



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
82. Jahrgang

12/19

**Messianisches Judentum
Hintergründe und Konversionsgeschichten**

Die Apokalypse in der Deutung der Baha'i

Auswertung einer Umfrage zur EZW

30 Jahre Alevitische Gemeinde Deutschland

Stichwort: Zivilreligion

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Stefanie Pfister

Konversionen zum messianisch-jüdischen Glauben

Eine religionssoziologische Einschätzung

435

DOKUMENTATION

Ingo Hofmann

Die Apokalypse in der Deutung der Baha'i

Ein Beitrag zum 200. Geburtstag des Bab

447

BERICHTE

Jeannine Kunert

Auswertung einer Umfrage zur Arbeit und zu den Publikationen der EZW

458

INFORMATIONEN

Säkularer Humanismus

Deutscher Humanistentag 2019

461

Aleviten

30 Jahre Alevitische Gemeinde Deutschland

463

STICHWORT

Zivilreligion

465

BÜCHER

Mario Mantese

Im Licht einer großen Seele

Wundersame Begegnungen mit Meister M

469

Stefanie Pfister, Sendenhorst

Konversionen zum messianisch-jüdischen Glauben

Eine religionssoziologische Einschätzung

Die messianisch-jüdische Bewegung stellt immer wieder und höchst aktuell besonders ein Pulverfass im jüdisch-christlichen Dialog dar. Dies zeigt zum Beispiel die Stellungnahme des Kirchentagspräsidiums zur Teilnahme messianisch-jüdischer Gruppierungen am Stuttgarter Kirchentag 2015, in der es heißt, dass messianische Juden nicht zur aktiven Mitwirkung, zum Beispiel auf dem Markt der Möglichkeiten, zugelassen werden,¹ und als Reaktion darauf der vehemente Widerspruch des württembergischen Landesbischofs Frank Otfried July, der vor der in Stuttgart tagenden Landessynode betonte: „Messianische Juden haben Platz und Stimme auf dem Kirchentag. Darauf kommt es an.“²

Messianische Jüdinnen und Juden glauben an Jesus als den Messias Israels.³ Sie

haben sich seit 1995 als feste Bewegung im deutschen Raum etabliert und treffen sich mittlerweile in knapp 40 Gemeinden und Gruppen mit etwa 1000 regelmäßigen Besuchern in Deutschland, sodass Hans Hermann Henrix bereits im Jahr 2007 von einer „überraschenden Wirklichkeit des gegenwärtigen messianischen Judentums“⁴ spricht.

Um dem Phänomen messianische Juden und insbesondere deren Identitätsfrage besser begegnen zu können, stelle ich nach einem knappen historischen Überblick die Etablierung messianisch-jüdischer Gemeinden in Deutschland und deren Gemeinde- und Gottesdienstleben vor. Anschließend nehme ich anhand von drei Fallgeschichten eine religionssoziologische Einschätzung vor.

Historische Judenchristen und gegenwärtige messianische Juden

„Wir glauben, dass messianisches Judentum heute die Fortsetzung des biblischen, regelmäßigen Judentums ist“, heißt es in einem messianisch-jüdischen Glaubensbekenntnis.⁵ Doch kann man von einer kontinu-

¹ Vgl. www.kirchentag.de/aktuell/nachrichten/nachrichten/archiv_stuttgart/messianische_juden_gespraech/messianische_juden_statement.html (Abruf: Oktober 2019, auch des nächsten Links).

² Vgl. www.idea.de/nachrichten/detail/thema-des-tages/artikel/messianische-juden-koennen-sich-am-stuttgarter-kirchentag-beteiligen-1202.html.

³ Vgl. Stefanie Pfister: *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung*, Dissertation (Universität Dortmund), Berlin / Münster 2008, 2. aktual. Aufl. 2016; dies.: *Messianische Juden. Zur gegenwärtigen messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland*, in: MD 72/7 (2009), 257-266; dies.: *The Present Messianic Jewish Movement in Germany*, in: *Mishkan* 58 (2009), 6-20; dies.: *Messianische Juden – historisch und religionssoziologisch*, in: *Theologisches Gespräch* 39/1 (2015), 17-30; dies.: *Messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 29/2 (2016), 370-384. Dieser Artikel stellt eine Erweiterung und Modifizierung des MD-Artikels aus

dem Jahr 2009 und des Artikels in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ dar.

⁴ Hans Hermann Henrix: *Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: *Salzburger Ringvorlesung*, Salzburg 2007.

⁵ EDI (Evangeliumsdienst für Israel, Hg.): *Eine messianische Gemeinde stellt sich vor*, Falblatt „Schma Israel“, Leinfelden-Echterdingen 2000.

ierlichen Entwicklung von Judenchristen zu heutigen messianischen Juden ausgehen? Die ersten Judenchristen in der Jerusalemer Urgemeinde glaubten, dass Jesus der verheißene Messias Israels war. Dies geschah als innerjüdische Gruppe, und die Judenchristen lebten weiter im jüdischen religiösen Kontext.⁶

Mit der Aufnahme der Heidenchristen entstand eine gemischte Gemeinde, und die Distanz zum Judentum wurde verstärkt, weil zum Beispiel der Ritus der Beschneidung als Trennungszeichen von Juden und Heiden infrage gestellt wurde. Auch die drei Ausdrucksformen des neuen Glaubens (Taufe, Abendmahl und Christus als Messias) forcierten bald die Loslösung zum Judentum.⁷ Ab dem frühen 2. Jahrhundert betrachtete sich die heidenchristliche Kir-

⁶ Diese ersten Judenchristen beteten im Tempel, feierten die jüdischen Feste, gaben Almosen für die Armen etc., kurz: Sie hielten sich an das jüdische Religionsgesetz und waren „Eiferer für das Gesetz“ (Act 21,20, vgl. Act 2,46f; 3,1; 5,12 u. ö.). Darin unterschieden sie sich nicht von den Juden, die in Jesus nicht den Messias sahen, jedoch von ihrer jüdischen Umgebung durch die Taufe auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden (Act 2,38f; 10,43.48), die gemeinsame Mahlfeier, das „Brechen des Brotes“ (Act 2,42), die eigenen Hausgottesdienste (Act 2,46) und die Gütergemeinschaft (Act 2,44-45; 4,32-37). Sie missionierten anfangs ausschließlich Juden (Mt 10,5f), und nur vereinzelt taufte sie Nichtjuden (Act 10). Da die Urgemeinde Ähnlichkeiten mit der essenischen Jerusalemer Gruppe aufwies (z. B. Taufe nach der Umkehr, Neuer Bund als Hintergrund des Pfingstfestes, Gütergemeinschaft), betrachtete die religiöse Führung die Judenchristen zunächst als eine innerjüdische Sekte und sprach ihnen ihre jüdische Identität nicht ab.

⁷ Politische Faktoren verstärkten die innerjüdischen Trennungsprozesse. Während des ersten jüdischen Krieges 66 n. Chr. wurden einige Mitglieder der jüdenchristlichen Gemeinde in Jerusalem ins Ostjordanland vertrieben. Zwischen 70 und 132 konnte sich zwar wieder eine jüdenchristliche Gemeinde in Jerusalem etablieren, die im zweiten jüdischen Krieg aber erneut die Flucht ergreifen musste. Da sich die Judenchristen, die an die Messianität Jesu glaubten, von den – meist unter messianischem Vorzeichen stehenden – Freiheitskämpfern der Juden gegen die Römer fernhielten, wurden sie von der jüdischen Gemeinschaft als Verräter gemieden.

che aufgrund der aufkommenden Substitutionstheologie selbst als das wahre Israel und verwehrte es den jüdenchristlichen Mitgliedern, weiter an ihrem jüdischen Erbe festzuhalten.⁸ Das führte dazu, dass die Judenchristen als eigenständige Gruppierung „verschwand“. Gleichwohl hinterließen sie bis ins 5. Jahrhundert und in einigen Kirchen sogar darüber hinaus religiöse „Spuren“ wie Bräuche oder Symbole.⁹ In den späteren Jahrhunderten zwang die heidenchristliche Kirche Juden zur Taufe, Juden erlitten Verfolgungen und Pogrome, und somit gab es lange Zeit keine jüdenchristliche Bewegung mehr.

Erst die Puritaner und die Pietisten im 17. und 18. Jahrhundert interessierten sich wieder für das Judentum und suchten den Dialog mit Juden. Die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts belebten wiederum die pietistische Frömmigkeit, und es entstanden die Pfingst-, die charismatische und die evangelikale Bewegung. Des Weiteren förderte die Erweckungsbewegung das Entstehen judenmissionarischer Werke,

⁸ Die mehrheitlich heidenchristliche Kirche bekämpfte die Juden, weil sie nach kirchlicher Anschauung aufgrund ihrer Sünde auf ewig von Gott verworfen seien. Der Begriff des „Gottesmordes“ hatte großen Einfluss auf die Theologie der Großkirche. Zunehmend bildete sich die „Substitutionstheologie“ als offizielle Kirchenlehre heraus, in der sich die heidenchristliche Kirche als das wahre Israel und als alleinige Trägerin alttestamentlicher Verheißungen betrachtete (vgl. Barnabasbrief um 135 n. Chr.).

⁹ Damit verlor das Judenchristentum zunehmend an Bedeutung. Bis zum 3./4. Jahrhundert gab es noch Judenchristen in Palästina, im Ostjordanland, in Alexandria und Rom. Und das Judenchristentum konnte in einigen Bewegungen und Kirchen seine Spuren hinterlassen, so erhielt sich in Kleinasien, Syrien und Palästina die jährliche Gedenkfeyer zur Auferstehung Jesu am 14. Nissan bis ins 2. und 3. Jahrhundert hinein. Die Kirchen Äthiopiens und Georgiens weisen jüdenchristliche Einflüsse auf, und die Evangelien der Hebräer, Nazarener und der Ebioniten hatten auf die Entstehung des Islam einen nicht unerheblichen Einfluss. In Syrien behielten die Judenchristen sogar bis ins 5. Jahrhundert ihre Bedeutung bei und haben Auswirkungen im zumindest wurzelverwandten Mandäismus hinterlassen.

wodurch erstmals seit Jahrhunderten wieder viele Juden freiwillig den Glauben an Jesus als den Messias Israels annahmen, dabei aber in den jeweiligen Kirchen verblieben. Manche einzelne judenchristliche Gruppierungen waren nur von kurzer Dauer, zum Beispiel 1813 die „Beni Abrahams“ (Kinder Abrahams) in London, hier trafen sich 41 konvertierte Juden, um den Sabbat gemeinsam zu feiern, oder von 1884 bis 1914 die Gemeinschaft von ca. 150 Jesusgläubigen Juden in Moldawien, die sich u. a. „Israeliten des neuen Bundes“ nannten.

Erst im 19. und 20. Jahrhundert schlossen sich an Jesus Christus glaubende Juden, die sich nun „Hebräische Christen“ nannten, zu Verbindungen zusammen, die Bestand hatten, z. B. 1865 die „Hebrew Christian Union“ (HCU), 1915 die „Hebrew Christian Alliance of America“ (HCAA) und insbesondere 1925 die „International Hebrew Christian Alliance“ (IHCA).

Innerhalb dieser hebräisch-christlichen Bewegung trafen sich zu Beginn der 1970er Jahre wiederum einzelne Gruppen, die die jüdische Elemente in ihre Gottesdienstformen integrierten. Insbesondere in Amerika wandten sich viele junge Juden verstärkt den traditionellen jüdischen Gebräuchen zu; so bezeichnete sich in Cincinnati eine Gruppe hebräischer Christen und nichtjüdischer Glaubender, die seit 1970 bestand, zuerst als „Jews who believe in Messiah Jesus“, dann als „Messianic Jews“. 1974 existierten bereits ähnlich strukturierte Gruppen und Gemeinden in Philadelphia, Washington, Chicago und Los Angeles. Eine der neu entstehenden Gruppen in diesen Kontexten war die evangelikal-charismatische Gruppe der „Jesus People“, die auch viele Juden erfasste, und ab 1970 die Gruppe „Jews for Jesus“ als Zweig der „Jewish Mission of America“ (JMA) in San Francisco, die durch provozierende Straßen- und Campuseinsätze mit Schauspiel und Gesang auf sich aufmerksam machte.

Auf der Konferenz der HCAA in Florida 1973 diskutierten die jüngeren Mitglieder intensiv einen Namenswechsel der „Young Hebrew Christian Alliance“ (YHCA) zu „Young Messianic Jewish Alliance“, der dann 1975 vollzogen wurde. Auch aus der „Hebrew Christian Alliance of America“ wurde die „Messianic Jewish Alliance of America“ (MJAA). Die Konferenz von 1975 war die bis dahin größte hebräisch-christliche bzw. nun erste messianisch-jüdische Konferenz. Die Mitglieder tagten eine Woche lang und feierten charismatische Gottesdienste mit vielen jüdischen Elementen. Mittlerweile hat sich messianisches Judentum weltweit verbreitet, wobei sich stark divergierende Schätzungen auf 50 000 bis 332 000 messianische Juden in 165 bis 400 Gemeinden belaufen.¹⁰

Anhand der geschilderten Stationen zeigt sich, dass viele Juden, die sich zum Glauben an Jesus als den Messias bekannten, nicht in einem jüdischen Kontext aufgewachsen und oft in einem heidenchristlichen Umfeld konvertiert sind. So weist Bernd Schröder darauf hin, dass heutigen messianischen Juden dementsprechend nicht die gleichen Funktionen zufallen können wie den Judenchristen der neutestamentlichen Ära,¹¹ was auch die Identitätsfrage spannend macht. Besonders deutlich wird das an der Entwicklung des messianischen Judentums in Deutschland.

Entwicklung des messianischen Judentums in Deutschland

In Deutschland führte der Holocaust nicht nur zu einem Abbruch jüdischen Lebens, sondern die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung von Millionen Juden

¹⁰ Die verschiedenen Schätzungen sind zusammengefasst in Pfister: Messianische Juden in Deutschland (s. Fußnote 3), 93.

¹¹ Vgl. Bernd Schröder, in: Theologische Literaturzeitung 134/9 (2009), 931-934.

schloss die an Jesus als den Messias Israels glaubenden Juden mit ein. Ohne die Einwanderung russischer Juden aus der ehemaligen Sowjetunion seit 1990 im Rahmen des Kontingentflüchtlingsgesetzes wäre es weder zu einer Wiederbelebung jüdischer Gemeinden in Deutschland noch zur Entwicklung einer aktiven messianisch-jüdischen Bewegung gekommen.

In Deutschland engagierten sich vereinzelt messianische Juden, die bereits Anfang der 1990er Jahre durch den Kontakt mit evangelikalen Gläubigen in der Sowjetunion konvertiert waren. Durch zahlreiche Kontakte dieser Pioniere mit Mitarbeitern evangelikaler Werke¹² und gemeinsame missionarische Aktivitäten entstanden die ersten Gemeinden in Berlin (1995), Düsseldorf (1996), Hamburg (1996), Stuttgart (1996) und Hannover (1999). Mittlerweile gibt es ca. 20 Gemeinden und 19 messianisch-jüdische Gruppen in Deutschland, wobei die Bewegung von einer großen Dynamik geprägt ist.¹³

Individuelle Wege zum messianisch-jüdischen Glauben

Ein empirisches Modell individuellen und kollektiven Ritualerlebens sollte davon ausgehen, dass ein an Ritualen partizipierender messianischer Jude auch die „Kon-Texte“ der „Ritualtexte“, das heißt der gottesdienstlichen Handlungen, versteht.¹⁴ Das heißt, kollektive messianisch-jüdische Strukturen sollten sich an den individuellen Erfahrun-

gen der Partizipierenden als „living human documents“¹⁵ erkennen lassen, was ich an den drei typischen Fallgeschichten¹⁶ aufzeigen möchte: der Konversion des 28-jährigen Pawel aus Usbekistan, des 48-jährigen Wladimir aus der Ukraine (Kiew) und der 72-jährigen Galja aus Russland (St. Petersburg). Die Fallgeschichten sind aus einer Studie hervorgegangen, die ich unter messianisch-jüdischen Gemeinden und Gruppen durchgeführt habe.¹⁷

Die Fallgeschichte „Pawel“

Pawel wird 1977 als Sohn eines Juden und einer nichtjüdischen Ukrainerin in Usbekistan geboren und erfährt zunächst nichts von seiner jüdischen Abstammung. Nach der Scheidung seiner Eltern lebt er bei seiner Mutter. 1990 erkrankt die Mutter schwer, daraufhin hat der dreizehnjährige Pawel das erste Mal ein „persönliches Erlebnis“ (NI 7: 3/25-25)¹⁸ mit Gott. Weil seine Mutter daraufhin gesund wird, lässt er sich zusam-

¹⁵ Vgl. Anton T. Boisen: *The Exploration of the Inner World*, Philadelphia 1971.

¹⁶ Für die Konversionserzählungen wird hier im Anschluss an Popp-Baier der Terminus „Fallgeschichte“ genutzt. Vgl. Ulrike Popp-Baier: *Selbsttransformationen in Bekehrungserzählungen*, in: Christian Henning / Erich Nestler (Hg.): *Religionspsychologie heute*, Frankfurt a. M. u. a. 2000, 263.

¹⁷ Vgl. Pfister: *Messianische Juden in Deutschland* (s. Fußnote 3). Die Fallstudie in den Jahren 2004/2005 umfasste 14 teilnehmende Beobachtungen in elf Gemeinden und Gruppen, dazu wurden 211 gültige Fragebögen aus 16 Gemeinden und Gruppen und zwölf narrative Konversionserzählungen ausgewertet. Hinzu kamen 36 geführte Experteninterviews mit Gemeindeverantwortlichen. Durch den Einsatz verschiedener Methoden konnte das Forschungsfeld aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden (methodologische Triangulation). Die Studie wurde auf der Grundlage der „Grounded-Theory-Methodologie“ durchgeführt. Vgl. dazu Anselm Strauss / Juliet Corbin: *Grounded Theory*, Weinheim 1996.

