



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

82. Jahrgang

10/19

**Antisemitismus unter Muslimen
in Deutschland und Europa**

**Religions for Peace
10. Weltversammlung für den Frieden**

**Zur Entwicklung der deutschsprachigen
lutherischen Kirchen in den USA**

**Stichwort: Homöopathie als Thema
weltanschaulicher Arbeit**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Günther Jikeli
Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland und Europa 359

BERICHTE

- Hanna Fülling
Religions for Peace
10. interreligiöse Weltversammlung für den Frieden 371
- Thorsten Wettich
**Zur Entwicklung der deutschsprachigen
lutherischen Kirchen in den USA**
Beobachtungen in einer Gemeinde in Philadelphia 373

INFORMATIONEN

- Buddhismus**
Sogyal Rinpoche verstorben 379
- Neue Untersuchung über Machtmissbrauch in buddhistischen Gruppen 381
- Vereinigungskirche**
Papst Franziskus empfängt Vertreter der Universal Peace Federation 381
- Pfingstbewegung**
Neue Entwicklungen bei „The Last Reformation“ 382

STICHWORT

- Homöopathie als Thema weltanschaulicher Arbeit** 383

BÜCHER

- Hans Michael Heinig*
Säkularer Staat – viele Religionen
Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart 387

Günther Jikeli, Potsdam

Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland und Europa¹

In Deutschland leben etwa 5,5 Millionen Muslime, davon mehr als eine Million, die in den letzten Jahren aus Krisengebieten wie Syrien, Irak und Afghanistan geflohen sind. Die meisten Muslime in Deutschland stammen aber aus der Türkei und sind seit Jahrzehnten hier oder wurden in Deutschland geboren. Damit sind insgesamt etwa sieben Prozent der Bevölkerung Muslime. Bedingt durch die Einwanderungsgeschichte ist der Anteil in einigen Regionen, Städten und Stadtteilen wesentlich höher als in anderen. Auch wenn viele Muslime nicht streng religiös sind und die Religion im Alltag meist nicht an erster Stelle steht, bezeichnen sich die meisten als religiös und mehr als 40 Prozent als sehr religiös, insbesondere in der jüngeren Generation.² Die ethnischen, kulturellen und sozialen Hintergründe und auch die Religionsauffassungen können aber ganz unterschiedlich sein. Beschäftigt man sich in Deutschland mit Antisemitismus, denkt man aufgrund der nationalsozialistischen Verbrechen und der noch immer in der Bevölkerung anzutreffenden christlich-antijüdischen

Stereotype nicht zuerst an muslimische Judenfeindschaft. Tatsächlich ist der Antisemitismus unter Muslimen nur ein Teil des aktuellen Problems. Doch seit dem Wiederanstieg von antisemitischen Vorfällen seit Beginn des 21. Jahrhunderts konnte auch in Deutschland beobachtet werden, dass eine wachsende Zahl der Täter Muslime sind. Dschihadisten ermorden Juden sogar explizit im Namen des Islam. Das scheint zunächst verwunderlich, denn Muslime, die erst Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg nach Deutschland und Europa kamen, sind kaum vom jahrhundertealten christlichen Antisemitismus geprägt. Auch Verstrickungen der Großeltern in Verbrechen der Nationalsozialisten und der eventuell in Familien tradierte nationalsozialistische Juden Hass können nicht als Erklärung für Antisemitismus unter Muslimen herhalten. Ein Blick über den deutschen Tellerrand hinaus und ein internationaler Vergleich können helfen, das Phänomen besser zu verstehen. Dabei zeigt sich, dass Antisemitismus heute unter Muslimen wesentlich stärker verbreitet ist als in der Gesamtbevölkerung und dass es einen spezifisch muslimischen Antisemitismus gibt. Die Ursachen für muslimischen Antisemitismus sind vielfältig. Sie sind aber weder in der tatsächlich vorhandenen Diskriminierung von Muslimen noch im Nahostkonflikt zu finden, wie oft angenommen wird. Sie sind vielmehr in historischen, soziologischen und psychologischen Entwicklungen zu suchen, die ein Selbstbild von einer kollektiven Identität formen, das

¹ Eine ausführliche Fassung dieses Artikels wurde veröffentlicht in „Das neue Unbehagen – Antisemitismus in Deutschland“, hg. von Olaf Glöckner und Günther Jikeli, Hildesheim 2019: Olms Verlag.

² Vgl. Bertelsmann Stiftung: Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland. Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken, Gütersloh 2008. Im Vergleich zu der sunnitischen Mehrheit der türkischstämmigen Muslime ist die Religiosität unter den aus der Türkei stammenden Aleviten deutlich geringer.

Feindschaft gegen Juden impliziert. Das wiederum heißt selbstverständlich nicht, dass alle Muslime Antisemiten sind, wie zahlreiche Muslime beweisen, die sich explizit gegen Antisemitismus aussprechen.

Muslimische Täter in antisemitischen Kontexten

Weder dschihadistische Attentäter, die es im Einklang mit ihrer islamistisch-verschwörungstheoretischen Ideologie besonders auf Juden abgesehen haben, noch muslimische Teilnehmer von antiisraelischen Demos, die durch extreme Hetze gegen Juden aufgefallen sind, sind repräsentativ für Muslime. Man denke da etwa an die Demonstrationen des Sommers 2014, auf denen, meist seitens arabischer Jugendlicher, nach „Allah akbar“-Rufen Parolen wie „Jude, Jude, feiges Schwein, komm heraus und kämpf allein!“ gebrüllt und jüdische Passanten tödlich angegriffen wurden. Oder an die jährlichen, vom Iran initiierten sogenannten Al-Quds-Demonstrationen, die zur „Befreiung Jerusalems“ von den Juden aufrufen. Das sind Extremfälle eines Ausagierens von Judenhass. Dieser findet jedoch nicht in einem Vakuum statt, sondern wird in abgemildeter Form in bestimmten sozialen Kreisen zumindest toleriert und entschuldigt. Was wissen wir über antisemitische Täter mit muslimischem Hintergrund? Antisemiten machen ihren Einstellungen auf ganz unterschiedliche Weise Luft. Viele äußern sie nur hinter vorgehaltener Hand, andere posten in Sozialen Medien oder schreiben Hassbriefe an jüdische Organisationen,³ wieder andere diskriminieren Juden, pöbeln oder greifen gar Juden tödlich an. In Deutschland werden antisemitische Vorfälle bisher nur sehr unsystematisch erfasst.

Noch weniger systematisch erfasst werden Hinweise auf den Hintergrund der Täter. Es ist daher schwer abzuschätzen, wie groß gegenwärtig der Anteil muslimischer Täter bei antisemitischen Straftaten ist. Bei einer Durchsicht von Einzelfallberichten, sei es in Zeitungsmeldungen oder den Tagesmeldungen der oben genannten Organisationen, fällt allerdings auf, dass es insbesondere bei tätlichen Übergriffen außer Hinweisen auf Neonazis oft Hinweise auf eine arabische oder muslimische Identität der Täter gibt.

Vielen wird noch der auf YouTube festgehaltene Vorfall vom April 2018 in Erinnerung sein, bei dem ein Kippa tragender Jugendlicher im Berliner Stadtteil Prenzlauer Berg von einem Geflüchteten aus Syrien beschimpft und mit einem Gürtel geschlagen wurde. Aber auch schon vor dem Zuzug vieler Geflüchteter in den Jahren 2014 bis 2016 kam es zu vergleichbaren Vorfällen in Deutschland. Man denke an den brutalen Angriff von laut Polizei arabischen Jugendlichen im Sommer 2012 auf den Berliner Rabbiner Daniel Alter und seine Tochter. Schon 2003 stellten Werner Bergmann und Juliane Wetzel vom Berliner Zentrum für Antisemitismusforschung in einer EU-Studie fest: „Physische Angriffe gegen Juden und die Schändung und Beschädigung von Synagogen wurden im beobachteten Zeitraum [Januar bis Juni 2002] hauptsächlich von jungen muslimischen Tätern, meist arabischer Herkunft, verübt.“⁴ Zwei voneinander unabhängige Umfragen zeigen übereinstimmend, dass Opfer von Antisemitismus Muslime als größte Gruppe von Tätern noch vor Rechts- und Linksextremisten benennen.⁵

³ Vgl. Monika Schwarz-Friesel / Jehuda Reinharz: Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin / Boston 2013.

⁴ Werner Bergmann / Juliane Wetzel: Manifestations of anti-Semitism in the European Union. First Semester 2002. Synthesis Report on behalf of the EUMC, 2003 (Draft 20 February 2003), 25.

⁵ Vgl. Andreas Zick / Andreas Hövermann / Silke Jensen / Julia Bernstein: Jüdische Perspektiven auf Anti-

Zustimmung zu mind. 6 von 11 antisemitischen Aussagen (in %):	Belgien	Deutschland	Frankreich	Großbritannien	Italien	Spanien
Gesamtbevölkerung	21	16	17	12	29	29
Muslime	68	56	49	54	56	62

Tabelle 1, Quelle: Anti-Defamation League (ADL) 2015.

Relevante Umfrageergebnisse

Eine Reihe von Umfragen in verschiedenen europäischen Ländern belegt heute eindeutig, dass antisemitische Einstellungen unter Muslimen wesentlich stärker verbreitet sind als unter Nicht-Muslimen. Dies gilt interessanterweise auch, wenn Faktoren wie Bildung, Einkommen und Migrationshintergrund herausgerechnet werden, das heißt, wenn entsprechende Gruppen in der nicht-muslimischen Bevölkerung verglichen werden. Bisherige Umfragen mögen teilweise noch an methodischen Unzulänglichkeiten leiden. Einige beinhalten zu wenige oder zu unpräzise Fragen, andere beziehen sich nur auf bestimmte Städte oder Altersgruppen und sind deshalb nicht repräsentativ. Wieder andere offenbaren Schwachstellen im Sampling. In der Summe aber sind sie aussagekräftig, da sie allesamt, über Jahre hinweg, eine signifikante Differenz zwischen dem Niveau des Antisemitismus unter Muslimen und Nicht-Muslimen feststellen. Immerhin wurden in den verschiedenen Umfragen seit 2003 insgesamt etwa 50 000 Menschen in europäischen Ländern befragt, darunter 15 000 Muslime.⁶

In einer dieser Umfragen wurden im Frühjahr 2015 Muslime in verschiedenen europäischen Ländern nach ihrer Zustimmung zu oder Ablehnung von elf antisemitischen Aussagen befragt und die Ergebnisse mit der jeweiligen Gesamtbevölkerung verglichen. In der deutschen Gesamtbevölkerung stimmten 16 Prozent mindestens sechs der elf antisemitischen Aussagen zu, unter Muslimen war dies mit 56 Prozent über die Hälfte (s. Tabelle 1).⁷

Ein weiterer interessanter Aspekt dieser Umfrage der Anti-Defamation League war, dass dieselben Fragen im Frühjahr 2014 in über hundert Ländern gestellt wurden, darunter auch in vielen mehrheitlich muslimischen Ländern. Es zeigte sich, dass antisemitische Einstellungen in Ländern mit muslimischen Mehrheiten besonders weit verbreitet sind. Die 16 Länder mit den weltweit höchsten Niveaus an antisemitischen Einstellungen sind alle mehrheitlich muslimisch, gefolgt von Griechenland und der Türkei, gleichauf auf Platz 17 mit 69 Prozent der Bevölkerung, die mindestens sechs von den abgefragten elf antisemitischen Aussagen zustimmten (s. Tabelle 2).⁸ In der Türkei stieg der Prozentsatz im Jahr 2015 noch weiter auf 71 Prozent.

semitismus in Deutschland, Universität Bielefeld 2017; European Union Agency for Fundamental Rights: Experiences and Perceptions of Antisemitism. Second Survey on Discrimination and Hate Crime against Jews in the EU, Luxembourg 2018.

⁶ Vgl. Günther Jikeli: Antisemitic Attitudes among Muslims in Europe. A Survey Review, New York 2015.

⁷ Vgl. Anti-Defamation League (ADL): ADL GLOBAL 100, 2015 Update in 19 Countries, 2015, <http://global100.adl.org/public/ADL-Global-100-Executive-Summary2015.pdf> (Abruf: 12.8.2019).

⁸ Vgl. Anti-Defamation League (ADL): ADL GLOBAL 100 (2014 und 2015 Update), <http://global100.adl.org> (Abruf: 24.8.2019).

Zustimmung zu mind. 6 von 11 antisemitischen Aussagen (in %)	Irak	Algerien	Tunesien	Libanon	Ägypten	Saudi Arabien	Griechenland	Türkei	Iran
	92	87	86	78	75	74	69	69	56

Tabelle 2, Quelle: Anti-Defamation League (ADL) 2014.

Frühere Umfragen, durchgeführt beispielsweise vom Meinungsforschungsinstitut PEW, bestätigen, dass antisemitische Einstellungen in muslimischen Ländern so stark verbreitet sind, dass sie zur nicht mehr hinterfragten Norm gehören. Eine negative Meinung von Juden zu haben, weil sie Juden sind, gehört dort zur „Normalität“, auch wenn die meisten Befragten noch nie in ihrem Leben Juden begegnet sind. In Ägypten, Jordanien und Libanon erklärten 2009 mehr als 90 Prozent, dass sie eine sehr negative Meinung über Juden haben. In der Türkei waren dies 63 Prozent und in Pakistan 67 Prozent. Hinzu kommen diejenigen, die nur eine „etwas negative“ Meinung über Juden haben. Interessanterweise hatte die Mehrheit der arabischen (und überwiegend muslimischen) Bevölkerung in Israel eine positive Meinung von Juden (56 Prozent) und nur 35 Prozent eine negative.⁹

Der Blick auf muslimische Länder und insbesondere auf die Herkunftsländer der in Deutschland lebenden Muslime zeigt jedenfalls, dass dort antisemitische Einstellungen noch wesentlich stärker verbreitet sind als unter Muslimen in Deutschland. Das allein führt die These ad absurdum, der Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland entstehe erst durch Diskriminierungserfahrungen im Aufnahmeland. Eher kann davon ausgegangen werden, dass die Erfahrungen in Deutschland zumindest zu einer leichten Reduzierung von offen geäußelter Judenfeindschaft führen, da diese in weiten

Teilen der deutschen Gesellschaft heutzutage geächtet wird (auch wenn sie sich vielfach indirekt äußert).

Eine im Herbst 2014 in Frankreich durchgeführte Studie zeigt, dass das Niveau antisemitischer Einstellungen unter Muslimen in Frankreich mit dem unter Anhängern der extremen Rechten vergleichbar ist beziehungsweise dieses in vielen Fragen sogar übertrifft.¹⁰ Eine ganze Reihe von Umfragen belegt zudem, dass antisemitische Einstellungen unter Muslimen nicht signifikant mit der ökonomischen Situation und Diskriminierungswahrnehmungen korrelieren, wohl aber mit Religiosität, Glaubensrichtungen, Religionsauslegungen und unterschiedlichen ethnischen Hintergründen. Die Fondapol-Studie zeigt beispielsweise, dass französische Muslime, die sich als „gläubig und praktizierend“ bezeichnen, zu 60 Prozent mindestens vier von sechs antisemitischen Aussagen zustimmen. Unter Muslimen, die sich lediglich als „gläubig“ bezeichnen, waren es 43 Prozent und unter denjenigen „muslimischer Herkunft“ – aber eher geringer Religiosität – 30 Prozent. Der Durchschnitt in der Gesamtbevölkerung lag bei 15 Prozent.

Nicht überraschend ist, dass nicht nur die Religiosität, sondern auch die Art der Religionsauslegung einen wichtigen Einflussfaktor auf antisemitische Einstellungen stellen kann. Autoritäre oder „fundamental orientierte“ Auffassungen des Islam gehen oft mit

⁹ Vgl. Pew Global Attitudes Project: Little Enthusiasm for Many Muslim Leaders, 2010.

