



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
82. Jahrgang

1 / 19

**Gelassener Rückblick
Zur Mitgliederstatistik der Kirche 2018**

**Tibetische Buddhisten in Deutschland
Die Rolle der Religion für Exiltibeter**

**Islamisches Gemeindeleben
in Bayern und Berlin**

**„Kirche“ ohne Gott
Interesse an der Sunday Assembly schwindet**

Stichwort: Mystik

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Gelassener Rückblick: zur Mitgliederstatistik der evangelischen Kirche 2018	3
--	---

IM BLICKPUNKT

Liane Wobbe

Tibetische Buddhisten in Deutschland

Die Rolle der buddhistischen Religion für Exiltibeter im Westen	6
---	---

BERICHTE

Hanna Fülling

Islamisches Gemeindeleben in Bayern und Berlin

17

INFORMATIONEN

Gesellschaft

Berliner Neutralitätsgesetz – Modell für NRW und andere Bundesländer?	25
---	----

Freikirchen

Anskar-Kirche Hamburg: Wolfram Kopfermann verstorben	26
--	----

Alternative Medizin

Kritik an neuem Lehrstuhl für alternative Heilverfahren	28
---	----

Interreligiöser Dialog

Bund fördert „House of One“ mit 10 Millionen	29
--	----

Esoterik

Esoterik unter Christen so verbreitet wie im Bevölkerungsdurchschnitt	30
---	----

Yoga

Missbrauchsanschuldigungen auch im Yoga-Milieu	31
--	----

Atheismus

„Kirche“ ohne Gott: Interesse an der Sunday Assembly schwindet	32
--	----

STICHWORT

Mystik

34

BÜCHER

Michael „Curse“ Kurth

Stell dir vor, du wachst auf

Die OOOO+X-Methode für mehr Präsenz und Klarheit im Leben

38

ZEITGESCHEHEN

Gelassener Rückblick: zur Mitgliederstatistik der evangelischen Kirche 2018. Die im Sommer 2018 publizierten Zahlen zur Mitgliederentwicklung der Evangelischen Kirche in Deutschland lösten, wie schon in den Vorjahren, vielfältige Reaktionen aus. Ein Rückblick auf die Diskussion lohnt sich, auch wenn sie bis auf einige Details Bahnen folgt, die den Seufzer „alle Jahre wieder“ rechtfertigen.

Zum Sachverhalt: Der Mitgliederschwund der letzten Jahre und Jahrzehnte setzte sich mit Schwankungen um oder unter 10 % pro Jahr 2017 fort. Knapp die Hälfte des Verlusts von 390 000 Mitgliedern (1,8 %) hatte, wie schon in den Jahren zuvor, demografische Gründe. 350 000 Mitglieder wurden bestattet, rund 185 000 durch Taufe aufgenommen. 200 000 Menschen traten aus der evangelischen Kirche aus, 20 000 ein.

Das große Dauerthema für die evangelische Kirche ist der richtige Umgang mit dieser Entwicklung, es wird hier allerdings nicht weiter verfolgt. Ein kleineres, aber nicht bedeutungsloses Thema ist die alle Jahre wiederkehrende Herausforderung, die Zahlen selbst zu kommunizieren und zu interpretieren. Sie haben emotionale und imaginative Wirkung, schon bevor man praktische Schlüsse aus ihnen zieht. Was diese Wirkung angeht ist der kirchliche Umgang mit der Statistik, und mit den vorhersehbaren Reaktionen der Öffentlichkeit meines Erachtens oft wenig hilfreich.

Die offizielle Interpretation der EKD wurde von dem seit Jahren bekannten bemühten Optimismus geprägt.¹ Die Pressestelle meldete: „Ursache des Mitgliederschwundes ist vor allem der demografische Wandel.“

Immer wieder wurde gesagt, dass die Kirche stabil sei, weil die Tauf- und Eintrittszahlen erfreulicherweise die Austrittszahlen mehr als ausglich, aber leider nicht den demografischen Verlust. Diese Interpretation ist jedoch unrealistisch. Sinnvollerweise müssen auf einer „demografischen“ Achse die Sterbefälle von Mitgliedern mit den Taufen von Kindern aus Mitgliederfamilien verrechnet werden, und auf einer „Entscheidungsachse“ oder „Bindungsachse“ die aktiven Austritte und Eintritte, ob Letztere mit einer Taufe verbunden sind oder nicht. Das Ergebnis ist, dass auf beiden Wegen ungefähr gleich viele Mitglieder verloren gehen und dass von Stabilität keine Rede sein kann.

Den Medien entging die Schwäche der kirchlichen Interpretation nicht.² Man hielt der EKD vor, ein „Weiter wie bisher“ zu propagieren. Meistens wurde allerdings die für deutsche Meinungsmacher undenkbar Möglichkeit übersehen, dass es für die Kirchen keine andere Option geben könnte als „weiter so“. Falls dies zutrifft, sollte man es von kirchlicher Seite sagen und sachlich begründen. Denn für diejenigen, die sich für ihre Kirche engagieren und denen die Austrittszahlen um die Ohren geschlagen werden, wäre ein solches Argument von großer Wichtigkeit. Selbst wohlwollende Ratschläge vermitteln den Adressaten allzu leicht das Gefühl, man habe bisher vieles falsch gemacht und müsse alles anders machen. Dazuhin gab es mehr als genug Häme der bekannten rechtsevangelikalen, laizistischen und atheistischen Kirchenkritiker.

Im rechtsevangelikalen Milieu und bei den rechten Populisten ist man überzeugt, dass beide großen Kirchen zugrunde gehen, weil sie sich einem säkularistischen und liberalen Zeitgeist verschreiben. Der frühere

¹ Vgl. www.ekd.de/mitgliederzahlen-evangelische-katholische-kirche-2017-36461.htm; www.ekd.de/ekd-statistik-2018-36432.htm (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 17.11.2018).

² Z. B. Evelyn Finger: Schrumpfende Kirchen, in: DIE ZEIT 31/2017, in Bezug auf die (strukturell sehr ähnliche) Mitgliederentwicklung 2016.

Beauftragte der Deutschen Evangelischen Allianz bei Bundestag und Bundesregierung, Wolfgang Baake, rief deshalb zum „scharenweisen Kirchenaustritt“ auf.³ Die gleiche Aufforderung kommt gelegentlich aus der AfD.⁴ Eine konservativere Theologie und Ethik oder eine Parteinahme für den Rechtskonservatismus statt für die „Linksgrünen“ (zu denen oft alles außer der AfD gerechnet wird) würde jedoch nach allem, was wir wissen, kaum etwas an den Aus- und Eintrittszahlen ändern. Das gilt umgekehrt ebenso für die Forderung nach einer liberaleren, zeitgemäßeren Theologie und Ethik oder nach einer größeren Nähe zu modernen Denk- und Lebensweisen. Religionssoziologische Befunde sprechen dafür, dass es (im Rahmen halbwegs vermittelbarer Varianten) pauschal und längerfristig so gut wie keine Rolle spielt, was für Inhalte theologisch, ethisch und politisch kommuniziert werden, was für Formen Kasualien, Gottesdienste und „vereinskirchliche“ Angebote usw. haben. Um ein Indiz anzuführen: Die protestantischen Denominationen außerhalb der EKD verlieren in der Summe proportional ähnlich viele Mitglieder, und zwar die konservativen Gruppen (z. B. Brüderbewegung, Siebenten-Tags-Adventisten) ebenso wie die liberaleren (z. B. Evangelisch-methodistische Kirche). Von den Austritten aus den großen Kirchen profitieren sie statistisch nicht. Wer dort weggeht, wechselt weit überwiegend ins Lager der weder für noch gegen Religion engagierten Konfessionslosen.

Was für Schlüsse ergeben sich daraus für die evangelische Kirche? Auf der einen Seite ist eine Stabilisierung der Mitgliederzahlen statistisch so gut wie unmöglich. Denn die demografische Entwicklung lässt sich nicht

zugunsten des deutschen Protestantismus beeinflussen. Auf der anderen Seite gibt es einen theoretischen Spielraum, durch kirchliches Handeln den Mitgliederverlust zu verringern, nämlich durch Verminderung der aktiven Austritte bzw. Vermehrung der Eintritte. Die Frage, ob es diesen Spielraum auch praktisch gibt, muss vor allem durch eine Analyse der langfristig wirkenden Austrittsursachen beantwortet werden, denn sie überwiegen die Eintritte um den Faktor 10. Wirksam sind, soweit empirische Daten dazu vorliegen, zwei miteinander verbundene Megatrends: der gesellschaftliche Geltungsverlust der Kirchen als Institutionen (Entkirchlichung) auf der einen Seite, der weltanschauliche Plausibilitätsverlust einer religiösen Lebensorientierung (Entreligionisierung) auf der anderen Seite. Evelyn Finger brachte es schon 2017 auf den Punkt: „Warum rennen die anderen trotzdem davon? Natürlich, weil viele nicht mehr an Gott glauben und weil es sozial kaum mehr sanktioniert ist, dies offen zuzugeben ... Ist dieser Trend unumkehrbar? Manches spricht dafür.“

Es spricht sogar vieles dafür. Denn der Transmissionsriemen, der diesen Trend auf die Mitgliederentwicklung überträgt, ist (wie der Religionssoziologe Detlef Pollack immer wieder betont) der schleichende Verlust religiöser Sozialisation in den Familien. Die Anlässe, die zur Austrittsentscheidung führen oder dazu, dass der Austritt bei distanzierten Mitgliedern dennoch unterbleibt, sind dagegen aktuell und vielfältig. Welche Faktoren zum Beispiel dazu beitrugen, dass im Vergleich zu 2016 die Austritte um rund 5% stiegen, lässt sich nur vermuten. Vielleicht war es der sich ausbreitende Rechtspopulismus, vielleicht etwas ganz anderes. Die Kirchensteuer war es sicherlich nicht allein. Den Austritt können negative persönliche Erfahrungen auslösen, zu liberale oder zu konservative, zu religiöse oder zu säkularistische kirchenamtliche

³ www.idea.de/frei-kirchen/detail/baake-in-scharen-aus-den-evangelischen-kirchen-austreten-106142.html.

⁴ Z. B. www.jesus.de/afd-landesverbandsvorsitzender-fordert-zu-kirchenaustritten-auf.

Verlautbarungen, Meldungen über Skandale usw. Der Austritt kann unterbleiben, weil man (auch auf evangelischer Seite) Papst Franziskus mag oder weil mit dem Ruhestand die Kirchensteuer entfällt. Analysen, die sich mit solchen Anlässen befassen, können durchaus praktische Bedeutung haben, aber eben nicht für die Mitgliederentwicklung insgesamt. Dieser Sachverhalt sollte immer wieder betont werden. Es ist ja nicht so, dass es für unsere Kirchen, Gemeinden und Werke nichts zu tun gäbe, weil sie nichts tun können, um die Trends zur Entkirchlichung und Entreligionisierung aufzuhalten. Die Kirche arbeitet nicht für eine Statistik, sondern für Menschen, denen sie das Evangelium in Wort und Tat schuldig ist. Wenn eine bessere Jugendarbeit dazu führt, dass sich zwei Neukonfirmierte für eine Mitarbeit gewinnen lassen, wenn ein gut gestalteter Gottesdienst dazu führt, dass ein Pensionär wieder dazustößt, ist ein Ziel kirchlicher Arbeit erreicht. Alles darüber hinaus liegt in Gottes Hand. Es hilft denen, die sich engagieren, wenn man ihnen sagt,

wie wertvoll ihr Beitrag ist und wie weit er dennoch von der Mitgliederstatistik entfernt ist. Wenn die Jugendarbeit künftig pro Jahr 10 000 Konfirmanden mehr als heute davon abhalten würde, aus der Kirche auszutreten, sobald sie ihr erstes steuerpflichtiges Gehalt sehen, wäre das großartig. Die Mitgliederzahl würde sich dadurch um ein halbes Promille erhöhen, ein statistisch so gut wie unsichtbarer Effekt. Wären 2017 aus irgendeinem Grund 20 000 Menschen weniger ausgetreten als tatsächlich austraten, hätte sich der Mitgliederverlust von 1,8 % auf 1,7 % verringert. Wir Evangelischen hätten uns gefreut. Aber die Rechtspopulisten und Laizisten, die säkularen Pundits und die Atheisten hätten genau das gesagt, was sie immer sagen. Warum sich damit belasten? Verlangen wir von unseren Kirchenleitungen, unseren Pressestellen und unseren theologischen Vordenkern im Jahr 2019, uns mit Argumenten dabei zu helfen, die nächste Statistik leicht und die Menschen in unserer Nähe wichtig zu nehmen.

Hansjörg Hemminger, Baiersbrunn

Liane Wobbe, Berlin

Tibetische Buddhisten in Deutschland

Die Rolle der buddhistischen Religion für Exiltibeter im Westen

Am 16. März 2018 feierten die Tibeter weltweit *Losar*, das tibetische Neujahrsfest. Für sie begann nun das Jahr 2145, das im Zeichen des Hundes und im Element Erde steht, also das „Erdhundjahr“. So auch im tibetisch-buddhistischen Tempel Tendar Chöling in Berlin-Charlottenburg: Viele Gäste sind gekommen, die meisten deutsche Mitglieder und Freunde des Tempelvereins, aber auch Buddhisten, die aus Tibet stammen. Die Frauen haben ihre traditionellen *Chupas* an, lange seidene Wickelkleider mit bunt gestreiften Wollschürzen, die Männer tragen *Kurtas*, knielange Oberhemden aus Seide. Nach Aussagen einiger Deutscher besuchen tibetische Familien den Tempel meist nur zum Neujahrsfest und zum Geburtstag des Dalai Lama.

Das Zentrum folgt der Tradition der tibetisch-buddhistischen Schule *Gelugpa*. An den Wänden des Tempelraums hängen bunte Rollbilder (*Thangkas*). Auf einem altarähnlichen Podest thronen Buddha-Statuen, darunter Shakyamuni, der Buddha der Gegenwart, dessen engste Gefährten Shariputra und Maudgalyayana sowie Tsongkhapa, der Begründer der Gelugpa-Schule. Davor stehen 21 Wasserschalen sowie Blumen, Kerzen und Obst.

Die Andacht besteht hauptsächlich aus Rezitationen sogenannter *Lamrim*-Texte¹ und einem Langlebensgebet für den 14. Da-

lai Lama, geführt durch einen tibetischen Mönch, der hier als Lehrer angestellt ist. Nach der Festrede eines tibetischen Besuchers wünschen sich die Gäste gegenseitig „*Losar Tashi Delek*“ (Alles Gute zum Neuen Jahr). Dann begeben sich alle zum Buffet.

Tibetische Tempel in europäischer Hand

In Deutschland gibt es zahlreiche Vereine verschiedener tibetisch-buddhistischer Schulen, allein in Berlin befinden sich mindestens 20 Zentren. Allerdings: Wenn von tibetischem Buddhismus in Deutschland die Rede ist, handelt es sich meist um eine von Europäern praktizierte Religionsart, die vorrangig Meditationsformen, Textrezitationen und philosophische Belehrungen beinhaltet. Andere Elemente tibetischer Religion zeigen sich so gut wie nicht, da es kaum Tibeter in Deutschland gibt, die ihren Alltagsbuddhismus öffentlich zelebrieren. Anders als bei thailändischen, chinesischen oder vietnamesischen Tempeln, die von Menschen aus den jeweiligen Ländern geleitet und besucht werden, erfolgt die Leitung und die Teilnahme an Veranstaltungen bei tibetischen Tempeln fast ausschließlich durch deutsche Konvertiten.

Die Verbreitung des Buddhismus in Tibet

Die Verbreitung des Buddhismus in Tibet vollzog sich in mehreren Etappen. Früheste Einflüsse sind im 7. Jahrhundert zu verzeichnen, als König Songtsen Gampo

¹ Lamrim (tibet. *lam*, Pfad, *rim*, Stufen) bezeichnet eine Zusammenstellung von Anleitungen, die den stufenweisen Weg zur Erleuchtung darstellen.

(gest. 649), inspiriert durch seine buddhistischen Gattinnen aus China und Nepal, den Buddhismus als Hofreligion einführte. Im 8. Jahrhundert, während der Regierungszeit des Königs Thrisong Detsen (756 – 796), trugen buddhistische Mönche aus Zentralasien Buddhismusformen des indischen *Theravada* wie auch des chinesischen *Mahayana* in das Land. Mit dem indischen Meister Padmasambhava (8./9. Jahrhundert) gelangte der tantrische Buddhismus nach Tibet und gewann im Zuge der bald einsetzenden Übersetzungen buddhistischer Texte aus dem Sanskrit ins Tibetische zunehmend an Einfluss.

Eine weitere Etappe der Einführung buddhistischer Lehren in Tibet erfolgte 1000 n. Chr. durch den Mönch und Übersetzer Rinchen Zangpo (958 – 1055), der den tibetischen Buddhismus durch Lehren des Mahayana und Regeln der Ordenszucht aus Kaschmir beeinflusste. Atisha (980 – 1054), ein Mönch aus Bengalen, brachte ab 1042 erneut tantrische Lehren ins Land. Die Verbreitung des Buddhismus in Tibet führte bald zur Gründung verschiedener Schulrichtungen mit eigenen Klöstern, Lehrmeinungen und Ritualformen.

1. Die älteste der vier Hauptschulen ist die der *Nyingma* (*nying-ma*, alt), die Schule der Alten. Die Anhänger führen ihre Tradition auf die erste Ausbreitung des Buddhismus in Tibet unter dem Gelehrten Padmasambhava zurück. Charakteristisch für diese Schule ist, dass sie ihren eigenen Nyingma-Kanon, den *Gyübum*, besitzt, dessen Inhalt aus der ersten Verbreitungsepoche in Tibet (9./10. Jahrhundert) stammt. In ihrer rituellen Ausrichtung stehen die Nyingma der Bön-Religion² sehr nahe. Sie brachten verschiedene Klostertraditionen hervor und besitzen eine große Anzahl an religiösen

Laienspezialisten. Als 11. Oberhaupt der Nyingma galt Mindrolling Trichen Rinpoche (1931 – 2008). Dessens einzige Tochter, Minling Jetsün Khandro Rinpoche, ist heute Hauptlinienhalterin der Nyingma. Sie hat ihren Hauptsitz in Dehradun/Indien, reist aber weltweit herum und hält Belehrungen. 2. Eine weitere frühe Schule des tibetischen Buddhismus ist die der *Kagyü* (*bka'-brgyud*, mündliche Übermittlung). Sie geht auf Marpa (1012 – 1092) und Milarepa (1040 – 1123) zurück, zwei Asketen, die von den indischen Tantra-Meistern Naropa (1016 – 1100) und Tilopa (988 – 1061) beeinflusst waren und deren Lehren in Tibet einführten. Gampopa (1079 – 1153), ein Schüler Milarepas, legte mit der Errichtung des Klosters Karma Gompa den Grundstein für die *Kagyü*-Schule, aus welcher verschiedene Unterschulen hervorgingen. Eine der einflussreichsten Unterschulen stellt die *Karma-Kagyü* dar, deren geistige Führer (*Karmapa*) nach dem Prinzip der Wiederverkörperung und Identifizierung anhand vorgegebener Merkmale ausgewählt werden. Infolge eines Sukzessionskonflikts nach dem Tod des 16. Karmapa residieren derzeit zwei Oberhäupter, die den Titel „17. Karmapa“ tragen: Ugyen Trinley Dorje (Hauptsitz Rumtek in Sikkim/Indien) und Trinley Thaye Dorje (Hauptsitz Neu-Delhi). 3. Als dritte Hauptschule gilt die der *Sakya* (*Sa-skya*, Grau-weiße Erde), benannt nach dem gleichnamigen Kloster, das 1073 von dem Nyingma-Anhänger Khön Könchog Gyalpo (1034 – 1102) gegründet wurde. Sie übernahm von dem Tantrameister und Übersetzer Drokmi Sakya Yeshe (993 – 1050) den *Hevajra*-Tantra³ und die Lehren des *Lamdre*⁴ und gab sie an seine Schüler weiter, während sein Sohn Kunga Nyingpo

² Als Bön wird die vorbuddhistische Religion Tibets bezeichnet, die v. a. auf animistischen und schamanistischen Ritualen beruhte. Viele dieser Praktiken sind in die buddhistische Ritualpraxis eingeflossen.

