell einer zivilgesellschaftlichen, öffentlichen Repräsentanz von Religion (J. Casanova 1996, 206ff.): Die Zivilgesellschaft ist auf im Individuellen wurzelnde sozio-moralische Ressourcen und kulturelle Traditionen angewiesen, die ein Interesse und eine Wertorientierung am Gemeinwohl, an Gerechtigkeit, Solidarität und gutem Leben hervorbringen. Religiöse Traditionen bilden eine wichtige Quelle der zivilisatorischen Moral, der Humanitas einer Gesellschaft. «Dank der ihnen zur Verfügung stehenden religiösen Sprache und Symbolik sind sie in besonderem Masse in der Lage, Erfahrungen des gesellschaftlichen Leidens artikulierbar und in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit hörbar zu machen» (Gabriel 2000, 25). Voraussetzung dafür ist die Fähigkeit zu einem dialogischen Kommunikationsstil, der allein den Wertaushalt einer pluralen Gesellschaft politisch gesprächsfähig zu halten vermag. Zur «Produktidentität» der Kirche gehört wesentlich eine Spiritualität, die Solidarität freisetzt (Paul Michael Zulehner).

Gegensätzliche Trends zur Lage der Religion

Welcher These auch immer man zustimmt: Das Phänomen «Religion» besitzt heute in der Schweiz und anderen modernen Gesellschaften keine klaren Konturen mehr. Diverse und gegensätzliche Trends bestimmen ihr Erscheinungsbild: bunte Beliebigkeit und bornierter Fundamentalismus, «Patchwork-Religiosität» und Sondergemeinschaften mit sektiererischer Vereinnahmung, Erlebnismarkt und Kommerz, säuerlicher Moralismus und politisch reaktionäre Botschaften. All dies dicht beieinander oder kombiniert und potenziert; wie im Fall der Freikirche International Christian Fellowship (ICF), dessen «Senior-Pastor» den Leuten bei einem der ICF-typischen «religiösen Events» stolz verkündete: «Wir stehen MusicStar in nichts nach» - jener Castingshow von SF DRS, bei der Sponsoring und Merchandising mit bislang unbekannter Skrupellosigkeit betrieben und die Sehnsüchte vieler Jugendlicher und junger Erwachsener nach Aufmerksamkeit und Starkult benutzt wurden. Und wenn der «Senior-Pastor» der ICF dem Publikum zuruft, das sich in der so genannten Celebrationhall versammelt hat: «Ihr seid eine geile, mega-coole Supergruppe», dann frage ich mich: Wo leben wir eigentlich?

«Wir halten den Himmel offen» – Der Werbespruch der Lufthansa, ein Beispiel für das Religiöse in der Werbung, wirkt da fast rührend, auch wenn er reklamiert, was ursprünglich Programm von Kirche und Religion war. Wie auch immer, ob man die Stichworte zur religiösen Landschaft heute teilt oder nicht, die Verunsicherung des Personals der etablierten Kirchen ist tiefer sitzend. Ihr Selbstverständnis ist angesichts des gesellschaftlichen Relevanzverlustes der organisierten Religionen schwer erschüttert. Boshaft brachte der Berliner Journalist Christian Bommarius eine weit verbreitete Haltung auf den Punkt: Die Öffentlichkeit behandle die Kirchen mit Nachsicht, «gleichmütig, aber freundlich, wie den senilen Alten, dessen Gebrabbel am Tisch niemanden erschreckt, aber auch nur selten amüsiert». Eine boshafte Einschätzung, die ich übrigens nicht teile, die aber zu denken gibt.

Die verschärfte Ökonomisierung unserer Gesellschaftsverhältnisse

Die Industriebevölkerungen sind gekennzeichnet durch die Neugier auf neue Erlebnis- und Erfahrungswelten, die Sehnsucht nach dem Wunderbaren und Geheimnisvollen, nach Spiritualität und Mystik, die Suche nach Transzendenz in den individuellen und gesellschaftlichen Kontingenzerfahrungen wie zum Beispiel Krankheit, Einsamkeit, Arbeitslosigkeit, berufliche oder familiäre

Überforderung, Umweltkatastrophen. Der Bedarf an Ich-Vergewisserung und Selbst-Verortung, Identität und Sinn, Motivation und Orientierung ist gewaltig.

«Man kann nicht mehr leben von Eisschränken, von Politik, von Bilanzen und Kreuzworträtseln. Man kann es nicht mehr. Man kann nicht mehr leben ohne Poesie, ohne Farbe, ohne Liebe.» Dieser Satz von Antoine de Saint Exupéry, angesichts der Kommerzialisierung aller Lebensverhältnisse im Prozess der Moderne formuliert, würde heute etwas modernisiert und übersetzt wohl lauten: «Man kann nicht mehr leben von Nadeln, Internet, von Politik, von Dow Jones, Nasdaq und PC Games. Man kann es nicht mehr.» Die Rede ist hier also von der zunehmenden Ökonomisierung unserer Gesellschaftsverhältnisse, die eine Auflösung überlieferter Lebensformen zur Folge hat, ohne die es ein auf Empathie und Vertrauen basierendes Zusammenleben nicht geben kann. «Die Sprache des Marktes dringt heute in alle Poren ein und presst alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigene Präferenzen» (Jürgen Habermas 2001). Angesichts dieser allgegenwärtigen Marktmentalität, angesichts sozialer, ökonomischer, ökologischer und anderer Krisenprozesse, aber auch angesichts der Tatsache, dass wir gesellschaftlich und kulturell in einer Zeit zerstörter, verbrauchter Utopien, in einer Zeit entschlossener Visionsverkümmung leben, suchen immer mehr Menschen Trost, Beruhigung, Zerstreuung und Hilfe auf dem Markt der Sinnstiftung, Religiositäten und Weltanschauungen (vgl. Berger 1994).

Die Autorinnen und Autoren dieses Buches setzen sich kritisch mit christlichen Trendgemeinschaften auseinander. Das heisst aber gerade nicht, dass sie die Sehnsüchte und Hoffnungen, Bedürfnisse und Wünsche der mehr oder weniger jungen Menschen nicht ernstnehmen, sondern im Gegenteil. Jede Art der Denunzierung jugendlicher Religiosität als oberflächlich, diffus, anarchistisch, gottlos verbietet sich angesichts der Lebenswünsche und Erfahrungen, die Jugendliche heute in der Dienstleistungs-, Informations- und Marktgesellschaft machen: Erfahrungen der Kommerzialisierung der Gefühlswelten, der Reduzierung und Zerstörung ihres sozialen und ökologischen Lebensraumes, Erfahrungen von Gewalt, Krieg und Armut, Macht und Ohnmacht.

Vor allem aber teilen junge Erwachsene die Erfahrung der übergrossen Mehrheit der Bevölkerung. Die Menschen der Erlebnisgesellschaft (Schulze 1992) sind mit einer Überfülle an Möglichkeiten konfrontiert. Das vielfältige Angebot an Lebensmöglichkeiten ist keineswegs einfach ein Vergnügen, sondern zunächst einmal ein Problem. Die Frage «Was will ich eigentlich?» ist das zentrale Thema

des modernen Individualismus. Die Antwort laute, schreibt Gerhard Schulze in seinem originellen Entwurf einer «Kultursoziologie der Gegenwart»: 'Erlebe dein Leben!'. Häufig auf die Formel der Werbeindustrie verkürzt, die längst in die Alltagssprache eingegangen ist: «Alles muss Spass machen».

Erlebnisgesellschaft und City-Religiosität

Die Erlebnisqualität muss stimmen. Wo nichts passiert, da bleibt auf Dauer auch die religiöse Kundschaft aus. Dem Supermarkt der Religionen, der Vielfalt und Farbigkeit religiöser Angebote entspricht die City. Sie ist der bevorzugte Ort, an dem man «die fromme Ware feilbietet». «City Religion» nennt Hans-Joachim Höhn den neuen religiösen Markt, der sich flexibel der städtischen Umgebung anpasst. «In seiner Struktur und in seinem Sortiment entspricht er den typischen Merkmalen der City, die ein Spiegel des modernen Bewusstseins und der Erlebnisgesellschaft ist.» (Höhn 1998)

Bruchlos fügen sich die religiösen Angebote in ihren grossstädtischen Kontext ein: «Hier wie dort herrscht eine ungeheure Dynamik im Hervorbringen von Waren und Leistungen. Es dominieren Individualismus und Pluralismus, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Offenheit und Unverbindlichkeit bestimmen die Kommunikationsabläufe. Moden und Konjunktoren, Innovationen und Nostalgien wechseln einander beständig ab. Die City gibt sich multifunktional. Sie bietet ein Forum der Unterhaltung und der Information, der Reklame und der Selbstdarstellung, der Kommunikation und des Warenverkehrs. Die City lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. Darum muss sich das Warenangebot ständig ändern.» (Höhn 1998)

In der City regieren Zeit und Geld, Mobilität und Fast-Food-Mentalitäten. Religiöse Erlebniswelten allerorten. Die Beiträge des vorliegenden Buches sind Analysen von Trendgemeinschaften in jenem Segment religiöser Erlebniskultur, die keineswegs nur nett, trendig, harmlos und marktgängig sind, sondern häufig in vielfältige Abhängigkeiten und Vereinnahmungen führen.

Gründe für die Verführbarkeit durch autoritäre Gruppierungen

Wie aber ist zu erklären, dass Menschen für fundamentalistische, autoritäre und in der Tendenz totalitäre Ideologien und Gruppierungen verführbar sind? Was bringt Menschen dazu, Anschluss an vereinnahmende Gruppen, neue religiöse Bewegungen und fundamentalistische

Gruppierungen zu suchen? Welche individuellen und gesellschaftlichen Faktoren begünstigen die Anfälligkeit für fundamentalistische Weltdeutungsmuster und Mentalitäten, für Sekten und pseudoreligiöse Kulte?

Neben individuellen Ursachen erkennen Sozialpsychologen gesamtgesellschaftlich den Verlust stabiler, sicherer Milieus in der Kindheit und Jugend durch die strukturellen Individualisierungs- und Beschleunigungsprozesse moderner Gesellschaften. Immer stärker erodiert jenes Orientierung und Sicherheit vermittelnde Milieu, das der Schriftsteller Günter de Bruyn in seiner Autobiographie «Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin» als «Familien-Katholizismus» bezeichnet: «Die Sicherheit, der ich das Glück meiner frühen Kindheit verdanke, basiert neben der Liebe der Eltern zu uns und zueinander auch auf einem Familien-Katholizismus, der unser Leben in die festen Regeln von Tisch- und Abendgebet, von sonntäglichem Kirchenbesuch und fleischlosen Feiertagen zwängte, sonst aber von Person zu Person individuell gefärbt war. Meinem Vater, der diese Rituale überliefert hatte, waren sie zu selbstverständlich, als dass er viel Wesens von ihnen gemacht hätte; er befolgte sie, ohne Eifer dabei zu zeigen, und war sich immer im klaren darüber, dass die Kirche (...) zwar Gehorsam verlangt, aber die Vollkommenheit von Sündern mit einkalkuliert. Er gab mir den Schutzengel mit, der mich auf der Strasse und im Dunkeln behütete und der Angst vor der Zukunft zu wachsen verbot. Er machte das Weihnachtsfest zum Höhepunkt des Jahres und jeden Sonntag zum Festtag, dessen einziger Fehler war, dass in ihm die Zeit schneller als sonst verging. (...) Die Toleranz innerhalb unserer Familie wurde ermöglicht durch ein Gewebe traditioneller Regeln. Vom täglichen Morgen- und Abendgebet über die Gestaltung der Sonntage bis hin zum Höhepunkt des Familienjahres, der Weihnachtsfeier, waren wir in Rituale eingebettet, die nicht als Zwänge empfunden wurden, sondern als Sicherheit. Sie bildeten den festen Rahmen, in dem die Individualitäten sich entwickeln konnten, relativ frei, wenn auch durch ein Gesetzssystem gebunden, das dafür sorgte, dass die Eigenart des andern auch geachtet wurde und der Stärkere nicht den Lebensraum beschnitt.» (de Bruyn 1992).

Immer wieder kehrt de Bruyn in seiner Autobiographie in die Sicherheit und das Glück seiner frühen Kindheit zurück, in seine von Glaube und Liebe erwärmte Familie, in der man Toleranz lebte und in Rituale eingebettet war, in ein Gesetzssystem, das den Individualitäten, der Entfaltung der individuellen Lebenskräfte doch ihren Platz, ihren Raum gab. Dieser «Familien-Katholizismus» ist eingedenk der Elemente von Zwang und Gewalt in weitgehend geschlossenen Milieus, die häufig damit ver-

bunden waren, nicht nostalgisch zu romantisieren.

Aber Günter de Bruyn, dessen Autobiographie durchgängig durch seine «Aversion gegen verordnete Denkweisen», seinen Widerspruch gegen «Dressurversuche am Menschen» und gegen «Konvertiten-Eifer», gegen totalitäre Ängste und lebenszerstörende Mächte qualifiziert ist, schildert meines Erachtens die einzig mögliche Art und Weise der Rede von religiöser Sicherheit im Lebensalltag des einzelnen, die das Evangelium der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments nicht pervertiert, sondern die Entwicklung eines menschenverträglichen Gottesbildes in der religiösen Biographie fördert.

Nervöse, bekehrungsanfällige Identitäten

Der amerikanische Sozialwissenschaftler Peter Berger (Berger et al 1995) beschreibt die strukturelle Ursache für die fundamentalistische Verführbarkeit heutiger Menschen wie folgt: In die moderne Kultur und Gesellschaft ist eine fortwährende Identitäts- und Orientierungskrise des einzelnen Menschen quasi programmiert. Infolge der ständig sich verändernden Welt, der beschleunigten Zeit und der zunehmenden Pluralisierung der Lebenswelten, der unterschiedlichen Lebensformen und Lebensentwürfe, der ethischen Orientierungsrahmen und Glaubenssysteme, der stetig gesteigerten weltanschaulichen und religiösen «Warenproduktion», dem allgegenwärtigen Prinzip von Angebot und Nachfrage, gelangt der Mensch heute zumeist nur noch zu einer brüchigen, nervösen Identität. Der hauptsächliche Lebenshalt des Individuums ist ein «subjektives Reich der Identität». Alle Gewissheit und Sicherheit, deren er im Leben, Denken und Handeln bedarf, muss er zuerst und zuletzt aus sich selber schöpfen. Der einzelne ist aber zu solch einer Leistung aus eigener Kraft kaum in der Lage. Deshalb ist er «in besonderem Masse offen und unabgeschlossen, differenziert und labil, verunsichert und reflexiv, das heisst in seiner Unsicherheit dauernd auf sich selbst zurückgezogen». Die Sozialforscher nennen das «strukturelle Individualisierung». Die Chance zu Selbstbestimmung, Selbstdenken und Selbsthandeln – jenseits von Vorurteilen, Tabus, Konventionen und strukturellen Autoritäten – war noch nie derart gross. Die Entfaltung aller Lebensmöglichkeiten setzt aber jene Ich-Stärke, Selbstgewissheit und Orientierungssicherheit voraus, die gerade von vielen Menschen «lebenslänglich» nicht oder nur ansatzweise hergestellt werden kann. Damit wächst die Gefahr der verzweifelten Regression in Pseudogewissheiten und tröstende Fiktionen. Das Individuum wird im höchsten Masse bekehrungsanfällig.

Der Fundamentalismus in den Religionen, in den Kirchen scheint dem Bedürfnis nach tragfähigem Lebens-

fundament, nach Sicherheit und Stabilität, nach einfachen Antworten auf immer komplexere Lebens- und Gesellschaftsfragen Rechnung zu tragen. Das fundamentalistische Heilsangebot stösst auf nervöse, bekehrungsanfällige Menschen. Das Gruppenmitglied tauscht mit alldem sozusagen seine Autonomie, Individualität und Kritikfähigkeit ein gegen ein künftigen Zweifeln systematisch entzogenes Angebot von Sinn, Geborgenheit, Eindeutigkeit, Vertrautheit, Gewissheit und Heil. Dass fundamentalistische Weltdeutungsmuster und Mentalitäten ein Komplex zynischer Lebenslügen sind, weiss jeder, der am eigenen Leib, an der eigenen Seele damit zu tun hatte. Gruppierungen mit vereinnahmender Tendenz verachten die Lebensfragen und Lebenswünsche der Menschen. Sie vermitteln keine Sicherheit, sondern beschädigen die individuell gewachsene Sicherheit bzw. psychische Stabilität, um sich ihrer Anhänger zu bemächtigen.

Literatur

Berger, Peter L. 1994: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt am Main. Campus.

Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried. 1995: Das Unbehagen in der Mordernität. Frankfurt am Main. Campus.

Bruyn de, Günter. 1992: Zwischenbilanz. Eine Jugend in Berlin. Frankfurt am Main. S. Fischer.

Dubach, Alfred/Campiche, Roland J. 1993: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel. NZN Buchverlag/F. Reinhardt.

Gabriel, Karl. 2000: Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute. In: Walf, Knut (Hrsg.): Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins. Luzern. Edition Exodus.

Habermas, Jürgen. 2001: Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001. In: Ders. 2003: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 249 – 262.

Höhn, Hans-Joachim. 1998: Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf. Patmos.

Hofmeister, Klaus/Bauerochse, Lothar (Hrsg.). 1999: Die Zukunft der Religion. Spurensuche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. Würzburg. Echter.

Schulze, Gerhard. 1992: Erlebnisgesellschaft. Kulturso-

Religion im Trend?!

Zitate des Religiösen und Unübersichtlichkeit der Religion

Michael Krüggeler

1. Einleitung

Wer heute aufmerksam in die Welt schaut, kann «Religion» - oder vorsichtiger gesagt: Zitate des Religiösen - überall entdecken. Das Hollywood-Kino produziert Kriminalfilme über die sieben Todsünden («Seven»), eine aktuelle Werbung für Speiseeis verspricht mit demselben Thema «Wollust» oder «Faulheit» beim Genuss eines Eis⁴. Die pop-kulturellen Zuschnitte der heutigen Jugendkultur und der Rockmusik sind voll von religiösen Anklängen und Themen. Seriöse Untersuchungen belegen, «dass Religion in den Texten von Popmusikern ein fester Bestandteil geworden ist» (Hurth 2003, 389). Hier finde sich «eine Mischung aus fernöstlicher Religiosität, privaten Symbolen und Teilen christlicher Symbolik» (ebd 390). Zugleich wird in der Deutung dieser Phänomene jenes Schema eingesetzt, das sich auch in der wissenschaftlichen Religionssoziologie in jüngster Zeit grosser Beliebtheit erfreut: Es wird zwischen Kirchlichkeit und Religiosität unterschieden, zwischen den dogmatischen Deutungsangeboten der institutionalisierten Kirchen einerseits und einer frei flottierenden religiösen Suchbewegung andererseits. Diese Pop-Religiosität sei Ausdruck eines experimentellen, individualistischen und institutionsfernen Glaubenslebens, das sich in den Kirchen nicht mehr aufgehoben wisse.

Wer vor dreissig oder vierzig Jahren eine solche Vision als Zukunftsperspektive vorausgesagt hätte, wäre von der etablierten Soziologie nur müde belächelt worden. Soziolog(inn)en hätten milde darauf hingewiesen, dass die Religion in ihrer ganzen Breite den endgültigen Rückzug angetreten habe, dass die Menschen massenhaft aus den Kirchen austreten würden, dass die Kirchgemeinden hoffnungslos überaltert seien und dass die Religion jeglichen Einfluss auf die das Leben der Menschen bestimmenden Lebensbereiche wie Politik und Wissenschaft verloren habe.

Und ist diese Perspektive nicht auch nach wie vor berechtigt? Werden in den dominanten Lebensbereichen der Wirtschaft, der Politik, des Rechts und der Technik Entscheidungen in irgendeiner Form noch unter religiösen Gesichtspunkten kontrolliert? Hat Religion ihren Einfluss im Alltagsleben der Familien und der Schulen, der Vereine

und der Freizeitgestaltung nicht so gut wie gänzlich aufgeben müssen? Und können die alternativen und synkretistischen Suchbewegungen diese massiven Verluste der christlichen Kirchen in unserem Kulturkreis wirklich ausgleichen oder gar ersetzen?

Ich möchte versuchen, ein wenig Licht in diese durchaus widersprüchliche und vielleicht unübersichtliche Lage der Religion in unseren westlichen modernen Gesellschaften zu bringen; ein wenig aufzuklären, warum und ob überhaupt wir es hierzulande ebenfalls mit einer «Renaissance des Religiösen» zu tun haben und in welchen kulturellen Formen religiöse Phänomene heute beobachtet werden können. Dazu greife ich vor allem auf Ergebnisse einiger empirischer Untersuchungen zurück, die in einer eher wissenschaftlichen Weise die religiöse Landschaft in der Schweiz zu erforschen versucht haben.

Damit komme ich zuerst zu einem kleinen Vergleich hinsichtlich der Gläubigkeit der Menschen in Westdeutschland, in Österreich und der Schweiz. Im Vergleich der drei Länder finden wir in Westdeutschland am meisten «Nichtgläubige», welche den Aussagen «Ich glaube nicht an Gott» und «Ich weiss nicht, ob es einen Gott gibt» mehr oder weniger zustimmen. In der Schweiz finden wir die höchste Prozentzahl derjenigen, die von sich sagen: «Ich glaube nicht an einen persönlichen Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt». Ziemlich ausgeglichen sind die «Gläubigen», also Personen, die mit Unsicherheit und mit Zweifeln doch an Gott glauben. Und schliesslich findet sich in Österreich der höchste Anteil von Menschen, die sagen: «Ich weiss, dass es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel».

Mit Blick auf dieses Ergebnis stellt sich vor allem *eine* wichtige Frage: Was bedeutet die Aussage «Es gibt irgendeine höhere geistige Macht»?

Wenn es sich hier um eine Art *Schwundstufe* des christlichen Gottesglaubens handeln würde, dann könnten wir eine Zweiteilung der Bevölkerungen beobachten in einen mehr oder weniger «säkularisierten» Teil und in einen mehr oder weniger «gläubigen» Teil. In diesem Sinn bilden «Gläubige» und «Gottgläubige» zusammengefasst in

Westdeutschland und in der Schweiz je 52% und in Österreich 60% der Bevölkerungen.

Wenn es sich dagegen um eine individualisierte *Alternative* zum christlichen Gottesglauben handeln würde, dann hätten wir es in der Gegenwart mit einem echten religiösen Pluralismus zu tun, in dem die Kirchen nicht mehr über das Monopol zur Bestimmung von Religion verfügen würden. Zugleich wird in diesem Vergleich deutlich, dass neben dem Trend zu einer möglicherweise alternativen Religion ein beträchtlicher Anteil der Bevölkerungen sich gleichwohl als «ungläubig», zumindest im Sinne des christlich-kirchlichen Gottesglaubens versteht (15-25%).

2. Pluralisierung, Individualisierung und Erlebniskultur

Was wir seit vielen Jahren erleben, ist die Auflösung einer engen Verbindung von gesellschaftlichen Werten einerseits mit dem Monopol christlich-kirchlich institutionalisierter Glaubensmuster andererseits. Vor diesem geschichtlichen Hintergrund wird heute zum einen der Charakter des *kulturellen Pluralismus* von Weltanschauungen, Ideologien und Religionen wieder deutlicher hervorgehoben. Die moderne Gesellschaft produziert eine Fülle von möglichen Weltansichten und Weltanschauungen, die in modernen Gesellschaften den Bereich der Kultur von vorneherein *multiperspektivisch* konstituieren. In diesem kulturellen Pluralismus können auch Religion und Religionen (wieder) eingebaut werden.

Zum anderen kommt es mit der Auflösung der konfessionellen Sozialmilieus auch zu einer *weiter reichenden Individualisierung* der Stellung des Menschen. Das moderne Individuum erfährt sich in seinem alltäglichen Leben vor eine Vielzahl unterschiedlicher und sogar widersprüchlicher Handlungsanforderungen gestellt. Daraus entsteht nicht nur der Anspruch auf individuelle Handlungsautonomie, sondern auch eine individuellen Identitätsbildung wird nötig, die sich aus der je individuellen Kombination unterschiedlicher Handlungsvorgaben speist. Die moderne Mobilität bringt es mit sich, dass der einzelne Mensch immer weniger auf gewohnheitsmäßige Bindungen, auf einen festen Platz in sozialen Milieus und auf unhinterfragte Traditionen setzen kann. Das moderne Individuum ist für seine Selbstbeschreibung auf sich selbst verwiesen.

An dieser Stelle verorten nun viele Religionsforscher den eigentlichen und neuen Stellenwert der Religion: Religion konzentrierte sich auf das, was die moderne Gesellschaft offen und unbestimmt lässt: auf die Bestimmung der

Identität und Individualität von Einzelpersonen. Religiöse Phänomene gewinnen ihren Stellenwert damit im Zusammenhang mit individueller, biographischer Selbstthematisierung. Diese *religiöse Individualisierung* umfasst im wesentlichen zwei Dimensionen:

- (1) Zum einen beinhaltet religiöse Individualisierung die Privatisierung des religiösen Entscheidens. Religion wird zu einer Sache jedes einzelnen. Bei ihrer Entscheidung für oder gegen (kirchliche) Religion kann die Person eine Auswahl aus dem weltreligiösen und weltanschaulichen Pluralismus treffen.
- (2) Zum anderen kommt es zu einer eigentlichen Intimisierung des Religiösen, mit der das individuelle Selbst zugleich zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird.

Die Analyse der modernen Individualisierung wird noch ergänzt und vertieft durch Hinweise auf die besondere *Erlebnisorientierung* der heutigen Menschen. Die Theorie der «Erlebnisgesellschaft» von Gerhard Schulze (1992) geht von dem Bedeutungswandel aus, den materielle Güter erhalten, sobald sie im Überfluss vorhanden sind. Das Kriterium dafür, was ich wähle, ist nun nicht mehr die zu erwartende Wirkung auf die Aussenwelt, sondern die unmittelbare Wirkung auf das Subjekt selber, auf sein Erleben: «Innenorientierte Lebensauffassungen, die das Subjekt selber ins Zentrum des Denkens und Handelns stellen, haben aussenorientierte Lebensauffassungen verdrängt». (Schulze 1992, 35)

Dabei entsteht ein neues Problem: Woher weiss ich eigentlich, dass mein Erleben wirklich schön und befriedigend verlaufen ist? Wenn das Subjekt auf sein eigenes Erleben *reflektieren* muss, dann ist die eigene Innerlichkeit zu wankelmütig und unzuverlässig, um über die Qualität des Erlebten zuverlässig Auskunft zu geben. Also muss auch der erlebnisorientierte Mensch wieder auf externe, kollektive Schemata zurückgreifen, um sein Erleben bewerten zu können: «Die reflexive Grundhaltung des erlebnisorientierten Menschen verunsichert ihn und erzeugt eine Bereitschaft, kollektive Vorgaben zu übernehmen» (ebd.). Nach Schulze sind seit den 80er Jahren neue soziale Milieus entstanden, welche die Menschen mit bestimmten alltagsästhetischen Schemata ausstatten und so ihre Erlebnisrationalität erneut kollektiv absichern.

Für unseren Zusammenhang ist nun vor allem interessant, dass mit der Privatisierung und Individualisierung der Religion auch das religiöse Verhalten und Erleben der Menschen dieser Tendenz zur Erlebnisorientierung zugeordnet werden kann. Auch im Zentrum des religiösen Erlebens steht jetzt die eigene Befindlichkeit, auch Religion

übernimmt den vorherrschenden Erlebensmodus der Selbstthematisierung und gerade in der Religion wird beispielsweise der eigene Körper zu einem ganz neuen Topos religiöser Erfahrung. Interessant ist dann die zusätzliche Frage, ob es der Religion ebenfalls gelingt, eigene soziale Milieus auszubilden, in denen die Menschen mit vorwiegend religiösen Schemata für die Orientierung ihrer Lebensführung ausgestattet werden.

3. Religion in der Schweiz

3.1. «Jede/r ein Sonderfall?»

Diese Überlegungen zum jüngsten Wandel der Religion bilden auch den Hintergrund für zwei grosse Bevölkerungsumfragen in der Schweiz zum Thema «Religion, Konfession und Kultur» (Dubach, Campiche 1993; Stolz 2001). In beiden Umfragen wurde für die Frage danach, was die Schweizerinnen und Schweizer «glauben» - als eine zentrale Dimension von Religion - ein mehrdimensionales Raster entworfen. Die befragten Frauen und Männer konnten nicht nur zu christlich-kirchlichen, sondern auch zu humanistisch-weltanschaulichen und insbesondere zu «neureligiösen» Orientierungsangeboten ausführlich Stellung nehmen.

Das Ergebnis bereits der ersten Studie, die zu Beginn der neunziger Jahre unter dem Titel «Jede/r ein Sonderfall?» veröffentlicht wurde, bringt Hinweise auf einen religiösen Pluralismus in der Schweiz: Schweizerinnen und Schweizer formulieren die Sprache ihres Glaubens zuerst in einer explizit kirchlich-christlichen Form, indem sie etwa glauben, dass es «einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat» (1993: 73%). In einer weiteren eigenen Dimension bündeln sich Aussagen zu einer religiösen Deutung des Todes - «Der Tod ist der Übergang zu einer anderen Existenz» (45%) sowie «Es gibt eine Reinkarnation der Seele in einem anderen Leben» (29%) -, die von den kirchlichen Aussagen relativ unabhängig sind. Schliesslich lässt sich eine dritte Dimension herausfiltern, in der sich die Befragten unabhängig in «neureligiösen» Glaubensmustern artikulieren, etwa anhand der Aussage «Die höhere Macht, das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos» (47%). In diesem pluralen Bild erweist sich allerdings die Dimension des christlich-kirchlichen Glaubens als die am deutlichsten hervortretende und als profilierteste Sprache des religiösen Glaubens.