¹⁰ Vgl. Dominique Reynié: L'antisémitisme dans l'opinion publique française. Nouveaux éclairages, Paris 2014.

antisemitischen Vorstellungen einher.¹¹ Wenige Unterschiede konnten bisher zwischen Schiiten und Sunniten festgestellt werden, wohl aber zu Aleviten, die eine sehr liberale Auslegung des Islam haben und unter denen antisemitische Einstellungen weit weniger verbreitet sind als unter Sunniten und Schiiten.

Einige der jüngeren Studien stellen eine Korrelation zwischen dem ethnischen Hintergrund und antisemitischen Einstellungen fest.¹² Möglicherweise sind dabei antisemitische Einstellungen unter arabischen Muslimen besonders stark verbreitet.

Ursachen des Antisemitismus unter Muslimen

Die Entstehung von Einstellungen gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen ist stets ein multidimensionaler Prozess. Dies trifft umso mehr auf negative Einstellungsmuster wie Antisemitismus zu. Es ist daher sinnvoll, verschiedene Einflussfaktoren zu betrachten, die erst im Zusammenspiel erklären können, warum Antisemitismus sowohl in muslimischen Ländern als auch unter Muslimen in Europa heute besonders stark verbreitet ist. Erste wichtige Hinweise auf Ursachen findet man in der *Art* der anti-jüdischen Stereotype unter Muslimen und

darin, wie Muslime negative Einstellungen gegenüber Juden selbst begründen.

In einem international angelegten Forschungsprojekt konnte ich zeigen, dass entsprechende Argumentationsmuster sich zumindest bei vielen jungen muslimischen Männern in Berlin, Paris und London sehr ähneln und in vier Kategorien eingeteilt werden können.¹³ Eine erste Kategorie von Begründungen von negativen Einstellungen kann man als klassischen Antisemitismus bezeichnen, das heißt Verschwörungstheorien und klassische Stereotype wie z. B., dass alle Juden reich seien. Dies unterscheidet sich kaum von antisemitischen fixen Ideen in der nicht-muslimischen Bevölkerung.

Ein zweites Begründungsmuster für muslimische Judenfeindschaft hat einen klaren Bezug zu Israel. Hier lässt sich feststellen, dass die Sichtweisen weit über eine politische „Kritik“ an Israel hinausgehen beziehungsweise mit Kritik nicht viel zu tun haben. Vielmehr wird das Existenzrecht Israels infrage gestellt, und die klassische europäische Ritualmordlegende wird in modernisierter Form formuliert: „Die Israelis“ – oder oft auch einfach „die Juden“ – werden beschuldigt, gezielt und aus Bosheit nicht-jüdische Kinder zu töten. Dies geht einher mit der Verwischung des Unterschieds von Juden und Israelis. Alle Juden werden für die postulierten Verbrechen von Israelis in Haftung genommen.

Die dritte Kategorie beinhaltet einen Bezug zum Islam, sei es zum Koran oder zu Geschichten von einer angeblich ewigen Feindschaft zwischen Muslimen und Juden, also einen Bezug zur muslimischen oder ethnischen Identität. Diese Art der Rechtfertigung von Judenfeindschaft ist also spezifisch für Muslime beziehungsweise das Herkunftsland und äußert sich in Sätzen wie „die Muslime und die Juden sind Fein-

¹¹ Vgl. Katrin Brettfeld / Peter Wetzels: Muslime in Deutschland, hg. vom Bundesministerium des Innern, 2007, 279f; Ruud Koopmans: Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41/1 (2015), 33-57; Günther Jikeli: Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen junger Muslime in Europa, Essen 2012, 268-270.

¹² Vgl. Jürgen Mansel / Viktoria Spaiser: Abschlussbericht Forschungsprojekt „Soziale Beziehungen, Konfliktpotentiale und Vorurteile im Kontext von Erfahrungen verweigerter Teilhabe und Anerkennung bei Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund, Bielefeld 2010; Koopmans: *Religious Fundamentalism* (s. Fußnote 11); Wolfgang Frindte u. a.: *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland*, Berlin 2011.

¹³ Vgl. Jikeli: *Antisemitismus und Diskriminierungswahrnehmungen* (s. Fußnote 11).

de und deshalb mag ich auch keine Juden“, oder „die Araber und die Juden verstehen sich nicht“.

Eine vierte Art von Argumentation zeigt, dass es manche Muslime gar nicht mehr für nötig halten, ihren Hass auf Juden zu rechtfertigen. Unter einigen von ihnen sind die Ablehnung alles Jüdischen und der Hass auf Juden zur Norm und Selbstverständlichkeit geworden, was sehr schnell in Gewalt umschlagen kann. Diesen zur Norm gewordenen Hass stellten jüngst auch Forschende in Wien unter muslimischen Jugendlichen fest.¹⁴ Er zeigt sich auch in der Sprache, wenn beispielsweise unwidersprochen das Wort „Jude“ als Schimpfwort benutzt wird – ein Phänomen, das sich allerdings nicht auf Muslime beschränkt.

Die analysierten Einstellungsmuster deuten darauf hin, dass es zwar einige Ähnlichkeiten mit Judenfeindschaft unter der nicht-muslimischen Mehrheitsbevölkerung, aber auch einige Besonderheiten gibt. Um die große Diskrepanz zwischen dem Niveau der antisemitischen Einstellungen unter Muslimen und Nicht-Muslimen erklären zu können, ist es notwendig, sich den spezifisch muslimischen Antisemitismus genauer anzuschauen.

Ursprünge des modernen Antisemitismus in muslimischen Ländern

Charakteristisch für den heutigen Antisemitismus in mehrheitlich muslimischen Ländern sind abstruse Lügen über Juden, wie die von der angeblichen Verantwortlichkeit „der Juden“ für die Terroranschläge des 11. September 2001, Holocaustleugnung und eine neue starke Resonanz auf „Die Protokolle der Weisen von Zion“ einschließlich Ritualmordverleumdungen.

¹⁴ Vgl. Irina Scheitz u. a.: Jugendliche in der offenen Jugendarbeit. Identitäten, Lebenslagen & abwertende Einstellungen, Wien 2016.

Diese Charakterisierungen wiederum deuten darauf hin, dass die Quellen entsprechender Feindschaft gegen Juden zumindest in Teilen eher im modernen Antisemitismus als in den Ursprüngen des Islam zu suchen sind. Andererseits zeigt ein Blick in die Geschichte des Islam, dass der moderne Antisemitismus in muslimischen Ländern auf ein reichhaltiges Repertoire an traditioneller Judenfeindschaft zurückgreifen und darauf aufbauen kann. Vier wesentliche Faktoren scheinen den heute in muslimischen Ländern fast unhinterfragten Judenhass historisch zu begünstigen:

- traditionelle Judenfeindschaft in vormodernen islamischen Gesellschaften,
- der Einfluss von christlichen und nationalsozialistischen Antisemiten im 19. und 20. Jahrhundert, insbesondere im arabischen Raum,
- die pro-faschistische Haltung von Anführern des Panarabismus sowie von nationalistischen Bewegungen in arabischen Ländern und
- neuzeitliche islamistische Bewegungen wie die Muslimbruderschaft, deren Ideologen von Anfang an gegen Juden, Christen und den Westen hetzten.

Traditionelle Judenfeindschaft in vormodernen islamischen Gesellschaften

Eine einheitliche Auslegung „des Islam“ gab und gibt es nicht. Es ist daher äußerste Vorsicht geboten, den Lehren „des Islam“ dezidiert bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben. Dennoch ist festzustellen, dass einige islamische Schriften, einschließlich Teilen des Korans und der kanonisierten Hadithe (Erzählungen über die Lebensweise Mohammeds), Botschaften vermitteln, die Juden degradieren, eine Feindschaft zwischen Juden und Muslimen propagieren und entsprechend zur Rechtfertigung von antijüdischen Einstellungen herhalten können. So gibt es Koransuren, die zur Tötung

von Juden und Christen aufrufen (Sure 8:39) oder Juden mit Affen vergleichen (Sure 2, 5 und 7). Darüber hinaus wurden (und werden) Juden in allen islamisch begründeten Herrschaftssystemen diskriminiert. Juden und Christen hatten sich als *Dhimmi* unterzuordnen, mussten spezielle Steuern zahlen und wurden sozial verachtet. Im Vergleich zum europäischen Mittelalter war die Situation der Juden in weiten Teilen der damaligen islamischen Welt besser. Es gab jedoch auch Zeiten, in denen die Stigmatisierungen und Diskriminierungen unerträglich wurden und sich bis hin zu Pogromen steigerten, beispielsweise in Fez (1033) und Granada (1066), denen Tausende Juden zum Opfer fielen.

Die über Jahrhunderte andauernde, nie kritisch aufgearbeitete und deshalb kaum gebrochene traditionelle Geringschätzung und Diskriminierung von Nicht-Muslimen und insbesondere von Juden in vormodernen islamisch verfassten Gesellschaften scheint sich bis heute auf die Einstellungen vieler Muslime auszuwirken. Juden haben sich in der „islamischen Welt“ unterzuordnen, innerhalb islamisch geprägter Gesellschaften, aber auch im weiteren Sinne. Ein jüdischer Staat in einem Teil der Erde, der sich zumindest in den letzten Jahrhunderten weitgehend unter islamischer Herrschaft befand, passt nicht in das Bild von Juden, die sich laut islamischer Tradition den Muslimen unterzuordnen haben. Nur so ist zu erklären, warum derart viele Muslime Israel nicht nur scharf kritisieren, sondern vehement dessen Existenzrecht infrage stellen. Dies geht mit einem Islamverständnis einher, das entsprechende Textstellen des Korans und der Sunna wörtlich nimmt und das Leben Mohammeds in ahistorischer Weise idealisiert. Mohammeds Konflikte mit jüdischen Stämmen und deren brutale Unterdrückung und Ermordung werden dann nicht in ihrem historischen Kontext gesehen, sondern als ewiger Konflikt zwi-

schen Muslimen und Juden eternalisiert. Historische und hermeneutische Interpretationen der im Islam heiligen Texte und auch Mohammeds als Religionsstifter sind heute nach wie vor eine Minderheitenposition und gelten als ketzerisch. Mohammed gilt als Vorbild für ein perfektes Leben, auch wenn dies im Widerspruch zu heute üblichen moralischen Standards steht (etwa in Bezug auf Kindsheirat, Geschlechterdiskriminierung, Anwendung brutaler Gewalt, körperliche Strafen u. a. m.). Der Koran gilt als das direkte Wort Gottes, das nicht gedeutet werden kann – trotz der Tatsache, dass Sprache, auch wenn sie in Form von Suren daherkommt, immer vom Leser interpretiert werden muss. Diese Vorstellung von einem absoluten, nicht hinterfragbaren und nicht einmal interpretierbaren Wort Gottes macht es radikalen Islamisten leicht, Koranstellen, die zum Kampf gegen Juden, Christen und Ungläubige aufrufen, für politische Zwecke zu missbrauchen. Wird der Judenhass islamisch begründet, so steht er in Zusammenhang mit einem Weltbild, das alle Nicht-Muslime abwertet.

Der Einfluss europäisch-christlicher Antisemiten im 19. und 20. Jahrhundert

Eine diskriminierende Haltung gegenüber Juden gab es also schon von Anbeginn des Islam. Die im Christentum verbreitete Vorstellung von Juden als „Gottesmördern“ gab es jedoch ebenso wenig wie die Ritualmordlegende, die Juden vorwarf, Kinder zu entführen und zu ermorden, um ihr Blut für Rituale zu verwenden. Letztere wurde erst von christlichen Mönchen in islamische Länder eingeführt. Das bekannteste Beispiel ist die Damaskus-Affäre von 1840. Kapuzinermönche beschuldigten die örtlichen Juden, den Mönch Tomaso und Ibrahim Amara, seinen muslimischen Diener, ermordet zu haben, da sie das Blut der Vermissten für das bevorstehende Pessachfest benötigen

würden. Mithilfe des französischen Konsuls erreichten sie, dass auch der örtliche Gouverneur Sherif Pascha die Anschuldigungen ernst nahm und Juden foltern ließ, um sie zu entsprechenden Geständnissen zu bewegen. In Damaskus wurde eine örtliche Synagoge von einem aufgebrachten Mob geplündert, und die Thorarollen wurden zerstört. Ähnliche Ritualmordbeschuldigungen gab es in anderen muslimischen Städten seitens orthodoxer oder katholischer Christen, oft unterstützt von diplomatischen Vertretungen, insbesondere Frankreichs und Griechenlands, noch bis zur Jahrhundertwende, so beispielsweise in Algerien und Kairo.

Christlich-antisemitische Stereotype verbreiteten sich während der Kolonialzeit zwar unter christlichen Minderheiten, aber kaum unter Muslimen. Aus Europa importierte antisemitische Ideologie fasste erst Anfang des 20. Jahrhunderts Fuß, und dann auch erst allmählich, als der Faschismus auch im arabischen Raum zahlreiche Anhänger fand und als die heute noch wirkmächtigen islamistischen Bewegungen entstanden.

Der eliminatorische Antisemitismus islamistischer Ideologen

Islamistische Bewegungen, die einen Staat unter der Herrschaft ihrer jeweiligen Auslegung der Scharia anstreben, entstanden erst Ende der 1920er Jahre mit der Muslimbruderschaft in Ägypten. Seither propagieren nahezu alle islamistischen Vordenker einen radikalen Judenhass, der sich von der traditionellen Abwertung und Diskriminierung von Juden (und Christen) in der islamischen Vormoderne unterscheidet. Er zeigt sich in Verschwörungstheorien, Vernichtungsfantasien gegen Juden und den Staat Israel. Islamisten wännen sich im Krieg gegen „den Westen“, „die Christen“ und „die Juden“.

Interessanterweise trug erst die Muslimbruderschaft entscheidend dazu bei, dass die bis dato weitgehend neutralen bis sogar positiven offiziellen Stellungnahmen in Ägypten gegenüber Juden und Zionisten von Anfang der 1920er bis Mitte der 1940er Jahre in offene Feindschaft umschlugen.¹⁵ Die Muslimbruderschaft erklärte den Bedeutungsverlust der zum Ideal erhobenen islamisch bestimmten Gesellschaftsmodelle mit den angeblich korrumpierenden westlichen Einflüssen, hinter denen „jüdische Mächte“ stünden. Sie beschrieb den Verlust der Dominanz muslimischer Herrscher als Demütigung für Muslime und forderte eine Rückbesinnung auf den Koran und die Sunna (Worte und Taten Mohammeds) und deren Anwendung auf alle Lebensbereiche. Der Dschihad wurde nun radikal politisch ausgelegt und mit einem Toteskult verbunden.¹⁶ Schließlich nutzten die Muslimbrüder die gewalttätigen Auseinandersetzungen in Palästina ab den frühen 1920er Jahren zur Mobilisierung gegen die zionistische Einwanderung und zur Hetze gegen Juden nicht nur in Palästina, sondern auch in Ägypten. Sie riefen zum Boykott der Geschäfte jüdischer Ägypter auf, druckten regelmäßige Kolumnen zur „Gefährlichkeit der Juden von Ägypten“ und verbreiteten die Mär, dass Juden (und Briten) heilige Stätten des Islam in Jerusalem zerstören wollten. Antisemitische Kampagnen aus der arabischen Welt trugen also schon früh zum Nahostkonflikt bei.

¹⁵ In den 1920er Jahren bekleideten Juden hohe offizielle Posten in Ägypten, waren in der Bevölkerung angesehen, und selbst der Zionismus fand Fürsprecher als Träger einer fortschrittlichen ökonomischen Entwicklung. Vgl. Gudrun Krämer: *Minderheit, Millet, Nation? Die Juden in Ägypten 1914 – 1952*, Wiesbaden 1982; Matthias Küntzel: *Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg*, Freiburg i. Br. 2003, 15, 25-28.