³ Inhalte der Hevajra-Lehren richten sich auf Techniken, die sich auf Essens-, Sexual- und Todesrituale stützen.

⁴ Lamdre, „Der Pfad und seine Frucht“, wird dem indischen Asketen Virupa zugeschrieben.

für die Systematisierung der neuen Sakya-lehre sorgte. Die Nachfolge der Gelehrten wird durch Erbfolge einer adligen Familiendynastie geregelt. Galt Khön Könchog Gy-alpo als erster Thronhalter der Sakya (*Sakya Trizin*), residiert Ratna Vajra Rinpoche heute als Oberhaupt und 42. Sakya Trizin in Dehradun/Indien.⁵

4. Durch den Anhänger der frühen *Kadam*-Schule Tsongkhapa (1357 – 1419) wurde 1409 die vierte und jüngste große tibetische Schule der *Gelug* gegründet. Tsongkhapa, Hauptschüler des bengalischen Mönches Atisha, lehrte die Kadam-Prinzipien, nach denen die Mönche sich wieder stärker an den *Vinaya*-Regeln orientieren und dem Studium der heiligen Texte, der Rezitation und der Meditation widmen sollten. Die Nachfolge Tsongkhas wurde wie bei der Kagyü-Schule durch „freiwillige“ Inkarnation der Lamas bestimmt. Die religiös-politische Beziehung zwischen dem 3. Nachfolger Tsongkhas, dem Lama Sodnam Gyatsu, und dem mongolischen Herrscher Altan Khan beeinflusste die Entwicklung der Gelugs dahingehend, dass Letzterer dem Lama 1578 den Titel *Dalai Lama* (Lama des Ozeans) verlieh und dessen Vorgänger in die Reihe der Dalai Lamas stellte. Ende des 15. Jahrhunderts gelang dem 5. Dalai Lama die Etablierung der politischen Macht der Gelug über Tibet. Der gegenwärtige 14. Dalai Lama, Tenzin Gyatso, hat seinen Hauptsitz seit der Flucht aus Tibet 1959 in Dharamsala/Indien.

Verschiedene Seiten des tibetischen Buddhismus

Die populärsten Bezeichnungen für den tibetischen Buddhismus sind *Lamaismus* (System mit dem Lama/Lehrer als höchster

Autorität), *Vajrayana* (Diamantfahrzeug) und *Tantrayana* (Tantrafahrzeug). Sie kennzeichnen verschiedene Seiten des Buddhismus, der sich in Tibet entwickelt hat. So verweist Lamaismus auf die unbedingte geistliche wie auch weltliche Autorität, die dem Lehrer in der jeweiligen Schule beigemessen wird. Der Lehrer besitzt einen gottähnlichen Status und steht in der Liebe und Verehrung über den Eltern. Ihm wird sogar, ähnlich wie bei einem Guru, die Macht der Einflussnahme auf das Schicksal der Gläubigen zugesprochen. Der *Vajra* (skt.; tib. *Dorje*, Blitz, Diamant), in der Mythologie die Waffe des Hindugottes Indra, steht symbolisch für die Kostbarkeit und Macht eines Herrschers oder der Lehre. Tantrische Lehren (*Tantra*, skt., Ausdehnung, Gewebe) haben ihren Ursprung im Hinduismus, wo sie mittels verschiedener ritueller, geistiger, meist geheimer Praktiken zu transzendenten Erfahrungen und übermenschlichen Kräften führen sollen. Der *Tantra* im Buddhismus vermittelt Ansichten und Praktiken, die, ebenfalls im Geheimen übermittelt, der Selbsttransformation und als „schnelles Gefährt“ auf dem Weg zur Erleuchtung dienen (Manshardt 2002, 9f).

Glaubens- und Ritualformen

Heilige Schriften: Vom 8. bis 14. Jahrhundert wurden buddhistische Schriften aus Indien in mehreren Epochen aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt. Eine Gesamtübertragung der als kanonisch angesehenen tibetisch-buddhistischen Literatur erfolgte im 14. Jahrhundert durch den Sakya-Gelehrten Butön Rinchen Drob (1290 – 1364). Daraus gingen zwei große Textgruppen hervor: 1. das *Kanjur* (tib., *Kan-gyur*, übersetztes Wort), die Übersetzung der Lehren des Buddha, und 2. das *Tanjur* (*Tan-gyur*, übersetzte Lehre), die Übersetzung der Kommentare, Unterweisungen und magischen Texte indischer Weiser. Beide Textgruppen gelten für

⁵ Die Oberhäupter der Sakya-Schule sind in der Regel verheiratet und geben ihr Amt an den ältesten Sohn weiter.

alle buddhistischen Schulen als autoritativ (vgl. Kollmar-Paulenz 2006, 92). Daneben existieren die *Termas* (tib. *terma*, Schatz), sogenannte Schatztexte, die zwar Buddha zugeschrieben werden, jedoch eher Tibet-spezifisches Traditionsgut enthalten, wie das *Kalachakra*, den *Shambhala Mythos*, das *Gesar Epos* oder das *Bardo Tödol*.

Buddhas, Bodhisattvas, Götter und Geister: Das tibetische Götterpantheon umfasst verschiedene Buddhas und Bodhisattvas, hinduistische und lokal-tibetische Götter, Geister und Dämonen. So wird u. a. zwischen dem Urbuddha⁶ und seinen Manifestationen, dem historischen Buddha Shakyamuni und Maitreya, dem Buddha der Zukunft, unterschieden. Volkstümliche weibliche Gottheiten des magischen Tantrismus zeigen sich häufig als Inkarnationen oder „symbolische“ Gattinnen der Buddhas. Als weiblicher Aspekt des Buddha und Schutzgöttin zugleich wird die Grüne Tara verehrt (tib. *Jetsün Drölma*). Nach traditioneller Überlieferung war sie eine Verehrerin Buddhas, die Vollendung erlangte und beschloss, als weiblicher Buddha zum Wohle der Wesen zu wirken. Die Weiße Tara (tib. *Drölma Karpo*) wiederum gilt als Stütze der Meditation für ein langes Leben. Als Zufluchtobjekte dienen neben den Buddhas auch die Bodhisattvas (skt.; tib. *jangjub sempa*).⁷ Höchste Bedeutung genießen Avalokiteshvara (skt.; tib. *Chenrezig*, Herr, der seinen Blick mitfühlend nach unten richtet) als Bodhisattva des Mitgefühls und Schutzpatron Tibets, Manjushri als Manifestation der Intelligenz und Vajrapani

zur Abwehr des Bösen. Hinzu kommen lokale Schutzgottheiten bestimmter Schulen und Regionen wie z. B. Hevajra, der als Schutzgottheit der Sakya-Schule gilt. Zu nennen seien auch die *Yidams*, sogenannte Schutzgeister, unter denen vor allem weiblich gedachte *Dakinis* mit Zeremonien bedacht werden. Hinduistische Gottheiten wie Brahma, Indra, Shiva und Agni zeigen sich als Anhänger Buddhas.

Jenseitsvorstellungen: Der tibetische Buddhismus lehrt grundsätzlich die Seelenwanderung basierend auf dem karmischen Gesetz von Ursache und Wirkung. Nach der Nyingma-, Kagyü- und Sakya-Tradition befindet sich der Geist des Menschen nach dem Tod und vor seiner Wiedergeburt in einen Zwischenzustand (*Bardo*)⁸. Dieser unterteilt sich in den Todeszeitbardo, den Wirklichkeitsbardo und den Bardo auf der Suche nach der Wiedergeburt. Die Dauer des Zustandes zwischen den Körpern beträgt nach tibetischer Tradition 49 Tage.

Rituale: Der tibetische Alltagsbuddhismus ist v. a. von Rezitationen und Zeremonien für Buddhas, Bodhisattvas, Schutzgottheiten und Lamas geprägt. Insbesondere die Grüne Tara und Avalokiteshvara werden regelmäßig mit Opfergaben, Rezitationen und Niederwerfungen bedacht. Ein gängiges Ritual ist hierbei, zwischen 7 und 21 mit Wasser gefüllte Silberschalen im Abstand eines Reiskorns auf den Altar zu stellen. Obst, Blumen, Butterlampen und *Tormas*, aus Gerstenmehl geformte Opfertürme, sollen Buddhas, Götter und Geister erfreuen. Durch Gaben, Gebetrezitationen und Niederwerfungen erhoffen sich tibetische Gläubige Hilfe und Segen. Mandalas, aus Reis oder Farbpulver vor Häuser gestreut, fungieren zur Abwehr von Krankheit und

⁶ Nach der Überlieferung tantrischer Texte gingen aus dem Urbuddha fünf Buddhas hervor, von denen jeder über eine der fünf Richtungen des Universums herrscht, Aksobhya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi und Vairocana (s. Midal 2002, 38ff).

⁷ Ein Bodhisattva hat nach der Mahayana-Tradition das Gelübde abgelegt, trotz seiner Fähigkeit, ins Nirwana einzugehen, in der Welt alle fühlenden Wesen zu unterstützen, bis diese die Buddhaschaft erlangt haben.

⁸ Nach der Überlieferung existieren auch drei Bardos des Lebens: der Bardo nach der Geburt, der Bardo des Traumes und der Bardo der tiefen Meditation. Die Bardo-Tradition der Gelugpa weicht von den anderen ab.

Unglück; auf *Thangkas* (Rollbilder) gemalt, dienen sie als Meditationshilfe. Das Sprechen heiliger Formeln vor im Wind hängenden Fähnchen, das Chanten zu Gebetsketten und das Drehen von Gebetsmühlen sorgen nach tibetischem Glauben für die Gunst der Götter. Und Wallfahrten zu abgelegenen Klöstern, zu Aufenthaltsorten wichtiger Lamas, heiligen Seen und Bergen (*Kailash*) dienen in Verbindung mit einer sogenannten *Kora* (Umrundung des heiligen Ortes) einer karmischen Reinigung. Die kultischen Pflichten der Lamas bestehen u. a. aus rituellen Waschungen, Opferzeremonien, tantrischen Ritualen, zeremoniellem Musizieren, gemeinsamen Rezitationen und Meditationen. In Tibet und Indien unterstützen die Laien die Lamas und Klöster mit Geld und Lebensmitteln und bringen ihnen regelmäßige und anlassbestimmte Verehrung dar. Als Gegenleistung erhalten sie Zeremonien (zu Geburt, Hochzeit, Bestattung, Krankheit, Prüfung etc.), Orakelbefragungen (tib. *Mo*) und medizinische Ratschläge.

Zu den wichtigsten Festen, die von allen tibetischen Schulen begangen werden, gehören das Neujahrsfest *Losar* (s. o.), das *Monlam*-Fest, das Fest des großen Gelübdes (Februar/März), und das *Saga Dawa*-Fest anlässlich von Buddhas Geburt, Erleuchtung und Eingehen ins Nirwana (Mai).

Verhaltensweisen: Die tibetische Gesellschaft war ursprünglich von einem differenzierten Gesellschaftssystem geprägt, das sich grob in drei große soziale Schichten unterteilte: den Adel, zu dem der Dalai Lama sowie höhere und niedrigere aristokratische Familien gehören, den Klerus, der von Mönchen aller Schulen bestimmt wird, und die gewöhnlichen Leute, die v. a. Bauern, Landbesitzer, Händler und Dienstleister, ja sogar die unberührbaren *Ragyapas*⁹ um-

fassen. Ein Beispiel, von welcher Unterwürfigkeit das Verhalten niederer Kasten gegenüber höheren sowohl in Tibet wie auch im indischen und westlichen Exil geprägt war und unter der älteren Generation noch ist, bietet das Buch „Eisenvogel“, in dem Yangzom Brauen, eine schweizerische Exiltibeterin der dritten Generation, davon berichtet, dass ihre Großmutter sich in Tibet gegenüber höherkastigen Freunden wie eine Dienerin verhielt und dieses Verhalten selbst bei einem Wiedersehen im schweizerischen Exil beibehielt (vgl. Brauen 2010, 282-284).

Heiratsvorschriften: Die Laien halten sich an regional bedingte Heiratssysteme. Oft spielt die Herkunft der Familie eine Rolle. Während innerhalb der Ober- und Mittelschicht und der Unberührbaren jeweils kastenübergreifend geheiratet wird, sind Heiraten zwischen diesen drei Schichten nicht üblich. In einigen Regionen finden sich noch polyandrische Verhältnisse, d. h. die Frau heiratet zwei Männer, die in einem brüderlichen Verwandtschaftsverhältnis stehen. Obwohl für die Mönche aller tibetischen Schulen das Keuschheitsgelübde gilt, wird dieses oft nur von den Gelugpas erfüllt. In allen anderen Schulen kommt es immer wieder vor, dass Mönche sich für die Ehe entscheiden, sogar hohe Lamas. Wenngleich sie dann einige Rechte verlieren, werden sie dennoch als hohe geistige Autorität anerkannt und als Lehrer gewürdigt.

Speisevorschriften und Bekleidungs-traditionen: Religiöse Speisevorschriften existieren für tibetische Laien wie Ordinierte nur in Verbindung mit bestimmten Verehrungszeremonien für die Götter. So ist z. B. vor einer Segenseinweihung der Konsum von Alkohol, Fleisch, Zwiebeln oder Knoblauch untersagt. Im Unterschied zu den Theravada-

⁹ *Ragyapas* übernehmen die Zerstückelung eines Toten bei der Himmelsbestattung. Sie gehören zur niedrigen-

ten berufsmäßigen Kaste der Metzger, Bettler und Totengräber und wohnen am Rande eines Ortes.

Mönchen dürfen tibetische Nonnen und Mönche auch noch nach 12 Uhr essen.

Zu den Bekleidungsstraditionen, die regional verschieden ausfallen, ist zu sagen, dass trotz westlicher Kleidung im Alltag das Tragen langer seidener Wickelkleider (*Chupa*) mit bunt gestreiften Wollschürzen (*Pangden*) bei Frauen und weiter Hosen mit langen Oberteilen (*Kurta*) bei Männern im Tempel oder bei häuslichen Zeremonien beibehalten wird, auch im Exil. Die Roben (*Kasaya*) und Kopfbedeckungen der Mönche kennzeichnen in Form und Farbe die Zugehörigkeit zu den Schulen, wie bei den Rothut- oder Schwarzhut-Karmapas.

Buddhistische Würdenträger: Seit der Entwicklung einer Klostertradition in Tibet im 8. Jahrhundert wurde es in den Familien üblich, den erstgeborenen Sohn mit etwa sieben Jahren ins Kloster zu schicken. Hier erhält er Unterricht im Lesen, Schreiben und Rezitieren von Gebetsformeln und bei Bereitschaft zu einem Klosterleben den Grad eines Novizen (*Getsul*). Als solcher widmet er sich u. a. dem Studium religiöser Texte. Nach einer Prüfung erfolgt die Ordination zum Vollmönch (*Gelong*). Das Oberhaupt eines Klosters ist der Abt (*Khanpo*). Die Mönche folgen in der Regel einem Lama/Lehrmeister. Auch wenn der Lama ein schlechter Lehrer ist, sollte der Schüler ihm Ehrerbietung entgegenbringen. War der Titel *Lama* (tibet., der Erhabene, Heilige) ursprünglich dem höchsten Klostervorsteher vorbehalten, wurde er später als Bezeichnung für jeden ordinierten Mönch verwendet.

Eine wichtige Rolle in fast allen Schulen spielt die Reinkarnation eines Bodhisattvas auf der Erde, die sich durch freiwillige Wiederverkörperung eines verstorbenen Lamas vollzieht. Bis zu sechs Jahre nach dem Tod des jeweiligen Lehrers wird dessen Inkarnation unter den Kindern gesucht. Die entscheidenden Merkmale zeigen sich u. a. in durch den Vorgänger prophezeiten

Ereignissen und dem Wiedererkennen von Gegenständen, die vorher in dessen Besitz gewesen sind. Ein Komitee von Lamas und Laien identifiziert dann anhand dieser Kriterien, der Befragung eines Orakels und bestimmter Visionen den wiedergeborenen Lama, der als *Tulku* bezeichnet wird.

Der tibetische Buddhismus gelangt nach Deutschland

Im Zuge des Volksaufstands in Tibet und seiner Niederschlagung durch die chinesische Invasion 1959 flohen zahlreiche Tibeter nach Indien, Nepal und Bhutan und von da aus zum Teil in die USA, nach Australien und Europa. An erster Stelle sei hier der 14. Dalai Lama genannt, der 1968 in Dharamsala, einem nordindischen Bergdorf, seinen Wohnsitz samt Exilregierung und Kloster etablierte. Diese Exilsituation trug u. a. zur Verbreitung tibetisch-buddhistischer Philosophie und Ritualpraktiken im Westen bei. Auch in Deutschland ließen sich tibetische Exilanten nieder, darunter Mönche und Lehrer, die z. T. eigene buddhistische Zentren gründeten.

Bereits Anfang der 1930er Jahre veranlasste der Großabt der Gelugpa-Schule, Ngawang Kalzang (1866 – 1936), den deutschen Buddhismusgelehrten und Mönch Lama Anagarika Govinda, einen Orden mit Namen *Arya Maitreya Mandala* zu gründen. Anfang der 1950er Jahre gelangte die Bewegung nach Deutschland, das Hauptzentrum befindet sich gegenwärtig in Pforzheim.