¹⁸ Im Folgenden steht NI für Narratives Interview, die Zahl danach (NI 7) für die laufende Nummer der Interviews, die Zahl vor dem Schrägstrich für die Seite der Transkription und die Zahlen nach dem Schrägstrich für die Seitenzahlen. Im Archiv der Verfasserin

¹² „Beit Sar Shalom Evangeliumsdienst“ (BSSE, gegr. 1996) als deutscher Zweig der internationalen „Chosen People Ministries“ (CPM), „Arbeitsgemeinschaft für das messianische Zeugnis an Israel“ (amzi, seit 1985 in Deutschland) und „Evangeliumsdienst für Israel“ (EDI, gegr. 1971).

¹³ Vgl. Pfister: *Messianische Juden in Deutschland* (s. Fußnote 3).

¹⁴ Vgl. Hans-Günter Heimbrock: *Gottesdienst – Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual in praktisch-theologischem Interesse*, Kampen 1993, 39.

men mit ihr in einer russisch-orthodoxen Kirche taufen. Die Taufe in der Atmosphäre dieser Kirche befremdet ihn allerdings sehr. Dennoch lässt ihn der Gedanke an Gott nicht los: Er habe „ab diesem Zeitpunkt ... nie daran gezweifelt, dass es Gott gibt“ (3/18-20). Er unternimmt zwischen 1991 und 1993 verschiedenste Anläufe, die Bibel zu lesen, wobei ihm aber ein tieferes Verständnis verwehrt bleibt.

1994 erfährt er als Siebzehnjähriger erstmals von seiner jüdischen Identität. 1995 bekommt er ein Neues Testament geschenkt, wodurch er einen offenbarenden „Ruf von Jesus Christus“ (5/33) vernommen habe. Diesem Ruf habe er sich aber zunächst bewusst verweigert, da er glaubte, dass er sich dann ganz von „einem Leben in der Welt“ (6/2) distanzieren müsse.

Während des Studiums, als Pawel von seiner ersten ernsthaften Liebesbeziehung enttäuscht ist, verfällt er in eine lang anhaltende Depression mit Suizidgedanken. Daraufhin ist er nach dem „Alles-oder-nichts-Prinzip“ bereit, sich auf den Öffnungsmoment der Konversion einzulassen (8/2-3): „Also äh ... als in der schwersten ..., also als es wirklich schlimm ging, bin ich ... ich, da hab ich dann, bin ich zu Gott gegangen in meinem Herzen. Schon wieder! Hab gesagt, Vater, zieh mich raus! Es ist so dunkel (*lacht trocken*) und nicht gut hier, wo ich jetzt gelandet bin“ (NI 7: 8/5-8).

Pawel versteht die anschließende Begegnung mit einem Missionar der evangelikalen Organisation „Campus für Christus“ als Antwort auf diesen Hilferuf, da der Missionar ihm zur Konversion verhilft. Der Missionar gibt Pawel die Broschüre „Die vier geistlichen Gesetze“¹⁹ (10/6-7), und Pawel

spricht mit ihm zusammen ein „Übergabegebet“. Pawel thematisiert, dass er im Zuge seiner Konversion von seiner Depression geheilt worden sei. Wichtiger jedoch sei die „Entscheidung“ gewesen, die er „richtig im Herzen“ getroffen habe (9/9-10). In dem Moment, in dem er sein Leben Gott übergeben habe, habe er „eine innerliche Erleichterung verspürt“ (9/31), und „das Leben war voller Farben schon wieder“ (9/5-6). Diese Erfahrungen entziehen sich für Pawel auch allen alltagssprachlichen Erklärungen: „Also man kann nicht diese ... Antwort ... ähm... genau zusammenfassen ... in Worte fassen“ (9/16-17).

Von 1996 bis 1998 liest er intensiv und regelmäßig in der Bibel und trifft sich mit anderen an Jesus als den Messias glaubenden Juden und mit evangelikalen Christen zum Austausch über den neuen Glauben. Mitte 1999 schließt er sein Studium zum Elektroingenieur ab. Im Herbst 1999 lässt er sich in Usbekistan „messianisch-jüdisch“ taufen, dieses Mal geschieht die Taufe in einem Gebirgssee im Rahmen einer messianisch-jüdischen Konferenz. Drei Wochen später reist er nach Deutschland aus.

Seit 2001 besucht er eine messianische Gemeinde in Stuttgart und nimmt dort an Hauskreisen, Bibelstunden und sonstigen Versammlungen teil. Mittlerweile leitet er auch Bibelarbeiten, manchmal hält er eine Toraauslegung im Gottesdienst.

Die Fallgeschichte „Wladimir“

Wladimir wird 1957 in der Ukraine in ein jüdisches Elternhaus in Kiew geboren und wächst dort ohne jüdische Erziehung auf. Von 1975 bis 1980 absolviert er ein Studium zum Ingenieur in der Metallindustrie, er heiratet und hat zwei Söhne.

1987 stellt er sich erstmals Fragen nach dem Sinn des Lebens und führt 1992 ein Gespräch mit einem russischen nichtjüdischen Freund, der ihm von seiner Bekehrung er-

liegen sämtliche Transkriptionen in ausführlicher Form vor und sind dort bei Interesse zu erfragen.

¹⁹ Vgl. Campus für Christus (Hg.): Kennen Sie schon die vier geistlichen Gesetze, Orlando, in: www.jesuswho.org/german/four.html (Abruf: Juli 2019).

zählt. Wladimir ist aber zunächst skeptisch. Dennoch besucht er von 1992 bis 1994 sporadisch eine baptistische Gemeinde in Kiew und liest regelmäßig den Tenach. Dort weist ein nichtjüdisches Ehepaar Wladimir auf dessen jüdische Identität hin: „Wir sind alle Heiden, alle Heiden und du ... bist der Jude ... du gehörst zum Volk, das von Gott auserwählt ist“ (NI 10: 2/27-29). Wladimir kommt dann durch das Lesen des Tenachs ebenfalls zu der von Gott „offenbarten“ Erkenntnis, dass er zu Gottes auserwähltem Volk gehört: „Und ehrlich gesagt, habe ich ... äh ... ziemlich wenig Problem, wenn ich das Alte Testament gelesen habe. Gott hat mir sofort geöffnet, was bedeutet das jüdische Volk: Abraham, Isaak, Jakob ... Und ich hab verstanden, dass er mein Gott auch ist“ (NI 10: 2/33-3/6). Wladimir definiert sich daher rasch als Jude, aber mehr ethnisch als religiös.

Wladimir ist nun als aktiv religiös Suchender zu bezeichnen. So erfährt er nicht nur theoretisches Wissen über die Konversion, sondern hat diese auch schon mehrmals bei anderen Personen beobachtet. So kennt er die Situation nach der Predigt, wenn der Pastor die Besucher auffordert, nach vorne zu kommen und sich zu Jesus zu bekehren (NI 10: 4/16-21). Das heißt, Wladimir hat das beobachtbare Verhalten anderer Personen bei ihrer Begegnung mit einer sogenannten transzendenten Erfahrung bereits kennen gelernt. Dass er aber bisher dieser Aufforderung nicht nachkommen konnte, begründet er wie folgt: „Ich hab das Gefühl, dass mich eine Kraft festhält, ich konnte nicht aufstehen und nach vorne gehen. Und einfach gehen und knien und wie gesagt Buße tun“ (NI 10: 4/21-23).²⁰

²⁰ Dies zeigt einerseits, dass er mit dem erworbenen Wissen um das äußere Ablaufschema (nach vorne gehen, niederknien) und die inneren Abläufe (Buße tun) bewusst und aktiv die Begegnung mit Jesus sucht. Gleichzeitig tritt hier aber in seinen Worten eine weitere transzendente Macht zutage, der er

Kurz vor der Konversion erlebt Wladimir einen emotionalen Zusammenbruch. Er zeigt Unverständnis über den Tod Jesu sowie über das angebliche Schuldeingeständnis der Juden in Mt 27,25: „Wenn die Ältesten ... gesagt, das Blut von Jesus komme auf uns und unsere Kinder“ (NI 10: 3/16-17). Dies fordert ihn zu einem zweifelnden Ruf zu Jesus heraus: „Ich bin nicht einverstanden, Jesus! Ich bin erstes Mal, ich bin niedergekniet und habe gebeten zu Jesus und ich habe geweint und ich habe noch nicht verstanden, was überhaupt passiert“ (NI 10: 3/17-19).

Wladimirs Konversion findet im baptistischen Gottesdienst statt. Nun kommt hinzu, dass es ein „Pfingsttag“ (NI 10: 3/24) ist, an dem Wladimir konvertiert. Gerade die positive emotionale Gesamtatmosphäre des Gottesdienstes zur Feier der „Geburtsstunde“ der Kirche hat ihn besonders beeindruckt, war doch bis vor einigen Jahren so ein Gottesdienst in der ehemaligen Sowjetunion überhaupt undenkbar. „Ich hab einen großen Finger gesehen ... vom Dach. Es dauerte ungefähr zwei, drei Sekunden und ... äh ... ich hab verstanden, dass ich nach vorne gehen soll und beten und knien und beten und Jesus als meinen Erlöser im Herz nehmen. Das ist, wie gesagt, nicht Befehl, aber Gott ... Und an diesem Tag habe ich einen Finger gesehen und ich habe verstanden, was ich machen soll“ (NI 10: 4/14-26).

Wladimir beschreibt die Vision des Fingerzeigs als Gottes unmissverständlichen Aufruf, dennoch schildert er die Konversion als eine aktive, freie Entscheidung. Dies wird deutlich an dem Muster einer konkreten Handlungssequenz (nach vorne gehen, knien und Buße tun), was einer „Institutionalisierung“ des hier baptistischen Kontextes

eine universalistische Funktion zuschreibt, die Kraft, die ihn am Stuhl festhält. Später erläutert Wladimir, dass das Satan gewesen sei, der ihn von der Konversion abhalten wollen.

entspricht. Noch im gleichen Jahr (1994) hat er sich auch dort taufen lassen.

Von 1994 bis 1996 besucht er einen Hauskreis mit nichtjüdischen Besuchern der baptistischen Gemeinde. Trotz seiner Konversion habe ihn aber weiterhin die Frage gequält: „Warum werden immer die Juden gehasst?“ (NI 10: 4/1-8). 1996 reist er mit seiner Familie nach Deutschland aus. Im gleichen Jahr habe er eine weitere Vision gehabt, und durch einen Vortrag habe er dann eine „Erklärung“ gefunden: Satan hasse das Volk Gottes und säe den Hass auf die Juden weltweit.

Seit Januar 1999 besucht Wladimir regelmäßig eine messianische Gemeinde in Berlin und arbeitet dort auch intensiv mit, zum Beispiel bei der Durchführung der Sabbatabende.

Die Fallgeschichte „Galja“

Galja wird 1933 als Tochter einer Jüdin und eines russischen Vaters in St. Petersburg geboren. Als sie vier Jahre alt ist, stirbt ihr Vater unerwartet als „Stalinopfer“ (1937); bei den stalinistischen „Säuberungen“ in den 1930er wurden viele Juden und Nichtjuden getötet. Galja erhält keinerlei jüdische Erziehung von ihrer Mutter.

Von 1951 bis 1957 studiert sie Medizin, sie heiratet einen Deutschen und bekommt einen Sohn. Von 1957 bis 1969 arbeitet sie als Ärztin in Ostdeutschland, nach 1970 reist sie wieder nach St. Petersburg zurück. 1970 lässt sie sich scheiden, der Sohn verbleibt bei ihr. Kurz nach ihrer Scheidung hat sie eine erste „Gottesoffenbarung“ (NI 12: 2/27). Sie erzählt, dass sie sich nach ihrer Scheidung sehr einsam gefühlt und abends auf einem Spaziergang ein langes „Gespräch“ mit einem imaginären Partner („ich weiß nicht, mit wem“, 2/1) geführt habe. Ihr sei dabei klar geworden, dass ihr Mann während der Ehe unfähig gewesen sei, sie oder sonst jemanden zu lieben.

In diesem „emotional gespannten“ (2/8) Moment habe sie plötzlich einen heftigen Schlag auf ihren Kopf verspürt und eine leise „Gottesstimme“²¹ gehört (2/15): „Und da war eine totale Stille um mich herum. Und in dieser Stille hörte ich ganz deutlich, eine ganz ... leise Stimme: Kannst du lieben? ... Und ich muss sagen, dass diesen Moment ... ich weiß jetzt hinterher, ja, dass das wirklich eine Gottesstimme war. Von Christus noch nicht die Rede, ja? ... Und das war für mich ein Umbruch. Ich habe angefangen, in mich hineinzuschauen, bisschen mehr, und hab verstanden, dass ich selbst nicht lieben kann und nicht mal weiß, was Liebe ist, und das, was ich für Liebe gehalten habe, gar keine ist. Das war so äh ... ein erster äh ... ich möchte schon sagen ... das war schon eine Gottesoffenbarung“ (NI 2:2/9-27).

Galja gibt in dieser Darstellung die wörtliche Rede der leisen Stimme („Kannst du lieben?“) wieder. Fritz Schütze bezeichnet dies als den „naturgemäßen“ Darstellungsvollzug,²² denn die Frage nach ihrer Fähigkeit zu lieben ist die Zusammenfassung des ganzen Erzählsegments und pars pro toto auch ihres ganzen Lebensabschnitts: der Suche und Sehnsucht nach Liebe (in ihrer Ehe). Die wörtliche Rede kommentiert sie dann in ihrer heutigen Perspektive mit einem Verb des Wissens und „identifiziert“ sie: „Ich weiß jetzt hinterher, ja? Dass das wirklich eine Gottesstimme war“ (2/14-15). Aus der Reflexion

²¹ Ich bezeichne Galjas Erlebnis als Audition oder später als Vision statt als Halluzination, um das subjektive Empfinden ernst zu nehmen.

²² Vgl. Fritz Schütze: Zur Hervorlockung und Analyse von Erzählungen thematisch relevanter Geschichten im Rahmen soziologischer Feldforschung: dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen, in: Ansgar Weyman / Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Kommunikative Sozialforschung, Alltagswissen und Alltagshandeln, Gemeindeforschung, Polizei, politische Erwachsenenbildung, München 1976, 159-260, hier 180ff.

der Konversion heraus war dieses Erlebnis für sie eine erste Begegnung mit Gott, ein „Umbruch“ (2/19). Besonders deutlich wird auch Galjas Gewissheit, dass es „eine höhere Kraft, einen Gott gibt, der über uns steht und uns lenkt von Kindheit an“ (1/16-17).

Galja betrachtet sich weiterhin eher als ziellos Suchende („und dann suchte ich weiter und suchte weiter“, 2/29). Sie möchte der höheren Kraft durch das philosophisch-religiöse Meditationssystem der indischen Yogaübungen näherkommen. Hier findet sie eine erste „Antwort“ einer „Gotteseinmischung“ (3/6), da ihr die Übungen auch erhoffte physische Heilung zukommen lassen.²³

Galja konvertiert 1993 bei einer besonders intensiven Meditationsübung: Ein weißer Punkt sei immer näher und näher gekommen und habe Umrisse ausgebildet, „bis ich auf einmal in diesem weißen Fleck, das war schon nicht mehr Punkt, Jesus erkannt habe“ (NI 12: 3/29-30).

Sie bekehrt sich somit, als sie Jesus in dem weißen intensiven Punkt erkennt, sie nimmt das Gespräch mit ihm auf (4/1) und beschreibt die Konversion später als das „Kennengelernt-Haben Jesu“ (5/13).²⁴

Für Galja steht ihre Konversion in direktem Zusammenhang mit ihren täglichen meditativen Übungen. Damit verknüpft sie ihre religiöse Erfahrung und ihr Handeln eng miteinander, was auch ihrer lebenslangen

Suche „nach Lehre – nach Vorbild“ (1/12) entspricht. Denn Gott scheint ihren Alltag zu beobachten und zu bewerten, was die Bedeutung ihrer Individualität in Gottes Augen bestärkt. Dennoch verliert sie sich dabei nicht in „Selbstthematisierung von Individualität“²⁵, sondern sie öffnet sich hier für die Konversion.

1994 reist sie nach Deutschland aus und wünscht sich eine Gemeinschaft gleich oder ähnlich glaubender Menschen. Jedoch erst 1997 habe sie die messianische Gemeinde in einer Großstadt kennen gelernt und diese fortan regelmäßig besucht. Noch im gleichen Jahr lässt sie sich dort taufen. Anschließend leitet sie bis 2004 eine messianisch-jüdische Frauengruppe. 1998 habe sie einen prägenden Traum von ihrem Vater gehabt, der ihr darin zugesagt habe, dass der jüdisch-messianische Glaube für Galja völlig richtig sei. Ende 2004 verabschiedet sie sich aber von der bisherigen Gemeinde und wird in einer anderen messianischen Gemeinde Mitglied. Die alte Gemeinde war ihr nicht jüdisch genug.

Das „Passiv-aktiv-passiv-aktiv-Konversionsschema“

In allen drei Fallgeschichten erleben die Interviewpartner den Kommunismus und den daraus folgenden Atheismus als alltäglichen Bestandteil ihres Lebens. Damit begründen sie entweder ihre mangelnde Religiosität vor der Konversion und skizzieren diese als „normal“ (Wladimir), oder es lässt sich mit dem Kommunismus ein natives und unpersönliches Gottesverständnis erklären (Pawel). Der Kommunismus kann aber auch Sehnsüchte nach einem anderen Leben, nach „Vater, Lehre und Vorbild“ we-

²³ Hier wird deutlich, dass Galjas Suchen nicht von theologischem Wissen bestimmt ist, sodass sie nicht um die religiösen Hintergründe der ostasiatischen Yogaübungen weiß. Nach vollzogener Konversion kann sie sich von den Yogaübungen distanzieren und findet auch, wie sie sagt, physische Genesung in Jesus (NI 12: 23/5-6).