¹⁶ Hasan al-Banna veröffentlichte 1938 den programmatischen Text „Die Todesindustrie“.

Amin al-Husseini, ab 1921 Mufti von Jerusalem, war in seinem Judenhass noch militanter und kooperierte eng mit den Nationalsozialisten. Al-Husseini setzte sich und seine antijüdische und Scharia-orientierte Politik brutal und radikal gegen andere, tolerantere, arabische Akteure durch. 1941 floh er vor den Briten nach Berlin und arbeitete dort mit einem großen Stab für die nationalsozialistische Propaganda im arabischen Raum. Al-Husseini radikalisierte den Judenhass und den Antizionismus wie kein anderer arabischer Führer.

Eine auch heute noch von Islamisten in Europa viel gelesene antisemitische Schrift ist Sayyid Qutbs 1950 veröffentlichter Aufsatz „Unser Kampf mit den Juden“.¹⁷ Mit der Zunahme des Islamismus nach dem Sechstagekrieg 1967 gewannen seine Schriften im gesamten arabischen Raum noch an Einfluss. Der Judenhass Qutbs und seiner ideologischen Nachfolger – wie des heute auch in Europa einflussreichen Predigers Yusuf al-Qaradawi oder der Hamas – ist verwoben mit einem dezidierten Antiamerikanismus und der Überzeugung, dass die USA durch die „Israellobby“ von Juden regiert wird, die den Islam zerstören wollen. Qutb verknüpfte die Feindschaft zu Juden in essentieller Weise mit den Auseinandersetzungen in der Frühzeit des Islam zwischen Mohammed und seinen Anhängern und jüdischen Stämmen in Medina. Der „Kampf mit den Juden“ ist für Qutb ein kosmischer Kampf zwischen Gut und Böse.

Ayatollah Khomeini verband eine islamistisch-marxistische Befreiungs- und Märtyrer-

ideologie mit virulentem Antizionismus, Antiamerikanismus und Antisemitismus und polemisierte gegen die Emanzipation von Nicht-Muslimen im Iran. In seinen Verschwörungsfantasien machte er Juden verantwortlich für die Verfälschung des Islam, die Kontrolle der Medien, Materialismus und kapitalistische Modernisierung. Die von Khomeini angeführte iranische Revolution von 1979 hat auch heute noch, lange nach seinem Tod, globale Ambitionen zur permanenten Bekämpfung des „großen und kleinen Satans“ – der USA und Israels.¹⁸

Vergleichsweise weniger stark ist der Islamismus in der Geschichte der Türkei, bedingt durch die stark säkulare Tradition seit der Staatsgründung durch Kemal Atatürk. Aber auch in der Türkei gewannen Islamisten zunehmend an Einfluss und übernahmen 2002/2003 mit Recep Tayyip Erdoğan und seinen Mitstreitern de facto die Macht. Schon seit den 1960er Jahren formierten sich islamistische Parteien, allen voran Necmettin Erbakans Millî Görüş (Nationale Sicht). Islamisten in der Türkei trauern dem Osmanischen Reich nach und erklären sich die Abschaffung des Kalifats und die Errichtung der modernen Türkei häufig als jüdisches Komplott. Antisemitismus wird in der Türkei offen und ohne nennenswerten Widerspruch in Medien verbreitet. „Die Protokolle der Weisen von Zion“ wurden zwischen 1946 und 2012 114 Mal verlegt, meist von islamistischen Organisationen. „Mein Kampf“ wird auf offener Straße an Büchertischen angeboten; im Jahr 2005 wurden 100 000 Kopien innerhalb von zwei Monaten verkauft. Antisemitische Filme und Fernsehserien wie „Das Tal der Wölfe“ und „Ayrilik“ (Trennung) erfreuen sich hoher Einschaltquoten. „Das Tal der Wölfe“ wurde von der Regierungspartei an-

¹⁷ Vgl. Küntzel: *Djihad und Judenhass* (s. Fußnote 15); Bassam Tibi: *From Sayyid Qutb to Hamas. The Middle East Conflict and the Islamization of Antisemitism*, in: *Global Antisemitism. A Crisis of Modernity*, Bd. IV, hg. von Charles A. Small, New York 2013, 21-46; Robert S. Wistrich: *Anti-Zionist Connections. Communism, Radical Islam, and the Left*, in: *Resurgent Antisemitism. Global Perspectives*, hg. von Alvin H. Rosenfeld, Bloomington 2013, 402-423.

¹⁸ Vgl. Robert S. Wistrich: *A Lethal Obsession. Antisemitism from Antiquity to the Global Jihad*, New York 2010, 840-847.

gepriesen, „Ayrilik“ vom staatlichen Sender TRT-1 ausgestrahlt. Nicht zu unterschätzen ist Erdoğan selbst, dessen Weltsicht durch und durch antisemitisch ist. Bereits 1974 schrieb, leitete und spielte er in der Hauptrolle das Theaterstück „Mas-Kom-Ya“, das Freimaurer, Kommunisten und Juden ver-teufelt. Bis heute verehrt er Necip Fazıl Kısakürek (1904 – 1983), einen glühenden Antisemiten und Feind der säkularen Türkischen Republik, der zur „Säuberung“ der Türkei von allen Nicht-Muslimen und Nicht-Türken und insbesondere von den Juden aufrief.¹⁹

Antisemitismus im arabischen Nationalismus

Auch der arabische Nationalismus oder Panarabismus trug zum Hass auf Juden bei. Er verbreitete sich vor allem durch die Baath-Bewegung in allen mehrheitlich arabischen Ländern, auch wenn eine Einheit strukturell nie zustande kam. Der Panarabismus fußt auf einer Mischung nationalsozialistischer Ideale und der Idee einer höherwertigen arabischen Nation und Kultur gegenüber dem Westen, verbunden mit einer antiimperialistischen Befreiungsideo-logie. Israel wird darin als neokolonialis-tischer Brückenkopf gesehen und muss innen- und außenpolitisch als Sündenbock herhalten. Gamal Abdel Nasser wurde nach seiner Machtübernahme 1956 in Ägypten zu einem der bekanntesten und einfluss-reichsten Verfechter dieser Ideen und trug aktiv zur Verbreitung antisemitischer Propaganda in Wort und Schrift in Ägypten und anderen arabischen Ländern bei. Ins-besondere ab 1953 wurde vielen deutschen Nationalsozialisten nicht nur Unterschlupf gewährt, sie wurden auch darin unterstützt, in Ägypten und insgesamt im arabischen

Raum antisemitische Propaganda zu be-treiben. Der ehemalige Gestapoführer in Polen Leopold Gleim (alias Ali al-Nahar) arbeitete an führender Stelle für die ägyptische Geheimpolizei und überwachte die Juden Ägyptens. Der damalige Parlaments-sprecher und spätere Staatspräsident Ägyptens Anwar al-Sadat schrieb noch 1953 eine explizite Hommage an Hitler.²⁰

Im Irak ergriff die Baath-Partei 1963, wie in Syrien, die Macht. Der Antizionismus irakischer Panarabisten war schon in den 1940er Jahren von offenem Antisemitismus begleitet. Unter Saddam Hussein verstärkte sich der Wahn eines „ewigen Kampfes bis zur panarabischen Revolution“ gegen innere und äußere Feinde, die oft als jüdisch imaginiert wurden.²¹ Dennoch lässt sich auch am Beispiel des Iraks erkennen, dass der Antisemitismus nicht allein auf den Pan-arabismus zurückzuführen ist. Schon 1941 gab es nach dem Zusammenbruch des profaschistischen Putsches ein Pogrom in Bagdad, bei dem etwa 180 Juden ermordet wurden. 1951 wurden, unter der königs-treuen und probritischen Regierung, etwa 125 000 irakische Juden vertrieben.

Der Sechstagekrieg 1967 führte zu einer Krise des arabischen Nationalismus, und islamistische Bewegungen, die die Einheit einer rein religiös definierten Gemeinschaft versprochen, gewannen nun ihrerseits zu-nehmend an Gewicht. Dies wird häufig als entscheidende Wende vom arabischen Nationalismus zu einer Zunahme des Is-lamismus in Ägypten und im gesamten arabischen Raum angesehen.²² Der über-wältigende militärische Sieg des jüdischen Staates über eine ganze Gruppe arabischer

¹⁹ Vgl. Rifat N. Bali: Antisemitism and Conspiracy Theories in Turkey, Istanbul 2013, 144.

²⁰ Vgl. Meir Litvak / Esther Webman: From Empathy to Denial. Arab Responses to the Holocaust, London 2008, 279f.

²¹ Vgl. Wistrich: A Lethal Obsession (s. Fußnote 18), 677, 789ff.

²² Vgl. Bassam Tibi: Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999, 243.

Armeen passte so gar nicht in das noch immer traditionell vorherrschende Bild von minderwertigen, schwachen Juden und wurde verschwörungstheoretisch erklärt.

Auswirkungen auf die Muslime in Europa

In arabischen und türkischen Medien, die teilweise auch für europäische Rezipienten produzieren, wird Antisemitismus häufig ganz offen geäußert. Ein extremes Beispiel ist die türkisch-islamistische Tageszeitung „Vakit“ (heute „Yeni Akit“), die 2005 in Deutschland wegen ihrer antisemitischen Propaganda verboten wurde. In der niederländisch-türkischen Zeitung „Doğuş“ werden im Editorial regelmäßig antisemitische Verschwörungstheorien und Holocaustleugnungen veröffentlicht.²³ Die Zeitung steht der türkisch-islamistischen Organisation Millî Görüş nahe, welche in ganz Europa aktiv ist. In Deutschland bildet sie die zweitgrößte islamische Organisation mit einer Vielzahl von Moscheen. Ihr Gründer Necmettin Erbakan wird bis heute nahezu ungebrochen von Millî-Görüş-Anhängern verehrt. 2010 gab er der „Welt Online“ ein Interview, in dem er ganz offen von der jüdischen Weltherrschaft fantasierte.²⁴ Es ist also nicht verwunderlich, wenn sich in den zahlreichen Millî-Görüş-Moscheen antisemitische Prediger, Texte und Filme finden. Gleiches gilt für Organisationen, die von der Muslimbruderschaft oder dem iranischen Regime beeinflusst sind. Die Islamische Gemeinschaft in Deutschland und die Muslimische Jugend in Deutsch-

land werden zum Bruderschaftsnetzwerk gezählt und beeinflussen maßgeblich den Zentralrat der Muslime in Deutschland. Die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands ist insbesondere über den Iran extremistisch beeinflusst. Die größte islamische Organisation in Deutschland ist DİTİB, personell und organisatorisch eng verbunden mit dem türkischen Amt für religiöse Angelegenheiten. Seit der Machtübernahme der islamistischen AKP in der Türkei ist zu befürchten, dass Islamisten auch innerhalb der traditionell säkularen DİTİB an Einfluss gewinnen und antisemitische Vorstellungen und Denkmuster Teil der Ideologie und Lehre werden. Allerdings sind die islamischen Organisationen nicht repräsentativ für Muslime in Deutschland,²⁵ auch wenn sie dies oft vorgeben. Gerade säkulare Muslime fühlen sich oft von keiner der derzeit die Mehrheit der Moscheen betreibenden Organisation vertreten.

Schlussbemerkungen

Negative Einstellungen gegenüber Juden sind in muslimischen Ländern die Regel, nicht die Ausnahme. Ein wichtiger Faktor sind antizionistische Einstellungen und Agitationen, die mit antisemitischen Stereotypen und Verschwörungstheorien vermischt werden. Der heutige Juden Hass in muslimischen Ländern speist sich aus einer Judenfeindschaft in religiösen islamischen Texten, einschließlich des Korans, aus der Geschichte der islamischen Vormoderne, aus dem Export von antisemitischen Ideen seitens christlicher und nationalsozialistischer Antisemiten und aus der Propaganda populärer islamistischer Bewegungen wie der Muslimbruderschaft, deren Ideologen von

²³ Vgl. Annemarike Stremmelhaar: Dutch and Turkish Memories of Genocide: Contact or Competition?, The NIOD Institute for War, Holocaust and Genocide Studies. Diskussionspapier, 5.6.2013; dies.: Turkish Anti-Zionism in the Netherlands. From Leftist to Islamic Antisemitism, in: The Holocaust, Israel and „the Jew“, hg. von Remco Ensel und Evelien Gans, Amsterdam 2017, 259-286.

²⁴ Vgl. Boris Kalnoky: Erdogan ist ein Kassierer des Zionismus, in: Welt Online vom 8.11.2010.

²⁵ Vgl. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Muslimisches Leben in Deutschland, Nürnberg 2009, 173-181.

Anfang an gegen Juden und den Westen hetzten. Der Nahostkonflikt ist eher Vehikel, das zur Mobilisierung antisemitischer Ressentiments genutzt wird und zugleich als Vorwand dient. Wie in christlichen Gesellschaften ist der Judenhass in Tradition, Kultur, religiösen Riten und Sprache zu finden, mit dem Unterschied, dass eine selbstkritische Diskussion und eine Distanzierung von Judenhass bisher nur von einer verschwindend kleinen Minderheit

betrieben werden. Bei genauerem Hinsehen ist es also nicht verwunderlich, dass der Antisemitismus unter Muslimen auch in Europa stark präsent ist, wesentlich stärker als unter Nicht-Muslimen, aber geringer als in den Herkunftsländern, die offensichtlich auch noch in der zweiten und dritten Generation Bilder von Juden prägen, zusätzlich angestachelt durch die zahlreichen islamistischen Organisationen, in denen Antisemitismus zum Weltbild gehört.

Hanna Fülling

Religions for Peace

10. interreligiöse Weltversammlung für den Frieden

Im August 2019 fand in Lindau am Bodensee ein interreligiöses Großereignis statt: 900 Frauen, Männer und Jugendliche aus 125 Ländern trafen sich zur 10. Weltversammlung von Religions for Peace (RfP). Das globale Netzwerk von RfP setzt sich aus knapp 100 Mitgliederverbänden in fast ebenso vielen Ländern, aus sechs regionalen interreligiösen Gremien, einem globalen interreligiösen Jugendnetzwerk sowie dem Frauennetzwerk Global Women of Faith zusammen. RfP gilt als weltweit größte Allianz religiöser Gemeinschaften und ist seit 1973 als Nicht-Regierungsorganisation bei den Vereinten Nationen eingetragen.

Religions for Peace ermöglicht gemeinschaftliches Handeln auf verschiedenen Ebenen, indem es nicht allein auf globaler, sondern auch auf regionaler und lokaler Ebene agiert. Die weltweiten Versammlungen finden seit 1970 alle sechs Jahre statt. Die Initiatoren sahen, ergriffen von den Schrecken des Zweiten Weltkrieges, in RfP eine Möglichkeit, durch den interreligiösen Dialog Friedensarbeit zu leisten. In der Deklaration der 10. Weltversammlung wird dieser Ansatz in der Verpflichtung formuliert, „das Gemeinwohl für alle zu fördern, indem wir gewalttätige Konflikte verhindern und transformieren, gerechte und harmonische Gesellschaften fördern, die nachhaltige und ganzheitliche menschliche Entwicklung unterstützen und die Erde schützen“.