Als einer der frühesten „Missionare“ des tibetischen Buddhismus im Westen gilt Rangjung Ripge Dorje (1924 – 1981), der 16. Gyalwa Karmapa und damaliges Oberhaupt der Karma-Kagyü-Schule. Zum einen beauftragte er seinen Schüler Chögyam Trungpa (1939 – 1987), den Westlern die tibetische Form des Buddhismus zu vermitteln. Zum anderen wies er Ole Nydahl und seine Frau Hannah, die ihm in den 1960er

Jahren auf ihrer Reise nach Nepal begegneten, an, den Diamantweg-Buddhismus der Kagyü im Westen zu verbreiten.

In den folgenden Jahren entstanden vier Hauptrichtungen der Kagyü in Deutschland: 1. die von Chögyam Trungpa gegründete *Vajradhatu*-Organisation und die daraus hervorgegangenen *Dharmadhatu*-Zentren mit Hauptsitz in Marburg, 2. die von Trungpa gegründete *Shambhala*-Bewegung, 3. zahlreiche Diamantweg-Buddhismus-Zentren (Ole Nydahl), die Trinley Thaye Dorje als den 17. Karmapa betrachten, und 4. die *Kamashila*-Bewegung, die dem anderen 17. Karmapa Urygen Trinley Dorje folgt und deren Hauptzentrum sich in der Eifel befindet.

Die Verbreitung der Gelug-Tradition in Deutschland begann 1966, als der 14. Dalai Lama den Geshe Lobsang Dargay (1935 – 1994) nach München entsandte, um die dort lebenden Kalmücken zu betreuen.¹⁰ In dem Tempel, der den Namen Thegchen Chöpel Ling trägt, praktizieren heute fast ausschließlich Deutsche. Als weitere bedeutende Zentren der Gelug-Schule seien das Tibetische Zentrum e. V. in Hamburg genannt, 1977 geweiht von Geshe Rabten (1920 – 1986), dem persönlichen Berater des Dalai Lama, sowie das Tibethaus in Frankfurt am Main, ein buddhistisches Meditations- und Studienzentrum, in dem verschiedene tibetische Lehrer der Gelug-Tradition lehren.

Weitaus größere Verbreitung fand in Deutschland die Nyingma-Tradition, von der es heute vier große Zweige gibt, von denen die 1987 von Sogyal Rinpoche gegründete *Rigpa*-Bewegung (tib. *rig-pa*, Intelligenz, innerste Natur des Geistes) den größten Zulauf hat. Sogyal Rinpoche, ein tibetischer und im Westen aktiver Lehrer, wurde durch sein Werk „Das tibetische Buch vom Leben

und vom Sterben“ bekannt. Aufgrund von Missbrauchsvorwürfen seiner Schüler 2017 geriet er in den Medien heftig in die Kritik und zog sich aus der Öffentlichkeit zurück.¹¹ Als zweiter Zweig sei die Nyingma-Bewegung genannt, die 1969 von Tarthang Tulku Rinpoche (hoher Linienhalter der Nyingmas) in Kalifornien gegründet wurde und auch nach Deutschland gelangte. Der dritte Zweig ist die *Buddhistische Gemeinschaft Samten Tse*, die der gegenwärtigen höchsten Linienhalterin der Nyingmas, Minling Jetsün Khandro Rinpoche, folgt. Als vierte Bewegung sei *Tergar* genannt, die sich auf die Lehren von Yongey Mingyur Rinpoche stützt.

Die Sakya-Tradition wird in Deutschland v. a. durch den *Yeshe Chöling Sakya-Förderverein* e. V. mit Sitz in Freiburg repräsentiert und steht in der Tradition des 42. Sakya Trizin, Ratna Vajra Rinpoche.

Wo praktizieren Exiltibeter ihre Religion?

In Deutschland leben heute etwa 1000 Tibeter. Davon konzentriert sich die Mehrheit in München mit etwa 300, es folgen Hamburg mit 200, Frankfurt mit 70, Köln und Bonn mit etwa 100 und der Rest in weiteren Städten.¹² 1979 wurde in Hennef der Verein der Tibeter gegründet. Ziel der tibetischstämmigen Gründer war es, die tibetische Kultur und Religion auch im Exil zu pflegen.¹³ Die Umsetzung dieses Ziels erfolgt aber nicht in den oben beschriebenen Zentren und Bewegungen, da diese vorrangig auf einen westeuropäischen Buddhismus

¹¹ Zur Missbrauchsdebatte bezüglich buddhistischer Lehrer gegenüber ihren Schülern siehe u. a. Eißler 2017; Klein 2018.

¹² Information des Vereins der Tibeter in Deutschland am 27.8.2018.

¹³ Zu diesem religiös-kulturellen Engagement kam die politische Arbeit für Freiheit und Menschenrechte des tibetischen Volkes hinzu, die in Mahnwachen, Friedensmärschen und Podiumsdiskussionen bestand.

¹⁰ Zur Beschreibung des Kalmücken-Tempels in München s. Notz 1984, 1-5.

zugeschnitten sind (klare Strukturierung, Öffnungszeiten) und nicht die rituellen Kompetenzen und Dienstleistungen bieten, die in einem tibetischen Kloster durch ständig anwesende Lamas abgedeckt werden. Deshalb besuchen die meisten Tibeterinnen und Tibeter nur ganz wenige ausgewählte Tempel und nur zu besonderen Anlässen, z. B. an Feiertagen oder zur Audienz eines bedeutenden Lamas.

Obwohl die Kagyü-Schule in Deutschland sehr stark vertreten ist, gehören die meisten Tibeter der Sakya, der Nyingma und der Gelug-Schule an. Die Familien bleiben ihrer Schule in der Regel treu, denn entscheidend ist die Abstammungslinie. Nur der Dalai Lama und besonders hoch angesehene Gurus werden schulübergreifend verehrt. Im Unterschied zu den westlichen Angehörigen tibetisch-buddhistischer Schulen, für die Meditation und Belehrungen an erster Stelle stehen, sind tibetische Laien viel mehr an Opferzeremonien, Glücksverheißungsritualen oder Wohlstandsgötterinitiationen interessiert. Da es dafür keine Einrichtungen wie Klöster gibt, praktizieren die meisten Tibeter ihre Rituale zu Hause. So richtet sich jede Familie einen Altar ein, noch bevor andere Einrichtungsgegenstände in die Wohnung gelangen. Auf diesem Altar befinden sich Statuen von Buddha Shakyamuni, der Grünen Tara und von Avalokiteshvara, fast immer ein Bild des Dalai Lama, Bilder oder Figuren von Schutzgöttern und den für die jeweilige Schule wichtigen Lamas. Für Avalokiteshvara und seine Begleiterin, die Grüne Tara, werden die meisten Rituale praktiziert.

Welche Rolle spielen tibetische Lamas für tibetische Laien?

Seelsorgerliche Hilfe und rituelle Dienste nehmen Exiltibeter nur in Anspruch, wenn ein besonderes Anliegen vorliegt. Aufgrund fehlender schuleigener Lamas im Exil neh-

men manche aber auch die Dienste von Lamas anderer Traditionslinien in Anspruch. So wird der residierende Lama eines Tempels nach Hause gebeten, wenn eine Wohnung neu bezogen wird, jemand krank ist oder ein besonderes Problem besteht.

Einen hohen Rang haben für Tibeter die Lamas, die nicht in Europa wohnen, sondern in Tibet oder Indien, da sie dort ihre spirituellen Aufgaben im Kloster regelmäßig erfüllen und somit mehr spirituelle Kraft besitzen. Nach dem Empfinden vieler Tibeter sind hiesige tibetische Tempel auf Westler zugeschnitten und ebenso die Lehre der Lamas, die hier leben. Tibeter sehen auch tibetische Lamas kritisch, die Gründe für deren Fehlverhalten im Westen suchen sie aber im westlichen Umfeld, im zu kritiklosen Vertrauen und in den Erwartungen der westlichen Schüler. Obwohl tibetische Buddhisten einen Lama nicht öffentlich kritisieren, tauschen sie intern ihre eigenen Kriterien, Witze und Abneigungen aus.¹⁴ Treten besondere Lamas aus Indien, Nepal oder Bhutan in Deutschland auf, geht man hin und lässt sich eine Segenseinweihung geben. Eine Einweihung ist eine Art Initiation in das Tantra, bei dem der Lama den Segen eines bestimmten Buddhas, Bodhisattvas oder einer Schutzgottheit auf den jeweiligen Schüler überträgt.

Wenn ein Kind geboren wird, lässt man einen Lama den Namen bestimmen. Manche schreiben dem Dalai Lama und bitten ihn, den Namen zu bestimmen, und erhalten dann auch eine Antwort. Mit sieben Jahren werden Kinder zum Lama gebracht, um bei ihm Zuflucht zu nehmen.¹⁵

Für die erste Generation der Tibeter, die nach Deutschland gekommen sind, ist Tibet heilig, da sie dort aufgewachsen sind. Für jüngere gläubige Exiltibeter spielt eher

¹⁴ Gespräche mit mehreren tibetischstämmigen Buddhisten im Sommer 2018.

¹⁵ Interview mit einem tibetischen Mitglied des Tendrar Chöling am 6.7.2018.

Indien eine große Rolle, da dieses Land das Wirkungsfeld Buddhas war und sich im Zuge der Kulturrevolution viele Tibeter dort niedergelassen haben, da der 14. Dalai Lama dort wohnt und zahlreiche tibetisch-buddhistische Klöster errichtet wurden, in denen hohe Lamas residieren.

Beziehungen zwischen Exiltibetern und tibetischen Tempeln in Berlin

1996 wurde der erste Verein der Gelugpas in Berlin gegründet. Heute ist der Tendar Chöling Tempel in der Habsburger Straße das einzige Zentrum in der Stadt, welches in der Gelug-Tradition und unter der spirituellen Leitung des 14. Dalai Lama steht. Es befindet sich in einer Erdgeschosswohnung. Im Unterschied zu den anderen tibetisch-buddhistischen Tempeln Berlins ist der Kultraum sehr farbenprächtig eingerichtet und mit zahlreichen Statuen und Bildern einem tibetischen Kloster nachempfunden. Von ca. 20 tibetischen Tempeln Berlins ist er der einzige, zu dem Exiltibeter einen engen Kontakt pflegen, auch wenn sie sich meist nur zu den Feiertagen einfinden.

Der Grund dafür ist, dass er als einziger Tempel von einem ständig anwesenden tibetischstämmigen Lehrer, dem Mönch Rigdzin Gyaltsen, geleitet wird, der sogar den höchsten akademischen Grad eines tibetisch-buddhistischen Gelehrten erworben hat und deshalb den Titel *Geshe* (tib. *dge bshes*, wörtlich: der heilsame Freund)¹⁶ trägt. Geshe R. Gyaltsen wurde 1964 in Kham/Osttibet geboren. 1984 floh er nach Indien und absolvierte in dem tibetisch-buddhistischen Kloster Sera Je in Mysore/Südindien sein Studium. 2003 kam er nach Berlin und löste seinen Vorgänger ab, der wieder zurück in dasselbe Kloster wollte. Geshe R. Gyaltsen hat in diesem Tempel

sowohl eine seelsorgerliche wie auch eine rituelle Funktion inne, indem er für Gespräche zur Verfügung steht und persönlich gewünschte Rezitationen, Einweihungs- und Segensrituale durchführt. Diese Tätigkeiten werden von den hier lebenden Tibetern auch in Anspruch genommen. Kontakte zu anderen tibetischen Mönchen pflegt er in Deutschland kaum. Ab und an fliegt er nach Indien und besucht das Kloster, oder er telefoniert mit seiner Familie in Tibet. Seit 1984 war er nicht mehr dort, da er, wie viele andere Tibeter, kein Visum von der chinesischen Botschaft erhält.¹⁷

Im Tendar Chöling finden im Unterschied zu anderen Zentren neben religiös-philosophischen Belehrungen und Meditationen auch regelmäßige Zeremonien statt, zu denen aber in der Regel nur deutsche Besucher erscheinen. Von besonderer Bedeutung ist die *Tsog Guru-Puja*, bei welcher die Teilnehmenden Rezitationen in tibetischer Sprache unter Einbeziehung der Kultinstrumente Glocke, Vajra und Trommel sprechen und Niederwerfungen sowie die Einnahme von rituellen Opfergaben praktizieren. Die Nähe zu Tibet zeigt sich im Tempel in der Vermittlung der tibetischen Sprache und der Unterstützung tibetischer Klöster. Man kann an den Festtagen ein sehr herzliches Verhältnis zwischen Deutschen und Exiltibetern beobachten.

Als bedeutendstes Zentrum der Nyingma in Berlin gilt das *Dharma Mati Rigpa-Zentrum*. Da hier hin und wieder angesehene tibetischstämmige Lamas zu Vorträgen eingeladen werden, wird es zu diesen Anlässen auch von Tibetern besucht. Ein weiteres tibetisches Zentrum, das eine temporäre Rolle für tibetische Laienbuddhisten in Berlin spielt, ist das *Bodhicharya*. Der Tempel folgt der *Karmapa Kagyü Li*-Tradition und steht unter der Schirmherrschaft des 17. Gyalwa Karmapa, Urgyen Trinley Dorje. Da

¹⁶ Die Geshe-Ausbildung verläuft über 15 Klassenstufen und umfasst einen Zeitraum von ca. 20 Jahren.

¹⁷ Interview mit dem Geshe am 10.5.2018.

dieses von Westlern geführte Zentrum hin und wieder Lehrer aus Tibet einlädt, z. B. Minling Jetsün Khandro Rinpoche, wird es zu diesen Anlässen ebenfalls von Tibetern besucht. Dagegen hat das populäre Diamantweg-Buddhismus-Zentrum der Karma-Kagyü-Linie von Ole Nydahl, das unter der spirituellen Leitung des anderen 17. Karmapa, Thaye Dorje, steht, keinerlei Beziehungen zu Berliner Exiltibetern. Mitglieder des Vereins *Tsechen Shedub Ling Sakyapa*, der die Sakya-Tradition in Berlin repräsentiert, treffen sich im Neckarstraßenzentrum. Dieses versteht sich als schulübergreifend und organisiert Audienzen bedeutender Lamas verschiedener Traditionen, die einzelne Tibeterinnen und Tibeter gern wahrnehmen.

Aus dem religiösen Alltag einer tibetischen Familie in Berlin

Seit etwa 25 Jahren leben Tibeterinnen und Tibeter in Berlin. Ihre Anzahl beläuft sich gegenwärtig auf etwa 50. Das Alter der Erwachsenen bewegt sich überwiegend zwischen 20 und 50 Jahren. Zwei miteinander verwandte tibetische Familien besitzen einen Laden, in dem sie tibetische und indische Einrichtungs- und Ritualgegenstände verkaufen. Sie gehören zur Schule der Sakyas. Auf meine Frage, welche Bedeutung die buddhistische Religion für sie hier in Deutschland noch hat, antworten sie mir, dass sie diese überwiegend zu Hause praktizieren. Bei einem Besuch sehe ich dann, dass sie in ihrer Wohnung den Göttern einen tempelähnlichen Kultraum eingerichtet haben. Auf einem Altar befinden sich, neben verschiedenen Buddhafiguren, die beiden tibetischen Heiligen Milarepa und Tsongkapa, einige Schutzgottheiten, das Bild des 14. Dalai Lama und ein Foto des ehemaligen Sakya-Oberhauptes (42. Sakya Tenzin). Vor den Bildern und Skulpturen stehen in einer Reihe sieben mit Wasser gefüllte silberne Schalen, Blumen und Räucher-

stäbchen. Die Wände sind mit Stoffbildern der Grünen Tara und diverser Schutzgötter behangen. Auf einem kleinen Tischchen liegen Rezitationsschriften und Kultinstrumente. Jeden Morgen praktiziert hier die Frau vor dem Frühstück eine Meditation für die Grüne Tara, da diese als Schutzgöttin gilt, die sehr schnell zu Hilfe eilt. Sie füllt die sieben Opferschalen mit Wasser und richtet weitere Opferschalen mit Milch, Früchten und Blumen an. Während sie die Räucherstäbchen anzündet, spricht sie drei Taragebete und das Langlebensgebet für den Dalai Lama. Nach einer Meditation beendet sie ihre morgendliche Andacht mit 30 Niederwerfungen.

Obwohl die Familie der Sakya-Schule angehört, steht sie in engem Kontakt zum Gelug-Tempel Tendar Chöling, besucht das Zentrum aber nur an den Feiertagen. Wenn jemand in der Familie krank ist, kommt der Geshe zu ihnen nach Hause oder ins Krankenhaus, um Gebete zu rezitieren. Weitere Zentren, die die Familienangehörigen aufsuchen, sind das Bodhicharya- und das Rigpazentrum, aber nur, wenn ein angesehener Lama auftritt. Nach dem 14. Dalai Lama bringen sie ihrem spirituellen Oberhaupt, dem 42. Sakya Trizin, Ratna Vajra Rinpoche, höchste Verehrung entgegen.

Bei besonders ernsthaften Krankheiten, wichtigen Entscheidung oder akuten Problemen treten sie in Kontakt zu bekannten autoritativen Meistern in den Klöstern Indiens, Nepals oder Tibets, da nur diese über hilfreiche geistige und rituelle Mittel verfügen. Die Lamas stellen dann anhand von physischen Beschreibungen und astrologischen Untersuchungen eine „Ferndiagnose“ in Form einer Weissagung (tib. *Mo*) und eine entsprechende Zeremonie zusammen, die von den Gläubigen finanziert wird.

Auf meine Frage nach der Umsetzung der tibetischen Bestattungskultur in Deutschland bekam ich die folgende Antwort: „Als ein Onkel in unserer Familie gestorben

ist, wurde sein Körper im Krematorium verbrannt und die Asche nach Indien geschickt, wo sie zum einen Teil in die Berge, zum anderen Teil in den Fluss gestreut wurde, um ihm eine gute Wiedergeburt zu ermöglichen.¹⁸

Ein tibetisches Kloster im deutschen Exil?

