



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
82. Jahrgang

9/19

**Transhumanismus
Annäherungen an ein diffuses Phänomen**

**Dem Populismus widerstehen
Kirchliche Handreichungen beziehen Stellung**

**Lama Ole Nydahl und der Diamantweg
(Teil 2)**

Koordinationsrat der Muslime erweitert

Stichwort: Veganismus

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Philipp Kohler
Der Transhumanismus
Annäherungen an ein diffuses Phänomen 319

BERICHTE

- Hanna Fülling
Dem Populismus widerstehen
Kirchliche Handreichungen beziehen Stellung für ein solidarisches Miteinander 329

DOKUMENTATION

- Bee Scherer
Lama Ole Nydahl und der Diamantweg
Eine neo-orthodoxe Tradition im Umbruch – Teil 2 333

INFORMATIONEN

- Islam**
Erweiterung des Koordinationsrats der Muslime 338
- Säkularer Humanismus**
HVD Bayern trennt sich vom Bundesverband 339
- Yoga**
Yoga als Trendsport und Meditation – auch im evangelischen Gemeindehaus? 340
- Jehovas Zeugen**
Opferschutz-Initiative 343

STICHWORT

- Veganismus** 345

BÜCHER

Andreas Malessa

Eine Blume für Zehra

350

Julia Shaw

The Memory Illusion

Remembering, Forgetting, and the Science of False Memory

351

Philipp Kohler, Stuttgart

Der Transhumanismus

Annäherungen an ein diffuses Phänomen

Der Transhumanismus¹, seine Implikationen und Auswirkungen werden derzeit kontrovers und vielschichtig, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, in diversen Milieus thematisiert: im journalistischen Diskurs², in politischen Debatten³, in wissenschaftlichen Publikationen⁴, in Fragen der Erziehung⁵, in Kunst und Unterhaltung⁶ sowie auf Plattformen von Verschwörungs-

theoretikern⁷. Auch im kirchlichen Kontext taucht das Thema „Transhumanismus“ vermehrt auf.⁸ In seiner expliziten Adressierung bleibt es aber letztlich doch ein Randphänomen.

Das verwundert einerseits, weil der mit dem Transhumanismus unzertrennlich verbundene technologische und wissenschaftliche Fortschritt auch eine kirchliche Haltung herausfordert: Kann im Angesicht einer Transhumanisierung des Menschen überhaupt noch ein christliches Menschenbild plausibel vertreten werden? Ist die Rede von einem Gott, der dem Menschen zwar nah, aber nicht in diesem selbst zu finden ist, angesichts der Selbstvergötterung des Menschen überhaupt noch relevant? Und kann die Kirche im Angesicht der neuen, zahlreichen ethischen Herausforderungen überhaupt noch als ethischer Kompass mit gesellschaftlicher Ausstrahlung wahrgenommen werden?

¹ Wegen seines „-ismus“-Suffixes oft als Ideologie mit klaren inhaltlichen und handlungsleitenden Konturen bestimmt, wird das Konzept „Transhumanismus“ hier hingegen erst einmal als eine Art allgemeiner, unbestimmter Containerbegriff verstanden, unter den zahlreiche, hauptsächlich die Verbesserung bzw. Perfektionierung des Menschen anstrebende Bewegungen, Strömungen und Gedanken subsumiert werden.

² Exemplarisch sei auf FAZ Quarterly 2/2017 mit dem Titel „Der neue Mensch“ verwiesen.

³ So versucht z. B. die transhumane Partei Deutschlands, den Anliegen der Bewegung Gehör zu verschaffen. Auch auf internationaler Ebene gibt es zahlreiche transhumanistische Parteien (vgl. https://hplupedia.org/wiki/Transhumanist_political_organizations). Siehe auch Roland Benedikter/Katja Siepmann: Der neue Politiktrend: Transhumanismus, in: Aufklärung und Kritik 3/2015.

⁴ Ein guter Überblick bei Janina Loh: Trans- und Posthumanismus. Zur Einführung, Hamburg 2018, oder bei Robert Ranisch/Stefan Lorenz Sorgner: Introducing Post- and Transhumanism, in: dies. (Hg.): Post- and Transhumanism, Frankfurt a. M. 2014, 7ff.

⁵ Vgl. z. B. Martin Dust u. a. (Hg.): Jahrbuch für Pädagogik 2014. Menschenverbesserung. Transhumanismus, Frankfurt a. M. 2014.

⁶ Vgl. den Grundlagenartikel von Natasha Vita-More: Aesthetics: Bringing the Arts & Design into the Discussion of Transhumanism, in: Max More/Natasha Vita-More: The Transhumanist Reader, New York 2013. Siehe auch das Kapitel „Paragone of the Arts“ in Ranisch/Sorgner (Hg.): Post- and Transhumanism (s. Fußnote 4).

⁷ Z. B. bei NuoViso.tv (www.youtube.com/watch?v=XnVpxYfLbOA; alle Links wurden am 11.3.2019 aufgerufen), bei der 16. AZK (www.anti-zensur.info/azk16/azk16_Erich_Hambach_Transhumanismus) oder auf der Webseite des Kopp-Verlags. Dort haben sich interessanterweise auch fundiert-wissenschaftliche Bücher ins Sortiment gemischt – vielleicht weil sie den Begriff „Kritik“ im Titel beinhalten?

⁸ Vgl. z. B. die Artikel von Benedikt Paul Göcke im Studienbrief R 24 der AMD 2/2018 (Transhumanismus und der Glaube an Gott) und von Matthias Wirth in Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 1/2018 (Doketisch, pelagianisch, sarkisch? Transhumanismus und technologische Modifikationen des Körpers in einer theologischen Perspektive).

Andererseits ist der transhumanistische Diskurs so stark von Zukunftsutopien bzw. -dystopien, z. B. der Unsterblichkeit einerseits und der Auslöschung der Menschheit andererseits, durchsetzt,⁹ dass Zurückhaltung und vorsichtiges Abwägen von Urteilen als valide kirchliche Strategie im Umgang mit solchen transhumanistischen Zukunftsszenarien erscheint. Denn anstatt zu spekulieren, welches destruktive oder produktive Potenzial technologischer Fortschritt für die Menschheit und deren Entwicklung beinhalten mag, lohnt es sich, ja ist es vielleicht sogar theologisch geboten, das Hier und Jetzt proaktiv und menschenzugewandt mit den verfügbaren Ressourcen und Technologien zu gestalten.¹⁰ Aber gehört zu diesen Ressourcen und Technologien eben nicht auch ein Großteil dessen, was Transhumanisten diskutieren und vorantreiben?

Doch was ist das genau, was Transhumanisten diskutieren und vorantreiben? Eine eindeutige Antwort lässt sich nicht finden. Die transhumanistische Gemeinschaft wird nämlich zu Recht oft als lose, heterogene Bewegung charakterisiert.¹¹ Der Gemeinschaft fehlt ein verbindlicher Schriftenkanon, der eine gemeinsame Basis definiert.¹²

⁹ Gerne wird eingewendet, dass Transhumanisten keine Utopie errichten wollen, sondern sich in einem ständigen Verbesserungsprozess befinden (vgl. Max More: *The Philosophy*, in: *The Transhumanist Reader* [s. Fußnote 6], 14), oder dass es sich dabei nur um ein rhetorisches Mittel handle, das Aufmerksamkeit für die Agenda schaffen solle (vgl. Stefan Lorenz Sorgner: *Transhumanismus*. „Die gefährlichste Idee der Welt“!, Freiburg i. Br. 2016, 11). Doch wie überzeugend ist das, wenn zahlreiche Transhumanisten voller Überzeugung utopische Zukunftsszenarien malen?

¹⁰ Eine Perspektive, die so (ähnlich) z. B. Volker Jung, Kirchenpräsident (EKHN), in seinem Buch „Digital Mensch bleiben“, München 2018, skizziert.

¹¹ So z. B. auch in der Selbstbeschreibung, vgl. <http://humanityplus.org/philosophy/philosophy-2>.

¹² Auch wenn wohl Bücher und Artikel von Huxley, More, Fm-2030, Bostrom, Hughes u. v. m. zentral sind, haben sie nicht den verbindlichen, grundlegenden Status wie z. B. die Bibel für das Christentum.

Sie weist einen niedrigen Organisationsgrad, eine unverbindliche Zugehörigkeitsstruktur sowie einen hohen Meinungs- und Weltanschauungsppluralismus auf. Es gibt hauptsächlich Vereine und Netzwerke, die entweder als Plattform oder einem Forschungszweck dienen. Die Mitgliederzahlen in den Gruppen sind sehr überschaubar, wenn sie überhaupt erhoben werden. Ein Großteil der transhumanistischen Gemeinschaft organisiert sich vielmehr spontan und unverbindlich zu lokalen Meetups, diskutiert ihre Anliegen über Facebook- oder Reddit-Gruppen. Die meisten Transhumanisten sind vermutlich sog. „stumme“ bzw. de facto Transhumanisten, also Menschen, die der Idee (unbewusst) zustimmen, aber keine aktive Rolle in der Gestaltung bzw. der Verbreitung übernehmen. Selbst eine grobe Schätzung, wie viele Transhumanisten es weltweit gibt, ist damit unmöglich.¹³ Die einzelnen Vertreter verfolgen sehr unterschiedliche Interessen, Ziele und Agenden.¹⁴ In dieser Vielfalt, Verschiedenheit und Vagheit entsteht schnell die Frage: In welcher Hinsicht lässt sich überhaupt von

¹³ Wenn in Artikeln, wie z. B. bei Zoltan Istvan (vgl. www.huffingtonpost.com/zoltan-istvan/a-new-generation-of-trans_b_4921319.html), von einer Verdreifachung der Transhumanisten in den letzten Jahren gesprochen wird, muss das erst einmal als Strategie der Aufmerksamkeitserregung verstanden werden. Konkrete Zahlen beziehen sich dann meist nur auf eine bestimmte transhumanistische Ausprägung oder Gruppe. So hat sich die Mitgliederzahl bei humanity+, dem wohl derzeit größten Transhumanisten-Netzwerk, von 2005 bis heute versiebenfacht, allerdings lediglich von ca. 3000 auf knapp 20 000 (aktuelle Zahlen aus privater Korrespondenz, alte Zahlen bei James Hughes: *Report on the 2005 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association*, 2005, und James Hughes: *Report on the 2007 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association*, 2008).

¹⁴ Z. B. in der Politik (s. o.), der Kunst (z. B. unter dem Genre „cyberpunk“, www.neondystopia.com/what-is-cyberpunk), der Ethik (<https://ieet.org>), im Bereich der lebensverlängernden Maßnahmen (www.lifeextension.com) u. v. m.

Transhumanismus und Transhumanisten sprechen?

Dieser Frage nach- und von der Beobachtung einer pluralistischen transhumanistischen Gemeinschaft ausgehend soll in diesem Artikel für die Unterscheidung zwischen einer transhumanistischen Idee und vielen, diese Idee realisierenden Erscheinungsformen argumentiert werden. *Den* Transhumanismus gibt es also nicht, sondern vielmehr zahlreiche Transhumanismen. Die transhumanistische Idee bildet dabei das ideelle Gerüst für alle Transhumanismen. Ein Gerüst, das in seiner Struktur überzeugungsarm und deutungs offen ist. Aufgrund dieser Struktur muss die transhumanistische Idee sich in ein bereits vorhandenes Überzeugungssystem einnisten, welches die Überzeugungen ausdeutet und ggf. weitere Überzeugungen für eine (umfassende) Erklärung von Mensch und Welt bereitstellt. Die Auswahl eines solchen weltanschaulichen Wirtes ist beliebig, sofern er mit der Idee kompatibel ist. Ein solches Verständnis fordert einerseits dazu auf, die weltanschaulichen Grundlagen transhumanistischer Erscheinungsformen stärker in den Blick zu nehmen (und die bisher sehr starke technozentrische Perspektive zu ergänzen¹⁵), und erklärt andererseits, wie unterschiedliche, z. T. sogar widersprüchliche Transhumanismen entstehen, beispielsweise ein atheistischer und ein christlicher. Mit einem Blick auf Letzteres und einer Zusammenfassung schließt der Artikel.

Den Transhumanismus gibt es nicht

Aufgrund der Vielschichtigkeit des Phänomens entsteht in der Bestimmung des Begriffs „Transhumanismus“ häufig konzep-

tuelle Konfusion. Der „Transhumanismus“ wird einerseits oft mit ähnlichen Konzepten, wie z. B. dem Posthumanismus, verwechselt, und andererseits werden zahlreiche, z. T. sich ausschließende Bedeutungsbestimmungen vorgenommen.¹⁶ Die Konfusion ist in der Verfasstheit des Konzepts bereits angelegt. Dieses korrespondiert nicht mit einer in der Wirklichkeit vorfindlichen Entität, von der z. B. eine feststellende Definition mit eindeutiger Bedeutung abgeleitet werden könnte, sondern es rekurriert auf eine Idealität, deren Inhalt (be-)deutungsoffen und überzeugungsarm ist. Überzeugungsarm heißt, dass es lediglich auf eine anthropologische, eine normative und eine handlungsleitende Überzeugung – das transhumanistische Ideensystem – aufbaut, und deutungs offen heißt, dass es keine eindeutige Bestimmung von diesen Überzeugungen gibt.¹⁷ Das Konzept „Transhumanismus“ ist dadurch nicht geschlossen, sondern offen¹⁸ und besitzt eine inhärente Variabilität hinsichtlich seines

¹⁶ Vgl. Ranisch/Sorgner: *Introducing Post- and Transhumanism* (s. Fußnote 4). Aktueller Loh: *Trans- und Posthumanismus* (s. Fußnote 4).

¹⁷ In diesem Sinne ähnelt es ganz dem Konzept einer dünnen Ideologie, wie es Michael Freeden entworfen hat und wie es derzeit in der Populismusdebatte besonders intensiv rezipiert wird. Dass ich es hier nicht als Analogie eingeführt habe, hängt vor allem daran, die grundlegenden Einwände dem Konzept gegenüber beiseitegelassen, dass die politikwissenschaftlich-ideologische Betrachtung in diesem Fall zu eng und nicht zielführend wäre. Religiöse oder spirituelle Transhumanismen könnten damit nicht eingefangen werden.

¹⁸ Genauer müsste wohl von einem „fuzzy concept“ gesprochen werden. Die Bedeutung eines Konzepts wird nicht binär, sondern graduell und kontextuell bestimmt. Solche Konzepte sind a) genereller, weil sie binäre Konzepte enthalten können, und b) realistischer, weil sie Ungewissheit und Vagheit besser abbilden können. In der Regel beziehen sie sich nicht auf eine Eindeutigkeit, sondern bilden ein Kontinuum zwischen zwei oder mehreren Kategorien/Entitäten ab. In diesem Fall zwischen einer Weltanschauung und einer transhumanistischen Idee (mehr dazu im Folgenden).

¹⁵ Und damit rücken auch andere, weniger spekulative Fragen in den Vordergrund. Nicht: Wie könnte der Mensch sein, wenn diese oder jene Technologie erfunden ist? Sondern: Was ist der Mensch und wie wird er durch Technologie und Fortschritt verändert?

Inhalts und variiert folglich auch in seinen Erscheinungsformen.

In vielen Analysen wird diese Variabilität und Vielschichtigkeit jedoch ignoriert, indem der Unterschied zwischen transhumanistischer Idee und Erscheinungsform nivelliert wird. Anstatt die Form als *eine* nicht-exklusive Realisation der Idee zu verstehen, werden beide als Identitäts- bzw. als exklusive Realisationsrelation bestimmt: Die transhumanistische Idee kann nur von dieser Form realisiert bzw. nur mit dieser identifiziert werden. Der Gedanke ist: Wer die konkrete Form umfassend beschreibt, erfasst damit auf induktivem Weg zugleich auch die dahinterstehende abstrakte Idee. Doch auch wenn Form und Inhalt nur in Bezug aufeinander existieren können,¹⁹ müssen sie noch lange nicht identisch sein bzw. nur *eine* Realisationsform besitzen. Für eine Verhältnisbestimmung zwischen Transhumanismus und Christentum oder anderen Weltanschauungen lohnt es sich, das Verhältnis von transhumanistischer Idee und deren Erscheinungsformen genauer anzuschauen. Denn daraus lässt sich erkennen, dass es unter bestimmten Voraussetzungen zu Verbindungen von Weltanschauung und transhumanistischer Idee kommen kann.

Bevor nun exemplarisch an zwei Beispielen das Verhältnis spezifiziert werden soll, werfen wir noch einen Blick auf die transhumanistische Idee. Was genau ist deren Inhalt? Wenn sie als eine allgemeine, den Formen zugrunde liegende Idee angesehen werden will, geht sie nicht über eine anthropologische, normative und handlungstheoretische Annahme hinaus. Anthropologisch wird die Natur des Menschen als (evolutionär) unabgeschlossen angesehen und dieser Natur ein enormes Entwicklungspotenzial

¹⁹ Als Inhalt ist etwas potenzielle Form und als Form ist es verwirklichter Inhalt. Und während der Inhalt als Idee eins, aber unbestimmt ist, ist die Form als Erscheinung bestimmt, aber potenziell vielfältig.

zugeschrieben. Als normative Überzeugung gilt, dass dieses Potenzial nicht nur entfaltet werden *kann*, sondern *sogar* (in vielen Fällen) entfaltet werden *muss*. Es entsteht oft eine Art moralischer Imperativ zur ständigen (Selbst-)Optimierung. Und handlungstheoretisch wird angenommen, dass diese Entfaltung letztlich nur, aber nicht ausschließlich, mittels Wissenschaft und Technologie gelingen kann und auf die Transformation des Menschen hin zu einem posthumanen Wesen abzielt.²⁰ In der Phase der Transition ist der Mensch allerdings noch ein transhumanes Wesen: ein Mensch, der über das hinausgeht, was wir heute unter Mensch verstehen, aber diesen noch nicht umfassend transzendiert hat. Kommen wir nun zu den beiden Beispielen:

1. Ray Kurzweil, Leiter der technischen Entwicklung von Google, behauptete 2013 auf dem „Global Futures 2045 International Congress“, dass im Jahr 2045 „mind uploading“, die Übertragung des menschlichen Bewusstseins auf ein artifizielles (computergesteuertes) Medium, möglich sei. Zum Ende des Jahrhunderts wären zudem die biologischen Körper durch Maschinen ersetzt. Die Folge von beidem sei dann (digitale) Unsterblichkeit,²¹ ein Ereignis, das Kurzweil auch Singularität nennt.²² Dass „mind uploading“ und Singularitarianismus eine transhumanistische Erscheinungsform ist, lässt sich, auch weil Kurzweil selbst

²⁰ Vielleicht müsste das Ziel auch etwas vorsichtiger als Transformation zu einem anderen, besseren Menschen formuliert werden. Der Begriff des Posthumanen ist durchaus umstritten. Nicht wenige Transhumanisten lehnen ihn sogar ab, weil es für sie nicht um das Erreichen eines Ziels, sondern um den Prozess geht.