²⁴ Es muss auch nicht immer ein außergewöhnliches oder übernatürliches Ereignis im Zuge der Konversion genannt werden. So geben 43,3 % der befragten messianischen Juden an, dass sie kein bestimmtes Erlebnis hatten, als sie konvertierten. Auch muss einem Konversionereignis nicht immer eine emotionale Erschütterung folgen.

²⁵ Klaus Hartmann: Es könnte auch Religion sein. Religiöse Orientierungen in biographischen Konstruktionen von Managern, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt a. M. 1995, 257.

cken (Galja). Des Weiteren erkennen die Interviewpartner den Kommunismus und den daraus resultierenden Atheismus als Gründe für das mangelnde jüdische Identitätsbewusstsein vor der Konversion. Letztlich hat die Thematisierung des Kommunismus in allen drei Interviews noch eine weitere Funktion: Die Interviewpartner begründen damit, dass sie in dieser atheistischen Umwelt unmöglich konvertieren konnten. Dadurch machen sie zudem deutlich, dass sie sich zum Zeitpunkt des Interviews längst gegenüber dem System des Kommunismus abgegrenzt haben.

Nachdem die Interviewten den Kommunismus und dessen Auswirkungen geschildert hatten, berichteten sie von einer neuen Zeit, der Perestroika, und den durch diese verursachten Umwälzungen, die im Leben der Interviewpartner Lebensumbrüche bewirkten. Alle Interviewten vollzogen ihre Konversion im Zeitraum der Perestroika und der nachfolgenden politischen und wirtschaftlichen Stimmungslage. Wladimir und Galja gehören somit zu den 23,8 % der befragten messianischen Juden der Fallstudie, die angeben, in dem Zeitraum 1991 bis 1995 konvertiert zu sein. Pawel zählt zu den 34,3 % der befragten messianischen Juden, die eine Konversion in den Jahren 1996 bis 2000 erlebten.

Zudem zeigt sich, dass sich der Zeitpunkt der Einreise nach Deutschland auf die Konversion auswirkt: So haben 44 % der befragten messianischen Juden und Nichtjuden (N=149) die Konversion höchstens drei Jahre vor oder nach der Einreise nach Deutschland vollzogen. 28,5 % bekehrten sich zwischen vier und sieben Jahren vor oder nach der Einreise.

Alle drei Interviewpartner gehören dabei zu den 51,7 % (N=77) der befragten messianischen Juden und Nichtjuden (N=149), die angeben, schon vor der Einreise – also noch in der ehemaligen Sowjetunion – konvertiert zu sein. 40,4 % (N=60) sind erst nach

ihrer Einreise und 8,1 % (N=12) im Jahr der Einreise konvertiert.²⁶

Nachdem sich die Interviewpartner als religiös Suchende geschildert hatten, erzählten sie, wie sie sich auf die Konversion aktiv vorbereiteten. Bernd Ulmer bezeichnet diese absolute Bereitschaft des Konvertierten, sich konkret auf die Konversion einzulassen, als die Einleitung der Konversion, die „religiöse Öffnung“.²⁷ Dieser Moment der „religiösen Öffnung“ ist zuvor immer wieder durch eine aktive Vorbereitung, zum Beispiel durch wiederholte religiöse Handlungen oder Muster „eingeübt“ worden, sodass man sich auf die Konversion „einstimmen“ kann.

Pawel und Wladimir gehören zu den 34,5 % der befragten messianischen Juden, die angegeben haben, dass sie durch einen Nichtjuden den Weg zum Glauben gefunden haben (35,8 % der MNJ,²⁸ 34,5 % insg.).²⁹ 38 % der messianischen Juden geben an, dass sie von einem anderen messianischen Juden begleitet wurden (sowie 17,3 % der MNJ, 30 % insg., N=203).³⁰ Insgesamt sind somit 72,5 % der befragten messianischen

²⁶ Hier kann nicht mehr nachvollzogen werden, ob der Glaube vor oder nach der Einreise angenommen wurde.

²⁷ Vgl. Bernd Ulmer: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie 17 (1988), 19-33, hier 28.

²⁸ Messianische Nicht-Juden (Besucher oder eingetragene Mitglieder der messianisch-jüdischen Gemeinden, die aber keine Juden sind).

²⁹ Auch 83,3 % der befragten messianisch-jüdischen Gemeindeleiter (N=25) geben an, durch einen Nichtjuden konvertiert zu sein.

³⁰ Lediglich 9,9 % der messianischen Juden geben an, durch ihr Elternhaus auf den Glauben vorbereitet worden zu sein (sowie 23,5 % der MNJ und 15,2 % insg.). Galja wiederum gehört zu den 18,2 % der befragten messianischen Juden, die angeben, ohne menschliche Vermittlung zum Glauben gefunden zu haben (23,5 % der MNJ, 20,2 % insg.). 37,6 % der befragten messianischen Juden (35,9 % der MNJ, 36,9 % insg.) geben zudem an, dass ein schwerer Schicksalsschlag oder ein tragisches, schweres Leben für die Konversion mitverantwortlich war.

Juden durch eine (affektive) Beziehung zu einem an Jesus Glaubenden zur Konversion „geführt“ oder begleitet worden.³¹ Zudem geben 43,4 % der befragten messianischen Juden an, insbesondere durch das Lesen der Bibel konvertiert zu sein (61,6 % der MNJ und 50,3 % insg., N=199).³²

Auch wenn die Konversion in Anwesenheit anderer Personen geschieht, thematisieren messianische Juden das Ereignis immer als individuelle Erfahrung. Dadurch wird die Transzendenz Gottes in die „Unergründlichkeit des jeweils eigenen Selbst, des Ich“³³ überführt und kann dort als immanent wahrgenommen und kommuniziert werden.

Insgesamt wird ein Passiv-aktiv-passiv-aktiv-Konversionsschema deutlich, denn alle thematisieren zunächst eine Erkenntnis oder ein Erlebnis, das ihnen (passiv) widerfährt und eine aktive religiöse Suche auslöst, die dann zur Konversion führt. Die Konversion wiederum wird eingeleitet von einem passiv erfahrenen transzendenten „Ereignis“ (Pawel: Heilung, Wladimir und Galja: Vision und plötzliche Erkenntnis) und schließt mit einer aktiven „Lebensübergabe“ (Pawel und Wladimir) oder einem „Gesprächsbeginn“ (Galja) ab.

Kollektive Strukturen des messianisch-jüdischen Glaubens

Bemerkenswert ist eine äußerst homogene Mitgliederstruktur. So reisten 95 % der befragten messianischen Juden aus den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjet-

union ein, und auch der Zeitpunkt ihrer Konversion, der von ihnen „Entscheidung für den Glauben/Annahme des Glaubens an Jeschua hamaschiach/Jesus als Messias“ genannt wird, erfolgte bei der Mehrheit (82 %) in den Jahren 1991 bis 2005. Die meisten messianischen Juden (59 %) schlossen sich zudem zwischen 2001 und 2005 einer messianisch-jüdischen Gemeinde an. Weniger auffällig sind die eher geringen Mitglieder- oder Besucherzahlen (914 bis 1042 regelmäßige Besucher, messianische Juden und Nichtjuden), von denen 55 bis 75 % tatsächlich messianische Juden sind (Zeitpunkt der empirischen Studie: 2004 bis 2005). Der Anteil der nichtjüdischen Besucher beträgt zwischen 25 und 45 %.³⁴ Bei einer messianisch-jüdischen Gottesdienstfeier, die meist an einem Schabbat und in russischer Sprache stattfindet, sind viele jüdische Symbole wie Menora, israelische Flagge, Schofar, Kippa, Tallit, Gebetschal zu sehen, auch die Liturgie ist stark jüdisch geprägt: Die Gottesdienstteilnehmer zünden die Schabbatkerzen an, rezitieren das „Schema' Jisrael“ – meist in gekürzter Form –, singen hebräische Lieder und halten den Schabbat-Kiddusch oder begehen die Havdala-Zeremonie. Ein Gemeindeglied oder ein Mitarbeiter liest aus der Tora und legt sie aus, der Gemeindeleiter spricht den Aaronitischen Segen und über die Kinder den Segen „Möge Gott dich wie Ephraim und Manasse bereiten“ oder „Möge Gott dich wie Sarah, Rebekka, Rachel und Lea zubereiten“. Manche Gemeinden rezitieren Gebete aus dem Siddur, und oft erschallt am Ende des Gottesdienstes der Ausruf „Amen. Baruch atta“ („Gepriesen seist du!“).

³¹ Weitere situative Faktoren treten in der hier vorliegenden Untersuchung hinzu, z. B. ein außergewöhnliches Erlebnis, eine Versammlung oder Bibelstunde, das Vorbild eines anderen Gläubigen, evangelikale Schriften, Veranstaltungen wie eine Evangelisation, eine messianische Jugendfreizeit, eine messianisch-jüdische Konferenz oder ein Konzert.

³² Hier waren Mehrfachnennungen möglich.

³³ Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002, 111.

³⁴ Von ihnen sind nur knapp ein Drittel in Deutschland geborene Nichtjuden (27 %), mehr als ein Drittel sind eingewanderte russische Nichtjuden (38 %) und etwas weniger als ein Drittel sind Eingewanderte „deutsch-russischer Herkunft“, also Spätaussiedler (28 %).

Viele jüdische Rituale eines jüdischen Gottesdienstes fehlen aber auch (z. B. Amida, Kaddisch, Lied „Adon Olam“) oder werden „messianisch-jüdisch“ interpretiert: Im Anzünden der Schabbatkerzen sehen messianische Juden einen Hinweis auf Jeschua – als das Licht der Welt und den Herrn des Schabbats – und beziehen beim Rezitieren des Schema' Jisrael auch den Glauben an Jesus als den Messias und Sohn Gottes ein. Die Toraauslegung erfolgt immer in Bezug auf das Neue Testament.

Zudem sind eigene Symbole, Formulierungen oder Rituale entstanden: Häufig findet sich das eingeschobene Kurzbekenntnis „Jeschua ha maschiach“ in Gebeten, Liedern und Auslegungen wieder. Die angezündete Menora als Symbol erfüllter Messias Hoffnungen ist in vielen Gemeinden zu finden. Das Symbol des Davidsterns, der mit einer Menora und dem urchristlichen Fischzeichen verbunden ist (s. Abb.), ist in den Gemeinden zusätzlich vorhanden und drückt den Wunsch nach Einheit der messianisch-jüdischen Gemeinde, von jüdischen und nichtjüdischen an Jesus Glaubenden aus, wie es im frühen Urchristentum üblich war.

Alle Gemeinden begehen die Feste des Judentums mit großer Ernsthaftigkeit und richten viele Zeremonien wie Hochzeit, Bar Mizwa, Bat Mizwa etc. nach jüdischer Tradition aus. Besonders interessant ist die Feier des Pessachfestes: Messianische Juden folgen zwar einer jüdischen Pessach-Haggada und übernehmen viele biblisch-jüdische Gedanken wie Opferung und Auslösung, verbinden diese aber mit messianisch-jüdischem Glauben: Bei der Pessachfeier gilt Jesus als das Lamm, das die Menschen von der Sünde befreien kann, und das Mazzabrot (Afikoman), welches bei einer jüdischen Zeremonie geteilt, dann versteckt und später wieder gefunden wird, ist hier ein Hinweis auf Jesu Tod am Kreuz (Teilung), sein Begräbnis (Versteckt)



Davidstern mit Menora und Fisch

und seine Auferstehung (wieder gefundenes Afikoman).³⁵

Auf einer messianisch-jüdischen Konferenz im Jahr 1998 bekannten etwa 100 messianische Juden und die Gemeindeleiter 13 messianisch-jüdische Glaubensartikel.³⁶ Demnach betrachten messianische Juden die Hebräische Bibel und das Neue Testament als eine untrennbare Einheit, als von Gott verbal inspiriert und daher als höchste Autorität für Leben und Handeln. Des Weiteren wird die Parusie Jesu meist vor (oder mit) der Aufrichtung seines messianischen Reiches erwartet. Zudem betonen die messianisch-jüdischen Glaubensartikel die Zugehörigkeit der messianischen Juden zu der Gemeinde aus den Nationen, aber auch zum Volk Israel. Dann folgen Artikel, die das jüdische Erbe betonen,

³⁵ Viele Gemeinden begehen mit der Einnahme des Afikomans und des dritten Bechers Pessachweins das Abendmahl und deuten, dass Jesus während des Pessachmahles die entsprechenden Einsetzungsworte gesprochen habe. Indem sie das Abendmahl in die Pessachfeier integrieren, verbinden messianische Juden implizit das altjüdische Fest mit dem Einsetzen des Neuen Bundes. Durch diese Interpretation der jüdischen Feier übernehmen sie einerseits Elemente des rabbinischen Judentums (Ablauf des Sedermahles), pflegen Gedanken des biblischen Judentums (Opferung, Auslösung) und nehmen dabei Elemente der früheren judenchristlichen Bewegung (Herrenmahl, Neuer Bund) auf.

³⁶ Vgl. EDI (Hg.): Faltblatt (s. Fußnote 5).

an die biblisch-jüdischen Wurzeln erinnern, den Zionismus unterstützen, auf die Vermeidung heidenchristlicher Einflüsse hinweisen und die Zugehörigkeit zu Israel betonen.

Religionssoziologische Bewertung und Ausblick

Insgesamt zeigt sich, dass die Konversionen persönliche Lebensentscheidungen darstellen. Da sich die individuellen Strukturen der Konvertiten in den kollektiven Strukturen der messianisch-jüdischen Gemeinden wiederfinden lassen und vice versa, spricht dies für eine neue religiöse Bewegung zwischen Judentum und Christentum. Das heißt, das messianische Judentum stellt ein eigenes religiöses System mit typischem messianisch-

jüdischem Repertoire dar, welches Schnittmengen zum evangelikal-christlichen (z. B. Glaubensbekenntnis) und zum jüdischen System (Identitätsgefühl, Liturgie, Symbole, Kleidung, Rituale, Feste ec.) aufweist.

Dennoch ist damit weder das Judentum noch das Christentum als defizitär anzusehen, sondern messianisch-jüdische Gruppierungen bieten für die Menschen, deren Lebensgeschichten beispielhaft geschildert wurden, und ihr Selbstverständnis eine adäquate Glaubensmöglichkeit. Die erfolgten Konversionen bedeuten ebenfalls nicht, dass Missionsversuche an jüdischen Bürgern des Landes toleriert werden dürfen. Im christlich-jüdischen Dialog sollte sich weiter praktisch-theologisch mit der Tatsache messianischer Juden in Deutschland auseinandergesetzt werden.

DOKUMENTATION

Die Feierlichkeiten zum 200. Geburtstag des Bab fanden in Deutschland wie weltweit überwiegend im lokalen Rahmen der Baha'i-Gemeinden statt. Im Fokus stand neben einer Vielzahl künstlerischer Beiträge vor allem jugendlicher Teilnehmer das Bestreben, die geschichtlichen Umstände der religiösen und zugleich sozialrevolutionären Verkündigung des Bab im Jahr 1844 in Erinnerung zu rufen. Der Bab hatte sich am 23. Mai 1844 direkt an das Volk Persiens gewandt und durch seine Selbstoffenbarung als der erwartete Verheißene die bisherige islamische Ordnung für beendet erklärt. Er forderte Schulbildung für Kinder und betonte die Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Er sah sich als Wegbereiter für die weitere und größere Offenbarung Baha'u'llahs, des Stifters der Baha'i-Religion, der seine Botschaft wenige Jahre später an alle Menschen richtete. Nach Überzeugung der Baha'i legte allerdings bereits der Bab den Grundstein für die Einheit der Menschheit.

Der folgende Beitrag zeigt, dass in den Baha'i-Schriften ausführliche Bezugnahmen auf biblische Quellen, unter anderem auf die apokalyptischen Vorstellungen im Alten und Neuen Testament, zu finden sind. So wird der Anspruch des Bab und Baha'u'llahs als Selbstoffenbarungen Gottes von dem Sohn des Religionsgründers, 'Abdu'l-Baha, unter Bezugnahme auf die apokalyptische „Frau am Himmel“ aus der Johannesoffenbarung Kapitel 12 gedeutet. Dies intendiert keine Konkurrenz zu anderen Deutungen der Apokalypse, sondern soll als Plädoyer verstanden werden, jenseits von Dualismus und Abgrenzungen das positive Potenzial einer gerechten, geeinten und solidarisch miteinander verbundenen Menschheit zu entdecken und zu fördern.

Der Autor des Beitrags, von Beruf Physiker, ist seit 1967 Baha'i und gehörte verschiedenen Gremien seiner Religion an, so auch dem Nationalen Geistigen Rat. Seit 2005 ist er in Menschenrechtsfragen für die Baha'i-Gemeinde in Deutschland tätig.

Ingo Hofmann, Potsdam

Die Apokalypse in der Deutung der Baha'i

Ein Beitrag zum 200. Geburtstag des Bab¹

Am 29. Oktober 2019 jährte sich zum 200. Mal der Geburtstag des Bab² (geb. 1819, hingerichtet 1850), des Stifters des Babismus als eigenständiger Religion, die schließlich in der Baha'i-Religion aufging. Der Bab war zugleich der Vorläufer

Baha'u'llahs³ (1817 – 1892), der zentralen Stiftergestalt der Baha'i-Religion.

Der vorliegende Beitrag nimmt dieses Jubiläum zum Anlass, um die in den Baha'i-Schriften verankerte Sichtweise der Offenbarung des Bab als apokalyptisches Geschehen näher zu betrachten – allerdings mit einer Ausrichtung, die ein Umdenken in der Sicht auf „Endzeit“ und der Frage des Diesseits und Jenseits erfordern dürfte. Um

¹ Der Beitrag greift zurück auf Ingo Hofmann: Apokalypse im Umbruch der Zeit – von frühchristlichen Visionen bis zur neuen Deutung in der Offenbarung des Bab, Books on Demand, Norderstedt (2019).

² Dt. „Tor“, religiöser Name von Siyyid 'Ali Muhammad Shirazi.