Während thailändisch-buddhistische Tempel in Deutschland den Thailändern, vietnamesisch-buddhistische Tempel den Vietnamesen und chinesische Tempel den Chinesen eine religiöse Heimat bieten, ergaben meine Besuche, Beobachtungen und Gespräche, dass gemeinschaftliche Veranstaltungen tibetisch-buddhistischer Tempel in Deutschland für Exiltibeter kaum eine Rolle spielen. Für sie liegt der Fokus auf häuslichen Zeremonien, der gelegentlichen Inanspruchnahme von Dienstleistungen eines im Tempel angestellten Lamas, der Audienz eines angesehenen Meisters oder – bei Anlässen wie Krankheit oder Problemsituationen – dem indirekten Kontakt mit Lamas aus Indien bzw. Tibet. Die einzige gemeinsame Huldigung geschieht zu ausgewählten Feiertagen. Für ein Kloster oder einen Tempel, der die religiösen Bedürfnisse abdecken würde, sind bis jetzt keine finanziellen Ressourcen vorhanden. Eine Vorbildfunktion hat das tibetische Kloster Rikon in der Schweiz.¹⁹ Dort lebt eine buddhistische Mönchsgemeinschaft der Gelugpa-Tradition, und die Klosterpraxis ist an die Tibets angelehnt. Es wird deshalb von vielen Exiltibetern regelmäßig aufgesucht. So bleibt nur zu wünschen, dass es auch tibetischstämmigen

Buddhisten in Deutschland irgendwann einmal gelingt, Kulträume zu errichten, die es den Laien ermöglichen, ihre traditionellen Rituale zu praktizieren, gewohnte klösterliche Dienstleistungen in Anspruch zu nehmen und einen religiösen und sozio-kulturellen Treffpunkt zu nutzen. Denn eine Annäherung an die zahlreichen westlich konzipierten „tibetisch-buddhistischen“ Tempel scheint nicht in Sicht.

Literatur

- Berzin, Alexander: Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen, Berlin 2002
- Brauen, Yangzom: Eisenvogel, München 2010
- Eißler, Friedmann: Was sagen hohe Lamas zum Lehrer-Schüler Verhältnis?, in: MD 11/2017, 424-428
- Erken, Ruth: Tibetische Familien im indischen Exil, Münster 2006
- Fremantle, Francesca / Trungpa, Chögyam (Hg.): Das Totenbuch der Tibeter, Kreuzlingen/München 2008
- Goldstein, Melvyn C.: Serfdom and Mobility. An Examination of the Institution of „Human Lease“ in Traditional Tibetan Society, in: The Journal of Asian Studies 30/3 (1971), 521–534
- Golzio, Karl-Heinz: Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus, München 1997
- Gyatso, Kelsang: Buddhism in the Tibetan Tradition, New York 2008
- Kapstein, Matthew T.: Tibetan Buddhism. A Very Short Introduction, New York 2014
- Klein, Mechthild: Buddhisten und das Thema „Machtmissbrauch“, in: MD 2/2018, 54-60
- Kollmar-Paulenz, Karénina: Kleine Geschichte Tibets, München 2006
- Lindegger-Stauffer, Peter: Das klösterliche Institut Rikon / Zürich in: Asiatische Studien 1971, 377-388
- Manshardt, Jürgen: Die transformierende Kraft des Tantra Kalachakra, Berlin 2002
- Midal, Fabrice: Tibetische Mythen und Gottheiten, Berlin 2002
- Notz, Klaus-Josef: Der Tibetische Buddhismus in Deutschland, EZW-Information 91, Stuttgart 1984
- Rakow, Katja: Transformation des tibetischen Buddhismus im 20. Jahrhundert. Chögyam Trungpa und die Entwicklung von Shambhala Training, Göttingen 2014
- Skorupski, Tadeusz / Cech, Crystyn: Major Tibetan Life Cycle Events – Birth and Marriage Ceremonies, www.thlib.org/static/reprints/kailash/kailash_11_0102_01.pdf
- Schaeffer, Kurtis R. / Kapstein, Matthew T. / Tuttle, Gray (Hg.): Sources of Tibetan Tradition, New York 2013
- Tucci, Giuseppe: The Religions of Tibet, New York 2009

¹⁸ Gespräche und Besuch im Sommer 2018.

¹⁹ Seit 1961 war die Schweiz das erste europäische Land, das tibetische Flüchtlinge aufnahm. Im Zuge dessen entstand 1968 das Kloster in Rikon (Kanton Winterthur) mit dem Ziel, den dort ansässigen Tibetern eine geistige und kulturelle Betreuung zu bieten. Siehe Lindegger-Stauffer 1971, 377-388, oder www.youtube.com/watch?v=vRdmsMisMUY.

Hanna Fülling

Islamisches Gemeindeleben in Bayern und Berlin¹

Im Juli 2018 wurden in Berlin und Bayern zwei bemerkenswerte Studien veröffentlicht. Die eine Studie informiert über das islamische Gemeindeleben in Berlin, die andere über den Islam in Bayern. Bayern und Berlin sind zwei Bundesländer mit einer sehr unterschiedlichen Religionsdemografie. Laut dem Statistik-Portal gehörten im Jahr 2011 55 % der Bayern der katholischen Kirche an, 21 % wurden als Protestanten gezählt, 6 % als Mitglieder der islamischen Religion, und 24 % wurden als konfessionslos oder als Anhänger anderer Religionen erfasst.² In Berlin hingegen gehörten im Jahr 2011 9 % der katholischen und 19 % der evangelischen Kirche an, 8 % wurden als Muslime erfasst und 63 % als Konfessionslose oder Anhänger anderer Religionen. Zwar ist diese Statistik relativ ungenau – insbesondere wegen der unpräzisen Kategorie der Konfessionslosen und Angehörigen anderer Religionen –, sie gibt aber dennoch einen guten Überblick über die unterschiedliche religionsdemografische Situation in Bayern und Berlin.

Der auf den ersten Blick größte gemeinsame Nenner beider Bundesländer besteht in der Anzahl der Muslime: Mit 6 % in Bayern und 8 % in Berlin differieren die Zahlen nur wenig voneinander. Allerdings gibt die sehr allgemeine Statistik keinen Überblick über die verschiedenen muslimischen Denominationen oder über die Geschichte der islamischen Religion in den beiden Bundesländern. Auch die Organisation und die religiöse und soziale Aktivität von Muslimen sowie die Zusammenarbeit zwischen der Landesregierung bzw. der Senatsverwaltung und den Muslimen werden aus der Statistik nicht ersichtlich und bedürfen einer genaueren Betrachtung.

Gerade dieser letzte Untersuchungsaspekt macht neugierig, ob sich die unterschiedliche Religionsdemografie auf den politischen Umgang mit Muslimen auswirkt – etwa ob sich in Bayern eine stärkere Offenheit im Umgang mit der islamischen Religion beobachten lässt, weil öffentliche Religion das Selbstverständnis in Bayern noch in anderem Maße prägt als in Berlin. Diese Vermutung hat der Religionssoziologe José Casanova aufgestellt.³ Er konstatiert eine große Skepsis gegenüber der islamischen Religion in Europa und führt diese auf die starke Sichtbarkeit der muslimischen Religiosität zurück. Sie rufe große Irritationen unter Europäern hervor, weil sie der einzig sichtbaren kollektiven Dynamik europäischer Staaten, die Casanova als kollektive Konversion zur Säkularität beschreibt,

¹ Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich – je nach Thematik – auf eine der folgenden beiden Studien: Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa (EZIRE) / Riem Spielhaus / Nina Mühe (Hg.): *Islamisches Gemeindeleben in Berlin*, Berlin 2018; oder auf: Mathias Rohe / Mahmoud Jaraba u. a.: *Islam in Bayern*. Policy Paper für die Bayerische Staatsregierung im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Erlangen 2018.

² Vgl. Statista: *Religionszugehörigkeiten der Deutschen nach Bundesländern im Jahr 2011*, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201622/umfrage/religionszugehoerigkeit-der-deutschen-nach-bundeslaendern> (Abruf: 3.10.2018).

³ Vgl. José Casanova: *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009, 107.

gegenüberstehe. Andererseits lässt sich insbesondere aufgrund der jüngeren bayerischen Identitätspolitik, wie sie im bayerischen Kreuzerlass zum Ausdruck kam, vermuten, dass die vergleichsweise starke Identifizierung der bayerischen Bürger mit dem Christentum durch eine christlich geprägte Identitätspolitik gestärkt werden soll und die Anerkennung religiöser und weltanschaulicher Pluralität dieser Politik zum Opfer fällt.

Durch einen Vergleich der beiden Studien „Islam in Bayern“ und „Islamisches Gemeindeleben in Berlin“ können diese Fragen am Material geprüft werden. Hierfür müssen jedoch zunächst die Ausrichtungen, Zielsetzungen und methodischen Durchführungen der beiden Studien vergleichend betrachtet und Unterschiede sowie deren Auswirkungen auf die Erkenntnismöglichkeiten der vorangestellten Fragen offengelegt werden.

Untersuchungsaufbau und Forschungsabsicht der beiden Studien

Die Studie „Islamisches Gemeindeleben in Berlin“ ist ansprechend und aufwendig gestaltet und lädt mit übersichtlichen Textteilen und viel Bildmaterial zum Blättern und Entdecken ein. Sie wurde von Klaus Lederer, dem Senator für Kultur und Europa, sowie von den leitenden Wissenschaftlern und Herausgebern Riem Spielhaus sowie dem Leiter des Erlanger Zentrums für Islam und Recht in Europa, Mathias Rohe, auf einer Pressekonferenz am 16. Juli 2018 in der Berliner Senatskanzlei vorgestellt. Die Studie wurde vom Beauftragten für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften der Berliner Senatsverwaltung in Auftrag gegeben und schließt an die der früheren Berliner Ausländerbeauftragten, veröffentlicht 1999, sowie an die 2006 erschienene Studie des damaligen Integrationsbeauftragten an. Sie wird mit einem

Grußwort von Klaus Lederer und einem Vorwort des Beauftragten für Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Hartmut Rhein, eröffnet. In der Studie werden Daten zum islamischen Gemeindeleben in Berlin erhoben und ausgewertet. In seinem Grußwort würdigt Lederer die Publikation als einen komprimierten, informativen Überblick über den Islam in Berlin, durch den zweierlei deutlich werde: „dass es den einen Islam, wie ihn manche beschreiben, nicht gibt. Aber auch, wie sehr der Islam zu Berlin gehört, wie er das gesellschaftliche Leben bestimmt, wie er Menschen in dieser Stadt Halt und Heimat gibt – und wie er unstrittig auch so manchen Konflikt mit sich bringt“ (4). Lederer betrachtet die Studie deshalb auch als Arbeitsauftrag, weil sie zeige, dass die Politik noch einiges zu tun habe, damit islamisches Leben in Berlin weiterhin gedeihen kann“ (4). So könne die Studie beispielsweise als Grundlage „für die Verankerung von islamischen Feiertagen und religiösen Festen im Bewusstsein und in der öffentlichen Wahrnehmung unserer Stadt“ (ebd.) dienen. Die Studie zum „Islam in Bayern“ ist als Arbeitspapier konzipiert und erscheint in schlichter Aufmachung. Sie muss ohne politische Grußworte und bildliche Darstellungen auskommen. Sie ist als Policy Paper zur politischen Beratung von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Auftrag gegeben und vom Erlanger Zentrum für Islam und Recht erarbeitet worden. Sie beansprucht in erster Linie, Empfehlungen für die Bayerische Staatsregierung bezüglich rechtlicher und politischer Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln. Empfehlungen an die muslimische Bevölkerung sind nicht darin enthalten.

Muslime und islamische Organisationen

Die bayerische Studie erhebt keine eigenen Daten zum Islam und zu den Muslimen,

sondern wertet stattdessen vorhandene Daten im Sinne der politischen Beratung aus. Hierzu wird die Datenbasis der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ verwendet, die im Jahr 2008 vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) durchgeführt wurde, da aktuellere Daten für Bayern zum Zeitpunkt des Papiers nicht verfügbar waren (vgl. 10). Von den 6004 Befragten der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ wohnten 818 in Bayern. Von diesen 818 Personen bezeichneten sich 292 Menschen als Muslime (vgl. 8). Aus dem Datensatz dieser 292 Personen gewann die Studie die Angaben über die Muslime in Bayern. Von ihnen gaben 70,6 % an, selbst nach Deutschland immigriert zu sein, 28,9 % bezeichneten sich als Nachkommen von Migranten, und 0,5 % gaben an, keinen Migrationshintergrund zu haben (vgl. ebd.). Die immigrierten Muslime stammen primär aus der Türkei (66,6 %) und aus Südosteuropa (12,7 %). 63,5 % gaben an, Sunniten zu sein, und 7,1 % bezeichneten sich als Schiiten. Die Organisation der Muslime in Bayern laufe nur zum Teil über die großen Verbände. In Bayern haben vor allem Vereinigungen mit Wurzeln in der Türkei oder auf dem Balkan Bedeutung. Durch die Flüchtlingsbewegungen der letzten Jahre tritt jedoch auch das arabischsprachige Spektrum stärker hervor. Die großen Verbände in Bayern sind: die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB), der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ), der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) und der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD). Daneben existiert eine Fülle von Einzelorganisationen. Zudem sind der Studie zufolge auch „eher informelle Netzwerke wie die Hizmet-Bewegung des Predigers Fethullah Gülen, Sufi-Vereinigungen und auch salafistische Netze“ (18) in Bayern angesiedelt. Gemeinsam sei vielen

Organisationen, dass sie kein explizit religiöses Profil aufweisen, sondern sich ihre Geschichte und ihre religiös-kulturellen Prägungen in ihren Angeboten widerspiegeln. Ein weiteres Charakteristikum bestehe darin, dass die formale Mitgliedschaft in den Organisationen eine untergeordnete Rolle spiele. Wenn ein Familienmitglied dort verzeichnet sei, gelte die ganze Familie in der Regel als Mitglied (vgl. 19). In der Berliner Studie wird die Zugehörigkeit zu den Verbänden aufgrund der eigenen Datenerhebung exakter benannt. Anhand eines detaillierten Gesprächsleitfadens wurden mehrere „umfassende mehrstündige Interviews mit Vertreter*innen von 33 islamischen Gemeinden und damit mit einem Drittel der Betreiber*innen der bekannten Gebetsräume Berlins geführt“ (6). Durch diese eigene Datenerhebung bietet die Berliner Studie einen differenzierten Überblick über die Anzahl und Verteilung der Moscheen sowie die Organisationsstruktur islamischer Gemeinden in Berlin. Den Umfragen der Berliner Studie zufolge halten derzeit 98 Moscheen und Gebetsräume das Freitagsgebet in Berlin ab. Zehn weitere Räumlichkeiten werden von Sufi-gemeinden, schiitischen oder alevitischen Vereinen betrieben und für „andere Aspekte islamischer Praxis“ (15) genutzt. Die meisten islamischen Gebetsräume befinden sich in Wedding (23 Räume), Neukölln (20 Räume) und Kreuzberg (16 Räume). Mit jeweils einem Raum gibt es in den Bezirken Wilmersdorf, Rudow, Pankow und Buckow die wenigsten islamischen Gebetsräume. 35 % der befragten Berliner Gemeinden sind ohne Verbandszugehörigkeit. Zu den drei größten Verbänden in Berlin zählen der IR, dem 17 % der Berliner Gemeinden angehören, die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands (IGS), der 15 % der Gemeinden angehören, und DITIB, die 14 % der Berliner Gemeinden umfasst. Eine Mehrheit der sunniti-

schen und schiitischen Vertreter in Berlin spricht sich für eine stärkere Zusammenarbeit Berliner Gemeinden aus. Zum Tragen kommt diese Bereitschaft beispielsweise in der Arbeitsgemeinschaft Muslimische Gefängniseseelsorge (vgl. 25).

Auch die sozialen und kulturellen Dienstleistungen der islamischen Gemeinden werden in der Berliner Studie detailliert untersucht. 89 % der Gemeinden haben Angebote für Kinder, 82 % für Jugendliche, 79 % für Frauen, 75 % für Familien und 64 % haben Angebote für Männer eingerichtet. Zudem bieten 64 % der Gemeinden Sprachkurse sowie Informations- oder Diskussionsveranstaltungen an. 61 % haben kulturelle und juristische bzw. behördliche Beratungsangebote eingerichtet. 50 % bieten zudem Angebote für Senioren an. Hieran wird deutlich, dass islamische Gebetsräume und Gemeinden nicht nur die religiöse Praxis fokussieren, sondern auch soziale und kulturelle Angebote machen. Allerdings ist auch die religiöse Bildung ein wichtiger Teil der Angebote. So bezeichnen 30 von 33 befragten Gemeinden die religiöse Unterweisung als wichtigen Teil ihrer Arbeit. Das Ziel eines solchen religiösen Unterrichts sehen die Autoren der Studie in der „Einführung in die Glaubenslehre und -praxis, für die die Einführung in das Lesen und vor allem das Rezitieren des Korans in arabischer Sprache als Grundvoraussetzung gilt“ (47). Anders als im schulischen Islamunterricht, der von Muslimen verschiedener ethnischer, kultureller und religiöser Ausprägungen besucht wird, ist in den Gemeinden häufig eher ein homogenes Milieu anzutreffen.

Zur Ermittlung der in Berlin lebenden Muslime beziehen sich die Forscher allerdings auch auf externe Daten. Die Berliner Forscher nutzen Datensätze des Amtes für Statistik Berlin-Brandenburg, die besagen, dass in Berlin 1 172 191 Menschen mit einem Migrationshintergrund gemeldet sind

(31,8 % der Berliner Gesamtbevölkerung). 397 122 dieser Menschen stammen aus Ländern, die Mitglieder in der Organisation für islamische Zusammenarbeit sind – die meisten von ihnen aus der Türkei (vgl. 20f).

Kooperation, Koordination und Anerkennung

Auf der Basis dieser Datenlage thematisieren beide Studien Kooperationen zwischen islamischen Gemeinden und der jeweiligen Landesregierung. Diese Betrachtung wurde im bayerischen Arbeitspapier stärker fokussiert, da sie einen Schwerpunkt des Policy Papers bildet. Die Berliner Studie nimmt islamische Gemeinden hingegen stärker als zivilgesellschaftliche Akteure in den Blick und berichtet über Moscheebesuche und -führungen, das muslimische Seelsorgetelefon (MuTeS) und islamische Akteure in der Flüchtlingshilfe.

Die rechtliche Anerkennung wird in der Berliner Studie zwar thematisiert, aber nicht wirklich problematisiert. Die Studie hebt hervor, dass Berlin in den vergangenen 20 Jahren durch „gesetzliche Neuregelungen und themenspezifische Verordnungen“ (31) Lösungen für Themen gefunden habe, über die in anderen Bundesländern noch immer intensiv debattiert werde. Hier wird auf den islamischen Religionsunterricht verwiesen.⁴

⁴ Der Religionsunterricht ist in Berlin durch die Bremer Klausel (Art. 141 GG) bestimmt. Er ist insofern nicht als ordentliches Unterrichtsfach institutionalisiert. In Berlin sind die Religionsgemeinschaften für die Inhalte des Unterrichts selbst verantwortlich. Das Land stellt ausschließlich die Räume zur Verfügung, subventioniert die Lehrergehälter und überwacht die Rahmenlehrpläne des Unterrichts. Aktuell wird in Berlin islamischer Unterricht von der Islamischen Föderation angeboten. Im Schuljahr 2017/18 haben 5401 Schüler daran teilgenommen. Zudem bietet das Kulturzentrum Anatolischer Aleviten Religionsunterricht in Berlin an. Diesen haben im Schuljahr 2017/18 181 Schüler besucht. Vgl. Senatsverwaltung für Kultur und Europa: www.berlin.de/sen/kulteu/religion-und-weltanschauung/statistik-open-data (Abruf: 13.10.2018).