²¹ Unsterblichkeit kann hier nicht im Sinne einer ewigen Existenz verstanden werden, sondern sich lediglich auf die Zeit der Existenz dieses Universums beziehen.

²² Vgl. www.kurzweilai.net/huffington-post-mind-uploading-digital-immortality-may-be-reality-by-2045-futurists-say.

bekennender Transhumanist ist, kaum bestritten.²³ Wenn nun zwischen Idee und Form eine exklusive Realisationsrelation angenommen wird, dann kann nur diese Form des Singularitarianismus die transhumanistische Idee realisieren. Jeder Transhumanist wäre folglich Singularitarianer und würde „mind uploading“ anstreben.

Dieser exklusive Anspruch kann jedoch nicht aufrechterhalten werden. Kurzweils Vorstellung ist zwar hinreichend, aber nicht notwendig. Denn erstens streben viele Transhumanisten nicht die (biologische) Unsterblichkeit, sondern höchstens die Verlängerung der Lebens-, meist sogar nur der Gesundheitsspanne an.²⁴ Zweitens, so zumindest die Vorstellung, könnte neben „mind uploading“ die Realisierung dieser biologischen Unsterblichkeit auch durch molekulare Nanotechnologie, synthetische menschliche Organe oder Genmodifikationen realisiert werden.²⁵ Außerdem wäre drittens das Erlangen von optimaler Lebens- und Gesundheitsdauer höchstens ein Bruchteil der Entfaltung menschlichen Potenzials und damit auch nur ein Bruchteil der Entfaltung der transhumanistischen Idee.²⁶ Viertens scheint es Transhumanisten zu geben, die eine solche Vorstellung generell ablehnen.²⁷

²³ Janina Loh (Trans- und Posthumanismus, s. Fußnote 4) z. B. versteht Kurzweil als Vertreter eines technologischen Posthumanismus, der im Gegensatz zum Transhumanismus nicht einen neuen, besseren Menschen, sondern eine „artifizielle Alterität“ (z. B. durch „mind uploading“) anstrebt. Die Unterschiede zwischen Trans- und technologischen Posthumanisten liegen im Verständnis des Posthumanen und des Entwicklungsprozesses. Doch selbst wenn Kurzweil kein Transhumanist wäre, könnte dieses Beispiel umgehend mit anderen, z. B. mit „Life extensionist“, „Immortalist“ oder Cyborg, ersetzt werden.

²⁴ Vgl. Sorgner: Transhumanismus (s. Fußnote 9), 11f.

²⁵ Vgl. z. B. den Artikel von Terry Grossman auf www.kurzweilai.net/the-transhuman-singularity.

²⁶ Vgl. More, The Philosophy (s. Fußnote 9), 5.

²⁷ Z. B. von einigen Cyborgs, die zwar eine Veränderung des Menschen anstreben, aber keinen Sinn darin sehen, sein Leben zu verlängern.

2. Wenn Julian Huxley, für viele transhumanistische Gründungsfigur²⁸, seinen Transhumanismus, weltanschaulich betrachtet, evolutionär-humanistisch bzw. naturalistisch untermauert,²⁹ dann schließen viele, dass auch die transhumanistische Idee notwendigerweise evolutionär-humanistisch bzw. naturalistisch sei. In diesem Sinne argumentiert dann folgerichtig z. B. Zoltan Istvan, 2016er US-Präsidentschaftskandidat der transhumanistischen Partei, libertärer Transhumanist und Vertreter des Neuen Atheismus, dass jemand dann, und nur dann, ein Transhumanist sein kann, wenn er a) eine atheistische bzw. religiös indifferente Weltanschauung und b) den Willen hat „to raise the world to new heights using science, technology, and reason“³⁰.

Wenn auch die meisten „aktiven“ Transhumanisten Atheisten, Naturalisten oder religiös indifferent sind,³¹ so besteht zwischen diesen Weltanschauungen und dem Trans-

²⁸ Wenn auch Huxley den Begriff stark geprägt hat, ist er nicht dessen Erfinder. Der Begriff kommt erstmalig wohl bei Dante vor, die Idee geht sogar bis in das alte Griechenland zurück (vermutlich sogar bis zum Beginn der Menschheit). Vgl. z. B. Otto Hansmann: Transhumanismus – Vision und Wirklichkeit, Berlin 2015.

²⁹ Der Mensch war seines Erachtens Teil einer umfassenden kosmischen Natur und ist wie diese einer ständigen Evolution, im Sinne einer Verbesserung, ausgesetzt, einer Evolution, die der Mensch als besonderes Wesen innerhalb dieser Natur aktiv steuern kann und letztlich muss, weil nur so eine sinnvolle, bessere Zukunft entstehen kann. Huxley selbst gab die Vorstellung einer natürlichen Selektion (Darwin) auf und ersetzte sie mit der einer absichtsvollen. Der evolutionäre Humanismus und damit auch der Transhumanismus war für Huxley eine neue, bessere Religion, die mithilfe von Technik und Wissenschaft die Zukunft der Menschheit plant und gestaltet. In seinem naturalistischen Mensch- und Weltbild gab es indes für metaphysisches Denken und Deuten keinen Platz (mehr). Für eine gute Zusammenfassung vgl. Alison Bashford: Julian Huxley's Transhumanism, in: Marius Turda (Hg.): *Crafting Humans*, Göttingen 2013, 159-162.

³⁰ Vgl. www.huffingtonpost.com/zoltan-istvan/im-atheist-therefore-i_b_4388778.html.

³¹ Vgl. Umfragen der World Transhumanist Association (s. Fußnote 13).

humanistsein kein zwingender Zusammenhang. Die atheistisch-weltanschauliche Bedingung ist weder hinreichend noch notwendig. Hinreichend ist sie nicht, weil es zahlreiche Atheisten gibt, die keine Transhumanisten sind, und notwendig ist sie nicht, weil es zahlreiche Transhumanisten gibt, die keine Atheisten sind.³² Letztlich konstruiert Istvan hier einen Scheinzusammenhang, indem er die atheistisch-weltanschauliche Bedingung (a) unzertrennlich an eine (verkürzte) Formulierung der transhumanistischen Idee (b) anheftet.

Transhumanismus und Weltanschauungen

Dass die transhumanistische Idee für ihre Realisation allerdings eine Weltanschauung braucht, sieht Istvan zu Recht, denn jener fehlt es an ideeller Breite. Weder kann sie Mensch noch Welt erklären noch umfassende Antworten auf Fragen von Gesellschaft, Politik, Kirche oder Wissenschaft geben. Zwar gilt, dass der Mensch und seine Natur sich zu entwickeln haben, jedoch bleibt unbestimmt, wie diese Entwicklung zu deuten ist oder in welchem Sinne und Umfang sie geschehen soll: Geht es um eine Verbesserung, eine Veränderung oder doch sogar um eine Perfektionierung? Ferner schreibt die transhumanistische Idee auch nicht vor, welche Technologien erlaubt und wo deren Grenzen, wenn überhaupt, erreicht sind, sondern lediglich, dass sie genutzt werden sollen/müssen. Auch das Ziel bleibt diffus: Wann genau wird denn ein Mensch zu einem posthumanen Wesen, und ab wann ist er transhuman?³³

³² Wie Istvan an anderer Stelle selbst zugibt. Vgl. z. B. seinen Vortrag „Transhumanism, Religion, and Atheism“ unter www.youtube.com/watch?v=jXOXB Yr2Z71 ab 0:45.

³³ Ist ein Mensch, der sich ein Tattoo stechen lässt, oder jemand, der Medikamente einnimmt, bereits ein Transhumanist? Oder ist es erst jemand, der 50,1 % seines Körpers modifiziert hat? Die Festlegung erscheint einerseits dezisionistisch, aber andererseits

Um auf diese und ähnliche Fragen antworten zu können, bedarf es einer Einbindung in eine Weltanschauung. Diese Weltanschauung muss aber keine bestimmte sein, z. B. ein evolutionärer Humanismus, sondern lediglich eine, die mit dem transhumanistischen Ideensystem kompatibel ist und die dieses sortiert, ordnet und deutet. Das weltanschauliche Referenzsystem bestimmt, ganz im Sinne einer äußeren Relation, wie die konkrete Realisierung abläuft und zu verstehen ist. Die (be-)deutungssoffene und überzeugungsarme Struktur wird durch das Referenzsystem konturiert, die Idee gewinnt eine konkrete Form und erscheint dadurch als eine bestimmte Wirklichkeit, z. B. als demokratischer bzw. liberärer Transhumanismus, als Extropianismus oder Singularitarianismus.³⁴

Für den dadurch entstehenden Transhumanismus gilt einerseits, dass auf ihn genau dasjenige zutrifft, was auch für das herangezogene weltanschaulich-religiöse/-ideologische Überzeugungssystem gilt. Wird die transhumanistische Idee wie z. B. bei Zoltan Istvan mit einem neu-atheistischen, evolutionär-humanistisch geprägten Weltverständnis verbunden, wird auch die transhumanistische Erscheinungsform szientistische, exklusivistische und starke ideologische Züge aufweisen. Wird die Idee allerdings in eine nicht-exklusive atheistische Weltan-

darf die Frage auch nicht zu einer „continuum fallacy“ führen. Nur weil kein klares Abgrenzungskriterium gefunden werden kann, heißt es noch lange nicht, dass keine Entscheidung getroffen werden kann. Diese ist aber eben nicht eindeutig und allgemeingültig, sondern unterliegt einer gewissen Dynamik. Sie befindet sich eben innerhalb eines gewissen Kontinuums.

³⁴ Einen ähnlichen Gedanken bzgl. Politik und Transhumanismus formuliert Anders Sandberg bereits 1994: „When it comes to political memes, transhumanism in its purest form doesn't have any fixed niche. Instead each host or group of hosts link it to their previous political views.“ Vgl. http://aleph.se/Trans/Cultural/Memetics/trans_meme.html#politics. Siehe zu den Strömungen auch Loh: Trans- und Posthumanismus (s. Fußnote 4), 65-78.

schauung eingebaut, wie es z. B. bei vielen aus dem Transhumanistennetzwerk „humanity+“ der Fall ist, wird die transhumanistische Erscheinungsform ideologieärmer, und anstatt auf Konfrontation wird auf Komplementarität gesetzt: Religiöse und spirituelle Deutungen z. B. können dort neben atheistischen Transhumanismen existieren. Die transhumanistischen Erscheinungsformen können also ganz unterschiedliche weltanschauliche Status und Strukturen besitzen, die von Ideologie bis zu Religion und von offen-pluralistisch bis hin zu geschlossenen-exklusivistisch reichen.³⁵

Und andererseits gilt auch: Je mehr Aspekte des Ideensystems durch konkrete Überzeugungen ausgeformt werden, desto mehr alternative Deutungen werden ausgeschlossen, und der dadurch entstehende Transhumanismus kommt in Konflikt mit dem Überzeugungssystem anderer Ausformungen. Dass z. B. ein Transhumanismus im Sinne Huxleys nicht mit einem christlich interpretierten Transhumanismus zu vereinbaren ist, liegt nicht an der generellen Unvereinbarkeit einer der beiden Formen mit dem transhumanistischen Ideensystem – der Gedanke einer Verbesserung (Perfektionierung) des Menschen erscheint genauso genuin christlich³⁶ wie die Vorstellung, dass

der Mensch als „Schöpfungsbeauftragter“ aktiv Technologie und Wissenschaft zur Gestaltung der Schöpfung anwenden darf³⁷ –, sondern daran, dass die einzelnen Überzeugungssysteme unterschiedliche bzw. widersprüchliche Deutungen der zugrunde liegenden generellen Ideen vornehmen. Während im Sinne Huxleys Mensch und Welt naturalistisch bzw. evolutionär-humanistisch gedeutet werden müssen, liegt dem spirituellen bzw. religiösen³⁸ Transhumanismus eine metaphysische Deutung zugrunde.³⁹

Tatsächlich löst sich die historisch gewachsene Verbindung von transhumanistischer Idee und Naturalismus/evolutionärem Humanismus sukzessive auf.⁴⁰ Spätestens seit der Gründung der Mormon Transhumanist Association am 3. März 2006⁴¹ kann wohl auch von einem spirituellen bzw. religiösen Transhumanismus gesprochen werden. Seit der Entstehung der Christian Transhumanist

zum Transhumanismus und zurück, in: Benedikt Paul Göcke/Frank Meier-Hamidi (Hg.): Designobjekt Mensch, Freiburg i. Br. 2018. Vgl. dazu z. B. die einschlägigen Beiträge in Thomas Bahne/Katharina Waldner (Hg.): Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven, Münster 2018.

³⁷ Vgl. dazu auch Göcke im Studienbrief R 24 der AMD (s. Fußnote 8), 13ff.

³⁸ Davon zu unterscheiden ist der Transhumanismus, der (eine naturalistische Deutung) als Religion bzw. als neue religiöse Bewegung angesehen wird. Dieser verbindet nicht eine bereits vorhandene Weltanschauung mit einem wie auch immer verstandenen Konzept des Transhumanismus, sondern versteht diesen selbst als Religion/neue religiöse Bewegung. Vgl. dazu z. B. den Vortrag von Ted Peters auf www.youtube.com/watch?v=FLHnEM6B3hA. Konkrete organisierte Formen (Kirchen) sind z. B. <http://terasemfaith.net>, <http://turingchurch.com>, www.churchofperpetuallife.org, www.churchofvirus.org oder www.wayoffthefuture.church.

³⁹ Vgl. Ralph Stefan Weir: Transhumanismus und die Metaphysik der menschlichen Person, in: Göcke/Meier-Hamidi (Hg.): Designobjekt Mensch (s. Fußnote 36), 231-250.

⁴⁰ Vgl. <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/cannon20150614>. Dort auch weitere Angaben.

⁴¹ Vgl. zum mormonischen Transhumanismus Lincoln Cannon: What is Mormon Transhumanism?, in: *Theology and Science* 13/2 (2015), 202-218.

³⁵ Wenn z. B. Reinhard Heil und Andreas Woyke darüber streiten, ob der Transhumanismus eine Ideologie oder aber eine pseudoreligiöse Ideologie ist (vgl. Andreas Woyke: Human Enhancement und seine Bewertung, in: Christopher Coenen [Hg.]: Die Debatte über „Human Enhancement“, Bielefeld 2010, 26, dort weitere Angaben), haben beide recht und unrecht zugleich. Recht, weil transhumanistische Erscheinungsformen solche Züge aufzeigen können (beides auch nachvollziehbar begründet); unrecht, weil sie diese als Wesen des Transhumanismus erklären und damit auch auf sein Ideensystem übertragen. Aber weder Heil noch Woyke beschreiben den Transhumanismus, sondern lediglich eine Ausformung dieser Idee, die in der Verbindung mit einer (naturalistischen) Weltanschauung eben genau diese Züge mit annimmt.

³⁶ Ich glaube, dafür muss nicht bis in die Orthodoxie zurückgegangen werden, wie es Ron Cole-Turner vorschlägt. Vgl. Ron Cole-Turner: Von der Theologie

Association am 7. Juli 2013 gibt es auch einen christlich organisierten Transhumanismus. Außerdem gibt es auch Überlegungen zu Verbindungen von transhumanistischer Idee und Buddhismus, Judentum, Islam u. v. m. Die Frage nach der Kompatibilität wird an den Grundannahmen des transhumanistischen Ideensystems gemessen: Wird der Mensch als unabgeschlossen und entwicklungsfähig gedacht? Ist diese Entwicklung (moralisch) geboten? Kann und soll dafür Technologie und Wissenschaft eingesetzt werden?

Transhumanismus und Christentum

Offensichtlich lassen sich diese Fragen auch aus christlicher Sicht bejahen, und die Annahme, dass sich das transhumanistische Ideensystem in manche Ausprägungen des Christentums einnisten kann, ist gewiss nicht substanzlos. Ob *der* Transhumanismus allerdings genuin christlich⁴² ist, wie es z. B. Ron Cole-Turner postuliert,⁴³ muss genauso angezweifelt werden wie die Kompatibilität des Christentums mit den meisten bereits vorhandenen, oft säkular, atheistisch

⁴² In diesem Zusammenhang muss wohl erwähnt werden, dass damit eine christliche Position gemeint ist, wie sie z. B. im Handbuch Weltanschauungen (Hg. von Matthias Pöhlmann und Christine Jahn) beschrieben ist. Selbstverständlich gibt es christliche Deutungen, die eine hohe Affinität bzw. sogar eine Identität mit dem Transhumanismus aufweisen (s. Fußnote 43).

⁴³ Er schreibt: „Das Christentum ist Transhumanismus in seiner ursprünglichsten, tiefgreifendsten und radikalsten Form. Sein Ziel ist die vollständige Transformation.“ Unter Transformation versteht er dabei eine (göttliche) Neuschaffung/-werdung des Menschen, nicht eine Veränderung oder Perfektionierung des alten Selbst. Und er schreibt weiter: „Christen müssen lernen, ein Leben in ihrer eigenen radikalen Form des Transhumanismus [d. h. der Ermöglichung dieser Transformation, P. K.] zu leben.“ Dazu könnte z. B. die Einnahme von psychedelischen Drogen gehören, die nicht eine Persönlichkeiterweiterung, sondern eine Persönlichkeitslösung begünstigen und damit Freiraum für eine Neuwertung schaffen. Vgl. Cole-Turner: Von der Theologie zum Transhumanismus und zurück (s. Fußnote 36), 304ff. Zitate 304.

bzw. naturalistisch geprägten transhumanistischen Erscheinungsformen. Denn angenommen, es käme zu einer Verbindung von Transhumanismus und Christentum, dann wären wohl mindestens folgende vier Aspekte zu diskutieren.