Zur Realisierung dieser Botschaft schafft RfP Begegnungsräume für verschiedene religiöse Gruppierungen. In Deutschland werden solche Begegnungen durch einen breiten gesellschaftlichen Konsens getragen, aber der globale Kontext zeigt, wie riskant und herausfordernd die interreligiöse Begegnung sein kann. So lässt sich etwa an einer nigerianischen Delegation von Christen und Muslimen in Zeiten des Terrors von Boko Haram erkennen, welche existenzielle Dimension der interreligiöse Dialog besitzen kann. Die nigerianische Ordensschwester Agatha berichtet in „Zeit Online“, dass sie sich in ihrer Heimat gegen Religionshass einsetzt, indem sie „Räume für den Dialog“ schafft. Während solcher Begegnungen werden Konflikte zwischen Christen und Muslimen offen benannt. Schwester Agatha erzählt, dass dort geschrien und geweint wird. Erst wenn alle Vorwürfe und alles Leid offen ausgesprochen sind, seien die Beteiligten in der Lage, Verständnis füreinander zu entwickeln.¹ An diesem Beispiel zeigt sich, wie programmatisch der Name der interreligiösen Allianz zu verstehen ist: Religions for Peace verfolgt ganz konkrete Ziele für das Miteinander in der Welt. Im Vordergrund steht das gemeinsame Handeln für den Frieden. Theologische Kontroversen über religiöse Wahrheitsansprüche

¹ Vgl. Zeit Online: www.zeit.de/2019/36/religions-for-peace-lindau-treffen-religionsfuehrer-frieden-toleranz.

werden hingegen vernachlässigt. Religiöse Differenzen werden vielmehr gewürdigt, wenn es dem Frieden dient.²

Als inhaltliche Kompromissformel beim Reden über den religiösen Grund von RfP in öffentlichen Stellungnahmen haben sich die Teilnehmenden auf die Formel „des Heiligen“ geeinigt. Die gemeinsame Aktion basiert auf der Überzeugung, dass die „unterschiedlichen Erfahrungen mit dem Heiligen und mit allem, was durch das Heilige hervorgerufen oder vom Heiligen umschlossen wird“, eine gemeinsame Haltung für das Gemeinwohl und den Frieden bedeuten.³ Denn allen Erfahrungen mit dem Heiligen sei eine Beziehungsorientierung gemein, die zur Gemeinwohlorientierung verpflichte.⁴

Die Zusammenkunft der Weltversammlung von RfP wurde vom Auswärtigen Amt unterstützt. Mit seiner Abteilung „Religion und Außenpolitik“ hat es die Versammlung inhaltlich und organisatorisch begleitet. Eröffnet wurde die Veranstaltung vom Bundespräsidenten, der in seiner Rede betonte, dass Religionen ihre Wahrheitsansprüche

im interreligiösen Dialog nicht aufgeben müssen bzw. es nicht können, wenn sie glaubwürdig bleiben wollen. Religiöse Personen seien jedoch dazu angehalten, ihre Glaubensüberzeugung ausschließlich friedlich zu vertreten. Die Unterschiede von religiösen Bekenntnissen dürfen das Zusammenleben, so Steinmeier, keinesfalls gefährden und für Hass und Gewalt instrumentalisiert werden.

Die Versammlung von RfP setzt sich dafür ein, dass dieses Ideal des Friedens weltweit stärker zur Geltung kommt. Konkret haben die Delegierten auf der Versammlung unter anderem folgende Schwerpunkte gesetzt: Sie wollen sich für die Stärkung von positivem Frieden in multireligiösen Kontexten einsetzen. Sie fordern öffentliche Akte der Vergebung und Versöhnung, da nur auf diese Weise Neuanfänge möglich werden. Sie setzen sich für Maßnahmen gegen den Klimawandel ein und haben hierzu etwa eine interreligiöse Regenwaldinitiative eingerichtet. Zudem möchten sie die positive Rolle der Frauen bei Konfliktverhütung und -transformation fördern und stärker würdigen. Dies hat die Versammlung selbst praktisch umgesetzt, indem sie mit Azza Karam die erste weibliche Generalsekretärin von Religions for Peace gewählt hat.

² Vgl. Deklaration der 10. Weltversammlung von RfP.

³ Ebd.

⁴ Vgl. ebd.

Thorsten Wettich, Bremen

Zur Entwicklung der deutschsprachigen lutherischen Kirchen in den USA

Beobachtungen in einer Gemeinde in Philadelphia

Die Immanuel Lutheran Church in Philadelphia¹ ist eine von drei lutherischen Gemeinden in Philadelphia (Pennsylvania), die regelmäßig deutschsprachige Gottesdienste anbieten. Die anderen beiden sind die Old Zion Church in der Nähe des Stadtzentrums² sowie die Tabor Lutheran Church.³ Die Immanuel Lutheran Church ist auf der Internetseite der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) als Auslandsgemeinde gelistet.⁴ Es handelt sich jedoch lediglich um eine formelle Anerkennung, eine finanzielle Förderung erfolgt nicht. Anders verhält sich dies mit der ca. 150 km entfernten St. Pauls-Gemeinde in Manhattan (New York), in welcher die Pfarrstelle von der EKD mitfinanziert wird.⁵ Auf dem Gebiet der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) gibt es heute noch 87 Gemeinden, in denen zumindest teilweise ein deutschsprachiger Gottesdienst angeboten wird.

Die Immanuel Lutheran Church führt 433 Gemeindeglieder. Ich habe die Gemeinde an zwei Sonntagen im Juni 2019 besucht. Im Anschluss an die Gottesdienste und während weiterer Veranstaltungen im Laufe der beiden Wochen hatte ich die Gelegen-

heit, den Pastor und mehrere Gemeindeglieder zu ihrem Verständnis des örtlichen lutherischen Gottesdienstes, zu den gegenwärtigen Herausforderungen und Zukunftsperspektiven der lutherischen Kirche in Amerika sowie zu den Dimensionen, die die deutsche Sprache dabei spielt, zu befragen. Aus den Antworten lassen sich drei Hypothesen ableiten, die ich im Folgenden jeweils kurz ausführen möchte:

1. Die deutschsprachigen Gemeinden der ELCA befinden sich in einem Wandlungsprozess, wobei die größte Herausforderung in der Rekrutierung neuer Mitglieder besteht. 2. Die heutige Situation der Gemeinden ist geprägt von dem Bedürfnis nach Bewahrung von Traditionen auf der einen und einem starken Veränderungsdruck auf der anderen Seite. 3. Der Versuch, sich strategisch neuen Klientelgruppen zu nähern, berührt Fragen von Ethnizität und „race“.

Unter Rückbezug auf das konkrete Beispiel der Immanuel-Gemeinde in Philadelphia sollen die angedeuteten Hypothesen im Folgenden unter einem religionswissenschaftlichen Fokus behandelt werden, der auch sozialwissenschaftliche Fragestellungen einschließt.

1 „Filling pews“ – Rekrutierung neuer Mitglieder

Es stellt sich für die 87 deutschsprachigen lutherischen Gemeinden in der ELCA wie für andere Kirchen die Frage, wie sie in Zu-

¹ Vgl. www.immanuelphilly.org (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 28.6.2019).

² Vgl. <https://oldzionlutheran.org>.

³ Vgl. <https://taborphila.org>.

⁴ Vgl. www.auslandsgemeinden.de/gemeinden/amerika/4161.html.

⁵ Vgl. www.auslandsgemeinden.de/gemeinden/amerika/4160.html.

kunft ihre Bänke (*pews*) füllen können.⁶ Man kann nicht mehr darauf hoffen, dass europäische Lutheraner massenweise in Schiffe ins Land kommen, wie dies teilweise noch in den 1960er Jahren der Fall war. Insbesondere fehlen die Kinder der häufig über 70 Jahre alten Gottesdienstbesucher in den Kirchenbänken. Sie sind zwar größtenteils Mitglieder der Gemeinde, doch erscheinen sie selten zu Gemeindeaktivitäten.

Natürlich ist das zunächst ein biografisches Phänomen: Viele der zwischen 40 und 60 Jahre alten Kinder der Gottesdienstbesucher sowie deren Kinder leben längst nicht mehr in der Nähe der Kirche. Es kommt hinzu, dass die deutsche Sprache in diesen beiden Generationen nicht mehr so gepflegt wird wie von jenen Menschen, die heute überwiegend die Kirchenbänke besetzen. Letztere sind zu einem beträchtlichen Teil in den 1950er und 1960er Jahren in die Vereinigten Staaten eingewandert und haben ihre Herkunft (Sprache und Kultur) im Rahmen der Kirchengemeinde, einer Sprachschule und diverser deutscher Kulturvereine⁷ sowie durch den Kontakt zu Freunden in Deutschland gepflegt.

Daneben muss aber auch berücksichtigt werden, dass heute in dem Land, das aufgrund seiner andauernd hohen Religi-

osität und Kirchengemeinlichkeit gerne als Gegenbeispiel für das Säkularisierungsparadigma angeführt wurde, sich jüngeren Erhebungen zufolge heute mindestens 20 % der Bevölkerung als nicht religiös ansehen.⁸ Wie eng diese Zahl mit dem Alter verbunden ist, wird auch bei der Statistik des wöchentlichen Gottesdienstbesuchs deutlich: Während Befragte, die zwischen 1928 und 1945 geboren wurden, zu 51 % angaben, mindestens einmal wöchentlich in die Kirche zu gehen, lag dieser Wert bei den zwischen 1990 und 1996 geborenen „younger millennials“ bei nur 28 %.⁹ Eine Entkirchlichung dieses Ausmaßes ist in der amerikanischen Geschichte relativ neu und von Sozial- wie Religionswissenschaftlern auf unterschiedliche Weise interpretiert worden.

Ein Erklärungsansatz sieht die Prominenz der religiösen Rechten in der amerikanischen Politik als Ursache für eine sich verbreitende Ablehnung kirchlicher Positionen, einzelner Kirchen, des Christentums oder auch von Religion im Allgemeinen.¹⁰ Offenbar führt die Kritik an der Instrumentalisierung religiöser Sprache in der Politik in den USA besonders im Lager der potenziellen Wählerinnen und Wähler der Demokratischen Partei zu einer Distanzierung gegenüber der Religion. Dieser Logik nach assoziieren demokratisch geneigte Wähler Religion besonders mit konservativer Politik und sind zur Überwindung der sich hieraus für sie ergebenden Spannung eher bereit, ihre Religion aufzugeben, als das politische Lager zu wechseln.

Daneben müssen die allgemeinen Trends der religiösen Entwicklung in den USA in den letzten Jahren berücksichtigt werden. Es scheint angemessen, hierbei den

⁶ Unter dem Titel „Filling Pews“ behandelt ein politikwissenschaftlicher Aufsatz die Frage nach dem Zusammenhang von politischem Aktionismus und der Rekrutierung neuer Kirchenmitglieder in den USA: Andre P. Audette / Christopher L. Weaver: Filling Pews and Voting Booths. The Role of Politicization in Congregational Growth, in: Political Research Quarterly 69/2 (2016), 245-257.

⁷ Die Immanuel Lutheran Church bietet eine eigene Sprachschule an. Vgl. www.theimmanuelgermanschool.org. Der Cannstatter Volksfest Verein in Philadelphia richtet jedes Jahr ein Volksfest in Anlehnung an den „Cannstatter Wasen“ aus. Vgl. <http://cannstatter.org>. Der Donaueschinger Verein beherbergt auch einige katholische Mitglieder und führt Prozessionen durch, die u. a. auch von deutschsprachigen Lutheranern besucht werden. Vgl. www.danubeswabian.com.

⁸ Vgl. Pew Research Center: U.S. Public Becoming Less Religious, 2015, 3.

⁹ Vgl. ebd., 7.

¹⁰ Vgl. Audette / Weaver: Filling Pews (s. Fußnote 6), 245.

11. September 2001 als eine Wegmarke zu bezeichnen, weil sich in dessen Folge diverse Diskurse neu entfalteten. Zunächst hat der 11. September in den USA zu einem verstärkten Anti-Islamismus geführt. Dieser wird einerseits von politischer Seite angetrieben, andererseits etablierte sich auch eine antimuslimische Polemik im Lager der rechtskonservativen Christen. Sowohl die politische Diffamierung der islamischen Religion als auch die verstärkt aggressive christliche Polemik im öffentlichen Raum haben insbesondere unter jüngeren Amerikanern zu einer Distanzierung gegenüber Religion im Allgemeinen geführt.¹¹ Andererseits lässt sich feststellen, dass die größeren sozialen Bewegungen in den USA in den vergangenen 20 Jahren („Occupy Wall Street“, „Black Lives Matter“ etc.) teilweise von religiösen Organisationen mitverantwortet wurden und die teilnehmenden Amerikaner ihr soziales Engagement mitunter religiös begründet haben.

Aus der Perspektive der Evangelischen Kirche in Deutschland könnte man ferner die Frage stellen, ob das parochiale System der lutherischen Gemeinden in den USA die Kirchenreihen zu füllen hilft oder gerade nicht. Anders als in Deutschland ist jede Kirchengemeinde für sich finanziell autonom. Sie finanziert das Kirchengebäude und das Personal vollkommen eigenständig aus Spenden und entscheidet selbst über den Betrag, den sie der Synode bzw. der ELCA zukommen lassen möchte. Entsprechend ist auch die Fähigkeit der bundesweiten ELCA, ihre Politik durchzusetzen, begrenzt. Edelman spricht diesbezüglich von einer „parochialen Gefangenschaft der Gesamtkirche durch die Einzelgemeinden“¹².

2 „Church shopping“ vs. „brand loyalty“ – zum lutherischen Profil

Einer Studie aus dem Jahr 2015 zufolge wechselten 42 % aller protestantischen Amerikaner im Laufe ihres Lebens ihre Denomination, also z. B. von der baptistischen in die methodistische. Diese extrem hohe Mobilität ist einem Marktmodell der Religion geschuldet, in welchem Kirchen miteinander um ihre Mitglieder konkurrieren und versuchen, diese durch bessere Angebote bzw. ihr spezifisches Profil an sich zu binden. Das an den kapitalistischen Markt angelehnte Verhalten, frei zwischen Kirchen zu wechseln und das für sich passende Angebot herauszusuchen, wird als „church shopping“¹³ bezeichnet. Im Gegensatz zu einem staatskirchlichen Modell nur geringe Hürden für die Anerkennung neuer Kirchen gesetzt. In der Folge entstehen ständig neue religiöse Konkurrenten am Markt, zu denen sich die etablierten Kirchen ins Verhältnis setzen müssen.

Meines Erachtens können die deutschsprachigen lutherischen Gemeinden in den USA in diesem Zusammenhang unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: Sie treten einerseits als Agentinnen der Konservierung von Tradition auf. Andererseits stehen sie angesichts der skizzierten Konkurrenz am religiösen Markt sowie der sich gleichzeitig vollziehenden gesellschaftlichen Diskurse unter einem Veränderungsdruck. Dieser Herausforderung des gleichzeitigen Bedürfnisses nach Bewahrung und Erneuerung gilt es auf kirchlicher Ebene strategisch zu begegnen.

Über die Immanuel Lutheran Church in Philadelphia lässt sich sagen, dass sie in Bezug

¹¹ Vgl. John Corrigan / Winthrop Hudson: Religion in America, Milton 2018, 544-574.

¹² Helmut Edelmann: Dem Glauben ein Gesicht geben, Husum 2017, 23.