³ Dt. „Herrlichkeit Gottes“.

es vorwegzunehmen: Es wird keinesfalls der Anspruch erhoben, dass die hier vorgestellte Deutung in Konkurrenz zu bestehenden Deutungen gesehen werden sollte, die auf ihre Art Berechtigung haben. Der Autor – selbst kein Theologe – will hiermit zu einem Diskurs⁴ beitragen, der sich nicht von vornherein nur auf den historisch-christlichen Horizont beschränkt. Im Fazit könnten sich hieraus auch Ansatzpunkte für die Diskussion des sog. „Einheitsparadigmas“ der Baha’i ergeben.

Es geht aber nicht nur um Fragen rein theologischer Natur. Offenbar bringen wachsende Sorgen über die Globalisierungskrise, eine drohende Klima- und Ökokatastrophe oder die sich zuspitzende Gefährdung des Weltfriedens durch erneutes, maßloses Wettrüsten eine Neuauflage apokalyptischer Zukunftsängste mit sich. Für Antworten hierauf sind ausnahmslos alle Religionen gefordert.

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das Bild der apokalyptischen „Frau am Himmel“ im 12. Kapitel der Offenbarung des Johannes – einzigartig illustriert in dem berühmten Holzschnitt Albrecht Dürers. „Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen“ (Vers 1).⁵ Über fast zwei Jahrtausende hinweg haben diese Visionen des Johannes Theologen Rätsel aufgegeben und Künstler inspiriert – selbst der „Urvater“ moderner Physik, Isaac Newton, blieb nicht unberührt davon.

Aber: Hat die Menschheit mit ihren derzeit spürbar zunehmenden weltweiten

Problemen nicht ganz andere Sorgen, als sich über die „letzten Dinge“ den Kopf zu zerbrechen? Steuert sie nicht etwa auf eine neue Art des „säkularen apokalyptischen Schreckens“ zu?

Dabei entsteht in den USA eine neue, politisch durchaus wirksame Form der „Endzeitunruhe“ in konservativem Gewand, die sich mit hohem Wählerpotenzial selbst auf Fragen der Klimapolitik und äußeren Sicherheit auswirkt. Nach einer Umfrage der Zeitschrift Newsweek⁶ über „Prophezeiungen und das Ende der Welt“ aus dem Jahr 1999 erwarten 40 % der Amerikaner, dass die Welt auf ein Ende zusteuert – nach der großen Entscheidungsschlacht von Harmagedon. Auffallend ist, dass 71 % hiervon zu den „evangelikalen Christen“ gehören. Laut Newsweek sind 47 % dieser Harmagedon-Überzeugten auch der Auffassung, dass der Antichrist bereits auf Erden ist. Hiervon wiederum glaubt fast die Hälfte daran, dass Jesus noch in ihrer Lebenszeit wiederkommen wird. Die politische Dimension dieser Entwicklung beunruhigt.

Bei uns haben die Schreckensbilder der Apokalypse für die meisten Menschen ihre Glaubwürdigkeit verloren. „Endzeit“ und „danach“ vielleicht, apokalyptischer Schrecken nein. Predigten über Hoffnung und Trost treffen eher den Nerv der Zeit.

Gegenüber diesem Zwiespalt verkündet die Evangelische Kirche in Deutschland:⁷ „Die Wiederkunft Christi ist Teil der großen Hoffnung, die Christinnen und Christen für die Menschen und für die Welt haben: Wenn Jesus Christus wiederkommt, wird er Gottes Reich vollenden, Erde und Himmel werden neu werden. Er wird über alle Menschen richten und damit alles Böse vernichten und die Menschen und die ganze Welt erlösen. Dann wird die Welt endgültig so sein, wie

⁴ Im Sinne der Differenzierung zwischen Dialog und theologisch begründetem Diskurs, siehe Ulrich H. J. Körtner: Begegnung und Auseinandersetzung. Zur Aufgabe der EZW im weltanschaulichen Pluralismus, in: MD 6/2014, 203-209.

⁵ Diese und alle weiteren Zitate aus der Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2017.

⁶ www.preteristarchive.com/dEmEnTiA/1999_newsweek_poll.html (Abruf: 23.9.2019).

⁷ www.ekd.de/Wiederkunft-Christi-11285.htm (Abruf: 23.9.2019).



Albrecht Dürer: Das Sonnenweib und der siebenköpfige Drache, Apokalypse IX. Figur, um 1497 (Holzschnitt). Foto © Städelmuseum – ARTOTHEK.

Gott sie gewollt hat.“ Der starre Blick auf ein zukünftiges „Endzeitergebnis“ wird im Nachsatz aber doch noch dem aktuellen Zeitgeist angepasst: „Heute vertrauen Christinnen und Christen darauf, dass Gott der Einzige ist, der die Zeit für die Wiederkunft Christi kennt. Sie begreifen das Leben als Chance. Ihr Glaube motiviert sie, ihr Leben, die Gesellschaft und die Welt gut zu gestalten, erfüllt von der Hoffnung, dass diese Welt einmal ganz zu Gottes Reich werden wird.“

Die apokalyptische „Frau am Himmel“

In dem hier im Mittelpunkt stehenden Kapitel 12 über die Frau am Himmel fährt Johannes in der Beschreibung fort: „Und sie war schwanger und schrie in Kindsnöten und hatte große Qual bei der Geburt. Und es erschien ein anderes Zeichen am Himmel, und siehe, ein großer, roter Drache, der hatte sieben Häupter und zehn Hörner und auf seinen Häuptern sieben Kronen, und sein Schwanz fegte den dritten Teil der Sterne des Himmels hinweg und warf sie auf die Erde. Und der Drache trat vor die Frau, die gebären sollte, damit er, wenn sie geboren hätte, ihr Kind fräße. Und sie gebar einen Sohn, einen Knaben, der alle Völker weiden sollte mit eisernem Stabe. Und ihr Kind wurde entrückt zu Gott und seinem Thron. Und die Frau entfloh in die Wüste, wo sie einen Ort hatte, bereitet von Gott, dass sie dort ernährt werde 1260 Tage.“

Da Johannes die Frau am Himmel nicht näher benannte, blieb ein sehr weiter Raum für Interpretationen im jeweiligen historischen und glaubensbedingten Kontext, der über die Jahrhunderte auch ausgiebig genutzt worden ist – bis heute.

Die ersten Christen lebten offenbar ganz in der Erwartung, dass noch in ihrer Lebenszeit die Endzeit anbrechen werde. Im Drachen sah man die römischen Kaiser, die Juden und Christen feindlich gesinnt waren. Mit

zunehmender Etablierung der Kirche wandelte sich die Rolle des Drachen von der des äußeren Feindes um in die Bedrohung durch Häretiker und „innere Feinde“, die den Glauben schwächten. Die Himmelsfrau wurde im frühen Mittelalter zur Personifizierung der „wahren Kirche“. Der von ihr „geborene“ Knabe wird vor der Gefahr der „falschen Kirche“ der Häresie geschützt. Von wegweisender Bedeutung sind die 15 Holzschnitte Albrecht Dürers zu den Themen der Apokalypse, wobei die Szene der Frau am Himmel auf dem ersten der beiden Holzschnitte zu Kapitel 12 dargestellt ist. Bemerkenswert ist die vollständige „Erzählung“ der Vision des Johannes durch Dürer, der auf kein Detail verzichtet.

Die auf der Mondsichel stehende Frau, mit Sternenkronen und von den Strahlen der Sonne umgeben – daher oft auch als „Sonnenweib“ bezeichnet – ist offenbar bereits an einem sicheren Ort in der Wüste angelangt, der durch einen Fluss abgetrennt ist. Der siebenköpfige Drache, der aus dem Abgrund steigt, wendet sich noch dem neugeborenen Kind zu, das bereits von zwei Engeln zu Gott entrückt wurde, während der gewaltige Schwanz des Drachen ein Drittel der Sterne des Himmels hinwegfegt.

Dürers Aufzeichnungen lassen vermuten, dass er damit bereits auf die Jungfrau Maria als Himmelskönigin hinweisen will. Maria wird dabei aber in mystischer Sicht noch mehr als Mittlerin zwischen Gott und dem Menschen gesehen, und weniger als Mutter Jesu wie in späteren Werken Dürers.⁸

⁸ Eine umfassende, Theologie und Kunst verbindende Darstellung des Themas mit zahlreichen Quellenverweisen findet sich in Johanna Monighan-Schäfer: *Offenbarung 12 im Spiegel der Zeit – eine Untersuchung theologischer und künstlerischer Entwicklungen anhand der apokalyptischen Frau*, Dissertation, Universität Marburg, 2005, Saarbrücken 2008.

Deutungswandel der apokalyptischen Frau

Der bei Dürer noch bis ins Detail ausgeführte apokalyptische Kontext verschwand zunehmend seit dem Ende des Mittelalters. Die Deutung wandelte sich von der „wahren Kirche“ zu Maria als Mutter Jesu – so bereits in einer Reihe von weiteren Werken Dürers. Aus endzeitlichen Schreckensszenen werden gefühlsbetonte Bilder der Frömmigkeit. Der Bedarf der Kirche hieran wuchs – auch als Antwort auf die zunehmende Kritik an ihrer Verweltlichung, die auch das Papsttum traf. Große Verbreitung fand schließlich die bekannte Darstellung der Frau am Himmel als „Mondsichelmadonna“, die in ungezählten – nicht nur katholischen – Kirchen zu finden ist: Maria, auf einer Mondsichel stehend und meist mit dem Jesusknaben auf dem Arm. Ein frühes Beispiel dieser Wandlung zum Symbol für eine sich an Maria orientierende Frömmigkeit ist die Mondsichelmadonna aus Colmar am Rhein, die auf das Jahr 1470 datiert wird (s. Abb.).

Weiteren, der jeweiligen Zeit angepassten Deutungstoff lieferten seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert auch die „Türkenkriege“ – durchaus auch mit polemischen Absichten. Der Mond zu Füßen der Maria wurde zum feindlichen osmanischen Halbmond, der vom wahren Glauben mit Füßen getreten wird.

Luther wiederum empfand besonders Anfangs die metaphorische Sprache der Apokalypse als zu großen Gegensatz gegenüber der Klarheit des Evangeliums. Er deutete sie vorzugsweise als Sinnbild der vermeintlichen Feinde der wahren Kirche wie Juden oder später das römische Papsttum.

Es mag aus heutiger Sicht überraschen, dass sich selbst die Gründergestalt der modernen Physik, Isaac Newton (1643 – 1727), mit der Apokalypse intensiver befasste. Ein Brief Newtons zeigt, dass er das Weltende



Mondsichelmadonna (1470, Colmar, Unterlindenmuseum). Foto © Jörgens.Mi/Wikipedia, CC-BY-SA 3.0, Wikimedia Commons.

für das Jahr 2060 vorausgerechnet hatte.⁹ Auf Daniel verweisend war er davon überzeugt, dass dessen Vision einer Zeitspanne von 1260 Jahren vor dem Weltende ihren Beginn nur im Jahr 800 – der Gründung des Heiligen Römischen Reiches – haben könne. Das „Ende“ müsse demnach also 2060 kommen – jedenfalls nicht früher, schrieb Newton. Er berief sich dabei auch darauf, dass für die Prophetie von 1260 Tagen sowohl bei Daniel als auch bei Johannes der geläufige Schlüssel „ein Tag für ein Jahr“ gilt, wobei Daniel von „dreieinhalb Zeiten“

⁹ Dieser Brief befindet sich bereits seit 1969 in den Archiven der israelischen Nationalbibliothek, nachdem er 1936 von einem jüdischen Gelehrten in London ersteigert worden war.

spricht, was über dreieinhalb Jahre oder 42 Monate wiederum auf die Zahl 1260 führt. Mit Beginn der Aufklärung geriet der Mond weiter in Verdacht. In der Berleburger Bibel¹⁰ aus dem frühen 18. Jahrhundert, oft „Pietistenbibel“ genannt, wird in strenger Bibelgläubigkeit die Deutung der Himmelsfrau als Maria abgelehnt. Über den Mond heißt es, „Das Veränderliche, die Dinge des Mondes, müssen in der Bekehrung unter die Füße. Nichts anderes als ein Mondlicht ist auch die menschliche Vernunft ...“ Der Vernunft, die sich wie der Mond stetig verändert, ist eben nicht zu trauen!

Das naturwissenschaftliche Weltbild verabschiedete sich spätestens im Laufe des 19. Jahrhunderts von der christlich geprägten Erklärung der Welt und der Vorstellung eines Eingriffs des Jenseits in das Diesseits. Max Weber erklärte die um sich greifende Rationalisierung der Welt so, dass man zwar nicht immer alle Lebensbedingungen verstehe, vielmehr „dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“¹¹

Ganz anders in den USA: Die endzeitliche Stimmung wuchs in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Darunter die Advent-Bewegung, die unter dem Einfluss des baptistischen Laienpredigers William Miller (1782 – 1849) gemäß dem Buch Daniel die Wiederkehr Christi für das Jahr 1844 errechnete. Die sich dann einstellende „große Enttäuschung“ trug immerhin zu einer stärkeren Verinnerlichung des Glaubens bei.¹²

¹⁰ Sie entstand in der Zeit von 1726 bis 1742, Nachdruck Stuttgart 1856; hier zit. aus Bd. 7, 1739, 338.

¹¹ Max Weber: Wissenschaft als Beruf, München 1919, 9.

¹² Vgl. www.adventisten.de/ueber-uns/unsere-geschichte (Abruf: 26.9.2019).

Auch bei uns finden fundamentalistisch ausgerichtete christliche Gruppierungen, die eine „Endzeit“ wortwörtlich und zeitnah erwarten, kaum Grund zur Anpassung an den „Zeitgeist“. Ganz im Gegenteil: Der moderne „Zeitgeist“ selbst wird von vielen als eigenes apokalyptisches Weh gesehen. Ist der Gegensatz zwischen einem Heilsgeschehen „nach dem Ende“ und dem weltimmanenten Fortschrittsglauben im Sinne der Aufklärung unüberwindbar? Verliert die apokalyptische Vision des Johannes ohne den Glauben an eine aus dem Jenseits erneuerte „ewige Welt“ ihren Sinn? Keinesfalls, worauf der folgende Abschnitt über die Offenbarung des Bab in einem erweiterten Kontext hinweist, der allerdings kein geringes „Umdenken“ erfordert.

Szenenwechsel zur „Endzeit“ in der Offenbarung des Bab

Diese Baha'i-Deutung der „apokalyptischen Frau“ ist auch keine weitere Prophezeiung auf zukünftige Geschehnisse hin, vielmehr eine Deutung von bereits Geschehenem. Hierzu ein Szenenwechsel des Schauplatzes „Endzeit“ in das schiitisch-islamische¹³ Persien des 19. Jahrhunderts. Das wird überraschen, wenn davon ausgegangen wird, dass die Offenbarung des Johannes ausschließlich Geschehnisse in der christlichen Welt betreffen kann.

Persien steckte in der Mitte des 19. Jahrhunderts in einer Zeit der Krise und des Verfalls. Die Herrschaft unter der Kadscharendynastie¹⁴ war aufgrund ihrer dekadenten und korrupten Willkürherrschaft beim Volk ver-

¹³ Der Keim für die spätere Spaltung in die Konfessionen Sunniten und Schiiten wurde bereits im 7. Jahrhundert mit der Nachfolgefrage Muhammads in die Welt gesetzt. Die spätere schiitische Minderheit forderte dieses Recht nur für die direkten Nachkommen aus der Familie Muhammads ein.

¹⁴ Die Kadscharen (1779 – 1925) gingen auf in Persien ansässige turkmenische Stämme zurück. In der Folge führten mehrere verlorene Kriege zu einem erheb-

hasst. Die schiitischen Religionsgelehrten wetteiferten mit den korrupten weltlichen Herrschern um einen möglichst großen Anteil an Macht und Geld. Sie nutzten jede Gelegenheit, die verhasste Herrscherdynastie mit ihrer „Duldung“ zu erpressen. In diese Epoche gehörten auch Erwerbungs- und Erweckungsbewegungen im schiitischen Islam – beinahe zeitgleich mit Endzeiterwartungen in der christlichen Welt. In der in Persien seit dem frühen 16. Jahrhundert vorherrschenden Konfession der Zwölferschiiten¹⁵ konzentrierte sich diese Erwartung auf einen „Zwölften Imam“, auch „Mahdi“¹⁶ genannt. Als direkte Nachkommen Muhammads sind die Imame für die Schiiten das einzige legitime Oberhaupt in weltlicher wie auch in geistlicher Hinsicht. Der im Jahr 260 n. d. H.¹⁷ (873 A. D.) verstorbene elfte und vorerst letzte Imam (mit Namen Hasan) verblieb offenbar kinderlos. Es setzte sich aber die Meinung durch, dass er doch noch einen Sohn bekam, der aber in die Verborgenheit entrückt wurde und erst nach seiner Wiederkunft die Macht übernehmen und einen „Gottesstaat“ errichten würde. Hieran knüpfte die über Persien hinaus verbreitete und einflussreiche Scheichi-Bewegung an, die auf den gelehrten islamischen Theologen Scheich Ahmad zurückgeht. Dieser hatte bereits in den Jahrzehnten zuvor das Kommen des verheißenen Mahdi in unmittelbarer Zukunft verkündet und gemäß Überlieferungen das Jahr 1260 n. d. H.

lichen Machtverlust Persiens und einem zunehmenden Einfluss Großbritanniens.

¹⁵ Die nicht nur in Persien verbreitete „Zwölferschia“ geht von dem Glauben an zwölf Imame als Nachfolger und Oberhaupt der Gläubigen aus.

¹⁶ Die Vorstellung eines „Mahdi“ (arab., dt. „Rechtgeleiteter“), der als Nachkomme Muhammads in der Endzeit auftreten wird, um das in der Welt herrschende Unrecht zu beseitigen, wird sowohl von Schiiten als auch Sunniten geteilt. Auf ihn sollen die Auferstehung und die Wiederkunft Jesu folgen.

¹⁷ Hier in Mondjahren des islamischen Kalenders, beginnend mit der Hidschra (im Jahr 622 A. D.).