1. Zum Menschenbild: Die Fragmentarität des Menschen ist kein Mangel oder sündhafter Makel, der bereinigt werden müsste, sondern sie ist konstitutives Element menschlicher Identität, die auf eine (eschatologische) Vollendung hinweist, in der sich Gottes Größe und seine Werke offenbaren. Ein Gedanke, der auch für eine inkarnationstheologisch gedachte Gottesebenenbildlichkeit gilt, denn in dieser „sind Schwäche und Unvollkommenheit kein Widerspruch, sondern ihr wesentlicher Kern“⁴⁴. Nicht der Mensch soll (bzw. kann) sich in ständiger Optimierung durch Technologie und Wissenschaft zu Gott erhöhen, sondern Gott hat sich in Christus aus Liebe zum Menschen erniedrigt. Aus christlicher Sicht geschieht die Verbesserung der menschlichen Natur nicht, um anerkannt zu werden, sondern weil der Mensch in Gott Anerkennung erfahren hat, strebt er seine Vervollkommnung an. Einem Mantra der ständigen Optimierung, welches dem Menschen seine Besonderheit raubt, ist genauso zu widersprechen, wie der dadurch stattfindenden Reduktion des Menschen auf wirtschaftliche oder ideologische Interessen.

2. Zum moralisch-normativen Anspruch: Transhumanistische Technologien und Agenden, die die Entstehung einer binären Gesellschaft fördern, indem z. B. die Schere zwischen Arm und Reich, zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen noch weiter auseinanderdriftet, können nicht akzeptiert werden. Das Christentum steht für eine gerechte Gesellschaft, in der technologischer Fortschritt und gesellschaftliche Entwick-

⁴⁴ Henning Luther: Religion und Alltag, Stuttgart 1992, 177.

lung primär dazu dienen, die Schwachen zu stärken, die Abgehängten (neu) zu integrieren und den Fallengelassenen aufzuhelfen. Der Zugang zu Technologie und Fortschritt muss für jedermann gewährleistet werden (z. B. durch Gesetze), und diese dürfen zu keiner Notwendigkeit für gesellschaftliche Teilhabe erhoben werden. Auch Menschen/Christen, die sich der Entwicklung verschließen oder diese fürchten, sind Teil der Gemeinschaft Gottes und seiner Geschöpfe. Optimierung ist kein Muss, sondern eine situativ sinnvolle Möglichkeit.

3. Zur Einschätzung zukünftiger Technologie und ihren Auswirkungen: Transhumanistische Technologien und Agenden beschreiben meist Möglichkeiten, selten aber nur Wirklichkeiten. Egal, wie realistisch eine transhumanistische Vision oder Utopie auch erscheint, aufgrund ihres Zukunftscharakters ist sie stets mit einer „unhintergehbaren Ungewissheit“ ausgestattet. Ihre Prognosen stehen in einem „Möglichkeitsraum ohne Faktizität ...“, der sich einer vollständigen Erfassung entzieht und immer mehr Möglichkeiten bereithält, als erwartet werden können⁴⁵. Gewiss, ein solches Nicht-Wissen-Können impliziert kein Nicht-Handeln-Können, doch der Umgang mit transhumanistischen Zukunftsszenarien muss weniger visionär-idealistisch als selbstkritisch-reflexiv und pragmatisch gestaltet sein, um sinnvoll zwischen Wissen und Nichtwissen, zwischen Schwärmerei und Realität zu vermitteln.

4. Grenzen zukünftiger Technologie: Zu den dominanten Narrativen in transhumanistischer Rezeption und Literatur gehört die Vorstellung der Überwindung des Todes (s. auch oben). Aus christlicher Sicht verfügt letztgültig Gott, als Herr der Schöpfung, über Leben, Werden und Vergehen. Egal, wie entwickelt die zukünftigen Tech-

nologien auch sein mögen, selbst wenn sie sogar den biologischen Tod überwinden, Entlaufen können sie diesem nicht. Diese letzte Bastion der Ungewissheit und der Unsicherheit bleibt, wohl auch aus gutem Grund, für den Menschen immer unverfügbar: Nicht Technologie und Fortschritt, sondern der Weltensouverän trifft die endgültige Entscheidung. So sinnvoll Optimierung auch ist, sie bleibt letztlich wohl für immer Stückwerk.

Diese und andere Punkte sprechen – in einer möglichen Vereinigung – gegen eine starke Interpretation des transhumanistischen Ideensystems: Ein absoluter moralischer Imperativ zur ständigen Optimierung hat genauso wenig Platz wie die Vorstellung einer möglichen Perfektionierung, ja vielleicht sogar einer Vergötterung der menschlichen Natur sowie die Projektion von Erlösungssehnsüchten in zukünftige, oft hoch spekulative Technologien. In solchen Deutungen geht der Blick auf die Seite, zu den Anderen und ihren Bedürfnissen, und nach oben, zu Gott, dem Schöpfer und Herrn der Welt, verloren. Und letztlich gerät wohl auch der Blick auf sich selbst in eine Schiefelage: Wer sich ganz auf den Menschen ausrichtet, der er möglicherweise sein wird, vergisst schnell, wer er derzeit tatsächlich ist.

Gegen einen christlichen Transhumanismus als Realisation einer schwachen Interpretation des transhumanistischen Ideensystems spricht hingegen nicht viel. Ein Menschenbild, das potenzielle Veränderung, aber auch Grenzen sieht, das diese Veränderung nicht moralisch gebietet, sondern als diskutabile Möglichkeit versteht und das für einen vernünftigen und realistischen Umgang mit Technologie und Fortschritt wirbt, scheint eine hohe Kompatibilität zu besitzen. Und doch muss dann gefragt werden: Worin unterscheidet sich eine solche Erscheinungsform dann noch von dem bisherigen Christentum oder entsprechend von einem

⁴⁵ Alle Zitate bei Johannes Gabriel: Der wissenschaftliche Umgang mit Zukunft, Wiesbaden 2013, 398.

anderen weltanschaulichen Wirt? Vielleicht am ehesten in einer radikaleren, aber nicht absoluten Forderung, einem leidenschaftlichen Plädoyer, moderne Technologien und zeitgenössischen Fortschritt zur Verbesserung der menschlichen Natur einzusetzen und diese aktiv zu fördern und zu gestalten.

Zusammenfassung

Der Transhumanismus ist ein diffuses Phänomen. Seine Erscheinungsformen sind in ihrer Vielfalt hochgradig fluide, da ihnen ein inhärent variables transhumanistisches Ideensystem zugrunde liegt, welches sich im Kern aus einer anthropologischen, einer normativen und einer handlungsleitenden Überzeugung zusammensetzt. Dieses Ideensystem kann aufgrund seiner Überzeugungsarmut und Deutungslosigkeit allerdings nicht an sich bestehen, sondern nur in Verbindung mit einem anderen, Mensch und Welt erklärenden Überzeugungssystem, das als weltanschaulicher Wirt dient. Die Verbindung mit Weltanschauungen führt dazu, dass die einzelnen Transhumanismen die Merkmale bzw. Überzeugungen dieser übernehmen, dass

sie (folglich) mal mehr und mal weniger ideologische Formen annehmen und dass sie mal säkular, mal religiös, mal spirituell interpretiert werden.

Kritik an transhumanistischen Vorstellungen findet vor allem auf zwei Ebenen statt. Einerseits entzündet sich Widerspruch wohl eher an dem weltanschaulichen Wirt als an der transhumanistischen Idee. Aus christlicher Sicht z. B. fordert ein naturalistisches Menschenbild zum Widerspruch auf, welches den Menschen als evolutionär un-abgeschlossenes Zufallsprodukt sieht und (deswegen) eine absolute Notwendigkeit einer radikalen Transformation seiner Natur (als logischen Schritt der mittlerweile von Menschen gesteuerten Evolution) postuliert. Andererseits regt sich Kritik auch an dem Umgang und der Kommunikation über zukünftige Technologie und Fortschritt. Wenn hoch spekulative Technologien, wie z. B. das Uploading, als wahrscheinlich oder sogar als „nur noch eine Frage der Zeit“ ausgegeben oder wenn utopische bzw. dystopische Zukunftsszenarien facettenreich ausgebreitet werden, dann fehlt zu oft eine Stimme der Vernunft, die das alles in der Gegenwart erdet und eine realistisch-pragmatische Perspektive entwirft.

Hanna Fülling

Dem Populismus widerstehen

Kirchliche Handreichungen beziehen Stellung für ein solidarisches Miteinander

„Dem Populismus widerstehen“ – Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz

Die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) hat Ende Juni 2019 die Arbeitshilfe „Dem Populismus widerstehen“ herausgegeben.¹ Sie möchte damit Kirchengemeinden und kirchlichen Gruppen praktische Impulse bereitstellen, um ihnen den Umgang mit dem Phänomen des Populismus auch in den eigenen Kirchengemeinden zu erleichtern. Die Arbeitshilfe basiert auf der Analyse, dass vor allem im Zuge der Flucht- und Migrationsbewegungen in den Jahren 2015 und 2016 deutlich wurde, dass Populisten in der Lage sind, Ängste und Verunsicherungen in der Bevölkerung zu bündeln. Sie erhielten dafür auch Zuspruch aus der bürgerlichen Mitte und aus kirchlichen Milieus. Einen besonderen Handlungsbedarf sieht die DBK beim Thema Rechtspopulismus, wie der Hamburger Erzbischof Stefan Heße bei der Pressekonferenz zur Vorstellung der Arbeitshilfe erläuterte. Dies liege vor allem daran, dass sich rechtspopulistische Bewegungen als Verteidiger eines christlichen Abendlandes inszenierten – ohne ihren Anschauungen jedoch das christliche Menschenbild zugrunde zu legen.

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Dem Populismus widerstehen. Arbeitshilfe zum kirchlichen Umgang mit rechtspopulistischen Tendenzen, Arbeitshilfe Nr. 305, Bonn 2019. Die in diesem Kapitel in Klammern angegebenen Seitenangaben beziehen sich darauf.

In der Arbeitshilfe wird diese thematische Konzentration durch die Konkretisierung des Populismusphänomens erläutert. Eine genaue Bestimmung des Populismus ist erforderlich, weil er ein schillernder Begriff ist, dem bislang keine einheitliche Verwendungsweise zugrunde liegt. Die Populismusforscherin Karin Priester konstatiert, dass drei verschiedene Definitionen von Populismus verwendet werden: Populismus als eine Strategie des Machterwerbs, Populismus als eine Diskurspraxis und Populismus als Ideologie.² In der Arbeitshilfe findet sich die dritte Form wieder. Populismus wird darin als Ideologie bestimmt und mit spezifischen inhaltlichen Positionen assoziiert. Diese bestünden etwa in dem populistischen Anspruch, das Volk als einzige Gruppe bzw. Bewegung authentisch vertreten zu können. Dabei werde ein spezieller Volksbegriff zugrunde gelegt, der die tatsächlich vorhandene Meinungspluralität der Bevölkerung nicht abbilde, sondern ein homogenes und ausschließendes Volksverständnis konstruiere. Im Populismus existiere zudem die Untergangs- und Verschwörungstheorie, wonach das Volk in seiner Existenz bedroht sei. Daraus werde das Bestreben abgeleitet, das *eine* Volk gegen fremde Einflüsse zu schützen (14f). Zudem konstatiert die Arbeitshilfe, dass im Populismus Misstrauen und Hass gegen alle

² Vgl. Karin Priester: Definitionen und Typologien des Populismus, in: Soziale Welt 62/2 (2011), 185.

Etablierten in Politik, Wirtschaft, Kultur, Medien, Wissenschaft und Kirche sowie gegen die Institutionen repräsentativer Demokratie postuliert und eine Kommunikation verbreitet werde, die nicht auf Argumenten basiere, sondern gefühlzentriert sei (15). Die Schrift fokussiert mit dieser ideologischen Bestimmung des Populismusbegriffs den Rechtspopulismus, da vor allem rechtspopulistische Einstellungen in Deutschland an Zuspruch gewöhnen (17).

Diesem tritt die Schrift der DBK durch theologische und verfassungstheoretische Argumentationen entgegen und konkretisiert sie durch zahlreiche kirchliche Initiativen, wie etwa „Die Aktion ‚Dein Grundgesetz‘ in Sachsen-Anhalt“, „Kirchliche Auseinandersetzungen mit Pegida in Dresden“ und „Neue Nachbarschaft in der Diaspora: Muslimische Einwanderer im Erzbistum Berlin“ (3). In der Arbeitshilfe wird anhand von vier Themenbereichen erläutert, warum der Rechtspopulismus im Widerspruch zum christlichen Glauben und zur katholischen Tradition stehe (7).

Den ersten Themenbereich bilden „Flucht und Asyl“. Die Arbeitshilfe legt dar, dass das Gemeinwohl aus kirchlicher Sicht nicht national oder regional verstanden werden dürfe, sondern dass die globale Perspektive in Anschlag gebracht werden müsse (40). Die gegenwärtigen Flucht- und Migrationsbewegungen werden von der katholischen Kirche als Auftrag Gottes interpretiert, sich für eine gerechte Ordnung einzusetzen und die „christliche Friedensbotschaft in Wort und Tat zu verkünden“ (42). Die christliche Nächstenliebe dürfe hierbei nicht auf die Glaubensgeschwister begrenzt bleiben, sondern komme nach biblischem Verständnis allen Menschen zu (44). Christen sollten deshalb einer Vereinnahmung biblischer Texte durch ethnopluralistische Argumentationen zur Untermauerung von expliziten Völkertrennungen deutlich widersprechen.

Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Thematik „Islam in Deutschland“. Die Arbeitshilfe unterscheidet dabei zwischen berechtigter Islamkritik und Islamfeindlichkeit. Während Erstere „legitime oder sogar notwendige Bedenken“ gegenüber muslimischen Gläubigen oder muslimischen Institutionen formuliere, seien islamfeindliche Äußerungen einseitig negative, abwertende und benachteiligende Äußerungen – Ressentiments gegen eine gesellschaftliche Minderheit (47). Rechtspopulismen verwendeten antimuslimische Parolen und klassifizierten Muslime pauschal als fremd, gefährlich und kulturbedrohlich (ebd.). Die Ursachen für den großen Zuspruch, den solche Argumentationen in der Bevölkerung erfahren, werden in der Schrift sowohl in der historisch basierten Narration des Islam als machtpolitische Bedrohung des Christentums als auch in den zahlreichen Krisen in vielen Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung und im islamistischen Terrorismus gesehen (48). Als ein weiteres Motiv für die ablehnende Haltung gegenüber der islamischen Religion in Deutschland betrachtet die DBK den Verlust christlicher Glaubensgewissheit. Die Rückläufigkeit des Christentums könne aber nicht den Muslimen angelastet werden. Die DBK bekräftigt, dass „Hass, Gewalt und Angriffe auf andere Menschen“ nicht mit der Nachfolge Christi vereinbar sind. Deshalb ruft die katholische Kirche zu Dialog und Verständigung auf. Hierfür rekurriert die Arbeitshilfe vor allem auf die Erklärung „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der an Christen und Muslime appelliert wird, „das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit aller Menschen“ (Nr. 3).

Als drittes Abgrenzungsfeld vom Rechtspopulismus thematisiert die Arbeitshilfe „Familienbilder, Frauenbilder, Geschlechterverhältnisse“. Gerade in diesem Themenbereich suche der Rechtspopulismus die Nähe zur katholischen Kirche. In der Arbeitshilfe wird eine solche Nähe insbesondere aufgrund der Begründung der Familien- und Geschlechterbilder dementiert. Der rechtspopulistischen Argumentation liege ein bevölkerungspolitisches Interesse zugrunde. Sie propagiere durch das Eintreten für traditionelle Geschlechterbilder eine ethno-nationalistische Familienpolitik, die zugleich eine Anti-Migrationspolitik sei und Ausländer- und Islamfeindlichkeit inkludiere. Die kirchliche Sozialverkündigung biete keine Anhaltspunkte für eine solche Ideologie (53).

Neben den Begründungsdifferenzen konstatiert die Arbeitshilfe auch essenzielle Unterschiede im Familienbild. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil seien die traditionellen Geschlechterverhältnisse korrigiert worden. Die Ehe werde von der katholischen Kirche seither als Partnerschaft gesehen und die Präsenz des Vaters bei der Kindererziehung begrüßt. Die Kirche vertrete kein starres Familienbild, sondern nehme die Komplexität und die Ambivalenzen von Familienwirklichkeiten ernst. Zudem fordere die christliche Ethik dazu auf, manifeste Geschlechterungleichheiten aufzudecken und für die Verwirklichung der Gleichheit aller Menschen an Würde und Rechten im Gemeinwesen einzutreten (54). Zurückgewiesen wird jedoch die Annahme absoluter Gleichheit bzw. absoluter Differenz von Mann und Frau, die Abwertung der Mutterrolle, die Infragestellung von Ehe und Familie sowie die Wählbarkeit geschlechtlicher Identität (56).

Den vierten Themenblock bildet in der Arbeitshilfe der Bereich „Identität und Heimat“. Zwar bedeute Identität auch Abgrenzung, diese dürfe aber nicht als Ablehnung

und Abwertung erfolgen (60). Die Arbeitshilfe plädiert in diesem Zusammenhang für eine lebendige Identitätsdebatte, in der diskutiert wird, wie viele Unterschiede und wie viel Toleranz möglich sind und wie Herabsetzung vermieden werden kann (68). Die Schrift wirbt zudem dafür, dass Modernisierung und Globalisierung nicht allein als Bedrohungen aufgefasst, sondern auch als Möglichkeiten zur Gestaltung angesehen werden. Hier sei die Politik in der Pflicht. Sie muss „ökonomische und soziale Herausforderungen für breite Bevölkerungskreise verträglich und gerecht gestalten, sodass Veränderungen nicht überwiegend als Verlust erlebt werden“ (62). Diese Beschreibung der politischen Aufgabe wird in der Arbeitshilfe durch die Analyse ergänzt, dass der Rechtspopulismus nicht nur Symptom für einen schleichenden Verlust gelebter Demokratie sei, sondern dass darin auch seine Ursache liege. Es sei deshalb erforderlich, dass demokratische Verfahren und Institutionen als Orte der Meinungsvielfalt bewahrt werden (27).