¹³ Das Phänomen ist nicht auf die USA begrenzt. Vgl. Barbara Rohregger: „Church Shopping“ in Malawi, in: Carolin Leutloff-Grandits / Anja Peleikis / Tatjana Thelen: Social Security in Religious Networks, New York 2009, 146-166.

auf die Liturgie, aber auch den Ablauf der sonstigen Veranstaltungen in der Gemeinde eine eher traditionelle Form bewahrt. Dies dient auch einer Rückversicherung der Gemeindeglieder bzw. dem Wiedererkennungswert des Vertrauten. Am Beispiel des Abendmahls lässt sich zeigen, wie hier Innovation und Bewahrung miteinander in Konflikt geraten und ausgehandelt werden müssen: Der vor vier Jahren ins Amt berufene Pastor der Gemeinde erhöhte in seiner Amtszeit die Frequenz des Abendmahls von einmal auf zweimal im Monat. Er nähert sich damit der Empfehlung der ELCA an, die ein wöchentliches Abendmahl empfiehlt. Ich konnte einerseits Zustimmung zu diesem Vorgehen erheben, insofern mir einzelne Gemeindeglieder darlegten, dass sie ständig der Vergebung bedürften, die sie im Abendmahl empfangen. Andere Gemeindeglieder teilten mir dagegen mit, dass sie das Abendmahl in ihrer Kindheit in den 1960er Jahren in Deutschland allenfalls an Ostern und Weihnachten gefeiert und sich nun schon an die hohe Frequenz einmal im Monat gewöhnt hätten, zweimal im Monat jedoch kaum für angemessen hielten, weil dadurch die Besonderheit verloren gehe. Auf der anderen Seite hat sich die von der Gemeinde bestellte Berufungskommission für die Besetzung des Pfarramts ebenso wie der Ausschuss des Gemeindekirchenrats für die Gottesdienstgestaltung mit der Berufung des Pastors und der Zustimmung zu dessen Predigtstil für eine Innovation ausgesprochen. Dies lässt sich zunächst an der von der charismatischen Predigtschule beeinflussten Rhetorik in der Predigt festmachen. Der Pastor predigt nicht von der Kanzel, sondern geht im Mittelgang der Kirche zwischen den Reihen umher und spricht die Gemeinde dialogisch an. Er verwendet Medien wie Lobpreislieder oder Fernsehclips während der Predigt. Vor allem berichteten mir die Gemeindeglieder, dass sie es schätzten, dass der Pastor immer wieder scherzt,

herzlich ist und nicht so steif daherkommt, wie sie es von den lutherischen Pfarrern ihrer Kindheit gewohnt waren.

Die beiden genannten Beispiele für kirchliches Handeln im Spannungsfeld von Bewahrungswünschen und Erneuerungsdruck haben natürlich auch theologische Dimensionen. Zunächst einmal könnte man hier auf die Abendmahlstheologie eingehen und nach einer spezifisch lutherischen Predigtlehre, ebenso nach einem lutherischen Amts- und Gemeindeverständnis fragen. Und tatsächlich wird innerkirchlich bisweilen ein Mangel an lutherischer Orthodoxie und an damit verbundenen Alleinstellungsmerkmalen bemängelt.¹⁴ Auf der anderen Seite vertreten namhafte Repräsentanten der lutherischen Kirchen in den USA auch eine Annäherung an die anderen christlichen Konfessionen.¹⁵

Meiner Beobachtung nach vermischt sich die Frage nach dem theologischen Profil der (deutschsprachigen) lutherischen Kirchen in den USA aus der Perspektive der Laien ebenso wie der Amtsträger mit Fragen des kulturellen Wandels und damit zusammenhängenden Fragen der Identität. Eine „brand loyalty“¹⁶, also eine Zugehörigkeit zu einer spezifischen protestantischen Denomination, hängt im amerikanischen (wie deutschen) Kontext eben nicht nur mit dogmatischen Positionen, sondern vor allem auch mit kulturellen Traditionen zusammen. In eine deutschsprachige Gemeinde zu gehen, hat viel damit zu tun, dass den Gläubigen „Gott in der deutschen Sprache näher erscheint“, wie mir eine Gesprächspartnerin versicherte. Schließlich muss man berücksichtigen, dass die Entscheidungen

¹⁴ Vgl. Mark Noll: *American Lutherans Yesterday and Today*, in: Richard P. Cimino: *Lutherans Today*, Grand Rapids 2003, 3-25, hier 15.

¹⁵ Vgl. Philip D. W. Krey / Peter D. S. Krey (Hg.): *The Catholic Luther. His Early Writings*, New York 2016.

¹⁶ Vgl. Paul A. Djupe: *Religious Brand Loyalty and Political Loyalties*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 39/1 (2000), 78-89.

über einen Kirchenwechsel in einem Großteil der Fälle ganz pragmatischen Gründen wie Heirat, Umzug usw. folgen.

3 „Ethnicity matters“¹⁷ – zur Bedeutung von Ethnizität und „race“

Zu den angesprochenen Fragen, wie die Kirchenbänke in Zukunft zu füllen sind und ob sich die lutherischen Kirchen in Amerika in formaler wie konfessioneller Hinsicht weiter öffnen, gesellen sich in dem Moment, in dem es um eine Integration von Menschen, die in der Nähe der lutherischen Kirchen in den amerikanischen Städten wohnen, Fragen von Ethnizität und „race“. Es ist zunächst einmal notwendig zu verstehen, dass die lutherischen Kirchen in Amerika zu einem erheblichen Ausmaß ethnisch europäisch und in Hinblick auf die in den USA verwendete Kategorie von „race“¹⁸ „weiß“ sind.

Obwohl es das erklärte Ziel der ELCA ist, über eine Quote von 10 % im Kirchenrat in jeder ihrer Gemeinden eine Repräsentation von Minderheiten zu verwirklichen, ist die ELCA heute gleich nach einer ganz überwiegend „schwarzen“ Kirche die in ethnischer Hinsicht zweithomogenste Kirche in den USA. Das bedeutet, dass die ganz überwiegend „weißen“ und europäischstämmigen Lutheraner in Amerika ganz und gar nicht die Bandbreite der US-amerikanischen Bevölkerung repräsentieren.

Dass eine Beteiligung „Schwarzer“ oder nicht-europäischstämmiger „Weißer“ in den lutherischen Kirchen in den USA bisher verschwindend gering ausfällt, hängt

auch mit einem Phänomen zusammen, das in der Forschungsliteratur als „white flight“ bezeichnet wird.¹⁹ Hiermit wird der Wegzug europäischstämmiger „weißer“ Amerikaner aus ethnisch und in Hinblick auf „race“ heterogenen urbanen Stadtteilen in homogenere, also „weiß“ und europäischstämmig dominierte Vorstädte bezeichnet.

Das Phänomen lässt sich auch in der Immanuel Lutheran Church in Philadelphia nachweisen: Viele der heute über 70-jährigen deutschstämmigen Gemeindeglieder empfanden das Leben in den bis dato von deutschen Einwanderern geprägten Stadtteilen Germantown und Frankford zum Ende der 1960er Jahre eigenen Aussagen zufolge als nicht mehr sicher und zogen deshalb in Vororte von Philadelphia, insbesondere in die an die Stadt angrenzende Region Lower Bucks. Die Kirche wurde auf Betreiben des damaligen Pastors in den 1970er Jahren an den nördlichen Stadtrand verlegt. Dafür erwarb man ein Grundstück; eine Kirche, ein Pfarrhaus und ein Parkplatz wurden gebaut. So mussten die verzogenen Gemeindeglieder für den sonntäglichen Gottesdienstbesuch aus ihren Häusern in den Vorstädten nicht mehr weit in die Stadt hineinfahren. Die Situation in der Immanuel Lutheran Church stellt sich noch heute so dar, dass kaum ein Gemeindeglied in der Nachbarschaft lebt. Vielmehr reisen fast alle Gottesdienstbesucher mit dem Auto an, fahren zum Teil mehr als 45 Minuten.

Ein anderes Beispiel ist die Tabor Lutheran Church, die mitten in Philadelphia zwischen den bereits genannten Stadtteilen Germantown und Frankford liegt. In der Umgebung der Kirche ist ein guter Teil der Bevölkerung „schwarz“ und von nicht-

¹⁷ So lautet der Titel einer Abhandlung über die German Society of Pennsylvania. Vgl. Birte Pflieger: *Ethnicity Matters. A History of the German Society of Pennsylvania*, Washington 2006.

¹⁸ Zur Problematisierung des Begriffs „Rasse“ vgl. Martin Sökefeld: *Problematische Begriffe: „Ethnizität“, „Rasse“, „Kultur“, „Minderheit“*, in: Brigitta Schmidt-Lauber: *Ethnizität und Migration*, Berlin 2007, 31-50.

¹⁹ Vgl. Rachael A. Woldoff: *White Flight / Black Flight. The Dynamics of Racial Change in an American Neighborhood*, Ithaca 2011.

europäischer Herkunft. Auch hier reisen einige Gemeindeglieder aus der Umgebung an. Die Pastorin bemüht sich jedoch auch darum, die Nachbarschaft in die Gemeinde zu integrieren, und versucht dies unter anderem über Sozialarbeit.

Die deutschsprachigen Gemeinden stehen angesichts der angedeuteten Tendenzen vor einem Dilemma: Es ist ihre erklärte Aufgabe, die ethnische Herkunft ihrer Gemeindeglieder zu pflegen und zu kultivieren. Gleichzeitig versucht die ELCA auf nationaler Ebene, die in ihren Vorgängerorganisationen noch wesentlich dominanteren ethnischen und nationalen Dimensionen der lutherischen Kirchen in den USA einzuschränken. Das drückt sich zum Beispiel darin aus, dass es mit der Slovak Zion Synod nur noch eine Synode gibt, die kein physisches Territorium abdeckt, sondern für die slowakischstämmigen Lutheraner in der ELCA zuständig zeichnet. Demgegenüber

ist die Deutsche Evangelisch-Lutherische Konferenz in Nordamerika²⁰ kurz davor, sich aufzulösen.

Der Anteil der Lutheraner an der US-amerikanischen Gesamtbevölkerung hat sich in der Zeit von 2007 bis 2014 von 4,6 auf 3,5 % verringert. Gleichzeitig besteht immer weniger Bedarf an deutschsprachigen Gottesdiensten innerhalb der lutherischen Kirchen in Amerika. Vor diesem Hintergrund müssen sich deutschsprachige Gemeinden in Amerika als Agentinnen der Bewahrung wie auch des Wandels am religiösen Markt verorten. Im Zuge dieser Entwicklung sind nicht nur dogmatische Klarstellungen zu erwarten, es besteht auch die Aufgabe, zu gesellschaftlichen Themen proaktiv Stellung zu nehmen, um rassistische Tendenzen zu überwinden.

²⁰ www.delkina.org/en.

INFORMATIONEN

BUDDHISMUS

Sogyal Rinpoche verstorben. Am 28. August 2019 verstarb in Thailand der tibetische Lama Sogyal Rinpoche. Unter den Meistern des tibetischen Buddhismus, die im Westen besonders viel Anklang gefunden haben, zählte Sogyal Rinpoche sicherlich zu den bekanntesten. Diese Popularität basierte vor allem auf seinem Bestseller „Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben“, das großen Einfluss auf westliche Buddhismus-Interessierte und durch seine wichtigen und wertvollen Impulse im Bereich Sterbebegleitung und Spiritual Care auch auf die „Palliative Care“ und die Hospizbewegung hatte. Das Werk vermittelt auf anschauliche Weise Antworten des tibetischen Buddhismus auf existenzielle Fragen um ein sinnvolles Leben und einen friedvollen Tod, Letzteres auf dem Hintergrund des ebenso berühmten wie schwer verständlichen „Tibetischen Totenbuchs“. Darüber hinaus gewährt es Einblick in die religiöse Praxis der Tibeter. Doch im Sommer 2017 wurden gegen den Verfasser schwere Vorwürfe laut. Es ging um sexuellen Missbrauch, physische und psychische Gewalt sowie die Zweckentfremdung von Spendengeldern. Sogyal Rinpoche hat als Kind noch das „alte“ Tibet vor der Flucht des Dalai Lama erlebt. Er wurde 1948 in Kham im Osten Tibets geboren und als Reinkarnation von Lerab Lingpa Tertön Sogyal (1856 – 1926), dem Lehrer des XIII. Dalai Lama (Vorgänger des derzeitigen Amtsinhabers), erkannt. Er begann 1971 an der Universität Cambridge ein Studium in Vergleichenden Religionswissenschaften und nahm drei Jahre später seine Tätigkeit als spiritueller Lehrer auf. 1975 gründete er ein „Rigpa“ genanntes Netzwerk von Gruppen und Zentren, in denen seine Lehren studiert werden. Die

wichtigsten europäischen Einrichtungen sind die Retreat-Zentren Lerab Ling in Südfrankreich und Dzogchen Beara in Irland. Rigpa bietet Meditationskurse, aber auch Lehrgänge in Sterbebegleitung an. Außerdem wurden in Dzogchen Beara und mit dem Sukhavati-Zentrum in Bad Saarow (Brandenburg) Spiritual-Care- und Hospiz-Einrichtungen geschaffen.

Doch diese zweifellos wert- und verdienstvollen Bemühungen gerieten in Misskredit, als acht langjährige Schülerinnen und Schüler aus dem engsten Kreis im Juli 2017 in einem Offenen Brief schwerwiegende Vorwürfe gegen ihren Meister erhoben. Obwohl schon seit vielen Jahren Gerüchte kursierten, dass sich der Tibeter an Schülerinnen vergreife, schlugen die aktuellen Angriffe wie eine Bombe ein – sowohl innerhalb von Rigpa als auch in der Community der am Buddhismus Interessierten. Vorgeworfen wurden Sogyal Rinpoche der „physische, emotionale und psychische Missbrauch von Schülerinnen und Schülern“, „sexuelle Vergehen an Schülerinnen und Schülern“, ein „unersättlich verschwenderischer und genussüchtiger Lebensstil“ sowie Handlungen, welche die Wertschätzung für die buddhistische Lehre und Praxis „vergiftet“ hätten.¹

Dass diese Vorwürfe ein wahres Erdbeben auslösten, lag sicher auch daran, dass Sogyal Rinpoche in der Öffentlichkeit stets völlig anders wahrzunehmen war, als ein scheinbar warmerherziger, humorvoller, mitfühlender spiritueller Meister, der ganze Hallen zu füllen wusste, und dass er durch einen kurzen Gastauftritt in Bernardo Bertoluccis Film „Little Buddha“ auch einem breiten Publikum bekannt geworden war.

¹ <https://buddhismus-aktuell.de/diskussionen/debatte-um-sogyal-rinpoche/dokument-1-missbraucht-geschlagen-laecherlich-gemacht-schuelerinnen-und-schueler-von-sogyal-rinpoche-erheben-schwere-vorwuerfe-brief-vom-14-juli-2017.html> (Abruf der Internetseite: 2.9.2019).

Es konnte daher nicht erstaunen, dass selbst große Tageszeitungen wie die „Süddeutsche Zeitung“² oder der britische „Telegraph“ ausführlich über den Skandal berichteten. Letzterer warf sogar die Frage auf, ob Sogyal Rinpoches Bestseller „Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben“ nicht eher das Werk von Ghostwritern sei.³

Der Reputationschaden für die Rigpa-Zentren war groß. Dort versuchte man zuerst, den Skandal auszusitzen, und reagierte Ende Juli 2017 nur mit einer dürrtigen Pressemitteilung.⁴ Sogyal Rinpoches Strategie, sich mit einem Retreat aus der Schusslinie zu nehmen, erwies sich schnell als untauglich, denn selbst der Dalai Lama distanzierte sich von seinem „Freund“.⁵ Danach war klar, dass Sogyal Rinpoche als Leiter von Rigpa nicht mehr tragbar sein würde. Am 10. August 2017 erklärte die Organisation deshalb in einer weiteren Pressemitteilung: „Nach internen Beratungen hat Sogyal Rinpoche entschieden, mit sofortiger Wirkung als spiritueller Leiter aller Organisationen, die in verschiedenen Ländern weltweit den Namen Rigpa tragen, zurückzutreten.“⁶ Allein bis September 2017 erklärten nach Angaben von Rigpa sieben Prozent der Mitglieder ihren Austritt aus der Organisation.⁷ Aber auch in der relativ großen Gemeinschaft der Exil-Tibeter in der Schweiz war der Fall Gesprächsthema, gehörte Sogyal Rinpoche doch zu einer der einflussreichsten Adelsfamilien Tibets mit Beziehungen bis ins Königshaus von Bhutan.