Zehn Jahre später wurden den Schweizerinnen und Schweizern dieselben Fragen mit den weitgehend identischen Aussagen noch einmal zur Stellungnahme vorgelegt.

Es zeigt sich im Ergebnis, dass die Struktur eines mehrdimensionalen Glaubenspluralismus in der Schweiz mit drei unterschiedlichen Glaubensdimensionen nahezu identisch reproduziert werden konnte. Man könnte auch sagen: Wenn man in dieser «offenen» Form nach dem religiösen Glauben fragt, so ergibt sich - zumindest für die Schweiz - im Ergebnis wiederholt ein mehrdimensionales und nicht nur christlich-kirchliches Muster dessen, was die Menschen «glauben». Allerdings ist in diesen zehn Jahren ein gewichtiger Unterschied zu verzeichnen: Das Ausmass der Zustimmung zur christlichen Religiosität hat in den zehn Jahren signifikant abgenommen, während die Zustimmung zu einer immanenten Religiosität stark zugenommen hat. Diese dritte Dimension der jetzt so genannten «immanenten Religiosität» wird durch die beiden Aussagen repräsentiert «Was man 'Gott' nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen» (54%) sowie «Die höhere Macht - das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos» (79%). Die zweite Dimension einer transzendenten Deutung des Todes hat sich über die Zeit hin nicht verändert.

«Es ist» - so die Interpretation der zweiten Studie - «mithin möglich, dass ein fortschreitender, auf individuelle Religiosität bezogener Säkularisierungsprozess im Gang ist, in welchem klar strukturierte christliche Religiosität durch diffusere immanente Vorstellungen ersetzt wird.» (Stolz 2001, 74). In der ersten Befragung wurde diese Tendenz hin zu einer diffusen Religiosität als Ausdruck und Merkmal der Situation einer religiösen Individualisierung interpretiert (Dubach, Campiche 1993, 93ff.). Was ist nun der vorherrschende Trend im Feld der Religion? Deutlich ist der Rückgang des von den christlichen Kirchen repräsentierten Glaubenssystems. Die Alternative dazu ist jedoch nicht sehr deutlich und durch Umfragen auch nur schwer zu erfassen. Im alltäglichen Sprachgebrauch behilft man sich daher mit dem Begriff «Spiritualität», um eine neue experimentelle Suchbewegung von der traditionell dogmatischen «Religion» der Kirchen abzugrenzen.

Über die Vorstellungen dessen, was die Schweizerinnen und Schweizer glauben, hinaus erweist sich das persönliche Gebet als die häufigste Form religiöser Praxis in der Schweiz. Während am Ende der 90er Jahre etwa drei Viertel der Befragten angeben, selten oder nie zur Kirche zu gehen, beten heute rund 40% täglich oder fast täglich, 70% beten mindestens einmal im Monat. Die Praxis des täglichen Gebets findet sich am häufigsten unter Freikirchlichen (93%). Bei Katholiken und Reformierten sind es jeweils ca. 40% und unter den Konfessions- oder Religionslosen beten ebenfalls noch 21% fast täglich. In dieser häufigen Praxis zeigt sich, «dass ein 'Bedürfnis' nach

Kontakt mit der Transzendenz, dem Nichtverfügbaren, Unkontrollierbaren bei einem grossen Teil der Bevölkerung vorliegt. Insofern haben wir es auch in der modernen Gesellschaft mit einem 'religiösen Potential' zu tun, welches religiöse Unternehmer ansprechen könnten. Andererseits ist zu bedenken, dass Beten in gewisser Weise 'kostengünstig' ist und möglicherweise daher so oft vorkommt. Man kann es schnell tun, wo immer man ist, und es hat auf jeden Fall keine negativen Nebenwirkungen» (Stolz 2001, 12).

3.2. Religion als Lebensstil

Jede Religion möchte auf das Alltagsleben der Menschen Einfluss nehmen, auf die Gestaltung ihrer Beziehungen in Familie, Politik und Beruf. Das Thema der ethischen Implikationen der Religion, ihrer Wirkungen auf die Lebensführung und der Beziehung zwischen Religion und Werten ist also ein klassisches Thema sowohl der Religion selbst wie auch ihrer soziologischen Beobachtung (vgl. zu diesem ganzen Komplex SPI 2001).

Rückblickend ist nicht zu übersehen, dass die moderne Industriegesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts in der Schweiz wie in anderen Ländern Westeuropas durch das Neben- und Gegeneinander von zwei religiösen Konfessionskulturen geprägt wurde: Ein antimoderner Katholizismus konnte grosse Teile der Bevölkerung in ein sozialmoralisches Milieu integrieren, während die protestantisch-reformierten Bevölkerungsteile sich zumeist als Träger ökonomischer und kultureller Modernisierung erwiesen. Nach neueren Studien wird der Einfluss der Religion heute jedoch kaum mehr über die grossen Konfessionskulturen vermittelt, also über den Unterschied zwischen einem katholisch-konservativen und einem reformiert-liberalen Sozialmilieu.

Heutige religiöse Milieus werden repräsentiert durch katholische und reformierte regelmässig Praktizierende, durch Freikirchen und religiöse Sondertraditionen wie z.B. Neuapostolen oder Zeugen Jehovas. Diesen Milieus ist vor allem eins gemeinsam: traditionelle bürgerliche Familienwerte werden hoch geschätzt. In ihrem Lebensstil dominiert das Leitbild der bürgerlichen Familie mit seinen ausgeprägten Geschlechterrollenunterschieden, mit dem Wert der Unauflöslichkeit der Ehe und der Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs. Mit diesen Familienwerten grenzen sich heutige religiöse Milieus von ihrer gesellschaftlichen Umwelt ab.

Die religiösen Milieus unterscheiden sich aber auch untereinander. Ein volksskirchlich geprägtes katholisches Milieu grenzt sich weniger von der Mehrheit der Schweizer

Bevölkerung ab, etwa hinsichtlich der Wertschätzung einer persönlichen Autonomie. Und während reformiert-freikirchliche und apokryphe religiöse Milieus sich in ihrer Familienkultur deutlich von der Mehrheit abgrenzen, so sind sie sich mit ihrer kritischen Beurteilung der gesellschaftlichen Umwelt von Parteien und Interessenverbänden mit den Konfessionslosen eher einig als mit dem katholischen Milieu. Die Grenzen zwischen religiösen Milieus und ihrer sozialen Umwelt sind also fließend.

Man kann die unterschiedlichen Lebensstile in der Schweiz daher auch nicht auf einer einfachen Linie «religiös versus säkular» abbilden. Grundsätzlich sind es vor allem evangelikal oder durch religiöse Sondertraditionen geprägte religiöse Milieus, die ihre Werte und ihre sozialen Kontakte unter dem zentralen Aspekt der Religion organisieren.

3.3. Solidarität und Religion

Ebenfalls am Ende der 90er Jahre wurde in der Schweiz eine Studie durchgeführt, die sich aber nicht auf die Auswertung eines Fragebogens mit standardisierten Antwortvorgaben stützt. Hier wurden Gruppendiskussionen interpretiert, in denen sich Menschen in Gruppen frei und ungezwungen über ihre solidarische Praxis äusserten und, wenn sie wollten, auch die Rolle der Religion thematisieren konnten. Es geht in dieser Studie um die Frage, warum sich Menschen für sich und andere in Gruppen zu gegenseitiger Unterstützung zusammenschliessen und welche Rolle die Religion in diesem solidarischen Handeln spielt.

Auf der Basis einer qualitativen Analyse von zwölf Solidaritätsgruppen in der Deutschschweiz haben wir drei Typen herausgefiltert, die jeweils ein eigenes Verhältnis von Religion und Solidarität darstellen (vgl. Krüggeler u.a. 2002):

- (1) Der «*Milieutyp*» stellt Gruppen dar, in denen der solidarische Einsatz ganz auf der Zugehörigkeit zu einem (frei-)kirchlichen Milieu beruht. Solidarität ist hier von christlichem Gedankengut durchdrungen und wird vor allem mit den Mitgliedern der eigenen Konfession und Religion (z.B. in der Dritten Welt) ausgeübt. Der «*Milieutyp*» macht deutlich, wie wichtig soziale Bindungen, sozialer Kontakt und die gegenseitige Abstützung religiös-werthafter Überzeugungen für die Religion sind. Nur in mehr oder weniger abgegrenzten sozialen Milieus lassen sich «Werte und tief sitzende weltbildkonstitutive Überzeugungen» (Joas 2003, 10) auf lange Sicht aufrecht erhalten. Das zeigt sich gegenwärtig vor allem in den sozial begrenzten Milieus von Freikirchen, religiösen Sondertraditionen und neuen Religiösen Bewegungen.

(2) Im «*Funktionsstyp*» versammeln sich Gruppen, die in ihrem solidarischen Handeln zunächst auf Religion verzichten. Denn religiös unterschiedliche Meinungen könnten die sachlichen Ziele der Gruppen (Bewältigung einer Krankheit, von Arbeitslosigkeit etc.) in Gefahr bringen. Privat können die Mitglieder dieser Gruppen aber durchaus von religiösen Motiven getragen sein. Bemerkenswert ist daher, dass Religion und Kirchen in der Umwelt dieser Gruppen eine bedeutsame Rolle spielen: sei es, dass die Gruppen sich auffallend häufig in kirchlichen Räumlichkeiten treffen, sei es, dass sich viele ihrer Mitglieder privat durch eine hohe kirchliche Bindung und eine entsprechende religiöse Motivation auszeichnen. Religion und Kirchen können also auch dort eine gesellschaftliche Rolle spielen, wo sie nicht direkt und unmittelbar sichtbar werden.

(3) Im «*Identitätstyp*» sind Menschen solidarisch, um das eigene Schicksal zu bewältigen und sich selbst zu verändern (z.B. bei Alkoholabhängigkeit). Dabei kann Religion eine Rolle spielen, wenn sie eine Hilfe als Beitrag zur persönlichen Veränderung leisten kann. Religion wird als Suchprozess eingesetzt und nicht als kollektive Selbstverständlichkeit. Die Gruppen des Identitätstyps machen deutlich, dass auch die prekären Probleme der heutigen Identitätsbildung in neuen solidarischen Formen bearbeitet werden können. Religion ist dabei allerdings nicht anders denn als Suchprozess präsent, aber auch als solche bedarf sie eines sozialen Fundus an vorhandenen religiösen Deutungsangeboten und an symbolischer Kultur.

Die Studie zum Thema «Solidarität und Religion» hat gezeigt, dass und wie verschiedene Formen der Verknüpfung von Solidarität und Religion in der heutigen Schweiz neben- und miteinander existieren. Vor allem der «Identitätstyp» verweist dabei auf Elemente der gegenwärtigen Erlebniskultur - allerdings in dem Sinn, dass u.a. religiöse Erlebnisse hier eingesetzt werden, um gerade die Brüche, die Probleme und ein mögliches Scheitern der Prozesse der Individualisierung aufzufangen. Die Erlebniskultur muss also nicht nur als eine «Spasskultur» angesehen werden.

4. Schluss: Religion im Trend?!

Auch in der Schweiz gibt es also so etwas wie einen Trend zu einer alternativen Religion oder, aus der Sicht der Menschen selbst, einer «undogmatischen Spiritualität». Auf der anderen Seite gibt es aber auch massive Verluste unserer hochkulturellen Kirchlichkeit. Religion ist heute flexibel, flüssig und endogmatisiert worden, aber sie ist damit zugleich privatisiert und ohne grossen Einfluss auf zentrale Lebensbereiche, die unser Leben bestimmen. Die

Wahl der eigenen Religion hat kaum mehr Einfluss auf den Zugang zu anderen wichtigen Lebensbereichen.

Man darf also auch eine gewisse Skepsis gegenüber dem «Megatrend Spiritualität» äussern, wie er von so genannten Trendforschern ausgerufen wird. Aber selbst wenn Religion weniger im Trend wäre als vielfach behauptet, wird sich die Religion an die Trends der Lebensstile, an die Trends des Erlebnismarktes und auch an die exaltiertesten Formen individualisierter Selbstdarstellung anpassen. Zugleich werden Religion und Spiritualität auch von den grossen Problemen und Brüchen der individualisierten Lebensführung beeinflusst, welche die Menschen mit den unterschiedlichsten Spielarten religiöser Selbstverortung zu bewältigen versuchen. Religion spielt sich immer mitten im Leben der Menschen ab, beeinflusst von Moden und dem Zeitgeist - auch wenn die seriöse Religion immer eine Distanz zum Zeitgeist wahren muss, um ihren spezifischen Verweis auf Transzendenz aufrecht erhalten zu können.

Literatur

Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.) 1993. Jede(r) eine Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich/Basel. NZN Buchverlag/ Friedrich Reinhardt Verlag.

Hurth Elisabeth. 2003. Pop-Religiosität, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 32, 389-397.

Joas Hans. 2003. Einleitung, in: ders. (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen? Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht.

Krügler Michael, Büker Markus, Dubach Alfred, Eigel Walter, Englberger Thomas, Friemel Susanne, Voll Peter. 2002. Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen? Zürich. NZN Buchverlag.

Schulze Gerhard. 1992. Erlebnisesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt am Main. Campus.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.). 2001. Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz. Zürich. NZN Buchverlag.

Stolz Jörg. 2001. Individuelle Religiosität, Kirchenbindung und Einstellungen zu den Kirchen im Kanton Zürich und in der Schweiz. Ein Bericht zuhanden des Evangelisch-reformierten Kirchenrates des Kantons Zürich. o.O.

Von der Zucht zur Wucht

Die Stagnation traditioneller Freikirchen und der Boom des freikirchlichen Erlebnismilieus

Ralph Kunz

1. Von der Zucht zur Wucht

1.1. Freikirche – ein schwieriger Begriff

Der Titel dieses Beitrags ist eine Hypothese, die auf Beobachtungen und nicht auf empirischen Studien basiert. Mir geht es im Folgenden darum, eine falsche Hypothese zu widerlegen, die empirisch nicht belegt ist, sich aber hartnäckig hält: kirchlicher Erfolg auf der einen, Stagnation auf der anderen Seite. Das bringen viele Journalisten schnell auf die Schiene erfolgreiche Freikirche versus serbelnde Landeskirche. Ich meine aber: Traditionelle Freikirchen stagnieren genauso wie die Grosskirchen, während das freikirchliche Erlebnismilieu boomt.

Die Differenzierung will sagen: Pauschale Aussagen über Trends in Freikirchen sind mit Vorsicht zu geniessen. Erstens ist die Szene zu vielfältig. «Freikirche» besagt nur, dass es sich bei der Gemeinschaft nicht um eine öffentlich-rechtlich anerkannte, sondern um eine privatrechtlich organisierte Kirche handelt, die finanziell und spirituell von der Motivation ihrer Anhänger lebt. Zudem sind die meisten Freikirchen kongregationalistisch strukturiert, weisen also keine übergeordnete Strukturen ausser einem lockeren Bündnissystem auf. Aber nicht nur die Unterschiede zwischen den einzelnen Freikirchen sind erheblich: die Ausprägung der Frömmigkeit, (beispielsweise bei den Baptisten oder Methodisten,) differiert von Gemeinde zu Gemeinde. Es ist auch schwierig, zuverlässige Angaben über Mitgliederzahlen zu bekommen. Wer prüft die Informationen? Sind sie vertrauenswürdig?

Trotz Schwierigkeiten, mit dem Begriff «Freikirche» einen gemeinsamen Inhalt zu verbinden, gibt es einen wichtigen gemeinsamen Aspekt im Unterschied zu den Grosskirchen. Freikirchen sind *Freiwilligkeitskirchen*. Das wirkt sich positiv auf die Mitgliedschaftsmotivation aus. Wer dabei ist, gehört dazu, wer dazu gehört, ist engagiert. Die Verbindlichkeit ist hoch. Freikirchliche Christen sind tendenziell exklusiv in ihrer Orientierung und Anhänger in ihrer Organisation. Fragen wir nach dem Wachstum aller Kirchen, fällt auf, dass die Grosskirchen tatsächlich schrumpfen, teilsorts dramatisch schnell wie die Gletscher und Firnfelder im Sommer 2003, andernorts etwas verlang-

samt. Es ist nicht ganz einfach, die Faktoren, die für diesen Rückzug mitverantwortlich sind, zu einem verlässlichen Szenario zu verknüpfen. Was für Basel-Stadt gilt, muss im Emmental noch nicht gelten, was im Württembergischen noch Geltung hat, ist im Badischen schon längst passé. Wagen wir trotzdem eine globale Aussage: Es gibt einen offensichtlichen Zusammenhang zwischen Modernisierung, Urbanisierung und Entinstitutionalisierung, von dem die Freiwilligenkirchen nicht im selben Masse betroffen sind wie die Grosskirchen.

Wie verhält es sich nun mit den Freikirchen? Man könnte annehmen, sie boomen alle im Zeitalter der Orientierungslosigkeit, profitieren also von der Modernisierung, Urbanisierung und Entinstitutionalisierung. Grund zu dieser Annahme gibt weniger die Rechtsform als die vorherrschende religiöse Orientierung und Bindungskraft der Glaubensgemeinschaften. Sie stellt den Raum für jene Antworten bereit, in dem – wie es in der Ankündigung zur Tagung formuliert ist – Antworten auf Einsamkeitsgefühle und Kontaktarmut gegeben werden. Ist also das exklusiv christliche Orientierungsmuster und/oder rigide Moral das Rezept für erfolgreiche Mitgliederrekrutierung?

1.2. Geschichtliche Wurzeln unterschiedlicher Freikirchen

Nein. Exklusive Orientierung und enge Gemeinschaft sind kein Erfolgsrezept per se. Es wachsen nicht alle Freikirchen, sondern nur bestimmte, eben die Trendgemeinschaften. Ich halte es für sinnvoll, einen innerfreikirchlichen Vergleich zu machen und von unterschiedlichen *kulturellen Settings* zu sprechen die nicht zwingend mit der Rechtsform zu tun haben. Deshalb folgt nun eine knappe Skizze zum geschichtlichen Hintergrund der Freikirchen.

Historisch liegt der Anfang bei der Absetzbewegung der Reformatoren von der katholischen Mutterkirche und der Opposition gegen den linken Flügel der Reformation. Von diesem linken Flügel der Reformation, der *Täuferbewegung*, sind Gruppen und Kleinkirchen zu unterscheiden, die aus den pietistischen und neupietistischen Erweckungsbewegungen im 17., 18. und 19.

Jahrhundert hervorgegangen sind. Darunter ist etwa die Methodistische Kirche zu zählen, die heute in vielerlei Hinsicht volksskirchliche Züge trägt. Anders die bekannte Heilsarmee, die zwar dieselben historischen Wurzeln in der englischen Heiligungsbewegung hat, sich aber schon äusserlich als Freikirche gebärdet. Das Beispiel der Heilsarmee, die in der Bevölkerung hohes Ansehen genießt, widerlegt auch den pauschalen Sektenverdacht, der gegenüber Freikirchen geäußert wird. Auf den Hügeln und zwischen Ecken des Emmentals, im zerklüfteten Zürcher Oberland, im Baselbiet oder dem Berner Oberland konnten andererseits freikirchliche Kulturen entstehen, die sich stärker über Sonderaspekte aufbauten. Wer von Spielsucht und Alkohol gerettet werden konnte – ein grosses Problem in den verarmten Voralpenregionen –, wurde Mitglied eines evangelischen Brüdervereins, in welchem eine enge Stützgemeinschaft den Bekehrten und seine Familie vor dem Rückfall in weltliche Sünde schützte. All diesen historischen Freikirchen ist gemeinsam – und das ist m.E. für das Verständnis der gegenwärtigen Situation entscheidend –, dass ihre gottesdienstliche Praxis mit einem Minimum an Sinnlichkeit auskommt. Sakramentale Frömmigkeit spielt in der Regel keine Rolle, die Gottesdienste sind wortzentriert. Mehr oder minder zeichnen sich diese Freikirchen dadurch aus, dass sie auf eine Gesinnungsethik, eine rigide Sexualmoral und einen strengen Biblizismus beharren. Viele traditionelle Freikirchen sind sowohl ästhetisch als auch ethisch strammer reformiert als die evangelisch-reformierten Kirchen.

1.3. Freikirchliche Zucht und freikirchliche Wucht

Wie attraktiv sind nun diese Gemeinden? Wächst ihr Mitgliederkreis? Die Antwort lautet wiederum: Nein. Vieles weist darauf hin, dass dieser Typus Freikirche grosse Schwierigkeiten hat, neue Mitglieder zu rekrutieren. Abgesehen vom biologischen Wachstum, das allerdings beträchtlich sein kann, haben diese Gemeinden keinen Zuwachs. Ein Grund dafür mag das schlechte Image sein. Denn obwohl die historischen Freikirchen aus ganz unterschiedlichen Hintergründen entstanden sind, haben vor allem die neupietistischen «Stündeler» ein relativ einheitliches Klischee geprägt: Der «Frömmeler» ist tendenziell fanatisch, altmodisch, weltabgewandt und gesetzlich. Genau dieses Klischee trifft nun aber auf ICF oder Basilea oder die Friedenskirche gerade nicht zu. Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Kulturell sind die Versammlung des Evangelischen Brüdervereins in Ried bei Adelsboden und die Gospelparty in Zürich zwei verschiedene Welten. Aus der Sicht eines altmodischen Freikirchlers ist ICF ganz und gar modisch und weltlich, denn äusserlich ist nichts auffällig fromm, kein besonderer Kleider- oder Sprachcode, man

trägt casual und spricht Slang wie in der weltlichen Jugendszene. Wer zur ICF-Gospelparty geht, muss sich weder umziehen noch umstellen. Die beiden Frömmigkeitsmilieus unterscheiden sich also sichtbar. Am einen Ort wird die moderne Erlebniskultur verdammt, am anderen Ort wird sie christianisiert. Die Hauptverbindung ist unsichtbar: es handelt sich an beiden Orten um evangelikal geprägte christliche Religion ausserhalb der verfassten Kirche. Synkretismus und Okkultismus werden von beiden abgelehnt, gegenüber der universitären Theologie herrscht eine kritische Haltung. In sozial- und moralesischen Fragen ist man sich im Grossen und Ganzen einig: Sex vor der Ehe ist Tabu, Drogen sind schlecht, Homophilie ist Krankheit. Mit Nuancen wird im Adelsbodner Tal und in Zürich dasselbe geglaubt – allerdings in unterschiedlicher Verpackung.

1.4. Welche Szene boomt?

Die Verpackung macht's aus. In der neuen Unübersichtlichkeit hat das Eindeutige einen Bonus. Aber klar profilierte Positionen sind nur dann attraktiv, wenn sie auch peppig und poppig daher kommen. Exklusive Glaubensmuster entwickeln ihre Anziehungskraft hauptsächlich im richtigen Design. Werbeleute wissen das schon lange. Der Soziologe Gerhard Schulze hat diese Verschiebung zur Ästhetisierung der Lebenswelt bereits Anfang der 90er Jahre in seinem Buch «Erlebnisgesellschaft» beschrieben.

Generell von einem Boom der Freikirchen oder des Evangelikalismus oder charismatischer Frömmigkeit zu sprechen, ist demnach falsch bzw. undifferenziert. Während in der voralpinen evangelischen Brüdervereinskultur praktisch keine Verjüngung mehr stattfindet und diese Gemeinschaften lediglich biologisch wachsen, rekrutieren die urbanen Jugendkirchen eine neue Klientel. Ein beachtlicher Anteil des Wachstums ist jedoch auf innerevangelikale Verschiebungen zurückzuführen. Die modisch-jugendliche Freikirchen-Szene in Bern, Zürich und Winterthur zog vor allem in der Startphase Jugendliche aus anderen Freikirchen notabene evangelikaler und charismatischer Prägung an. Wo zu viele Berührungspunkte mit der christlichen Rap-, Soft-, Hardrock- oder HipHoppszene bestehen, verlassen die Jungfrommen ihre angestammten Heimatkirchen. Ich schliesse aus dem Phänomen der innerfreikirchlichen Mobilität, dass für Erlebnistouristen nicht die geschlossenen Systeme und engen moralischen Normen attraktiv sind, sondern die Aussicht auf eine Steigerung des religiösen Erlebnisgehalts. Das Happening birgt die Kraft.

Die evangelikalen Trendkirchen decken ein bestimmtes Segment des religiösen Marktes ab. Das Angebot ist stark auf die Lebens- und Freizeitgewohnheiten ihrer

Kundschaft zugeschnitten. Im Unterschied zu den Grosskirchen, welche einen Kultur- und Öffentlichkeitsauftrag wie Radio DRS wahrnehmen müssen, sind die privaten Anbieter flexibler. Sie können eine Sparte bedienen und deshalb auf Bedürfnislagen ihrer Klientel reagieren. Vor allem wenn es darum geht, neue Kunden zu werben, haben sie den Vorteil, das Design jeweils dem Geschmack und Stilempfinden der jüngsten Generation anpassen zu können. Vor dreissig Jahren gab es eine evangelikale «Teestübli-Szene». Damals waren verwaschene Pullover und Sandalen in. Man war als junger Christ tendenziell ein Weltverbesserer. Ich vermute, dass die gegenwärtigen Trendgemeinden mit diesem Evangelikalismus herzlich wenig zu tun haben. Sie sind erfolgreich, weil sie sich nicht alternativ stylen. Deshalb ist hier auch mit Risiken eines kurzfristigen, auf Mode getrimmten und stromlinienförmigen Marketings zu rechnen. Einiges von dem, was für Jugendliche angeboten wird, hat die Kennzeichen einer religiösen Fastfood-Kultur: hohe Reize und wenig Nachhaltigkeit. Darauf komme ich später noch einmal zurück.

2. Erfolgsstory des christlichen Fundamentalismus auf dem Erlebnismarkt

2.1. Coming out

Den zweiten Teil meines Beitrags möchte ich mit einem Coming out eröffnen: ich gehörte selber einmal zum International Christian Fellowship. Mein Geständnis hat den Nachteil, dass man mir vielleicht nicht mehr zutraut, kritisch über ICF zu referieren oder – noch schlimmer – vermutet, dass ein Ex-Mitglied überkritisch über seine problematische Vergangenheit spricht. Ich nehme dies in Kauf.

1990 brauchte ich einen Tapetenwechsel und studierte ein Jahr in Amerika. Ich entschied mich für das Fuller Seminary in Pasadena, absolvierte aber kein eigentliches akademisches Programm, sondern suchte mir die interessantesten Veranstaltungen aus dem Lehrangebot heraus. Neben dem Studium engagierte ich mich in einer hispanischen Pfingstgemeinde in Downtown LA. Für christliche Pilger, die eine Tour ins Heilige Land machten, war Los Angeles Anfang der 90er Jahre ein Muss. Die USA waren und sind ein reicher religiöser Garten, Los Angeles war und ist das Treibhaus. Und so lernte ich während meines Aufenthaltes einen Pilger aus der Schweiz kennen, Heinz Strupler, ein dynamischer, energiegeladener und kreativer religiöser Unternehmer. Strupler bereiste Amerika, um auf neue Ideen zu kommen. New Life, seine alte Unternehmung, hatte an Schwung verloren. Auf seiner

Reise faszinierten ihn drei Kirchen und regten ihn zu neuen Ideen an. Zwei davon haben ihren Ursprung in Los Angeles: Robert Schulers Programm Hour of Power und die Vineyard Movement in Anaheim. Und weil einer der Exponenten von Vineyard einen Lehrauftrag am Fuller Seminary hatte, besuchte Strupler Pasadena. Die dritte dieser Erfolgskirchen war freilich keine kalifornische Pflanze. Bill Hybels Willow Creek begann den Aufstieg in den Vororten von Chicago, sozusagen zwischen Bible belt und Grossstadt. Theologisch unterscheiden sich die drei Kirchen ziemlich stark. Vineyard ist charismatisch, Schulers Hour of Power-Theologie ist beeinflusst von Vincent Peales positivem Denken, und Bill Hybels ist ein durchschnittlicher amerikanischer Evangelikaler, wenig interessiert an spektakulären Geisterfahrten, konservativ in den Inhalten und innovativ in der Verpackung. Auch Strupler war eher skeptisch gegenüber der charismatischen Frömmigkeit – zu wild, zu unkontrolliert, zu gefährlich. Und das bereits vor Toronto. Schuler und Hybel begeisterten ihn.

Von Willow Creek lernte Strupler das Schlüsselwort «seeker-oriented worship». Das Erfolgsrezept: Ein Gottesdienst, der auf die Kultur der spirituell suchenden Menschen zugeschnitten ist. Das Credo: Menschen, denen man das Evangelium näher bringt, soll nicht zugemutet werden, in ein kulturelles Sondermilieu überzutreten. Oder muss man Orgel mögen, damit man Christ sein darf? 1991 kam ich in die Schweiz zurück. Ich spielte Keyboard, nicht Orgel, und suchte eine Stelle. Strupler war in der Zwischenzeit nicht untätig, er gründete ICF. Die Idee des Projektes: ein kleines Zürcher Willow Creek mit einem klar definierten Zielpublikum. ICF soll eine Gemeinde für Ausländer werden, die christliche Gemeinschaft suchen, also ein International Christian Fellowship. Denn in Zürich, so analysierte Strupler, gibt es diesbezüglich ein markantes Unterangebot. Das hat mich angesprochen, und ich machte mit.