„Konsens und Konflikt“ – Impulspapier der EKD

Ein ähnlicher Appell an die Politik findet sich in der Schrift „Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung“ der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).³ Die Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD hat sich in dem 2017 erschienenen Text mit Veränderungen und Krisen der Gesellschaft sowie mit der Wahrnehmung und Gefährdung von Demokratie etwa durch populistische Politik auseinandergesetzt und zehn Impulse entwickelt, wel-

³ EKD: Konsens und Konflikt. Politik braucht Auseinandersetzung. Zehn Impulse der Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD zu aktuellen Herausforderungen der Demokratie in Deutschland, Hannover 2017. Die in diesem Kapitel in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich darauf.

che die gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskurse und Spannungen reflektieren und Anregungen „zur Stabilität der Demokratie und zur Fortentwicklung unserer offenen Gesellschaft“ formulieren (7). Die Kammer erneuert in der Schrift das Bekenntnis der evangelischen Kirche zur „Demokratie als Lebensform der Vielfalt“ (9). Anders als die DBK, die in der Arbeitshilfe, wie zuvor gezeigt, einen Populismusbegriff entwickelt, der an inhaltlichen Kriterien orientiert ist, und dabei primär den Rechtspopulismus fokussiert, stellt der Kammertext keine explizite Definition des Populismus in den Vordergrund, sondern analysiert stattdessen die Bedingungen für den Aufstieg populistischer Politik und bedenkt die daraus resultierenden Konsequenzen für Politik und Kirche.

Als zentrale Ursachen für den Zuspruch, den populistische Politik erfährt, werden Ausgrenzung und mangelnde Repräsentanz genannt. Als politische Reaktion fordert die Kammer Antworten auf neue gesellschaftliche Bruchlinien und überholte Ordnungsvorstellungen. Auch spannungsreiche Aushandlungsprozesse beim Thema Zugehörigkeit, die zwischen schutzsuchenden Menschen auf der einen und der Leistungsfähigkeit des aufnehmenden Gemeinwesens auf der anderen Seite verlaufen, müssen offen und ohne Vorbehalte erfolgen können (18). Es wird gefordert, dass die Repräsentation der Meinungsp pluralität im öffentlichen Diskurs gewährleistet ist – allerdings ohne die Duldung von physischer und psychischer Gewalt und Rassismus. In diesem Zusammenhang werden auch die Bürgerinnen und Bürger zur Beteiligung an demokratischen Diskursen ermutigt. Insgesamt müsse die Gestaltung der demokratischen Politik auf eine stärkere Hörbereitschaft abzielen, damit populistischer Politik effektiv entgegengewirkt werden könne.

Abschließend fokussiert der Kammertext die Rolle der Kirchen und hebt hervor, dass sie sich als „Orte der demokratischen Beteiligung“ verstehen, „Ängste wahrnehmen, Gespräche führen, Konflikte austragen“ sollen. Dieses abschließende Plädoyer sticht in der Schrift heraus, da die Ausführungen bis dahin vor allem auf die Politik bezogen waren. Darin unterscheidet sich der EKD-Text in weiten Zügen von der Arbeitshilfe der DBK, da Letztere stärker innerkirchliche Prozesse etwa in Form der Darstellung von praktischen Initiativen thematisiert und einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Populismus bzw. dem Rechtspopulismus nachgeht.

Fazit

Die betrachteten Schriften der DBK und der EKD belegen, dass die Kirchen öffentliche Verantwortung übernehmen, gegen Hetze, Menschenfeindlichkeit und Engstirnigkeit eintreten und sich für Menschenwürde, Meinungsfreiheit und demokratische Verfahren einsetzen. Es gibt weitere Beispiele von kirchlichen Handreichungen und Orientierungshilfen, die das belegen.⁴ Dass beide Kirchen in ihrer je eigenen Manier Schriften zu diesem thematischen Spektrum veröffentlicht haben, zeigt, dass unsere Gesellschaft als krisenhaft und gefährdet wahrgenommen wird. Sie belegen aber auch, dass es Menschen und Organisationen gibt, die Verantwortung übernehmen und sich für eine demokratische Gesellschaft und ein solidarisches Miteinander einsetzen.

⁴ Vgl. etwa: Diakonie Deutschland. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e. V.: Umgang mit Rechtspopulismus. Eine Handreichung für die Diakonie, Berlin 2019; Evangelische Kirche in Hessen und Nassau: Orientierungshilfe für Kirchenvorstände zum Umgang mit Rechtspopulismus, Darmstadt 2018.

DOKUMENTATION

Aus aktuellem Anlass (Austritt von Ole Nydahls Buddhistischem Dachverband Diamantweg aus der Deutschen Buddhistischen Union, vgl. MD 8/2019, 305f) dokumentieren wir eine Untersuchung zum Diamantweg-Buddhismus. Der Autor Bee (Geburtsname: Burkhard) Scherer ist Professor für Religionswissenschaft (Buddhismus) und Gender-Studien an der Canterbury Christ Church University (UK). Er beschäftigt sich wissenschaftlich mit dem tibetischen Buddhismus und praktiziert ihn selbst. Seine frühere Verbindung zu Ole Nydahl und dessen Organisation reflektiert er bewusst. Von 2005 bis 2011 lehrte Scherer auf Einladung Nydahls gelegentlich in dessen Zentren weltweit über wissenschaftliche Themen. Seit 2012 besteht diese Verbindung nicht mehr. Der folgende Text ist die erheblich erweiterte Fassung des Kapitels „A Neo-orthodox Buddhist Movement in Transition: The Diamond Way“ in dem Buch von E. Gallagher (Hg.): *Visioning New and Minority Religions: Projecting the Future*, London 2017, 156-165. Das Kapitel wurde 2013/2014 verfasst und vor seiner Veröffentlichung nur geringfügig aktualisiert. Daher stellt es weitgehend den Status quo des Jahres 2015 dar. Wir dokumentieren eine gekürzte Version in zwei Teilen. Im ersten Teil (MD 8/2019, 296-305), der auch eine Darstellung der Quellenlage und der wissenschaftlichen Rezeption des Diamantwegs bietet, ging es vor allem um Ole Nydahls Lebensweg und die Anfänge der Bewegung bis ca. 1992.

Bee Scherer, Canterbury (UK)

Lama Ole Nydahl und der Diamantweg

Eine neo-orthodoxe Tradition im Umbruch – Teil 2

Das globale Schisma und die Ausbreitung des Diamantwegs (1992 – 2007)

Nydahls erfolgreiche Anerkennung als legitimer Lehrer in der Karma-Kagyü-Tradition wurde in einer Zeit großer Konflikte innerhalb der globalen Karma-Kagyü-Gemeinschaft abgeschlossen. Dazu gehört das Schisma bei der Anerkennung des 17. Karmapa. Die äußere Bestätigung durch die beiden Machtpole in der Politik des internationalen tibetischen Buddhismus – die chinesische Regierung und die tibetische Exilregierung – führte dazu, dass die Mehrheit der tibetischen Bevölkerung Orgyen Thrinle als Reinkarnation des 16. Karmapa akzeptierte. Die globale Anhängerschaft der

Karma-Kagyü-Schule war weniger überzeugt und befand sich daher inmitten eines religiösen wie politischen Machtkampfes und Schismas. Im Verlauf dieses Konflikts hat Nydahl loyal den hohen Linienhalter Künzig Shamar Rinpoche unterstützt, der 1994 Thaye Dorje in Delhi als 17. Karmapa inthronisierte. Diese Loyalität, die von entscheidender Bedeutung war, gilt noch heute gemeinsam mit der wachsenden globalen Unterstützung für Thaye Dorje – trotz starker parteiischer Polemik und Einwänden von wissenschaftlicher Seite, vor allem in den USA (vgl. Scherer 2009, 28f). Auf jeden Fall hat das globale Schisma die Position Nydahls als charismatischer und authentischer Laienlehrer untermauert;

politisch gesehen hat er sich unentbehrlich gemacht. Auch hat das Schisma die Modernisierung der Formen im Diamantweg beschleunigt. In dessen Zentren wurde die Praxis von vorbereitenden Meditationen (*sngon 'gro*) gefördert; nur noch die Mantra-Teile der traditionellen *sngon 'gro*-Texte wurden auf Tibetisch gesprochen, tibetisch rezitierte *Pūjās* wurden im Allgemeinen ebenso aufgegeben wie die traditionellen Niederwerfungen vor dem Altar nach dem Betreten des Meditationsraums. Buddhas und Bodhisattvas erhielten westliche Namen, so wurde aus *Chenrezig* „Liebevoller Augen“. Schließlich wurde auch die tibetische Zufluchtsformel durch Übersetzungen ausgetauscht.

Während dieser dritten charismatischen Phase (1992 – 2007) expandierte der Diamantweg weiter weltweit. 2003 hatte eine gesteigerte Reisetätigkeit in Mittel- und Südamerika sowie in den postkommunistischen Ländern Osteuropas dazu geführt, dass die Bewegung auf mehr als 400 Zentren weltweit angewachsen war. Kurse in Mittel- und Osteuropa zogen regelmäßig Tausende Teilnehmer an, und seit 1987 hat die Vermittlung des „Bewussten Sterbens“ (*Phowa*) eine immer größere Bedeutung erhalten. Inzwischen kann diese Praxis geradezu als Markenzeichen von Nydahl bezeichnet werden (vgl. Scherer 2009, 37). Tibetische Rituale, die als „Segensermächtigung“ bezeichnet werden und die nicht mit der ernstesten Verpflichtung von tantrischen Einweihungen in eine Praxis (skt. *abhiseka*, tib. *dbang*) verbunden sind, wurden häufig von mit dem Shamarpa verbundenen Lamas vermittelt, vor allem von Lopön Tsechu Rinpoche (1918 – 2003), einem einflussreichen bhutanischen Lama der Drukpa-Kagyü-Schule. Er unterstützte den Diamantweg außerdem, indem er in vielen europäischen Zentren Stūpas errichten ließ (vgl. Preschern 2011). Als der Karmapa Thaye Dorje im Januar 2000 zum

ersten Mal Europa besuchte, wurde er in Düsseldorf von einer großen Zahl von Diamantweg-Anhängern empfangen.

Zur selben Zeit waren erste Anzeichen einer spätcharismatischen Konsolidierung erkennbar. Allmählich wurde das große Spektrum an mit den tibetischen Gottheiten verbundenen yogischen Praktiken für die relativ wenigen ernsthaft Praktizierenden, die über die ausführlichen vorbereitenden Meditationszyklen hinausgingen, auf die Guru-Yoga-Praxis des 8. Karmapa reduziert. Sogenannte „Reiselehrer“ wurden dazu ernannt, in den Zentren des Diamantwegs zu unterrichten. Ursprünglich war das etwa ein Dutzend; 2003 war diese Zahl auf über 30 angewachsen, und 2010 gab es 232 solche Lehrer (vgl. Scherer 2012). Dadurch entstand eine homogene, straffe, konformistische Bewegung, in der Nydahl immer ungehaltener auf spirituelle und persönliche Vielfalt reagierte.

Mehrere Ereignisse leiteten das Ende der Expansion und den Beginn einer Konsolidierung ein. Mit dem Tod von Lopön Tsechu Rinpoche am 10. Juni 2003 verlor der Diamantweg einen seiner charismatischsten Unterstützer aus dem traditionellen Lager. Knapp zwei Monate später, am 31. Juli 2003, wurde Nydahl bei einem Fallschirmsprung schwer verletzt. Mehrere Wochen lang kämpfte man im Krankenhaus um sein Leben; es folgte eine monatelange Rehabilitation. Ein Jahr nach diesem Unfall konnte eine potenzielle Krise innerhalb der Organisation nur knapp vermieden werden, als Nydahls (zusätzliche) 14-jährige Intimbeziehung mit Katy H. (geb. 1965) endete. H. war zur organisatorischen Managerin des Diamantwegs geworden und blieb bis 2015 dessen öffentliches Gesicht.

Den letzten und entscheidenden Einschnitt stellte der Tod von Hannah Nydahl am 1. April 2007 nach einer langen Krankheit dar. Als sehr private Persönlichkeit hatte sie ihrem Mann die extrovertierten Aktivitäten

überlassen und im Hintergrund gewirkt. Durch dieses Ereignis trat der Diamantweg eindeutig in seine noch andauernde, mit einer Konsolidierung verbundene spät-charismatische Periode ein.

Eine spätcharismatische Bewegung im Wandel

Nydahls Rezept für die Verwestlichung und Globalisierung des tibetischen Buddhismus kann als „neo-orthopraktische Umverpackung“ von traditionellen Inhalten charakterisiert werden (Scherer 2011). Das Ergebnis ist eine Mischung aus modernistischen Aspekten, Altherrencharme und einer scheinbar hedonistischen Glasur.

Im Lichte des tibetischen Genres *rnam thar* kann Nydahls Lebensgeschichte als modernes Beispiel für jene in der Karma-Kagyü-Tradition etablierten Narrative gelten, in denen es um *Metanoia* (innere Umkehr) und den Typus des „verrückten Yogis“ geht (vgl. Scherer 2009; 2012). Manche Aspekte von Nydahls Lehren werden konkret mit biografischen „Narben“ verknüpft. So ist sein unkonventioneller Weg zu einer offiziellen Bestätigung als Lama direkt damit verbunden, dass er einen auf Idealismus und Freundschaft gegründeten Laienbuddhismus propagiert. Abgesehen davon wird hagiografisch argumentiert, Zentren zu gründen und aufzubauen, sei wichtiger als eine formelle Ausbildung (an der es Nydahl mangelt). Wenn man voll Mitgefühl für das Wohl der Menschheit arbeite, stelle dies ein Mittel dar, einen gleichwertigen Grad an spiritueller Verwirklichung zu erreichen.

Dass Nydahl seinen persönlichen Habitus mit seinen Belehrungen vermischt, hat dazu geführt, dass man den Diamantweg als „Lifestyle-Buddhismus“ bezeichnet hat. Weitere Kritik gilt hedonistischen Aspekten, erkennbar an der Praxis und Propagierung von adrenalinträchtigen Sportarten wie Motor-

radfahren, Bungeejumping und Fallschirmspringen, sowie einem militaristischen Erscheinungsbild, rechtslastigen politischen Ansichten und einer scharfen anti-islamischen Rhetorik (vgl. Scherer 2009). Besonders der allgegenwärtige Hetero-Machismo und die (hetero-)sexuelle Promiskuität im Diamantweg sind stark kritisiert worden (vgl. Scherer 2011). Dass Nydahl sein Sexualleben mit seinen Aktivitäten als Lehrer vermischt hat, hat im Sommer 2010 sogar eine kurze interne beziehungsweise halböffentliche Meinungsverschiedenheit mit dem inzwischen verstorbenen 14. Shamar Rinpoche ausgelöst (hauptsächlich im Rahmen einer E-Mail-Korrespondenz). Nydahl fühlte sich von einer Aussage auf der Website des hochrangigen Lamas verunglimpft, die einige Missverständnisse enthielt.

Nydahl hat sein Charisma gefestigt, indem er die organisatorische Macht einer begrenzten Gruppe von Verwaltungspersonen überlassen hat, dem „Pool“ mit seiner früheren Partnerin Caty H. an der Spitze, und indem er mehr als 200 „Reiselehrer“ ernannt hat (vgl. Scherer 2012); ab 2014 wurde der Begriff „Diamantweg-Lehrer“ verwendet, seit 2018 werden sie jedoch offenbar wieder als „Reiselehrer“ bezeichnet. Dieser Gruppe gehören zwar einige meditationserfahrene Personen und eventuell auch ein oder zwei traditionell ausgebildete buddhistische Lehrende an, aber die meisten der Nydahl unterstützenden Lehrer haben keine oder keine signifikante buddhistische Ausbildung und keine nennenswerte Retreat-Erfahrung. Sie wurden von Nydahl persönlich ausgewählt, weil sie ihm nahestehen und das vage Kriterium der „Lebenserfahrung“ erfüllen; in vielen Fällen scheinen sie einfach Nydahls Belehrungen nachzubeten. Sie üben zwar keine zentralen Funktionen eines tibetisch-buddhistischen Lehrers (Lamas) aus wie etwa das Gewähren von Zuflucht, dennoch hat man

Nydahl wegen dieser nicht-traditionellen Praxis und der augenscheinlichen Günstlingswirtschaft beschuldigt, er propagiere einen „Buddhismus light“ (vgl. Scherer 2009; 2012) – ein Vorwurf, der buddhistischen Modernisten regelmäßig von Traditionalisten und Formalisten gemacht wird (vgl. z. B. Soucy 2010, 51, zur Kritik an Thich Nhat Hanh durch traditionelle vietnamesische Buddhisten).

Charakterisiert wird die spätcharismatische Phase des Diamantwegs durch eine zunehmende Konsolidierung und Institutionalisierung sowie einen starken Konformitätsdruck innerhalb der Gruppe. Angesichts zunehmender Kritik von außen nimmt Nydahl eine striktere Haltung ein, was die politische Aktivität seiner Anhänger angeht („keine Politik in den Zentren“). Für die sozialen Medien wurde ein Verhaltenskodex eingeführt. Vor allem von den Reiselehrern wird erwartet, die Reihen zu schließen. 2010 hat Nydahl öffentlich die Autorität eines solchen Lehrers widerrufen, in seinem Namen zu lehren, weil dieser Lehrer angeblich eine tibetischere Form der Praxis befürwortete. Andere prominente abweichende und/oder kritische Stimmen wurden entweder zum Schweigen gebracht, an den Rand gedrängt oder öffentlich geächtet. Seit 2007 berichten weniger persönlichkeitsorientierte Anhänger des Diamantwegs von einer unangenehmen Atmosphäre in mehreren von Nydahls Zentren und Gruppen, die durch Argwohn, Angst und Gruppendruck geprägt sei. Zumindest in Teilen der Bewegung scheint eine spätcharismatische Paranoia zum Vorschein zu kommen. Konformismus und Institutionalisierung widersetzen sich offenbar selbst den seltenen Versuchen von Nydahl selbst, dieser Entwicklung entgegenzuwirken; zum Beispiel gelang es ihm im Jahr 2009 nicht, die sich unter der exponentiell wachsenden Zahl von „Reiselehrern“ entwickelnde Hierarchisierung aufzubrechen (vgl. Scherer 2012).

Im Sommer 2014 fand eine Reihe bedeutender Veränderungen statt. Nach mehreren gesundheitlichen Problemen kündigte Nydahl am 10. Juni 2011 an, er werde die Phowa-Kurse nicht mehr anbieten, für die er bekannt war (Phowa zu unterrichten, wird traditionell als Belastung für die Gesundheit der Lehrenden angesehen). Der Tod von Shamar Rinpoche am folgenden Tag hatte erhebliche Auswirkungen auf die gesamte Karma-Kagyü-Gemeinschaft. Für die Zukunft der im Übergang befindlichen spätcharismatischen Bewegung des Diamantwegs bedeutete dies zusätzliche Unsicherheiten. Ende Juli desselben Jahres festigte Nydahl sein Charisma weiter, indem er zwei seiner Diamantweg-Lehrer zu speziellen Vertrauensleuten ernannte und ihnen damit eine neue, einflussreiche Position zuwies. Sie sollen „die Welt der Bedingungen und unsere [d. h. Nydahls] Vision einer gesunden menschlichen Entwicklung kennen und meistern. Ihre allgemeine Rolle wird darin bestehen, die menschliche Seite zu stärken, Fragen zu beantworten, die unsere Diamantweg-Lehrer nicht behandeln, und jene Probleme, bei denen dies notwendig ist, dem Lama vorzulegen“ (Nydahl, Brief an seine Schüler weltweit, Amden, 30. Juli 2014).