Im Sukhavati-Zentrum Bad Saarow bemühte man sich ebenfalls um Schadensbegrenzung und Distanz. Hier verzichtete man inzwischen sogar auf die Erwähnung Sogyal Rinpoches auf der Homepage.⁸ Detlef Eberhard, der Medienverantwortliche des Zentrums, erklärte gegenüber der Schweizer Fachzeitschrift „palliative ch“: „Auch uns haben die Anschuldigungen den Atem geraubt und umgetrieben. Da Sogyal Rinpoche in Sukhavati keine offizielle Funktion und keinen Einfluss auf den operativen Betrieb hatte und hat, mussten wir auf dieser Ebene nichts ändern. Die im ‚Tibetischen Buch vom Leben und vom Sterben‘ zusammengefassten Ideen des Umgangs mit Kranken, Sterbenden und Menschen in schwierigen Lebenssituationen sind weiterhin die Richtschnur unserer Arbeit. Diese stellen wir aber nun ganz in die bis ins 8. Jahrhundert reichende tibetisch-buddhistische Weisheitstradition.“⁹

Es gab allerdings auch, und dies v. a. im buddhistischen Klerus um Sogyal Rinpoche, Versuche, sein Verhalten zu rechtfertigen bzw. ein wesentlich schlimmeres Fehlverhalten den acht Verfassern des Offenen Briefs anzulasten. So erklärte Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche in einer langen Stellungnahme, dass wenn man sich auf den Einweihungspfad des tibetischen Buddhismus begeben habe, es absolut unstatthaft sei, den Meister privat oder öffentlich zu kritisieren.¹⁰ Und als Sogyal Rinpoche im September 2017 bekannt machte, dass ihm bösartige Darmtumore entfernt worden seien und er sich einer Chemotherapie unterziehen müsse, unterstellte Orgyen Tobgyal Rinpoche implizit, dass die Erkrankung eine karmische Folge des Fehlverhaltens der

² Siehe www.sueddeutsche.de/panorama/buddhismus-betreff-missbrauch-1.3623511?reduced=true.

³ Siehe www.telegraph.co.uk/men/thinking-man/sexual-assaults-violent-rages-inside-dark-world-buddhist-teacher.

⁴ Siehe www.rigpa.de/lang-de/rigpa/presse.html.

⁵ Siehe <https://whatnow727.wordpress.com/2017/08/08/dalai-lama-speaks-about-sogyal-rinpoche>; www.youtube.com/watch?time_continue=6&v=0wP4rsM7AZQ.

⁶ www.rigpa.de/lang-de/rigpa/presse.html.

⁷ Siehe ebd.

⁸ Siehe <https://twitter.com/SogyalTruth/status/919974531527258112>.

⁹ E-Mail vom 10.10.2017 an die Redaktion von „palliative ch“.

¹⁰ Siehe www.buddhistdoor.net/news/dzongsar-khyentse-rinpoche-issues-public-statement-on-recent-criticism-of-sogyal-rinpoche.

ungehorsamen Schülerinnen und Schüler sei.¹¹ Es sieht so aus, als sei Sogyal Rinpoche nun an den Folgen und Komplikationen dieser Darmkrebserkrankung verstorben.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

Neue Untersuchung über Machtmissbrauch in buddhistischen Gruppen.

Der angesehene tibetische Lama Dagri Rinpoche (geb. 1958) wurde im Mai wegen Vorwürfen sexueller Belästigungen vorübergehend von seiner Lehrtätigkeit suspendiert. Der international tätige Meditationslehrer aus der Gelugpa-Tradition soll enge Kontakte zum Dalai Lama haben. Eine Gruppe prominenter buddhistischer Nonnen setzt sich dafür ein, dass eine unabhängige Organisation mit einer Untersuchung der Vorfälle beauftragt wird, und hat dafür eine Petition gestartet. Damit gibt es einen weiteren „gestrauchelten Guru“, der die Liste etablierter buddhistischer Gruppen verlängert, denen vorgeworfen wird, dass durch den Machtmissbrauch seitens des Leiters Inhalte und Ziele ihrer Lehre ins Gegenteil verkehrt worden seien.

Eine neue Studie untersucht die psychischen Auswirkungen von Machtmissbrauch in buddhistischen Gruppen (SFU Research Bulletin 7/2019, 32-59, <http://journals.sfu.ac.at/index.php/sfufb/article/view/245>). Die Forscherin Miriam Anders, promovierte Psychologin und Tibetologin mit langjährigen Indienaufenthalten, will spezifische psychotherapeutische Behandlungsansätze entwickeln, um von Machtmissbrauch Betroffenen helfen zu können. Aus ihrer bisherigen Forschung geht hervor, dass Gruppen mit starken Hierarchien durch asymmetrische Beziehungen geprägt sind, die vielfältige Möglichkeiten zur Manipulation bieten. Durch die starke Sehnsucht

nach Erleuchtung im Sinne von Befreiung von Leiden werde die bedingungslose Hingabe an den Guru gefördert und Machtmissbrauch begünstigt. Die Gruppendynamik in der Meditationsklausur könne darüber hinaus Grenzüberschreitungen erleichtern, die den Mitgliedern zumeist nicht bewusst würden. Hellhörig sollte man werden, wenn die eigene Organisation als über andere erhaben dargestellt wird, wenn der Lama über allen stehen soll. Wenn eigenständige Prozesse der Verantwortungübernahme unterbunden werden, können nach Einschätzung der Psychologin keine nachhaltigen Entwicklungsprozesse stattfinden.

Auch wenn sich die Schüler-Lehrer-Verhältnisse in katholischen, evangelischen oder freikirchlichen Gemeinschaften von dem in einer Psychotherapie, einem Coaching oder einer buddhistischen oder neuhinduistischen Meditationsgruppe stark unterscheiden: Machtmissbrauch ist ein universelles Phänomen, das die Schattenseite aller asymmetrischen Beziehungen bildet. Gemeinsame Anstrengungen können helfen, hier wirkungsvolle, religionspsychologisch begründete Abhilfen zu schaffen, von denen für das jeweilige Milieu angepasste Präventionsmaßnahmen abgeleitet werden können.

Michael Utsch

VEREINIGUNGSKIRCHE

Papst Franziskus empfängt Vertreter der Universal Peace Federation.

(Letzter Bericht: 6/2018, 216-219) Die Universal Peace Federation (UPF) bildet einen wichtigen, politisch umtriebigen Bestandteil im Organisationsnetzwerk der Vereinigungskirche (heute Familienföderation, 1954 gegründet vom koreanischen Neuoffenbarer Sun Myung Moon).

Drei hochrangige Vertreter der Organisation trafen sich am 1. Juli 2019 zu einem

¹¹ Siehe www.facebook.com/sogyal.rinpoche, Postings vom 27. und 28.9.2017.

privaten Gespräch mit dem Oberhaupt der katholischen Kirche im Vatikan. Themen der Zusammenkunft waren nach Angaben der UPF die Förderung des interreligiösen Dialogs, die Stärkung der Familie und der Schutz der Umwelt. Ein weiteres Kernthema des ca. 30-minütigen Gesprächs sei die Bedeutung und die Beförderung des Friedens in der Welt gewesen.¹ Die UPF bemüht sich, die Beziehungen zur katholischen Kirche zu intensivieren, und möchte die Unterstützung von Papst Franziskus für ihren Weltgipfel im Jahr 2020 gewinnen. Seitens des Vatikans gibt es keine offiziellen Verlautbarungen zu dem Treffen.

In Deutschland ist die ehemals als Vereinigungskirche bezeichnete religiöse Gruppe als eingetragener Verein unter dem Namen „Familienföderation für Weltfrieden und Vereinigung e. V.“ aktiv und bemüht sich auch hier im Feld des interreligiösen Dialogs. Die Mitgliederzahlen sind laut REMID mit ca. 2700 in Deutschland gering. Bekanntheit erlangte die Familienföderation u. a. durch medial inszenierte (interkulturelle) Massenhochzeiten, die der Vereinigung der Menschheit und der Erlösung Gottes dienen sollten. Die Ehepartner wurden mittels „matching“ nicht selten durch den als Messias verehrten Moon persönlich zusammengeführt. Die Geschichte der Familienföderation ist nach dem Tod ihres Religionsstifters im Jahr 2012 von Konflikten um die Nachfolge und Abspaltung geprägt.² Die öffentliche Aufmerksamkeit, die ihr noch in den 1990er Jahren zuteilwurde, hat stark abgenommen. In ihren religionspolitischen Bestrebungen bemühen sich die Gliedorganisationen wie die UPF jedoch weiterhin um Öffentlichkeit.

Jeannine Kunert

¹ Vgl. „UPF Delegation Meets with Pope Francis at Vatican“ auf upf.org.

² Vgl. Friedmann Eißler (Hg.): Die Vereinigungskirche. Einblicke in die Welt des Sun Myung Moon und seiner Bewegung, EZW-Texte 240, Berlin 2015.

PFINGSTBEWEGUNG

Neue Entwicklungen bei „The Last Reformation“. (Letzter Bericht: 8/2017, 303-305)

Die Bewegung „The Last Reformation“ des dänischen Heilungspredigers Torben Søndergaard sorgt weiter für Schlagzeilen. Diese neupfingstlerische Missionsbewegung, die alle anderen Kirchen für nicht reformierbar hält und den Anspruch erhebt, selbst die „letzte“ Reformation auf den Weg zu bringen, tritt vor allem durch Straßenevangelisation mit Heilungsgebeten, Dämonenaustreibungen und Spontantaufen auf.

Im Jahr 2018 konnte der in Berlin lebende Latin-Pop-Sänger David „Lou“ Bega (größter Hit: Mambo No. 5) öffentlichkeitswirksam als Teil der Bewegung präsentiert werden. Seine „Geistestaufe“ und anschließende Wassertaufe (allein auf den Namen Jesu) werden ausführlich in einem zweiten großen Film der Bewegung namens „The Last Reformation – The Life“ dokumentiert, der frei bei YouTube zu sehen ist.¹

Dänische Journalisten baten Søndergaard dann darum, einen eigenen Dokumentarfilm für das dänische Fernsehen drehen zu dürfen. Sie gaben dabei echtes geistliches Interesse und eine positive Haltung gegenüber der Bewegung vor, sodass ihnen große Freiheiten für ihre Aufnahmen gewährt wurden. Insgeheim aber war ihr Ziel, investigativ über die Bewegung aufzuklären und vor ihr zu warnen. Der dreiteilige Dokumentarfilm unter dem Titel „Guds Bedste Børn“ (Gottes beste Kinder) wurde vom dänischen Sender TV2 in drei Teilen am 2.1., 9.1. und 16.1.2019 ausgestrahlt. Dadurch wurden dänische Politiker auf die Bewegung aufmerksam und machten deutlich, dass sie gesetzlich gegen die Praktiken von „The Last Reformation“ vorgehen würden. Søndergaard

¹ 2016 war der Film „The Last Reformation: The Beginning“ erschienen, der ebenfalls im Internet frei angeschaut werden kann.

dergaard verließ daraufhin am 26.1.2019 mit seiner Familie fluchtartig Dänemark und flog zu Freunden in die USA. Tatsächlich wurde im März 2019 in Dänemark ein Gesetz erlassen, das psychische Gewaltanwendung genauso wie körperliche Gewalt unter Strafe stellt (§ 243). Søndergaard befürchtete daraufhin, dass er aufgrund seiner vielfach dokumentierten „Dämonenaustreibungen“ wegen psychischer Gewalt an Minderjährigen und psychisch Kranken nun in Dänemark zu einer mehrjährigen Freiheitsstrafe verurteilt werden und ihm außerdem das Sorgerecht über seine noch minderjährige Tochter entzogen werden könnte. Er stellte im Sommer 2019 einen Asylantrag in den USA wegen religiöser Verfolgung.

Der dänische Zweig von „The Last Reformation“ wurde mittlerweile ebenso aufgelöst wie die Zentrale der Bewegung, das Jesus-Center in Aalborg. Die europäische Bewegung hat damit in den letzten Monaten sowohl die entscheidende Führungsgestalt als auch das wichtigste Schulungszentrum verloren und musste sich aus ihrem Gründungs- und Kernland Dänemark zurückziehen. Man operiert nun vor allem von den Niederlanden und der Schweiz aus.

Søndergaard sitzt nun erst einmal auf unbestimmte Zeit in den USA fest, solange sein Asylantrag bearbeitet wird. Er hat seine Organisation dort als „The Last Reformation Inc.“ in Jupiter (Florida) neu gegründet, und es gibt erste Pläne für den Aufbau eines nordamerikanischen Jesus-Centers als neuer Zentrale. Søndergaard scheint keinerlei Einsicht in eigenes Fehlverhalten und die Gefahr einer psychischen Schädigung von anderen Menschen durch seine Praktiken zu haben, sondern sieht in diesen Vorgängen allein den Beginn einer neuen Christenverfolgung als Zeichen der Endzeit.

Es bleibt abzuwarten, ob er tatsächlich Asyl in den USA erhält und ob sich die Bewegung

in Nordamerika etablieren kann. Gleichzeitig ist es fraglich, ob die europäische Bewegung ohne die Präsenz von Søndergaard längerfristig Bestand haben wird. Inhaltlich muss sich zeigen, ob der gesellschaftspolitische Gegenwind zu einer selbstkritischen Besinnung der eigenen Theologie und der Praxis von öffentlichen Heilungen und Dämonenaustreibungen führt oder ob man sich nur umso fester auf eine Selbstdeutung als Glaubensmartyrer zurückzieht.

Frank Lüdke, Marburg

STICHWORT

Homöopathie als Thema weltanschaulicher Arbeit

Der deutsche Gesetzgeber unterscheidet drei „besondere Therapierichtungen“ (§ 109a AMG), zu denen neben der phytotherapeutischen und der anthroposophischen Therapierichtung auch die homöopathische zählt. Dem Paradigma des „Wissenschaftspluralismus“ folgend, ist Homöopathie in Deutschland (derzeit) als Therapierichtung staatlich anerkannt. Dagegen ordnet der Medizinhistoriker Robert Jütte die Homöopathie den alternativen Heilmethoden zu (Jütte 1996a, 13). Die Frage jedoch, was als alternativ zu bewerten ist, ist dabei immer im historischen und sozialen Kontext zu betrachten und folglich kontingent. Aus diesem Grund hat die Homöopathie eine wechselvolle Geschichte in Bezug auf ihre gesellschaftliche Anerkennung hinter sich.

Historisch erwachsen ist sie aus der Kritik an der ärztlichen Praxis des späten 18. und des 19. Jahrhunderts und trug so von Beginn an ein konfrontatives Moment in sich. In den Auseinandersetzungen zwischen Homöopathie-Anhängern und -Gegnern treffen konträre Wissenschaftsverständ-

nisse und z. T. Weltanschauungssysteme aufeinander. Die Frage nach der weltanschaulichen Relevanz dieser Therapieform wird durch den Umstand erhöht, dass die „Ganzheitsmedizin“, der die Homöopathie ebenfalls zugerechnet wird, sowohl körperliche, geistige, seelische als auch spirituelle Bedürfnisse des Menschen berücksichtigen und so der wahrgenommenen Fragmentierung und Ökonomisierung des Lebens entgegengetreten will (Jeserich 2010, 204).