ICF war von Anfang an ein Erfolg. Eine Gemeinde, in der englisch und deutsch gesprochen wird, in die man leicht hinein kommt, die international – der zweite Prediger war ein Inder –, die modern, informell und doch verbindlich ist, konservativ in den Inhalten und innovativ in der Verpackung. Evangelikaler Mainstream, nichts Extremes, keine Experimente. In dieser Phase meines kurzen Engagements als Klavierspieler stand das ICF in seinen Anfängen. Die Stimmung war extrem locker, die ganze Sache übersichtlich. Die Gottesdienste in der St. Anna-Kapelle waren gut besucht.

Strupler verliess das ICF. Er startete ein neues Projekt, eine Schule für Gemeindeentwicklung. Heute ist er

Vertreter für Schulers «Hour of Power». Und wie hat sich ICF weiter entwickelt? Die neuen Leiter haben den Namen interessanterweise beibehalten. Vielleicht weil das Kürzel bereits zu einem Markenzeichen geworden ist? Tatsache ist, dass ICF nicht mehr ist, was es ursprünglich hätte sein sollen. Es sind zwar immer mehr Personen dazu gestossen, aber nicht in erster Linie englisch sprechende Ausländer, sondern Teenager und junge Erwachsene, die in ihren Heimatgemeinden nicht auf ihre Rechnung gekommen sind. ICF entwickelte eine regelrechte Sogwirkung. Vielleicht hat dieser Boom damit zu tun, dass nicht mehr ich das Keyboard bediente?

2.2. Religionswissenschaftliche Einordnung – populäre Religion?

Es lohnt sich nicht, meinen Beitrag zur Entstehung der Trendgemeinde noch weiter zu verfolgen. Den Hinweis auf die amerikanischen Hintergründe halte ich hingegen für wichtig, um das Phänomen der Trendgemeinden besser zu verstehen. Tatsache ist, dass der erfolgreiche Import religiöser Marktstrategien aus den USA keinen zürcherischen, schweizerischen oder europäischen Einzelfall darstellt, sondern weltweit beobachtet werden kann. Der Einfluss als solcher ist auch nicht neu, aber er hat an Intensität zugenommen. Ich denke insbesondere an die boomenden Pfingstkirchen in Chile, Brasilien, Argentinien, Nigeria, Ghana und Südkorea. Dabei sind zeitliche Schwankungen und lokale Differenzen zu beachten, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Beschränken wir uns auf ICF als eine leicht modifizierte Version des Willow Creek-Modells. Dieses Modell scheint sich in Deutschland (z.B. in der Andreasgemeinde in Niederhöchstedt) und der Schweiz zu bewähren. Weshalb? Für die Analyse halte ich es für sinnvoll, sich auf das zentrale Produkt, den Gottesdienst, zu konzentrieren und dabei die religionswissenschaftliche und theologische Perspektive auseinander zu halten. Denn die Frage nach dem Erfolg der Trendgemeinschaften hat mit ihrer Show zu tun. Bei den ICF-Gottesdiensten für junge Menschen sticht die Nähe zur Pop-Kultur sofort ins Auge. Dabei wäre es falsch, das Populäre mit profaner oder säkularer Kultur gleichzusetzen. Die Konturen verwischen. Gerade weil man heute in allen kulturellen Bereichen auf Religion stösst, in der Werbung und in Madonna-Songs, verbietet sich ein solches Verständnis von populärer Kultur. Ein Indiz dafür ist das Auftauchen der populären Religiosität. Ihr Profil zu kennen, ist hilfreich, wenn vom Verhältnis des Gottesdienstes zur Pop-Kultur die Rede ist.

Der Berliner Religionssoziologe Hubert Knoblauch stellt die These auf, dass es sich bei populärer Religion um Formen von Religiosität handle, die auf Markt und Medien

angewiesen sind. Für ihre Ausbreitung sind diese zwei, nicht voneinander trennbaren Entwicklungen verantwortlich: Erstens ein religiöser Markt, «auf dem die verschiedensten Inhalte der historisch gewachsenen Religionen angeboten werden und der entsprechende angebotsorientierte Sozialformen annimmt. Die zweite Quelle ist in der Veränderung der religiösen Kommunikation zu erblicken, die auf den Möglichkeiten der Entwicklung von Medien aufbaut» (1). Populäre Religion ist also die massenkulturelle Sozialform der Religion (2). Sie ähnelt dem, was als Volksfrömmigkeit oder in Anlehnung an den romanischen Sprachgebrauch auch als populäre Religiosität bezeichnet wird (3). Auch Pop-Religion und Medienreligiosität bezeichnen verwandte Phänomene, sie schränken aber die Reichweite der populären Religion jeweils auf bestimmte Ausschnitte ein. Wie Knoblauch anhand von drei Beispielen – der Electronic Church, der neureligiösen Bearbeitung des Todes und den Papstbesuchen – aufzeigt, hat das Auftreten der populären Religion in der Spätmoderne mit strukturellen Veränderungen der religiösen Kommunikation, der gesteigerten Medialisierung und Marktorientierung zu tun (4). Knoblauchs Definitionsversuch ist natürlich keine hinreichende Erklärung für das Phänomen der Trendgemeinschaften. Das Modell ‚populäre Religion‘ macht aber auf Rahmenbedingungen aufmerksam, die für den Erfolg von ICF entscheidend sind. Es ist das erhöhte Tempo und die grössere Prägkraft der kulturellen Sozialisation. Medien und Markt sind die Hebel einer Erlebnis-kultur, in der sich vor allem Jugendliche bewegen. Nur von einer Multiplikation oder milieuorientierten Ausdifferenzierung im Bereich der religiösen Praxis zu sprechen, wäre deshalb unpräzise. Medialisierung und Ökonomisierung haben auch einen Coca-Cola- und McDonald-Effekt. Wer Erfolg haben will, muss populär sein, wer populär bleiben will, muss den Geschmacksdurchschnitt treffen.

2.3. Theologische Einordnung – ritualtheoretische Erwägungen

Aber dieser Geschmack enthält ein paar gefährliche Verstärker. Im Glutamat der attraktiven Multimediashow ist eine grosse Portion Fundamentalismus enthalten. Dass hier Risiken und Nebenwirkungen zu erwarten sind, darauf weist bereits der Titel der Tagung. Auf diese Gefahren werde ich jetzt nicht eingehen, weil das andere Referenten tun. Ich möchte beim Faszinosum der Gospelshows bleiben. Die Shows sind offensichtlich eine Wucht. Und das macht sie für die Vertreter der traditionellen Liturgie zum Tremendum. Wenn solche Gospelshows auf dem religiösen Markt besser ankommen, wächst natürlich der Wunsch, dieses Rezept zu übernehmen, freilich ohne fundamentalistische Geschmacksverstärker. Ist das überhaupt möglich?

Kann man einen Gottesdienst, der so leichtfüßig daher kommt, auch mit theologischem Tiefgang kombinieren?

Mats Staub, der aus theaterwissenschaftlicher Perspektive einen konventionellen Predigtgottesdienst mit einem ICF-Multimediasgottesdienst verglichen hat, verneint diese Frage. Er kommt zum Schluss, dass ein multimediales religiöses Spektakel immer mit plakativen Aussagen und simplen Botschaften einher geht. Ich bin nicht sicher, ob das stimmt, finde aber Staubs Beobachtungen erhellend. Staub beschreibt in seiner Arbeit den Veranstaltungsraum, die Schwellenphase des Rituals, d.h. das Geschehen im Zeitraum vor Beginn des Gottesdienstes und die Grundstruktur des Gottesdienstes. Ich beschränke mich auf den letzten Punkt, weil die Unterschiede zwischen der traditionellen und post-traditionellen Religionskultur hier am deutlichsten werden. Diese Unterschiede, davon bin ich überzeugt, werden falsch interpretiert, wenn man sie auf die Unterscheidungen «Freikirche – Landeskirche» oder «evangelikal - nicht-evangelikal» reduziert.

Wo liegt der Unterschied? Prediger, Moderatoren und Musiker bewegen sich im Multimediasgottesdienst frei auf der ganzen Bühne. Und es ist in der Tat eine Bühne. Bis zu 20 Akteure treten innerhalb einer Show auf. Begrüßung, Gebet, Videoclip, Anbetung, Theater, Predigt, Interview und Sologesang sind die Elemente. Die einzelnen Akte besitzen eine ganz unterschiedliche Erlebnisintensität, richten sich aber alle nach dem Thema. Säkulare Vorbilder dieser Inszenierungsform sind Talkshow und Popkonzert. Die Moderatoren führen durch den Anlass und preisen die jeweils nächsten Akte an. Das permanente Anpreisen ist ein auffälliges Merkmal der ICF-Gottesdienste. «Dabei unterscheiden sich die Ankündigungen und Kommentare in Wortwahl und Begeisterungsgrad kaum voneinander und vermitteln durchwegs dieselbe Botschaft: es wird super, es ist gewaltig, es war krass» (481). Die Begeisterung auf der Bühne und die lockere Atmosphäre unter den Zuschauern lässt leicht vergessen, dass es um eine ernste Angelegenheit, um die Errettung geht. Das drohende Verderben blitzt immer wieder auf, bleibt aber im Hintergrund. Bedrohliches wird harmlos im leichten Unterhaltungston dargestellt (540).

Ganz anders die reformierte Predigtliturgie. Sie kennt in der Regel einen einzigen, eigens kostümierten Hauptakteur, der sich während des Gottesdienstes zweckgerichtet und unauffällig bewegt. Der Höhepunkt des Rituals ist eine anspruchsvolle Rede, in der die Schrift ausgelegt wird. Alles ist ernst, in gehaltenem und gehobenem Ton. Die Gefahr der Gottverlassenheit wird theologisch bewältigt. Während also in der Predigt im Fraumünster

durch Erörterung widersprüchlicher Aussagen die Komplexität der Botschaft erhöht wird, versucht der Prediger im ICF Komplexität zu reduzieren, Widersprüche zu zähmen und aufkommende Ängste durch gute Laune in Schach zu halten. Komplexität wird auf eine einfache Problemlösungsstrategie reduziert. Die Bibel wird nicht ausgelegt, sie wird angewandt. Sie erscheint nicht als Buch, sondern wird als Beleg für die Wahrheit der Lösung an die Leinwand projiziert. Das Fazit Staubs aus dem Vergleich der beiden Gottesdienste: «Die Gegenüberstellung von Fraumünster und ICF führt somit zu dem bemerkenswerten Befund, dass beide Gottesdienste eine paradoxe Konstruktion von Inhalt und Form aufweisen: Im Fraumünster wird mit einer rigiden Form ein ‚offener‘ Inhalt zu vermitteln versucht - im ICF mit einer ‚offenen‘ Form ein rigider Inhalt.» (533).

Wie gesagt halte ich diese Überlegungen für interessant, aber für kurzschlüssig. Denn der erfolgreiche Schlußschluss zwischen Fundamentalismus und populärer Erlebniskultur ist zwar auffällig, aber nicht zwingend. Ob Politik oder Wirtschaft, Sport oder Kultur: Die Frage, wie unterhaltsam Informationen verkleidet werden, wie amüsant eine Botschaft inszeniert und präsentiert werden darf, hängt immer auch mit der Frage zusammen, wie stark eine Thematik vereinfacht werden kann. Es geht um Wirksamkeit und Wahrheit. Die Packung ist bestimmend. Wie man im Medienzeitalter das Evangelium inszenieren soll, wird Christen aller Couleur in Zukunft intensiv beschäftigen. Um diese Diskussion sachgerecht zu führen, sind Berührungängste und Anbiederungsversuche mit der Popularkultur gleichermassen zu vermeiden. Wer populär sein will, muss den Mut haben, gewisse Dinge zu vereinfachen. Aber Elementarisierung heisst nicht zwingend Simplifizierung, Konzentration heisst nicht zwingend Reduktion, Anschaulichkeit nicht zwingend Plakativität. Wenn ich darum diese gemeinsame Herausforderung aller Kirchen und Gruppen in den Vordergrund rücke, geschieht das mit der Absicht, Nebenwirkungen und Risiken nicht nur in der theologischen Beschränktheit zu suchen, sondern eben auch im unkritischen Umgang mit den Medien, den kulturellen Kräften in unserer Gesellschaft und den Kommunikationstechniken. Die unkritische Haltung ist dann gefährlich, wenn die Popularkultur zu schnell in globo verteufelt oder ‚auf Teufel komm raus‘ missionarisch besetzt wird.

2.4. Was kann man von der ICF lernen?

Was kann die Kirche von der ICF lernen? ICF-Exponenten werden sich hüten, ihre Vereinfachungsstrategie zu verlassen und damit genau das aufzugeben, was sie in den Augen vieler als bekennende Christen auszeichnet. Sie haben eine klare Botschaft, die sie erfolgreich «vermarkten» können: die Bibel hat doch Recht, Jesus ist immer die Lösung, kein Sex vor der Ehe, und Homosexualität ist Sünde etc. ICF wird behaupten, man müsse, wenn man an die Massen der Jugendlichen gelangen will, Farbe bekennen, Profil zeigen und die Dinge beim Namen nennen. Hier auf Aufklärung, theologische Vernunft oder eine Differenzierung in ethischen Fragen zu hoffen, halte ich für einen frommen Wunsch.

Dennoch, ICF ist in theologischer und religiöser Hinsicht weniger extrem als beispielsweise charismatische Trendgemeinden. Was hier geboten wird, ist religiös betrachtet biederer Durchschnitt, unspektakulärer Mainstream-Evangelikalismus. Das gilt auch für die Sexualmoral. Sie ist konservativ. Die Mehrheit der weltweiten Christen ist genauso konservativ. Aus diesen Gründen wäre ich mit dem Attribut «sektiererisch» höchst zurückhaltend, selbst hinsichtlich G12. Ich finde es auch gefährlich, zu schnell und zu pauschal von Fundamentalismus zu sprechen und einen Begriff zu verwenden, der zum Passepartout für alles Extreme und Totalitäre geworden ist. Für die Auseinandersetzung mit Trendgemeinschaften wie ICF sind solche Schubladisierungen genauso wenig hilfreich wie «landeskirchlich» und «freikirchlich». Erstens verpasst man auf diese Weise die kulturelle Dimension des Phänomens, zweitens treibt man den Teufel mit dem Beelzebub aus. Denn wir dürfen die kritisch theologische Auseinandersetzung nicht abkürzen. Die pathologisch verengte Gemeinschaft und die ideologisch reduzierte Theologie sind virulente Gefahren der christlichen Frömmigkeit. Wir haben mit diesen Gefahren auch in den Landeskirchen zu tun. Mir gefällt deshalb die Idee des «Sekten-Thermometers». Soziale Verengung und ideologische Erhitzung sind eine graduelle Angelegenheit. Man müsste dann aber konsequenterweise auch die Kälte in den Gemeinschaften und die Gleichgültigkeit messen.

Ich will mit diesen Relativierungen ICF nicht verharmlosen. ICF hat Erfolg und will weiterhin erfolgreich sein. ICF-Pressesprecher Linder spricht in der Reformierten Presse vom strategischen Ziel einer Verzehnfachung der Besucher. Das ist, wenn man Nebenwirkungen und Risiken des Wachstums berücksichtigt, nicht harmlos, sondern – freundlich ausgedrückt – höchst zwiespältig. Die Erfolgsabsicht bietet einerseits einen gewissen Schutz vor religiösen

Entgleisungen. Denn der richtige Durchschnitt bleibt ein entscheidender Faktor für das Wachstum. Man experimentiert nicht mit scharfem Curry, wenn man mit Ketchup mehr Erfolg hat. Wenn weiterhin Wachstum angesagt ist, muss auch Transparenz in den empfindlichsten Gebieten der öffentlichen Meinung herrschen: Geld, Macht und Sexualität. Andererseits ist es der Erfolg, der den Trendgemeinden auch zu schaffen machen wird. Der Pressesprecher gibt zu: «Wir sind zwar ein effizienter Pflug im Reinbringen von Leuten, aber es springen noch zu viele nach einiger Zeit wieder ab.» Der ICF als religiöser Durchlauferhitzer? Mich interessiert das Schicksal dieser Erkalten und Abgesprungenen.

Eingedenk der Chancen und Risiken sei zum Schluss die Gretchenfrage gestellt: Sollen die Grosskirchen das Erfolgsrezept der Gospelshow übernehmen? Antwort: Warum nicht. Es geschieht ja bereits, hier und dort sogar mit studierten Theologen an der Front. Die Grosskirchen wären allerdings schlecht beraten, wenn sie in ihrer Analyse der religiösen Situation den Kurzschluss machen, dass man nur wichtig und züchtig sein muss, um Erfolg zu haben. Das mag kurzfristig der Fall sein. Aber ist es nachhaltig? Um ein Bild des Apostel Paulus' aufzunehmen: Trendgemeinschaften geben Milch zu trinken. Das Ziel wäre feste Speise (1 Kor 3:1). Worin besteht diese feste Nahrung?

Ich will die Richtung eines nachhaltigen und festigenden Glaubens mit Fragen aufzeigen: Wie kann man heute sein Christsein wach, mündig und kritisch leben? Wo lernt man, mit den Widersprüchen, Widerständen und Brüchen in der eigenen Biographie umzugehen? Hätten die Grosskirchen eine Gemeindegkultur, in der man diesen zweiten und dritten Schritt in der Glaubensentwicklung einüben kann, könnten sie als echte Alternative zu den Trendgemeinschaften auftreten. Das geschieht, soweit ich erkennen kann, erst in Ansätzen. Wenn der Erfolg von ICF bewirkt, dass man in den Grosskirchen die Arbeit an einer lebendigen Glaubenskultur intensiviert, wäre das eine höchst willkommene Nebenwirkung.

3. Zusammenfassung

1. Exklusive Orientierung und enge Gemeinschaft sind kein Erfolgsrezept per se.
2. Klar profilierte Positionen sind nur dann attraktiv, wenn sie auch peppig und poppig daher kommen.
3. Viele traditionelle Freikirchen, die sowohl ästhetisch als auch ethisch strammer reformiert sind als die

evangelisch-reformierten Kirchen, haben Rekrutierungsprobleme.

4. Der Erfolg der Trendgemeinschaften hat mit ihrer Show zu tun. Die Nähe zum jugendlichen Lifestyle und zur populären Kultur ist attraktiv.
5. Medialisierung und Ökonomisierung sind die Rahmenbedingungen dieses Erfolgs, sie haben auch einen McDonald-Effekt. Wer populär bleiben will, muss den Geschmacksdurchschnitt treffen.
6. Im Fraumünster wird mit einer rigiden Form ein «offener» Inhalt zu vermitteln versucht - im ICF hingegen mit einer «offenen» Form ein rigider Inhalt.
7. Wichtig ist, dass hier nicht zu schnell falsche Alternativen konstruiert werden: Elementarisierung heisst nicht zwingend Simplifizierung und Konzentration nicht zwingend Reduktion und Anschaulichkeit nicht zwingend Plakativität.
8. Für die Diskussion über ICF ist gut zu sehen, dass hier evangelikaler Mainstream geboten wird. ICF ist keine fundamentalistische Sekte. Man soll ICF nicht dämonisieren.
9. Aber auch nicht verharmlosen! Genaues Hinsehen und Lernen heisst die Devise. Denn um längerfristig Erfolg zu haben, reicht es nicht, wuchtig und züchtig zu sein. Die Alternative zur ICF-Strategie heisst nachhaltiges Wachstum.
10. Wenn der Erfolg von ICF bewirkt, dass man in den Grosskirchen die Arbeit an einer lebendigen und nachhaltigen Glaubenskultur intensiviert, wäre das eine höchst willkommene Nebenwirkung.

4. Literatur

- (1) Hubert Knoblauch (2000): Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: ZdR 8, 143-161, 145.
- (2) Thomas Luckmann (1988): Die massenkulturelle Sozialform der Religion. In: Hans-Georg Soeffner (Hg). Kultur und Alltag. Sonderband c der ‚Sozialen Welt‘. Göttingen. 37-48.
- (3) Knoblauch, a.a.O.146
- (4) Knoblauch, a.a.O., 152ff
- (5) Mats Staub (2002): Prediger und Showmaster Gottes, in Kotte Andreas (Hg.), Theater der Nähe, Zürich. 427-550.

Marktförmige Inszenierung und leibsozialisatorische Massnahmen

Das Doppelgesicht der «International Christian Fellowship» ICF

Sonja Friess

Die ICF gibt sich als eine der erfolgreichsten Freikirchen der Schweiz. Mit ihren Multimedia-Gottesdiensten und ihrer Orientierung an der Jugendkultur zählt sie zu den «christlichen Trendgemeinden», die die Landeskirchen zunehmend unter Druck setzen und deren Zeitmässigkeit in Fragen stellen. ICF steht für «International Christian Fellowship». Mit dem Konzept einer «lebendigen Kirche» versucht sie, offen und trendig aufzutreten, und stösst damit vor allem bei Jugendlichen auf grosse Resonanz. Gleichzeitig handelt es sich bei der ICF um diejenige Gruppe, zu der infoSakta im letzten Jahr am meisten Anfragen bearbeitete. Besorgte Eltern berichten über eine zunehmende Entfremdung ihrer Kindern, die so schlecht zum medial vermittelten Bild einer «modernen Kirche» passt. Die ICF ist insofern Anlass dieser Tagung, weil diese Mischung zwischen vordergründiger Offenheit und verstecktem Fundamentalismus, die auf dem Erlebnismarkt so überzeugend erscheint, zum Denken anregt. Ich werde im Folgenden aufzeigen, weshalb diese Gemeinschaft trotz oder gerade wegen ihres funkelnden und attraktiven Äusseren als problematisch einzuordnen ist. Meine Darstellung wird sich in zwei Teile gliedern. Im ersten Teil werde ich einige Informationen zur Geschichte, Organisation und Ausrichtung der ICF vermitteln und im zweiten Teil auf den Aspekt der marktförmigen Inszenierung zu sprechen kommen. Mit ihrem trendigen Erscheinen erfüllt die ICF alle Anforderungen, um sich auf dem «Erlebnismarkt» behaupten und sich gegen konkurrierende Religionsanbieter durchsetzen zu können. Es wird sich allerdings zeigen, dass das moderne Auftreten und das Versprechen auf «Gotteserfahrungen» alleine nicht ausreichen, um den Erfolg der ICF zu erklären. Trotz ihres jugendkonformen Auftretens war auch die ICF von grosser Fluktuation betroffen und dazu gezwungen, Massnahmen zugunsten einer erhöhten Verbindlichkeit zu treffen. Ich werde zeigen, dass diese Massnahmen leibsozialisatorisch wirken. Durch sie erhalten die Gläubigen Anleitung zu einem «richtigen Empfinden» und zur «richtigen Gotteserfahrung» und verinnerlichen damit die Lehre im eigenen Empfinden. Die Beschränkungen der marktförmigen Inszenierung werden so durchbrochen und die Mitglieder in die Gemeinschaft sozialisiert. Anhand der beiden Elemente der marktförmigen «Inszenierung» und den leibsozialisatorischen Massnahmen lässt sich das Doppelgesicht der ICF zwischen

Modernität und Fundamentalismus besonders pointiert aufzeigen.

1. Die Organisation und Ausrichtung der ICF

1.1. Geschichte und Grösse

Die ICF wurde im Jahre 1990 von Heinz Strupler als denominationsübergreifender Gottesdienst ins Leben gerufen. Sechs Jahre später übernahmen Leo Bigger und Matthias Bölsterli die Leitung und organisierten die ICF neu als feste Kirchgemeinde. Von Beginn an verfolgten Bigger und Bölsterli eine radikale Wachstumsstrategie, womit sich die ICF der von Amerika und der dritten Welt kommenden «Gemeindeaufbaubewegung» zuordnen lässt. Ihrer Lehre nach ist die ICF evangelikal ausgerichtet, integriert jedoch flexibel auch erfolgversprechende charismatische Elemente wie Geisttaufe oder die Gabenlehre, um auf möglichst viele Personen attraktiv zu wirken. Die Strategie zeitigt Erfolg: Derzeit veranstaltet die ICF in Zürich wöchentlich sechs Gottesdienste, die auf verschiedene Altersgruppen ausgerichtet sind und nach eigenen Angaben insgesamt von rund 2500 Menschen besucht werden. Seit kurzem hat sie ihren Sitz in einer Räumlichkeit im Maagareal am Zürcher Escher-Wyss-Platz, für die sie monatlich 50'000.- Franken Miete zahlt und für deren Umbau sie weitere drei Millionen Franken investierte.

1.2. Organisation und Hierarchie

Die ICF ist als Verein eingetragen und in zehn Geschäftsbereichen organisiert. Drei Geschäftsbereiche umfassen Gottesdienstangebote und Freizeitaktivitäten für spezifische Altersgruppen: der «Chinderexpress» für Kinder bis zu zwölf Jahren, der «Youth Planet» für Jugendliche zwischen dreizehn und neunzehn Jahren und der «Zwänzger» für die Altersgruppe von zwanzig bis fünfundzwanzig Jahren. Besonders zu erwähnen ist auch der Geschäftsbereich «ICF unlimited», ein eigener Verein unter der Leitung der icf-zürich, der die Gründung von weiteren Gemeinden zum Ziel hat und unter anderem Pastoren-Schulungen anbietet. Die ICF verfügt derzeit über rund 25 Partnergemeinden in anderen Städten, die ebenfalls unter

dem Namen ICF laufen, jedoch rechtlich eigenständig organisiert sind. Die Gesamtleitung, das generationsübergreifende Angebot wie bspw. die Seelsorge und der Hauptgottesdienst für alle Altersgruppen, der GenX, liegen in der Verantwortung von Leo Bigger und Matthias Bölsterli. Sie sind die treibende Kräfte der ICF und besitzen die definitive Entscheidungsbefugnis im siebenköpfigen Leitungsteam. Zusammen mit Bruno Bigger und Daniel Linder bilden sie den Vorstand der ICF, zu viert sind sie zudem die einzigen Vereinsmitglieder, die die ICF besitzt. Die Gottesdienstbesucher sind demgemäss formal keine Mitglieder der ICF und werden auch nicht als solche bezeichnet, was zu einigen sprachlichen Schwierigkeiten führt. Die ICF selbst spricht von «Personen, die sich der ICF zugehörig fühlen».

Finanziert wird die ICF über Spenden jener Sich-Zugehörig-Fühlenden, die den «Zehnten», das heisst zehn Prozent ihres Einkommens an die ICF abliefern. Für Sonderausgaben wie den Umbau im Maag-Areal werden zusätzliche Sammlungen gestartet und von den Gläubigen «Commitments» abverlangt, womit Zugeständnisse und Einschränkungen in der Lebensführung gemeint sind. Für den Umbau verzichteten bspw. einige Gläubige auf Alkohol und Fleisch, andere zogen in Wohngemeinschaften zusammen und übertrugen das so gesparte Geld der ICF, wie ein Ehemaliger berichtete. Nach eigenen Angaben gelang es der ICF, in nur rund neun Monaten mehr als eine Million Franken zu sammeln. Auch die Umbauarbeiten wurden hauptsächlich von den Gläubigen geleistet, den wie die finanzielle Beteiligung ist auch das Engagement in der Gemeinde vorausgesetzt.

1.3. Gemeindeaufbau

Die Gläubigen sind nicht nur durch Aktivitäten der Gesamtkirche und die Teilnahme an den Gottesdiensten in die Kirchgemeinde eingebunden. Bereits unter Heinz Strupler begannen sich einige Gläubigen in kleinen Gruppen von rund zwölf Personen zusammenschliessen und im privaten Rahmen zu treffen, um religiöse und ethische Fragen zu diskutieren. Unter Leo Bigger und Matthias Bölsterli wurden diese eher lockeren, unverbindlichen Zusammenschlüsse institutionalisiert und zentralisiert. Der Ablauf und die Inhalte der Treffen wurden seit der Einführung des «Workshopmodells» im Jahre 1996 zunehmend vorgeschrieben. Vorläufiger Abschluss dieser Entwicklung bildete die Reorganisation der Gemeinde im Jahre 2002. Vorbild dazu lieferte das «g/12-Modell» der kolumbianischen Gemeinde von César Castellanos, mit dem die Gemeindestruktur nochmals strikter gefasst und eine «Vereinheitlichung zu einer ganzen Kirche» vollzogen werden sollte.