Die postcharismatische Zukunft des Diamantwegs wird hauptsächlich davon abhängen, wie er sich gegenüber der Karma-Kagyü-Tradition positioniert. Nydahl hat einen Persönlichkeitskult um sich selbst gefördert (oder zumindest toleriert), der offen sektiererische Tendenzen hervorgebracht hat und einen stärkeren Bruch mit der tibetischen Tradition nahelegt. Unverhüllt ist dieses „ole-istische“ (Nydahl-zentrierte) Sektierertum bereits im August 2012 zum Vorschein gekommen, als ein bekannter „Reiselehrer“ im Europazentrum direkt die Autorität des anwesenden 17. Karmapa infrage stellte. Es handelte sich offenbar um den missglückten Ausdruck einer

falsch verstandenen Ergebnis gegenüber Nydahl, dem Guru. Im Gegensatz zu den scharfen Reaktionen, die Nydahl (und sein „Pool“) gegenüber nichtkonformistischen, unabhängig denkenden „Reiselehrern“ demonstrieren, drängte Nydahl den betreffenden Schüler in diesem Fall lediglich zu einer halbherzigen Entschuldigung. Die Loyalität gegenüber Nydahl wird also offenbar deutlich höher eingeschätzt als jene gegenüber dem Karmapa und der gesamten Karma-Kagyü-Tradition.

Solche Vorgänge sind ein Hinweis darauf, dass zumindest ein kleiner Kern von „Oleisten“ versuchen könnte, in der postcharismatischen Zukunft eine buddhistische Ole-Sekte zu errichten und sich von der Karma-Kagyü-Schule zu lösen. Andere wiederum werden die Rückkehr der Ole-Bewegung unter die Autorität des Karmapa in die Wege leiten müssen. Was weitere Spekulationen über das postcharismatische Schicksal des Diamantwegs angeht, vermute ich, dass nicht besonders viele (vielleicht nur etwa zehn Prozent) von Nydahls Anhängern nach dessen Tod einen „Ole-ismus“ unterstützen werden. Das dürften hauptsächlich jene sein, die Privilegien und Einfluss verlieren könnten. Ein substanzieller Teil der Anhänger, deren Interesse hauptsächlich von Nydahls persönlichem Charisma, seiner Kameradschaft und dem von ihm propagierten Hedonismus abhängt (einem Hedonismus der weißen, privilegierten, heterosexuellen Mittelschicht), wird einfach ausscheiden. Etwa 40 Prozent der Anhänger werden sich traditionelleren Lehrern und substanzielleren Lehren zuwenden.

Ob man die neueren Entwicklungen im Diamantweg als sektenhaft oder schlicht als umsichtig bezeichnet, hängt vom Betrachter ab. Auf der Grundlage einer Hermeneutik des Verdachts könnte man einen autoritären Führungsstil wahrnehmen sowie den Versuch, die Lage zu konsolidieren, indem Konformismus gefördert, interner Dissens

zum Schweigen gebracht und ein (aktuelles und zukünftiges) Sektierertum auf der Basis eines Persönlichkeitskults geduldet wird. All diese Aspekte verbindet man im Allgemeinen mit „Sekten“. Geht man von einer Hermeneutik des Vertrauens aus, so könnte man argumentieren, dass die Konsolidierung einer Bewegung in einer spätcharismatischen Periode erfordert, einen größtmöglichen Zusammenhalt und eine gemeinsame Vision zu erschaffen und zu konsolidieren, um die Bewegung durch die Turbulenzen nach dem Tod des charismatischen Führers zu tragen. Von besonderem Interesse sind unabhängig vom Standpunkt des Beobachters die Auseinandersetzung zwischen orthodoxen Idealisten und neobuddhistischen Sektierern, verbunden mit vielen anderen Faktoren wie der Beziehung zu der tibetischen Karma-Kagyü-Hierarchie, der Art und dem Umfang der spirituellen Autorität, die Nydahls Diamantweg-Lehrern, Vertrauensleuten und Verwaltungspersonen gewährt werden wird, aber auch dem regionalen und globalen Zusammenhalt sowie der Identität von Nydahls Zentren. Diese Aspekte werden sich entfalten, während die letzten Seiten in der Hagiografie des dänischen Lamas und die Zukunft seines Vermächtnisses geschrieben werden.

Literatur

Ein ausführliches Literaturverzeichnis befindet sich am Ende von Teil 1 (MD 8/2019, 304f).

- Preschern, Eva (2011): *Visual Expressions of Buddhism in Contemporary Society*, Dissertation, Canterbury Christ Church University, UK.
- Scherer, Burkhard (2009): *Interpreting the Diamond Way*, in: *Journal of Global Buddhism* 10, 17-48.
- Scherer, Burkhard (2011): *Macho Buddhism. Gender and Sexuality in the Diamond Way*, in: *Religion and Gender* 1, 85-103.
- Scherer, Burkhard (2012): *Globalizing Tibetan Buddhism*, in: *Contemporary Buddhism* 13, 125-137.
- Soucy, Alexander (2010): *Asian Reformers, Global Organizations. An Exploration of the Possibility of „Canadian Buddhism“*, in: *Harding, John S. / Sögen Hori, Victor / Soucy, Alexander (Hg.): Wilde Geese. Buddhism in Canada, Montreal / Kingston, 39-60.*

INFORMATIONEN

ISLAM

Erweiterung des Koordinationsrats der Muslime. Der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) hat – auch für Beobachter überraschend – im Juni angekündigt, drei weitere Mitglieder aufzunehmen. Die Erweiterung sollte auf der Generalversammlung Anfang Juli beschlossen werden. Zu dem Zeitpunkt hieß es dann, der Zentralrat der Marokkaner in Deutschland (ZRMD, gelegentlich auch ZMaD) und die Union der Islamisch-Albanischen Zentren in Deutschland (UIAZD) seien beigetreten. Der dritte Kandidat, die Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland (IGBD), habe eine Absichtserklärung für den Beitritt unterschrieben.

Dem waren Irritationen vorausgegangen, da der nordrhein-westfälische Landesverband der IGBD unmittelbar nach Bekanntwerden der Vergrößerung in einer öffentlichen Erklärung gegen die „alleinige Aktion des KRM mit einem der Vertreter des Bundesdachverbandes de[r] IGBD“ protestierte. Mit dem von Erdin Kadunić unterzeichneten Papier distanzierte sich der NRW-Landesverband „in der Gänze von dieser Abmachung, da diese nicht mit den Entscheidungsträgern de[r] IGBD für das Land Nordrhein-Westfalen getroffen wurde. Somit hat diese keine Bindungskraft für uns“ (Erklärung des Landesverbands der Islamischen Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Nordrhein-Westfalen vom 13.6.2019). Es habe keine offiziellen Gespräche und keine Abmachungen gegeben, der KRM habe auf eine Bitte um Korrektur nicht reagiert. Laut Online-Magazin IslamiQ bekräftigte der IGBD-Bundesvorstand in einer Sitzung mit den Landesvorsitzenden sowie Vertretern der Mitgliederversammlung des Bosniaken-Dachverbandes

jedoch die Unterstützung aller Initiativen, die zu einer „gemeinsamen muslimischen Repräsentanz auf Bundes- und Länderebene“ führen, insbesondere der geplanten Erweiterung des KRM.

Die derzeitige Sprecherin des KRM, die Rechtsanwältin Nurhan Soykan (Zentralrat der Muslime in Deutschland, ZMD), sprach von einem „weiteren wichtigen Schritt“ zu einer solchen gemeinsamen Repräsentanz. Als wichtige Aufgaben für die Zukunft nannte sie, „den KRM inhaltlich, konzeptionell und organisatorisch zukunftsfähig zu machen und den Weg für die Gründung von Landesstrukturen zu erarbeiten“. Letztere sind schon seit Jahren im Fokus der Verbände, da etwa die Bildungshoheit und damit die Verantwortung für den Religionsunterricht bei den Ländern liegt.

Wirklich neue Impulse sind allerdings kaum zu erwarten, beide Zugänge sind schon Mitglied des Zentralrats. Die albanische Union (UIAZD) ist Gründungsmitglied, die Bosniaken sind assoziiertes Mitglied des ZMD (wie übrigens auch des von Milli Görüş dominierten Islamrats). Die Marokkaner sind bisher über die Deutsche Islamkonferenz hinaus nicht weiter ins Rampenlicht getreten. Aber auch hier bestehen enge Verbindungen zum ZMD. Der inzwischen aufgelöste Deutsch-Islamische Vereinsverband Rhein-Main (DIV) mit Sitz in Frankfurt, der zunächst mit Bundesmitteln gefördert wurde, dann aber ins Visier des Verfassungsschutzes geriet, war stark marokkanisch geprägt, der stellvertretende ZMD-Vorsitzende und „Beauftragte für wissenschaftliche Expertise des ZMD“ Mohammed Khalloq hatte in diesem Verband wichtige Positionen inne.

Daher kann in der Erweiterung des KRM allenfalls ein (sehr) kleiner Schritt in Richtung des in der Geschäftsordnung formulierten Ziels einer „einheitliche[n] Vertretungsstruktur der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland“ ausgemacht werden.

Warum erhalten eigene Mitglieder nun einen Vertretungsanspruch im Koordinationsrat? Das Land Nordrhein-Westfalen hat im Blick auf einen islamischen Religionsunterricht den Wechsel vom Beiratsmodell zu einem Kommissionsmodell vollzogen (beides Übergangsmodelle). Im bisherigen Beirat saßen die Vertreter des KRM, während das Kommissionsmodell im Prinzip für alle islamischen Verbände offen ist und damit eine breitere Beteiligung ermöglicht. Der KRM erleidet dadurch einen Bedeutungsverlust. Er ist darüber hinaus ohnehin in schwierigerem Fahrwasser aufgrund der Situation, die mit der türkischen DİTİB entstanden ist, aber auch wegen häufiger interner Konkurrenzkämpfe. Man mag sich von der „neuen“ und breiteren Aufstellung (Gegengewicht zu der türkischen Mehrheit im KRM) neuen Schwung versprechen, das Ziel der Anerkennung und eines islamischen Religionsunterrichts vor Augen.

Der KRM ist kein eingetragener Verein, sondern ein pragmatischer Zusammenschluss von Verbänden, der sich bei seiner Gründung 2007 lediglich eine Geschäftsordnung gegeben hat. Diese enthält das Bekenntnis zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung und die Festlegung auf „Koran und Sunna des Propheten Mohammed“ als unabänderliche Grundlage des KRM.

Zwölf Jahre lang hatte der Rat nun vier Mitglieder, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DİTİB, mit Vetorecht in dem Gremium), den Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IRD), den Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) und den Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD). Der Zusammenschluss repräsentiert einen Großteil der Moscheegemeinden, insgesamt jedoch geschätzt nur rund ein Viertel der Muslime in Deutschland. Weder die vier bisherigen Gemeinschaften noch die neu hinzukommenden sind bis dato staatlich als Religionsgemeinschaften anerkannt.

Zur Geschichte und den Hintergründen der KRM-Verbände ist im Juni der EZW-Text 260 „Islamische Verbände in Deutschland. Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge“ erschienen.

Friedmann Eißler

SÄKULARER HUMANISMUS

HVD Bayern trennt sich vom Bundesverband. Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD), die Dachorganisation der rechtlich anerkannten Weltanschauungsgemeinschaften von deutschen Humanistinnen und Humanisten, wird in diesem Jahr seinen zweitgrößten Mitgliederverband verlieren. Der 1993 gegründeten Dachorganisation gehören gegenwärtig zwölf Landesverbände in 13 Bundesländern an. Als Dachorganisation versucht der HVD, verschiedene Positionen über die Strukturen, die Ausrichtung, die Kooperationspartner und die Zielsetzungen der Landesverbände zusammenzuhalten. Dass diesen Bemühungen jedoch Grenzen gesetzt sind, zeigte sich im April dieses Jahres. Auf der Bundesdelegiertenversammlung verließen die Delegierten des HVD-Landesverbands Bayern geschlossen die Versammlung vor deren Ende. Ulrike von Chossy, Vizepräsidentin des Dachverbandes sowie Mitglied im HVD Bayern, berichtet in „humanistisch!“, dem Magazin des HVD Bayern, dass dieser Entscheidung eine Abstimmung auf der Bundesdelegiertenversammlung vorausgegangen war, durch welche die Autonomie der einzelnen Mitgliederorganisationen stärker als bisher eingeschränkt werden sollte. Diese neuen Bestimmungen hätten insbesondere den HVD Bayern betroffen.

Diesem Vorfall waren jedoch weitere Unstimmigkeiten vorausgegangen. Ulrike von Chossy führt aus, dass etwa die Mitgliedschaft des HVD-Dachverbandes im Koordinierungsrat säkularer Organisatio-

nen (KORSO) strittig war. Diese habe die Kompromissbildung im HVD zusätzlich erschwert. Kompromisse des Dachverbandes seien im KORSO noch einmal zur Kompromissbildung vorgelegt worden, wodurch das Profil des HVD empfindlich geschwächt worden sei. Strittig war beispielsweise der Humanistische Unterricht an öffentlichen Schulen, für den sich der HVD Bayern einsetzte und der vom KORSO vehement kritisiert wurde. Ulrike von Chossy sieht darin insgesamt eine Schwächung der humanistischen Position.

Der Landesverband Bayern wird seine Konsequenzen daraus ziehen und sich Ende des Jahres vom HVD trennen. Erste Schritte der Ablösung hat der Verband bereits durch eine Namensänderung durchgeführt. Seit Juli 2019 ist er nicht mehr als HVD Bayern, sondern als Humanistische Vereinigung (HV) eingetragen.

Es bleibt abzuwarten, wie sich der Bundesverband des HVD in Zukunft entwickeln wird. Dabei wird besonders zu beobachten sein, ob die humanistischen oder die säkular-laizistischen Strömungen mehr Gewicht bekommen werden. Der Austritt des bayerischen Landesverbandes deutet darauf hin, dass sich zukünftig die säkular-laizistische Position stärker etablieren wird. Doch es bleibt abzuwarten, ob sich diese Prognose bewahrheiten wird.

Interview mit Ulrike von Chossy: www.humanistisch.net/36702/zeit-fuer-veraenderung

Hanna Fülling

YOGA

Yoga als Trendsport und Meditation – auch im evangelischen Gemeindehaus? Yoga zählt heute zu den am meisten genutzten und am besten untersuchten Verfahren der Komplementärmedizin. Aus einem esoterischen Modetrend ist ein bewährter Weg zur Gesundheitsförderung entstanden,

dessen Kurskosten Krankenkassen zum Teil übernehmen und der in Deutschland von 10 bis 16 Millionen Anwendern regelmäßig praktiziert wird.¹ Während es in den USA im Jahr 2012 etwa 20 Millionen Yoga-Praktizierende gab, hat sich diese Zahl heute fast verdoppelt. Dieses Gebiet ist zudem sehr lukrativ: Die Ausgaben von Praktizierenden für Kursgebühren und Ausstattung stieg in dem genannten Zeitraum von 10 auf 16 Milliarden US-Dollar an. Auch in Deutschland gibt es einen wachsenden Markt.

Den Weg zu meditativ veränderten Bewusstseinszuständen ebneten die Hypnose, die Psychoanalyse und das Autogene Training. Ab den 1960er Jahren entstand ein immer stärkeres wissenschaftliches Interesse an meditativen Verfahren. Allerdings wird Meditation bislang nicht als eine eigenständige psychotherapeutische Methode eingeschätzt, weil sie zwar über den Körper auf die Psyche einwirkt, ihr jedoch wesentliche Merkmale eines anerkannten wissenschaftlichen Verfahrens wie eine eigene Persönlichkeitstheorie, Krankheits- und Gesundheitslehre, Theorien der Behandlungspraxis und der therapeutischen Beziehung fehlen.

Schon in den 1920er Jahren wurden in der öffentlichen Gesundheitsversorgung Formen der Meditation einbezogen. Wesentliche Impulse für die Behandlung psychiatrischer und psychotherapeutischer Patienten kamen dabei aus Asien, genauer von hinduistisch oder buddhistisch geprägten Versenkungsmethoden des Yoga und des Zen.² Dietrich Langen weist in der Einleitung seines Buches „Archaische Ekstase und asiatische Meditation“ (1963) darauf hin, dass es reizvoll gewesen wäre, Parallelen

¹ Vgl. Holger Cramer: Wo und wie wirkt Yoga?, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift (142) 2017, 1925-1929.

² Vgl. Dietrich Langen: Archaische Ekstase und asiatische Meditation, Stuttgart 1963.

zu den theistischen Mystikern im Islam und im Christentum aufzuzeigen, was aus Platzgründen aber nicht möglich gewesen sei. In den letzten Jahren gibt es allerdings einen wachsenden Forschungsbereich zur christlichen Kontemplation zu vermehren, besonders zum Herzensgebet.³ In der Psychotherapie stießen vor allem buddhistisch orientierte Methoden auf große Resonanz. Der 14. Dalai Lama gründete 1990 zusammen mit anderen Wissenschaftlern das „Mind and Life Institute“, das buddhistische Einsichten neurowissenschaftlich überprüft und die neue Forschungsrichtung „kontemplative Neurowissenschaften“ vorantreibt.⁴ In den letzten Jahren wird auch die Yoga-Psychologie in der Forschung häufiger rezipiert, und Integrationsmodelle zwischen hinduistischer und westlicher Psychologie wurden vorgestellt.⁵ Methoden des Yoga und des Zen werden in der Psychotherapie zum Teil intensiv aufgegriffen. Beide Wege der Selbsterfahrung und Autosuggestion stoßen in der Psychiatrie und Psychotherapie auf Interesse, weil sie der Sammlung, Konzentration und besseren Selbststeuerung dienen und damit gut zum modernen westlichen Menschen passen. So ist die Seelenheilkunde zu einem Nährboden und Experimentierfeld neuer, kontemplativer Übungsweisen geworden. Nachdem Yoga im Westen zunächst nur in reduzierten Formen als Wellness-Bewegung

und Fitness-Trend populär wurde, gibt es in den letzten Jahren deutliche Bemühungen, den spirituellen Kern des religiösen Yogaweges wieder ins Zentrum zu rücken. Im Jahr 2008 startete die „Hindu American Foundation“ eine Kampagne gegen die Kommerzialisierung des Yoga. Man erinnert an die religiösen Wurzeln des Verfahrens, setzt sich für die Verknüpfung des Yoga mit den Hindu-Traditionen ein und plädiert dafür, die traditionelle Institution des Gurus beizubehalten. Deutschlands größtes Yoga-Seminarhaus und Europas größtes Ausbildungsinstitut für Yogalehrer betreibt der Verein „Yoga Vidya“. Er ist mittlerweile der zweitgrößte Yoga-Verband in Deutschland und vermittelt ein spirituell geprägtes Yoga in der Tradition von Guru Sivananda.