Geschichte der Homöopathie

Die Homöopathie geht auf den Meißner Arzt Samuel Hahnemann (1755 – 1843) zurück, der am Ende des 18. Jahrhunderts ein neues Heilungsprinzip entwickelte und ab 1810 zunehmend propagierte.¹ Schon Zeitgenossen Hahnemanns wie Goethes Arzt Friedrich Hufeland wurde deutlich, dass hier ein alternatives System zur herkömmlichen Medizin entstand, das auf anderen Logiken als den rational-naturwissenschaftlichen beruht. Entsprechend wurde der Homöopathie von Beginn an Unwissenschaftlichkeit oder Pseudowissenschaftlichkeit vorgeworfen (Jeserich 2010, 211ff). Ein Grund für die vehemente Ablehnung lag außerdem im unversöhnlichen Auftreten Hahnemanns, der seinen therapeutischen Zugang als den einzig wahren betrachtete und jegliche Abweichung von der „reinen Arzneimittellehre“ missbilligte. Deshalb schuf er 1831 den diskreditierenden Kampfbegriff der „Allopathie“ (griech. *állos*: „anders“) zur Bezeichnung der „Schulmedizin“, die Krankheitssymptome mit Mitteln

behandelt, die diesen entgegenwirken. Ein entsprechendes Echo seitens der etablierten (Hoch-)Schulmediziner ließ nicht lange auf sich warten und hallt bis heute.

Nach einigen unsteten Jahren unterhielt Hahnemann zunächst in Torgau bei Leipzig, ab 1821 in Köthen/Anhalt die erste homöopathische Praxis. In Köthen wurde er vom Herzog von Anhalt-Köthen protegert und mit Privilegien, wie dem Dispensierrecht, d. h. dem Recht zur Herstellung und Ausgabe von Arzneimitteln, ausgestattet. Hier empfing er bis zu seiner Migration nach Paris zahlreiche gut- und hochgestellte Persönlichkeiten und bildete einen Kreis von Schülern um sich. In Köthen wurde schließlich 1829 der „Deutsche Zentralverein homöopathischer Ärzte“ gegründet, der bis in die Gegenwart eine zentrale Rolle in der Propagierung und Etablierung der Homöopathie einnimmt und seit 1832 die „Allgemeine Homöopathische Zeitung“ (AHZ)² unterhält.

Eine Erklärung für den – trotz aller Widrigkeiten – andauernden Erfolg der Homöopathie liegt auch in der günstigen Vernetzung Hahnemanns und seiner Anhänger mit einflussreichen Medizinern, Aristokraten sowie dem wohlhabenden Bürgertum, die sich durchaus positiv auf die Durchsetzung im Diskurs auswirkte (Jütte 1996a, 179ff). Zudem professionalisierte sich die homöopathische Arzneimittelproduktion und mit ihr der Vertrieb, die fachliche Aus- und Weiterbildung sowie das homöopathische Vereins- und Verlagswesen. Hierzu zählt auch die zunehmende Systematisierung der Homöopathika, die im „Homöopathischen Arzneibuch“ (HAB) ihren Ausdruck findet. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschritt die Homöopathie weiter den Weg

¹ Bereits im Jahr 1784 veröffentlichte Hahnemann seine Ideen zur Medizinhygiene und medizinischen Prophylaxe als handlungsbestimmende Grundhaltung von Medizinern. Als „Geburtsstunde der Homöopathie“ gilt die Schrift „Versuch über ein neues Princip zur Auffindung der Heilkräfte der Arzneisubstanzen, nebst einigen Blicken auf die bisherigen“ im „Journal der practischen Arzneykunde“ von 1796.

² Die Zeitschrift beinhaltet fachliche Artikel zur Forschung, Praxis und Kasuistik und stellt zugleich das Vereinsorgan des Zentralvereins dar. Auch findet sich eine Rubrik „Arzneimittelprüfungen und -bilder“.

der Institutionalisierung durch die Einrichtung von speziellen Krankenhäusern³ und universitären Professuren.⁴

In der Zeit von 1933 bis 1945 fiel die Homöopathie unter den Schutz der „Neuen Deutschen Heilkunde“. Nach 1945 konnte sich das homöopathische Vereinswesen von den Folgen der Gleichschaltung und des Krieges nicht gänzlich erholen und verlor wie das homöopathische Krankenhauswesen und die universitäre Ausbildung an Einfluss. Allerdings beförderten die durch die Homöopathie und andere alternativmedizinische Zugänge gestellten Herausforderungen laut Robert Jütte die Professionalisierung der Medizin.⁵ Als kritisches Gegenüber nimmt die Homöopathie weiterhin Einfluss und wirkt mit ihren Forderungen nach mehr Ganzheitlichkeit in der Medizin in den Diskurs hinein.

Grundprinzipien der Homöopathie

„Daß sie [Krankheiten] einzig geistartige (dynamische) Verstimmungen der geistartigen, den Körper des Menschen belebenden Kraft (des Lebensprinzips, der Lebenskraft) sind. Die Homöopathik weiß, daß Heilung nur durch Gegenwirkung der Lebenskraft gegen die eingenommene, richtige Arznei erfolgen kann, eine um desto gewissere und schnellere Heilung, je kräftiger noch beim Kranken seine Lebenskraft vorwaltet“ (zit. nach Jütte 1996b, 156) Die Homöopathie vertritt einen holistischen Ansatz von Heilung. Krankheiten und ihre Symptome seien nicht stofflich, z. B. durch Viren oder Bakterien, bedingt, sondern Resultat einer „verstimmten Lebenskraft“ (Federspiel / Herbst 2005, 159ff) die mithilfe der Selbstheilungs-

kräfte des Körpers bekämpft werden könnten (Jänicke / Grünwald 2006, 102ff). Um diese Kräfte zu aktivieren, hat Hahnemann die Idee entwickelt, Ähnliches mit Ähnlichem zu heilen und dies in die Formel „similia similibus curentur“ gegossen. Das Ähnlichkeitsprinzip geht davon aus, dass Krankheiten mit Substanzen in potenziert Form geheilt werden, die ähnliche Leiden evozieren. Hahnemann zufolge führt also dasjenige Heilmittel zum Erfolg, das bei einem gesunden Menschen möglichst ähnliche Symptome erzeugt. Die so „wohl-dosiert gesetzten Krankheitsreize“ würden im Körper „Abwehrleistungen veranlassen“ und ihn in die Lage versetzen, sich schließlich selbst zu heilen (Stumpf 2008, 8). Der Mensch werde schließlich in seiner „Lebenskraft“ normalisiert, weil nicht nur die Symptome, sondern die Ursache der Krankheit an sich bekämpft worden sei. Folglich müsse die homöopathische Arznei dem Gesamtbild des Menschen entsprechen, um erfolgreich zu sein.

Die Wirkung der Homöopathika werde durch die Verfahren der Potenzierung und Dynamisierung des Ausgangsstoffs erreicht. Potenzieren meint die hochgradige Verdünnung der „Urtinktur“ (Jänicke / Grünwald 2006, 104). Damit die „dynamischen Kräfte“ der Substanzen hervortreten, werden sie durch rhythmisches Klopfen „herausgeschüttelt“. Der energetische Zustand in der Verdünnung werde so verändert und die geistige „Arznei-Kraft“ entfaltet (Dynamisierung). Je höher nun die Potenz sei, desto höher sei auch die Wirkkraft (König 1987, 64ff). Die Wirkung, von der Homöopathen überzeugt sind, obwohl sich molekular keine Wirkstoffe mehr nachweisen lassen,⁶ wird durch das „Gedächtnis des Wassers“

³ In Stuttgart entstand bspw. durch die Förderung von Robert Bosch das später gleichnamige Krankenhaus.
⁴ Zu nennen sind hier Ernst Bastanier in Berlin (1939) und Alfons Stiegele in Stuttgart (1942).

⁵ Seit 1990 leitet Robert Jütte in Stuttgart das Institut für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung.

⁶ Ab einer Potenz von D23 ist die Verdünnung so hoch, dass naturwissenschaftlich betrachtet (nach der sogenannten Avogadro-Konstante, d. h. der Messung der Teilchenzahl pro Stoffmenge) keine wirksamen Moleküle mehr enthalten sind.

(Nuhn 2005) erklärt, welches die entsprechende Information oder Energie speichert.⁷ „Stoffliches [werde] Schritt für Schritt in etwas Unstoffliches umgewandelt“ (Stumpf 2008, 10). Je höher die Potenz ausfalle, desto geringer sei der stoffliche und desto höher sei der geistartige Anteil im Heilmittel. Demnach spielen hier Vorstellungen von Geistartigkeit⁸ und Energie eine wesentliche Rolle, die mit rational-naturwissenschaftlichen Weltbildern nicht vereinbar sind. Nach der Potenzierung und Dynamisierung wird die Lösung auf Trägerstoffe, wie beispielsweise Globuli, gebracht.

Auseinandersetzungen

Die Homöopathie musste von Beginn an mit Kritik umgehen. Ein wesentliches Argument, welches nach wie vor von außen gegen die Homöopathie vorgebracht wird, ist ihre mangelnde Wissenschaftlichkeit, die u. a. mit der Geschlossenheit des Systems begründet wird. D. h., dass die Grundprinzipien der Homöopathie von ihren Vertretern nicht hinterfragt, sondern als gesetzt angenommen werden, sich damit jedoch jedweder wissenschaftlichen Validierung entziehen. Die Aussagen Hahnemanns gewinnen damit den Status eines heiligen Textes. Hinzu kommen die mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht in Einklang zu bringenden Vorstellungen von energetischen Zuständen und Informationsspeicherung. Gegner führen die Wirkung von Homöopathika daher auf den Placebo-Effekt, Autosuggestion oder die Selbstheilungskraft des Körpers zurück (Jütte 1996a, 187ff). In der „Marburger Erklärung zur Homöopathie“ (1992) haben 16 Heidelberger Mediziner die Homöopathie als

Aberglauben und Irrlehre bezeichnet und stehen damit in einer langen Tradition. Im medizinischen Diskurs wird fernerhin die Privilegierung der Homöopathie als besondere Therapierichtung gegenüber anderen Therapieformen und die finanzielle Besserstellung der homöopathisch arbeitenden Ärzte in Bezug auf die Erstattungshöhe der Behandlungen (z. B. der Erstanamnese) durch die gesetzlichen Krankenkassen gegenüber ihren nichthomöopathischen Kollegen bemängelt. Festzustellen bleibt, dass die Homöopathie ein Bestandteil des konventionellen Gesundheitssystems ist und damit ein Teil des Marktes, den sie kritisiert (Jeserich 2010, 204).

Auch innerhalb der Homöopathie gibt es Auseinandersetzungen. Es existieren unterschiedliche Auslegungen und Schulen. Die „klassische Homöopathie“ legt die Texte Hahnemanns sehr eng aus und folgt strikt seinen Prinzipien. Daneben gibt es Zugänge, die die Verbindung mit anderen Therapieansätzen erlauben, sowie die „naturwissenschaftlich-kritische Richtung“, die an der Fortentwicklung der Homöopathie interessiert ist (Jeserich 2010, 212ff). Unterschiedliche Ausprägungen bestehen zudem in Bezug auf die Höhe der zu verabreichenden Potenzen oder in der Frage nach der Verabreichung von Komplexmitteln. Somit kann kaum von der Homöopathie an sich gesprochen werden.

Einschätzung

Hahnemann grenzte sich deutlich von der „Allopathie“ ab – über jeden Zweifel erhaben, vertrete nur er die „wahre Heilkunst“. Sofern dieser exklusivistische Anspruch von homöopathisch arbeitenden Ärzten und Heilpraktikern geteilt wird, birgt das mit Blick auf ernsthafte Krankheiten ein großes Konfliktpotenzial. Dessen ungeachtet kommt die Homöopathie dem Bedürfnis des Einzelnen nach mehr „Menschlichkeit“

⁷ Als weiterer Erklärungshorizont wird mitunter die Quantenphysik herangezogen.

⁸ In esoterischen Kreisen wird in diesem Kontext auch vom Feinstofflichen (im Gegensatz zum Grobstofflichen) gesprochen.

und „Sichtbarkeit“ im Gesundheitswesen entgegen, dem Wunsch nach sanften Heilmitteln, und sie drückt eine Skepsis gegenüber etablierten Systemen aus, die unsere Zeit gemeinhin prägt.

Aus christlicher Sicht gibt es durchaus divergierende Einschätzungen zur Homöopathie, die freilich stark von individuellen Haltungen der Autoren zu den Grundannahmen der Homöopathie abhängig sind. Der katholische Priester Jörg Müller (2004) sieht beispielsweise die Wirksamkeit der Homöopathie als erwiesen an, hegt „keinerlei Bedenken gegen die Homöopathie“ und unterstellt ihr „keineswegs dubiose, spiritistische Quellen“. Dagegen stehen Positionen, die mehr das rational-kritische Moment in den Vordergrund stellen, naturwissenschaftliche Erkenntnisse betonen und die Glaubenssätze der Homöopathie infrage stellen.

Außer Frage sollte stehen, dass Homöopathie ein Weltanschauungssystem mit entsprechenden Praktiken ist. Ihre Heilmethode fußt auf systemimmanenten Beobachtungen, die nicht falsifizierbar sind. In der Anwendung von Homöopathika sollte dies mitbedacht und kritisch gefragt werden, ob man als Patient die homöopathische Vorstellungswelt von energetischen Zuständen und Informationsübertragung teilen kann.

Quellen

- www.bfarm.de/DE/Arzneimittel/Arzneimittelzulassung/Zulassungsarten/BesondereTherapierichtungen/_node.htm (Abruf: 15.7.2019).
- www.mpip-mainz.mpg.de/strukturelle_Gedaechtnis_von_Wasser (Abruf: 18.7.2019).
- Rüdiger Dahlke (2007): Das große Buch der ganzheitlichen Therapien, München.
- Krista Federspiel / Vera Herbst (2005): Die Andere Medizin. „Alternative“ Heilmethoden für Sie bewertet, Stiftung Warentest, Berlin.
- Christof Jänicke / Jörg Grünwald (2006): Alternativ heilen. Kompetenter Rat aus Wissenschaft und Praxis, München.
- Florian Jeserich (2010): Spirituelle / religiöse Weltanschauungen als Herausforderung für unser Gesund-

heitswesen: Am Beispiel der Homöopathie, in: Raymond Becker u. a. (Hg.): „Neue“ Wege in der Medizin. Alternativmedizin – Fluch oder Segen?, Heidelberg.

- Robert Jütte (1996a): Geschichte der Alternativen Medizin, München.
- Robert Jütte (1996b): Wo alles anfing: Deutschland, in: Martin Dinges (Hg.): Weltgeschichte der Homöopathie, München.
- Reinhard König (1987): Sanfte Heilverfahren, Neuhäusen.
- Jeannine Kunert (2019): Homöopathie in der Kontroverse. Zur aktuellen Debatte, in: MD 8/2019, 283-291.
- Jörg Müller (2004): Alternative Heilverfahren. Therapeutischer Anspruch und Bewertung aus christlicher Sicht, Stuttgart.
- Peter Nuhn (2005): Das Gedächtnis des Wassers, in: Pharmazeutische Zeitung 49, www.pharmazeutischezeitung.de/ausgabe-492005/das-gedaechtnis-des-wassers (Abruf: 18.7.2019).
- Werner Stumpf (2008): Homöopathie für Kinder, München.

Jeannine Kunert

BÜCHER

Hans Michael Heinig: Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart, KreuzVerlag, Freiburg i. Br. 2018, 142 Seiten, 18,00 Euro.