Das Konzept des g/12-Modells wird vom Leben Jesu abgeleitet. Wie sich dieser Jünger suchte, um sie zu unterrichten und auszusenden, sei auch jeder ICFler dazu berufen, seinen Glauben zu vertiefen und das Gelernte weiterzuvermitteln. Dies vollzieht sich mittels der Bildung von sog. g/12-Gruppen, die von einer Mentorin bzw. einem Mentor geleitet und zwölf Personen umfassen. Der Kern der Gemeinde bilden die geschlechtsspezifisch getrennten Gruppen um Leo Bigger und seiner Frau Susanne, in der Themen lanciert und Weisungen erlassen werden. Die Teilnehmenden bzw. Jünger dieser inneren Gruppen vermitteln daraufhin die Leitsätze in weitere g/12-Gruppen, die von Ihnen als Mentorinnen und Mentoren betreut werden und deren Jünger wiederum eigene Gruppen unterhalten. Die Lehre wird so sternförmig nach aussen getragen, bis dass die ganze Gemeinde dieselbe Schulung erhalten hat. Die Gläubigen nehmen damit jeweils an einer Gruppe als Jünger teil und sind zugleich dazu beauftragt, ihrerseits eine Gruppe zu gründen und zu betreuen. Die ICF bestärkt mit dem g/12-Modell ihr Engagement im Gemeindeaufbau und bindet die Gläubigen in eine Strategie ein, die in vier Punkten darlegt ist: 1. Gewinnen, 2. Festigen, 3. Trainieren und 4. Beauftragen. In vier Büchern mit entsprechenden Titeln erläutert die ICF die Punkte im einzelnen und leitet die Gläubigen mit konkreten Schritten zu deren Umsetzung an. Die g/12-Gruppen sollen der Unterstützung dienen Diskussionsforen sein, in denen die Einzelnen die Umsetzung der Glaubenssätze in ihrer Lebenspraxis besprechen. Schwierigkeiten und Probleme werden offengelegt und «actionssteps» definiert, mit denen die Ziele erreicht und Probleme überwunden werden sollten.

1.4. Glaubensinhalte

Ihrer evangelikalen Ausrichtung entsprechend gilt die Bibel in der ICF als inspiriertes Wort Gottes. Mit Hilfe des Heiligen Geists lasse sich die Bibel «entschlüsseln» und für alltägliche Fragestellungen nutzbar machen. Das Hören auf Gott wird damit zum zentralen Bestandteil der religiösen Erfahrung und Glaubensauslegung. Die ICF erhebt den Anspruch, die biblischen Aussagen prägnanter, klarer und schärfer zu formulieren als andere Kirchen und deren fundamentalen Positionen zu vermitteln. Es erstaunt daher wenig, dass die ICF ein streng dualistisches Weltbild vertritt, in dem das Leben mit Gott scharf vom sündigen Leben ohne Gott abgegrenzt wird. «Neutrale Zonen gibt es nicht in deinem Leben als Christ. Entweder beeinflusst dich Gott oder der Satan» (Bigger & Bölsterli, 2003b, 137). Durch die Bekehrung, so verspricht die ICF, entkomme man diesem bösen, von Satan beeinflussten Bereich und finde zu seiner wahren Identität. Besondere Aufmerksamkeit

erhalten auch die von Gott verliehenen Gaben, zu deren Ermittlung die ICF eigens einen Gabentest einsetzt.

1.5. Problemfelder

Einige erwähnte Aspekte wären nun kritisch zu beleuchten und einige Fragen an die Verantwortlichen der ICF zu richten. Indem die ICF ihr vorrangiges Ziel im Gemeindeaufbau setzt, besteht die Gefahr, dass die Einzelnen diesem Bestreben untergeordnet werden. Wie ein Ehemaliger berichtet, entscheiden bspw. nicht die Interessen oder Gaben, sondern vor allem das Aussehen der Gläubigen darüber, wie sie in der Kirche eingesetzt werden. Menschen, die von den Leitenden als unvoreilhaft wirkend wahrgenommen werden, kämen kaum zu einem Auftritt in den Gottesdiensten. Des Weiteren führt die Vorstellung, dass die Umwelt von Satan beeinflusst wird und man sich von dieser hüten muss, viele Gläubige in die Isolation von der Aussenwelt. Der Kontakt zu nichtgläubigen Familienangehörigen und Freunden wird schwierig und der Ausstieg aus der ICF erschwert. Es ist zudem fraglich, ob die Spendentätigkeit und das Engagement in der Gemeinde wirklich auf Freiwilligkeit basieren. Indem in den Predigten gelegentlich darauf hingewiesen wird, dass «Gott alles sieht», wird ein subtiler Druck auf den Gläubigen ausgeübt. Nicht zuletzt wurde mit dem g/12-Modell ein zusätzliches Instrument der Einheit und Kontrolle eingeführt, das problematische Einbindungs- und Abhängigkeitsprozesse fördern und verstärken kann.

Die erwähnten Aspekte sind problematisch, insofern die ICF bis in das Empfinden der Menschen einzudringen vermag, ihren Ideen dort umfassende Gültigkeit erlangen und die Gläubigen vereinnahmen. Solche Eingriffe stehen aber in einem seltsamen Kontrast zum nachfrageorientierten Auftreten der ICF und zu der Integration erfolversprechenden charismatischen Anteilen in der Lehre. Ich möchte nun auf diese sich vordergründig widersprechenden Punkte näher eingehen.

2. Das Doppelgesicht der ICF

Aus der einst kleinen Gottesdienstgemeinde ist in nur acht Jahren eine straff organisierte Kirchengemeinde geworden, die über ein Millionenbudget verfügt und weiterhin zu wachsen scheint. Wie ist dieser Erfolg zu erklären? Vieles spricht dafür, dass die Inszenierung und das Auftreten als moderne, trendige Kirche massgeblich dafür verantwortlich sind. Die Multimedia-Gottesdienste und das breite Freizeitangebot wie Surfen oder Snowboard-Lager sind den Ansprüchen Jugendlicher angepasst. Die ICF bie-

tet den Gläubigen zudem die Gelegenheit, an den Gottesdiensten als Schauspielerinnen, als Musiker oder Sänger aufzutreten. Auch Menschen mit Erfahrung im Webdesign, in der Animation oder Kinderbetreuung kommen zum Einsatz. Kaum ein Trend, der in der ICF keine Entsprechung fände. Damit erfüllt die ICF alle Vorgaben einer Kirche in der Erlebnisgesellschaft.

2.1. Exkurs: die Erlebnisgesellschaft

Die These der «Erlebnisgesellschaft» basiert auf der Annahme, dass der ökonomische und technische Wandel neue sozio-kulturelle Muster mit sich bringt. Das Individuum wird zunehmend aus traditionellen Orientierungsmustern freigesetzt. Es bieten sich ihm neue, sich konkurrierende Alternativen zur Wahl an. In dieser Situation entsteht eine neue Rationalität des Wählens und Handelns, die sich zunehmend am subjektiven Empfinden bzw. an der Aussicht orientiert, positive Erfahrungen zu machen und Spass zu haben. Der «Erlebnissenutzen» steht im Zentrum der Wahl. Auf der Suche nach dem ultimativen Erlebnis greift das Individuum auf einen Markt der Ästhetisierung und Inszenierung zurück, auf dem derjenige Anbieter zu überzeugen vermag, der sein Produkt am besten in Szene setzt und das Versprechen auf eine unvergleichliche Erfahrung authentisch vermittelt. Das Individuum konsumiert damit Sinn und Kultur vom Markt und unterwirft seine Lebensführung zunehmend den darin geltenden Standards.

Von den Veränderungen in den sozio-kulturellen Orientierungsmuster sind auch die Kirchen betroffen. Sie werden durch neue religiöse Anbieter konkurriert, die sich an der Nachfrage orientieren. Es entsteht ein Markt der Sinnsuche, wodurch sich religiöse Anbieter zwischen individualisierten Lebenswelten und den Marktanforderungen bewegen und die Inhalte und Zielperspektiven der Erlebnisgesellschaft übernehmen. Um die Gunst der Gläubigen werben sie mit dem Versprechen auf «Gotteserfahrung» und Zugang zu individuellen Gaben, ihre Attraktivität erhöhen sie mittels religiösen Inszenierungen und Events. Die Ausrichtung auf das Erleben und die Ueberhöhung des Individuums scheinen damit Einzug in das religiöse Milieu zu halten.

2.2. Die Inszenierung und Ästhetisierung in der ICF

Auf vielerlei Arten bestätigt der Erfolg der ICF die These der Erlebnisgesellschaft. «Wir stehen Music Star in keiner Weise nach» war die provokante Aussage von Leo Bigger im Zischigsclub vom 24. Februar 2004. Damit spricht er einerseits die Inszenierung als Event, andererseits

aber auch professionellen Strategien der Vermarktung an. Dass sich die ICF an solchen Kriterien orientiert, zeigen sich bspw. an den aufwändigen gestalteten Gottesdienst-flyers oder an dem für Werbezwecke produzierten DVD «Church for a New Generation: exciting, inspiring and moving», in dem die ICF zehn Minuten lang äusserst professionell angepriesen wird. Die Gottesdienste entsprechen den Anforderungen eines Events. Mit Musik, Theater-einlagen und Erlebnisberichten wird für Abwechslung gesorgt und die Zuschauer werden zum Mitsingen, Mit-tanzen und Mitlachen angehalten. Auf der Bühne wird locker agiert und gescherzt, so dass man nicht umhin kommt, die Exponenten sympathisch zu finden. Die Predigt ist kurz und eingänglich. Lässt man sich auf Gott ein, dann findet man Glück und Sinn im Leben, so die Botschaft. Erfahren könne man dies unmittelbar, indem man an der Gemein-schaft teilhabe. Im Mittelpunkt der Show steht damit die Gotteserfahrung, die die Authentizität der Botschaft bestä-tigen soll. Gefördert werden sie durch die Inszenierung emotionaler Zustände wie Ekstasen und Ergriffenheit. So kommt es schon mal vor, dass Leo Bigger begleitet von mystischen Keyboardklängen auf die Knie sinkt und zu einer «Prophezeiung» anhebt. Bei meinem letzten Gottes-dienstbesuch richtete er sie an eine Person im Publikum, die angeblich die ICF an jenem Tag zum ersten Mal besuch-te und mit Ängste und Zweifel kämpfte. Wenn sie jedoch – so der Rat von Leo Bigger - ganz auf sich selbst höre, würde auch sie zu Gott finden, nach dem sie sich eigentlich sehne. Solche direkten Ansprachen wirken beindruckend und werden von vielen Gottesdienstbesuchenden als ein Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes erfahren.

Das professionelle Auftreten der Pastorinnen und Pastoren ist das Resultat einer sorgfältigen rhetorischen Schulung. Eine solche erhalten bereits auch die Teil-nehmenden einer g/12-Gruppe. So ist bspw. die Selbst-verständlichkeit, mit der über die Bekehrung gesprochen wird, sorgfältig eingeübt. In einem kurzen Statement wird das Leben vor der Bekehrung klar vom neuen «Leben mit Gott» abgegrenzt. Dieses so genannte «Zwei-Minuten-Zeugnis» ist Teil der g/12-Strategie und soll dazu dienen, weitere Gläubige zu gewinnen. Das Zeugnis wird von jedem Gläubigen vorbereitet und auswendig lernt, um es jederzeit vortragen zu können.

Was unterscheidet nun den Gottesdienst der ICF von einem professionellen Event? Ist der Gottesdienst eine Art «Music Star», durch den marktförmige religiöse Erfahrungen ermöglicht werden und der Glauben in moderner Form präsentiert wird, wie uns Leo Bigger weis-zumachen versucht? Die These der Erlebnisgesellschaft wird selbst von der ICF gerne bestätigt: die Menschen fin-

den aus eigenem Antrieb zur ICF und erfahren dort an eigenem Leibe, wie es ist, mit Gott zu leben. Natürlich haben sie dann auch keinen Grund mehr, die ICF zu verlas-sen oder an den vermittelten Inhalten zu zweifeln. Die von der ICF gebotenen «Gotteserfahrungen» waren allerdings doch nicht ganz ausreichend, um die Gläubigen in der ICF zu halten. War die erste Begeisterung verpufft, distanzier-ten sich vielen Gläubige wieder von der ICF. Mit der Einführung des g/12 Modells versuchte die ICF, dieser Tendenz entgegenzuwirken. Denn letztlich hat die ICF eine klare Vorstellung davon, wie Gott zu erfahren ist und wel-ches Fühlen, Denken und Handeln einer solchen Erfahrung folgen. Die Gotteserfahrung ist damit nicht dem Einzelnen überlassen. Es lohnt sich hier, die Perspektive zu wechseln und einen Blick auf das Erleben der Personen zu werfen. Wie kann Gott eigentlich «erlebt» werden?

2.3. Exkurs: Das leiblich-affektive Empfinden

In einer phänomenologischen Perspektive, wie sie bspw. von Gugutzer (2001; 2002) vertreten wird, kann das «Gotteserlebnis» als leiblich-affektive Empfindung be-schreiben werden. In solchen Empfindungen vereinigen sich affektive Momente mit bestimmten körperlichen Zuständen und Wahrnehmungen. Solche Erfahrungen sind für Menschen von zentraler Bedeutung, weil sie durch sie Wissen darüber erhalten, was wirklich ist. Denn erst durch die Erfahrung wird die Welt zur Gewissheit, zum tatsäch-lich Existierenden. Die leiblich-affektiven Empfindungen sind jedoch zugleich abhängig von Wissensbeständen. Um einen Lufthauch als solchen zu identifizieren und ihn von anderen Berührungen abzugrenzen, ist ein Ahnung davon nötig, wie sich ein Lufthauch anfühlt. Leiblich-affektive Empfindungen sind nicht möglich, ohne über kulturelle Wissensbestände zu verfügen, gleichzeitig machen sie diese Wissensbestände als Erfahrungen evident. Dies gilt auch für religiöse Erfahrungen. Sie vermitteln dem Menschen Gewissheit von der Existenz eines Nicht-Alltäglichen, eines Heiligen und Allmächtigen und setzen den Menschen mit dieser Wirklichkeit in Verbindung. Das dabei aufkommen-de Gefühl wird oft als feierlich, zärtlich, überwältigend, absolut und alles umfassend bezeichnet. Es handelt sich um ein ozeanischen Weitegefühl, indem sich das Individuum verliert und gleichzeitig selbst bewusst wird.

Die Gotteserfahrung ist aber ebenfalls von bestimm-ten Wissensbeständen geprägt, mit deren Hilfe der erfah-rende Mensch bestimmte Empfindung als «Gotteser-fahrung» typisiert. Der Kontext spielt dabei eine zentrale Rolle, indem Situationen definiert werden, in denen «Gotteserfahrungen» möglich sind und solche, in denen sie unpassend sind, bzw. unmöglich auftreten können.

Ähnliche Empfindungen werden damit je nach Situation anderes gedeutet.

Um Gott zu erleben, braucht es also Wissen darüber, wie sich Gott anfühlt und in welchen Situation ein solches Gefühl eintreten kann. Aus den Aussagen und Schriften der ICF lassen sich nun klare Vorstellungen herleiten, wie sich Gott erfahren lässt und welche Wirkungen eine solche Erfahrung nach sich zieht. Solche Vorstellungen werden den Gläubigen in den g/12 Gruppen vermittelt und gestützt von der Gruppe ins leibliche Empfinden zu übersetzen versucht. Ist die Lehre erst verinnerlicht, wird sie durch die Erfahrung evident und zur sinnlichen Gewissheit. Die Richtigkeit der Lehre wird durch das eigene Erleben bestätigt. Eine solche Schulung kann nach Gugutzer (2002) als «Leibsozialisation» bezeichnet werden, mit der die These der Erlebnisgesellschaft kritisch ergänzt werden soll. Ich werde im Folgenden darlegen, welche Erfahrungen die ICF den Gläubigen verspricht und wie die Normen des richtigen Empfindens vermittelt werden.

2.4 Versprechen und leibsozialisatorische Massnahmen

Vorrangiges Ziel der ICF ist es, Menschen in eine Beziehung zu Gott zu führen. Demnach kommt die Gotteserfahrung häufig zur Sprache und ist meist mit dem Zusatz «krass» oder «brutal» kommentiert. Nach Bigger und Bölsterli (2003b) ist Gott pure Liebe, die jedem offensteht, der sich entschliesst, diese anzunehmen und zu erwidern. Und weiter: «Durch deine Entscheidung für Jesus bist du in eine persönliche Beziehung zu Gott getreten. Du hast dadurch anerkannt, dass du Jesus als deinen Erlöser brauchst. In deinem Leben ohne Jesus hast du selber auf dem Thron deines Lebens gesessen. Jesus möchte aber sowohl dein Erlöser als auch dein Herr sein. Dies bedeutet, dass er in all deinen Lebensbereichen die erste Stelle einnehmen und dein ganzes Leben führen möchte» (ebd., 19). Es zeichnet sich damit ab, dass das Versprechen eines mit Liebe überfluteten Lebens eng mit der Verpflichtung zur Unterordnung und mit der Übernahme einer «richtigen» Einstellung verbunden ist.

Welche «Gotteserfahrungen» verspricht die ICF nun den Gläubigen und welche Folgen haben diese Erfahrungen deren Leben? Gemäss der ICF verändert die Beziehung zu Gott das Leben der Bekehrenden um 180 Grad. Die Sünde habe Gewalt über den Menschen verloren und man erhalte Erlösung von allen Verfehlungen. Die ICF verspricht, dass der Heilige Geist von den Gläubigen Besitz nimmt, ihnen Liebe, Freude, Weisheit, Hoffnung und inneren Frieden schenkt und sie mit der unnatürlichen Kraft

Gottes erfüllt. Diese zeige sich dem Einzelnen insbesondere darin, dass er «mit Vollmacht und Autorität beten kann, so dass konkrete Auswirkungen erlebt werden» (ebd., 23). Mit Beten oder in hartnäckigen Fällen auch Fasten können gemäss Bigger und Bölsterli (2003a) Leute bekehrt oder gar von Krankheiten geheilt werden. Dass dem so ist und dass Menschen dies auch tatsächlich erleben, bestätigen Erlebnisberichte während der Gottesdienste. Bei meinem Gottesdienstbesuch bezeugten zwei Personen solche Erlebnisse. Das Versprechen ist damit nicht bloss eine Metapher, sondern eine erlebbare Wirklichkeit. In einem gewissen Sinne handelt es sich dabei um das Versprechen der Allmacht. Denn Gott sei unlimitiert und wer glaube, dem gelänge alles.

Die Inbesitznahme durch den Heiligen Geist ist gemäss der ICF mit bestimmten Haltungen und Handlungen im Leben verbunden:

- Auf Gott hören, um das Richtige zu entscheiden.
- Das Herz prüfen und beichten, um weiterhin mit Gott in Kontakt zu bleiben.
- Zeit für die Kirche investieren, um Jesus zu dienen.
- An einer g/12-Gruppe teilnehmen, um den Glauben zu trainieren.
- Den Zehnten abgeben, um es Gott gleichzutun, der alles schenkt.
- Mission betreiben, um Menschen zu erretten.

Werden diese Anleitungen nicht umgesetzt, kann dies als Zeichen für die Abwesenheit von Gott verstanden werden. Denn die Gläubigen sollten durch Gefühle wie Liebe, Dankbarkeit, Sehnsucht nach Gott und dem Streben nach Weiterentwicklung geleitet werden. Mit der Definition von solchen «richtigen» Empfindungen legitimiert die ICF zahlreiche Forderungen, die mehr als fraglich sind.

Wie begründet es die ICF nun, wenn trotz der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes diese Aufgaben zur Belastung werden? Wenn sich trotz allen Bemühungen keine Glücksempfindung einstellen will? «Wenn du Jesus um Vergebung gebeten hast und doch keinen inneren Frieden findest, ist es vielleicht nötig, dass du etwas in Ordnung bringen musst» (ebd., 20). Unzufriedenheit, Zweifel und Misserfolg werden damit auf eine angebliche Unzulänglichkeit und eine falsche Haltung der Gläubigen abgeschoben. Diese steht gemäss der ICF im direkten Zusammenhang mit dem Wirken böser Mächte, indem sie deren Wirken ermöglicht, bzw. bereits eine Inbesitznahme durch solche anzeigt. Die ICF definiert verschiedene Wirkungsbereiche und Einfallstore:

- «aktiv: Sünden (z.B. Lügen, Hass, Ehebruch...), okkulte Praktiken, Gegenstände
- passiv: Weihung, Fluch, Vererbung, Missbrauch, traumatische Erlebnisse
- Emotionen (Angst, Eifersucht, Unvergebenheit...)
- Gedanken (Zweifel, Unglaube, Kompromisse...)
- Zunge (Lügen, Gotteslästerung...)
- Sex (Ehebruch, Pornographie, Homosexualität...)
- Sucht (Alkohol, Drogen, Essen...)
- Körper (verschiedene Krankheiten & Gebrechen).» (ICF, 2003b)

Was kann nun der Gläubige tun, um sich vor solchen negativen Impulsen, Gedanken und Praktiken zu bewahren? Das Kapitel «Wie überwinde ich die Feinde meines neuen Lebens?» im Buches «g/12. Festige» gibt Antwort:

- «Sei radikal und kompromisslos in deinem Leben als Christ!
- Pflege jeden Tag die Beziehung mit Gott!
- Umgib dich mit guten Freunden!
- Achte auf deine Augen!
- Achte auf deinen Mund!
- Überwinde im Namen Jesu!» (Bigger & Bölsterli, 2003b, 97-99)

Mit solchen Anweisungen benennt und kategorisiert die ICF klar zulässige und unzulässige Empfindungen und betreibt damit Leibsozialisation, wie sie oben beschrieben wurde. Sie lenkt die Wahrnehmung und Aufmerksamkeit und greift tief in die Lebenswelt der Gläubigen ein. Durch die Kontrolle über Augen und Mund soll das Böse zwar ausgeblendet werden, gerät aber gerade dadurch dauernd in den Fokus der Erfahrung. Satan wird zu einer steten Bedrohung, wodurch das dualistische Weltbild der ICF umfassende Gültigkeit im Leben der Gläubigen erhält. Die mögliche Erfahrung der Allmacht ist durchbrochen von der möglichen Inbesitznahme durch Satan: Alles was gelingt, ist gottgewollt und in der Gemeinschaft verankert. Alles was misslingt, wird individualisiert. Eine solche Leibsozialisation kann bei den Gläubigen schwere Ängsten und Schuldgefühle auslösen.

Die «richtige» Haltung dient auch der Hierarchisierung der Gemeinde. So legitimiert sich das Leitungsteam der ICF durch besondere Gaben und einen besonderen Zugang zu Gott. Die g/12-Gruppen bilden im Folgenden einen guten Rahmen, um die Rangordnung zu etablieren und die Lehre in den Empfindungen der Gläubigen zu verankern. Indem sich die Einzelnen in den Gruppen öffnen und ihre Probleme darlegen, entsteht eine diffuse Mischung zwischen Empathie, freundschaftlichem Vertrauen und

sozialer Kontrolle. Besonders heftige Verstöße werden nach oben weiter gemeldet und haben Gespräche mit höher gestellten Verantwortlichen zur Folge.

3. Schlussworte

Ich habe in meinem Beitrag die Inszenierung und Ästhetisierung in der ICF thematisiert und diese Aspekte um die leiblich-affektive Empfindungen ergänzt. Obschon die ICF vordergründig durch ihr trendiges Auftreten und mit dem Versprechen auf «Gottese Erfahrung» zu überzeugen versucht, vollziehen sich im Hintergrund subtile Prozesse, mit denen die Menschen in die Gemeinschaft eingebunden werden. Die ICF überlässt die religiöse Erfahrung nicht dem Einzelnen. Mittels den g/12-Gruppen und einem dualen Weltbild wird versucht, den Mitgliedern ein Leben «wie Gott es will» näher zu bringen. Damit lässt sich das Doppelgesicht der ICF besonders gut aufzeigen: mit der marktförmigen Inszenierung versucht sie, junge Menschen zu gewinnen, deren Wahrnehmungen und Empfindungen im weiteren sorgfältig geschult werden. Leibsozialisatorische Massnahmen sind diffuse Prozesse. Die Verinnerlichung von der Lehren geht einher mit der Erfahrungen von deren Richtigkeit, wodurch sich die Lehre legitimiert. Damit geht allerdings vergessen, dass es sich um eine ursprünglich von der ICF konstituierte Realität handelt. Schuld und Scham werden in den Gläubigen festgesetzt und in deren leiblichen Empfindungen eingeschrieben. Allerdings verfügen die Menschen bereits über Lebenerfahrungen, wenn sie in die Welt der ICF eintreten. Leiblich-affektive Umerziehung funktioniert nur innerhalb bestimmter Grenzen und braucht eine gewisse Bereitschaft von Seiten der Gläubigen. Genauso wie leibliche Empfindungen Gewissheit über die Richtigkeit des Weltbildes vermitteln, können sie auch zur Gewissheit führen, dass dieses eben doch nicht zutrifft. So machen die Menschen vielfältige und einander widersprechende Erfahrungen in ihren Leben. Dennoch plädiere ich dafür, dass die ICF ihre Verantwortung verstärkt wahrnimmt. Leibsozialisatorische Massnahmen sollten reflektiert und kritisch hinterfragt werden. Vielleicht gelänge es so, Menschen vor sehr schmerzhaften Erfahrungen zu bewahren.

4. Bibliographie

- Bigger, Leo & Bölsterli, Matthias (2003a): g/12. Gewinne. Zürich: icf-media store.
- Bigger, Leo & Bölsterli, Matthias (2003b): g/12. Festige. Zürich: icf-media store.
- Bigger, Leo & Hack, Kerstin (2001): Nr. 1. Entdecke, wer du

bist – finde deinen Platz. Zürich: icf-media store.

Friess, Sonja (2003a): Darstellung und Stellungnahme zur «International Christian Fellowship» ICF. Zürich: infoSekta. (Der Beitrag ist Teil der Dokumentationsmappe der infoSekta zur ICF)

Friess, Sonja (2003b): «Es war wichtig, ‚cool‘ zu sein, ‚Style‘ zu haben». Interview mit einem ehemaligen «Mitglied» der «International Christian Fellowship» ICF. Zürich: infoSekta. (Der Beitrag ist Teil der Dokumentationsmappe der infoSekta zur ICF)

Gugutzer, Robert (2001): Grenzerfahrungen. Zur Bedeutung von Leib und Körper für die personale Identität. *Psychologie & Gesellschaftskritik*, 97 (1), 69-102.

Gugutzer, Robert (2002): Der Leib, die Nonne und der Mönch. Zur leiblich-affektiven Konstruktion religiöser Wirklichkeit. In: Hahn, Kornelia & Meuser, Michael (Hg.). *Körperrepräsentationen. Die Ordnung des Sozialen und der Körper*. Konstanz: UVK.

Höhn, Hans-Joachim (1998): *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf: Patmos Verlag.

ICF (2003a): Jahresbericht 2002. Zürich: ICF.

ICF (2003b): «Darf ich mal reinschauen?». Gottesdienst-flyer vom 16.11.2003. Auf: www.icf.ch/d/gzwoelf/predigt-flyer.htm. Heruntergeladen am 23.7.2004

ideaSchweiz (2002): «ICF: Wir werden auf Reizthemen reduziert». Interview mit Matthias Bölsterli. *IdeaSchweiz*, 40, 6.

Kühlein, Detlef & Kühlein, Salome (2004): G/12. Trainiere. Zürich: icf-media store.

Muhl, Iris (undatiert): Interview mit Leo Bigger, Pastor der grössten Kirche in der Schweiz. Auf: www.icf-bonn.de/archiv/gesellschaft/interview_mit_.../interview_mit_leo_bigger.htm. Heruntergeladen am 14.3.2003

SFDRS. «Trendy und fromm: Junge suchen Gott». Zischtigsclub zum Thema vom 24. Februar 2004.

Die Seele ist tot. Es lebe das Seelische!

Erlebniskultur als Gegenbewegung zur vorherrschenden Rationalisierung

Daniel Hell

Die neuen christlichen Bewegungen kommen dem Zeitgeist entgegen, ohne in ihm aufzugehen. Sie passen sich äusserlich den technischen Möglichkeiten der Moderne an und suchen gleichzeitig inhaltlich dem seelischen Defizit der technisch-wissenschaftlichen Welt entgegen zu wirken. Um diese Dynamik zu verstehen, kann es hilfreich sein, einen Blick zurück zu werfen und die Folgen der technisch-wissenschaftlichen Revolution auf das Selbstverständnis der Menschen zu studieren.

1. Von der Seele zum Gehirn

Die Vorstellung einer Seele spielt in der abendländischen Geistesgeschichte eine herausragende Rolle. So macht die Seele nach der Auffassung von Platon und Aristoteles die Lebendigkeit des Menschen und anderer Lebewesen aus. Aristoteles schreibt z.B. in «de anima»: «Die Seele macht uns leben, fühlen und denken.» Sie ist – modern ausgedrückt – das Organisationsprinzip des Lebendigen. Diese Vorstellung hat nicht nur tiefe Spuren in Philosophie, Theologie und Medizin hinterlassen. Sie hat auch das Alltagsverständnis der abendländischen Menschen geprägt. Noch Descartes widmet eines seiner Hauptwerke «den Leidenschaften der Seele». Doch beginnt mit Descartes auch der Abschied vom jüdisch-christlich geprägten Leibverständnis, das Seele und Körper umfasst. Während die Seele immer mehr zum rational vorgestellten Geist und schliesslich verkürzt zur blossen Kognition, zum erkennenden Organ wird, reduziert sich gleichzeitig der Leib (durch Aufgabe des Beseeltseins) zum rein materiellen Körper.

Damit kommt der Höhenflug der Seele zu einem Ende. Heute scheint die Seele ausgespielt zu haben. So ist im wissenschaftlichen Diskurs kaum mehr von der Seele die Rede. Auch Psychologie und Psychiatrie, die ihren Namen von der griechischen Bezeichnung für Seele (Psyche) herleiten, sind weitgehend «seelenlose» Wissenschaften geworden. Sie werden nicht mehr im wörtlichen Sinne als Seelenlehre und Seelenheilkunde verstanden, sondern immer häufiger als angewandte Neurowissenschaften – als Wissenschaften des Gehirns - definiert. Die Abkehr von der Seele ist zum einen darin begründet, dass

der Begriff historisch vieldeutig ist und heute unter Ideologieverdacht steht. Zum andern wird der Begriff mit Subjektivität, d.h. fehlender Objektivität, gleichgesetzt. Auch liess sich nie eine seelische Substanz feststellen - oder gar ein «Psychon», wie noch John Eccles postulierte, der 1963 den Nobelpreis für hirnhysiologische Forschungen erhielt.