(1844 A. D.) errechnet – eine bedenkenswerte Wiederkehr dieser Zahl.

In der Tat verkündete am 23. Mai 1844 in der persischen Stadt Schiraz ein junger Kaufmann, Siyyid ‘Ali Muhammad Shirazi (1819 – 1850), der sich selbst als der Bab bezeichnete, dass nunmehr die Verheißung in Erfüllung gegangen sei. Das Erscheinen des Bab und sein Anspruch, den Islam gänzlich zu erneuern, verbreiteten sich wie ein Lauffeuer über ganz Persien. Seine Botschaft fand Zuspruch bei Tausenden von Anhängern, darunter auch zahlreiche Religionsgelehrte. Die Bewegung nahm das Ausmaß eines beinahe „apokalyptischen“ Ereignisses an und ließ bei den Herrschenden Befürchtungen aufkommen, sie habe revolutionäres Potenzial.

Der Bab erteilte den im Islam herrschenden Vorstellungen über Auferstehung und Gericht eine Absage. Er erhob die Forderung nach allgemeiner Bildung und Gleichberechtigung von Mann und Frau als einzig annehmbares Mittel gegen den herrschenden Aberglauben, die Rückschrittlichkeit der Gesellschaft und die überall sichtbare Korruption. Schließlich rief der Bab zum Bruch mit dem bestehenden Glauben auf und forderte die Entmachtung der Mullahs als Hindernis für jeglichen Fortschritt. Eine blutige Gegenreaktion war die Folge, da die Herrschenden ihre Macht nun ernsthaft bedroht sahen. Sie ließen den Bab gefangen nehmen und 1850 in der Stadt Täbriz durch ein ganzes Regiment öffentlich hinrichten.

Mit ihm wurde der größte Teil seiner Anhängerschaft in den Folgejahren zum Teil öffentlich und unter den grausamsten Umständen umgebracht. Der befürchtete Machtverlust lieferte den Hauptgrund für den Verfolgungsdruck, dem die Baha’i als „Häretiker“ in der Frühzeit ihres Glaubens ausgesetzt waren. Damit entstand auch die theologische Grundlage für die heutige Verfolgung in der Islamischen Repu-

blik Iran, wenngleich unter veränderten Rahmenbedingungen.¹⁸

Der Bab wurde zwar zunächst von seinen Anhängern für den erwarteten Mahdi gehalten. Sein wirklicher Anspruch war aber anders als der des erwarteten Vereinigers weltlicher und geistlicher Herrschaft.¹⁹ Er sah sich als Selbstoffenbarung Gottes und zugleich Wegbereiter oder „Tor“ zu einer zeitlich sehr nahen weiteren Selbstoffenbarung Gottes in Baha' u' llah (dt. „Herrlichkeit Gottes“, 1817 – 1892).²⁰ Dieser war zunächst ein Anhänger des Bab, und als solcher wurde er auch in Teheran in Kerkerhaft genommen. Noch eingekerkert hatte er 1853 sein entscheidendes Offenbarungserlebnis, bevor er nach Bagdad außer Landes verbannt wurde.

Während der Bab seine Offenbarung an die Menschen Persiens gerichtet hatte, wandte sich Baha' u' llah mit seiner ersten öffentlichen Verkündigung im Jahr 1863 – noch während seiner Zeit in Bagdad – an die ganze Menschheit. Zentrales Thema dieser Verkündigung ist die „Einheit Gottes“ als gemeinsame Quelle aller Religionen und die „Einheit der Menschheit“ als nächste große Etappe der Menschheitsentwicklung. Vor dem Hintergrund des Anspruchs des Bab und Baha' u' llahs als Selbstoffenbarungen Gottes deutet 'Abdu'l-Baha (1844 – 1921), der Sohn Baha' u' llahs und von ihm

autorisierter Ausleger seiner Schriften, unter anderem auch die „apokalyptische Frau“ in der Offenbarung des Johannes.

Warum finden sich in den Baha'i-Schriften überhaupt ausführliche Bezüge auf biblische Quellen über das Wirken Jesu, seine Wiederkunft und die apokalyptischen Vorstellungen sowohl im Alten als auch Neuen Testament? Der Schlüssel dazu ist in der Vorstellung zu suchen, dass die Religionen der Menschheit insgesamt ein fortschreitender Prozess der Selbstoffenbarung Gottes sind. Zwischen den drei abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam liegt der gegenseitige Bezug dabei auf der Hand. Gegenüber der Baha'i-Religion als weiterer monotheistischer Religion aus dem gleichen Kulturraum wird er von der Religionswissenschaft eher stiefmütterlich wahrgenommen.

Über seine zentralen Schriften²¹ hinaus hat sich Baha' u' llah in zwei Sendbriefen auch an in Persien lebende Christen seiner Zeit gewandt. Hierzu schreibt Manfred Hutter:²² „Die Übernahme von Motiven des Alten und Neuen Testaments in den beiden an die Christen gewidmeten Schriften ist daher keineswegs nur an den Adressaten orientiert, sondern in der Überzeugung Baha' u' llahs begründet, dass die in der Bibel zugängliche Offenbarung Gottes unveränderlich ist.“ Auch hierin unterscheidet sich das Baha'i-Schrifttum deutlich von der verbreiteten islamischen Sichtweise einer Verfälschung des biblischen Textes.²³ Baha' u' llah bestätigt den Wahrheitsgehalt der Bibel, deutet aber die Vorstellungen zu Endzeit, Wiederkunft, Auferstehung oder

¹⁸ Siehe Ingo Hofmann: Die Lage der Baha'i im Spiegel der Menschenrechtsverpflichtungen des Iran, in: Thomas Schirrmacher / Max Klingberg (Hg.): Jahrbuch Religionsfreiheit, Bonn 2015, www.bucer.de/fileadmin/dateien/Dokumente/Buecher/JB_RF_2015.pdf (Abruf: 23.9.2019).

¹⁹ Siehe hierzu Armin Eschraghi: Aspekte der Baha'i-Theologie vor dem Hintergrund islamischer Glaubensvorstellungen, in: Friedmann Eißler / Jürgen Schnare (Hg.): Bahai. Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext, EZW-Texte 233, Berlin 2014, 39-73.

²⁰ Siehe Baha' u' llah: Das Buch der Gewissheit, Hofheim 2000; zum historischen und theologischen Kontext siehe auch die ausführliche Einleitung zu Baha' u' llah: Brief an den Sohn des Wolfes, hg. von Armin Eschraghi, Berlin 2010.

²¹ Siehe hierzu Baha' u' llah: Das Buch der Gewissheit, Hofheim 2000; Botschaften aus Akká, Hofheim 1982; oder Ährenlese: Eine Auswahl aus den Schriften Baha' u' llahs, Hofheim 2012.

²² Manfred Hutter: Religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung der Bibel durch Baha' u' llah, in: Eißler / Schnare (Hg.): Bahai (s. Fußnote 19), 28-38, 36f.

²³ Insbesondere in Bezug auf die Sohn-Gottes-Frage.

Gericht als Allegorien mit geistig-spirituellen Inhalten.

Das erklärt auch den ausführlichen Bezug 'Abdu'l-Bahas auf die Endzeitprophetie im Matthäus-Evangelium und in der Offenbarung des Johannes. In „Beantwortete Fragen“²⁴ deutet 'Abdu'l-Baha das Erscheinen der Offenbarung des Bab – nicht seiner Person – als Erfüllung der Vision des Johannes über die apokalyptische Frau am Himmel.

In seinen eigenen Worten erklärt 'Abdu'l-Baha die Frau am Himmel als „das göttliche Gesetz“²⁵, das durch Muhammad offenbart wurde“. Weiterhin: „Die Sonne, mit der sie bekleidet war, und der Mond unter ihren Füßen sind die zwei Nationen, die unter dem Schutz jenes Gesetzes stehen, das persische und das türkische Reich; denn das Sinnbild Persiens ist die Sonne und das der Türkei der Halbmond. Sonne und Mond sind die Verkörperung von zwei Reichen, die unter der Gewalt des Gesetzes Gottes stehen“, und über die Krone auf ihrem Haupt mit zwölf Sternen: „Diese zwölf Sterne bezeichnen die zwölf Imame, die die Verbreiter des Muhammadischen Gesetzes und die Erzieher des Volkes waren und die wie Sterne am Himmel der Führung leuchten.“

Über die Vision des Johannes, wonach die Frau schwanger war und ein roter Drache ihr das Kind zu entreißen suchte, erläutert 'Abdu'l-Baha: „Das heißt, dieses Gesetz geriet in große Schwierigkeiten und hatte Nöte und schwere Prüfungen zu erleiden, bis ein vollkommener Spross hervorging, nämlich die folgende Offenbarung, der Verheißene, der der vollkommene Spross ist und im Schoß dieses göttlichen Gesetzes, das ihm wie eine Mutter ist, erzogen war. Mit diesem Spross ist der Bab, der erste Punkt, gemeint, der in Wahrheit der Sohn

des göttlichen Gesetzes Muhammads war. Die heilige Wirklichkeit also, die das Kind und die Frucht des Gesetzes Gottes, seiner Mutter, ist und die in jener Religion verheißenen ist, erscheint im Lande jenes Gesetzes.“ Der Drache wird als Symbol für den Machtkampf zwischen der Dynastie der Omaijaden²⁶ und der Herrschaft der Imame als direkte Nachkommen Muhammads erklärt.²⁷ Im Zuge dieses Machtkampfs wurde ein Drittel der Nachkommen aus dem Geschlecht Muhammads – „Sterne des Himmels“ genannt – vernichtet, „... denn sie fürchteten die Erscheinung der verheißenen Offenbarung, und sie suchten jeden Nachkommen Muhammads zu töten, der zu großem Ansehen gelangen könnte.“

Die von Johannes beschriebene „Flucht in die Wüste“ bedeutet hier, dass das Gesetz Muhammads für 1260 Tage – sprich Jahre – in dem Wüstenland Arabien eingesetzt war. Gemäß dem Verständnis der Baha'i bestand die Offenbarung des Bab bereits zu Beginn der Zeit des Islam, aber nicht innerhalb der geschichtlichen Zeit, sie war vielmehr für die Dauer der 1260 Jahre zu Gott „entrückt“.

Diese Deutung ist eingebettet in die durchweg allegorische, entmystifizierte Auslegung der Baha'i von christlichen – auch islamischen – Glaubensvorstellungen über ein Ende der Welt, Auferstehung oder Himmel und Hölle. „Wiederkunft“ wird nicht als personifizierte Rückkehr des Verheißenen verstanden, vielmehr als Erfüllung einer verheißenen Glaubenserneuerung. Auch

²⁶ Die Dynastie der Omaijaden (auch „Umayyaden“) mit der Hauptstadt Damaskus herrschte von 661 bis 750 über den Islam. Da sie nicht zu den direkten Nachkommen Muhammads zählten, wurden sie von Letzteren nicht anerkannt. Nach der Tötung Husains, des Enkels Muhammads und 3. Imams, in der Schlacht von Kerbela im Jahr 680 vollzog sich die endgültige Abspaltung der unterlegenen – später Schiiten genannten – Minderheit.

²⁷ Der Nachfolgestreit lebt in abgeänderter Form bis zum heutigen Tag als schiitisch-sunnitischer Machtkonflikt mit geopolitischer Dimension weiter.

²⁴ 'Abdu'l-Baha: Beantwortete Fragen, Frankfurt a. M., 1962 (1⁰2016).

²⁵ Das „göttliche Gesetz“ bedeutet in diesem Zusammenhang die ewige Offenbarung Gottes.

werden Himmel und Hölle metaphorisch als „Gottesnähe“ oder „Gottferne“ im Hinblick auf das Fortleben der unsterblichen menschlichen Seele nach dem Tod gedeutet. Die Vorstellung einer Auferstehung der Toten – ob wortwörtlich verstanden oder in einem verwandelten Sinn – findet sich im Baha’i-Glauben nicht. „Endzeit“ ist vielmehr eine Metapher für eine tiefgreifende Zeitenwende in der Menschheitsgeschichte – gewissermaßen ein „Umbruch der Zeit“. An Indizien hierfür dürfte es nicht mangeln. Die jenseitige Welt hingegen ist nach dem Baha’i-Verständnis der unsterblichen Seele nach dem Tod vorbehalten.

Fazit

Wie eingangs erwähnt, wird die apokalyptische Deutung der Offenbarung des Bab nicht in „Konkurrenz“ zu anderen Deutungen der Apokalypse gesehen. Das allein schon deshalb nicht, weil in dieser Deutung göttliche Offenbarung nicht als ein auf eine einzige Religion begrenztes Geschehen gilt, vielmehr als eine fortlaufende Enthüllung göttlicher Wahrheiten in den verschiedenen Religionen der Menschheit gemäß den Nöten der jeweiligen Zeit. So lässt sich auch die apokalyptische Vision des Johannes als allegorische Schilderung eines wiederkehrenden Anspruchskonflikts verstehen – zwischen dem Mittler des Heils und dessen Antagonisten.

Man wird der Baha’i-Deutung schwerlich ohne nähere Betrachtung der ihr zugrunde liegenden Heilsvorstellungen gerecht werden können. Das gilt gleichermaßen für die eschatologische Frage wie auch für die Einschätzung des Einheitsgedankens der Baha’i.

Nach traditioneller christlicher Vorstellung gelangte das Böse – und damit auch das Scheitern des Menschen – über den Sündenfall in diese Welt. Erst in einer neuen, verwandelten Welt nach der Endzeit kön-

ne die Vollendung stattfinden. Der Baha’i-Glaube kennt diese dualistische Vorstellung über das Diesseits nicht. „Sünde“ gilt als Metapher für einen „Mangel an Gutem“, der durch Erziehung, Glauben, ethisch-moralisches Verhalten und den Erwerb von Wissen und Erkenntnis behoben werden kann. Dunkelheit ist „nur“ Mangel an Licht, hat aber kein eigenes Dasein.

Baha’i sind – wie viele andere Menschen auch – davon überzeugt, dass von dem Gemeinsamen und Verbindenden eine stärkere Kraft ausgeht als von Ausgrenzung und Verteidigung bestehender Gräben und Mauern. Die Vorstellung besteht, dass die Menschheit dieser Erde zusammenwachsen muss und letztlich als eine Einheit zu sehen ist und nicht als Schauplatz des Scheiterns. Dies kann nur über einen einheitsstiftenden Prozess gelingen, der eine heute utopisch erscheinende Vision impliziert: eine sozial gerechte, politisch geeinte und solidarisch miteinander verbundene Menschheit, die in einem Zustand des dauerhaften Weltfriedens lebt.

Es überrascht nicht, wenn dieser dem Diesseits zugewandte und optimistische Blick in die Zukunft auch auf Skepsis stößt. Insbesondere von evangelisch-theologischer Seite werden Vorbehalte gegenüber einem „Einheitsparadigma“ der Baha’i angemeldet.²⁸ Grundverschiedene Heilsvorstellungen für die Menschheit begegnen sich hier: einerseits die christliche „Vollendung“ nur in einer verwandelten, nicht diesseitigen Welt nach der Apokalypse, andererseits der „fortschrittsoptimistische“ Glaube der Baha’i an die Zukunft einer „einigen“ Menschheit im Diesseits. Die Menschheit „einigen“ zu wollen, verführt schnell zu

²⁸ Siehe hierzu Friedmann Eißler: Die Baha’i-Religion heute zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Eine evangelische Perspektive, in: Eißler / Schnare (Hg.): Bahai (s. Fußnote 19), 102-118; Kai Funkschmidt: 200. Geburtstag Baha’u’llahs. Eindrücke von der Feier der Baha’i in Bad Vilbel, in: MD 1/2018, 19-21.

der Vorstellung, hier sollten alle „gleich denken, handeln oder glauben“ (Ist das „wirklich eine humane Verheißung“?)²⁹. Nur keine Einheitskultur oder Einheitsgesellschaft! – dem stimmt wohl jeder vernünftig denkende Mensch sofort zu, dem an kultureller, gesellschaftlicher oder sozialer Weiterentwicklung gelegen ist.

Dabei geht es gar nicht darum, die Freiheit im Denken, Handeln oder Glauben einzuschränken oder gar abzuschaffen. Für eine Weiterentwicklung mit Blick auf das Wohl der ganzen Menschheit ist es vielmehr unerlässlich, gemeinsame Ziele zu erkennen und sich darin einig zu werden, sie auch umzusetzen. Die „Einheit der Menschheit“ ist ein Prozess und kein zu verordnender Zustand. Ein Prozess des Lernens ist auch die von den Baha’i angestrebte Konsens und Einigkeit fördernde Kultur des Umgangs miteinander – ob im Kleinen oder im Großen. Ist zu erwarten, dass Spaltung, Ausgrenzung und Misstrauen großen Stils als neue Politikbausteine – offenbar auch mehrheitsfähig – die Aussicht auf eine „humane Verheißung“ bieten können? Angesichts des drohenden Scheiterns in fundamentalen Zukunftsanliegen – etwa in der Klimaproblematik – bleibt aber die Frage berechtigt, wie sich Freiheit und Verantwor-

tung für eine nachhaltige Zukunft miteinander vereinen lassen werden.

Zugegeben: In einer Welt wie der heutigen, in der der Glaube an die Existenz und Macht des „Bösen“ fortbesteht, in der auch verbreitet geglaubt wird, dass sich religiöse Wahrheitsansprüche der Religionen gegenseitig ausschließen müssen, und in der neuerdings wieder versucht wird, Mauern aller Art hochzuziehen, mag der starke Glaube an das positive Potenzial der Menschheit – dem man bei Baha’i begegnet – in der Tat viele überfordern. Das vor allem dann, wenn dieser Glaube auf die Überzeugung anderer trifft, dass die verwandelnde Kraft des Wortes Gottes nicht existent oder bestenfalls nur Privileg der eigenen Religion ist.