Hans Michael Heinig ist Professor für öffentliches Recht an der Georg-August-Universität Göttingen und Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der EKD. In dem kleinen Buch spricht er zahlreiche religionspolitische Themen an. Die Beiträge wurden zuvor in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen veröffentlicht und für das Buch überarbeitet. Sie richten sich an Leserinnen und Leser, die an Religionspolitik interessiert sind, ohne spezielles Vorwissen in Religionsverfassungsrecht zu haben. Es handelt sich also nicht um wissenschaftliche Aufsätze im engeren Sinne, sondern es geht um eine allgemein verständliche Vermittlung von rechtlichen Fragestellungen zum Thema Staat und Religion. Das ist

eine besondere Form der Wissenschaftskommunikation. Viele Menschen haben im Bereich der Geisteswissenschaften eine vorgefasste Meinung – zuweilen unabhängig vom Grad ihres Wissens. Das scheint in naturwissenschaftlichen Fragen anders zu sein: Viele trauen sich nicht, zu bestimmten chemischen Reaktionen oder physikalischen Vorgängen Urteile abzugeben, ohne sich zuvor ausführlich Wissen anzueignen. Während Naturwissenschaftler häufig erklären müssen, warum Sachen eigentlich gar nicht so kompliziert sind, müssen Geisteswissenschaftler oftmals erklären, warum die Dinge gar nicht so einfach sind. Eine besondere Herausforderung ist es dann, die komplizierten Probleme so darzustellen, dass (in diesem Fall) Nichtjuristen sie verstehen. Heinig gelingt es, die religionspolitischen Herausforderungen anschaulich zu vermitteln, ohne zu vereinfachen. Dabei bleibt die Pfadabhängigkeit, also die lange Historie des Verhältnisses von Staat und Religion in Deutschland, immer im Blick. Er spitzt manche Formulierungen aus seinen zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen für dieses Büchlein zu, um die Herausforderungen deutlich zu machen. Das Buch gliedert sich in vier Abschnitte mit insgesamt 15 Kapiteln. Nach einer Einleitung beginnt Heinig mit dem *ersten Abschnitt* über „Religionspolitische Ordnung“ (13–67). Der Umgang mit dem Begriff der religiösen und weltanschaulichen Neutralität, dem er sich in Kapitel 1 widmet, ist angesichts manch kontroverser Diskussionen wohlthuend entspannt. Der Begriff wird zu Recht nicht gänzlich verbannt, aber auch nicht überhöht (er findet sich als solcher auch nicht im Grundgesetz). Heinig weist zutreffend darauf hin, dass der religiös und weltanschaulich neutrale Staat sich demokratisch legitimiert und in diesem Sinne säkular, aber nicht säkularistisch ist. Der Begriff erweist sich als „verfassungsrechtlicher Reflexionsbegriff, der

zur Vermessung des Spannungsverhältnisses von demokratischer Allgemeinheit und gleicher individueller Freiheit dient und zugleich grundlegende Lernerfahrungen aus zurückliegenden Religionskonflikten im kollektiven Gedächtnis des Rechts in Erinnerung ruft“ (26). Eine typische Formulierung des Autors: In einem Satz werden die heuristische Begriffsfunktion, Demokratie, individuelle sowie kollektive Religionsfreiheit und die Religionsverfassungsgeschichte in Beziehung zueinander gesetzt und das Ergebnis der Vermessung offen gelassen. Allerdings wird der Satz im Folgenden näher ausgeführt. In dem Zusammenhang ein weiteres typisches Beispiel dafür, dass der Autor auch feuilletonistisch formulieren kann: „Wohltuende Kooperation mit Religionsgemeinschaften ist so gesehen in Deutschland ein erprobtes Instrument der Fundamentalismusprophylaxe“ (27).

Im zweiten Kapitel beschreibt Heinig, dass die religionspolitische Ordnung unter Druck geraten ist, die volksskirchliche Ordnung erodiert und religionspolitische Selbstverständlichkeiten verloren gehen. Als Konsequenz könnten die Kirchen eigene Ansprüche und Begehrlichkeiten selbstkritisch prüfen. Es gebe eine argumentative Bringschuld der Kirchen, wenn am religionspolitischen Status quo festgehalten werden solle angesichts veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse (28f). Diesem Petitum ist zuzustimmen. In der Tat müssen die Kirchen ihre auch rechtlichen Besonderheiten gegenüber der Gesellschaft und dem Staat so deutlich darstellen, dass sie plausibel sind.

Im dritten Kapitel geht es um den Religionsunterricht als einzigem Schulfach, das ausdrücklich im Grundgesetz genannt wird. Außer mit dem islamischen Religionsunterricht¹ setzt sich Heinig kritisch mit dem

¹ Dazu Riem Spielhaus / Zrinka Stimac: Schulischer Religionsunterricht im Kontext religiöser und welt-

christlich-kooperativen Religionsunterricht vor dem Hintergrund des Art. 7 Abs. 3 GG auseinander. Aus meiner Sicht reichen die staatlich akzeptierten Kooperationsvereinbarungen zwischen den beiden Kirchen aus, um den Verfassungsanforderungen zu genügen. Einig bin ich mit Heinig, dass der Religionsunterricht schlicht unverzichtbar ist, wenn er es schafft, unter den veränderten religionssoziologischen Bedingungen den vom Grundgesetz intendierten gehaltvollen Beitrag zur religiösen und theologischen Bildung zu leisten (47).

Kapitel 4 beschäftigt sich mit den Hochschulen als Orten zwischen Religionsoffenheit und Laizismus, Kapitel 5 mit der Religionspolitik bei Bündnis 90/Die Grünen unter der Überschrift „Diffuse Empörung statt differenzierter Analyse“ (55ff). Die Überschrift entspricht der Hauptthese. Entsprechendes gilt für Kapitel 6: „Juristischer Offenbarungseid. Die Alternative für Deutschland und die Religionsfreiheit nach dem Grundgesetz“ (61ff).

Im *zweiten Abschnitt* unter der Überschrift „Toleranz und Religionskritik“ (71ff) handelt das Kapitel 7 „Vom Ethos der Toleranz“, und die Unterüberschrift „Nicht Staatspflicht, sondern Bürgertugend“ beschreibt die Grundaussage: Toleranz ist nach Ansicht Heinigs nicht ein Verfassungsprinzip o. Ä., sondern eine Bürgertugend. Dies liegt ganz auf der Linie des Kapitels über die Neutralität. Das achte Kapitel beschäftigt sich mit Religionsbeschimpfungen. Heinig fragt kritisch, ob das Strafrecht auch unter einschränkender Auslegung des § 166 StGB das richtige Mittel ist, um Religionskonflikte auszutragen.

Der *dritte Abschnitt* (81ff) beschäftigt sich mit dem „Protestantismus“ (83-106), zunächst im neunten Kapitel mit „Von Ambivalenzen geprägt. Der Protestantismus

in der deutschen Demokratie“. Lange Zeit haderte der deutsche Protestantismus mit der Demokratie. Erst die Kontroversen der Adenauer-Zeit führten nach Heinig dazu, sich in die demokratische Streitkultur einzuüben. In den 1960er Jahren erlebte die Bundesrepublik einen Säkularisierungsschub, und die allmählich gewonnene Integrationsfähigkeit wurde durch die gesellschaftlichen Modernisierungsbewegungen infrage gestellt. Angekommen in der Demokratie ist die evangelische Kirche durch die EKD-Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ von 1985.

Mit der „Ökonomisierung des Sozialen: Wenn die Diakonie streikt“ (Kapitel 10, 96ff) spricht der Autor ein aktuelles Thema an. Die Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung von Kirche steht in dem Spagat, einerseits zur Kirche zu gehören und sich als Dienstgemeinschaft zu verstehen und andererseits sich auf dem Markt der Anbieter von sozialen Dienstleistungen behaupten zu müssen. Hier tun sich zwei Probleme auf: a) Es werden Mitarbeitende beschäftigt, die nicht der Kirche angehören, b) die Tarife müssen den Beschäftigten gerecht werden, aber auch marktfähig sein. Diesen Spagat zwischen Selbstverständnis als Dienstgemeinschaft und praktischen Anforderungen auszuhalten und gleichzeitig den geistlichen Anforderungen gerecht zu werden, ist nicht einfach. Hier fordert Heinig Plausibilität kirchlichen Handelns bis hin zum Mut, sich von Handlungsfeldern zu trennen: „Der Erhalt diakonischer Einrichtungen darf nie Selbstzweck in der Kirche sein“ (99). Das ist eine klare und eindeutige Position! Heinig weist darauf hin, dass mit dem Wegfall diakonischer Anbieter die Ökonomisierung des Sozialen weiter voranschreiten würde.

Kapitel 11, „Kirchentag und Kirche. Eine Polemik“ (101ff), benennt schon im Titel

anschaulicher Pluralität, in: APuZ 28-29 (2018), 41-46.

die Zuspitzung: Heinig meint, beim Kirchentag herrsche ein „verzerrtes Kirchenverständnis“, er sei ein „Tummelplatz für protestantische Wutbürger, für sonderliche und unversöhnliche Eiferer und Rechthaber“. Im „eigenwilligen Kontrast dazu pflegen die Leistungsorgane des Kirchentages enge Beziehungen zu den politischen Eliten des Landes, ja, sie sind fester Bestandteil dieser“. Der Kirchentag lebe von einer eigentümlichen Ungleichzeitigkeit und existiere als Echokammer des protestantischen „juste milieu“, als kollektives Meinungssilo. Der Beitrag mündet in die Forderung nach transparenten und durchlässigen Beteiligungs- und Gremienstrukturen. Auch für den Kirchentag gelte: *Ecclesia semper reformanda*. Der Beitrag ist ein schönes Beispiel von Streitkunst und der notwendigen Freiheit des Wissenschaftlers.

Das Buch endet mit dem *vierten Abschnitt* zum Thema „Islam im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat“ (109ff). Das zwölfte Kapitel behandelt den Kopftuchstreit. Heinig beschreibt den unterschiedlichen Umgang mit dem Kopftuch in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs einerseits und der Zurückhaltung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte andererseits. Frankreich behandelt die Kopftuchfrage aufgrund des Laizismus restriktiv, England vor dem Hintergrund der multikulturellen Tradition liberal, Deutschland geht einen Mittelweg: Das pauschale Kopftuchverbot ist unverhältnismäßig, sodass eine Einzelfallprüfung stattfindet.² Aktuell ist die Frage des Kopftuchs in der Rechtspflege. U. a. der Landtag in Nordrhein-Westfalen berät aktuell ein Justizneutralitätsgesetz. Anders als der Gesetzgeber in NRW sieht Heinig in einem Kopftuch

bei Richterinnen kaum eine Gefahr für die Unparteilichkeit, es gehe eher um die äußerliche Wahrnehmung. Aus meiner Sicht überwiegen eher die Nachteile vor dem Hintergrund der Integration.³ Die vorhandenen Befangenheitsregelungen reichen aus. Der Schaden eines solchen Gesetzes ist größer als der Nutzen.

Das 13. Kapitel über Islamverträge fragt nach Chancen und Risiken. Heinig spricht den Verträgen (zutreffend) eher symbolischen Charakter zu. In diesem Kapitel wird die Frage der Selbstorganisation aus dem zweiten Kapitel noch deutlicher fokussiert: „Das Grundgesetz verlangt für die Zusammenarbeit mit dem Staat Klarheit darüber, wer für wen gegenüber dem Staat spricht und wer in seinen religiösen Interessen durch eine bestimmte Gemeinschaft nicht vertreten wird.“ Insofern hätten die Moscheeverbände eine „Bringschuld“ (37). So deutlich wird das an dieser Stelle nicht formuliert. Besonders strittig ist die Frage, ob die islamischen Verbände überhaupt Religionsgemeinschaften sein können oder unter welchen Voraussetzungen.⁴ Dies bleibt offen. Heinig mahnt aber mittelfristig weitere Islamverträge mit gehaltvollen rechtlichen Regelungen an (122).

Im 14. Kapitel spricht sich Heinig gegen ein Islamgesetz nach österreichischem Vorbild aus und plädiert stattdessen für ein flexibles Religionsrecht, weil auch ein Islamgesetz das Hauptproblem einer befriedigenden Selbstorganisation nicht lösen würde.

Im letzten Kapitel stellt er die Frage, ob wir einem „islamischen“ gesetzlichen Feiertag einführen sollten (128ff). Der Text greift zeitbedingt eine Idee des damaligen Bun-

² Vgl. Arno Schilberg: Kirche, Kopftuch, Körperschaft. Gerichtsentscheidungen in Weltanschauungsfragen, in: MD 7/2018, 253-260.

³ Vgl. zuletzt Hanna Fülling: Die Deutsche Islam Konferenz, in: MD 2/2019, 45-53 (zur Handlungsfähigkeit der Muslime: 50).

⁴ Vgl. Friedmann Eißler: Islamische Verbände in Deutschland, EZW-Texte 260, Berlin 2019, 13ff, 84ff, 149ff.

desinnenministers Thomas de Maizière auf und kommt schnell zu dem Schluss, dass es angesichts der Zuständigkeit der Bundesländer keine „Neukalibrierung des Feiertagsrechts“ im Hinblick auf die Anerkennung eines islamischen Feiertags geben wird.

Das Buch setzt Akzente, wie die wörtlichen Zitate verdeutlichen, bemüht sich aber zugleich um Ausgleich. Es mahnt an, „uns religionspolitisch immer wieder über Traditionen und Umbrüche, Bewährtes und Fehlentwicklungen zu verständigen“ (9). Der Jurist Heinig ist in guter Gesellschaft: Der Politologe Ulrich Willems hat die deutsche Religionspolitik als „Stiefkind“ bezeichnet. Die Zögerlichkeit der politischen Entscheidungsträger führe angesichts der religiösen Pluralisierung⁵ zu erheblichen Unsicherheiten und Irritationen.⁶ Gert Pickel als Religionssoziologe prophezeit, dass die für den Ausgleich religiöser Positionen notwendige Kompromissbildung schwieriger werde, weil aufgrund von Politisierung religiöser Zugehörigkeit und Identität sich Positionen radikalieren könnten.⁷

⁵ Vgl. dazu neu Hanna Fülling: Religionspolitik vor den Herausforderungen der Pluralisierung, EZW-Texte 259, Berlin 2019.

⁶ Vgl. Ulrich Willems: Stiefkind Religionspolitik, in: APuZ 28-29 (2018), 9-15.

⁷ Vgl. Gert Pickel: Säkularisierung, Pluralisierung, Individualisierung. Entwicklung der Religiosität in Deutschland und ihre politischen Implikationen, in: APuZ 28-29 (2018), 22-27. In demselben Heft befindet sich auch ein Beitrag von Hans Michael Heinig (Historische und aktuelle Dynamiken im Religionsrecht, 16-21), in dem er zu Recht u. a. fordert, die von einzelnen Religionskulturen ausgehende Gefahr für das Allgemeinwohl von bloßen kulturellen Fremdheitserfahrungen zu unterscheiden (21).

Heinig hat ein allgemein verständliches Buch vorgelegt, das Gehalt und Tiefe mit Zuspitzung und Pointierung verbindet. In dieser Kombination wird es zu einer anregenden Lektüre.

Arno Schilberg, Detmold

AUTOREN

Dr. phil. Hanna Fülling, Sozialethikerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. phil. Günther Jikeli, Historiker, Mitbegründer des International Institute for Education and Research on Antisemitism (London/Berlin), Permanent Fellow am Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien (Potsdam), International Fellow am Centre national de la recherche scientifique (Paris).

Dr. phil. Jeannine Kunert, Religionswissenschaftlerin, EZW-Referentin für Lebenshilfe- und christliche Sondergemeinschaften.

Prof. Dr. theol. Frank Lüdke, Professor für Kirchengeschichte und Leiter der Forschungsstelle Neupietismus an der Evangelischen Hochschule Tabor in Marburg.

Dr. phil. Christian Ruch, Historiker und Soziologe, Chur/Schweiz.

Prof. Dr. jur. Arno Schilberg, Juristischer Kirchenrat der Lippischen Landeskirche und Honorarprofessor für Staatskirchenrecht und Kirchenrecht an der Ruhr-Universität Bochum.

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

Dr. phil. Thorsten Wettich, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft und Religionspädagogik an der Universität Bremen. Er forscht über deutschsprachige lutherische Gemeinden im Ausland.

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