Die Abwendung von der Seele in Psychologie und Psychiatrie ist insofern konsequent, als beide Disziplinen zunehmend um eine Objektivierung ihrer Aussagen bemüht sind. Dadurch werden sie gezwungen, sich dem beobachtbaren Körper und seinem Verhalten zuzuwenden und das seelische Erleben in den Hintergrund treten zu lassen.

2. Erlebniskultur als Gegenbewegung

Der Mensch ist aber nicht nur ein Homo sapiens, sondern auch ein Homo sentiens. Es geht ihm nicht nur um Erkennen und Funktionieren, sondern auch um Empfinden, Fühlen und Handeln, kurz um das, was früher mit seelisch bedingter Lebendigkeit gemeint war. Dies zeigt sich gerade in unserer technisch-wissenschaftlich geprägten Zeit. Je mehr der Mensch mit biologischen Verfahren durchsichtig gemacht und mit physiologischen und molekularbiologischen Daten verrechnet werden kann, desto deutlicher macht sich ein eigentlicher Hunger nach seelischem Erleben bemerkbar. So wird nicht nur im Kino und Fernsehen Spannung gesucht, sondern immer häufiger auch das eigene Leben als Selbstexperiment inszeniert. Um sich intensiver zu spüren, wird der Körper z.B. im Sport bis zur Grenze herausgefordert. Wer hätte sich früher vorstellen können, dass sich Menschen freiwillig an einem Seil 100 Meter in die Tiefe stürzen, in Kanus Wildbäche hinunterpreschen, Hausmauern erklettern oder sich durch Ladendiebstähle einen «Kick» holen? Von Manipulationen am eigenen Körper über gewagte Auftritte in der Öffentlichkeit bis zum Gebrauch stimulierender Drogen wird alles Mögliche eingesetzt, um sich besser zu spüren.

Der Erlebnishunger des modernen Menschen ist nicht nur Symptom einer Gesellschaft, für die Wohlbefinden,

ja Spass das höchste Gut ist. Er ist auch als Gegenreaktion auf die Technisierung und Rationalisierung des modernen Lebens zu verstehen. Auf die Abschaffung der Seele und auf die Abstrahierung bzw. Digitalisierung des Körpers folgt der verzweifelte Versuch vieler Menschen, sich vermehrt leib-seelisch zu spüren. Statt wie eine Maschine zu funktionieren, möchten sie in Thrill oder Meditation sich selber erfahren.

Auf Grund der Beobachtung, dass Menschen eine bestimmte Intensität ihres Erlebens benötigen, um sich wohl zu fühlen, ist neuerdings eine sog. Risikokompensationshypothese entwickelt worden. Sie besagt, dass der Mensch ein abenteuerliches Risiko sucht, wenn er sich sinnlich unterfordert fühlt. Ist der Alltag zu informell oder zu stark materiell abgesichert, neigt der Mensch dazu, gezielt Gefahren einzugehen, um einen Thrill zu erfahren.

Dieser gesuchte Thrill entspricht einem leib-seelischen Erleben, in dem durch körperliche Stimulation und seelisch erfahrene Gefahr ein Gemisch aus Angst und Lust entsteht. Der Hunger nach intensivem Erleben nach dem «Kick» kommt nicht von ungefähr. Die Berausung und künstliche Intensivierung des Lebens droht zum Lebensstil zu werden, wenn der Mensch – nach Peter Sloterdijk – nicht auch Räume in sich spürt, von denen die Physik nichts weiss. Schon Sören Kirkegaard hat 1849 davon gesprochen, dass Menschen verzweifelt sich selbst suchen, wörtlich «verzweifelt man selbst sein wollen», wenn sie in (oder ausser) sich keinen tragenden Grund mehr ahnen. Wo herkunftorientierte Sicherheiten fallen und traditionelle Riten an Einfluss verlieren, ergreifen Menschen andere und neue Wege, um sich selbst zu spüren. Die Provokation von Angst, Lust und Schmerz mittels unterschiedlichster Events tritt an die Stelle einer nach innen orientierten Suche, die auch in die Stille hört.

Diese Art der Selbstsuche erscheint charakteristisch für eine Zeit, die durch Mobilität und Flexibilität gekennzeichnet ist und in der Kontinuität und Treue keine prägenden Werte mehr sind.

3. Der Zwiespalt des spätmodernen Menschen

Das moderne Individuum erlebt sich zwiespältig. Auf der einen Seite verfügt es über technische Hilfsmittel und über soziale Annehmlichkeiten, die früheren Generationen noch unvorstellbar waren. Auf der andern Seite ist der moderne Mensch mit raschen und tiefgreifenden Veränderungen konfrontiert, die ihn ein fest verwurzeltes Leben nach traditionellem Muster fast unerreichbar machen. Besonders

herausfordernd ist die Doppelbödigkeit von zunehmendem Autonomieanspruch und wachsender Fremdabhängigkeit. Einerseits wachsen in einer pluralistischen und individualistischen Gesellschaft die Wahlmöglichkeiten und damit der Druck, eigene Entscheidungen zu treffen. Andererseits verlangt die globale Entwicklung eine ständig grössere Anpassungsleistung an technische und organisatorische Anforderungen. Man vergleiche nur die Freiheit des frühen Wanderers oder Reiters mit den modernen Regelungen im Strassen- oder gar Luftverkehr. Je mehr die Welt zum Dorf wird, desto mehr werden im modernen Leben Anpassungsleistungen an organisatorische Notwendigkeiten erforderlich. Wo früher in einem kleinen Dorf konkret fassbare Willkür geherrscht haben mag, herrschen heute in der Weltgemeinschaft abstrakte Regeln, denen organisatorische und politische Überlegungen zu Grunde liegen. Auch das moderne Weltverständnis basiert immer mehr auf Gesetzmässigkeiten, sei es in physikalischer, psychologischer oder soziologischer Hinsicht. Der technische Fortschritt der Moderne ist in erster Linie ein Triumph naturwissenschaftlich hergeleiteter Gesetze. Mit dieser Regelmässigkeit gilt es umzugehen. Nicht nur Ethik und Recht, auch der Selbstanspruch des modernen Subjekts fordern Eigenverantwortlichkeit und Willensentscheide. Naturgesetzliche Heteronomie und individuelle Autonomie sind vom modernen Menschen in Einklang zu bringen. Dies drückt sich auch in der aktuellen gesellschaftlichen Erwartung aus, dass der Mensch vor allem flexibel und teamfähig zu sein habe. Flexibilität setzt schnelle und entschiedene Anpassung an äussere, zum Gesetz erhobene Verhältnisse voraus. Teamfähigkeit verlangt eine feine Abstimmung zwischen individueller Autonomie und zwischenmenschlicher Abhängigkeit.

Besonders eindrücklich hat der Soziologe Richard Sennett die Folgen beschrieben, die die technisch-wissenschaftliche Revolution und der tiefgehende sozioökonomische Strukturwandel auf die Lebensführung und die Lebenseinstellung moderner Bürgerinnen und Bürger hat. Diese Folgen sind in den letzten Jahrzehnten zuerst in den USA, dann auch in Europa durch die Politik des Neoliberalismus noch extrem gesteigert worden. In seinem Buch «Der flexible Mensch» (mit dem treffenden englischen Titel: *The corrosion of character*) legt Sennett am Beispiel der USA empirisches Material vor, das belegt, wie grundlegend sich der Lebensentwurf moderner Menschen in den westlichen Industrienationen in den letzten 25 Jahren verändert hat.

Sennett beobachtet, wie sich die klassische Berufslaufbahn – die wie eine geradlinige Wagenspur (franz. *carrière*) das Arbeitsleben geprägt hat – in kurzfristige

berufliche Engagements auflöst und wie die ehemals mehr oder weniger festen familiären und freundschaftlichen Verbindungen immer stärker auseinanderdriften. Gleichzeitig beschreibt er, wie der Arbeits- und Wohnort an heimatlicher Bedeutung verliert. Die berufliche Anstellung wird zu einem vorübergehenden und meist kurzfristigen Unternehmen. Begrenzte Arbeitsprojekte werden immer häufiger ohne längerfristige Perspektive eingegangen. Anstelle von Kontinuität oder Loyalität gegenüber Beruf und Kollegenschaft sind Flexibilität, Teamfähigkeit und schnelle Auffassungsgabe gefordert. Diese Eigenschaften erlauben es, kurzfristige Ziele effizient zu verfolgen und sich flexibel einer sich schnell verändernden Ökonomie anzupassen.

4. Die psychische Deregulierung und Flexibilisierung an einem Beispiel

Sennett illustriert seine Thesen mit statistischem Material und besonders eindrücklich mit Fallbeispielen, wie demjenigen von Enrico als Vertreter der Nachkriegsgeneration und seinem Sohn Rico, der die jüngere Generation der heute 25-40 Jährigen repräsentiert. Enrico war in den 50er-Jahren aus Italien in die USA eingewandert und hatte sich den amerikanischen Traum erfüllt, mit Putzarbeit das Geld für ein Haus zusammenzusparen, das er sich schliesslich in einem Vorort von Boston kaufen konnte. Solange er mit seinen Nachbarn zusammenlebte, war er ein ruhiger, unauffälliger Bürger. «Kam er jedoch in seine alte italienische Umgebung zurück, so genoss er als jemand, der es draussen zu etwas gebracht hatte, sehr viel mehr Aufmerksamkeit». Er war ein angesehener, engagierter Familienvater, der jeden Sonntag zur Messe ging. Sein Leben schien berechenbar. Er mass seinen Erfolg an den verschiedenen Verbesserungen und Anschaffungen, die er an seinem Holzhaus anbringen konnte. Mit 40 Jahren wusste er schon genau, wann er in Rente gehen und über wie viel Geld er dann verfügen würde. «Um seine Zeit nutzbringend anzulegen, brauchte Enrico das, was Max Weber ein «Gehäuse» genannt hat, eine Art bürokratische Struktur, welche den Zeitablauf regeln lässt. «In Enricos Fall stellten das ans Dienstalder geknüpfte Lohnsystem seiner Gewerkschaft und die Regelung seiner staatlichen Pension dieses Gerüst dar ... Er formte sich eine klare Lebensgeschichte, innerhalb derer sich seine Erfahrung materiell und psychisch ansammelte; so wurde ihm sein Leben als lineare Erzählung verständlich.»¹

Ganz anders sein Sohn Rico, der den Wunsch seines Vaters nach sozialem Aufstieg erfüllte hat und ein Consulting-Büro führt. Rico verachtet Leute, die wie sein Vater «Dienst nach Vorschrift» machen und den Schutz

einer Bürokratie suchen. «Statt dessen ist er der Überzeugung, man müsse offen für Veränderungen sein und Risiken eingehen.»² Rico hat die Business-School in New York absolviert und dort eine Kommilitonin geheiratet. Seit dem Abschluss hat er als Berater in verschiedenen Firmen in Los Angeles, Chicago und Missouri gearbeitet, bevor er sich – nach einer schmerzhaften Entlassung – selbstständig machte. In vierzehn Arbeitsjahren ist Rico viermal umgezogen. Er versucht über elektronische Kommunikationsmittel jenes Gemeinschaftsgefühl herzustellen, das er von zu Hause kennt, doch findet er die Online-Kommunikation kurz und gehetzt. «Die Flüchtigkeit von Freundschaft und örtlicher Gemeinschaft ist der Hintergrund für die tiefste von Ricos Sorgen, seine Familie.»³ Während er sich mit der nötigen Flexibilität beruflich erfolgreich durchschlagen kann, tauchen Fragen für Rico vor allem auf, wenn es um die Erziehung seiner Kinder geht. Wie können seine Kinder zu sich selber finden, wenn sie ständig wechselnde Bezugspersonen haben und alle paar Jahre Wohnort und Schule wechseln? Wie können sie Vertrauen zu sich und andern entwickeln, wenn die Konstanz fehlt? Das Motto «nichts Langfristiges» das sich beruflich für Rico auszahlt, erscheint ihm ein verhängnisvolles Rezept für die Entwicklung von Vertrauen und Selbstsicherheit bei seinen Kindern. Würde seine Arbeitsmoral «Bleibe in Bewegung, geh keine Bindungen ein und bringe keine Opfer» auf die Familie übertragen, so hätte das katastrophale Folgen. «Wie kann ein Mensch in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln. Die *Bedingungen der neuen Wirtschaftsordnung befördern vielmehr eine Erfahrung, die in der Zeit von Ort zu Ort und von Tätigkeit zu Tätigkeit driftet.*»⁴

Richard Sennett schliesst aus Ricos Dilemma, dass der kurzfristig agierende Kapitalismus besonders jene Charaktereigenschaften bedroht, die Menschen aneinander binden und dem Einzelnen ein stabiles Selbstgefühl vermitteln. Wichtiger als Technisierung und Globalisierung sei die Auswirkung der durch die neue Wirtschaft geforderten Flexibilität, «die das Gefühlsleben des Menschen ausserhalb des Arbeitsplatzes am tiefsten berührt.»⁵ Oder in den einfachen Worten Ricos: «Du kannst Dir nicht vorstellen, wie dumm ich mir vorkomme, wenn ich meinen Kindern etwas über Verpflichtungen erzähle. Es ist für sie eine abstrakte Tugend, sie sehen sie nirgendwo.»⁶

5. Religiöse Erlebnissuche

Solche Menschen, wie sie Sennett am Beispiel Ricos schildert, sind auch in der Schweiz – und besonders wohl in der

amerikanischsten Stadt dieses Landes, in Zürich – zu finden. Es ist kaum überraschend, dass die hiesigen Ricos nach Lösungen suchen, die sich schon in den USA aufgedrängt haben. Im kirchlich-religiösen Raum richtet sich das Interesse in erster Linie auf Angebote, die sinnlich erlebbar sind. Sie sollen aber nicht nur den Tastsinn befriedigen, sondern auch religiöse Grundbedürfnisse stillen, allerdings nicht so, dass die Sinnerfahrung durch zuviel Reflexion oder gar Dogmatik getrübt wird.

Dem modernen Trend des religiösen oder spirituellen Haltsuchens liegt ein spürbares Verlangen nach tieferem Selbsterleben und nach Sinnfindung zu Grunde. Dieser Seelenhunger wird aber zunächst auf eine Weise zu befriedigen gesucht, die der flexiblen und mobilen Lebensführung entspricht. Dadurch droht eine gewisse Oberflächlichkeit. Wer gewohnt ist, seine Bedürfnisse rasch zu sättigen und schnelle Anpassungsleistungen zu erbringen, wird auch im religiösen Erlebensbereich eher auf stimulierende Events setzen. Unverbindliche Teilnahme an Grossanlässen dürfte ihm oder ihr leichter fallen, als das verbindliche Integriertwerden in eine strukturierte Gemeinschaft. Wenn sich Menschen wie Rico einer Gruppe anschliessen, dürfte es für sie leichter sein, sich entsprechend den herrschenden Markt- und Marketinggesetzen nach einem Label bzw. einen Trendsetter zu richten, als sich für eine Gemeinschaft zu erwärmen, die auf geschichtlichen Erfahrungen basiert und eine komplexe Leitungsstruktur hat.

Es scheint mir eine hohe Kunst zu sein, das echte Anliegen vieler moderner Menschen nach Sinnhaftigkeit und religiösem Erleben aufzugreifen, ohne bei der punktuellen Befriedigung stehen zu bleiben. Die Gefahr unmittelbarer religiöser Sinnsättigung sehe ich weniger darin, dass Kirchen und Gemeinschaften diesen Bedürfnissen entgegenkommen, als darin, dass sie sie nur kurzfristig zu befriedigen vermögen, auch weil sie beim Event-Charakter ihrer Angebote stehen bleiben und Fast-Food anbieten. Dann sind die Reiz und Befriedigung suchenden Menschen gezwungen, nach einer gewissen Zeit, wenn das Angebot zur Gewohnheit wird, weiter zu ziehen, um neue Thrill-Erfahrungen zu machen.

Wie aber kann es den Kirchen gelingen, ein sinnlich-sinnhaftes Angebot zu machen, ohne Konsum orientierte Menschen einfach auf ein Produkt – und sei dieses ein religiöses Bewusstsein – zu verpflichten, sondern sie einzubeziehen in einen schöpferischen Prozess, an dem sie teilhaben und den sie mitverantworten? Diese Frage stelle ich, weil sie mich auch für mein eigenes Fachgebiet beschäftigt. Die Psychiatrie hat z.Zt. Zulauf, auch weil sie

Produkte anbietet, die das Leben erleichtern und die z.T. eine Arbeitsleistung oder eine Genussfähigkeit ermöglichen, die in leicht depressivem oder ängstlichem Zustand nicht zu haben wären. Mit diesen Angeboten lässt sich aber weder vermeiden, dass psychisches Leiden nicht mehr auftritt, noch lässt sich gar eine tiefer liegende Unzufriedenheit mit dem Leben beseitigen.

Auch für die Psychiatrie und Psychotherapie bleibt die Herausforderung bestehen, den um Identität und Sinnhaftigkeit ringenden Menschen einen inneren seelischen Raum zugänglich zu machen, in dem sie sich bei sich selbst fühlen können. Um das zu erreichen, genügt es nicht, Hilfe suchende Menschen als Träger von spezifischen krankhaften Störungen zu behandeln. Medikamentöse und Verhaltenstherapien können zwar eine wichtige Hilfe sein, aktuelle Not zu mildern. Auch können sie bei schwer erkrankten Menschen die Voraussetzung schaffen, dass sich diese mit den sie bedrängenden Fragen besser auseinandersetzen können.

Diese psychotechnischen Verfahren vermögen aber das leibseelische Suchen der einzelnen Menschen weder zu befriedigen noch zu ersetzen. Erst eine tragende Beziehung bzw. eine Begegnung von Ich und Du kann dieses Suchen unterstützen. Dies erfordert Therapeutinnen und Therapeuten, die Anteil nehmen am persönlichen Erleben ihrer Patienten und Klientinnen und in der therapeutischen Beziehung eine Art Resonanzraum für das seelische Erleben zur Verfügung stellen.

Die heutige Eventkultur ist nicht einfach schlecht zu machen. Sie zeigt auf, dass Menschen einen Hunger nach Seelischem haben. Sie wird aber zur Gefahr, wenn sie dazu dient, der Unzufriedenheit den Stachel zu nehmen – oder mit andern Worten: Wenn «Brot und Spiele» als «Opium des Volkes» angeboten wird, um nötige Reformen zu vermeiden.

6. Das Leiden als Aufschrei

Als Psychiater und Psychotherapeut habe ich die Erfahrung gemacht, dass seelische Probleme auch ein Spiegel der Gesellschaft sind. Sie spiegeln gesellschaftliche Entwicklungen aber nicht nur wider. Sie stellen sie auch in Frage. Seelisches Leiden ist nicht bloss eine lineare Folge der sozialen oder körperlichen Umstände. Es ist auch Protest und Aufschrei und damit potentieller Ausgangspunkt einer Gegenbewegung, die sich mit der Anpassung an das äussere Geschehen nicht begnügt.

So haben in der Geschichte des Denkens Menschen das leidvolle Erleben immer auch als Kristallisationspunkt für eine individuelle Geschichte, die sich vom blossen sozialen oder biologischen Geschehen emanzipiert, verstanden. Auch in den modernen Ausgestaltungen psychischer Leidensformen ist ein Widerspruch zum Bestehenden auszumachen. Da der Einspruch aber die aktuellen Verhältnisse aufnimmt und sie z.T. karikierend betont, kann das Widerständige des seelischen Leidens übersehen werden.

So ist das moderne Aufkommen einer Persönlichkeitsproblematik, die hauptsächlich durch Instabilität und Identitätsmangel charakterisiert ist und wegen eines zeitweisen Verlustes der Ich-Grenzen Borderline-Störung⁷ genannt wird, nicht nur als Folge einer Epoche zu sehen, die kaum mehr einheitliche Wertvorstellungen und immer weniger stabile Familienverhältnisse kennt. Sie kann auch als Versuch verstanden werden, trotz biographischer Brüche und sozialer Uneinheitlichkeit durch Intensivierung der momentanen Erlebnisse und Beziehungen sich wenigstens vorübergehend als einheitliche Person zu spüren und dadurch der drohenden Leere bzw. der biographischen Geschichtslosigkeit zu entgehen.

Am deutlichsten verweist die Zunahme der Behandlungsfälle von Depressionen, die zu den häufigsten, leidvollsten und kostspieligsten Krankheiten unserer Zeit geworden sind, auf eine widerständische Autonomie des seelischen Erlebens. Während Wirtschaft und Wissenschaft auf einen rationalen Austausch von Informationseinheiten drängen und der globale Handel eine möglichst bindungsarme Abwicklung von Sachgeschäften fördert (weil familiäre oder nationale Gefühlsbindungen dem grenzenlosen Handel nur hinderlich scheinen), drückt das depressive Geschehen zwar Gefühllosigkeit aus, doch setzt das Leiden an dieser Gefühllosigkeit gerade einen Erlebenshunger voraus.

Es scheint das Paradoxon unserer Zeit zu sein, dass in unserem rationalen Zeitalter nicht etwa kognitive bzw. geistige Störungen im Vordergrund stehen, sondern Gemütsveränderungen wie die Depression zum postmodernen Störungsbild par excellence geworden sind. Im Leiden an der depressiven Leere drückt sich eine Sehnsucht aus, die weder mit Informationen noch mit Fiktionen zu stillen ist. Der technischen und virtuellen Welt, die letztlich empfindungslos ist, wird ein schmerzhaftes Bewusstsein um die eigene Gefühlseinschränkung entgegengesetzt. Der zeitgemässen Beschleunigung antwortet das depressive Geschehen mit einer Behinderung der Leistungsfähigkeit bzw. mit einer Verlangsamung vieler mentaler Funktionen, die zur Ausführung von Aufgaben nötig sind. Ist es angesichts dieser Situation überraschend, dass die depressive

Not zum Hauptfeind einer auf Flexibilität und Mobilität setzenden Gesellschaft geworden ist? Kaum eine andere Störung trifft den Nerv unseres Zeitgeistes so schmerzlich wie die depressive Blockade. Sie behindert die immer rascher geforderte berufliche und private Anpassung und fordert den Einzelnen auf, einen Zwischenhalt einzuschalten.

Die Situation erinnert an eine bekannte afrikanische Fabel. Sie handelt von einem weissen Forscher, der seine afrikanischen Träger von Tag zu Tag mit zusätzlichen Lohnzahlungen antreibt, schneller zu gehen, um ihn rascher zu seinem Ziele zu führen. Am fünften Tag lassen sich jedoch die Träger nicht mehr zum Weitergehen bewegen. Nach dem Grund ihrer Verweigerung gefragt, geben sie zur Antwort: «Wir sind so schnell gegangen, dass wir nicht mehr recht wissen, was wir tun. Darum warten wir, bis unsere Seele uns eingeholt hat.»

Anmerkung

Eine vertiefte Auseinandersetzung und detaillierte Literaturangaben finden sich in D. Hell: «Seelenhunger – Der fühlende Mensch und die Wissenschaften vom Leben», 2. Auflage, Huber Bern 2003.

Richard Senett. 1998. Der flexible Mensch. Berlin. Verlag Berlin.

- (1) S. 16f
- (2) S. 19
- (3) S. 23
- (4) S. 31
- (5) S. 29
- (6) S. 29
- (7) Die Weltgesundheitsbehörde bezeichnet seit 1991 als emotionale instabile Persönlichkeit vom Boderline Typus eine meist anhaltende Problematik mit emotionaler Instabilität und unklarem Selbstbild. «Die Neigung zu intensiven, aber unbeständigen Beziehungen kann zu wiederholten emotionalen Krisen führen mit Suiziddrohungen oder selbstschädigenden Handlungen.» (WHO 1991)

Christliches Zentrum Buchegg - CZB

Ergriffen vom Heiligen Geist

Susanne Schaaf

Auch wenn infoSakta zum Christlichen Zentrum Buchegg CZB bedeutend weniger Anfragen als zur medienpräsenten ICF erhält, ist das CZB doch immer wieder Gegenstand von Beratungsfällen. Daher beginne ich mit ein paar generellen Ausführungen zu für Pfingstgemeinschaften charakteristischen Phänomenen wie das «Sprechen in Zungen» und das «Ruhem im Geist». Danach werden Lehre, Angebot und Zielgruppe des CZB vorgestellt. Zum Abschluss möchte ich einige problematische Aspekte des CZB aufzeigen, weil die versprochene «Freiheit durch Jesus» für eine Reihe von Personen schliesslich zur seelischen Abhängigkeit im christlichen Glaubenskorsett führen kann.

1. «In Zungen sprechen» – Das Charakteristische von pfingstlerisch- charismatischen Gemeinschaften

Seit ihrer Entstehung als Erneuerungsbewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich die Pfingstbewegung wirkungsvoll ausgebreitet - weltweit gehören rund 600 Millionen Menschen pfingstlerischen und charismatischen Gemeinschaften an (Schmid & Schmid, 2003, 117). Auch wenn die Pfingstbewegung vielschichtig ist und sich die einzelnen Pfingstgemeinden hinsichtlich der Gewichtung von Lebens- und Glaubensaspekten unterscheiden, bestehen eine Reihe Gemeinsamkeiten. Grundlegendes Erlebnis der Pfingstgläubigen ist die Bekehrung oder Wiedergeburt. Neben den fundamentalen Lehren der Erlösung und der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi – wobei die Endzeit bei den Zeugen Jehovas oder dem Missionswerk Mitternachtsruf – stellt das pfingstlerisch-charismatische Christentum das Wirken des Heiligen Geistes in den Mittelpunkt der Frömmigkeit. Die auffälligsten Formen und Praktiken pfingstlerischer Frömmigkeit sind die so genannten Gnadengaben des Geistes (Charismen) wie Zungenreden, Ruhem im Geist, Prophetie und Heilung. Der Glaube der Pfingstler kann als fundamentalistisch bezeichnet werden, im Sinne der Überzeugung der Unfehlbarkeit der ganzen Heiligen Schrift. Pfingstlerisch-charismatische Frömmigkeit ist - anders als der Pietismus - stark aufs Erleben bezogen, sie ist emotional, enthemmend und

intensiv und passt daher gut zum heutigen Zeitgeist. Für den Pfingstgläubigen ist nur ein wahrer Christ, wer die Geistestaufe erhalten hat. Wer Jesus als seinen Erlöser annimmt, öffnet sich dem Heiligen Geist wie ein Gefäss und wird von ihm erfüllt. Die Taufe im Geist wird vom Pfingstler als Erfahrung göttlicher Gnade erlebt. Die Traditionskirchen sind nach Ansicht der Pfingstler auf halber Strecke zwischen Ostern und Pfingsten stehen geblieben.

In Zungen sprechen

Das «in Zungen sprechen», eine Aneinanderreihung von Silben im tranceartigen Zustand, ist für den Pfingstler der sichtbare Beweis dafür, dass der Gläubige vom Heiligen Geist ergriffen ist oder sogar von ihm in Besitz genommen wurde. Er hat die Geiststaufe empfangen. «In Zungen sprechen» wird auch als Befähigung und als Geistesgabe angesehen. Ein Beispiel dafür, wie sich «in Zungen sprechen» anhören kann, ist:

*Bosche, bosche, meino
Veine bine momo
Lana-lana meina
Bishta-butta Taina!
Dutta-kaaada!
(Roy, 1985, 20)*

Echte Offenbarung oder schlichte Projektion? Hier prallt die Welt der bekehrten Pfingstler auf diejenige der aussenstehenden Angehörigen, was natürlich entsprechende Konflikte nach sich zieht. Dieses Phänomen, das für die Betroffenen mit Gefühlen des Glücks und der Zufriedenheit einher geht, wirkt auf Aussenstehende befremdend. Für das Phänomen sind drei Erklärungsvarianten denkbar:

- (1) Es wirkt tatsächlich der Heilige Geist.
- (2) Es handelt sich zwar um Suggestion, aber darin ist schlussendlich der Heilige Geist wirksam.
- (3) Alles ist das Resultat von (Auto)Suggestion oder Hypnose – ein aussergewöhnlicher Bewusstseinszustand aufgrund sozial- oder massenpsychologischer Prozesse.

Neben sozialpsychologischen und gruppodynamischen Erklärungen existieren auch tiefenpsychologische Auslegungsmodelle. Der Psychoanalytiker Roy beispielsweise ist der Ansicht, dass Zungenreden ein Ausdruck des Unbewussten sein kann, Ausdruck einer Regression in die Kindheit. Zungenreden würde dann ähnlich wie der Traum oder wie therapeutisches Malen als Bestandteil oder Mittel des Selbstheilungsprozesses aufgefasst. Der Psychiater Spörri bezeichnet das Zungenreden als archetypische Kommunikationsform, die der Entspannung dient, und zieht eine Parallele zur Funktion des künstlerischen Ausdruckes. Diffuse Phänomene wie das Zungenreden eignen sich besonders gut für Projektionen subjektiver Inhalte, unterstützt durch eine entsprechende Gruppendynamik.