Kann eine regelmäßige Yoga-Praxis auch der Vertiefung des christlichen Glaubens dienen? Die Berliner Yoga-Lehrerin Patricia Thielemann unterhält mehrere erfolgreiche „Spirit Yoga“-Schulen in Deutschland und will die Körperübungen des Yoga mit einer Anbindung an etwas Transzendentes verbinden, das sie als In-das-Licht-Treten bezeichnet: „Meine große Sehnsucht ist eine Wieder-Hinwendung zum Christentum. Mein großer Wunsch wäre, eben Yoga mit unserer christlichen Glaubensstradition zu verbinden.“⁶

In vielen christlichen Mediationsanleitungen wird auf die Bedeutung des Körpers und der Körperhaltung Wert gelegt. Eine aufmerksame Körperentspannung gilt als Voraussetzung innerer Sammlung. Darüber hinaus können Gefühle gegenüber Gott durch Körperhaltungen und Gesten sinnlich ausgedrückt und vertieft werden. Dem Ordensgründer Dominikus werden neun verschiedene Gebetsgebärden zuge-

³ Vgl. Michael Utsch: Meditativ-spirituelle Übungen aus psychologischer Sicht, in: Lebendiges Zeugnis 73 (2018), 184-193.

⁴ Vgl. www.mindandlife.org; Louis Komjathy: Introducing Contemplative Neuroscience, Hoboken 2018; Cassandra Vieten u. a.: Future Directions in Meditation Research. Recommendations for Expanding the Field of Contemplative Science, in: PLoS ONE 13/2018.

⁵ Vgl. Doug Oman / Nirbhay Singh: Combining Indian and Western Spiritual Psychology, in: Psychological Studies 63 (2018), 172-180; Georg Feuerstein: The Psychology of Yoga. Integrating Eastern and Western Approaches for Understanding the Mind, Boston 2013.

⁶ Patricia Thielemann: Spirit Yoga, Gütersloh 2017, 154.

schrieben. Für Körpergebete werden aber auch Anleihen aus dem Zen oder dem Yoga gemacht. Die bekannte Mediationslehrerin Karin Johne (1928 – 2018) hat recht pragmatisch Yoga-Übungen „in den Dienst christlicher Fürbitte“ gestellt und entsprechende Gebetsgebärden beschrieben.⁷ Zur gleichen Zeit, also schon vor drei Jahrzehnten, hat allerdings Reinhart Hummel auf Probleme einer christlichen Yoga-Rezeption hingewiesen.⁸ Nach seinen Erfahrungen sind Yoga-Übungen nicht einfach von der Geisteswelt der hinduistisch-buddhistischen Religionen zu trennen. Er weist auf die Gefahren hin, beim Praktizieren die Guruverehrung und das Karma- und Reinkarnationsdenken zu verinnerlichen.

Anders sieht das etwa der bekannte Liedermacher und evangelische Pfarrer Clemens Bittlinger, der zusammen mit einer Yogalehrerin das Buch „Jesus und Yoga“ in einem lutherischen Verlag veröffentlicht hat.⁹ In dem Übungsbuch, das auch eine musikalisch unterlegte Audio-CD mit Übungsanleitungen umfasst, wird eine Symbiose zwischen christlicher Glaubenspraxis und Yoga-inspirierter Körpersprache vorgestellt. Im ausführlichen Praxisteil werden die sieben „Ich bin“-Worte Jesu in Verbindung mit Yoga-Bewegungsfolgen gebracht, um die Bibeltexte als Körpererfahrung zu verinnerlichen. Auch der Schönstatt-Pater Markus Thomm erklärt in einem neuen Ratgeber, wie aus dem christlichen Glauben und hinduistischem Erfahrungswissen eine neue Meditationsform entstanden ist, die er „christliches Yoga“ nennt.¹⁰ Pater Markus

lehnt eine Vermischung mit hinduistischem Gedankengut ab und will den Glauben keinesfalls relativieren. Er möchte mit bewährten Körperübungen den christlichen Glauben nicht nur mit dem Verstand erfassen, sondern ihm ganzheitlich Ausdruck verleihen und ihn einüben. Nach seinen Erfahrungen kann Yoga ins Zentrum christlicher Erfahrung des Geliebtwerdens führen und die persönliche Gottesbeziehung vertiefen.

Wegen der unterschiedlichen Yoga-Ansätze hat der sächsische Weltanschauungsbeauftragte Harald Lamprecht kürzlich auf die besondere Verantwortung für Kirchenvorstände hingewiesen, wenn Gemeinderäume für Yogakurse vermietet werden sollen.¹¹ Er problematisiert, dass zumindest in den höheren Stufen der Kurse häufig Elemente hinduistisch-spirituelle Weltanschauung vermittelt werden, die mit dem christlichen Glauben in Konflikt geraten. Ausnahmen seien dann möglich, wenn die Lehrperson in der Gemeinde sehr gut verankert sei. Durch ein klärendes Gespräch könne sichergestellt werden, dass die Lehrperson sich der Grenze zwischen Gesundheitsübung und Religion bewusst sei. Darüber hinaus dürfe sie im Gemeinderaum nur ein „entkerntes“ Yoga anbieten, in dem die äußerlichen Gesundheitsübungen, nicht aber der hinduistisch-spirituelle Überbau vermittelt werde. Möglicherweise entstehen aber bald noch mehr Kursangebote zu christlichen Körperübungswegen, die der persönlichen Vertiefung der Gottesbeziehung dienen sollen und damit den Anspruch erheben, den Gottesdienstbesuch sinnvoll zu ergänzen.

Michael Utsch

⁷ Vgl. Meditation 1/1990, http://karin-johne.de/artikel/90_1esg.html#anm1.

⁸ Vgl. Reinhart Hummel: Yoga – Meditationsweg für Christen?, EZW-Information 112, Stuttgart 1990, www.ezw-berlin.de/html/225.php.

⁹ Clemens Bittlinger / Sigrid Eckart: Jesus und Yoga. Eine Spurensuche, Kiel 2015.

¹⁰ Vgl. Markus Thomm: Gebet des Körpers. Yoga mit Pater Markus, Stuttgart 2019.

¹¹ Vgl. Harald Lamprecht: Yoga im Gemeindehaus?, in: Confessio 1/2019, 11-13, www.confessio.de/artikel/1225.

Opferschutz-Initiative. (Letzter Bericht: 4/2019, 153f) Die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannte Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen geht bekanntlich auf eine 1870 von Charles T. Russell (1852 – 1916) gegründete Endzeitbewegung zurück. Russell und seine Freunde berechneten zunächst für den Jahreswechsel 1872/1873 ein schreckliches Ende für den Planeten Erde mit Millionen von Toten und einer sichtbaren Wiederkunft Christi. Als dieser Zeitpunkt ohne Auffälligkeiten verstrichen war, gründete Russell einen Bibelstudienkreis und gab ab 1879 eine Zeitschrift heraus, die später in „Der Wachturm“ umbenannt wurde. In „Erste Bibelforscher“ genannten Lese- und Gesprächskreisen wurden seitdem die Bibel und der „Wachturm“-Vorläufer studiert. Nach dem Tod Russells entstanden erbitterte Machtkämpfe um die Nachfolge, die der Jurist Joseph F. Rutherford (1869 – 1942) gewann. Am 26. Juli 1931 benannte der nun zweite Präsident die Gruppe in „Jehovah’s Witnesses“ um. Er änderte die bisher lockeren Gemeinschaftsregeln in eine straffe Organisationsstruktur. Rutherford beseitigte demokratische Prinzipien, beispielsweise wurden früher frei gewählte Älteste nun durch von ihm bestimmte Versammlungsleiter ersetzt. Es entstand ein Netz gegenseitiger Kontrolle, und aus engagierten Laien und interessierten Bibellesern wurden geschulte Wachturm-Missionare. Rutherford perfektionierte die strategisch geplanten Hausbesuche, und auch die monatlichen Predigtienberichte und die jährlichen Kongresse gehen auf ihn zurück. Bezugnehmend auf den Tag der Gründung der Zeugen Jehovas hat der Verein „JW Opfer-Hilfe“ den 26. Juli als „Wachturm-Opfer-Gedenktag“ ausgerufen. An diesem Tag wurde in diesem Jahr zum Beispiel auf dem Berliner Alexanderplatz durch einen

Infostand auf Grund- und Menschenrechtsverletzungen bei Jehovas Zeugen aufmerksam gemacht. Zahlreiche ehemalige Mitglieder kamen mit interessierten Passanten und Pressevertretern ins Gespräch. Der Verein will vor allem darauf hinweisen, dass es auch in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft eine religiöse Organisation gibt, die ihre Mitglieder dazu nötigt, jeglichen Kontakt zu ehemaligen Mitgliedern abzubrechen. Psychologische Beratungsstellen kennen zahlreiche Fälle, wo durch diese Regel in den vergangenen Jahrzehnten Familien auseinandergerissen wurden. Eltern sprechen etwa nicht mehr mit ihren erwachsenen Kindern, oder umgekehrt verweigern Söhne und Töchter den Kontakt zu ihren Eltern, oder Großeltern ignorieren ihre Enkelkinder auf der Straße, weil dies die Regel für den Umgang mit „Abtrünnigen“ vorschreibt. Bei Jehovas Zeugen wird diese Regel als „liebvolle Vorkehrung“ bezeichnet, um „Sünder“ zurückzugewinnen und wieder auf die rechte Bahn zu bringen. Von ehemaligen Mitgliedern wird das jedoch eher als Erpressung wahrgenommen, hindere diese Regel doch einerseits viele Austrittswillige am Verlassen der Organisation, weil sie hier ihr einziges soziales Umfeld finden. Andererseits werden Ausgetretene zum Wiedereintritt gezwungen, um überhaupt wieder in Kontakt zu ihren Angehörigen zu gelangen. Erfahrungsberichten zufolge hat diese Praxis der sozialen Isolation schon viele Menschen in Verzweiflung, Depression und sogar Einzelne in den Suizid getrieben. In beeindruckenden Interviews berichten Ehemalige auf der Internetseite des Vereins, welche zerstörerischen Auswirkungen die soziale Isolierung – aus Sicht der Religionsgemeinschaft „die liebevolle Maßnahme Jehovas“ – auf ihr Leben hatte (www.jw.help).

Der Verein hat die im Folgenden zitierten Forderungen an die Religionsgemeinschaft gestellt. Ob und wie das deutsche Zweigbüro

in Selters auf diese Forderungen eingehen wird, bleibt abzuwarten.

Michael Utsch

„Unsere Forderungen an Jehovas Zeugen (KdÖR)

Schutz von Familie und Beziehungen

- Keine soziale Ächtung und kein Kontaktverbot. Keine Diskriminierung bei Austritt und Ausschluss. Achtung des Grundrechts auf ‚negative Religionsfreiheit‘.
- Keine Anwendung der Zwei-Zeugen-Regel bei Kindesmissbrauch und häuslicher Gewalt.

Achtung von Staat und Gesetzen

- Achtung des Staates als höchste gesetzgeberische Instanz und Achtung der Grundrechte.
- Vollständige Umsetzung der europäischen Datenschutz-Verordnung, einschließlich des Verfügungsrechts über alle persönlichen Daten.
- Keine interne Gerichtsbarkeit, welche staatliche Standards/Gesetze unterläuft.

Schutz der Kinder

- Behandlung von Kindesmissbrauch als Verbrechen, das in der Zuständigkeit der Behörden liegt, sowie Aufhebung der 2-Zeugen-Regel.
- Öffentliche Entschuldigung und Entschädigung für Betroffene.
- Keine psychische Gewalt durch Verängstigung von Kindern mit Vorstellungen wie Teufel, Dämonen und Harmagedon.
- Keine psychische Gewalt infolge Überforderung von Kindern durch stundenlanges

Stillsitzen, Vermittlung nicht angemessener Inhalte oder Mitnahme in den Predigtendienst.

- Keine psychische Gewalt durch Isolation von Kindern durch Verbote bezüglich ‚weltlicher‘ Bräuche wie Geburtstags-Feiern sowie das Schlechtmachen von ‚weltlichen Menschen‘.

- Mitgliedschaft durch Taufe erst ab Volljährigkeit.

Schutz des Lebens

- Kein Blutverbot im medizinischen Bereich.

Schutz vor Diskriminierung

- Keine Diskriminierung von Frauen.
- Aufhebung der Zwei-Zeugen-Regel bei häuslicher Gewalt.
- Keine Diskriminierung von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transgender und anderen Bevölkerungsgruppen außerhalb heteronormativer Vorstellungen.

Achtung der Lebensgestaltung der Mitglieder

- Keine Einmischung in privateste Belange wie z. B. das Sexualleben und Verhütung.
- Keine Stigmatisierung von politischer und gesellschaftlicher Teilhabe.
- Keine Stigmatisierung von höherer Bildung oder Karriere.

Schutz vulnerabler Personen

- Aktive Zusammenarbeit mit professionellen (psychologischen/psychiatrischen) Hilfsangeboten bei psychischen Notsituationen oder Erkrankungen von Mitgliedern.“

Quelle: <http://jw.help/ueber-uns>

STICHWORT

Veganismus

Veganismus ist eine Ernährungsform ohne tierische Nahrungsmittel. Während Vegetarier auf den Verzehr von Fleisch verzichten, lehnen Veganer auch solche Nahrungsmittel ab, für die Tiere nur genutzt, nicht getötet werden (Milch, Eier, Honig). Die Gründe sind ökologischer, politischer und gesundheitlicher Art. Soweit er sich aufs Essen beschränkt, ist Veganismus Teil einer Vielzahl heute verbreiteter Konsum- und Essenslehren (Clean Food, Slow Food, Regio-Food, Low Carb, Makrobiotik, glutenfrei, Bio usw.). Die meisten stammen aus dem angelsächsischen Raum.

Weitergehende Formen des Veganismus beschränken sich nicht auf die Ernährung, sondern wenden sich gegen jede Art menschlicher Tiernutzung, meiden also z. B. Leder, Seide und Daunen. Hier sind in der Regel neben politischen und ökologischen Motiven auch philosophisch-weltanschauliche ausschlaggebend (Tierethik). Insbesondere dieser ethische Veganismus ist in der westlichen Welt als politisch-weltanschauliche Bewegung organisiert und in manchen Milieus sehr einflussreich.

Veganismus zeigt teilweise Überschneidungen mit anderen Bewegungen oder Religionen (Esoterik, Buddhismus, Anthroposophie, Siebenten-Tags-Adventisten), teilweise ist er als eigenständige Weltanschauung zu betrachten.

Geschichte und Begriff

Abendländische Vorläufer des Gedankens, menschliche Tiernutzung, insbesondere das Essen von Fleisch einzuschränken, reichen bis in die Antike zurück (Pythagoras). Sie wurden häufig mit Reinkarnationsvorstellungen verknüpft und begründet. Vegane

und vegetarische Vorstellungen sind nicht klar abgrenzbar. Freilich ging es dabei nicht um eine allgemeine Zielvorstellung, sondern um Reinheitsvorstellungen für eine philosophische Elite.

Heutiger Veganismus ist eine moderne Erscheinung. Der englische Arzt William Lambe (1765 – 1847) propagierte schon 1806 vegane Ernährung aus Gesundheitsgründen. Ihm folgten bald andere, die außer der Gesundheit ethische Fragen betonten (Tiernutzung). Bereits damals ging es um mehr als um individuelles Glück; vielmehr sollte durch das Essen ein neuer, besserer Mensch entstehen. Der damals neue Begriff *vegetarian* unterschied noch nicht zwischen vegan und vegetarisch. Vorher und noch lange danach wurden Vegetarier „Pythagoräer“ genannt. 1847 entstand in England die bis heute bestehende *Vegetarian Society*. 1944 prägte in London Donald Watson den Begriff Veganismus im heutigen Sinn und gründete die *Vegan Society* (1947).

In Amerika popularisierte der Alternativmediziner John Harvey Kellogg (1852 – 1943) ab 1876 in seinem Battle-Creek-Sanatorium die Vorstellung vom vegetarischen/vegane Essen als Weg zum persönlichen Heil (literarisch verarbeitet in T. C. Boyles Roman „The Road to Wellville“, 1993). Geprägt von der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten und von Ellen White (Gründerin der Kirche „Christian Science“) säkularisierte er die religiösen Ansätze als alternativmedizinischen Weg zur Wiederherstellung der Gesundheit, die er vor allem durch Fleisessen und Sexualität gefährdet sah. In Deutschland wurden diese Anregungen im *Vegetarierbund* (VEBU) aufgegriffen (1867 bis heute, seit kurzem *ProVeg*) und verbreiteten sich später in der Lebensreformbewegung (Kleingartensiedlung *Eden* bei Oranienburg 1894; August Engelhardts *Sonnenorden* in Samoa 1902). Seit 1948 agitierte der Pfarrer und Indologe Carl Anders Skriver (1903 – 1983) innerhalb des

VEBU und der evangelischen Kirche für den Veganismus auf christlich-buddhistischer Grundlage und gründete die *Gesellschaft für nazoräisches Urchristentum* (Nazoräer sind christliche Veganer). Für die bis heute in der veganen Literatur auftauchende Behauptung, Jesus und die frühe Kirche seien vegetarisch/vegan gewesen, gibt es allerdings keine Anhaltspunkte.