Es ist sicher im Sinne des zu Anfang erwähnten theologisch begründeten Diskurses, darin fortzufahren, Standpunkte zu hinterfragen. Dazu gehört auch das Bemühen, nicht nur vom Selbstverständnis des eigenen Glaubens auszugehen. Die Vereinbarkeit von Freiheit und Verantwortung angesichts der großen Zukunftsprobleme wirft Fragen auf, die auch die Religionen fordern. Das könnte ein notwendiger, gemeinsam zu leistender Beitrag dafür sein, dass nicht die von menschlicher Gier und Maßlosigkeit getriebene Zerstörung der Lebensbedingungen auf der Erde zur „neuen, säkularen Apokalypse“ wird.

²⁹ Funkschmidt, ebd., 21.

Jeannine Kunert

Auswertung einer Umfrage zur Arbeit und zu den Publikationen der EZW

Im Sommer dieses Jahres startete die EZW eine dreimonatige Online-Befragung ihrer Leserinnen und Leser. Bereits auf dem Kirchentag in Dortmund hatten wir eine Vorab-Studie durchgeführt und anhand der Rückmeldungen zu diesem Fragebogen die Online-Befragung überarbeitet. Vom 2. Juli bis zum 1. Oktober 2019 konnten Sie an der Online-Umfrage teilnehmen. Wir legen großen Wert auf Datenschutz und haben die Daten vollständig anonym erhoben. Die wichtigsten Ergebnisse haben wir hier für Sie zusammengefasst.

Insgesamt beteiligten sich 200 Personen an dem Unterfangen. Von 163 vollständigen Datensätzen stammen 34 von Frauen, das bedeutet, dass 79 % der teilnehmenden EZW-Nutzer männlich sind. 14 % von allen

Umfrageteilnehmerinnen und -teilnehmern sind unter 40 Jahre und 73 % über 50 Jahre alt (s. Abb. 1). Die überwiegende Mehrheit verfügt über einen Hochschulabschluss (58 %) oder darüber hinaus eine Promotion (23 %) als höchsten Bildungsabschluss. Die befragten EZW-Leser sind zu 63 % evangelisch, 11 % katholisch, 9 % freikirchlich, 9 % andere/Sonstige, und 8 % gaben an, keiner Religion zugehörig zu sein.

Für uns war von besonderem Interesse, wozu unsere Texte und Materialien verwendet werden. Daher fragten wir, in welchen Bereichen diese genutzt werden. Hier sticht der Bildungsbereich besonders heraus (s. Abb. 2).

Von den EZW-Medien ist unter den Umfrageteilnehmenden der Materialdienst (MD) mit 91 % am bekanntesten, und die meisten von ihnen kennen die EZW über unsere Publikationen. Dagegen sind ihnen unsere digitalen Angebote (Homepage 80 % und Newsletter 77 %) weniger bekannt. Auf die Frage, ob der MD und die EZW-Texte als Print oder digital bevorzugt werden, stimmten 51 % beim MD und 56 % bei den EZW-Texten für die gedruckte Fassung. Knapp zwei Drittel der Befragten gab jedoch an, dass sie eine PDF-Fassung wahrscheinlich häufiger nutzen würden.

Für die Einschätzung des Erscheinungsbildes unserer Medien haben wir uns ebenfalls interessiert. Hier fragten wir, wie die Medien auf einer Skala von „stimme voll zu“ bis „stimme gar nicht zu“ als *zeitgemäß*, *optisch ansprechend*, *sachlich* und *gut*

Altersstruktur der Teilnehmenden

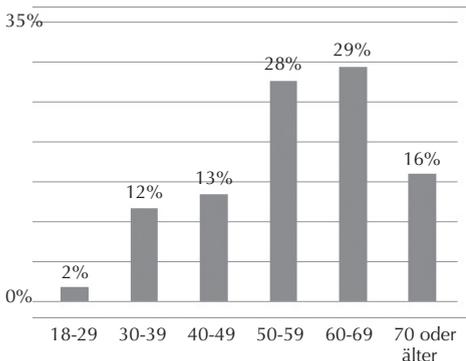


Abb. 1: Altersstruktur (niemand gab an, unter 18 Jahre alt zu sein).

Verwendungsbereiche der EZW-Publikationen

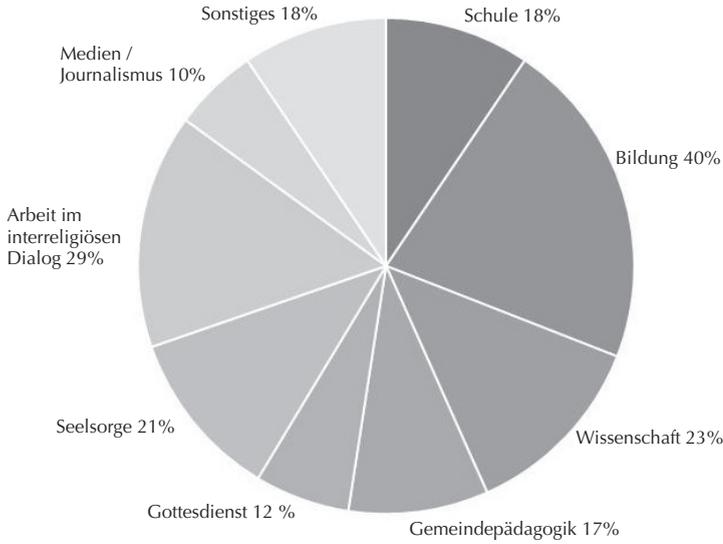


Abb. 2: Verwendungsbereiche der EZW-Materialien (Mehrfachnennung möglich)

Qualität

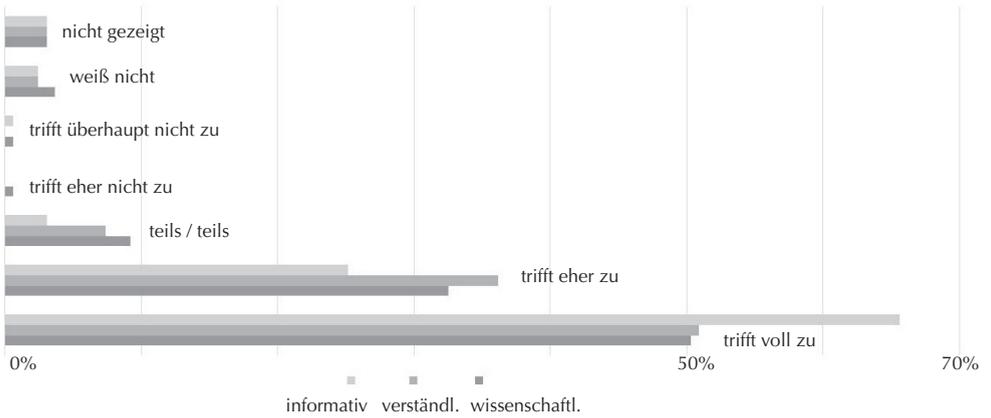


Abb. 3: Qualität der EZW-Publikationen in Bezug auf Wissenschaftlichkeit, Verständlichkeit, Informationsgehalt

Interessenschwerpunkte

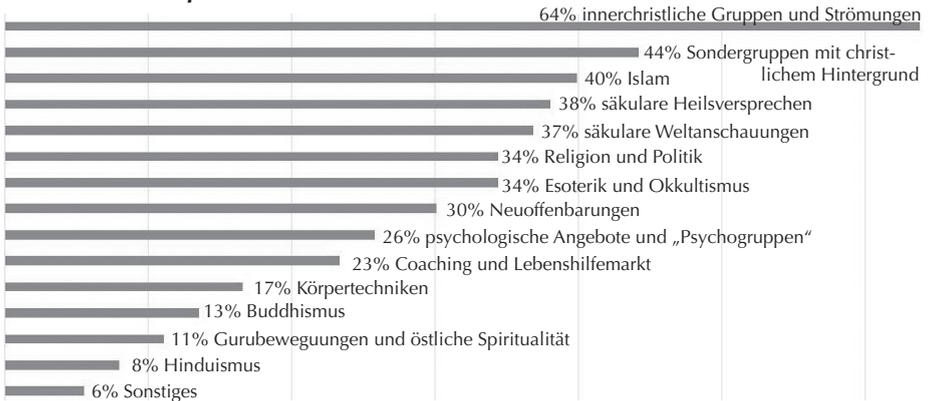


Abb. 4: Interessen der EZW-Leser (Gesamtergebnis, drei Nennungen möglich)

erfassbar eingeschätzt werden. Während Erfassbarkeit und Sachlichkeit mit Werten meist um die 80 % positiv beurteilt wurden, fiel die Einschätzung von Modernität und Optik – nicht völlig unerwartet – mit Zustimmungswerten unter 50 % und darunter deutlich schlechter aus. Den schlechtesten Zustimmungswert erhielt der MD in puncto *zeitgemäß* mit 33 % („stimme voll zu“ und „stimme eher zu“). Bei unserem jüngeren Publikum, d. h. bei den unter 40-Jährigen, schnitt das Erscheinungsbild der EZW-Medien im Vergleich zur Gesamtheit der Umfrageteilnehmer übrigens deutlich schlechter ab.

Den Kommentaren konnten wir entnehmen, dass für unsere Homepage ein „frischeres Aussehen“, „weniger Textwüste“ und eine verbesserte Suchfunktion im Archiv gewünscht werden. Auch in den Printmedien wünschen Umfrageteilnehmer sich ein „luftigeres Layout“. Wir wollen aber nicht verschweigen, dass es auch Stimmen gab, die den Status quo gut finden, getreu dem Motto: „Nur der Inhalt zählt.“

In Bezug auf die Qualität unserer Beiträge – Wissenschaftlichkeit, Verständlich-

keit und Informationsgehalt – erhielten wir insgesamt sehr positive Rückmeldungen (s. Abb. 3), auch wenn in den Kommentaren die ein oder andere kritische Stimme auftauchte. Zwischen 83 % und 91 % der Umfrageteilnehmer bewerten die Qualität unserer Arbeit positiv bis sehr positiv.

Eine Frage, deren Ergebnisse das EZW-Team neugierig erwartete, war die nach den Interessenschwerpunkten (s. Abb. 4, Mehrfachnennungen waren möglich). Spitzenreiter waren in der Gesamtmenge mit Abstand die *innerchristlichen Strömungen und Gruppen* (64 %), gefolgt von *Sondergruppen mit christlichem Hintergrund* (44 %), *Islam* (40 %) sowie *säkularen Heilsversprechen* (Ernährung, Körperkult, Selbstoptimierung etc., 38 %) und *säkularen Weltanschauungen* (37 %). Jeweils ca. ein Drittel der Befragten interessierte sich zudem für die Themenbereiche *Religion und Politik*, *Esoterik und Okkultismus* sowie *Neuoffenbarungen*. Am wenigsten nachgefragt wurden *Körpertechniken* (17 %) und *Hinduismus* (8 %). Schaut man nur auf die Antworten der weiblichen Teilnehmenden, so liegen

zwar auch hier die *innerchristlichen Gruppen und Strömungen* (50 %) und die *säkularen Weltanschauungen* (41 %) und *Heilversprechen* (47 %) vorn, doch folgen ihnen dicht *Esoterik* (41 %) sowie *psychologische Angebote und Psychogruppen* (38 %).

Das EZW-Team bedankt sich an dieser Stelle bei allen, die sich die Zeit genommen haben, den Fragebogen auszufüllen. Wir sind besonders auch für die zahlreichen freundlichen Worte und nicht zuletzt für die kritischen Rückmeldungen dankbar, die konstruktiv in unsere Arbeit einfließen werden.

INFORMATIONEN

SÄKULARER HUMANISMUS

Deutscher Humanistentag 2019. Vom 5. bis 8. September 2019 fand in Hamburg der von einer großen Zahl säkularer Organisationen getragene sechste Deutsche Humanistentag statt.¹ Ein erster hatte bereits 2006 in Hamburg stattgefunden, der zweite wurde parallel zum Hamburger Deutschen Evangelischen Kirchentag 2013 durchgeführt; nachfolgende Humanistentage gab es in Regensburg (2014) und in Nürnberg (2107 und 2018).

Der diesjährige Humanistentag unter dem Motto „Humanisten für Menschenrechte und Toleranz“ stellte auf dem Einladungsflyer „Religionsfreiheit! Pressefreiheit! Humanistisches Leben!“ in den Mittelpunkt. Veranstalter war die Hamburger Stiftung „Geistesfreiheit“, die mit dem Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO), dem Säkularen Forum Hamburg und wei-

teren in Dachverbänden organisierten Mitgliedsvereinen kooperierte. Während der vier Hamburger Tage nahmen insgesamt rund 700 Besucherinnen und Besucher an den etwa 40 thematischen Veranstaltungen sowie am kulturellen Rahmenprogramm (Theateraufführungen, Science-Slam) teil. In einem schon zu Beginn des Treffens erhältlichen umfangreichen Tagungsband finden sich eine Fülle von kurzen Artikeln zu den in Hamburg diskutierten Themen, Rückblicke auf vorausgegangene Humanistentage sowie die Selbstvorstellung einer Reihe säkularer Organisationen.²

Als Sprecher des sechsten Humanistentages zog der Vorsitzende des Säkularen Forums Hamburg Konny G. Neumann sowohl im Blick darauf, dass ein breites Publikum angesprochen wurde, als auch hinsichtlich der thematischen Schwerpunkte ein positives Fazit: „Die Zusammenarbeit der säkularen Organisationen mit Wissenschaftlern und Politikern sowie Kulturschaffenden hat ein breites Publikum angesprochen und Ergebnisse gezeitigt, mit denen weitergearbeitet werden kann und muss ...“³

Zu Vorträgen und Podiumsdiskussionen waren nicht nur bekannte Vertreter und Vertreterinnen der humanistischen und atheistischen Organisationen eingeladen, u. a. für die Giordano-Bruno-Stiftung Carsten Frerk, Ingrid Matthäus-Maier und der Vorstandssprecher Michael Schmidt-Salomon, als Mitglied des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) der Philosoph Joachim Kahl, aber auch der ehemalige Pastor Paul Schulz, dem vor 40 Jahren in einem Lehrbeanstandungsverfahren die Ordinationsrechte entzogen worden waren. Auch Vertreter der Kirchen (u. a. den hannoverschen Lan-

¹ Der 2012 vom HVD veranstaltete „Humanistentag“ hatte den Charakter eines internen Symposiums für dessen Mitglieder. Vgl. www.humanismus.de/veranstaltungen/humanismus-forum/humanistentag-2012 (Abruf der Internetseiten: 5.11.2019).

² Freier Blick 2019. Deutscher Humanistentag Hamburg 2019. Humanisten für Menschenrechte und Toleranz, hg. von der Stiftung „Geistesfreiheit“, Hamburg 2019.

³ <https://hpd.de/artikel/deutscher-humanistentag-2019-zieht-positive-bilanz-17182>.

desbischof Ralf Meister, den Leiter der Katholischen Arbeitsstelle für missionarisches Pastoral Hubertus Schönemann und den Bonner Sozialethiker Hartmut Krefß), aus dem Islam und dem Alevitentum hatten die Veranstalter zu Podien eingeladen, ebenso wie Mitglieder verschiedener Parteien.

Fünf größere Themenfelder ließen sich beim Hamburger Humanistentag ausmachen: Atheismus und die Perspektiven säkularer Gemeinschaften, Menschenrechte und Religionsfreiheit, Religionsunterricht und Werteunterricht, Sterbehilfe und das Selbstbestimmungsrecht beim Tod, Jugendweihe. In den ersten beiden Themenbereichen spielten nicht nur die bekannten und auch durch die im Mai 2019 durchgeführte Buskampagne „Schlussmachen jetzt! – Kirchenstaat? Nein danke!“⁴ erhobenen Forderungen nach einer vermeintlich nicht konsequent vollzogenen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften eine Rolle. Vielmehr wurde auch der Blick auf die Gefährdung der Menschenrechte für sich säkular verstehende Migranten aus dem arabischen Raum gerichtet. In diesem Zusammenhang wurde beschlossen, einen Verein zur säkularen Flüchtlingshilfe zu gründen, um Migranten zu begleiten und zu unterstützen.

Breiten Raum nahm auch die Diskussion um den Religionsunterricht ein, der grundsätzlich zugunsten eines Werteunterrichts bzw. eines Ethikunterrichts infrage gestellt wurde. Insbesondere das Hamburger Modell des „Religionsunterrichts für alle“, in dem sich gemischt-religiöse Klassen mit allen Weltreligionen auseinandersetzen, wurde aus zwei Gründen kritisiert: Zum einen werde hier nunmehr wieder eine kirchliche „vocatio“ (durch die Kirche erfolgende Berufung und Bestätigung der Befähigung, als Religionslehrerin oder Religionslehrer unter-

richten zu dürfen) gefordert. Zum anderen sei angesichts der mehrheitlich nicht einer Religionsgemeinschaft angehörenden Hamburger Bevölkerung statt des „Religionsunterrichts für alle“ ein integrativer Werte- und Ethikunterricht zu präferieren.

Im Blick auf die Sterbehilfe wurde auf dem Humanistentag die Position vertreten, dass die gesetzlichen Bestimmungen sich nicht an den Interessen der Patienten, sondern an denen von Palliativ-Vereinigungen, Vertretern der Hospiz-Bewegung und der Kirchen orientieren würden.⁵

Intensiv wurde in mehreren Einzelveranstaltungen die gegenwärtige Praxis der Jugendweihe der unterschiedlichen Anbieter reflektiert und problematisiert. Die Jugendweihverbände bemühen sich seit einiger Zeit um eine Standardisierung, um in allen Regionen ein vergleichbares Angebot vorhalten zu können; als einende Klammer der im Zeitumfang und in den Inhalten unterschiedlichen Angebote erscheint derzeit vor allem ein als Geschenk überreichtes Jugendweihe-Buch.⁶ Eine in jüngerer Zeit fast ausschließlich in den östlichen Bundesländern entstandene Herausforderung sind für die dortigen Jugendweihverbände kommerzielle Konkurrenten, die eine „Jugendweihe light“ zu günstigeren Konditionen anbieten, ohne größere inhaltliche Vorbereitung und ohne die Möglichkeit des Besuchs von Jugendgruppen nach der Jugendweihfeier.