Ruhen im Geist

Ein weiteres auffälliges Phänomen im Zusammenhang mit dem angeblichen Wirken des Heiligen Geistes ist das so genannte «Ruhen im Geist», das in pfingstlerisch-charismatischen Bewegungen ebenfalls als Zeichen der Geisterfüllung gedeutet wird. «Ruhen im Geist» bedeutet dabei ein Eintauchen in eine Art Trancezustand. Die Dauer des Ruhens kann sich über wenige Sekunden bis zu Stunden erstrecken. Das Ruhen kann sowohl ein momentanes Glücksgefühl erzeugen als auch eine lebensverändernde Wirkung nach sich ziehen. Das folgende Zitat illustriert das Erleben einer Betroffenen:

Eine Klosterfrau berichtet: «In den Exerzitien, während der stillen Anbetung vor dem Allerheiligsten, erfuhr ich das ‚Ruhen im Geist‘ erstmals. Ohne Handauflegen und persönliches Gebet durch eine Drittperson. (...) Ich sass auf einem kleinen Gebetsschemel. Plötzlich war es, als würde ich in ein Magnetfeld hineingenommen. Durch tiefe Atemzüge versuchte ich, dem entgegenzuwirken. Aber es half nichts. Von dieser gewaltigen Kraft überwältigt, sackte ich kraftlos zusammen. Eine Mitschwester hielt mich, damit ich nicht auf den Boden fiel.... Und dann war es, als ob ich mit dem Körper an einer Starkstromleitung angeschlossen wäre. Tiefer Friede breitete sich in mir aus» (Roy, 1985, 33).

Pfingstgläubige sind davon überzeugt, dass sich im Ruhen das direkte Eingreifen Gottes durch den Heiligen Geist zeigt. Ein kritisch psychologischer Ansatz sieht darin wiederum hauptsächlich das Ergebnis von Suggestivmethoden und Gruppenprozessen.

Ein weiteres Merkmal pfingstlerischer Frömmigkeit ist die Heilung durch das Gebet. Zentrale Figur in diesem Zusammenhang ist der ehemalige Baptistenprediger William Marrion Branham, der an Grossanlässen Menschen von

angeblichen Sünden und Krankheiten heilte und nach seinem Tod zum Vorbild für viele Pfingstler wurde. Die Pfingstler glauben, dass der Teufel persönlich existiert und die Gläubigen von ihrer Beziehung zu Gott wieder abzubringen versucht. Angeblich sind Krankheits-, Lügen-, Unzucht- oder Ehescheidungs-dämonen aktiv am Werk. Die Grenze zwischen Krankheit und Besessenheit wird als fließend betrachtet. In den meisten Fällen lehnen Pfingstler ärztliche Hilfe in letzter Konsequenz jedoch nicht ab.

2. Das christliche Zentrum Buchegg – Lehre, Angebot, Zielgruppe

Das Christliche Zentrum Buchegg/Pfingstmission Zürich befindet sich an der Hofwiesenstrasse 143 in 8057 Zürich. Das CZB gehört der Schweizerischen Pfingstmission SPM an, die wiederum dem Verband evangelischer Freikirchen angeschlossen ist.

Um eine historische Verankerung bemüht, führt das CZB seine Anfänge in der Selbstdarstellung www.czb.ch auf die geistliche Erweckungsbewegung 1906 in Nordamerika zurück. Schon ein Jahr später bildete sich ein kleiner Kreis von Pfingstfreunden in Zürich. Unter der Leitung von Pastor Richard Ruff traf sich die Gemeinschaft in den 30er Jahren regelmässig im Saal des Kaufhauses St. Annahof. 1938 berief Pastor Karl Schneider die Gemeinde in Zürich ein und leitete sie bis zu seinem Tod 1967. Pastor Emil Hartmann übernahm nach Schneiders Tod die Leitung bis 1980. Danach folgte Werner Kniessel als leitender Pastor. 1980 fand auch der erste Gottesdienst im Zentrum Buchegg statt, wie CZB ausführt.

Die Lehre

Den Hintergrund der Lehre fasst das CZB auf seiner Website kurz und bündig zusammen:

«Gott hat den Menschen mit einem freien Willen geschaffen, damit er sich selber für oder gegen Gott entscheiden könnte. (...) Als er vor die Entscheidung gestellt wurde, griff er nach der verbotenen Frucht und zerbrach die liebende Gemeinschaft mit Gott. (...) Von diesem Tag an bis heute lebt der Mensch mit der Last seiner Sünde und Schuld, mit Krankheit, Leid und schliesslich mit dem Tod. (...) Die vielen Religionen sind ein Beweis für die ungestillte Suche des Menschen, führen aber nicht zum Ziel. (...) Gott litt unsagbar darunter, dass sich der Mensch von Ihm abgewandt hatte. Er ging uns nach und sandte Seinen Sohn in diese Welt zu unserer Rettung. (...) Nun bietet Gott jedem Menschen Vergebung und Versöhnung an. Er will uns in Seine Gemeinschaft aufnehmen. (...) glauben wir an

seine Erlösung, löscht Er unsere Schuld restlos aus. Mit der Ablehnung schliessen wir uns von Gottes Herrlichkeit aus. Wir werden dann für unsere Schuld selber gerichtet. (...) Als Beweis unseres Herzensglaubens lassen wir uns taufen. (...) Dadurch werden wir zu wirklich neuen Menschen. Wir erfahren eine innere Neugeburt. Die Schuld ist weg und wir sind in Gottes Gemeinschaft aufgenommen.»

Um diesen Weg zu gehen, muss der Mensch nach Ansicht des CZB seinen Hochmut überwinden und sich vollumfänglich Gott hingeben. Der leitenden Pastor Werner Kniesel vertritt sein eigenwilliges Verständnis von der Selbstverantwortung des Menschen wie folgt: «Wenn wir Gott gehorchen, wird das für uns zum Segen sein. Wenn wir die Dinge aber in unsere Hand nehmen, werden sie früher oder später für uns selber zum Verhängnis» (Predigt, 2004). Der Mensch bete Gott an, so Kniesel, binde sich aber gleichzeitig auch an andere Menschen und bete Karriere und Ruhm an. Obwohl die Bibel sich eindeutig über Sexualität, Ehe und Unzucht äussere, glaube der Mensch, er könne seine eigenen Ideen einfließen lassen und argumentiert, dass man heute in einer modernen Zeit lebe. Wenn der Mensch Gottes Wort nehme und seinen eigenen Vorstellungen anpasse, gerate er auf Irrwege. Nicht Segen kommt auf die Hochmütigen, sondern ein Fluch. «Gott sucht Gehorsam in unserem Leben und dass wir in Abhängigkeit zu Ihm leben, und dass ER die Entscheidungen in unserem Leben trifft, denn dann wird unser Leben recht geführt werden.» Abhängigkeit von Jesus ist für Werner Kniesel keine Bedrohung oder Beschneidung der Autonomie des einzelnen Menschen, sondern im Gegenteil eine Befreiung des Menschen. Das CZB vertritt hier das für Bekehrungsgruppen charakteristische Streben nach einer Einheitskultur und den Anti-Modernismus gegenüber einer modernen Gesellschaft, die sich ja gerade durch die Vielgestalt von Sinnantworten auszeichnet. Da pfingstlerische Gemeinschaften davon überzeugt sind, dass sie die besseren Antworten auf Lebensfragen und die bessere moralische Lebenspraxis besitzen, ist Mission ein wichtiges Mittel der Ausbreitung, insbesondere über Gemeinde-neugründungen.

Wie geht das CZB mit schwierigen Lebenssituationen um, wie werden für den Betroffenen Lösungen gesucht? Wenn es beispielsweise um die Beziehung zu «Nicht-Gläubigen» geht, predigt Kniesel auf die Bibel Bezug nehmend, dass Pfingstgläubige als Gotteskinder keine eheliche Beziehung mit Ungläubigen eingehen sollen. Deshalb sei es sinnlos, wenn ein Gläubiger darüber betet, mit einer ungläubigen Person zusammenzukommen. Die gepredigten Vorgaben dienen als Anleitung für die sozialen Kontakte. Immer wieder wird dabei betont, wie wichtig der

Gehorsam ist. Die Geschichte der Ersten Gemeinde soll die Folgen von Ungehorsam illustrieren: Es geschah plötzlich, dass jemand aus der Gemeinde diesen Gehorsam unterbrach und die Hingabe vortäuschte. Gott griff ein, führt Kniesel weiter aus, und zeigte der Gemeinde, dass es so nicht sein solle. Die Bibel sage, als Ananias und Saphira tot umfielen, kam erneut die Furcht Gottes auf die ganze Gemeinde, und sie lebten wieder in Abhängigkeit und Hingabe an den Herrn. «Wir sollen uns das zu Herzen nehmen und uns alle dahin führen lassen, dass wir in eine tiefe Abhängigkeit zu Jesus Christus kommen und bereit sind, unseren eigenen Ideen, Ansichten, Meinungen und Anschauungen abzusagen und uns auf Gott und Seinen Willen auszurichten. Dann werden wir im Sieg leben. Gott sucht Gehorsam.»(www.czb.ch). Die Aufgabe des CZB besteht darin, den Gläubigen den Rahmen zu bieten, wo sie Gehorsam lernen bzw. zum Gehorsam erzogen werden können.

Angebote für verschiedene Zielgruppen

Das CZB bietet Aktivitäten für verschiedene Altersgruppen an. Auch hier geht es wie bei der ICF um eine jugend- oder zielgruppengerechte Einbettung der Missionsbestrebungen durch Out door-Aktivitäten oder Tanzanlässe. Dabei bedient sich das CZB der Showelemente nicht in demselben Ausmass, wie es bei der ICF der Fall ist.

Auszug aus: www.czb.ch/wir/index.htm Bereiche:

Kids (0-11)

Out Door, Dance, Sport

Wir möchten mit Out Door, Dance und Sport allen Kindern die Gelegenheit geben, Freundschaften mit anderen Kindern zu pflegen, Verbindlichkeiten und Treue zu üben, indem sie persönliche Gaben und Interessen in das Reich Gottes einbringen.

Teens (12-15)

Lehrdienst, Royal Rangers, Events

Den Teenagern wollen wir im Lehrdienst und in den Royal Rangers helfen, ihr gewonnenes Vertrauen zu ihrem Erlöser Jesus Christus auch in den schwierigen Zeiten der Pubertät beizubehalten und zu festigen.

Jugi (15-23) Junge Erwachsene

Wir wollen gemeinsam lernen, miteinander unter dem Worte Gottes zu leben. In unseren Programmen und Freizeiten möchten wir die Beziehung zum Vater, zu Jesus Christus, zum Hlg Geist und untereinander fördern. (...)

Die Gaben und Interessen, die Gott in unsere Leben hineingelegt hat, sollen gefördert und füreinander eingesetzt werden.

Erwachsene

Hauszellen

Mit dem Begriff Zelle ist eine biologische Zelle gemeint. Sie wächst, entwickelt sich und wenn sie dazu reif ist, teilt sie sich (6-15 Personen). Anbetung, Wortbetrachtung und Fürbitte sind Schwerpunkte.

Ehepaare

Ehepaar-Zellen

Aufbereitung von geeigneten Ehetemen, Organisation und Durchführung von Wochenenden für Ehepaare.

Latinos

Senioren (60+)

Seniorenzelle, Seniorenturnen, Seniorenessen, Seniorenwanderung

Gemeinsame Anbetungszeit, nachher Austausch und Gebet in kleineren Gesprächsgruppen

Workshop Evangelisation

LiFe-Seminare

Leben in der Fülle entdecken

Männer(z) Morge

In der gemeinsamen Diskussion und durch das Studium der Bibel überdenken wir unsere Situation.

Auf der Website stehen sämtliche Predigten seit Winter 2003 zur Verfügung.

3. Problematische Aspekte des CZB

Die Ausführungen lassen vermuten, dass es zwischen engagierten Pfingstgläubigen und deren Angehörigen zu Schwierigkeiten kommt. Die Anfragen, welche infoSakta in diesem Zusammenhang erhält, stammen mehrheitlich von Angehörigen, welche mit der Persönlichkeitsveränderung des Bekehrten konfrontiert sind, die sie nicht einordnen können und denen sie mit Befremdung und Ohnmacht gegenüberstehen: die Bekehrten seien sehr euphorisch, die Antworten der Betroffenen in Diskussionen

und Auseinandersetzungen erschöpfen sich in Bibelzitate und konservativen Stereotypen, die bekehrte Person entfremde sich immer stärker von der Familie und früheren Freunden, ziehe sich zurück, gebe den Job auf, um das Leben als Wiedergeborener dem CZB zu widmen. Ferner sorgen sich Ehepartner, weil der bekehrte Partner die minderjährigen Kinder zu den Veranstaltungen mitnehme und sie so den Gruppenprozessen und der Ideenwelt aussetze. Die bekehrte Person, so wird des Weiteren beobachtet, reagiere panisch auf den Gedanken, die Gemeinschaft verlassen zu müssen.

Es ist klar, dass der Mensch in seiner Entwicklung immer wieder ungewöhnliche Wege einschlägt, die sein Umfeld nicht nachvollziehen kann, sich ausgeschlossen oder bedroht fühlt. Die Besonderheit bei Veränderungen in Verbindung mit fundamentalistischen christlichen Gemeinschaften ist, dass Ideologie, Struktur und Dynamik der Gruppe die Veränderungen eindeutig und standardisiert vorgeben. Auch wenn nicht alle Gläubigen gleich stark involviert sind und meine Ausführungen deshalb nicht auf alle Gläubigen gleichermaßen zutreffen, möchte ich meinen Beitrag mit dem Hinweis auf folgende drei ausgewählte problematische Aspekte schliessen:

Schwarz-Weiss-Denken

Die Schwarz-Weiss-Auffassung hinsichtlich Selbst- und Weltbild liegt im Konzept des CZB begründet. Der ausschliessende Glaube an die absolute Wahrheit des eigenen Systems führt zur Ansicht, viele Religionen hätten die Suche des Menschen nach wahrer Beheimatung nicht wirklich gestillt. Die Geistestaupe wird als Norm christlichen Lebens betont. Ein Leben ohne die Erfahrung der Geistestaupe wird als defizitär, bedauerns- und bekehrenswert angesehen. Die Lebensgestaltung wird konsequent auf diese dualistische Sichtweise reduziert.

Anpassung bis zur Selbstaufgabe

Aufgrund der eindeutigen Anforderungen, was ein wahrer Christ ist und wie sich gottgefälliges Leben gestalten muss, wird der gesamte Lebensbereich der Gläubigen bestimmt. Dies erfordert von den einzelnen Mitgliedern eine grosse Anpassungsleistung, die mit Orientierungshilfe, Halt oder Nestwärme entgolten wird. Die Betroffenen laufen Gefahr, ihre Autonomie und die eigene Persönlichkeit zu verlieren bzw. in ihrer persönlichen Entwicklung zu stagnieren. Es kann zu psychischer Abhängigkeit kommen – ein Leben ausserhalb der Gemeinschaft wird undenkbar.

Möglicher Missbrauch von Sehnsucht und Idealismus

Verunsicherte und suchende Menschen finden in der Gemeinschaft eine Ersatzfamilie. Sie merken nicht, dass ihr Engagement von Menschen mit religiös verbrämtem Geltungstrieb ausgenutzt werden kann. Die Schwierigkeiten zeigen sich in Erfahrungsberichten ehemaliger Mitglieder, die sich zwischen Selbstüberschätzung, Selbstaufgabe und Schuldgefühlen auf die Suche nach ihrer Identität machen.

Literatur

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg ACK (Hg). (2004). Neue Heilsversprechen. Religiöse und weltanschauliche Tendenzen heute. Stuttgart.

Hollenweger, Walter J. (1997): Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Referat für Weltanschauung (Hg).(1991): Pfingstbewegung. Wurzeln – Formen – Inhalte. Stellungnahme. Nr. 62 der Werkmappe «Sekten, religiöse Sondergemeinschaften, Weltanschauungen». Arbeitsgemeinschaft der österreichischen Seelsorgeämter. Wien

Rey, Karl Guido. (1985): Gotteserlebnisse im Schnellverfahren. Suggestion als Gefahr und Charisma. München: Kösel.

Schmid, Georg & Schmid, Georg Otto (Hg). (2003): Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum. Siebte, überarb. und erg. Auflage. Zürich: Theologischer Verlag.

Selbstdarstellung des CZB: www.czb.ch

Predigt vom 18. April 2004. Hauptgedanken von Werner Kniesel zum Thema «Gott erwartet Gehorsam». www.czb.ch/medien/predigten

Lighthouse Chapel International LCI

Beispiel einer so genannten ethnischen Freikirche

Georg Otto Schmid

Neben der Event-orientierten Grossgemeinde und der familiären Kleinkirche ist es die ethnische Gemeinschaft, die das dritte Erfolgsmodell im Bereich evangelikal-charismatischen Christentums in Europa darstellt. Als Organisation, die vor allem aus Angehörigen derselben Nationalität und/oder Sprache besteht, scheint die ethnische Gemeinschaft auf den ersten Blick die Anforderungen an eine schichtspezifische Gemeindebildung zu erfüllen, wie sie von charismatischen Gemeindegewachstums-Theoretikern gefordert wird. Ein stärker einigendes Band als die gleiche Herkunft von Immigranten ist kaum denkbar, kulturelle Einheitlichkeit ist nirgendwo leichter zu verwirklichen. Ebenso ist eine Ähnlichkeit der biographischen Erfahrungen garantiert. Auf den zweiten Blick erweist sich die ethnische Gemeinde aber als eine Übersteigerung der schichtspezifischen Gemeindebildung. Eine volksbezogene Gemeinde widerspricht dem Universalismus des Neuen Testaments, das nicht mehr Juden und Griechen kennt, sondern vielmehr eine Gemeinde für alle Menschen fordert. So wird gerade für evangelikal-charismatisches Denken, welches ja in besonderer Weise dem Neuen Testament verpflichtet sein will, die ethnische Gemeinde zum erfolgreichen theologischen Unding, welches an seiner Intention vorbei praktiziert oder an seiner Praxis vorbei intendieren muss: Die ethnische Gemeinde findet Anhängerinnen und Anhänger in der eigenen Ethnie, muss aber missionarisch stets auch auf alle anderen Menschen ausgerichtet bleiben - auch wenn de facto jede Möglichkeit zur erfolgreichen Integration einer grösseren Anzahl von Menschen anderer Sprache und/oder kultureller Prägung fehlt. Die theologische Undenkbarkeit einer ethnischen Gemeinde bedingt natürlich auch, dass niemand eine solche Gemeinschaft begründet. Sie entsteht vielmehr aus einer in ihrem Herkunftsland «normalen» Gemeinde, die dort meist diverse Schichten anspricht. Die Ableger im Ausland vermögen hingegen nicht, die Gesamtheit der Bevölkerung zu erreichen, sondern sprechen nur die Emigranten aus dem Herkunftsland der Gemeinde an. Eine ethnische Gemeinde ist entstanden, obwohl die ursprüngliche Absicht eine ganz andere war, nämlich die Missionierung der gesamten Bevölkerung des Gastlandes.

Wiedermisionierung Europas

Handelt es sich beim Herkunftsland der ethnischen Gruppe um eines, welches in vergangenen Jahrhunderten vom Gastland her missioniert wurde, kann sich heute das Bild einer Art Rück- oder Wiedermisionierung ergeben. Dies gilt für die Lighthouse Chapel International aus Accra in Ghana in besonderer Weise, weil die verschiedenen Missionsrichtungen in der Familiengeschichte des Gründers Dag Heward-Mills exemplarisch repräsentiert werden. Dag Heward-Mills ist der Sohn eines ghanaischen Anwaltes und einer Schweizerin, deren Eltern für die Basler Mission in Ghana tätig waren. Deren Enkel gründete nun die erste Aussenstation seiner bereits Mitte der 80er-Jahre entstandenen Gemeinde im Jahr 1992 in der Schweiz. Die erklärte Absicht war, das entchristlichte Europa wieder zu missionieren. In seiner bewusst plakativen Sprache stellt Dag Heward-Mills fest, dass sich das Bild des Missionars gewandelt habe:

«Whenever we think of missionaries we think of White people coming to save the unreached and uncivilised Black races. We imagine pious White missionaries going through the sweltering tropical jungles to reach savages in remote villages. However, all this has changed! There are not as many savages in remote villages as there were four hundred years ago. Today, it is the White people who need to be reached. It is the White people living in rich and affluent cities who have no knowledge of God ... The cloud of ignorance and spiritual backwardness has shifted to the western nations of the world» (Heward-Mills, 2001, S. 52).

Oder noch etwas drastischer: «The spiritually alive sections of the world have shifted from Europe to the poorer and more deprived parts of the world. Today, Europe is the seat of Satan, with most people on that continent being atheists or non-believers. There is now a great need for us to reach out to such parts of the world. ... It looks as though the responsibility of spreading the Gospel has shifted from Whites to men of colour»(ebd).

Von den Kirchen in Europa und insbesondere von denjenigen in der Schweiz erwartet Dag Heward-Mills hingegen nicht mehr viel:

«Spiritual death has placed its icy hands on the churches of Europe. Church buildings that seated hundreds of ardent worshippers every Sunday, today receive less than fifteen old men and women.... Many churches meet every two weeks instead of every week. On Sunday mornings, the young people are recovering from hangovers and the debauchery of the night before. They have no time or knowledge of God. In Switzerland for instance, many of the pastors do not believe in God. They are often state employees who have a job to do» (a.a.O., S. 52f).

Nach Ansicht von Dag Heward-Mills ist das Modell Landeskirche gescheitert, wobei das Modell von ihm offensichtlich nicht ganz richtig verstanden wurde - die Präsenz anderer Freikirchen in der Schweiz scheint Heward-Mills keine Erwähnung wert. Nun soll das Rezept zur Wiederverchristlichung der Gesellschaft helfen, welches bereits in Ghana zum Erfolg führte: Das Mega-Church-Konzept der Lighthouse Chapel International.

Die familiäre Mega-Church

Während die Lighthouse Chapel International, abgekürzt LCI, in der Schweiz bisher eine ethnische Gemeinschaft geblieben ist, repräsentiert sie in ihrem Mutterland die beiden anderen erfolgreichen Modelle evangelikal-charismatischen Gemeindebaus: die Event-orientierte Grossgemeinde und die familiäre Kleingruppe. «Large enough to include you, and small enough to know you» (The Mega Church, S. 175), lautet das Motto Dag Heward-Mills' bezüglich der Gemeindegrösse. Möglichst gross soll die einzelne Gemeinde sein und Grossveranstaltungen ermöglichen, aber zusätzlich aus Kleingruppen bestehen, welche dem Mitglied familiären Halt geben: «Smaller subdivisions within the church allow for better pastoral care, which eventually leads to church growth. Questions that cannot be asked in a large Sunday service can be addressed in the small groups. The small groups become the family units to which church members belong» (ebd.). Dass familiäre, freundschaftliche Einbindung in eine Gemeinde unerlässlich ist, erkennt Heward-Mills wie jeder zeitgenössische Gemeindegrowth-Theoretiker: «People stay in a church because of relationships they have in the church. It is the duty of the pastor to create interaction between members of the church» (a.a.O. S. 131). Aus diesem Grund ist es für Gemeindeleiter wünschbar, dass Mitglieder ihren Freundeskreis und auch ihren Partner aus der eigenen Gemeinde rekrutieren, obwohl aus evangelikal-charismatischer Sicht einer Ehe mit einem Mitglied einer anderen Gemeinde grundsätzlich nichts im Wege steht. Hier spricht Dag Heward-Mills einen Gedanken deutlich aus, den manch anderer freikirchlicher Pastor sich bloss

denken mag, viele Freikirchen ihn aber als unangebracht zurückweisen würden: «I repeatedly tell my church members that the person they want to marry can be found within our congregation. ... Of course, it is not a sin to marry from outside your own church. Many people in my church do that! All I am saying is that I encourage my church members to intermarry. Anytime one of our 'daughters', in whom we have invested, is married and taken to another church, we lose a church member» (a.a.O., S. 133). Ebenso sind Freundschaften innerhalb der Gemeinde zu pflegen. Kontakt zu Aussenstehenden schränkt Heward-Mills auf Notwendige ein. Notwendig sind die missionarischen Bemühungen: «Sometimes people will accuse us of sticking to ourselves and not interacting with outsiders. However, that is not our intention at all! Our intention is also to interact with outsiders in order to win souls. But make sure you encourage your church members to have their friends from within the church. If your church members friends are within the church, they will have two reasons for coming to church. Firstly, they will come for spiritual nourishment. Secondly, they will come to meet with their friends. You can easily lose members whose friends are mainly people outside the church» (a.a.O., S. 134).

Diese Umsicht bezüglich der Sozialkontakte der Mitglieder reicht aber zur Errichtung einer Mega Church nicht aus. Entscheidend sind für Dag Heward-Mills die Bezugspunkte 'Evangelisation' und 'Mission'. «The vision of Lighthouse Chapel International is one of soul winning and church planting» (a.a.O., S. 97), hält er programmatisch fest und: «Soul winning is the main task of Lighthouse Chapel International» (a.a.O., S. 24). Dass der LCI hier eine entscheidende Rolle zukommen kann, steht für Heward-Mills ausser Frage: «We must have the attitude that the salvation of the whole world depends on us» (a.a.O., S. 31). Umgesetzt wird diese Betonung der Evangelisation z.B. dadurch, dass Heward-Mills in jedem Gottesdienst, egal welchem Zweck er dient, zur Bekehrung aufruft: «Salvation altar calls are compulsory in every service we have. I make altar calls at all weddings and funerals» (The Mega Church, S. 161).

Für das Wachstum der Gemeinde ist aber auch die richtige Einstellung entscheidend: «If you want your church to grow, tell the members that they are part of a good church. Speak positively about the other pastors in the church. Do not criticize the pastors of the church. That is why we call the Lighthouse Chapel International The Mega Church. I am aware that this worries some people. It is just our faith confession! We know we have a long way to go. We know that we are still learning. But we believe that we have a Mega ministry with a Mega impact in a lost and

dying world» (a.a.O., S. 127f). Das Stichwort der «faith confession» weist darauf hin, dass hier die Grenze zur so genannten Wort-des-Glaubens-Lehre überschritten ist.

Die Wort-des-Glaubens-Lehre

Die Wort-des-Glaubens-Lehre, entstanden in den 60er-Jahren in den USA, geht davon aus, dass einem in Glauben gesprochenen Wort Schöpferkraft zukommt, so dass ein gläubiger Mensch dadurch im Grunde erreichen kann, was er will. Hintergrund ist die Weltanschauung des so genannten Neugeist, welcher von der Herrschaft des Geistes über die Materie ausgeht. Bekannte Vertreterin hierfür ist beispielsweise die Christian Science. In abgeschwächter Form tritt die Idee in Gestalt der Lehre vom positiven Bekenntnis auf. Als gewissermassen charismatische Variante des Positiven Denkens geht sie davon aus, dass bekenntnishafte Sätze durch Wiederholung irgendwann zu Realität werden können. Dag Heward-Mills ist beidem gegenüber aufgeschlossen. Dass der Wort-des-Glaubens-Vordenker Kenneth Hagin für ihn wichtig wurde, räumt Heward-Mills öfter ein, meist indem er betont, wie stark er durch das Anhören von Hagins Kassetten geprägt worden sei. Positives Bekenntnis übt Heward-Mills oft, z.B. führt er das Wachstum seiner Kirche u.a. auch auf positives Bekennen zurück: «I recall walking up and down the streets adjacent to the canteen we had rented for our church services. I spoke to the street and said 'Be filled with cars.' I spoke to the empty benches and said 'Be filled with members'. Today there are countless numbers of cars and members in our church» (a.a.O. S. 17). Konsequenterweise kann Heward-Mills dieses Vorgehen und das damit verbundene erhöhte Selbstvertrauen auch anderen Pastoren empfehlen:

«You are no ordinary person! You are a champion! You are a true champion! You can win! God is strengthening your right hand to conquer the enemy! Do not be afraid from today, the devil is the one who is frightened! Rise up and speak over the church you are pastoring! Speak to the empty chairs and tell them to be filled! You are anointed! You are full and not empty» (Heward-Mills, 1999a, S. 56). All dies Bekennen macht aber - hier unterscheidet sich Heward-Mills von den schrillen Gestalten der Wort-des-Glaubens-Lehre - die irdischen Methoden zur Erreichung des Ziels nicht unnötig. Vielmehr soll alles zusammen wirken: «Command your intelligence to respond to your confessions! Command your decisions to line up to the positive claims you are making! You can win! You are indeed a successful person» (a.a.O., S. 56). Dies gilt z.B. bei Bekenntnissen zu Wohlstand: «If you make a claim to prosperity, you must courageously go to work. You must

work very hard (a.a.O., S. 62)». Ähnliches sagt der ausgebildete Arzt Dag Heward-Mills zu Bekenntnissen betreffend Heilung: «If you need to take medicine in order to stay alive, then take it. But keep confessing the Word» (a.a.O., S. 61) - dies im scharfen Gegensatz zu radikalen Wort-des-Glaubens-Lehrern, welche die Inanspruchnahme ärztlicher Hilfe als ein mangelndes Vertrauen auf Gott deutet. Auch lehnt Dag Heward-Mills die Vorstellung ab, dass das Wort des Gläubigen aus dessen eigener Autorität heraus wirkt. Es sei immer Gott, welcher auf ein Bekenntnis antworte und dieses realisiere - oder eben nicht realisiere. So findet Heward-Mills auch eine Erklärung auf die Frage, weshalb bestimmte Bekenntnisse schlicht nie funktionieren: «God will not back foolish and childish claims. Your earthly father would take no notice of you if you claimed certain unrealistic and impractical things. If you spend time confessing foolish imaginations, even the devil will take no notice of you! You are NOT the Queen of England so there is no use for you to spend time confessing that!» (a.a.O., S. 56)

Demgegenüber scheint positives Bekennen für Dag Heward-Mills eher eine Frage der Einstellung zu sein. Durch Bekennen wird eine der Lebenssituation gegenüber förderliche innere Haltung eingeübt z.B. bei den Bekenntnissen, die Dag Heward-Mills unzufriedenen verheirateten Paaren vorschlägt:

«- Marriage is not a curse to me, it's a blessing to me!
- Being married is a good thing!
- I enjoy being married!
- I am happily married!
...
- My wife is a true help to my life!
- My husband is dedicated to me. He has no time or eyes for other women. I am a princess and a queen to my husband. My husband does whatever I want him to do because he loves me... » (a.a.O., S. 72).