Anerkennend blicken die Wissenschaftler jedoch auf die Verträge mit Muslimen in Hamburg und Bremen, durch die eine stärkere Verbindlichkeit geschaffen wurde – beispielsweise in Bezug auf islamische Feiertage. Die Studie hat Muslime nach ihrer Zufriedenheit über die Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft in Deutschland und der Wertschätzung der Arbeit in den islamischen Gemeinden befragt. 14 % haben das Gefühl, dass der Islam in Deutschland anerkannt ist, 50 % denken hingegen, dass er „eher nicht“ und 10 %, dass er überhaupt nicht anerkannt ist (vgl. 37). Allerdings haben 44 % den Eindruck, dass die Arbeit der Gemeinden anerkannt ist, und 23 % stimmen diesem Eindruck mit „eher ja“ zu (vgl. ebd.). Hier wird demnach eine Unterscheidung zwischen der konkreten Arbeit und der abstrakten Diskussion über die Anerkennung des Islam vorgenommen.

Als ein wichtiges Forum des Austauschs zwischen dem Berliner Senat und den islamischen Gemeinden wird das Islamforum Berlin betrachtet. Es wurde 2005 mit dem Anspruch gegründet, einen offenen Austausch auf Augenhöhe in einem geschützten Raum zu ermöglichen, die muslimische Perspektive zu integrieren, den innermuslimischen Dialog zu fördern und neue Netzwerke zu etablieren (vgl. 116). Das Islamforum wird auch in der aktuellen Legislaturperiode als vertrauensbildendes Instrument befürwortet. In der Studie wird allerdings nicht über politische Herausforderungen und Arbeitsfelder des Islamforums berichtet. Stattdessen wird seine Geschichte nachgezeichnet und Einschätzungen von Teilnehmenden dokumentiert. In der aktuellen Legislaturperiode ist das Islamforum bislang noch nicht zusammengekommen.

Als derzeitige Herausforderungen für die Gemeinden sowie für Kooperationen mit islamischen Gemeinden wird neben der

Finanzierung und Verfügbarkeit von passenden Räumlichkeiten auch der Aufbau von dauerhaften und professionellen Strukturen betrachtet. Werner Schiffauer berichtet am Beispiel des Projekts „Brücken im Kiez“ über die Herausforderungen, welche die ehrenamtliche Selbstorganisation muslimischer Gemeinden bedeutet. Der Aufbau von Strukturen wird vor allem dadurch erschwert, dass die Gemeinden meist durch ehrenamtlich tätige Personen organisiert und getragen werden. Auf dieser Grundlage sei es schwierig, Projekte auf Dauer auszurichten und professionelle Strukturen aufzubauen.

Diese Gegebenheiten werden auch in Bayern als Problem erkannt. Deswegen wird in der Studie dargelegt, dass staatliche Unterstützung, etwa durch Fortbildungsangebote für Imame und anderes religiöses Personal oder durch die Finanzierung von Dolmetschern, rechtlich möglich und geboten sei. Anders als in der Berliner Studie wird (Staats-)Verträgen zwischen islamischen Gemeinden und Regierung nicht nur wohlwollend begegnet. Zwar werden der Symbolcharakter und die Bindung solcher Verträge gewürdigt, allerdings wird auch das Problem benannt, dass es für solche Verträge Organisationen bedarf, welche die rechtlichen und inhaltlichen Anforderungen erfüllen. Daraus könne der Nachteil erwachsen, „dass eine Fixierung von Repräsentationsverhältnissen bewirkt wird, die nicht hinreichend flexibel auf die deutlichen Entwicklungen in der muslimischen Szene reagieren kann“ (23). Die Autoren schlagen deshalb vor, keine umfassenden vertraglichen Regelungen ins Auge zu fassen, sondern Einzelfragen auf diese Weise zu bearbeiten und sie mit Öffnungs- und Änderungsklauseln zu versehen (vgl. ebd.). Des Weiteren wird die staatliche Anerkennung von islamischen Feiertagen in der bayerischen Studie kritischer diskutiert. In der Studie wird deutlich herausgestellt, dass

„besondere Feiertage für neu entstandene Religionsgruppen ohne lange historische Verankerung“ anachronistisch wären und dem Sinn allgemeiner gesetzlicher Feiertage nicht gerecht würden (68).

Grundsätzlich fordern die Autoren der Studie, dass in Bayern eine Anerkennungskultur verankert wird. Diese müsse etwa darin zum Ausdruck kommen, dass das Muslimsein als Normalität anerkannt werde, sowie durch symbolische Zeichen der Anerkennung, zum Beispiel in Form von Einladungen von Muslimen zu öffentlichen Anlässen. Zudem müsse eine größtmögliche Transparenz in der Kommunikation gewährleistet werden. Eine solche Politik sollte sich auch in konkreten Anliegen erweisen. So empfehlen die Autoren etwa, die sarglose Bestattung in Bayern als Regelfall zu ermöglichen (vgl. 62). Dies ist in Berlin bereits seit 2011 der Fall. Zudem legt die Studie der Landesregierung dringend nahe, den gegenwärtigen Modellversuch zum islamischen Religionsunterricht fortzusetzen, da er auf große Zustimmung stöße und vielfach belegte positive Wirkungen entfalte (vgl. 44).

Dass eine Anerkennungskultur jedoch nicht einfach eine bedingungslose Anpassung an erwartete Bedürfnisse bedeutet, machen die Autoren deutlich, indem sie vor kontraproduktiven Zugeständnissen aus Unsicherheit warnen. So stelle sich in der Praxis häufiger die Frage, ob staatliche Stellen weibliche Mitarbeiter durch männliche ersetzen sollen, um die Akzeptanz von Kontaktpersonen aus einem vermuteten patriarchalen Umfeld zu erhöhen. Hiervon raten die Autoren explizit ab.

Strategien im Umgang mit islamischem Extremismus und Islamfeindlichkeit

Ein letzter Punkt, der beide Studien beschäftigt, ist der Umgang mit religiösem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Die

Berliner Studie legt dar, welche enormen Herausforderungen beide Phänomene für islamische Gemeinden bedeuten. So berichten die Forscher der Berliner Studie, dass viele ihrer Gesprächspartner, die gegen Extremismus vorgehen oder die schlicht ihre Interpretation des Islam bewahren wollen, das Gefühl artikulierten, dass extremistische Deutungen ihnen zunehmend zentrale Worte und theologische Konzepte entreißen (vgl. 163). Dieser Eindruck deckt sich damit, dass islamischer Extremismus in Berlin gehäuft auftritt – auch wenn er insgesamt nur einen sehr kleinen Teil der Berliner Muslime betrifft. Einer Zahl von ca. 250 000 Muslimen in Berlin stehen ca. 2000 vom Verfassungsschutz beobachtete Personen gegenüber.

Aufgrund dieser 2000 Verdächtigen investieren viele Moscheegemeinden in Präventionsarbeit. Hierfür seien vor allem persönliche Beziehungen und vertrauensvolle Gespräche über theologische Fragen ausschlaggebend. Dies wird als eine herausfordernde Tätigkeit beschrieben, weil die gesellschaftliche „Realität ... einen fruchtbaren Nährboden für gesellschaftliche Desintegrationsprozesse, die vor allem extrem nationalistische und islamistische Kreise für sich zu nutzen versuchen“, bietet (171). Diese setzten an antimuslimischen und stigmatisierenden Erfahrungen der Jugendlichen an und instrumentalisieren sie für islamistische Propaganda, indem sie den Jugendlichen Deutungsmuster für ihre Erfahrungen anbieten. Solche Deutungsmuster kulminieren in der Aussage, dass es einen Krieg gegen Muslime gebe und Muslime weltweit Opfer seien und vom „Westen“, von „Amerika“, von „Juden“ bekämpft und getötet würden (171). Die muslimische Präventionsarbeit versucht, Radikalisierungsprozesse nicht nur durch theologische Diskussionen zu unterbinden, sondern auch durch persönliche Begegnungen, um solche Deutungen als Ideolo-

gien zu entlarven. Hierzu wurde etwa die Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus (KlgA) eingerichtet.

Eine besondere Herausforderung für die Gemeinden bei dieser Arbeit stelle jedoch eine mangelnde Expertise sowie das Ehrenamt dar. Dieser Herausforderung versucht das Land Berlin durch ein breites Netz an Unterstützungsmöglichkeiten zum Umgang mit islamischem Extremismus zu begegnen: „Schulungen zur Radikalisierungsprävention und Deradikalisierung; Publikationen über Islamismus, Salafismus usw., zudem Stellen für die Prüfung von Publikationen und Internetquellen und Beratung zum Umgang mit Radikalisierten“ (159). Diese Perspektive auf die islamische Religion dürfe allerdings nicht derart dominieren, dass die Normalität des muslimischen Alltagslebens und das muslimische Selbstverständnis aus dem Blick geraten.

Auch im Bundesland Bayern stellt der islamische Extremismus ein großes Problem dar. Die Forscher konstatieren, dass sich etwa auch in Bayern eine wachsende salafistische Szene etabliert hat, die mehr als die 730 vom Landesverfassungsschutz angegebene Personen umfasse (vgl. 76). Als wichtigste Plattform der Salafisten machen die Forscher Moscheen und Gebetsräume aus, in denen die salafistische Ideologie verbreitet wird. Allerdings würden auch häufig Privatzirkel gebildet (vgl. 77). Angesprochen vom Salafismus fühlen sich nach Meinung der Forscher vor allem jüngere Männer aus prekären Lebensverhältnissen oder in persönlichen Krisensituationen (vgl. 78).

Für den Umgang mit islamischem Extremismus und insbesondere mit Salafismus empfehlen die Forscher, leicht verständliches Material über islamisch-theologische Gegenpositionen herauszugeben und an Internetstrategien zu arbeiten, die verhindern, dass eine Stichwortsuche zum „Islam“ primär extremistische Angebote anzeige.

Zudem sollten Präventionsmaßnahmen ausgebaut werden. Hierzu zähle beispielsweise der islamische Religionsunterricht. Er fördere das religiöse Empowerment von Muslimen und trage auf diese Weise auch zur Extremismusprävention bei. Die Studie fordert zudem Lösungen für das Problem, dass viele Moscheegemeinden und Imame davor zurückschrecken, mit Extremisten und Extremismusgefährdeten zu sprechen, aus Angst, dadurch selbst unter Verdacht zu geraten. Zusätzlich empfehlen die Forscher, weiterhin eine Null-Toleranz-Strategie gegenüber Islamisten/Salafisten und ihren Unterstützern zu vertreten (vgl. 79).

Ebenso wie auch die Berliner Studie behandelt die bayerische Studie das Thema des islamischen Extremismus/Salafismus in Verbindung mit dem Thema „Islamfeindlichkeit“ und grenzt Letztere von legitimer konkreter Kritik ab: „Meist kulturell begründete, aber auch von manchen religiös legitimierte Konfliktpotentiale sind ... unübersehbar: Patriarchalische Verhaltensweisen mit Benachteiligung von Mädchen und Frauen bis hin zur Gewaltanwendung, die Abwertung anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen sowie religiös begründete Radikalisierung sind Realitäten, denen sich Muslime und die Gesamtgesellschaft stellen müssen. Konkrete Kritik an derartigen Phänomenen und ihren Vertretern ist nicht nur legitim, sondern notwendig. Das sehen auch viele Muslime so. Ebenso wichtig ist aber eine deutliche Grenzziehung zwischen konkreten Problemen und ihren Verursachern einerseits und der Religion des Islam und den Muslimen insgesamt andererseits. Genau hier zeigt sich die Grenze zwischen Kritik an bestimmten Erscheinungsformen des Islams und der Islamfeindlichkeit“ (81).

Die Forscher der Studie regen an, eine Ursachenforschung zu fördern und darüber hinaus Deradikalisierungs- und Präventionsmaßnahmen im Zusammenhang mit

politischer und gewalttätiger Islamfeindlichkeit zu entwickeln (vgl. 84). Zur Prävention gehöre eine bewusste Sprachwahl, die konkrete Probleme benennt, ohne aber zu pauschalisieren. Zudem sollte die Kategorie „verfassungsschutzrelevante Islamfeindlichkeit“ nicht nur im Bayerischen Landesamt für Verfassungsschutz, sondern landesweit etabliert werden.

Fazit

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass beide Studien wichtige Perspektiven auf das islamische Gemeindeleben in Deutschland entwickeln. Die Berliner Studie ist vor allem darum bemüht, das Alltagsleben und das Selbstverständnis von Muslimen in Berlin dar- und vorzustellen und einen auch statistischen Überblick über den Berliner Islam zu erstellen. Die bayerische Studie fokussiert hingegen politische Handlungsfelder in kritischer Perspektive und entwickelt umfassende Handlungsempfehlungen für die Politik.

Beide Studien greifen damit zwei interessante Aspekte aktueller Islam-in-Deutschland-Debatten auf. Die Berliner Studie trägt zum einen dem Vorwurf Rechnung, dass häufig über, aber nicht mit Muslimen gesprochen werde – indem sie die Selbstdarstellung von Muslimen berücksichtigt und darstellt. Zudem ermittelt sie Daten über das islamische Gemeindeleben in Berlin, die sowohl für die Arbeit politischer Akteure als auch für mediale Berichterstattungen und am Thema Interessierte relevant sind. Die bayerische Studie wirkt hingegen der politischen Konfusion im Umgang mit der islamischen Religion entgegen, indem sie die zentralen Handlungsfelder der Partizipation und Kooperation zwischen Staat, Politik und islamischen Akteuren beleuchtet und Handlungsempfehlungen formuliert. Während die bayerische Studie eigene Daten über die islamische Religionspraxis

in Bayern vermissen lässt, mangelt es der Berliner Studie an praktischen Handlungsempfehlungen und kritischen Anfragen an die Religionspolitik im Land Berlin.

Die Eingangsfrage, ob und wenn ja, inwiefern sich die unterschiedliche Religionsdemografie von Bayern und Berlin auf deren jeweilige Religionspolitik auswirkt, lässt sich auf Basis der beiden Studien nur schwer beantworten, weil die bayerische Studie sehr viel stärker auf diesen Themenbereich eingeht. Die Berliner Studie beschreibt die Religionspolitik in Berlin als vorangeschritten und integrationswillig. Dass es allerdings auch in Berlin in Sachen Kooperation, Koordination und Anerkennung starken Diskussionsbedarf gibt, bezeugen v. a. die Debatten über das Berliner Neutralitätsgesetz und die Etablierung des Instituts für Islamische Theologie an der Humboldt-Universität. Die bayerische Studie sieht mehr Anlass zur Kritik am integrationspolitischen Willen der bayerischen Regierung. Während sich in Bayern gegenwärtig der Eindruck aufdrängt, dass die politische Integration des Islam v. a. aufgrund einer starken Identitätspolitik, die sich auf christliche Traditionen stützt, erschwert wird – wie etwa am Beispiel der sarglosen Bestattung oder an der Debatte über die Fortführung des Modellversuchs zum islamischen Religionsunterricht deutlich wird –, scheint in Berlin die stärker laizistische ausgerichtete Politik, wie sie etwa im Berliner Neutralitätsgesetz zum Ausdruck kommt, ausschlaggebend zu sein.

Insofern wird deutlich, dass die eingangs erwähnte These des Religionssoziologen José Casanova durch das Material nicht bestätigt wird. Sie erfährt zwar durch die Diskussion über das Neutralitätsgesetz in Berlin partielle Bestätigung, jedoch nicht durch die bayerische Politik. Denn dort führt die höhere Identifikation mit Religion nicht zu einer höheren Akzeptanz der islamischen Religion.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Berliner Neutralitätsgesetz – Modell für NRW und andere Bundesländer?

(Letzte Berichte: 6/2018, 223f; 9/2018, 339-343) Seit Monaten wird in Berlin über die Abschaffung bzw. Beibehaltung des Berliner Neutralitätsgesetzes diskutiert. Es wurde 2005 eingeführt und fordert von den Beschäftigten des Landes Berlin, sich mit ihren religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnissen in den Bereichen, in denen Bürger in besonderer Weise dem staatlichen Einfluss unterworfen sind, zurückzuhalten. Es ist als Reaktion auf das erste sogenannte Kopftuch-Urteil des BVerfG aus dem Jahr 2003 entstanden.

Es wurde vom Abgeordnetenhaus Berlin als der erforderliche „Ausgleich zwischen der Neutralitätspflicht des Staates, der positiven Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit von Beschäftigten und der negativen Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit Andersdenkender durch ein allgemeines Gesetz“ beschrieben. In der Vorlage zur Beschlussfassung wird das Berliner Neutralitätsgesetz zum Anlass genommen, um der staatlichen Neutralitätspflicht eine stärker distanzierende Bedeutung beizumessen und die Grenzen der positiven Religionsfreiheit unter anderem durch die negative Glaubensfreiheit zu bestimmen. Zwar gebe es kein Recht darauf, „generell von fremden Glaubensbekenntnungen verschont zu bleiben“, davon unabhängig sei aber eine „vom Staat geschaffene Lage, in der die oder der Einzelne dem Einfluss eines bestimmten Glaubens oder seiner Symbole ausgesetzt ist“ (Abgeordnetenhaus von Berlin, Drucksache 15/3249). In einem solchen Szenario wird die negative Religionsfreiheit gegenüber der positiven priorisiert. Diese Entscheidung wurde vom Berliner Abgeordnetenhaus im

Jahr 2004 auch mit der besonderen religiösen und weltanschaulichen demografischen Situation in Berlin begründet, aus der ein erhöhtes Potenzial für Konflikte zwischen konkurrierenden Glaubenshaltungen resultiere. Gewerkschaften und Berufsverbände beurteilten den Gesetzentwurf skeptisch, da sie die beabsichtigte Regelung im Wesentlichen für unnötig hielten. Die Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und das Erzbistum Berlin lehnten den Entwurf ab, weil sie darin eine Verletzung der staatlichen Neutralitätspflicht erkannten. Der Senat stimmte mit diesen Vorbehalten nicht überein und beschloss das Neutralitätsgesetz auf Grundlage der genannten Argumente.

Doch nachdem das BVerfG im Jahr 2015 seine Rechtsprechung von 2003 korrigierte und ein Kopftuchverbot nicht mehr von einer hinreichend bestimmten landesgesetzlichen Grundlage, sondern von einer konkreten Bedrohung des Schulfriedens abhängig machte, traten in den Bundesländern Unsicherheiten über den Umgang mit dieser Rechtsprechung auf. Diese entladen sich in Berlin in einer kontroversen Debatte zwischen Befürwortern und Kritikern des Neutralitätsgesetzes.