In neuester Zeit prägend war der australische Philosoph Peter Singer, der tierethisch argumentierte. Im Buch „Animal Liberation“ (1975) plädierte er dafür, Menschenaffen gleiche Rechte wie Menschen zuzubilligen. Hieraus erwuchs die Theorie des Antispeziesismus, der eine Überordnung des Menschen über andere Tierarten (Spezies) überhaupt ablehnt.

Verbreitung und Organisation

Veganismus als eigenständige Weltanschauung ist ein Phänomen allein der westlichen Kultur (in Indien ist er Teil einer religiösen Orientierung). Der VEBU gibt für Deutschland überhöhte Zahlen von bis zu 10 % Vegetariern und 1,6 % Veganern an. Medien melden teils groteske Zahlen von „Millionen Veganern“. Unabhängige Untersuchungen kommen regelmäßig auf weit geringere Werte. So fand der Ernährungsreport des Bundesministeriums für Ernährung und Landwirtschaft 2016 nur 3 % Vegetarier, davon über 80 % Frauen, der Anteil der Veganer wird oft auf ca. 10 % der Vegetarier geschätzt. Veganer gehören mehrheitlich zu einer gebildeten, besser verdienenden städtischen Mittelschicht („grüne Bourgeoisie“). 40 % der Männer und 65 % der Frauen schätzten sich 2011 in einer Umfrage als „Teilzeitvegetarier“ ein. Allerdings hat es bis jetzt keine messbaren Rückgänge beim Fleischkonsum gegeben. Er stieg von jährlich 53 kg pro Kopf (1960) auf knapp 90 kg (2000) und ist seitdem stabil.

Genauere Zahlen für Veganer sind auch aus Gründen der Abgrenzung schwer zu erheben. Ist ein Vorreiter wie Peter Singer überhaupt noch Veganer, wenn er auf Reisen aus Rücksicht auf die Gastgeber zeitweise vegetarisch isst? Das halten einige Veganer so, die auf Sozialverträglichkeit mehr Wert legen als auf totale Konsequenz. Tonangebende Aktivisten sehen die größere Verbreitung, die mit solchen Kompromissen einhergeht, kritisch und ziehen die Definitionsgrenzen enger, widersprechen also der Selbsteinschätzung kompromissbereiter Veganer.

Der Organisationsgrad ist gering. Die *Vegane Gesellschaft Deutschlands* (VGD) erhebt zwar einen Vertretungsanspruch, hat aber tatsächlich nur eine Handvoll Mitglieder und tritt vor allem publizistisch, zum Beispiel mit dem esoterisch geprägten „vegan magazin“ in Erscheinung. Die große Verbreitung veganer Zeitschriften weist aber auf die Dimensionen des Trends hin, der auch in zahlreichen veganen Restaurants und Angeboten in Schnellimbissen und Supermärkten sichtbar wird.

Lehren und Schulen

Zu unterscheiden sind gesundheitlich (nur Essen) und ethisch motivierter Veganismus (alle Tiernutzung). Ersterer ist biografisch oft Vorstufe zu letzterem.

Wie fast alle aktuellen Essenslehren verspricht der Veganismus eine umfassende Besserung des körperlichen Wohlbefindens (Konzentrationsfähigkeit usw.). Fast alle Anhänger berichten von solchen Effekten. Auch Krankheiten von Akne bis Krebs sollen vermieden oder geheilt werden können. Dieser Gesundheitsveganismus ist Teil einer massenhaften Beschäftigung mit der Optimierung des Körpers als des Trägers von Glück und Gelingen. „Vegan for Fit“, „Vegan for Youth“ heißen die Bestseller eines Szenestars. In diesem Segment

sind vegane Bodybuilder und Everest-Besteiger die Helden für eine im Veganismus eher untypische männliche und junge Szene.

Der ethische Veganismus ist anspruchsvoller und theorieelastischer. Hier verspricht die Ernährung ein Weg zur Lösung nicht nur individueller, sondern auch globaler Probleme zu sein. Weil Fleischproduktion ineffizient sei (Verlust bei Umwandlung pflanzlicher in tierische Kalorien) und die Umwelt schädige (Gülle, Klima, Wasser), sei der vollkommene Verzicht auf Fleisch der wirksamste und unverzichtbare Weg zur Lösung von Folgeerscheinungen wie Hunger und Krieg. Zuletzt ist insbesondere das Argument des Klimawandels in den Vordergrund getreten (Fleischproduktion befördere CO₂-Ausstoß durch Abholzung und Verdauungsmethan). Der Beitrag des Veganismus zur „Rettung“ des Klimas wird andererseits bezweifelt, zum Beispiel, weil er von idealisierten Daten bei der pflanzlichen Nahrungsmittelproduktion ausgehe und das eigentliche Grundproblem Überbevölkerung ignoriere.

Am prinzipiellsten argumentiert der tierrechtliche Veganismus. Während Umweltgründe vom Menschen her denken, setzen Tierrechtler bei den Interessen des Tieres an. Anfangs vom Verrohungsgedanken herkommend – „Gewalt gegen Tiere führt zu Gewalt gegen Menschen“ – entwickelte sich die Vorstellung vom Menschen als Teil eines Gesamtzusammenhangs (Tier unter Tieren) und letztlich die Idee, dass dem Tier als leidendem Wesen ein gleicher/ähnlicher Schutz vor Leid zustehe wie dem Menschen (pathozentrische Ethik).

Teilweise überschneidet sich Veganismus mit religiösen Ideen, teilweise erfüllt er selbst religionsähnliche Funktionen: Fast alle Religionen regeln Essen und Sexualität, die beiden elementarsten Lebensfunktionen des Menschen, die beide zudem grundlegend zur Regelung (Stiftung und Verhinde-

rung) von Gemeinschaft sind: Nicht zufällig steht Essen oft im Zentrum von Versöhnung und Heilsverheißung (Abendmahl, Völkermahl Jes 25; Mt 22). Religiöse Essensgebote dienen der Identitätsstiftung (Selbstvergewisserung und Gruppenzugehörigkeit). Zugleich begrenzen sie die Gemeinschaft mit dem Fremden. Wo Veganismus zur lebensbestimmenden Philosophie wird (vegane Partnerbörse, WG-Vermittlung, Reiseanbieter usw.), wird er selbst parareligiös sinnstiftend und bewirkt Sendungs- und Elitebewusstsein, Abgrenzung von Andersessenden, Heilung, apokalyptische Erwartung, universale Heilsversprechen usw. Mit der „Antispeziesistischen Aktion“ (Tierbefreier) entsteht sogar ein tierrechtlich-extremistischer Flügel als Teil der linksterroristischen „Antifa“-Bewegung. Tierrechtlicher Veganismus ist hier vor allem ein Mittel, um „nach einer Zeit des Niedergangs linker Bewegungen ... dem Denken erneute Ausgangspunkte für eine kritische Sicht der Gesellschaft zu bieten“ (Rude, 10).

Einschätzung

Aus christlicher Sicht sind vor allem die tierethischen Aspekte des Veganismus bedeutsam. Veganismus weist auf Fragen menschlicher Schöpfungsverantwortung hin, die schon im Alten Testament auftreten und die sich mit dem immensen menschlichen Machtzuwachs verändert und verschärft haben. Wann darf man Tiere töten? Wie muss man sie behandeln? Es gibt bislang nur Ansätze christlicher Tierethik unter den Bedingungen der Massengesellschaft, auch deshalb, weil die Volkskirchen zwischen den Anliegen städtischer und ländlicher Christen, zwischen naturfernem Idealismus hier und naturnutzender, bisweilen auch -zerstörender Existenzsicherung dort, abwägen müssen. Diese Themen werden bislang eher vereinzelt, wie im Institut für Theologische Zoologie (Universität Müns-

ter) und in kirchlichen Äußerungen zur Landwirtschaft aufgegriffen.

Alle Behauptungen von Gesundheitsgewinn durch eine bestimmte Ernährung und bestimmte Lebensmittel sind wissenschaftlich nicht haltbar, wenn sie über Großmutter Ratschlag hinausgehen, dass Einseitigkeit und Exzess schaden. Ernährungslehren können aus methodischen Gründen nicht auf wissenschaftlich-evidenzbasierte Ergebnisse verweisen, wie Ernährungswissenschaftler selbst beklagen. Denn Studien sind von zu vielen unbekanntem oder kaum messbaren Einflüssen abhängig. Deswegen gibt es immer wieder widersprüchliche Ergebnisse. Ernährungswissenschaften „können nicht genügend wissenschaftliche Evidenz liefern ... [Ergebnisse sind] argumentativ sehr, sehr schwach. Aber das war immer so und wird so bleiben.“ Man wisse nicht einmal, wie hoch der Einfluss der Ernährung auf die Gesundheit überhaupt sei, geschweige denn, was gesund sei (Peter Stehle, Deutsche Gesellschaft für Ernährung, in Knop, 96). Weil strenger Veganismus ein hohes Maß an Wissen und Selbstdisziplin verlangt, um das Fehlen bestimmter Nährstoffe auszugleichen, tritt in der Praxis sogar häufig Nährstoffmangel auf (Eidgenössische Ernährungskommission, 17).

Positive Erfahrungen sind eher psychologisch erklärlich. Veganismus erlaubt (wie andere Essenslehren), in einer unübersichtlichen und krisenhaften Welt einen Rückgewinn von Kontrolle über das Leben, und zwar an einem besonders intimen (körperunmittelbaren) Punkt. Man trägt dem verbreiteten Misstrauen Rechnung, schlägt etwa der „profitgierigen Lebensmittelindustrie“ ein Schnippchen. Ernährungspsychologen weisen auch darauf hin, dass Selbstbeschränkung beim Konsum einer Überforderung durch das riesige Warenangebot der Wohlstandsgesellschaft (160 000 Lebensmittelprodukte

in Deutschland) gegensteuert und zur Strukturierung des Lebens beiträgt. Hinzu kommen Distinktionsgewinne wie das Gefühl, sichtbar Gutes zu tun (Ich-Stärkung durch *virtue signalling*), und die Darstellung sozialer Gruppenzugehörigkeit (Veganismus signalisiert Einkommen und Selbstdisziplin). All dies kann tatsächlich zur Verbesserung gesundheitlicher Probleme führen, die seelisch (mit)bedingt sind.

Die meisten Versprechen des Veganismus sind wissenschaftlich nicht fundiert und strittig. Sie sind zu einseitig und vereinfachend, um wesentliche Anstöße zu enthalten. Letztlich geht es den meisten Anhängern auch gar nicht um das Durchdringen realpolitischer Komplexitäten, sondern um eine persönliche, demonstrative Antwort auf Krisen: „Man muss etwas tun“ – ein signalhaftes Engagement durch eine extreme Form persönlicher Lebensführung.

Problematisch ist das, wenn der zeichenhafte Charakter vergessen und vom veganen Lebensstil *tatsächliche* Gesundheitsgarantien und globale Krisenlösungen erwartet werden. Der Verzicht übernimmt hier die Funktion eines religiösen Opfers – je umfassender der Verzicht, desto gewisser der Nutzen. Die innewohnende Komplexitätsreduktion ist wie jeder Ansatz, der alle Probleme der Welt an *einem* archimedischen Punkt zu lösen verspricht, eine Versuchung zu menschlichen Allmachtsfantasien. Das Gefühl, die eigene Einsicht sei überlegen, kann dazu führen, dass der Fleischkonsum des Mitmenschen angesichts des „offensichtlich Richtigen“ als Böswilligkeit interpretiert wird.

Zugleich besteht die Gefahr einer gnadenlosen Ich-Fixierung („Gesundheit über alles“), welche die eigene Konsequenz immer weiter steigert, um den Effekt (Gesundheit, Schuldfreiheit) zu erzwingen. So entsteht eine parareligiöse Kasuistik, die sich Vorwürfe macht, wenn der Etikettenkleber auf dem Gemüseglas tierische Be-

standteile enthält. Krankheit (auch fremde) wird dann als Scheitern oder Strafe erlebt. Die Gebrochenheit menschlichen Lebens, Kontingenzerfahrungen (Krankheit) und die menschliche Würde, die keiner Selbstrechtfertigung durch Reinheitsbemühungen bedarf, sondern aus Gnade geschenkt wird, haben in veganer Selbstvervollkommnung keinen Platz.

Auch Ethikveganismus stößt an Grenzen: Der Mensch kann nicht leben, ohne die Umwelt zu belasten, nicht essen, ohne dass Tiere sterben. Christlich wird diese Erfahrung als Ursünde gefasst. Dem weltanschaulichen Veganismus fehlt eine Gnadeninstanz, die ihn aus dem Widerspruch zum verantwortlichen Handeln und gelingenden Leben befreit. In Heilsideologien, die das Profane sakralisieren (Heil durch Essen, Weltrettung durch Umweltschutz), muss der Mensch selbst alles bewerkstelligen und daran verzweifeln oder sich radikalieren. Aus christlicher Sicht muss und kann der Mensch die Welt nicht retten – das ist bereits geschehen.

Es gibt berechtigte tierethische und umweltpolitische Fragen, die politische Antworten brauchen, auf die ein veganer Lebensstil hinweisen kann. Aber wer durch Einhaltung von selbst auferlegten Essensgeboten das Heil sichern will, wird feststellen, dass er so weder die Welt retten noch die eigene Gesundheit und Jugend ewig festhalten kann.

Literatur

- Burger, Kathrin: Foodamentalismus. Wie Essen unsere Religion wurde, München 2019.
- Dahla, Björn / Illman, Ruth (Hg.): Religion and Food, Turku / Åbo 2014.
- Dahlke, Rüdiger: Peace Food. Wie der Verzicht auf Fleisch und Milch Körper und Seele heilt, München 2011.
- Eidgenössische Ernährungskommission (EEK): Übersichtsarbeit zu den ernährungsphysiologischen und gesundheitlichen Vor- und Nachteilen einer veganen Ernährung – Management Summary und Empfehlungen, 2. Mai 2018.
- Funkschmidt, Kai: Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion, Teil I und II, in: MD 11/2015, 403-412; 12/2015, 445-455.
- Hagencord, Rainer: Leiche oder Nahrungsmittel? Ethische Aspekte des Tötens von Tieren. Ein Blick auf unsere Mitgeschöpfe aus der Perspektive einer theologischen Zoologie, in: epd-Dokumentation, 21.4.2015, 15-20.
- Hahn, Oliver / Kockel, Julia: Tierethik. Der Comic zur Debatte, Paderborn 2017.
- Knop, Uwe: Glaskugel Ernährungsforschung, in: Lövenich, Christoph / Richardt, Johannes (Hg.): Genießen verboten, Frankfurt a. M. 2018, 93-100.
- Koeder, Christian: Veganismus. Für die Befreiung der Tiere, Ellwangen 2014.
- Kosch, Stephan: Fakten zum Fleisch, in: Zeitzeichen 7/2019, 24-26.
- Ott, Christine: Identität geht durch den Magen. Mythen der Esskultur, Frankfurt a. M. 2017.
- Rosenberger, Michael (Interview): „Wir müssen töten, damit wir leben können“, in: Zeitzeichen 7/2019, 36-39.
- Rude, Matthias: Antispeziesismus. Die Befreiung von Mensch und Tier in der Tierrechtsbewegung und in der Linken, Stuttgart 2013.
- Singer, Peter: Animal Liberation, New York ²1990 (Erstveröffentlichung engl. 1975, dt. 1976).
- Skriver, Carl Anders: Der Verrat der Kirchen an den Tieren, Höhr-Grenzhausen ²1986 (1967)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Andreas Malessa: Eine Blume für Zehra, bene! Verlag, München 2019, 224 Seiten, 18,50 Euro.

Andreas Malessa kann erzählen, das hat er vielfach bewiesen. In diesem Buch erzählt er die Geschichte von zwei Menschen mit Migrationshintergrund, die Geschichte der türkischstämmigen, gläubigen Muslimin Zehra Tayanc, und von Michael Blume, der als Kind aus einer kirchenfernen Familie, ungetauft, aus der ehemaligen DDR nach Württemberg kam und dort evangelischer Christ wurde. (Wer meint, der Weg aus Sachsen-Anhalt auf die Fildern bei Stuttgart sei keine Migration, sollte noch einmal überlegen.) Was die Geschichte für die EZW interessant macht, ist, dass diese beiden Migranten seit 1997 verheiratet sind, sich viele Gedanken über die religiöse Erziehung ihrer drei Kinder gemacht haben und viel erlebt haben mit den Problemen und Erträgen ihrer Ehe. Sie haben einem Freund, Andreas Malessa, ihre Geschichte zur Publikation anvertraut, weil sie möchten, dass religionsverschiedene Paare, von denen viele bei ihnen anfragen, an ihren Erfahrungen teilhaben können. Michael Blume ist Religionswissenschaftler und selbst ein erfolgreicher Autor. „Islam in der Krise“, 3. Aufl. 2017, sei pars pro toto erwähnt. Aber er schreibt, wie er sagt, nur Sach- und Fachbücher.

Als Beamter im Staatsministerium Stuttgart übernahm Michael Blume 2014 die gefährliche und heikle Aufgabe, tausend sogenannte Kontingentflüchtlinge aus Syrien und dem Irak nach Baden-Württemberg zu holen: vom IS missbrauchte und gefolterte jesidische Mädchen und Frauen mit ihren Kindern. 14 Mal war er mit seinem Team im Irak, jedes Mal hatte die Familie zu Hause Angst um ihn. Eindrucksvoll ist der Bericht,

wie der Hohe Rat der Jesiden (bzw. Eziden) in Lalisch dazu bewegen wurde, der Evakuierung der Frauen nach Deutschland zuzustimmen, sie zu segnen und sie nicht als Entehrte auszuschließen, was nach jesidischem Recht hätte geschehen müssen.¹ Damit wurde ein wichtiger Schritt nicht nur zum inneren Frieden des Jesidentums, sondern auch zur Integration der Geflüchteten im Westen gemacht.

Durch den Kontrast zwischen der harmonischen deutsch-türkischen Familie in Stuttgart und den furchtbaren Gräueln des IS gewinnt die Erzählung eine unglaubliche Spannung. Michael Blume berichtet, wie er es kaum verkraften konnte, im Irak missbrauchten Mädchen im Alter seiner eigenen Tochter zu begegnen, mit ähnlich kindlicher Gestalt und doch aus einer grauenhaft anderen Welt. Für die eine, die behütete Tochter liebender Eltern, sind deren Religionen Tore in die Weite ihres jungen Lebens, durch die sie nach eigener Entscheidung gehen kann oder nicht. Für die andere, die junge Jesidin, hat die Religion ihrer Peiniger ein dämonisches Antlitz, in das sie zu schauen gezwungen wurde und das sie seither mit Angst und Schrecken quält. Eine der geretteten Frauen, Nadia Murad, wurde ebenso gequält, aber nicht gebrochen. Sie ist Trägerin des Friedensnobelpreises 2018 und dem Ehepaar Blume persönlich verbunden. Inzwischen ist Michael Blume Antisemitismusbeauftragter der baden-württembergischen Landesregierung (vgl. MD 6/2018, 224-227).