Auch folgendes Bekenntnis funktioniert wohl eher dank einer veränderten Sichtweise als aufgrund des übernatürlichen Service': «Declare over your old car: you are new and a blessing to me» (a.a.O., S. 56).

«This is Europe, you can't do that here!»

In der Schweiz war der Lighthouse Chapel in den letzten zwölf Jahren seit Gründung der ersten Gemeinde durch Dag Heward-Mills einiger Erfolg beschieden. Die Zürcher Gemeinde, die sich in einem Industriebau an der Birgistrasse 7 in Wallisellen trifft, führt sonntags jeweils zwei Gottesdienste durch, die von insgesamt rund 400 Personen besucht werden. Lokale Gruppen existieren in

den Städten Baden, Basel, Bern, Biel, Genf, Lausanne, Luzern, Neuchâtel, Olten, St. Gallen und Winterthur. Das Publikum besteht fast ausschliesslich aus Personen, die aus Westafrika immigriert sind, hauptsächlich aus englischsprachig geprägten Ländern. Schweizerinnen und Schweizer finden fast ausschliesslich über ihre Rolle als Lebenspartner von Menschen aus Afrika zur LCI. Offensichtlich ist die kulturelle Schranke für die LCI schwer zu überschreiten. Deutlich wird diese Barriere etwa im autoritätsbetonten Denken der LCI: «A church needs a strong leader to move it forward. Democracy and numerous committees are not helpful when you need strong leadership» (Heward-Mills, 1999b, S. 16) oder in der Notwendigkeit, gegen den Glauben an Zauberei vorzugehen: «Every spell, enchantment or bewitchment that has been conjured against me and my marriage will not succeed!» (Heward-Mills, 1999a, S. 76). «There is no charm from my hometown that can affect me. Every spell and enchantment against me emanating from my village is overruled!» (a.a.O., S. 107). «My home is a no-fly zone for witches and wizards» (a.a.O., S. 164). Anschaulich wird hier, wie der promovierte Arzt Dag Heward-Mills gegen Aberglauben vorgeht. Auch in der Gemeinde in Wallisellen ist das Bemühen spürbar, westlichen Standards zu entsprechen, etwa wenn der Prediger der männlichen Zuhörerschaft zuruft «You can't beat your wife here, this is Europe, you can't do that here.» So löblich das Engagement ist, seine Notwendigkeit zeigt, wie fern eine Inkulturation der LCI in der Schweiz noch ist.

Literatur/Quellen

Dag Heward-Mills (1999a): Name it! Claim it! Take it!!!, Dag's Tapes & Publications

ders. (1999b): Solomonic Success, Dag's Tapes & Publications

ders. (2001): Win the Lost at any cost, Parchment House

ders. ohne Jahresangabe. The Mega Church, The Anointing and the Strategies

Website der LCI: <http://www.lighthousechapel.org>

Website von Dag Heward-Mills: <http://www.daghewardmills.org>

Besuch bei der LCI Zürich an der Birgistrasse 7, Wallisellen, am 30. Mai 2004

Internationale Evangelische Gemeinde IEG, Zürich

Die geistlichen Krieger an der Street Parade

Georg Otto Schmid

Die Internationale Evangelische Gemeinde mit Standort am Luggweg 9 in Zürich-Altstetten sorgt immer wieder einmal für Aufsehen in den Medien, sei es, weil eines ihrer Mitglieder - ein Profispieler beim Fussballclub Grasshoppers - bei Spielen ein T-Shirt mit bekenntnisthematischem Aufdruck zeigt, sei es, weil eine grössere Personengruppe der Gemeinde diese bedruckten T-Shirts jeweils anlässlich der Zürcher Street Parade trägt. Dieser Event dient somit als Plattform für die missionarischen Bemühungen, wird aber durchaus auch als Werbeanlass für die Gemeinschaft genutzt.

Gründer der Bewegung der Internationalen Evangelischen Gemeinden ist Pastor Marco Antonio Rodrigues Peixoto von der Comunidade Evangélica Internacional da Zona Sul in Rio de Janeiro. Spezielles Anliegen von Peixoto und seiner Gemeinde ist die so genannte geistliche Kriegführung, eine innerhalb des charismatischen Christentums recht verbreitete, aber auch umstrittene Vorstellung. Das Konzept geht davon aus, dass einzelne Orte oder Ortschaften von einzelnen Dämonen beherrscht werden, welche die Menschen der jeweiligen Gebiete zur Sünde verführen und vom charismatischen Christentum abhalten. Die Macht dieser Dämonen muss durch Gebete - manche Autoren sprechen von einem eigentlichen «Kampfgebet»-, aber auch durch Märsche und Proklamationen der Herrschaft Jesu gebrochen werden. Erst dann kann die Missionierung der Bevölkerung erfolgreich sein. Peixoto und seine frühen Mitstreiter, zu welchen auch der Leiter der Zürcher Gemeinde Renato de V. Souza gehört, setzten dieses Konzept in Rio de Janeiro um, im Rahmen von Märschen und Kundgebungen an der Copacabana und insbesondere am Karneval von Rio. Da die Vorstellung der geistlichen Kriegführung mit ihrem ausgeprägten Dämonenglauben dem in Brasilien verbreiteten Geisterglauben nicht schlecht entspricht, fand und findet die Bewegung dort durchaus Anhänger. 1994 begann Peixoto mit der Gründung von Gemeinden im Ausland.

Im Jahr 1997 zog Renato Souza zusammen mit seiner Frau Lausir in die Schweiz, wo sie gemeinsam die Internationale Evangelische Gemeinde Zürich begründeten, welche seit 1998 am Luggweg domiziliert ist. In den folgenden Jahren wurden Aussenstationen in St. Gallen und Chur

sowie im deutschen Konstanz gegründet. Die Gottesdienste der Aussenstationen finden zumeist werktags statt, so dass sie ebenfalls von der Familie Souza betreut werden können. Die Betonung der Familie ist sehr deutlich: Renato und Lausir Souza predigen, die beiden Töchter machen Musik, führen das Sekretariat und den Buchladen. Der Sohn befindet sich zur Zeit in der Ausbildung zum Prediger. Die Gemeinde kann dementsprechend als Ausweitung der Familie Souza beschrieben werden. Manche Aktivitäten wie beispielsweise ein gemeinsamer Grilltag am Pfingstmontag in der Badeanstalt Dietlikon (Lausir Souza in der Einladung am Vorabend: «Die Männer werden Fussball spielen, die Frauen sprechen miteinander, und wir können euch besser kennen lernen») passen viel eher zu einer Familie als zu einer Gemeinde.

Deutlich ist auch das grosse Selbstbewusstsein der Souzas. Bis vor kurzem liessen sie die Wirksamkeit ihres Tuns auf der Website der Gemeinschaft (www.evangelischegemeinde.ch) folgendermassen beschreiben (sic): «Geschichte des Pastors: Pastor Renato dem V. Souza ist international bekannt. Er ist ein Mann, der eine Generation durch ein stärkendes Wort und mit Glauben geführt hat. Als Prediger und Konferenzleiter hat er in verschiedenen Ländern die Botschaft des Glaubens mit Mut und Kühnheit der aktuellen Kirche bekannt gemacht. Er ist Präsident der Evangelischen Gemeinde Zürich, die sich in einer strategischen Position in Zürich befindet. ... Gründer von diversen Kirchen in Brasilien und Europa, als Evangelist und Prediger bekannt, Pastor Renato immer von seiner Frau Lausir begleitet, die ausgebildete Pastorin ist und Mutter von drei Kindern...»

Als eine ihrer Besonderheiten nennt die Internationale Evangelische Gemeinde den Stellenwert der Musik. Auf der Website als Ziel formuliert: «Mit feinsten Musik den Allmächtigen loben!» Ein Besuch eines Gottesdienstes macht offenbar, dass das Wort «fein» im Zusammenhang mit Musik nicht zwingend auf die Lautstärke zu beziehen ist. Vielmehr scheint Gotteslob nach Meinung der Gemeinde laut sein zu müssen.

Auffällig im Gottesdienst, welcher nur von einem Teil der 400 Mitglieder im Raum Zürich besucht wird, ist der direktive Ton der Souzas, insbesondere von Renato Souza. Die praktisch durchgängig im Fortissimo gehaltene Predigt wird durch allerlei Regieanweisungen bezüglich gemeinsamer Wiederholung von Kernaussagen unterbrochen. Mag dies auch mnemotechnisch gemeint sein, dem Aussenstehenden erscheint das Verfahren als eine recht unfaire Erschleichung aktiver Zustimmung zum Gesagten, denn dieses muss gegenüber den Anwesenden persönlich wiederholt werden. Ebenso wird vorgegeben, wann welche Arme in welcher Richtung auszustrecken sind und wann man sich aus den Sitzen zu erheben hat. Insgesamt wirkt dieses Vorgehen recht manipulativ, zumindest insofern, dass abwartendes, distanzierteres Dabeisein nicht möglich ist.

Die Ziele der Gemeinde fasst eine Celene auf der Website der IEG zusammen: «Wenn du ein glückliches Leben haben willst und eine gesegnete Familie, dann sind das die Waffen, die du brauchen kannst:

- Nimm Jesus als Herrn und Retter deines Lebens an!
- Liess die Bibel und gehorche
- Bette ohne aufzugeben, immer im Namen Jesus
- Habe viel Glauben
- Komm zur Kirche»

Der regelmässige Besuch der Veranstaltungen wird auch vom Pastorenehepaar angemahnt.

Am Pfingstgottesdienst ereiferte sich Lausir Souza darüber, dass zahlreiche Gemeindeglieder fehlten, manche hätten sich nicht einmal abgemeldet, was natürlich nicht akzeptabel sei. Es wird erwartet, dass sich die Gemeindeglieder abmelden, wenn sie zum Gottesdienst verhindert sind - ein weiteres Zeichen dafür, dass die Bindung der Mitglieder ans Pastorenehepaar das in Freikirchen übliche Mass übersteigt.

In der seelsorgerlichen Praxis der IEG zeigen sich Einflüsse der Wort-des-Glaubens-Lehre, die davon ausgeht, dass ein Wort, das im Glauben gesprochen wird, Realitäten schaffen bzw. sie verändern kann. So berichtete ein Gemeindeglied: «An einem Donnerstag abend haben Pastor Renato, Pastorin Lausir und die Gemeinde mit mir zusammen im Namen Jesu der Lungenentzündung und deren Folgen befohlen, den Körper meiner Mutter zu verlassen...». Renato Souza weist in diesem Zusammenhang darauf hin, wie falsch doch katholische Menschen beten würden, weil sie Gott um eine Sache bitten, statt diese von ihm zu fordern.

Deutlich wird an dem Treffen auch der ausgeprägte Dämonenglaube der Gemeinde. Ein Mitglied, das Suchtprobleme hatte, berichtete: «Da waren auch zwei Dämonen. Sie brachten mich dazu, zu trinken und Drogen zu nehmen. Ich weiss das, weil ich mich nie erinnern konnte, was ich getan hatte, wenn ich getrunken hatte. In dem Moment, als der Pastor für mich betete, kam der Heilige Geist über mich, und die Dämonen mussten sofort gehen.» Eine Art Exorzismus sollen auch die Aktivitäten der Gemeinde an der Zürcher Street Parade darstellen, auch wenn man die Lehren der geistlichen Kriegführung in der Schweiz nicht so eindeutig ausbreitet, wie es in Brasilien der Fall ist. Gegenüber Daniel Gerber von jesus.ch wird Souza aber deutlich: «Die Street Parade ist ein Werk des Teufels. Ein Altar, den er sich erhoben hat, um das Leben zu vernichten und die Leute. Damit sie keinen Ausweg haben. (...) Es gibt auch einen Fürst in der Schweiz, und der regiert auch über die Street Parade. Aber wenn die Kirche auf die Strasse geht und sich zeigt als Licht, dann wird dem Fürst die Macht genommen, und die Street Parade verliert ihre negative Wirkung.» Mit dem Fürsten ist der für Zürich zuständige Dämon gemeint.

Seit nunmehr drei Jahren versucht die Internationale Evangelische Gemeinde, die Street Parade Satan und seinem Fürsten zu entreissen und sie auf diese Weise nach und nach zur Jesus-Parade werden zu lassen. Mittel hierzu ist der Auftritt als «Samba Gospler» mit Musik und Gesang, aber vor allem auch mit Transparenten und T-Shirts mit proklamativen Aufdrucken wie «Jesus liebt dich» oder - vielleicht als Folge eines Übersetzungsproblems - «Jesus ist mein Geliebter». Die Zahl der Teilnehmenden stieg dabei kontinuierlich an. Waren es an der Street Parade 2002 noch 60 Gemeindeglieder, stieg diese Zahl 2003 auf 200 und 2004 gar auf 700 Personen an, wovon 400 direkt aus dem Umfeld der Internationalen Evangelischen Gemeinde stammten, die übrigen Teilnehmenden aus anderen Freikirchen.

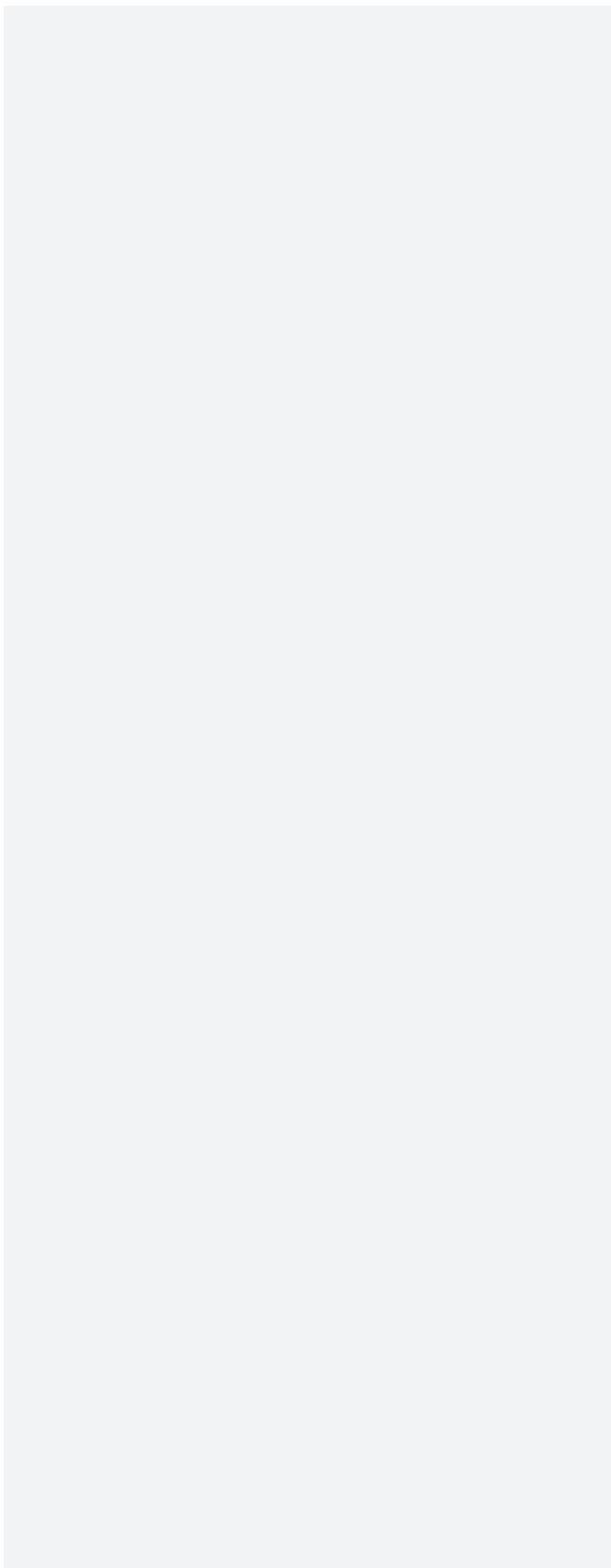
Fürs nächste Jahr ist eine Teilnahme mit zwei Love-Mobiles geplant, ein Ansinnen, das die Veranstalter aus gutem (Verbot weltanschaulicher Werbung generell an der Parade) und schlechtem Grund («Null Toleranz den Intoleranten» - hier zeichnet sich gewissermassen ein clash of fundamentalisms ab) zurückzuweisen gedenken. Dass die Auftritte an der Street Parade der Gemeinde Mitglieder zuträgt, räumt die IEG selber ein, auch wenn die Zahlen bisher nicht berauschend sind. Renato Souza meinte zu Daniel Gerber von jesus.ch: «Hier in der Kirche haben wir mindestens fünf Leute, die durch die Street Parade zu uns kamen und geblieben sind.»

Nicht wirklich gelungen ist die Inkulturation der Gemeinde. Renato de Souza spricht auch nach sieben Jahren Aufenthalt in der Schweiz nur wenig Deutsch und muss sich in den Gottesdiensten, aber auch bei Interviews übersetzen lassen. Die daraus folgende Betonung der portugiesischen Sprache bewirkt denn auch, dass Menschen aus portugiesisch-sprachigen Ländern wie Brasilien, Portugal und Angola unter den Mitgliedern der Gemeinde gehäuft anzutreffen sind. Der Anteil Personen deutscher Muttersprache liegt nach meinem Augenschein deutlich unter 50%. Ein Hinweis auf die noch wenig gelungene Inkulturation ist auch die Sprachgestalt der Website, wie sie sich bis vor kurzem präsentierte. Als Ziele der Gemeinde wurde u.a. genannt (sic):

«Vision der lokalen Kirche:

- Predigen vom Evangelium an alle Personen in allen Sprachen
- Restaurierte Familien
- An alle Mitglieder die Bibel lehren
- Musik in bezug auf das Haus Gottes
- Restaurieren von chemisch abhängigen Personen.»

(Anm. d. Red.: Zum Zeitpunkt der Drucklegung war die Rubrik «Wer wird sind» auf der Website www.evangelischegemeinde.ch/jesus.html under construction)



Jugendkirche: Sozialer und spiritueller Erfahrungsort

Vorstellung des Projektes Jugendkirche der katholischen Kirche

Markus Holzmann

1. Grundsätzliches zum Verhältnis Kirche und Jugend

Das Verhältnis Jugend und Kirche ist massiv gestört. Gerade mal 15% der Jugendlichen werden von den Kirchen erreicht. An dieser Tatsache ändert auch der grosse Erfolg des nationalen Jugendtreffens in Bern oder verschiedener Weltjugendtreffen nichts.

Umfragen bestätigen: Jugendliche sind spirituell, glauben an einen Gott. Ihre Suche geht jedoch weitgehend an den grossen Kirchen vorbei (Patchwork-Religiosität). Eine Umfrage im Kanton Zürich kommt zum Ergebnis, dass die Altersgruppe der jungen Erwachsenen (Jugendliche zwischen 18 und 30 Jahren) in den Pfarreien faktisch fehlen.

2. Jugendkirche ein neuer Weg in der Jugendpastoral

2.1. Was ist eine Jugendkirche?

Der Begriff Jugendkirche kann leicht zu falschen Vorstellungen und dadurch zu Missverständnissen führen. Eines der grössten Missverständnisse liegt in der Vorstellung, dass mit dem Projekt Jugendkirche separate Pfarreistrukturen für Jugendliche und junge Erwachsene gemeint seien, welche zukünftig die pfarreiliche Jugendarbeit ersetzen und überflüssig machen. Darum geht es jedoch nicht. Richtig ist, dass es weder «das Modell» von Jugendkirche noch «die Jugendkirche» als solche(s) gibt. Der Begriff Jugendkirche beschreibt eine Vielzahl unterschiedlicher innovativer Projekte der Jugendpastoral. Gemeinsames Ziel all dieser Projekte ist es, Jugendlichen und jungen Erwachsenen wieder einen Zugang zum christlichen Glauben und zur Kirche zu ermöglichen. Sie wollen mithelfen, neue Kommunikationswege zwischen Jugend und Kirche zu erschliessen. Hauptzielgruppe von Jugendkircheprojekten sind in erster Linie eher kirchenferne Jugendliche und junge Erwachsene, die nicht mehr in den Pfarreien beheimatet sind. Eine Jugendkirche darf, will und muss mit der Pfarrei vor Ort nicht in Konkurrenz treten, sondern ergänzt bewusst das jugendpastorale Angebot in den Gemeinden.

Gleichzeitig übernimmt sie durch diese Ergänzung auch Impulsfunktion für das örtliche und regionale Angebot.

Im deutschsprachigen Raum entwickelte sich in den letzten Jahren eine Grosszahl von Modellen und Projekten.¹ Bei vielen Jugendkirchen-Projekten steht das Angebot des Kirchenraumes als kultureller sowie religiöser Erlebnis- und Erfahrungsraum im Zentrum. Anderen Vorhaben dient als Raumangebot ein Zelt oder ein Fabrikgebäude, das sowohl als Gottesdienstraum als auch als Veranstaltungsraum genutzt wird. Und wieder andere Projekte stellen den Kirchenraum bewusst nicht ins Zentrum. Neben dem spirituell geprägten Raum gibt es noch Veranstaltungs-, Begegnungs-, aber auch Infrastrukturräume (Café, Werkräume, Büroräume.)

Die Ausrichtung der Arbeit der Jugendkirchen-Projekte machte die verschiedenen Vollzugsweisen von Kirche erfahrbar. Neben den liturgischen Erfahrungsfeldern sollen die Möglichkeiten des diakonisch orientierten sozialen Handelns ebenso wie gemeinschaftsbildende Angebote entwickelt werden. Die inhaltliche und praktische Ausgestaltung liegt wesentlich bei denen, welche die Angebote nutzen und die in geeigneter Weise für eine Mitarbeit gewonnen werden können, sowie bei den Partnern, die sich an der Gestaltung dieser jugendpastoralen Projekte beteiligen.

2.2. Braucht es eine Jugendkirche?

Die aktuelle jugendpastorale Situation in der Schweiz lässt keinen Zweifel aufkommen, dass das Verhältnis «Jugend und Kirche» massiv gestört ist. Es handelt sich um eine handfeste Krise. Diese Krise ist keinesfalls nur ein jugendpastorales Phänomen, sondern beschreibt auch das Verhältnis zwischen Erwachsenen und der Kirche. Tatsache ist, dass die Kirchen mit ihren Angeboten nur noch einen kleinen Teil der Jugendgeneration erreichen, nämlich maximal 10-15%. Gegenüber der überwältigend Mehrheit von 85-90% hat die Kirche nicht nur einen Auftrag, sondern sollte auch ein echtes Interesse haben.

Die derzeitige gemeinde- und verbandsorientierte Jugendarbeit braucht deshalb eine Ergänzung, um auch andere Jugendgruppen, Szenen und Milieus zu erreichen.

Das Angebot muss lebendiger, bunter, vielfältiger, offensiver, ja vielleicht auch provokativer werden, um bei kirchenfernen Jugendlichen auf Aufmerksamkeit zu stossen. Eine jugend- und zukunftsorientierte Seelsorge braucht einladende, offene, gestaltbare Orte, die das Interesse an Jugendlichen erfahrbar und spürbar werden lassen. Das Projekt Jugendkirche stellt deshalb eine ganz besondere Herausforderung und vor allem auch eine grosse Chance dar.²

Eine Jugendkirche im Kanton Zürich soll zu einer neuen Erfahrung von Kirche und christlichem Leben für Jugendliche und junge Erwachsene führen. Sie darf jedoch nicht losgelöst von bereits vorhandenen kirchlichen Einrichtungen sein, sondern muss in intensiver Beziehung mit der kantonalen Jugendseelsorge stehen, mit den Jugendverbänden, aber auch mit der Schul-, Lehrlings- und Studentenseelsorge, insbesondere auch mit den katholischen Schulen. Es macht Sinn, das Projekt Jugendkirche zentral oder in urbanen Quartieren in der Stadt Zürich anzusiedeln: Jugendlichen soll man dort begegnen, wo sich Jugendkultur geballt entwickelt und entfaltet. Die Stadt Zürich bildet geographisch das Zentrum im Grossraum Zürich. Auch wird der Stadt Zürich als grösste Stadt in der Schweiz von den Jugendlichen ein Eventcharakter zugesprochen.

2.3. Event und Jugendkirche³

Will eine Jugendkirche Jugendliche ausserhalb des kirchlichen Milieus erreichen, braucht sie die Möglichkeit des niederschweligen und punktuellen Kontaktes, um diese Jugendlichen überhaupt einmal mit Kirche in Berührung zu bringen. Es braucht Veranstaltungen, die Aussergewöhnliches präsentieren und öffentliche Aufmerksamkeit schaffen. Solche Veranstaltungen werden als Event bezeichnet. Events kombinieren Ereignisse, Orte und Personen in einer Weise, dass die Kombination überrascht, dass sie aussergewöhnlich ist, Aufmerksamkeit erregt und attraktiv erscheint. Für eine Jugendkirche ist dies ein wichtiges Thema, weil sie sich immer wieder fragen muss, wie weit sich Elemente und Aktivitäten wie HipHop, Techno, Sprayen, Skaten, Klettern, Tanzen usw. integrieren lassen, damit Kirche und Gottesdienst zum Ort des Aussergewöhnlichen werden, ohne dabei anbiedernd und oberflächlich zu werden. Ein Event unterbricht und durchbricht den Alltag. Das schafft Platz für Reflexion, macht offen für Neues, intensiviert Erlebnisse und lässt einen Raum entstehen, der Transzendenz erahnen lässt.

Mit eventartigen Veranstaltungen baut die Jugendkirche ein Image auf, das Innovation und Dynamik verspricht. So sind Events neben ihrer Wirkung über Kirchengrenzen hinaus als Kristallisations- und Höhepunkte auch

für das Stammpublikum bedeutsam. Glaube und Kirche leben wesentlich auch von einer emotionalen Beziehung. Glaubensvollzug ist ohne Betroffenheit und ohne Begeisterung kaum denkbar.

Der Grad, auf dem man mit Event-Veranstaltungen in einer Jugendkirche schreitet, ist jedoch schmal. Events dürfen nicht die alleinige Veranstaltungsform darstellen, sondern müssen Bestandteil eines Gesamtkonzeptes sein. Jugendkirche darf nicht zu einer kirchlichen Eventagentur werden, wo Veranstaltungsprofis für Jugendliche «religiöse Strohfeuer» abbrennen, wo die alleinigen Erfolgskriterien die Zahl der Teilnehmenden, das spektakuläre und aussergewöhnliche Erlebnis und die öffentliche Aufmerksamkeit sind.

3. Eine Katholische Jugendkirche im Kanton Zürich

Grundlage kirchlicher Jugendarbeit ist die im Jahr 2001 verabschiedete Magna Charta der Jugendarbeit in der deutschsprachigen Schweiz. Mit einem diakonischen Verständnis ist die Jugendarbeit Dienst der Kirche an der Jugend. Das primäre Ziel ist die Begleitung bei der *Subjektwerdung*. Es geht dabei «um die individuelle, soziale, gesellschaftliche und religiöse Entfaltung und Selbstverwirklichung des Jugendlichen: der freie, kontaktfähige, engagierte, kritische, selbst- und verantwortungsbewusste Mensch.» (Synode 72 St. Gallen)

Eine Besonderheit der kirchlichen Jugendarbeit ist die mystagogische Begleitung der religiösen Identitätsfindung und die Anregung von religiöser Entwicklung. Der mystagogische Zugang nimmt die Tatsache ernst, dass Gott bei den Jugendlichen immer schon vor den kirchlichen Jugendarbeitenden ist.

3.1. Jugendkirche: ein sozialer und spiritueller Begegnungsort für Jugendliche und junge Erwachsene

Vorstellung

Im Mittelpunkt steht der Jugendliche mit seinen Bedürfnissen. Neben religiös-spirituellen Erfahrungen sollen Jugendliche vor allem die Erfahrung von Gemeinschaft und die Möglichkeit von zweckfreien Begegnungen miteinander machen können. Ausser Jugendgottesdiensten sind verschiedene Formen von religiös-spirituellen sowie jugendkulturellen Veranstaltungen möglich wie Theater-, Musical- und Konzertprojekte. Ein- bis zweimal pro Jahr findet ein grösserer religiös-spiritueller Event statt. Zusätzlich

gibt es regelmässig meditative Angebote. Die Jugendkirche bietet einen Treffpunkt mit festen und regelmässigen Öffnungszeiten. Die Freizeitangebote und Kurse bedingen eine grosse Präsenzzeit der Angestellten. Das Szenario hat eine klare diakonische Ausrichtung. Jugendliche erhalten die Gelegenheit, sich in sozialen Projekten zu engagieren.