Inmitten dieser Kontroversen wurde in NRW ein Arbeitskreis Neutralitätsgesetz des Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) initiiert (www.ibka.org/index.php/de/presse18/nrw-neutralitaetsgesetz). Der IBKA ist ein kirchen- und religionskritischer Verein, der die Interessen der Konfessionslosen und Atheisten in Politik und Gesellschaft vertreten möchte und für eine konsequentere Trennung von Staat und Kirche eintritt. Der im September 2018 gegründete Arbeitskreis Neutralitätsgesetz verfolgt dem designierten Sprecher Werner Hager zufolge das Ziel, die Neutralität des Staates zu überprüfen und ggf. wiederherzustellen. Neutralität zeige sich nicht nur in Gesetzen, sondern auch „im

Auftreten des Staates, seiner Gebäude und des Personals, welches seine Aufgaben erfüllt“, so Hager. Richtungsweisend für die Agenda des Arbeitskreises ist das Berliner Neutralitätsgesetz. Der IBKA hatte sich bereits Anfang 2017 mit offenen Briefen an den Berliner Senator für Kultur und Europa Klaus Lederer sowie an die Sprecherin für Religionspolitik von Bündnis 90/Die Grünen Bettina Jarasch gewandt und sich für die Beibehaltung des Berliner Neutralitätsgesetzes ausgesprochen.

Der Arbeitskreis vertritt vor allem das Ziel, der staatlichen Neutralität eine stärker distanzierende Bedeutung zuzuweisen. Dies kommt etwa im Artikel von Naila Chikhi in der MIZ, dem „Politischen Magazin für Konfessionslose und AtheistInnen“ des IBKA, zum Ausdruck: „Positive und negative Religionsfreiheit wurden geschaffen, um Andersgläubige und Nichtgläubige vor dominierenden Religionen zu schützen. Das Berliner Neutralitätsgesetz verstärkt das Recht auf Religionsfreiheit, indem jede/r frei seine Religion ausüben kann, aber auch frei von Religion leben darf“ (MIZ 1/18, 30f). Chikhi übersieht in ihrer Analyse, dass die Religionsfreiheit auch die gelebte Religiosität in ihren unterschiedlichen Vollzügen und Dimensionen schützt. Aufgrund ihrer Interpretation der Religionsfreiheit erkennt sie im Berliner Neutralitätsgesetz keine Einschränkung von religiöser Identität.

Die in diesem Zitat zum Ausdruck kommende Bevorzugung der negativen vor der positiven Religionsfreiheit wird von Naila Chikhi, wie von vielen Befürwortern des Neutralitätsgesetzes, auch als Markierung einer Sicherheitszone angeführt, aus der religiös und weltanschauliche Konflikte ausgesperrt werden können. Kritiker dieser Position halten das für illusorisch und befürchten darüber hinaus, dass sich die einseitige, religionskritische Leseart der staatlichen Neutralität dauerhaft festigen und ausbreiten könnte. Diese Befürchtung

erscheint angesichts der Initiative des kirchen- und religionskritischen IBKA für ein Neutralitätsgesetz in NRW nicht grundlos zu sein.

Hanna Fülling

FREIKIRCHEN

Anskar-Kirche Hamburg: Wolfram Kopfermann verstorben. (Letzter Bericht: 5/2012, 188-190) Am 21. November 2018 ist der Gründer und langjährige Leiter der „Anskar-Kirche“ Wolfram Kopfermann im Alter von 80 Jahren gestorben.

Kopfermann arbeitete nach dem Theologiestudium als wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät in Erlangen, absolvierte sein Vikariat in Bayern, übernahm eine Pfarrstelle in Friesenhausen nahe dem für Tagungen der charismatischen Bewegung bekannten Schloss Craheim und war Mitglied im Marburger Kreis, einer der Vorstufen der charismatischen Bewegung in Deutschland. Kopfermann orientierte sich an Vorstellungen der sich in Deutschland allmählich entwickelnden charismatischen Bewegung. 1974 wechselte er nach einer Anfrage eines Hamburger Hauptpastors an die in der Innenstadt gelegene Hauptkirche St. Petri.

Nach dem Wechsel nach Hamburg prägte Kopfermann die Geistliche Gemeinde-Erneuerung (GGE) in der EKD bis 1988 in starkem Maße: Ab 1976 führte er charismatisch orientierte Glaubenskurse sowie entsprechende Gottesdienste durch und rief zahlreiche Hauskreise ins Leben. Zwischen 1978 und 1988 war er Leiter der GGE in Deutschland und Gründungsmitglied der 2004 aufgelösten Arbeitsgemeinschaft für Gemeindeaufbau.

Die von Kopfermann initiierten charismatischen Angebote an der Hauptkirche St. Petri erfuhren zunehmende Resonanz; in den 1980er Jahren kamen bis zu 1000

Menschen zu den Gottesdiensten. Nach zunehmenden Spannungen zwischen Kopfermann und den charismatisch orientierten Gemeindegemeinschaften einerseits sowie Vertretern traditionell geprägter gemeindlicher Arbeit und eines umfangreichen Seelsorge- und Beratungszentrums andererseits brach das Modell einer „versöhnten Verschiedenheit“ der Gemeinde auseinander.

Im Herbst 1988 verließ Kopfermann die Landeskirche und gründete mit 500 Anhängern die heutige „Anskar-Gemeinde – Freie Evangelische Gemeinde e. V.“. Er rechtfertigte in seinem Buch „Abschied von einer Illusion. Volkskirche ohne Zukunft“ (1990) den Austritt aus der Landeskirche und die Gründung der Anskar-Kirche mit der volksgemeindlichen Praxis einer unreflektierten Säuglingstaufe, einem kirchlichen „Pluralismus als dem Totengräber der Gemeinde Jesu Christi“ und einem aus seiner Sicht auch in der Landeskirche um sich greifenden Synkretismus. Nachdem er schon am Ende seiner St. Petri-Zeit die Prophezie einer großen Erweckung in Hamburg ausgesprochen hatte, schrieb er nun, dass sich in den „kommenden 5 bis 10 Jahren so viele neue Gemeinden und Kirchen bilden werden, wie seit Jahrhunderten nicht mehr“, die „viele glaubensmäßig Frustrierte aus den Landeskirchen anziehen“ werden.

Es folgte eine rasante Aufbauphase mit der Gründung fünf weiterer Gemeinden (vier davon im Hamburger Raum), der „Anskar Kirche International“ (AKI) als Dachorganisation sowie der Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte („Anskar-Kolleg“), da das universitäre Theologiestudium als „Infektionsherd des Unglaubens“ und als ineffektiv zu beurteilen sei. Nach einer Ausbildung am Anskar-Kolleg wurde auch Martin Dreyer, der die von ihm gegründeten „Jesus Freaks“ sieben Jahre leitete und die Volxbibel herausgibt, von Kopfermann ordiniert.

Als Kopfermann sich bereits im Herbst 1990 durch einen anderen zur Anskar-Kirche übergetretenen Pastor erneut taufen ließ, löste er sich mit dieser Hinwendung zur sogenannten Glaubenstaufe endgültig von der konfessionellen Bindung ans Luthertum. Theologische Grundlage der Gemeinde sind seither neben der Bibel die altkirchlichen Bekenntnisse und die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, aber nicht mehr die lutherischen Bekenntnisschriften. Durch die Gründung der AKI war die Abwendung vom Luthertum in eine neue, auch institutionalisierte Form gegossen worden. Die AKI erhielt eine episcopale Struktur mit Kopfermann als leitendem Geistlichen, der auch die am Kolleg ausgebildeten Theologinnen und Theologen ordinierte.

Nachdem die erwartete Erweckung in Hamburg ausgeblieben war, trat Mitte der 1990er Jahre in den Visionen Kopfermanns eine deutschlandweite Erweckung in den Mittelpunkt: Bis zum Ende des Jahrtausends sollte eine Erweckungsgemeinde mit 10 000 Menschen unter Leitung von Kopfermann entstanden sein, auch der bald als illusorisch erkannte Bau einer Mega-Church mit 2500 Plätzen, Büro- und Gemeinderäumen war kurzzeitig beabsichtigt. In dieser Zeit entwickelten sich in der Leitung der AKI massive Auseinandersetzungen: Kopfermann wurden ein dominanter Führungsstil, die mangelnde Ausübung seiner bischöflichen Funktion und eine nicht-evangelikale Exegese vorgehalten. In der Folge spalteten sich drei Gemeinden ab; auch einige Pastoren verließen die AKI. Die darauf folgenden Jahre waren durch die Konsolidierung der Anskar-Gemeinden geprägt; die Gründung neuer Gemeinden spielte kaum noch eine Rolle. Kopfermann gab 2008 die Leitung der Hamburger Anskar-Kirche und 2013 auch die Leitung der „Anskar-Kirche Deutschland e. V.“ (AKD, Nachfolgerin der AKI) an Tillmann Krüger ab. Mit diesem Leitungswechsel war eine

zunehmende Öffnung der AKD verbunden. Die sieben Gemeinden mit derzeit rund 700 Mitgliedern der AKD arbeiten in der Evangelischen Allianz mit. In Hamburg (seit 2011) und in Hessen-Rhein Hessen ist die AKD Gastmitglied in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen, seit 2014 gehört sie der Vereinigung Evangelischer Freikirchen an.

In einem 2014 von Bibel.TV ausgestrahlten Interview wurde Kopfermann mit den Worten vorgestellt: „Sein Name ist mit einer der größten Erweckungen in der evangelischen Kirche verbunden.“ (www.youtube.com/watch?v=nisurOCArYs). In diesem Interview beschrieb er die von ihm auch im Rückblick als richtig eingeschätzte Trennung von der Landeskirche. Zwar erkannte er die ihm eingeräumten Möglichkeiten als Pastor der Landeskirche an, wiederholte aber auch die Kritik an der Volkskirche, der er eine nach wie vor mangelnde Jesus-Orientierung vorhielt: „Da liegt ein echter Konfliktpunkt, der bis heute besteht: Ist eine volksskirchliche Gemeinde, wo man durch die Taufe Mitglied wird, ist das eine Gemeinde nach Gottes Willen?“ In Freikirchen hingegen könne „man voraussetzen, dass alle Mitglieder Jesus persönlich kennen, dass sie eine persönliche Beziehung [zu Jesus] haben.“ An die doch etwas vollmundige Einschätzung bei Bibel.TV zu Kopfermanns Bedeutung ließe sich manche Rückfrage stellen. Denn die Visionen und prophetischen Vorhersagen einer von der Anskar-Kirche ausgehenden Erweckung in Hamburg, später dann in Deutschland, haben sich nicht erfüllt. Gleichwohl hatte Kopfermann nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung der GGE wie auch der gesamten charismatischen Bewegung in Deutschland. Die von ihm ausgehenden Impulse zur Durchführung von Glaubenskursen wie von Hauskreisen haben in Landeskirchen und Freikirchen hineingewirkt. Zugleich hat der Austritt Kopfermanns aus der Landeskirche

viele enttäuscht, die in ihr charismatische Frömmigkeit erfahren hatten. Und der von Kopfermann vertretenen (Über-)Betonung einer bestimmten Frömmigkeitspraxis ist u. a. entgegenzuhalten, dass das vor 30 Jahren von ihm verworfene Modell einer „versöhnten Verschiedenheit“ in der Landeskirche nicht Zeichen einer Beliebigkeit, sondern Ausdruck des unverfügbaren, die Menschen auf unterschiedliche Weise zum Glauben und im Glauben bewegenden Geistes Gottes ist. Darum ist zu begrüßen, dass sich die Anskar-Kirche seit Jahren zunehmend verlässlichen ökumenischen Beziehungen öffnet und im ökumenischen Miteinander die Vielfalt der Charismen und die ekklesiologische Pluralität derer erlebt, die auf je unterschiedliche Weise mit Ernst Christinnen und Christen sein wollen.

Jörg Pegelow, Hamburg

ALTERNATIVE MEDIZIN

Kritik an neuem Lehrstuhl für alternative Heilverfahren. An der Universität Tübingen sollen ab 2019 alternative Heilmethoden und Komplementärmedizin erforscht und gelehrt werden. Dieser Beschluss der Landesregierung in Baden-Württemberg hat die zu erwartende Kritik hervorgerufen. Es wurden wissenschaftliche Studien angeführt, die alternative Heilmethoden als wirkungslos klassifizieren. Weiterhin könnten Patienten mit heilbaren Krankheiten wichtige Heilbehandlungen versäumen, wenn sie ausschließlich auf komplementäre Verfahren setzen.

Aus Sicht der Gesundheitsforschung ist es jedoch sehr zu begrüßen, wenn sich komplementäre Verfahren der wissenschaftlichen Prüfung stellen und in das medizinische Versorgungssystem einbezogen werden. Durch den rigiden Ausschluss derartiger „Scheinmedizin“ und das Abwerten ungewöhnlicher, bisher unverstan-

dener Heilungsphänomene werden diese Verfahren in ein paralleles alternatives Gesundheitssystem gedrängt, dem jede Qualitätskontrolle fehlt. Natürlich treiben dort auch Quacksalber ihr Unwesen. Dennoch erfordert ein ganzheitliches und kultursensibles Vorgehen auch die Prüfung alternativer Verfahren – vor allem dann, wenn sie ergänzend zur klassischen Schulmedizin eingesetzt werden. Auch streng wissenschaftlich orientierte Fachrichtungen wie etwa die Psychiatrie beschäftigen sich neuerdings mit komplementären und alternativen Therapien. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich zunehmend mehr Patienten – leider auch dank des Internets – dubiosen Verfahren wie Geistheilung oder spiritueller Medizin zuwenden. Angesichts dieses Trends ist es wichtig, verantwortungsbewusst gut gesicherte Aspekte der zum Teil Jahrtausende alten Methoden aus China und Indien, aber auch traditionelle westliche Naturheilkunde und Klostermedizin in das westliche Medizinsystem zu integrieren.

Michael Utsch

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Bund fördert „House of One“ mit 10 Millionen. (Letzter Bericht: 10/2016, 386-388) Die „Stiftung House of One – Bet- und Lehrhaus“ erhält vom Bund 10 Millionen Euro für die Errichtung des interreligiösen Sakralbaus, der ab nächstem Jahr im Herzen Berlins entstehen soll. Dies teilte die Stiftung im November 2018 mit. Die Entscheidung des Bundestages im Rahmen der Haushaltsberatungen sieht demnach eine Bereitstellung von zunächst 500 000 Euro für 2019 vor, weitere 9,5 Millionen werden für die Folgejahre in Aussicht gestellt. Die Mitfinanzierung des Baus ist an die Bedingung geknüpft, dass Beträge in derselben Höhe (jeweils 10 Millionen) vom Land Berlin wie

auch durch Spenden eingebracht werden. Der Bau soll insgesamt 43,5 Millionen Euro kosten. Bisher seien aus aller Welt etwas mehr als neun Millionen Euro an Spenden eingegangen, hieß es – ein Erfolg, nachdem der Spendenstand vor rund drei Jahren etwa eine Million betrug.

Die Pressemitteilung der Stiftung (<https://house-of-one.org/de/news/bund-bewilligt-10-millionen-euro>) ist auf große, wenn auch keineswegs einhellige Resonanz in der Öffentlichkeit gestoßen. Dass der Bund fast ein Viertel der veranschlagten Kosten übernehmen will, ist ein starkes Zeichen für den politischen Willen, dem „neuen Wahrzeichen der Weltoffenheit und Toleranz“ am „Urort“ des historischen Berlin, wie es beworben wurde, zum Erfolg zu verhelfen. Der Erfolg wird sicher auch daran gemessen, dass das Projekt mit seinem einzigartigen Profil und seinem besonderen architektonischen Konzept international Anklang findet. Der Erfolg wird sich allerdings in der konkreten Gestaltung vor Ort zeigen müssen. Die Konstellation ist alles andere als einfach: Die initiierte evangelische (Orts-)Kirchengemeinde (es gibt keinen katholischen Partner), eine jüdische Gemeinde im Verbund mit einem Rabbinerseminar und – der einzige muslimische Partner – eine Dialoginitiative der Gülen-Bewegung wollen in „exemplarischer Beschränkung“ auf die „abrahamischen Religionen“ ein Berliner Prestigeprojekt riesigen Ausmaßes schultern. Das muslimische „Forum Dialog“ (früher FID) repräsentiert keine Moscheegemeinde, überhaupt keine islamische Gemeinde, auch keinen Verband, vielmehr setzt sich die Gülen-Bewegung herkömmlich so für „Dialog und Bildung“ ein, dass die Religion gerade nicht thematisiert und sichtbar wird. Das hat mit dem Islamverständnis und den Vorstellungen gesellschaftlicher Partizipation des Führers der Bewegung, Fethullah Gülen, zu tun. Nun müssen vielleicht nicht

nur Repräsentanten von bestehenden und lebendigen Gemeinden den interreligiösen Dialog gestalten. Was aber enorm erschwerend hinzukommt, ist die Tatsache, dass sich die Verhältnisse unter türkischen Muslimen seit dem Putschversuch in der Türkei im Sommer 2016 auch in Deutschland dramatisch verschlechtert haben. Einerseits kennt die Jagd der Türkei auf Gülen-Anhänger offenbar keine Staatsgrenzen und bedroht auch hierzulande Menschen. Andererseits sind die Ausrichtung und die Strategien der Gülen-Bewegung nach wie vor nicht in der Weise transparent, wie es für den interreligiösen Dialog unabdingbar erscheint.

Die Beschränkungen erscheinen unter diesen Vorzeichen nicht nur „exemplarisch“, sondern stellen das Projekt insgesamt vor große Herausforderungen in der Zukunft.

Friedmann Eißler

ESOTERIK

Esoterik unter Christen so verbreitet wie im Bevölkerungsdurchschnitt. Jeder, der sich in den großen Kirchen ein wenig umsieht, Gemeindebriefe und Fortbildungsprogramme kirchlicher Träger studiert, kennt das Phänomen, dass da aus Erfahrungssehnsucht, aus Experimentierfreude und Sinnsuche heraus neben christlicher Verkündigung allerlei anderes praktiziert, gelehrt und gelebt wird. Das geht von Reiki im Gemeindehaus über Indianerrituale im Konfirmandenunterricht und heidnische Jahreszeitenfeste im Frauenkreis bis zur reformierten Pfarrerin, die sich selbst als „Schamanin“ und als „Hexe“ bezeichnet.

Eine Umfrage des amerikanischen Pew-Forschungszentrums¹ hat nun unter Ame-

rikanern Zahlen erhoben. Sie maßen die Zustimmung zu verschiedenen esoterischen Weltanschauungselementen bei Christen (vier Unterkategorien), Agnostikern, Atheisten und Menschen, die sich keiner dieser Gruppen zuordnen. Die Ergebnisse zeigen, dass esoterische Überzeugungen – Pew benutzt den älteren Begriff „New Age“ – unter Christen ungefähr ebenso weit verbreitet sind wie im Bevölkerungsdurchschnitt. Unterschiede gibt es aber zwischen verschiedenen Konfessionen bzw. Frömmigkeitstypen.