Nach meinem Eindruck besuchten überwiegend Funktionsträger und Mitglieder humanistischer bzw. atheistischer Organisationen den Hamburger Humanistentag. Sollte meine Beobachtung stimmen, hätte dieses mehrtägige Treffen vor allem den Charakter einer Selbstverständigung inner-

⁴ Vgl. Hanna Fülling in MD 6/2019, 230f, und Jörg Pegelow in MD 11/2019, 404-407.

⁵ Vgl. Konny G. Neumann in seiner Abschlussbilanz zum Humanistentag 2019, s. Fußnote 2.

⁶ Jugendweihe – Wendepunkt. Weltanschauung. Werte. Das Buch zur humanistischen Jugendweihe, Berlin 2016.

halb der säkularen Szene über gemeinsame Themen, Inhalte und Strategien. Zwar stellte vor dem letztjährigen Nürnberger Humanistentag dessen Geschäftsführer Harmut Bauer fest, „dass Menschen, die keiner Religion anhängen und so eine humanistische Lebensauffassung haben, nicht dazu neigen, das in einer Vereinigung auszuleben wie in der Kirche“⁷. Allerdings bleibt zu fragen, ob der zuweilen auch explizit formulierte Anspruch säkularer Verbände, für die Gesamtheit der religiös bzw. kirchlich Nichtgebundenen zu sprechen, angesichts der überschaubaren Resonanz auf dezidiert säkular ausgerichtete Veranstaltungen wie Humanistentage oder die Buskampagne gerechtfertigt ist. Möglicherweise sind säkulare Organisationen auch deshalb so wenig in der Bevölkerung verankert, weil sie bis auf die Jugendweiheverbände, den HVD und die Deutschen Unitarier, die beide zu den traditionellen Wendepunkten des Lebens (Geburt, Adoleszenz, Eheschließung und Tod) Begleitung offerieren,⁸ keine Passagerituelle anbieten und darum auf die auch bei religionsdistanzierten Menschen vorhandenen Grundbedürfnisse keine adäquate Antwort geben können. Zudem wurden auf dem diesjährigen Humanistentag anders als in Nürnberg 2017 die Sunday Assemblies weder thematisch noch im Rahmenprogramm aufgenommen. Diese Nichtberücksichtigung entspricht zwar der deutschen Situation – derzeit gibt es in Deutschland nur noch in München eine Sunday Assembly –, ist zugleich aber auch ein Hinweis auf die Distanz der säkularen Szene zu einer gemeinschaftlich gepflegten „Spiritualität der Immanenz“ (André Comte-Sponville).

Jörg Pegelow, Hamburg

ALEVITEN

30 Jahre Alevitische Gemeinde Deutschland. (Letzter Bericht: 6/2019, 229f) Unter dem Motto „Einheit in Vielfalt“ feierte die Alevitische Gemeinde Deutschland (AABF) Ende September 2019 ihr 30-jähriges Bestehen. Rund 17 000 Gäste folgten in der Lanxess Arena in Köln einer imposanten „künstlerisch-ästhetischen Reise“ durch kulturelle Welten mit viel Musik und verschiedenen künstlerischen Einlagen, Inszenierungen und Reden. Die Eröffnung machte der Generalsekretär der AABF, Ufuk Çakır. Festliche Ansprachen hielten die Staatsministerin für internationale Kultur- und Bildungspolitik im Auswärtigen Amt, Michelle Müntefering, der stellvertretende Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen Joachim Stamp sowie die Kölner Bürgermeisterin Elfi Scho-Antwerpes.

Die AABF mit Sitz in Köln ist eine der größten Migrantenselbstorganisationen in Deutschland. Sie vertritt als einziger Dachverband der hiesigen Alevitinnen und Aleviten die Interessen ihrer über 160 Gemeinden mit deren 20-25 000 Mitgliedern. Die AABF ist vielfältig aktiv, um gesellschaftliche Teilhabe zu ermöglichen und zu stärken, sie bezieht die „Vielfalt“ ihres Jubiläumsmottos durchaus auch auf die gesamtgesellschaftliche Pluralität. Staatlich geförderte Demokratie- und Integrationsprojekte sowie Qualifizierungsmaßnahmen für ehrenamtliches Personal gehören zu den Projektangeboten. Die „Delil Bildungsakademie“ arbeitet daran, sich für die Zukunft aufzustellen, um die alevitische Lehre und gesellschaftspolitische Themen aus alevitischer Sicht stärker in der Zivilgesellschaft zu verankern.

Die AABF hat keine Vorläufer- oder übergeordnete Organisation in der Türkei, wie überhaupt die freie und kreative Entfaltung des Alevitentums in der Form ein „Diasporaphänomen“ ist, da die Aleviten in

⁷ www.deutschlandfunkkultur.de/deutscher-humanistentag-ohne-konfession-aber-nicht-ohne.1278.de.htm?dram:article_id=420490.

⁸ Vgl. für den HVD: www.humanismus.de/feierkultur, für die Unitarier: <https://www.unitarier.de/unitarier/was-wir-tun/feiern>.

der Türkei in der Geschichte und bis heute Benachteiligung, Diskriminierung und Verfolgung erfahren.

Vor diesem Hintergrund erhalten die Erregenschaften der Alevitischen Gemeinde besonderes Gewicht. Seit der Aufgabe der *takiye* (Schweigegebot) und der öffentlichen Sichtbarkeit ab 1989 kam es geradezu zu einer Wiederentdeckung und -belebung des alevitischen Glaubens, auch der alevitischen Kultur, in der Musik und Dichtung einen hohen Stellenwert einnehmen. Anfang der 2000er Jahre konnte der alevitische Religionsunterricht etabliert werden, der inzwischen in acht Bundesländern angeboten wird. Die weltweit erste (Junior-)Professur für Forschung und Lehre des Alevitentums wurde 2014 an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg eingerichtet. (Die Stelleninhaberin von 2014 bis 2018, Handan Aksünger-Kizil, wechselte 2018 nach Wien.)

Ein wichtiger Erfolg für die Aleviten ist der Vertrag der Alevitischen Gemeinde mit dem Land Rheinland-Pfalz im April 2019, nach Hamburg und Bremen der erste Vertrag in einem Flächenland. Damit wird alevitischer Religionsunterricht dort ordentliches Schulfach. Ein Ziel der Alevitischen Gemeinde steht aus, die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Vielleicht kommt neue Bewegung in die Sache, das Kriterium des 30-jährigen Bestehens ist jetzt zumindest erfüllt.

Die Aleviten werden statistisch als Muslime gerechnet. Ob sie zum Islam gehören oder nicht, wird selbst von Aleviten unterschiedlich beantwortet. Viele bejahen es, während die organisierten Aleviten meist betonen, eine selbständige Religionsgemeinschaft mit eigener Lehre und Praxis zu sein. Dafür können auch die tiefgreifenden Unterschiede zu den islamischen Hauptströmungen angeführt werden. Zu der Distanzierung insbesondere vom sunnitischen Islam tragen die Spannungen zwischen Sunniten

und Aleviten in der Türkei bei, aber auch die Situation in Deutschland, in der das Image des Islam angeschlagen ist und zudem die Gewährung bestimmter Rechte an die eigene Profilierung als Religionsgemeinschaft gebunden ist.

Ein Wendepunkt der jüngsten alevitischen Geschichte hat sich tief ins kollektive Gedächtnis eingepägt: das Massaker in Sivas am 2. Juli 1993, bei dem 33 Menschen alevitischen Glaubens, vor allem Künstler, in einem von Islamisten umstellten brennenden Hotel ums Leben kamen. Vier weitere Personen starben. Der Mob schrie: „Es lebe die Scharia!“, „Nieder mit dem Laizismus!“ Nach Jahren wurden von insgesamt 190 Verhafteten mehr als 130 Täter zu Haftstrafen zwischen zwei Jahren und lebenslänglich verurteilt (in 33 Fällen umgewandelte Todesstrafen). Neun rechtskräftig verurteilte Täter konnten allerdings nach Deutschland fliehen, bevor das Urteil in der Türkei vollzogen wurde. Hier leben sie unbehelligt, trotz internationaler Haftbefehle werden sie weder ausgeliefert noch angeklagt, acht von ihnen erhielten politisches Asyl, einer ist deutscher Staatsbürger. Bisher hieß es, der persönliche Anteil dieser Täter an dem Massaker sei schwer nachweisbar, außerdem sei ein Militärrichter (der damals kemalistisch geprägten Türkei) am Prozess beteiligt und deshalb kein faires Verfahren gesichert gewesen. Für die Aleviten – es wohnen nicht wenige Überlebende und Angehörige von Überlebenden des Pogroms in Deutschland – ein schwer erträglicher Zustand. Erst jüngst zeichnete sich eine Wende ab. Auf eine Anfrage der Bundestagsabgeordneten Evrim Sommer (Linke) ließ der Wissenschaftliche Dienst des Bundestages im Juli 2019 wissen: Es sei möglich, die Männer nach dem von Ankara ratifizierten Europäischen Auslieferungsabkommen auszuliefern oder in Deutschland vor Gericht zu stellen. Damit verbinden Aleviten nun die Hoffnung, dass dieser Feststellung mehr als

ein Vierteljahrhundert nach „Sivas“ auch Taten folgen.

Übrigens: In letzter Zeit ist im Zusammenhang mit dem Syrienkrieg verstärkt von Alawiten die Rede. Mit dieser stark gnostisch, mystisch und von Geheimhaltung geprägten Religionsgemeinschaft haben die anatolischen Aleviten jedoch nur wenige – religionsgeschichtlich relevante – Berührungspunkte. Es handelt sich um zwei sehr unterschiedliche Religionsgruppen mit demselben ursprünglichen „shiitischen“ Bezug auf Ali, den Schwiegersohn des Propheten Muhammad, im Namen (nur einmal auf Arabisch und einmal auf Türkisch).

Friedmann Eißler

STICHWORT

Zivilreligion

Das Konzept der Zivilreligion findet in unterschiedlichen Kontexten Anwendung (z. B. Kopftuchdebatte und Kruzifixurteil) und wird wissenschaftlich je spezifisch interpretiert. Es gibt z. B. theologische (Rolf Schieder), staatswissenschaftlich-philosophische (Jean-Jacques Rousseau, Hans Vorländer, Hermann Lübbe), soziologische (Robert N. Bellah, Niklas Luhmann) und auch religionswissenschaftliche (Thomas Hase) Ausdeutungen von Zivilreligion. Gemeinhin liegt der Fokus auf dem Zusammenwirken von Religion und Politik, hin auf die integrierende, gemeinschaftsstiftende und moralische Funktion von Zivilreligion in religiös pluralistischen und multiethnischen Gesellschaften.

Ursprünge des Konstrukts Zivilreligion

Der französische Philosoph Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) war der Überzeu-

gung, dass der Mensch nicht von sich aus sozial handle, sondern Gesellschaften von Neid, Missgunst und Konkurrenz bestimmt seien, deren Ursache Privatbesitz sei. Er fragte sich, wie unter solchen Voraussetzungen moralisches kollektives Handeln möglich sein kann, und kam zum Schluss, dass dies nur durch Erziehung unter einer entsprechenden politischen Verfassung erreicht werden kann. Die staatsbürgerliche Erziehung müsse sodann die freiwillige Unterordnung des Einzelnen unter die Staatsgewalt zur Sicherung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zum Ziel haben. Das Individuum müsse folglich zum Bürger (*citoyen*) werden. Rousseau entwickelte in seinem *Gesellschaftsvertrag* als erster die Idee einer – für alle verbindlichen – Religion des Staatsbürgers (*religion civile*), die den religionsneutralen Staat religiös überhöhe, jedoch von der individuellen Religion des Menschen zu unterscheiden sei. Die Zivilreligion mit ihren wenigen und einfachen Lehrsätzen führe dazu, dass sich der Einzelne zu den Pflichten und Regeln der Staatsbürgerschaft bekennt und sie moralisch verinnerlicht. Rousseaus Zivilreligion bezieht sich auf eine weise, allmächtige, wohlthätige und zugleich unbestimmte Gottheit, die die Gerechten belohnt und die Gottlosen bestraft. Diese Zivilreligion sakralisiert den Gesellschaftsvertrag, aber duldet andere Religionen und „Kulte“ (Gesellschaftsvertrag, 4. Buch, Kapitel 8).

Der amerikanische Soziologie Robert N. Bellah (1927 – 2013) griff diese Ideen für seine Beschreibung der „Civil Religion in America“ im Wesentlichen auf. Seit Bellahs gleichnamigem Aufsatz aus dem Jahr 1967 gelten die USA als das Muster für Zivilreligion schlechthin. Daher wird das Konzept der Zivilreligion an der amerikanischen exemplifiziert dargestellt. Von diesem Stereotyp sind Ausprägungen in anderen Zivilgesellschaften ableitbar.

Geschichte der amerikanischen Zivilreligion

Die Ursprünge der amerikanischen Zivilreligion sind auf verschiedenen Entwicklungslinien zu finden: Neben den Ideen der europäischen Aufklärung gelten die Trennung von Kirche und Staat (festgeschrieben in der *Bill of Rights* von 1791, zuvor in der *Virginia Declaration of Rights* von 1776) sowie die durch Einwanderung bedingte religiöse Vielfalt und das protestantische Erbe als zivilreligiöser Nährboden. Die Trennung von Kirche und Staat bedeutet hier jedoch nicht, dass Religion nicht Teil der öffentlichen Semantik sein kann oder Religionsgemeinschaften sich nicht staatlich loyal zeigen (Beispiel: Flaggen in Kirchen).

Auch Bellah beschreibt die Funktion der Zivilreligion in der Aufrechterhaltung der politischen Ordnung und der Stabilisierung einer Gesellschaft, deren Mitglieder ganz vielfältigen ethnischen und religiösen Kontexten entstammten. Zivilreligion ist hier das Vehikel für die Erschaffung eines nationalen Selbstverständnisses und von handlungsleitenden Maximen, die sich möglichst alle Bürger aneignen. Erreicht wird die Herstellung von Gemeinsinn und Wertegemeinschaft durch öffentliche Rhetorik, historische Texte, nationale Riten und Symbole und die Bezugnahme auf eine transzendente Ordnung, die als moralische Instanz letztlich über das Handeln der USA als Nation urteile.

Dabei werden bekannte Motive der jüdisch-christlichen Tradition, der US-amerikanischen Geschichte sowie als typisch geltende amerikanische Werte in die Rhetorik und Symbolwelt integriert. Wesentliche Elemente des „Mythos Amerika“ entstammen dem jüdisch-christlichen Kontext und finden sich in der Gründungslegende der Neuglandstaaten (Pilgerväter) und der Besiedlungsgeschichte (wilderness & frontier) begründet, die von biblischen Bildern

des Exodus, des gelobten Landes und der Idee göttlicher Auserwählung getragen werden. Diese Topoi sind eng mit der Religionsgeschichte der ersten Siedler verknüpft. Diese hatten die Vorstellung eines neuen Jerusalems, das sui generis eine Infragestellung der weltlichen Herrschaft darstellt und einen gesellschaftlichen Gegenentwurf beinhaltet. Die soziale Ordnung müsse einer göttlichen Autorität unterworfen sein. Herrschaft sei ein von Gott gegebenes Amt, sodass Amtshandlungen ebenfalls der göttlichen Ordnung unterliegen müssen. Daraus lässt sich schließen, dass die ideale amerikanische Nation, als Neues Jerusalem imaginiert, einer Sozialutopie entspricht. Die in ihrer Heimat oftmals religiös verfolgte Siedler verstanden sich selbst als Kinder Gottes und religiöse Elite. Dieser Gedanke der Auserwählung und zugleich Vorsehung schrieb sich fest in das kulturelle Gedächtnis der Amerikaner ein und prägt bis heute das Selbstverständnis. Nach dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg (1775 – 1783) gelangten die Elemente Demokratie, (Glaubens-)Freiheit, Gleichheit, Recht auf Selbstbestimmung und Streben nach Glück in die Zivilreligion – manifestiert in der Unabhängigkeitserklärung (1786) und der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika (1789). Durch den Amerikanischen Bürgerkrieg (1861 – 1865) wurden Opfertod und nationale Wiedergeburt, aber auch ziviler Ungehorsam als Topoi ergänzt. Von der puritanisch-pietistisch geformten Religionsgeschichte der USA und dem damit verbundenen Auftrag, den Willen Gottes auf Erden auszuführen, über das (postmillenaristische) Erbe der Social-Gospel-Bewegung im 19. Jahrhundert rühren eine heilsgeschichtliche Verantwortung her und ein zivilreligiöses Sendungsbewusstsein für die USA und die ganze Welt (vgl. Mt 13,31f), das die Utopie einer gerechten Weltordnung zum Inhalt hat.

Merkmale von Zivilreligion am Beispiel der USA

In ihrer heutigen Ausgestaltung trägt Zivilreligion in den USA (und anderen Nationen) vornehmlich die folgenden Elemente, deren Inhalte variieren können und die (zumindest in Teilen) auch in anderen nationalen und religiösen Kontexten vorfindbar sind:

- Staatliche Konfessionsneutralität und einen religionsneutralen Gottesbezug. Zugleich werden Metaphern aus religiösen Kontexten entnommen. So findet sich in den USA der Glaube an einen besonderen Bund mit Gott, der der USA eine besondere Mission zgedacht hat und ihr Schutz gewährt, sie aber auch nach ihren moralischen Prinzipien richten wird.
- Ein zivilreligiöses Weltbild, das auf dem Mythos eines vergangenen und der Utopie eines zukünftigen Amerika aufbaut und die nationale Geschichte in einen transzendenten Rahmen stellt. Zum Mythos gehören Werte wie Demokratie, Gleichheit, (Glaubens-)Freiheit, das Streben nach Glück und nationale Solidarität. Dieses Weltbild beinhaltet ein zivilreligiöses Werte- und Orientierungssystem als Senkblei für gesellschaftliches und politisches Handeln.
- Zivilreligiöse Symbole (z. B. amerikanische Flagge, Unabhängigkeitserklärung, Freiheitsstatue, Washington Memorial), die die nationale Einheit und Integration befördern, indem sie sie explizit ausdrücken.
- Zivilreligiöse Helden (z. B. Washington, Lincoln, Kennedy, King), die als nationale Identifikationsfiguren und Symbole dienen und deren Leben und politisches Handeln als vorbildhaft gelten. Sie verkörpern zugleich die amerikanischen Tugenden.
- Zivilreligiöse Riten (z. B. morgendlicher Fahnenappell mit Treueschwur – Pledge of Allegiance – in Schulen, Feierlichkeiten am Unabhängigkeitstag, an Thanksgiving, bei

Amtseinführungen von Präsidenten), bei denen der amerikanische Weg und die Werte beschworen werden und die amerikanische Nation überhöht wird. Häufig sind Vertreter unterschiedlicher Religionsgemeinschaften eingebunden.