Zielgruppe

Jugendliche und junge Erwachsene bis 25 Jahren mit Schwerpunkt kirchenferne junge Erwachsene.

Primärziele

- Jugendliche/junge Erwachsene machen neue Erfahrungen mit ihrem Leben, ihrem Glauben und der Gemeinschaft der Kirche. Jugendliche/junge Erwachsene erfahren ihren altersspezifischen Bedürfnissen entsprechend einen Zugang zu ihrer Spiritualität.
- Es gibt Räume, in denen sich Jugendliche/junge Erwachsene begegnen und Gemeinschaft erleben können.
- Die Jugendkirche ist ein Raum zum Experimentieren und steht einer Vielfalt von Angeboten offen.
- Die Angebote richten sich an der Lebenswirklichkeit von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus.
- Das Angebot ist regelmässig und fortlaufend, sowohl im Bereich Spiritualität als auch im Freizeit- und Jugendkulturbereich.
- Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen bringen ihre Themen, Fragen, Bedürfnisse und Ideen aktiv ein.

Voraussetzungen

Angebote

- Liturgische Angebote, Gottesdienste auch mit Eventcharakter, Meditationen
- Begegnungsort für Jugendliche und junge Erwachsene
- Zeitlich begrenzte Projekte (Theater, Musical ...)
- Angebote aus dem Bereich Religion und Spiritualität, z.B. Glaubenskurs
- Jugendkulturelle Angebote
- Beratung in Lebensfragen

Die Jugendkirche bietet regelmässige Jugendgottesdienste ohne Eventcharakter sowie meditative Angebote und regelmässige Freizeit- und Kulturangebote und Kurse. Ein- bis zweimal pro Jahr findet ein grösserer religiös-spirituel- ler Event statt.

Infrastruktur

- Geeigneter Raum für liturgische Anlässe und gegebenenfalls für Events
- Verschiedene grosse und kleine Räume, in denen sich die Jugendlichen treffen und aufhalten können
- Arbeitsräume für die Angestellten.
- Die Einrichtung soll jugendästhetisch und funktional sein (keine feste Bestuhlung)
- Idealerweise gibt es einen Garten oder Umschwung für sportliche Betätigung

Ideal ist ein Ort, z.B. eine Kirche oder ein Pfarrzentrum, der ausschliesslich den Jugendlichen zur Verfügung steht. Es ist auch möglich, dass die Jugendkirche einer Pfarrei angeschlossen ist und mit ihr Räume und Infrastruktur teilt. Allerdings müssen die Räume jugendgerecht sein. Auch ein gewisser Freiraum ist wichtig. Denkbar sind eine Fabrikhalle, ein Schiff oder ein Zirkuszelt. Zur Infrastruktur gehört auch fest installierte moderne Technik.

Personal: Insgesamt sollen mindestens 250 Stellenprozent zur Verfügung stehen: TheologIn, JugendarbeiterIn, Soziokulturelle AnimatorIn mit 200 Stellenprozenten. Je nach Projekt Fachpersonen wie z.B. MusikerIn, KünstlerIn (50 Stellenprozent).

Vernetzung

Die Jugendkirche ist weitgehend selbständig. Eine Vernetzung mit Pfarreien, Schulen, Jugendseelsorge, mit der Katechetischen Arbeitsstelle, Mittelschuleseelsorge, Lehrlingsseelsorge, StudentInnenseelsorge und mit anderen Kirchen ist anzustreben.

Institutionsbezug

Der religiös-spirituelle und diakonische Bezug steht im Mittelpunkt, ebenso das Erleben von Gemeinschaft. Der kirchliche Bezug ist sichtbar, steht aber nicht im Vordergrund.

Trägerschaft

Kantonalkirche

Finanzen

Mindestens 250 Prozent Personalkosten für TheologInnen, JugendarbeiterInnen, Soziokulturelle AnimatorInnen, KünstlerInnen.

3.2. Mögliche Auswirkungen des Projektes

Spiritueller und sozialer Erfahrungsort

Religiös interessierte Jugendliche/junge Erwachsene können auf unterschiedliche Art und Weise religiös-spirituelle Erfahrungen machen. Die Spiritualität des Alltags hat einen grossen Stellenwert. Aber auch Jugendliche/junge Erwachsene, die sich eher als kirchenfern bzw. liturgisch desinteressiert sehen, finden hier einen Ort, wo sie mit ihren Fragen und Themen willkommen sind. Die Lebenssituation der Jugendlichen/jungen Erwachsene wird ernst genommen.

Zielgruppe

Eine grosse Stärke besteht darin, dass vor allem junge Leute angesprochen werden, die gemäss der Pfarreiumfrage der Jugendseelsorge Zürich aus dem Jahr 2002, am wenigsten in den Pfarreien integriert sind. Aufgrund dieser klar definierten Zielgruppe ist bereits eine wichtige Voraussetzung gegeben, dass Jugendkirche sich als Ergänzung und nicht als Konkurrenz zur pfarreilichen Jugendarbeit versteht.

Ressourcen

Damit qualitativ gute Jugendarbeit geleistet werden kann, ist es wichtig, dass die Jugendkirche mit regionalen und kantonalen Stellen wie z.B. mit der Jugendseelsorge Zürich zusammenarbeitet. Dadurch werden wertvolle Ressourcen und Synergien gewonnen.

Strukturen

Der grosse Freiraum und die religiös-spirituelle und diakonische Ausrichtung kennzeichnen die grossen Stärken dieses Szenarios. Damit diese Stärken nicht zur Schwäche werden, braucht es klare und transparente Strukturen (u.a. Klärung der inhaltlichen Verantwortlichkeit), klare und eindeutige Definition der Zielgruppen und ein entsprechendes Raumangebot.

Profil

Die Hauptschwierigkeit besteht darin, einen gesunden Ausgleich zwischen Event und Alltag und zwischen spirituellen und profanen Angeboten zu finden. Gelingt das nicht, besteht die Gefahr der Profillosigkeit. Die Jugendkirche muss sich deshalb immer wieder dem Anspruch stellen, ein Ort zu sein, wo religiöse und spirituelle Erfahrungen gemacht werden können.

Diakonie

Das Szenario hat einen diakonischen Charakter. Darin liegt einerseits eine grosse Stärke, andererseits kann es auch zu einer Schwäche werden, dann wenn Jugendliche aus sogenannten Randgruppen unkontrolliert die Jugendkirche und deren Angebote zu stark prägen. Es muss deshalb ein klares diakonisches Konzept erarbeitet werden, wo auch ehrlich und offen die Grenzen des diakonischen Engagements einer Jugendkirche aufgezeigt werden.

Zugang zur Kirche

Positive Erfahrungen mit der Jugendkirche ermöglichen heutigen Jugendlichen in späteren Lebensphasen einen Zugang zur Kirche.

Pfarreiliche und verbandliche Jugendarbeit

Eine erfolgreiche Jugendkirche motiviert, inspiriert und ermutigt die pfarreiliche und verbandliche Jugendarbeit, so dass die Jugendarbeit der Pfarreien vor Ort wichtige Impulse erhält und davon für ihre eigene Arbeit profitiert.

Signalwirkung

Die Kirche im Kanton Zürich wird aufgrund der positiven Erfahrungen mit Jugendlichen/jungen Erwachsenen ermutigt, vermehrt innovative spirituelle Projekte für eher kirchenkritische und kirchenferne Erwachsene anzubieten.

Ökumene

Die Jugendkirchen der reformierten und katholischen Kirchen bieten in Zukunft viele gemeinsame Aktivitäten an. Sie nutzen erfolgreich die Synergien und fördern die Zusammenarbeit der Kirchen.

Abschliessend möchten ich den verstorbenen Aachener Bischof Klaus Hemmerle zitieren. Er fasst die Aufgabe und das Ziel von heutiger kirchlicher Jugendarbeit prägnant zusammen: «*Es geht heute weniger darum, die Jugendlichen zu Jesus Christus zu führen, als vielmehr darum, sich von Jesus Christus zu den Jugendlichen führen zu lassen.*» Die Jugendkirchen-Projekte greifen diesen Auftrag auf, nehmen ihn ernst und «wagen den Sprung ins kalte Wasser, dabei erzeugen sie Bewegung, Wellen, ja bisweilen sogar (positive) Unruhe in dem viel zu oft so ruhig und gemächlich dahin fliessenden Strom unserer Kirche»⁴.

Literatur

www.jugendseelsorge.ch

Deutscheschweizerische Fachstelle für kirchliche Kinder- und Jugendarbeit (Hrsg.) (2001): Jugend und Religion. Neue Perspektiven für die religiöse Begleitung und Bildung von Jugendlichen in kirchlichen Handlungsfeldern. Zürich

Hobelsberger Hans, Stams Elisa, Heck Oliver, Wohlharn, Bernd (Hrsg.) (2003): Experiment Jugendkirche. Event und Spiritualität. Kevelear.

Gebhardt Winfried, Hitzler Ronald, Pfadenhauer Michaela (Hrsg.) (2000): Events, Soziologie des Aussergewöhnlichen. Opladen.

Anmerkungen

- (1) Ein sehr anschaulicher Wegweiser durch die aktuelle Landschaft von Jugendkirchen findet sich bei Elisa Stams in: Experiment Jugendkirche, S. 145-185. Elisa Stams unterscheidet fünf Kategorien von Jugendkirchen-Projekten, welche im deutschsprachigen Raum in den letzten drei Jahren entstanden sind.
- (2) Vgl. hierzu Hans Hobelsberger.
- (3) Die nachfolgenden Erläuterungen orientieren sich vorwiegend an dem Artikel von Hans Hobelsberger, Experiment Jugendkirche et al. 2003. a.a.O, S.21-34.
- (4) Oliver Heck, Toleranz ist gefragt, in: Hobelsberger Hans et al. 2003. a.a.O. S. 113.

streetchurch

Offizieller Start der evangelisch-reformierten Jugendkirche Zürich

Angelika von Lerber

Am 9. Mai 2004 startete die evangelisch-reformierte Jugendkirche Zürich mit ihrem ersten offiziellen Gottesdienst im Zürcher Eventlokal Kanzlei. streetchurch heisst das Pilotprojekt, das parallel zu einem weiteren Jugendkirchenprojekt in Winterthur von den beiden reformierten Stadtverbänden und von der landeskirchlichen Synode bis Ende 2006 bewilligt wurde. Das operative Leitungsteam in Zürich unter der Leitung von Markus Giger hatte bereits acht Monate vor dem offiziellen Start seine Arbeit aufgenommen. Die Vorbereitungsphase war wichtig für das Projekt - sollte doch eine Jugendkirche aus dem Nichts aus dem Boden gestampft werden. Es war eine intensive Zeit der Konzeption und Vorbereitung, der Rekrutierung von freiwilligen Helfern und ersten kircheninternen Probeevents. Mit dem offiziellen Start trat das Projekt in eine neue Phase - eine Phase der öffentlichen Kritik und des Experimentierens: Da war der Party-Gottesdienst im Kanzlei mit der Baldingerschwester Lorena als Talk-Gast. Es folgte ein Gottesdienst mit anschliessender Live-Übertragung des EM-Spiels Schweiz-Kroatien, und im Hinblick auf das Zürifäscht plant die streetchurch die Präsenz der evangelisch-reformierten Jugendkirche gemeinsam mit der katholischen Jugendseelsorge in einem Zelt. Am Sonntag morgen schliesslich findet auf der Bühne des Hiphop-Festivals am Zürifest dann der Gottesdienst unter Mitwirkung von Zürcher Rappern und der Gospelgruppe von Junior Robinson aus England statt.

Ein Schritt hinein in die Erlebniswelt junger Menschen

Das neue Gottesdienstangebot der reformierten Kirche symbolisiert einen Schritt hinein in die Erlebniswelt junger Menschen. Mit der streetchurch will die Kirche die Probleme und Nöte der Jugendlichen aufnehmen, aber auch ihre Sprache und ihr Lebensgefühl, um ihnen auf gleicher Ebene eine Orientierung am christlichen Glauben anzubieten. Die Jugendlichen sollen ernst genommen werden und mit der streetchurch eine eigene Stimme erhalten. Hier sollen sie gemeinsam mit anderen ihren Alltag reflektieren und ein Stück weit auch praktische Begleitung erfahren.

Da Musik eine wichtige Rolle im Leben junger Menschen spielt, wird sie auch in der streetchurch einen hohen Stellenwert haben. Musikalisch setzt das Leitungsteam auf Black Music (Rap, R&B und Gospel). Enge Beziehungen sind zur Zürcher Hiphop-Szene geknüpft worden. Einige Exponenten dieser Szene gehören zum Kernteam der streetchurch und haben das Projekt von Anfang an mitgeprägt. Auch von den Beziehungen zur Rapschule vom NetZ4, für die sich der streetchurch-Leiter Markus Giger seit Jahren engagiert, profitiert die streetchurch. So helfen nun die Rapper vom NetZ4, die Gottesdienste der streetchurch mitzugestalten.

Als längerfristige Aufgabe hat sich das Leitungsteam zum Ziel gesetzt, mit dem Aufbau von Begleitprojekten die soziale Kompetenz der Jugendlichen zu fördern. Die streetchurch will Plattformen schaffen, wo Jugendliche einen gelebten Glauben mit gesellschaftsrelevanten Auswirkungen erfahren können.

streetchurch - in Kürze

Ausgangslage

- Jugendliche sind mit Nöten und Krisen konfrontiert
- Jugendliche stellen Sinn- und Lebensfragen
- Der Glaube beschäftigt Jugendliche
- Das Evangelium vermittelt Identität und Orientierung
- Gemeinschaft in der Kirche vermag Jugendliche zu stärken
- Jugendliche lassen sich durch die bestehenden gottesdienstlichen Angebote kaum mehr ansprechen

Die Reaktion der evangelisch-reformierten Kirche

- Kreditbewilligung der beiden reformierten Stadtverbände Zürich und Winterthur für je ein Jugendkirchenprojekt in den beiden grössten Städten des Kantons
- Zürcher Synode: Beteiligung der Kantonalkirche zu je einem Drittel an beiden Projekten

Der Projektauftrag

- Gestaltung jugendnaher Gottesdienste in den beiden Städten Zürich und Winterthur
- Zwei Pilotprojekte (2003-2006)
- Projektteams mit je 120 Stellenprozenten
- Projektbudgets von je Fr. 240'000.-

Lokale Verankerung der Projekte Zürich und Winterthur

Aus diesem Grund ergeben sich unterschiedliche Teambesetzung, unterschiedliche Projekte und Konzepte und unterschiedliche Eigendynamik

Das Zürcher Projekt trägt den Namen *streetchurch*

Der Name *streetchurch* entstand aus einem Brainstorming mit dem Freiwilligenteam der ersten Stunde. Der Name gibt den Geist des Projektes wieder: in der *streetchurch* werden die Kirchenmauern durchlässig gestaltet. Die Kirche macht den Schritt auf die Strasse, und die Strasse wird in die Kirche geholt.

Die *streetchurch* setzt sich folgende Ziele

- Sie ist eine Kirche für Jugendliche ab 16 Jahren
- Sie ist eine Kirche mitten in der Lebenswelt der aktuellen Jugendkulturen
- Sie setzt sich zielgruppengerecht mit dem christlichen Glauben auseinander
- Seelsorgerische und sozial-diakonische Begleitung der Jugendlichen
- Suchtprävention

Die Haltungen und Werte der *streetchurch*

- einladend
- mündig und engagiert
- ganzheitlich und versöhnend
- professionell und basisorientiert
- ergänzend und ergänzungsbedürftig
- selbstkritisch

Das Motto auf einen Nenner gebracht: offen - engagiert - versöhnend

Offen: Es gibt keine Bedingungen, um dabei zu sein. Jede/r Jugendliche ist willkommen. Genauso frei wie er herein kommt, soll jeder zur Tür hinausgehen können.

Engagiert: Wir wollen keine Konsumkirche sein. Die Jugendlichen sollen sich einbringen und ihre Kirche selber mitgestalten.

Versöhnend: Jugendliche erfahren Ausgrenzung in ihrem Alltag oder grenzen selber andere aus. Die *streetchurch* will echte Begegnungen ermöglichen. Wir wollen ein Stück Versöhnung leben. Versöhnung in der Horizontale, aber auch in der Vertikale.

Die Begegnung zwischen Jesus und der Frau am Brunnen als Leitidee

Jesus antwortete ihr: «Wenn du wüsstest, was Gott dir geben will und wer dich hier um Wasser bittet, würdest du mich um das Wasser bitten, das du zum Leben brauchst. Und ich würde es dir geben.» *aus Johannes 4*

Jesus hat die Frau auf etwas Besseres, Höheres hingewiesen. Er hat sie dabei weder belehrt noch bedrängt, sondern ist ihr auf gleicher Ebene echt begegnet: «Wenn du wüsstest...»

Der *streetchurch* Gottesdienst

- Warm Up: Ein DJ legt Platten auf.
- Rap, R&B oder Gospel: Konzertblock, in dem die Jugendlichen sich selber mit ihren Rhymes einbringen können
- Special Guest: Interview zum Thema des Gottesdienstes
- Message: Die Kurzpredigt zum Thema
- Response: Möglichkeit (z.B. ein symbolischer Akt, ein gemeinsam gesprochenes Gebet), um auf das Gehörte zu reagieren
- Prayer & Blessing: Der Segen vom Pfarrer oder von einem externen Gast
- Chillout: Herumhängen, Gespräche, Kontaktmöglichkeit

Die *streetchurch* Gottesdienste 2004

9. Mai	Offizieller Startschuss im Kanzlei
13. Juni	Gottesdienst mit EM-Live Übertragung im Kanzlei
2.-4. Juli	<i>streetchurch</i> -Zelt am Zürifäscht
4. Juli	Brunch und Gottesdienst am Zürifäscht (mit der katholischen Jugendseelsorge)
26. September	Eröffnungsgottesdienst im St. Jakob
17. Oktober	Gottesdienst im St. Jakob
21. November	Gottesdienst mit Jugendlichen aus Bogotà in Zusammenarbeit mit HEKS

Die Begleitangebote

Ganzheitliche Wahrnehmung der körperlichen, seelischen und geistlichen Bedürfnisse der Jugendlichen in Workshops und Einzelbegleitung.

Die streetchurch Party

- echte Alternative zur üblichen Partyszene
- Zusammenarbeit mit Eventveranstalter
- professionelle Party mit Top-DJs
- kein Alkoholausschank, Rauchverbot

Das Freiwilligenteam

- Wir bauen auf freiwillig Mitarbeitende in den Bereichen Musik, Technik und Begleitung.
- Wir motivieren Jugendliche zur aktiven Mitarbeit gemäss ihren Begabungen.
- Wir pflegen Kontakte zu professionellen Personen aus der Musik- und Jugendszene und binden diese in unser Projekt ein.

Vernetzung nach aussen

- Kontakte und Nutzung von Synergien mit hiphop.ch, Rapschule vom NetZ4, Roundabout
- Bühne frei für Jugendliche ohne Glaubenserfahrung
- EM-Live-Übertragung
- Präsenz am Zürifäscht
- Gewaltpräventionsprojekt an Zürcher GZs und Schulen

Herausforderungen: Wo wir heute stehen

- Hohe Ziele versus beschränkte Ressourcen
- Projekt statt Kirche: es fehlt die Gemeindebasis
- Freiwilligenteam muss im Moment nur liefern, fehlende Betreuung
- Anziehungspunkt für Sozialfälle und Jugendliche mit Schwierigkeiten, die ungenügend betreut werden können

Zukunftsträume und mögliche Lösungsansätze

- Ein Begegnungszentrum für Jugendliche, wo sie ganzheitlich betreut werden können
- Eine gesicherte Mitarbeiterbasis
- Stärkere Vernetzung mit den lokalen Kirchgemeinden

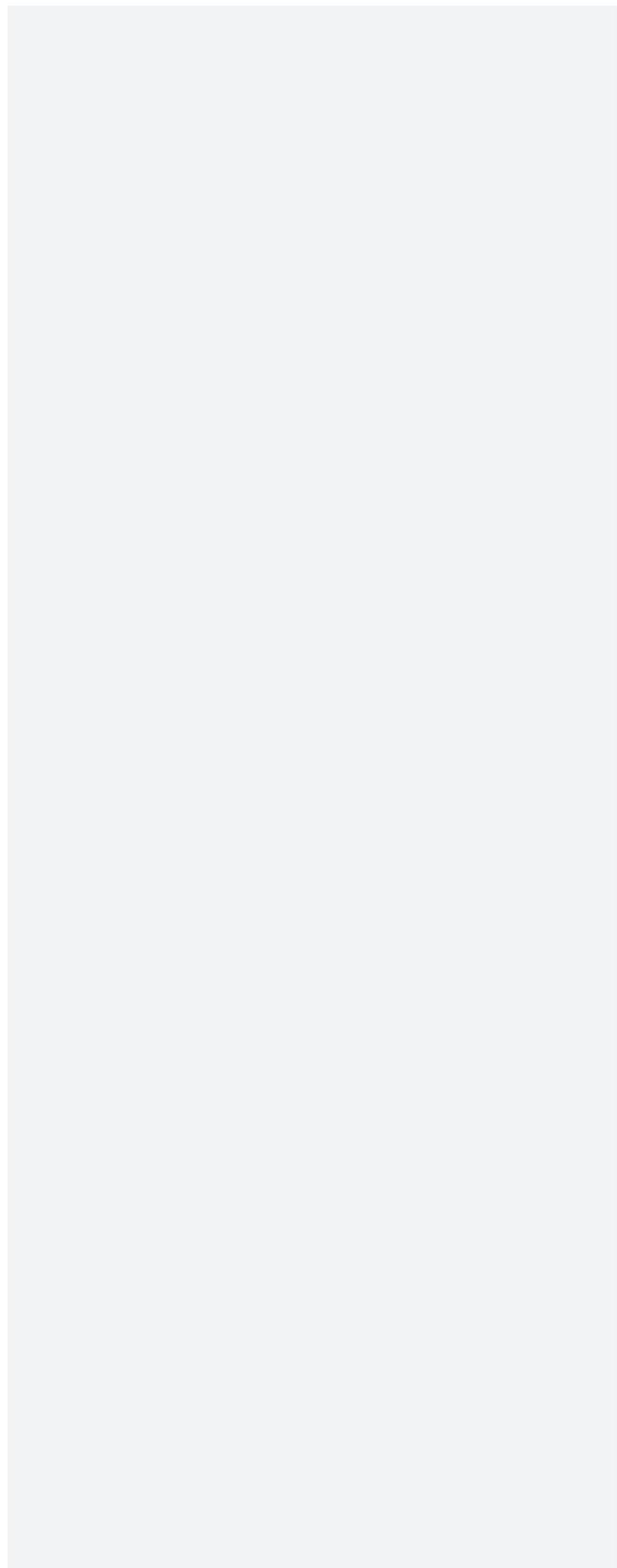
Schlusszitat

Ohne Träume verhungern Visionen.

Ohne Visionen finden sich keine Ziele.

Ohne Ziele gibt man auf, bevor man angefangen hat.

(W. Pechtl)



Autorinnen und Autoren

Sonja Friess

lic.phil; Sozialarbeiterin und Religionswissenschaftlerin; Mitarbeiterin von infoSekta/Fachstelle für Sektenfragen.

Daniel Hell

Prof. Dr. med.; Ordinarius für Klinische Psychiatrie und Klinischer Direktor an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich. Buchpublikationen u.a.: Welchen Sinn macht Depression? Ein integrativer Ansatz (10. Auflage 2004); Die Sprache der Seele verstehen. Die Wüstenväter als Therapeuten (5. Auflage 2004); Seelenhunger. Der fühlende Mensch und die Wissenschaften vom Leben (2. Auflage 2003).

Markus Holzmann

Dipl. Theologe; Stv. Stellenleiter der Jugendseelsorge Zürich/Kath. Arbeitsstelle für Jugendarbeit und Jugendberatung; Schwerpunkte u.a.: Jugendpastoral, Projekt Jugendkirche; Mitverfasser des Schlussberichtes der Projektgruppe Jugendkirche im Kanton Zürich (2003).

Michael Krüggeler

Dr. theol.; Projektleiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut SPI, St. Gallen; Mitarbeit an verschiedenen empirischen Studien zur Religion in der Schweiz; Vorstand Forschungskomitee «Religionssoziologie» der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie; zahlreiche Publikationen, u.a.: Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz (2001).

Ralph Kunz

Prof. Dr. theol.; Professor für Praktische Theologie am Theologischen Seminar der Universität Zürich; Forschungsschwerpunkte: Interreligiöser Unterricht, Gemeindeaufbau, Liturgik und Homiletik; Publikationen, u.a.: Gottesdienst evangelisch reformiert; Der christliche Gottesdienst als religiöse Inszenierung.

Angela von Lerber

Eidg. dipl. PR-Beraterin BR/SPRG mit eigener Agentur. Kommunikationsverantwortliche für die evang.-ref. Jugendkirche Zürich (www.streetchurch.ch). Langjährige Erfahrung in Marketing und Kommunikation in Wirtschaft, Kultur und Non-Profit-Organisationen.

Matthias Mettner

Sozialwissenschaftler (Soziologie, Politische Wissenschaften, Wirtschaft) und Theologie; Mitglied der Leitung und Studienleiter der Paulus-Akademie Zürich; verantwortlich u.a. für die Themenschwerpunkte ‚Interreligiöses Gespräch‘, ‚Sekten, Psychogruppen, vereinnahmende Bewegungen‘, ‚Palliative Care, medizinische Ethik und Fragen der Gesundheitspolitik‘; Co-Präsident von infoSekta/Fachstelle für Sektenfragen; zahlreiche Publikationen zu medizinisch-ethischen, gerontologischen und theologischen Fragen.

Georg Otto Schmid

Religionswissenschaftler und Theologe; Mitarbeiter der Evangelischen Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen; www.relinfo.ch; Mitverfasser des Nachschlagewerkes «Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum» (2003).

Susanne Schaaf

Lic. phil.; Psychologin; Mitbegründerin und Geschäftsleitung infoSekta/Fachstelle für Sektenfragen, Zürich/www.infosekta.ch; Forschungsleitung am Institut für Suchtforschung ISF Zürich mit Schwerpunkten stationäre Suchttherapie und Qualitätssicherung. Publikationen u.a. zusammen mit Dieter Sträuli die Tagebuch-Erzählung «Sekten» für Jugendliche (1999, sjw).

infoSekta - Fachstelle für Sekten- und Kultfragen

Wer wir sind

infoSekta ist eine Fachstelle für Fragen im Zusammenhang mit «Sekten» und verwandten Phänomenen. Der Verein wurde im Frühjahr 1990 unter Federführung des Sozialamtes der Stadt Zürich gegründet und ist breit abgestützt auf Fachleute aus den Bereichen Recht, Psychologie, Soziologie, Psychiatrie, Sozial- und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Religionswissenschaften und Medien.

infoSekta informiert und berät Personen, die direkt oder indirekt mit dieser Thematik konfrontiert werden. Die Fachstelle wahrt die Interessen und den Persönlichkeitsschutz des Ratsuchenden. infoSekta ist konfessionell unabhängig, was bei dieser Thematik für viele Betroffene besonders wichtig ist.

Was wir wollen

Ziel von infoSekta ist es, Transparenz zu problematischen Gruppen und deren Wirken zu schaffen. Die Einschätzung einer Gruppe stützt sich auf kritische Analysen, Erfahrungen von Betroffenen und das Selbstverständnis der Gruppe. Die Religionsfreiheit ist durch die geltende Rechtsordnung geschützt, die Gesetze müssen auch von den besagten Gruppen eingehalten werden. Wo dies nicht geschieht oder manipulative, unfaire Mittel eingesetzt werden, ist Kritik erlaubt und notwendig.

Warum es uns braucht

Sekten sind ein soziales Phänomen. Die Ursachen und Auswirkungen sind vielschichtig und komplex. Vor dem Hintergrund einer sich immer rascher wandelnden Gesellschaft, deren Dynamik für den Einzelnen schwierig zu durchschauen ist, werden Sekten und unseriöse Anbieter in Zukunft zunehmend auf dem Markt der Lebenshilfe und Sinnstiftung aktiv sein. An dieser Stelle sind Fachkompetenz und Konsumentenschutz gefragt.

Was wir bieten

infoSekta engagiert sich in den Bereichen Information, Beratung, Prävention und Öffentlichkeitsarbeit sowie Fortbildung. Unabhängige, fundierte und aktuelle Information ist uns wichtig. Betroffene und Angehörige, Fachleute und Interessierte finden bei uns Gehör. Wir klären auf, sensibilisieren für Risiken und Gefahren. Gerne senden wir Ihnen unsere ausführliche Angebotsliste.

Wie Sie uns erreichen

telefonisch

Telefon 044 454 80 80
Dienstag 17.00–19.00h
Donnerstag 9.00–11.00h

schriftlich

infoSekta, Postfach, 8055 Zürich
Telefax 044 454 80 82
E-Mail info@infosekta.ch

persönlich (nach Vereinbarung)

infoSekta, Birmensdorferstr. 421, 8055 Zürich
Tram 14 ab Zürich Hauptbahnhof
Richtung Triemli, Haltestelle Schaufelbergstrasse

«Die heutige Erlebniskultur zeigt, dass Menschen einen Hunger nach Seelischem haben. Sie wird aber zur Gefahr, wenn sie dazu dient, der Unzufriedenheit den Stachel zu nehmen.»

Daniel Hell