Konkret wurde die Zustimmung zu vier esoterischen Vorstellungen abgefragt: a) Glaube an spirituelle Energien in physischen Objekten, b) an Channel-Medien (*psychics*), c) an Reinkarnation und d) an Astrologie. In der Gesamtbevölkerung lag die Zustimmungsrate von a bis d abnehmend bei 42 % bis 29 %. Unter Christen waren die Zahlen jeweils 3 bis 5 % niedriger. Maß man allerdings, wie viele Menschen mindestens einen dieser vier Aspekte bejahten, lag die Gesamtbevölkerung bei 62 % – und die Christen deutlich darüber: „Mainline“ Protestanten 67 %, Historische Schwarze Kirchen 72 % und Katholiken 70 %.

Unter den Christen stach aber eine Gruppe heraus, die sich ganz im Gegenteil stark *unter*durchschnittlich auf esoterisches Denken einlässt: Die Zustimmungsrate der Evangelikalen lag 11 bis 20 Prozentpunkte unter dem gesamtgesellschaftlichen und 5 bis 15 Prozentpunkte unter dem christlichen Durchschnitt.

Agnostiker sind hingegen typischer Mainstream, sie liegen z. B. beim Glauben an Reinkarnation und an spirituelle Energien genau im Schnitt, nur bei Astrologie und Channelmedien sind sie ähnlich zurückhaltend wie Evangelikale. Fast völlig aberglaubenresistent waren allein selbsterklärte

¹ Claire Gecewicz: „New Age“ beliefs common among both religious and nonreligious Americans (October 2018), www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/01/

[new-age-beliefs-common-among-both-religious-and-nonreligious-americans](http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/10/01/new-age-beliefs-common-among-both-religious-and-nonreligious-americans).

Atheisten, die auch bei Addition aller vier Alternativen nur auf 22 % kamen.

Am höchsten waren die Zustimmungswerte in einer Gruppe, die sich soziologisch schwer fassen lässt: Menschen, die sich keiner christlichen, aber auch keiner atheistischen oder agnostischen Weltansicht zuordnen wollen. Sie waren in allen Einzelbereichen die Gläubigsten und lagen in der Summe aller vier Kategorien insgesamt bei fast 80 %. Mit einer Zusatzfrage, bei der Menschen sich zwischen „religiös“ und „spirituell“ einordneten, offenbarte die Umfrage zudem, was man ohnehin vermutete: Die Selbstbeschreibung „spirituell, nicht religiös“ ist fast immer ein Euphemismus für eine Beheimatung in „esoterischer“ oder „New Age“-Weltanschauung.

Früher sagte man über den Esoterik-Boom in der westlichen Welt (der vielleicht eher ein Aufmerksamkeitsboom war): „Wenn der Glaube geht, kommt der Aberglaube.“ Das scheint einen allzu großen Graben zwischen Weltdeutungen vorauszusetzen, den viele Menschen so nicht sehen. Eher muss man vielleicht mit Georg Christoph Lichtenberg konstatieren: „Wenn Religion der Menge schmecken soll, so muss sie notwendig etwas vom Hautgüt des Aberglaubens haben.“

Kai Funkschmidt

YOGA

Missbrauchsanschuldigungen auch im Yoga-Milieu. Seit 2010 werden Vorwürfe sexueller Übergriffe innerhalb der Kirchen sowie religiöser, spiritueller und pädagogischer Gruppen und Organisationen öffentlich intensiv diskutiert (vgl. MD 10/2018, 363f). Die Deutsche Bischofskonferenz hat im Herbst 2018 die von ihr in Auftrag gegebene Studie veröffentlicht, die über erschütternde Details der Missbrauchsvorfälle im Raum der katholischen Kirche

Auskunft gibt. Auch die EKD beschäftigt sich inzwischen intensiver mit Übergriffen innerhalb ihrer Landeskirchen und hat zwei Studien zur Aufklärung angekündigt: eine über das Dunkelfeld des Missbrauchs, eine weitere über Risikofaktoren. Wie über die Missbrauchsverbrechen hinaus mit der verbreiteten Vertuschung und Verharmlosung des Missbrauchs durch eine falsche Institutionen-Loyalität durch Kirchenobere umgegangen werden soll, wird intern heftig diskutiert.

Auch Yoga-Meistern ist übergriffiges Verhalten und Machtmissbrauch immer wieder vorgeworfen worden, so etwa Swami Muktananda, Maharishi Mahesh Yogi oder Sathya Sai Baba. Der Inder Bikram Choudhury, der eine eigene Yoga-Richtung begründete, in der man sich bei großer Hitze schnell bewegt, wurde 2013 mehrfach der Vergewaltigung bezichtigt und 2016 zu einer Schadensersatzzahlung verurteilt.

Gregorian Bivolaru gründete in Rumänien die Yoga-Schule MISA („Movement for Spiritual Integration into the Absolute“). Der heute 66-Jährige wurde 2013 in Rumänien zu sechs Jahren Haft wegen Sex mit einer Minderjährigen verurteilt. 2016 wurde er in Paris festgenommen und nach Rumänien ausgeliefert. Nach Absitzen eines Drittels der Haft wurde er im September 2017 entlassen, kurz darauf verließ er das Land. Ende 2017 erließ Finnland erneut einen Europol-Haftbefehl wegen Menschenhandels und sexuellen Missbrauchs in neun Fällen.

Ein Anhänger und Schüler von MISA, der Rumäne Narcis Tarcau, gründete 2003 auf einer thailändischen Insel die Agama-Yoga-Schule, die er zu einem großen Trainingszentrum ausbaute, das gerne von zahlungskräftigen westlichen Touristen besucht wird. Medienberichten zufolge sollen Tarcau und andere Lehrer der Agama-Yoga-Schule jahrelang Frauen belästigt und missbraucht haben. Im Juli 2018 gingen mehr als 40

Betroffene erstmals an die Öffentlichkeit (www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-09/agama-yoga-thailand-tantra-sexuelle-uebergriffe). Die Schule hat die Vorwürfe bestätigt und mitgeteilt, die beschuldigten Lehrer hätten die Schule bereits verlassen müssen. Leider beschränken sich die Vorwürfe nicht auf Thailand. Im Herbst wurden auch im österreichischen Linz gleichlautende Vorwürfe gegenüber dem Leiter der dortigen Schule öffentlich, einem Schüler von Tarcau. Auch in Estland steht ein Agama-Yoga-Studio in der öffentlichen Kritik. Die Mitgliedschaft der Agama-Yoga-Schule in der Yoga Alliance, dem größten professionellen Yoga-Verband mit über 80 000 Mitgliedern weltweit, ist Berichten zufolge mittlerweile aufgekündigt worden. Außerdem soll der ethische Verhaltenskodex der Yoga Alliance überarbeitet werden.

Michael Utsch

ATHEISMUS

„Kirche“ ohne Gott: Interesse an der Sunday Assembly schwindet. (Letzte Berichte: 4/2015, 141-143; 144f) „Die Sunday Assembly Hamburg macht Winterschlaf. Das Orga Team hat derzeit keine Möglichkeiten zur Vorbereitung und das Interesse war in der letzten Zeit zu gering.“ Mit dieser kurzen Notiz auf der Homepage wurde die Einstellung der monatlichen Treffen in Hamburg bekanntgegeben.

Bereits zur Jahreswende 2015/2016 hatte sich die anfangs vom Humanistischen Verband Deutschlands unterstützte Berliner Sunday Assembly aufgelöst. Nunmehr wird allein noch in München eine monatliche Assembly durchgeführt; hier begannen die Versammlungen im Juni 2017. Beworben werden die dortigen Veranstaltungen durch den Bund für Geistesfreiheit München, dessen Vorsitzender zugleich Mitinitiator der dortigen Assembly ist, und durch un-

regelmäßige Artikel im Humanistischen Pressedienst. Zudem nahm der Münchener Assembly-Ableger neben anderen humanistischen und atheistischen Organisationen (u. a. Giordano-Bruno-Stiftung, Humanistischer Verband Deutschlands, Humanistische Hochschulgruppe, Bund für Geistesfreiheit München) im Mai 2018 am Schwabinger Straßenfest „Corso Leopold“ teil.

Die Initiative für die Sunday Assemblies ging im Jahr 2013 von den beiden britischen Komikern Pippa Evans und Sanderson Jones aus. Unter dem Motto „Live better. Help often. Wonder more. Yeah!“ (Lebe besser, hilf öfter, staune mehr bzw. mach dir mehr Gedanken) führten sie in einer profanierten Kirche im Nord-Londoner Stadtteil Islington eine erste Assembly als „eine Art nicht-religiöser Gottesdienst“ durch. Zunächst in Großbritannien, den USA und Australien und dann auch in anderen Ländern fanden sich Interessierte und begannen, Sunday Assemblies zu organisieren. Um bei der Londoner „Mutter“-Assembly registriert zu werden, muss sich eine neue Assembly an einer Charta (www.sundayassembly.com/story) orientieren und – zumindest für die erste Zeit – Vorgaben für den Ablauf der Veranstaltungen einhalten.

Begleitet von großem Medienecho fanden sich 2014 auch in Deutschland erste Interessierte zusammen und begannen in Berlin und Hamburg mit regelmäßigen Versammlungen. Doch die bei den Startup-Veranstaltungen recht hohen Besucherzahlen vom September 2014 (Berlin 150 Besucher, Hamburg 80 Besucher) gingen rasch zurück. So wurden im November 2014 bei meinem Besuch der Hamburger Assembly rund 40 Gäste begrüßt, im Frühsommer 2015 nahmen nur noch etwa 25 an der Versammlung teil.

In Hamburg hatten sich die Initiatoren, die die Assembly 2014 mit großem zeitlichem und ideellem Engagement ins Leben ge-

rufen hatten, schon 2016 zurückgezogen und die Verantwortung in andere Hände gelegt. In der Folgezeit nahmen die ohnehin überschaubaren Teilnehmerzahlen weiter ab. Auf telefonische Nachfrage erhielt ich die Auskunft, neben geringer werdendem Interesse und disparaten Erwartungshaltungen habe auch eine erhebliche Fluktuation dazu geführt, dass sich Gemeinschaftserfahrungen nicht verstetigen ließen. So stand aus Sicht der Veranstalter der zeitliche Aufwand für die Durchführung einer Assembly in einem erheblichen Missverhältnis zur Resonanz und zum inhaltlichen Ertrag. Zudem würden einzelne Programmteile einer Assembly (z. B. Musik oder Vorträge) anderswo in einer besseren Qualität angeboten.

Auf der Homepage der Londoner Initiatoren sind 92 Städte (Stand Oktober 2018) angegeben, in denen sich Sunday Assemblies treffen würden – 48 in den USA, 26 in Großbritannien, zehn im restlichen Europa, sechs in Australien, eine in Neuseeland und eine in Südafrika. Allerdings sind nicht nur die zwischenzeitlich aufgelöste Berliner und die „im Winterschlaf“ liegende Hamburger Assembly, sondern auch eine große Zahl anderer Assemblies aufgeführt, deren letzte Aktivitäten zwei Jahre oder länger zurückliegen. So gilt nicht nur für die beiden eingestellten deutschen Assemblies, was die Organisatoren der Oxforder Sunday Assembly Ende 2015 schrieben: „However, the services required a lot of planning and participation and, as with many other local chapters throughout the world, most of the initial commitment slowly drifted away, leaving all the responsibilities in very few hands.“

Allerdings dürften nicht nur organisatorische Gründe vielen Sunday Assemblies den Garaus gemacht haben. Ganz offensichtlich trugen auch divergierende inhaltliche

Besucher-Erwartungen erheblich dazu bei, dass der „liturgische“ Rahmen angesichts eines breiten Themenspektrums (in Hamburg u. a.: Logik – Logische Fehlschlüsse, Helfen macht happy, Feiern und Rituale, Tugenden für die Moderne, Lebensrettende Sofortmaßnahmen) keine auf Dauer tragfähigen, von einem größeren Kreis akzeptierten Gemeinschaftserfahrungen eröffnete. Auch hatten die Besucher nach meinen Beobachtungen sehr unterschiedliche Motive, an einer Sunday Assembly teilzunehmen. So gab es Interessierte, die eine singende, fröhliche Gemeinschaft und soziale Kontakte suchten. Andere kamen aus eher antireligiösem bzw. antikirchlichem Affekt, um mit anderen szientistische Weltdeutungsmodelle zu thematisieren. Und einige nahmen in Hamburg an den Veranstaltungen teil, weil sie als Bewohner des dem linksalternativen Milieu zuzurechnenden Hamburger Schanzenviertels an gesellschaftspolitischen Themen interessiert waren und hofften, Gleichgesinnte zu treffen.

In der Entwicklung der Sunday Assemblies in Deutschland spiegelt sich wider, was insgesamt bei den humanistischen und atheistischen Organisationen zu beobachten ist: Die in Teilen der Bevölkerung zunehmend verbreitete, oftmals ebenso selbstverständliche wie unreflektierte Distanz gegenüber allen Formen organisierter Religiosität führt bei den allermeisten nicht zur aktiven Partizipation bei humanistisch-atheistisch geprägten Angeboten oder Organisationen. Und die Einstellung der beiden Assemblies in Berlin und Hamburg lässt den Schluss zu, dass zumindest in Deutschland auch kaum das Bedürfnis an „liturgisch“ geprägten, Kontingenzbewältigung eröffnenden und Gemeinschaft stiftenden Angeboten jenseits von Kirchen und Religionsgemeinschaften besteht.

Jörg Pegelow, Hamburg

Mystik

Mystik ist ein universales Phänomen. Mit dem Begriff werden allerdings ganz unterschiedliche Bewusstseins-erfahrungen bezeichnet sowie Methoden, um solche Erfahrungen zu machen und zu deuten. Das Wort wird von griech. *myein* „(die Augen, den Mund) verschließen, stille sein“ wie auch von griech. *mysterion* „Geheimnis“ abgeleitet. Meist verbindet man mit Mystik zunächst Geheimnisvolles, Übernatürliches, Innerlichkeit und tiefe religiöse Erfahrungen, dann auch außergewöhnliche Entgrenzungs- oder Verschmelzungserlebnisse des Einswerdens mit Gott oder dem Göttlichen bzw. der All-Einheit. Besondere Attraktivität gewinnt mit der zunehmenden Vielfalt der religiös-weltanschaulichen Lebenswelten die Vorstellung, die Mystik sei als religiöses Urphänomen, das alle Grenzen historischer, kultureller, konfessioneller und weltanschaulicher Art hinter sich lasse, das letztlich Verbindende in allen Religionen, der „Kern“ in allen religionsförmigen und traditionsgebundenen „Schalen“ (vgl. Achtnr 2017). Alle Mystiker schöpften aus der gleichen Quelle der einen Wahrheit, die den Urgrund aller Religionen bilde. Von hier aus wird auf das Friedenspotenzial mystischer Religiosität (häufig im Gegensatz zu „dogmatischem Glauben“) hingewiesen. Abgesehen von der Problematik einer Funktionalisierung ist es praktisch unmöglich, eine einheitliche Definition von Mystik anzugeben. Wie die religionswissenschaftliche Forschung zeigt, ist der Begriff „eng mit der Entwicklung der europäischen Religionsgeschichte verbunden“ und „darf nicht unproblematisiert als Oberbegriff für eine phänomenologisch bestimmte Gruppe von Erscheinungen in anderen Religionen angewendet werden“ (M. von Brück 2002).

Zu heuristischen Zwecken scheint es sinnvoll, einen weit gefassten Begriff vorzusetzen, um unter Berücksichtigung möglichst vieler Aspekte ein Bild zu gewinnen, das dann aus theologischer Sicht einzuordnen ist. Dieser Artikel geht exemplarisch vor und kann nur einen sehr knappen Überblick geben. Hinterfragt wird die Auffassung von der Universalität der Mystik als Urgrund und damit Gemeinsamkeit aller Religionen vor dem Hintergrund der je konkreten Gestalten, die durchaus je eigene und auch widersprüchliche Züge aufweisen.

Mystische Erfahrung

Immerhin lassen sich – teils widersprüchliche, teils gemeinsam auftretende – charakteristische Elemente mystischer Erfahrungen nennen, so zum Beispiel Ich-Entgrenzung, Auflösung der Kategorien von Raum und Zeit, eine „numinose Welt- und Seinsvergessenheit“, Ekstase, Visionen/Auditionen, Gegenwart des Göttlichen, Einung oder Einswerden mit Gott bzw. dem All (mystische Vereinigung, *unio mystica*), kosmische Harmonie, Unaussprechlichkeit des Erlebten.

Gerade Letzteres weist darauf hin, dass solche Erfahrung meist nicht primär sprachlich strukturiert ist, doch kann sie selbst nicht ohne sprachliche Form intersubjektiv kommuniziert werden. Mehr noch, sie kann ohne Bezugnahme auf Sprache und sozial vermittelte religiöse und kulturelle Muster gar nicht zur „Erfahrung“ werden (die im Unterschied zum „Erlebnis“ eine reflexive und kommunikative Dimension hat). Erfahrung und Interpretation fallen nicht auseinander, sondern bilden einen unauflöselichen Zusammenhang. Eine Unterscheidung ist dennoch sinnvoll, um nicht vorschnellen Systematisierungen zu erliegen.

Beim Musikhören oder Betrachten eines Werkes bildender Kunst etwa kann es geschehen, dass das Objekt, das Kunstwerk,

„auf eine ganz unvergleichliche Weise in Beziehung zum Subjekt“ tritt, sodass ein „qualitativ neues Verhältnis zueinander“ entsteht; „nicht so, dass das Subjekt als solches aufhörte zu existieren, doch so, dass es sich plötzlich in einem erweiterten Daseinsraum wieder findet, in dem ihm das vormalige Objekt, wiewohl es nicht einfach zum Teil seiner selbst geworden ist, nun nicht mehr als ein Fremdes, ihm äußerlich Bleibendes gegenübersteht, sondern ihm als ein wohl *anderes* begegnet, das aber jetzt zugleich ein Lebendiges, Kommunizierendes ist, in dem das Subjekt *sich selbst* wieder findet, etwas über sich erfährt und zugleich einen unendlichen ‚Überschuss‘ findet. Eine solche Erfahrung ist ‚absolute‘ Erfahrung. Dies aber nicht im Sinne des Abschließenden, Begrenzenden, sondern vielmehr gerade im Sinne einer unendlichen ‚Entgrenzung‘, der Eröffnung eines Erlebnisraumes, der Identität ermöglicht und zugleich ins Grenzenlose offen ist und vom erfahrenden Subjekt nicht als Bedrohung, sondern als Bejahung seiner selbst erlebt wird.“¹ Diese Art einer nicht noch einmal hintergehbaren, gleichsam „absoluten“ Erfahrung *kann* religiöse Dimension haben, muss es aber nicht. Sie ergreift den Menschen auf unverfügbare Weise als ganzen und ist immer ein Prozess, nie statisch. Sie tritt auf, wo Menschen existenziell involviert oder kreativ engagiert sind, sei es auf dem Gebiet des Erotischen, des Ästhetischen, im Naturerleben, in schöpferischen Prozessen oder auch bloß im Nachsinnen über Mensch und Welt.