- Zivilreligiöses Expertentum, dem der amerikanische Präsident als oberster Interpret und Akteur vorsteht, dessen Amt zugleich zivilreligiös durch entsprechende Riten legitimiert wird. Hinzu stellen sich Interpreten und Propheten der Zivilreligion. Letztere üben Kritik an den bestehenden Verhältnissen und mahnen zur nationalen Einheit durch Beschwörung der nationalen Werte.
- Eine zivilreligiöse Trägerschaft, die potenziell mit allen Staatsbürgern zusammenfällt und die affektiv an amerikanische Werte und die Vorstellung eines idealen Amerika gebunden ist.

Zivilreligion steht dabei nicht in Konkurrenz zu positiven Religionen, sondern ist auf diese nicht zuletzt im Verweis auf Moralvorstellungen angewiesen. Sie verfügt über keine eigene Institution und wird vor allem in Intensivphasen (z. B. Krisenzeiten wie 9/11) sichtbar. Hier findet dann temporär eine Symbolverdichtung statt, d. h. häufige und intensive Verwendung zivilreligiöser Rhetorik, Symbole und Riten. Mittels der Zivilreligion wird ein Modell von einer Idealgemeinschaft artikuliert, an dem schließlich die Realität gemessen wird. Daraus ergibt sich eine kritisch-prophetische Funktion zur Bewertung der aktuellen Politik und gesellschaftlichen Lage. Ihre soziale Funktion liegt in der Integration sowie affektiven und normativen Bindung der Bürger an die Nation. Zivilreligion wirkt sinn- und identitätsstiftend sowie gemeinschaftsbildend in einem multinationalen und multireligiösen Staat. Zivilreligion wird zudem zur Legitimation der politischen Ordnung und zur Durchsetzung politischer Ziele ein-

gesetzt. In dieser Hinsicht ist sie jedoch von Politischen Religionen zu scheiden, die in totalitären Regimen zur Mobilisierung der Massen missbraucht werden. Im Gegensatz zu den oft sehr konkreten religiösen und zugleich exklusiven Vorstellungen Politischer Religionen totalitärer Staaten bleibt Zivilreligion offen für Ausdeutungen und inklusiv. Allerdings sind die Übergänge miteinander fließend.

Entwicklungen in den USA

Während sich die sichtbaren Ausprägungen zivilreligiöser Symbole und ritualisierter Praktiken in den letzten Jahrzehnten gemeinhin als relativ stabil erwiesen haben, ist das Ideal von Amerika unterschiedlich interpretiert worden. Proaktive Kräfte versuchen den gesellschaftlichen Wandel in einer globalisierten Welt aktiv zu gestalten. Hier wird eine neue Weltzivilreligion mit missionarischem Impetus modelliert und eine Weltrepublik mit einem Auftrag für Demokratisierung und Liberalisierung und mit sozialer (staatlicher) Verantwortung für Mensch und Schöpfung entworfen. Das eigene, idealisierte Gesellschaftsmodell, das einen lebensweltlichen Pluralismus positiv bewertet, soll ungeachtet nationaler Unterschiede auf die ganze Welt übertragen werden. Reaktionäre Positionen vertreten meist ein neoliberales Wirtschaftsmodell, betonen konservative Werte und konzentrieren sich auf eine national begrenzte Zivilreligion, die ein exklusives, nationalistisch gefärbtes und christlich-fundamentalistisch geprägtes Gesellschaftsideal der USA vertritt. Während bei Ersteren die Bundgemeinschaft mit Gott über die Nation hinausgeht, werden bei Letzteren die Grenzen enger gezogen und sind allein die Staatsbürger der USA inkludiert. Eine Transformation ist auch in der Ausdeutung des Auserwähltheitsanspruchs und des Bewahrungsgedankens zu beobachten. Während

in früheren zivilreligiösen Äußerungen das „auswählte Volk“ um den göttlichen Segen bitten und sich vor Gott bewähren musste, zeigt sich derzeit eine Verschiebung hin zu einer (absoluten) Heilsgewissheit ohne Pflicht zur Bewährung und damit in Quintessenz losgelöst von jedweder moralischen Verpflichtung gegenüber einer göttlichen Entität. Beide (hier zugespitzte) Richtungen kämpfen um die Deutungshoheit von Zivilreligion und rufen wiederum zivilreligiöse Propheten auf den Plan.

Zivilreligion in Deutschland

Die Debatten um und kritische Auseinandersetzung mit Zivilreligion als solcher und explizit in Deutschland sind nicht abgeschlossen. Die evangelische und die katholische Kirche sind zwar keine Staatsreligionen, jedoch regeln das Staatskirchenrecht und die Staatskirchenverträge nicht allein die Trennung, sondern auch die Zusammenarbeit von Kirche und Staat. Es wurde in der Weimarer Republik der Zustand einer sogenannten *hinkenden Trennung* hergestellt, der bis heute Bestand hat. Damit sind neben den historischen bereits die rechtlichen Voraussetzungen andere als diejenigen in den USA. Aufgrund dieser Verflechtung von Kirche und Staat treten die Kirchen bereits als Akteure im zivilreligiösen Diskurs auf.

Ein weiterer Unterschied liegt in der nationalsozialistischen Vergangenheit Deutschlands. Die Schrecken des Zweiten Weltkrieges und die Schuld an der Shoa wirkten sich lange traumatisierend auf ein öffentlich artikuliertes nationales Selbstverständnis in Deutschland aus und erschweren eine positiv besetzte nationale Identitätsbildung. Eine andere Situation zeigte sich in der DDR, wo – durch die sowjetische Besatzungsmacht vorgegeben – sozialistische Rhetorik und Riten entstanden, die durchaus mit den zivilreligiösen Elementen in

den USA vergleichbar waren. Dennoch sind Elemente von Zivilreligion auch in der Bundesrepublik Deutschland greifbar, die einen Gottesbezug in der Präambel des Grundgesetzes genauso wie nationale Helden (z. B. Martin Luther) und gemeinschaftliche Riten (z. B. in überkonfessionellen Gedenkgottesdiensten nach tragischen Unfällen oder Terroranschlägen) kennt. Auch der Satz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ vertritt einen absoluten Wahrheitsanspruch, der aus den Erfahrungen der Shoa erwuchs. Die Erinnerungskultur an die Shoa weist mit den Topoi von Gewalt, Opfer und Sühne und einem anschließenden Nie-Wieder ebenso in Richtung Zivilreligion. Dennoch trifft die Vergleichbarkeit der integrierenden Kraft und Normen- und Werteorientierung der US-amerikanischen Zivilreligion mit einer vermeintlich deutschen Ausprägung auf ihre Grenzen.

Das Erscheinungsbild von Zivilreligion ist stark von den aktuellen gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Gegebenheiten abhängig. Es bleibt daher weiterhin zu beobachten, inwieweit sich eine globale Zivilreligion etabliert, die Menschenrechte, Frieden, (Religions-)Freiheit, Demokratie, aber auch die Bewahrung der Schöpfung zum inhaltlichen Kern hat, und inwieweit sich die christlichen Kirchen als moralischer Grund und Träger einer solchen globalen Zivilreligion etablieren.

Quellen

- Robert N. Bellah: Civil Religion in America, in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96 (1967), Boston, Massachusetts, 1-21.
- Heike Bungert / Jana Weiß (Hg.): „God Bless America“ – Zivilreligion in den USA im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2017.
- Jason A. Edwards / Joseph M. Valenzano III (Hg.): *The Rhetoric of American Civil Religion – Symbols, Sinners and Saints*, Lanham / Boulder / New York / London 2016.
- David A. Frank: *Obama's Rhetorical Signature: Cosmopolitan Civil Religion in the Presidential Inaugural*

- Address*, January 20, 2009, in: *Rhetoric & Public Affairs* 14/4 (2011), 605-630.
- Philip Gorski: *American Covenant – A History of Civil Religion from the Puritans to the Present*, Princeton / Oxford 2017.
- Thomas Hase: *Zivilreligion – Religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, Würzburg 2001.
- Jean-Jacques Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 2011.
- Rolf Schieder: *Was ist Zivilreligion und wer braucht sie?*, in: *MD* 5/2004, 163-168.
- Thomas Schmidt: *Vom Bürger zum Werktätigen: Die arbeiterliche Zivilreligion in der DDR*, in: Christel Gärtner / Detlef Pollak / Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2003, 315-336.
- Wolfgang Vögele: *Zivilreligion, Katastrophen und Kirchen*, EZW-Texte 189, Berlin 2007.

Jeannine Kunert

BÜCHER

Mario Mantese: Im Licht einer großen Seele. Wundersame Begegnungen mit Meister M, Edition Spuren, Winterthur 2018, 236 Seiten, 20,00 Euro.¹

Mario Mantese, ein bekannter Schweizer Satsang-Lehrer, wollte ein Buch herausgeben, in dem seine Freunde über die gemeinsamen Begegnungen schreiben sollten. Herausgekommen ist eine Sammlung von 24 Beiträgen in Tagebuchform, die sich stark ähneln und in denen seine Anhänger und Anhängerinnen in größter Verehrung über ihre Ergebnisse schreiben. Erklärungen zu Manteses Konzept fließen in die begeisterten Schilderungen ein.

In der Einführung berichtet Mantese, der sich „Meister M“ und Weisheitslehrer nennt, wie er nach einem Überfall angeblich klinisch tot war. Während des Todeserlebnisses (nicht Nahtoderlebnisses) erkannte er, dass er ohne Körper in einer anderen

¹ Überarb. Neuausgabe (1. Aufl. 2001 im Drei Eichen Verlag).

Welt weiterlebte. Dieses einschneidende Erlebnis führte Mantese zu der Ansicht, dass die Wirklichkeit frei von Konzepten existiere und der Mensch daher zeitlos, grenzlos und todlos sei. Der Vorfall bildet die Grundlage für seinen Ansatz, den er in seinen Büchern und Seminaren lehrt.

Aus Manteses Sicht finden Leben und Tod nur in der eigenen Vorstellung statt, es handelt sich um Spiegelungen des Bewusstseins, um Missverständnisse. Folglich sind auch Erwartungen, Hoffnungen, Angst vor Krankheit und Tod oder vor dem Verlust eines geliebten Menschen lediglich Ich-Gedanken, die es gar nicht gibt. Nie wurde jemand geboren, nie starb jemand, weil es nie ein Individuum gab. Da sich der Mensch aber mit seinen Gedanken und Handlungen identifiziert, ist er überzeugt, dass er für seine Taten verantwortlich sei. Doch Gut und Böse sind ebenfalls nur Konzepte aufgrund von Täuschungen. Alle Methoden zur individuellen Verwirklichung z. B. aus der Esoterik, von anderen spirituellen Meistern und Gurus sind nichts anderes als Konzepte.

Die Worte Manteses werden hingegen nicht als Konstrukt oder Illusion angesehen, sondern als „reine Geisteskraft mit absoluter Gültigkeit“: Seine Worte sind Taten, sind Ausdruck einer „tiefen Logik und unermesslichen Intelligenz“. Seine Worte schaffen Wirklichkeit.

Ausnahmslos alle Beiträge beschreiben, ausgehend von einer Krisensituation (Einsamkeit, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit), die Begegnung mit Mantese als eine Offenbarung. Als spiritueller Meister wird er grenzenlos verehrt, wie ausgewählte Aussagen verdeutlichen: „Er verkörpert den Weg der Wahrheit“, „das ganze Universum auf einem Stuhl“, „er ist die Erfüllung meines Lebens“, „er ist das Licht der Welt“, „er ist wie eine Sonne, seine Ausstrahlung durchdringt Ozeane und Sonnensysteme“ oder auf den Punkt gebracht: „Es ist die Begegnung mit

Gott“ Der Alltag der Anhängerinnen und Anhänger ist von Mantese durchdrungen: Sie spüren ihn in sich, er erscheint ihnen in den Träumen, während einer OP. Jede Begebenheit des Alltags wird als stille Belehrung des Meisters interpretiert.

Mantese wiederholt des Öfteren, dass er niemand sei und daher nicht als das existiere, was man in ihm sehe. Auf keinen Fall möchte er, dass ihn die Menschen überhöhen. Gleichzeitig werden in verschiedenen Passagen dieselben Beispiele seiner angeblich immensen Fähigkeiten beschrieben: Mit einer kleinen kreisförmigen Handbewegung löste er angeblich mehrfach eine Gewitterfront auf, er zerschnitt die Wolkendecke und schob Wolkenhälften auseinander – nicht etwa, um seine Macht zu demonstrieren, sondern weil er auf nassem Untergrund schlecht gehen könne oder um anderen eine Belehrung zu erteilen. Wer nicht mehr in der Begrenzung verstrickt sei, habe eben eine andere Beziehung zu Naturgewalten, so Mantese.

Laut der Beiträge heilte er auch Krebskranke und Gelähmte und holte Sterbende ins Leben zurück. Er segnete Wasser durch Handauflegen, sodass es unmittelbare Heilkraft entfaltete. Auf einer Fotografie, die jemand gegen seinen Willen von ihm machte, war er später nicht zu sehen, wie ein Anhänger schreibt. Manchmal betätigt sich Mantese auch ganz praktisch, wenn er ein elektronisches Autotürschloss mit einer Handbewegung öffnet oder kurzerhand die Raumtemperatur erhöht, weil seine Frau friert.

Mantese behauptet, er könne die Menschen jederzeit aus ihrer inneren Wüste herausholen. Aber er macht es nicht – oder nur manchmal –, denn er möchte die Betroffenen durch seine Belehrungen in die Eigenverantwortung drängen. Weil er mit jedem Atemzug zu seinen Anhängern und Anhängerinnen schaue, seien sie aber nie getrennt von ihm. Dabei betont Mantese, dass seine Beziehung zu ihnen stets unpersönlich sei.

Nur dies gewähre Freiheit, denn wahre Liebe sei immer unpersönlich.

Das Buch schließt mit einem Erlebnis Manteses, das er nicht als illusionäre Wahrnehmung oder Konstrukt verstanden haben will. Er berichtet von der Begegnung mit seinem eigenen Meister, der ihn seit 3000 Jahren begleite, „strahlend wie tausend Sonnen“. Das lichtdurchflutende Wesen gab ihm angeblich Hinweise bezüglich der „kosmischen Zukunft des Planeten und der Menschheit“ und zu Manteses Tätigkeit auf Erden: „Deine universelle Liebe ist der Nektar, der die Menschen verwandelt, Du wirst Deinen heiligen Auftrag erfüllen.“

Manteses Ansatz ist radikaler als derjenige des Radikalen Konstruktivismus. Jegliches Denken, Fühlen und Handeln ist nach Mantese eine Täuschung und daher nicht existent – ausgenommen seine eigenen oft widersprüchlichen Ausführungen. Seine Worte gelten als Taten mit absoluter Gültigkeit, die Realitäten schaffen. Durch sein Auftreten und seine Aussagen gibt er sich den Nimbus eines Messias. Er, der Übermensch und Nicht-Jemand, wähnt sich im exklusiven Besitz der Wahrheit, teilt angeblich Gewitterwolken wie Mose das Rote Meer, heilt Sterbenskranke. Er veröfentlicht Buch um Buch und verbietet den Teilnehmenden an Intensiv-Seminaren aus urheberrechtlichen Gründen das Mitschreiben. Gegen einen kritischen Medienbericht ging er mit seinem Rechtsanwalt vor.

Mantese baut eine starke Bindung zu den Gläubigen auf, die ihn bis zur Selbstauflösung verehren. Gleichzeitig unterstreicht er kokett sein Nichtsein und die Distanz zu den Anhängern und Anhängerinnen, indem er die Beziehungen als unpersönlich beschreibt. Er spricht von der Eigen-

verantwortung, die jeder Mensch trage, niemand könne einem anderen die Schuld für sein Handeln geben. Gleichzeitig will er die Menschen mit seiner angeblichen „ichbrechenden Lichtstrahlung“ von Grund auf verändern und enthebt sie und sich jeglicher Verantwortung, weil alles nur Täuschung sei. Die beschriebenen psychologisch groben und herzlosen Interventionen bei ratsuchenden Anhängerinnen und Anhängern werden als „liebvolle Belehrungen“ vermittelt. Diese und andere Doppelbotschaften verstärken die Abhängigkeit und die Selbstaufgabe der Gläubigen.

Susanne Schaaf, Zürich

AUTOREN

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

Prof. Dr. rer. nat. Ingo Hofmann, Physiker, war bis zu seinem Ruhestand für ein Helmholtz-Zentrum tätig und lehrte an der Goethe-Universität Frankfurt, seit seinem Ruhestand ist er Gastwissenschaftler an der TU Darmstadt. Er ist für die Baha'i-Gemeinde Deutschland in Menschenrechtsfragen tätig.

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

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

Prof. (apl.) Dr. phil. Stefanie Pfister ist Lehrerin für die Fächer Evangelische Religionslehre, Deutsch und Sport an der Sekundarschule Ahlen sowie apl. Professorin für Evangelische Theologie/Religionspädagogik an der Universität Münster.

Susanne Schaaf, lic. phil., Psychologin, Geschäftsführerin von InfoSakta, Zürich.

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