Das Buch enthält keine ausdrückliche Religionstheologie oder Religionssoziologie. Aber man braucht kein Islam- oder Religionsexperte zu sein, um viel darüber zu lernen, wie sich der türkische Islam ethisch und politisch wandelt, wenn er sich in die

¹ Der weltliche Führer der Jesiden, Mir Tahsin Said Ali Beg, der an der Entscheidung großen Anteil hatte, starb im Januar 2019 mit 86 Jahren in Hannover (vgl. MD 3/2019, 108f).

Welt des deutschen Bürgertums begibt: Man lasse sich von Zehra Blume berichten, deren Religionstheorie – wie sie sehr wohl weiß – unter Muslimen nicht allgemein zustimmungsfähig wäre. Was für intellektuelle und praktische Anpassungsleistungen Muslimen in Deutschland abgefordert werden und in welchem Ausmaß sie diese Leistungen erbringen, wird als Hintergrund ihrer Geschichte immer wieder deutlich. Auch die deutsche Mehrheitsgesellschaft muss zur Integration beitragen, aber gleichsweise – da wollen wir das Augenmaß nicht verlieren – doch viel weniger. Wer gut zuhört, wird künftig vorsichtig mit der Forderung werden, der europäische Islam solle Reformation und Aufklärung nach christlich-abendländischem Vorbild nachvollziehen. Was immer an Modernisierungsschritten sein muss, kann nur aus den eigenen religiösen Quellen gespeist werden. Die Geschichte der Familie Blume kann sogar umgekehrt Anlass zu der Frage geben, ob wir evangelischen Christen unsere eigene Reformation nicht immer wieder neu nachzuvollziehen haben. Malessa erzählt von snobistischen Schulfädchen, die eine junge Türkin aus einer Arbeiterfamilie mobbten, von progressiv gestimmten Lehrerinnen, die Druck auf sie und ihren deutschen Freund ausübten, aber auch von Franziskanerinnen, die eben diesem Schulfädchen in ihrem Privatgymnasium Wertschätzung entgegenbrachten, von seelsorgerlich handelnden Pfarrern, die ein kleines Kind gemeinsam mit einem muslimischen Geistlichen segneten, von anderen Pfarrern und deren Berührungssängsten, vom Versagen des Verfassungsschutzes und von Menschlichkeit in der Landespolitik. Köstlich ist die Charakterisierung der pietistisch geprägten schwäbischen Pflegeeltern, bei denen Zehra Tayanc großenteils aufwuchs und mit denen sie in die evangelische Kirche ging. „Die einen beten so und die anderen so. Aber es gibt nur einen

Vater im Himmel“ (Übersetzung aus dem Schwäbischen). Dass die rechtschaffenen Schwaben damit nicht auf der Seite frommer Sprachregler standen, die genau wissen, dass der Gott der Muslime ein anderer ist als der Gott der Christen, sei ihnen egal gewesen. Aber dass Zehras Freund und späterer Mann aus dem sieben Kilometer entfernten Sielmingen kam, machte der Pflegegutter Mühe. „Mädchen, ein Sielminger? Hast du keinen aus Plattenhardt gefunden?“ (Übersetzung aus dem Schwäbischen). So isch's ebbe au widder.

Man kann diesem Buch nur eine weite Verbreitung wünschen.

Hansjörg Hemminger, Baiersbronn

Julia Shaw: The Memory Illusion. Remembering, Forgetting, and the Science of False Memory, Random House, London 2017, 288 Seiten (dt. Das trügerische Gedächtnis. Wie unser Gehirn Erinnerungen fälscht, Heyne Verlag, München 2018, 304 Seiten, 10,99 Euro).

Was Gedächtnisforschung mit Weltanschauungsarbeit zu tun? Eine Menge, aber das heißeste Eisen, das sei vorweggenommen, fasst die Autorin erst auf den letzten 60 Seiten an. Doch bietet auch der Anmarschweg allemal spannende Aussichten. „Ich meine mich zu erinnern ...“ Jeder kennt das Gefühl, dem eigenen Gedächtnis sei nicht ganz zu trauen. Nicht zu Unrecht. Schon wenige Wochen nach einem Gruppenausflug im Freundeskreis sind sich zwei Beteiligte uneinig, ob eine bestimmte Person dabei war oder nicht. Womöglich ist sich jeder zunächst ganz sicher, aber für beide – es seien denn Konstruktivisten – ist klar: Einer irrt sich.

Besonders häufig betrifft dies Kindheitserinnerungen. Der Neurologe Oliver Sacks („Zeit des Erwachens“) berichtet in seiner Autobiografie detailreich über die Landung

einer Brandbombe 1940 im elterlichen Garten in London. Nach der Veröffentlichung wies ihn sein älterer Bruder darauf hin, dass sie beide bei dem Ereignis nachweislich gar nicht dabei gewesen seien. Sie waren nämlich aufs Land evakuiert worden, Sacks sei damals aber von der lebhaften Schilderung des Vorfalles in einem Brief von daheim sehr beeindruckt gewesen. Nachdem er wusste, dass sein Gedächtnis ihn getrogen hatte, verglich Oliver Sacks die fiktive Erinnerung mit anderen, nicht zweifelhaften, und fand, dass sich die eingebildete Erinnerung und richtige Erinnerungen, unbeeindruckt von seinem Wissen, noch immer genau gleich real anfühlten (ähnlich wie sich beim Betrachten optischer Täuschungen oder Zaubervorführungen Wissen und Erleben widersprechen). Nicht nur das Gefühl war gleich. Sondern moderne Gehirnuntersuchungsmethoden zeigen auch, dass diese fiktiven Erinnerungen neurologisch nicht von realen zu unterscheiden sind. Beide aktivieren dieselben Hirnregionen. Der Neurologe Gerald M. Edelman etwa spricht angesichts solcher Beobachtungen anstatt von „erinnern“ (*remember*) lieber von „wiedererschaffen“ (*re-create*).

Alle Menschen bilden solche „Erinnerungen“ an Kindheitserlebnisse aus, besonders anhand von Erzählungen und Fotos, die in der Familie tradiert werden. Millionen Menschen „erinnern“ sich an ihre Geburt oder sogar an den Mutterleib. Wir wissen aber: Aus hirnphysiologischen Gründen können Menschen erst gegen Ende des dritten Lebensjahrs bleibende Erinnerungen bilden.

Das Buch der deutsch-kanadischen Psychologin und Gerichtsgutachterin Julia Shaw (South Bank University London) führt den Leser in die Grundlagen der Gedächtnisforschung gut verständlich ein. Das ist alltagsnah, oft unterhaltsam und löst regelmäßig zustimmendes Nicken des Wiedererkennens aus. Die Unterscheidung von

semantischem Gedächtnis, episodischem Gedächtnis und Metagedächtnis, die Bedeutung unserer Erinnerungen für Identitätsempfinden und Selbstbild, die Plastizität des Gedächtnisses und die Mechanismen, die dazu führen, dass sich mit jedem „Aufruf“ einer Erinnerung kleine Änderungen einschleichen, das alles wird anschaulich unter Darstellung der Forschungslage gezeigt. Bemerkenswert ist vor allem das *Ausmaß* des Phänomens. „Fraglich ist nicht, ob eine Erinnerung falsch ist, sondern in welcher Weise sie falsch ist“, sagt Shaw öfter in Interviews.

Der spannendste Punkt: Das Gedächtnis ist aktiv manipulierbar. Seit über 50 Jahren haben Forscher – allen voran die amerikanische Psychologin Elizabeth Loftus (University of California) – in diversen Versuchen immer wieder gezeigt, wie schnell man Menschen, besonders Kindern, Erinnerungen an Ereignisse „einpflanzen“ kann, die nie stattgefunden haben. Schon drei „Fantasiereisen“ genügen oft, um eine stabile „Erinnerung“ zu schaffen, die sich völlig echt anfühlt. Wie ihren Vorgängern gelang es auch Shaw 2015 in Kooperation mit Stephen Porter, einem Veteran der Gedächtnisforschung, in einer Versuchsreihe mit Studenten Erinnerungen zu suggerieren. Sie überzeugte die Probanden, sie hätten als Teenager eine Straftat begangen, bei der die Polizei gekommen sei. Obwohl am Anfang alle Versuchsteilnehmer dies zurückwiesen, war nach drei Sitzungen ein (überraschend hoher) Anteil der von 70 % überzeugt, das Ereignis habe stattgefunden, und die Probanden begannen, es aktiv mit Details auszus schmücken. Auf YouTube gibt es eine Reihe kurzer Dokumentationsfilme über diese verblüffenden Versuche. Immer wieder wurde beobachtet, dass Probanden, insbesondere Kinder, auch dann noch an diesen induzierten Erinnerungen festhielten, wenn sie über den Versuch aufgeklärt wurden. Alle Vorgängerstudien allerdings

kamen zu Ergebnissen im Bereich von nur ca. 25 %. Shaw verschweigt im Buch allerdings, dass ihre hohe „Erfolgsrate“ bald kritisiert wurde und sie methodische Fehler in einer nachgereichten Publikation korrigieren musste.

Die Gedächtnisforschung ist für die Weltanschauungsarbeit zunächst relevant, weil bei konflikträchtigen Gruppen oft sogenannte „Aussteigerberichte“ als Quelle verwendet werden. Beim Umgang mit diesen taucht der Vorwurf auf, wer an einem Bericht Zweifel hege, bezichtige die Betroffenen der „Lüge“. Die Gedächtnisforschung zeigt nun, dass Erinnerungen nicht gelogen, aber dennoch falsch sein können, sodass z. B. ein eindeutigeres „Sektenopfer“-Narrativ konstruiert wird, das sich echt und zugleich emotional besser anfühlt als die realen Ereignisse. Tatsächlich wäre eine solche Evolution des Gedächtnisses vollkommen im Einklang mit dem, was man über die Veränderung des menschlichen Gedächtnisses allgemein weiß – wir alle adaptieren unsere Vergangenheit.

Der heikelste Teil dieser „False Memory“-Forschung taucht erst gegen Ende des Buches im Kapitel „Satan, sex, and science“ auf. Hier kommt Shaws Tätigkeit als forensische Psychologin zum Tragen: Es gibt eine verbreitete Theorie betreffs Erinnerungen an sexuellen Missbrauch in der Kindheit, die unterdrückt und wiedergewonnen werden. In der Praxis geschieht dieses „Wiederfinden“ fast ausschließlich durch bestimmte Psychotechniken im Kontext von Psychotherapien, die ursprünglich nicht wegen Traumata begonnen hatten. Demnach seien die traumatischen Erlebnisse zum Schutz des seelischen Gleichgewichts „verdrängt“ worden und könnten nur in der Therapie wieder ausgegraben werden – selbst da, wo sich die Patienten (meist Frauen), anfangs an keinerlei Missbrauch erinnern. Das große Problem von Ansatz und Methode: Die traumauslösenden Ereignisse können nie

direkt nachgewiesen, sondern nur aus den *in einer Psychotherapie* hervorgerufenen Erinnerungen *rekonstruiert* werden – ein klassischer Zirkelschluss.

Diese Theorie von den „verdrängten“ (Trauma-)Erinnerungen ist weit verbreitet und sogar umgangssprachlich geworden. Sigmund Freud hatte sie popularisiert – war aber, nachdem seine Patientinnen plötzlich begannen, scharenweise sexuellen Missbrauch zu „erinnern“, recht bald selbst skeptisch geworden und hatte die Theorie wieder verworfen.

Die meisten Menschen denken jedoch bis heute, dass Erinnerungen an Traumata etwas Besonderes seien. Das Problem ist: Das stimmt auch, aber genau andersherum, als die Allgemeinheit glaubt: Traumaerinnerungen werden nicht unwillkürlich „verdrängt“ oder „unterdrückt“. Die Gedächtnisforschung zeigt im Gegenteil sehr konsistent, dass traumatische Ereignisse wesentlich *resistenter* gegen das Vergessen und Verfälschen sind als Alltägliches. Das Gedächtnis ist umso zuverlässiger, je mehr ein Ereignis (a) ein hohes Maß an Überraschung erzeugt, (b) wichtige Folgen für die Betroffenen oder die Allgemeinheit hat und (c) mit emotionaler Erregung (Angst, Trauer, Wut) einhergeht. Die Theorie der „verdrängten Traumaerinnerung“ widerspricht also diametral den Erkenntnissen wissenschaftlicher Gedächtnisforschung. Darum fanden Forscher auch keine Menschen, die nachweisliche Kindheitserinnerungen aus dem KZ ohne es zu wissen „verdrängt“ und erst in der Therapie „wiedergefunden“ hätten.

Dieser Bereich des Themas betrifft u. a. den sogenannten „rituellen Missbrauch“, ein verschwörungstheoretisches Narrativ, demzufolge Netzwerke „honoriger“ Bürger Kinder über Jahre rituell missbrauchen und teilweise ermorden sollen. Dieses in der Forschung als „Satanic Panic“ bekannte Phänomen führte in den USA, Großbri-

tannien und Australien in den 1980er und 1990er Jahren zu Hexenjagden, Gerichtsverfahren und manchmal Inhaftierung Unschuldiger. Zurzeit versuchen in Deutschland Psychotherapeutinnennetzwerke, die Theorie vom rituellen Missbrauch erneut zu verbreiten, obwohl in den USA und Frankreich bereits mehrfach Therapeuten verurteilt wurden, weil sie Klientinnen falsche Erinnerungen an früheren sexuellen oder rituell-sexuellen Missbrauch suggeriert hatten. (Das Thema wird übersichtlich dargestellt in: Hans Delfs: False Memory. „Erinnerungen“ an sexuellen Missbrauch, der nie stattfand, Lengerich 2017).

„The Memory Illusion“ ist ein wichtiges Buch. Dass es ein Bestseller und die Autorin ein Star wurde, liegt freilich nicht an neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen oder bahnbrechenden Versuchen, sondern an der hohen Medientauglichkeit der Autorin (das ist nicht trivial, denn das Ausmaß der Beeinflussbarkeit des Gedächtnisses hängt u. a. mit der Persönlichkeit des Versuchsleiters zusammen). Inhaltlich werden nur alte Forschungsergebnisse zusammengefasst und in Wiederholungsversuchen bestätigt. Der große Wert des Buches liegt aber darin, dass es wissenschaftliche Erkenntnisse von Elizabeth Loftus und anderen zur Entstehung von „false memories“ popularisiert. „Let’s tell everyone they [false memories] exist, that they can look and feel like real memories, and that we can even misremember highly emotional and traumatic events“ (239). Die Autorin trägt so dazu bei, die Öffentlichkeit vor der neuerlichen Verbreitung therapeutischer

Verschwörungsmythen und Hexenjagden rund um den „rituellen Missbrauch“ zu schützen.

Dem Werk fehlt leider jene stilistische Leichtfüßigkeit, die angelsächsische populärwissenschaftliche Publikationen oft auszeichnet. Wer kann, greife wenigstens zum etwas biederen, aber immerhin lesbaren Original, denn die Übersetzung schickt den Leser auf eine sprachlich unangenehm holprige Reise.

Kai Funkschmidt

AUTOREN

Dr. theol. Friedmann Eißler, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog; stellv. Leiter der EZW.

Dr. phil. Hanna Fülling, 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 württembergischen Landeskirche.

Philipp Kohler, M. A., Allgemeine Rhetorik, Referent für Weltanschauungsfragen der württembergischen Landeskirche.

Prof. Bee (Burkhard) Scherer, Ph.D., Professor für Religionswissenschaft (Buddhismus) und Gender-Studien an der Canterbury Christ Church University (UK).

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



Hanna Fülling
Religionspolitik vor den Herausforderungen der Pluralisierung

EZW-Texte 259, Berlin 2019, 72 Seiten

Seit einigen Jahren werden die religiöse Pluralisierung der Gesellschaft und die stärkere Sichtbarkeit von Religion ebenso diskutiert wie zunehmende Säkularisierungserscheinungen. Die Trennungs- und Verbindungslinien zwischen Politik und Religion rücken in den Fokus. Fragen zur Kooperation zwischen islamischen und staatlichen Akteuren zeigen dies ebenso deutlich wie kritische Stimmen von Konfessionslosen zum Religionsverfassungsrecht. Der EZW-Text konkretisiert das Politikfeld der Religionspolitik, skizziert soziologische Prognosen und Erklärungen zur Entwicklung von Religion und analysiert mit der Beschreibung der Islam- und der Weltanschauungspolitik zwei akute Handlungsfelder der Religionspolitik. Vor diesem Hintergrund wird die religionspolitische Rolle der Kirchen reflektiert, und es werden religionspolitische Handlungsperspektiven für politische, religiöse, weltanschauliche und kirchliche Akteure entwickelt.



Friedmann Eißler
Islamische Verbände in Deutschland

Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge
EZW-Texte 260, Berlin 2019, 168 Seiten

Im christlich-islamischen Dialog ist vieles in Bewegung gekommen. Die etablierten islamischen Verbände waren über lange Zeit gesetzte Partner, auch im staatlichen Dialog mit den Muslimen. Solange sich die Türkei in Richtung EU bewegte, sah man kaum Anlass, die Partnerschaft zu hinterfragen. Mit den politischen Entwicklungen in der Türkei veränderte sich die Situation jedoch. Um die gegenwärtige Lage zu verstehen, sind Kenntnisse über die Hintergründe, einige Rahmenbedingungen sowie eine Orientierung über die geschichtlichen Entwicklungen, die zur heutigen Situation geführt haben, unabdingbar. Hier setzt der EZW-Text an. Er informiert über die islamischen Verbände, die sich im Koordinationsrat der Muslime in Deutschland (KRM) zusammengeschlossen haben. Dabei spielt die Türkei eine große Rolle, aber es geht auch um arabischsprachige Milieus und Organisationen. Ein Register bietet Hilfestellung beim Nachvollziehen von Zusammenhängen und Querverbindungen.

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

Die durch Papier und Druck entstandenen Emissionen werden kompensiert über die Klima-Kollekte – Kirchlicher Kompensationsfonds gGmbH. Informationen zu den Projekten unter www.klima-kollekte.de.



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