Mystik in den Religionen

Mystische Erfahrung ist von daher nicht per se religiös oder christlich, sondern eine *menschliche Möglichkeit*. Sie formt sich im

jeweiligen religiösen Kontext als personale oder apersonale Mystik, als Kontemplation oder Versenkung, ekstatisches Hingerissenwerden oder meditative Innigkeit. Sie tritt spontan ein, meist vorbereitet durch ein methodisches Vorgehen unter Einsatz von asketischen oder meditativen Techniken. In der Regel wird ein mehrstufiger, Disziplin erfordern Weg vorausgesetzt, der durch einen spirituellen Lehrer (Mystagoge, Seelenführer, z. B. Guru, Roshi, Pir) angeleitet wird. Als Ziel wird die Schau, das Entwerden oder eine andere Vollkommenheit, etwa durch Läuterung und Erleuchtung, in Aussicht gestellt. Jede konkrete Form von Mystik trägt einen subjektiven „Letzt-Charakter“, der es unmöglich macht, eine Gestalt im Vergleich zu anderen für ursprünglicher oder vollkommener zu erklären.

- *Hinduismus*: In den Upanishaden (Vedanta) wird das höchste Absolute, Brahman, mit dem Selbst oder Personwesen, Atman, gleichgesetzt. Ziel des Mystikers ist es, den Geburtenkreislauf zu überwinden und in einer nichttheistischen Versenkung mit dem eigenschaftslosen Absoluten eins zu werden. Neben der monistisch-apersonalen Mystik gibt es durchaus die theistische („Persönlichkeits“-)Mystik, wenn das Brahman personal gedeutet wird. In der Bhaktifrömmigkeit wird die liebende Hingabe (*Bhakti*) an eine personale Gottheit (*Ishtadevata*) zum Erlösungsweg.

- *Buddhismus*: Auch wenn der frühe Buddhismus Gott oder das Göttliche nicht kennt, haben sich vielerlei mystische Formen ausgebildet. Im Amida-Buddhismus vertrauen die Gläubenden auf die erlösende Gnade des Buddhas Amida. Im Zen-Buddhismus kann die Auffassung der absoluten Nichtigkeit des wahren Selbst als völlige Offenheit im Sinn einer nichttheistischen Mystik verstanden werden.

- *Judentum*: Die frühe jüdische Mystik kreist um den Aufstieg des Mystikers durch himmlische „Palasthallen“ (*Hekhalot*) bis

¹ S. dazu und zu diesem Abschnitt: Erdmann 2009, 433f.

zum Thron Gottes. Ab dem späten 12. Jahrhundert entfaltet sich die *Kabbala*, eine vielfältige, teils stark theosophisch und magisch geprägte Mystiktradition mit reicher Buchstaben- und Zahlenmystik, Spekulationen über den Gottesnamen und die göttlichen Emanationen (*Sefirot*) des unendlichen Einen (*En Sof*). Durch den Chassidismus, eine mystische religiöse Erneuerungsbewegung aus dem osteuropäischen Judentum, erreichte kabbalistisches Gedankengut auch die religiöse Praxis der einfachen Bevölkerung.

- *Islam*: Die islamische Mystik (Sufismus, arab. *tasawwuf*) hat vielfältige Formen der intensiven Gottesliebe ausgeprägt, die in Stufen bis zum „Entwerden“ (*fanāʿ*) in der Einheit mit Gott ausgelebt wird. Neben Askese (der Sufi ist der *Arme* = *Faqir* bzw. *Derwisch*) spielen eine reiche Liebeslyrik und Musik eine wichtige Rolle, häufig verbunden mit Tanzformen, die auch Trancezustände herbeiführen. Ihr Zentrum hat die sufische Praxis im häufig gemeinschaftlich praktizierten, mystische Gottesnamen meditativ rezitierenden „Gottesgedenken“ (*dhikr*). All dies wie auch die Heiligenverehrung (Gräber von großen Meistern als Wallfahrtsorte) wird von der sunnitischen Orthodoxie mehr oder weniger kritisch betrachtet und vor allem von rigorosen Richtungen wie dem Wahhabismus als häretisch verworfen.

- *Christentum*: Die christliche Mystik setzt im Neuen Testament an etwa bei Aussagen, die bei Paulus und Johannes zu finden sind (1. Kor 6,17; Joh 17,20-23). Dabei ist vom Sein „in Christus“ (bei Paulus häufig, Gal 3,26-28; 2. Kor 5,17; Röm 8) oder vom „Bleiben“ bzw. einer wechselseitigen Einwohnung die Rede (Joh 15,5, 1. Joh 4,15f, vgl. überhaupt die Rolle der Liebe in 1. Joh). Besonders sprechend ist Gal 2,20 „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“. In dem paradoxen Ineinander von Ich und Nicht-Ich kommt die vollkommene

Hingabe zum Ausdruck, in der das „Ich“ sich nicht verliert, sondern gerade durch die lebendige Anwesenheit Christi zu seiner eigentlichen Identität und Berufung kommt. Bestimmend für die Entwicklung seit der Spätantike ist der Einfluss der griechischen Philosophie, insbesondere des Neuplatonismus. Vor allem die wesenhafte Verbundenheit allen Seins, das sich der überfließenden Güte des absoluten und transzendenten Einen verdankt und über die Hierarchie der Seinstufen auch zu ihm zurückkehren wird, wird mystisch rezipiert. Der Gedanke eines göttlichen „Seelenfunken“ (Meister Eckhart: „Das Seelenfünklein ist die Kraft, die mit Gott vereint“) gehört ebenso hierher wie der des Aufstiegs der unsterblichen Seele zur höchsten Erkenntnis (Gnosis) bzw. zu Gott, durch den – mit asketischer und die *vita contemplativa* gegenüber allem Irdisch-Materiellen betonender Tendenz – die „Welt“ zu überwinden sei. So überrascht es nicht, dass sich auch in der christlichen Mystik sowohl Formen der personalen Liebesmystik (Christusmystik, auch Kreuzes- und Leidensmystik) als auch der nicht-personalen Unendlichkeitsmystik finden (s. u.).

Auch wenn viele Protestanten Mystik eher skeptisch betrachten, gibt es bedeutende Mystiker in ihren Reihen, wie Gerhard Tersteegen, Nikolaus L. Graf von Zinzendorf, Friedrich C. Oetinger, aber auch etwa Dag Hammarskjöld. Dass Mystik auch einen aktiven und lebendigen Ausdruck im Politischen wie Sozialen suchen kann, zeigen Beispiele wie die „Mystik der offenen Augen“ Dorothee Sölles.

Theologisches

Der christliche Glaube ist unbegreifliches Geschenk der Gottesbeziehung, das den Glaubenden öffnet für den in der Menschwerdung des Sohnes und dessen Heilswerk sich Schenkenden. Gottes Geist selbst ruft

und seufzt in den Glaubenden zu Gott (Röm 8,15.26), die Hoffnung streckt sich nach dem Ewigen in der erlösten Schöpfung und im kommenden Gottesreich aus, „auf dass Gott sei alles in allem“ (1. Kor 15,28). Wer sich mit Christus verbunden weiß, hat (jetzt schon) am ewigen Auferstehungsleben teil.

Die Sprache der Mystik ist der Sprache der Liebe sehr ähnlich. Beide drücken etwas eigentlich unaussprechliches häufig in poetischen Bildern aus, aber auch mit Tautologien, Paradoxa, Überschreitungen. Mystik sucht die Vereinigung mit dem göttlichen Du, ohne dass sich die Ich-Du-Beziehung darin auflöst. Wie in der Vereinigung Liebender beide Partner ihre Beziehung als entgrenzte Einheit in lebendiger Kommunikation erfahren, ohne doch aufzuhören selbst zu existieren, so ist es „jene unausforschliche Art des Beziehungsaktes selbst, darin man Zwei zu Eins werden wähnt“². Daher ist von Liebesmystik (auch Persönlichkeits-, Begegnungsmystik) zu sprechen im Gegenüber zu dem, was man Unendlichkeits- oder Verschmelzungsmystik genannt hat. Der Mensch ist auf das liebende Du angewiesen, ohne das keine Liebe ist und er letztlich bei sich selbst verharrt – womit die Versenkungs- und Einheitserfahrung „in dem gigantischen Wahn des in sich zurückgebogenen menschlichen Geistes“³ gründete.

Ist wirklich Christus das mystisch anwesende Du, lassen seine Geschichte und Person den Mystiker sich nicht regressiv in sich selbst und die Beschäftigung mit dem eigenen Geist zurückziehen, sondern weisen ihn in die Gemeinschaft der Glaubenden und die aktive Zuwendung zur Welt. Wort und Sakrament, Gebet und Kontemplation (Meditation) sind eingewoben in die Lebenspraxis tätiger Nächstenliebe.

Einschätzungen

Mystik ist eine Intensivform von Spiritualität. Ihre Attraktivität heute hat sicherlich mit vielfältigen Krisenerfahrungen zu tun. Die Signa der Zeit machen Leerstellen sichtbar und verstärken die Sehnsucht nach Verbindung und Verbindlichkeit, nach Geborgenheit und Gotteserfahrung. Auf religiösem Gebiet haben Menschen das Gefühl, es werde die Asche gehütet anstatt das Feuer genährt. Attraktiv an der Mystik ist, dass sie nicht lehrhaft intellektuell, sondern erfahrungsbezogen und integrierend wirkt, und die daraus erwachsende Perspektive, dass sie alle Religion(en) verbinde und von daher auch dem Frieden dienlich sein könne. Das Heil liege nicht in vorfindlichen Religionen und Institutionen oder dogmatischen Sätzen, sondern in der Erfahrung von letzter Einheit jenseits aller Trennungen und jenseits jeden Glaubensbekenntnisses.

Doch mystische Erfahrungen gibt es nicht „an sich“, sie sind immer sprachlich, kulturell, kontextuell geformt und nur so intersubjektiv kommunizierbar, also in subjektiven Zeugnissen authentisch. Verfehlt sind daher vorschnelle Systematisierungen, die bestimmten Formen mystischer Erfahrung – gleichsam als Meta- oder Super-Religion – Letztgültigkeit zusprechen, andere aber ins Vorfeld „wahrer“ Mystik verweisen wollen. Soll Mystik auf der Basis einer monistisch vorausgesetzten Einheit der Religionen die Realisierung ihrer äußeren Einheit verwirklichen, wird sie zur Ideologie. Sie ordnet alle anderen mystischen Wege dem eigenen unter und tut ihnen damit Gewalt an.

Die zentrale Stellung der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade führte in den reformatorischen Kirchen in der Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Vorrang des Wortes, das von außen auf den Menschen zukommt (*verbum externum*). Sowohl die liberale Theologie als auch der Barthianismus sahen in der Mystik eine

² Martin Buber, zit. nach Sudbrack, 103.

³ Buber, zit. ebd.

„katholische“ Frömmigkeit oder eine Verwischung der Grenze zwischen Gott und Mensch. Die Notwendigkeit, die Grenze im Gegenüber von Schöpfer und Geschöpf zu wahren, zeigt sich in christlicher Perspektive im Blick auf Formen der Unendlichkeitsmystik. Diese verstehen sich vor dem Hintergrund einer monistischen neuplatonischen Philosophie (wie sie sich etwa in der Gnosis findet) und stehen so esoterischen Konzepten nahe. Esoterik ist wie die Mystik institutionenkritisch und befasst sich mit dem Ergriffenwerden vom Unbedingten, bleibt jedoch als ein religiöses Wissen und/oder eine religiöse Erfahrung, die von der inneren essenziellen Verbundenheit aller Dinge (etwa durch denselben Energiefluss) ausgeht, ohne konstitutiven Bezug auf Erlösung.

Grund christlicher Mystik ist das lebendige Vertrauensverhältnis zu dem Gott, der sich in Christus offenbart hat, dessen Wahrheit unsere Erkenntnismöglichkeit aber als der „immer noch Größere“ übersteigt und umfasst. „Mystik“, die sich abschließt, indem sie dieses Geheimnis (*Mysterion*) auflöst, verfehlt Gott. Mystik, die sich diesem Geheimnis öffnet, lässt sich von ihm erfüllen und bestimmen. Das Wagnis, dabei den eigenen Glauben zu verlieren, „ist identisch mit dem des Glaubens an Gott“ (Sudbrack 1988).

Literaturhinweise

- Achtner, Wolfgang (Hg.): *Mystik als Kern der Religionen? Eine protestantische Perspektive*, Stuttgart 2017
- Brück, Michael von: Art. *Mystik* (I und II), in: RGG⁴ Bd. 5, Tübingen 2002, 1651-1654
- Erdmann, Karsten: *Mystische Erfahrung zwischen anthropologischer Möglichkeit und christlichem Proprium*, in: *Geist und Leben* 6/2009, 426-442
- Hempelmann, Reinhard (Hg.): *Esoterik und Mystik – eine Antwort auf den Hunger nach spiritueller Erfahrung?*, EZW-Texte 165, Berlin 2002
- Rosenau, Hartmut: Art. *Mystik III*, in: *TRE* Bd. 23, Berlin 1994, 581-589 (s. auch den Beitrag im EZW-Text 165)

Sudbrack, Josef: *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Stuttgart/Mainz 21988

Thiede, Werner: *Mystik im Christentum. 30 Beispiele, wie Menschen Gott begegnet sind*, Frankfurt a. M. 2009

Zimmerling, Peter: *Evangelische Mystik*, Göttingen 2015

Friedmann Eißler

BÜCHER

Michael „Curse“ Kurth: *Stell dir vor, du wachst auf. Die OOOO+X-Methode für mehr Präsenz und Klarheit im Leben*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2018, 224 Seiten, 14,99 Euro.

Nur 75 Sekunden – mehr Zeit benötigt man nicht für die Entspannungsübung zum Einstieg, verspricht der Deutsch-Rapper Curse¹ auf der ersten Seite seines Bestsellers. Dafür soll man, egal, wo man gerade sitzt oder steht, die Augen schließen und drei tiefe, bewusste Atemzüge nehmen, um im Hier und Jetzt zu sein.

In der künstlerischen Krise einer großen Erschöpfung und gleichzeitig auf dem Höhepunkt seines Erfolgs tauschte der Musiker, der mit bürgerlichem Namen Michael Kurth heißt, sein großzügiges Loft gegen eine kleine Wohnung. Er trennte sich von seiner Partnerin und hängte das Musikmachen vorübergehend an den Nagel. Stattdessen unterzog sich der heute 40-Jährige verschiedenen Coachings, besuchte Meditationsseminare, ging nach Indien und las viele Bücher über Buddhismus und Achtsamkeit.

Herausgekommen ist dabei seine „OOOO+X-Methode“, die er im Buch erläutert. Der Autor, der sich als Buddhist, systemischer Coach und Lehrer für tibetisches Yoga vorstellt, bewirbt seinen Ansatz und sein Buch

¹ Aktuelles Album: „Die Farben des Wassers“; aktuelle Single: „Bei mir“.

in spirituellen Magazinen wie „Buddhismus aktuell“ oder „Evolve“ durch mehrseitige Interviews. Das erste O steht dafür, wie man sich täglich einen Offenen Raum schafft, in dem man Achtsamkeit praktiziert und zum Beispiel den ersten Griff zum Handy am Morgen solange wie möglich hinauszögert. Das zweite O bedeutet Obrigado, das portugiesische Wort für danke. Das dritte O steht für Om (stellvertretend für Meditation) und das vierte O für Ocha, was auf Japanisch Tee heißt. Kurth nutzt es, angelehnt an die japanische Teezeremonie, um uns ein stärkeres Körperbewusstsein in unseren alltäglichen Verrichtungen näherzubringen. X steht für Exercise, für Sport und Bewegung. Der Name der Methode mag auf den ersten Blick lächerlich erscheinen, aber er ist einprägsam und verrät etwas von dem Humor und der Leichtigkeit, mit der Kurth seine populären Erläuterungen angeht. Er möchte uns zeigen, wie wir zu mehr Ruhe, Freude und Ausgeglichenheit im Leben finden. Dabei gibt Kurth, der inzwischen selbst als Coach arbeitet, augenzwinkernd seine eigenen Widerstände, Vorurteile und Misserfolge bei den Übungen preis. Sympathisch ist, dass er im Kapitel „Ocha“ empfiehlt, unsere Achtsamkeitsübungen bei den Tätigkeiten zu beginnen, die wir ohnehin täglich und am besten gerne tun. Er erläutert, wie man achtsam Zähne putzen, seinen Morgenkaffee zubereiten oder sogar eine E-Mail schreiben und dabei mit seinem Atem, seinem Körper, dem Gefühl der Finger auf der Tastatur verbunden bleiben kann. In einem anderen Kapitel beschreibt Kurth die Befreiung, die er empfand, als er in Indien in einer Rikscha sein teures Handy verlor. Gerade weil er ein eifriger Nutzer von Apps und Social-Media-Kanälen ist und mit „Meditation, Coaching & Life“ seinen eigenen Podcast betreibt, ermahnt er sich und die Leser zu einem kontrollierten Medienkonsum. Von wissenschaftlichen Studien

untermauert, erklärt er, wie das Smartphone in unserer Tasche als „Dopaminausgabestelle“ funktioniert und als Spielautomat, der unsere Gefühle von Glück und Verdruss steuern kann. Um dem entgegenzuwirken, schlägt er Anwendungen für einen bewussteren Umgang vor.

Das Buch wechselt zwischen der vereinnehmenden Wir- und der distanzlosen Du-Form, die sich an ein jüngeres Lesepublikum richtet. Wer sich davon nicht abgehalten fühlt, hat einen unterhaltsamen Ratgeber in der Hand, der einfache bis anspruchsvolle Entspannungsübungen bietet und gute Anregungen für die Auffrischung alter oder die Erlernung neuer Rituale bereithält.

Cornelia Saxe, Berlin

AUTOREN

Dr. theol. Friedmann Eißler, Pfarrer, EZW-Referent (Religionsreferat).

Hanna Fülling, M. A., Sozialethikerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger war langjähriger Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

Jörg Pegelow, Pastor, Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.

Cornelia Saxe, M. A., Autorin, Journalistin, Online-Redakteurin, Berlin.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

Dr. phil. Liane Wobbe, Religionswissenschaftlerin und Indologin, Freie Referentin und Autorin für Weltreligionen, Spezialgebiet: Hinduismus und Hindus in der Diaspora, Lehrbeauftragte für Indische Religionen an der Evangelischen Hochschule Berlin und am Al-Mustafa-Institut Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis: jährlich € 36,00 einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

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