

2/2021

Zeitschrift für Religion und Weltanschauung

Materialdienst
der Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

84. Jahrgang



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

INHALT

ZEITGESCHEHEN

Martin Fritz

Ein Angriff auf die amerikanische Demokratie

Christliche Stimmen zum Sturm auf das US-Kapitol 75

IM BLICKPUNKT

Helmut Wiesmann

Der Umgang mit Pandemien

Eine Einschätzung aus historischem Blickwinkel 79

BERICHTE

Vom Querdenken und Verschwörungsglauben

Johann Hinrich Claussen

Über die Schwierigkeiten, die „Corona-Leugner“ zu deuten

Einige persönliche Gedanken 92

Kai Funkschmidt

Querdenker weniger rechts und weniger christlich als angenommen

96

Hanna Fülling

Macht Religiosität anfällig für Verschwörungsmythen?

99

Ulrich H. J. Körtner

Islam als Offenbarung für Christen?

Eine Thesenreihe 101

Kai Funkschmidt

Gegen den „politischen Islam“

Der französische Islamrat legt Grundsatzcharta vor 106

Aline Seidel

„Heilen mit der Farbe der Liebe“

Ein Erlebnisabend mit der Heilerin Nina Dul 111

INFORMATIONEN

Kirchen

Tragen die Kirchen zu wenig zur Bewältigung der Corona-Krise bei? 119

Interreligiöser Dialog

„Die Zukunft der Religion“:
Konferenz anlässlich der Woche der interreligiösen Harmonie 120

Jehovas Zeugen

Neue Diskussionen um den Körperschaftsstatus 123

Gesellschaft

Expertengespräche über sexuellen Missbrauch
in Religionsgemeinschaften 125

Psychotherapie

Neues Forschungs- und Weiterbildungsprojekt
zu psychedelischer Psychotherapie 127

STICHWORT

Hanna Fülling
Säkularisierung 129

BÜCHER

Dieter Vaitl (Hg.)
An den Grenzen unseres Wissens
Von der Faszination des Paranormalen 135

Karl-Peter Krauss
Inszenierte Loyalitäten? Die Neuapostolische Kirche in der NS-Zeit 137

Jefferson F. Calico
Being Viking. Heathenism in Contemporary America 140

*Ulrich Beuttler/Hansjörg Hemminger/
Markus Mühling/Martin Rothgangel (Hg.)*
Ist Religion ein Produkt der Evolution?
Überlegungen zur Naturgeschichte von Religion und Religionen 145

ZEITGESCHEHEN

Martin Fritz

Ein Angriff auf die amerikanische Demokratie

Christliche Stimmen zum Sturm auf das US-Kapitol

Als sich am 6. Januar dieses Jahres eine große Menschenmenge in Washington D.C. versammelte, um gegen den angeblichen Wahlbetrug und gegen die offizielle Bestätigung des Sieges von Joe Biden in der US-amerikanischen Präsidentschaftswahl zu demonstrieren, waren bei den Demonstranten auch viele christliche Symbole und Parolen auszumachen. Teilnehmer trugen große Kreuze und Banner mit Aufschriften wie „Say Yes to Jesus“ oder „Jesus is my Savior, Trump is my President“. „Christ is King“, wurde gesungen. „Shout if you love Jesus!“, wurde gerufen, und die Menge jubelte. Dann: „Shout if you love Trump“, und die Menge jubelte noch lauter. Auf Geheiß von Donald Trump zogen die Demonstranten daraufhin vor das Kapitol. Auf dem Weg machten Mitglieder der rechtsradikalen „Proud Boys“ halt und knieten nieder zum Gebet im Namen Jesu. Sie dankten Gott dafür, dieser „wundervollen Nation“ angehören zu dürfen, baten ihn um die Wiederherstellung ihres „Wertesystems“ und um Schutz bei den folgenden Ereignissen.

Auch bei der anschließenden Stürmung des Kapitols durch einen teils bewaffneten Mob, bei der fünf Menschen ums Leben kamen, dürften unter den Aufrührern nicht wenige gewesen sein, die glaubten, nach Gottes Willen zu handeln. „God, Guns & Guts Made America, Let’s Keep All Three“ (etwa „Gott, Gewehre und ‚Eier‘ [im Sinne von ‚Schneid‘] haben Amerika geschaffen, lasst uns alle drei bewahren“) – auch dieser Slogan war bei Trump-Fans zu lesen, und tatsächlich wurde mindestens eine christliche Flagge bei den Eindringlingen gesichtet.¹ „Unzweifelhaft spielte die christliche Rechte eine Rolle bei den Ereignissen vom Mittwoch.“²

¹ Vgl. Elizabeth Dias/Ruth Graham: *How White Evangelical Christians Fused With Trump Extremism*, The New York Times online, 11.1.2021, <https://tinyurl.com/y65c2v84>; Emma Green: *A Christian Insurrection. Many of those who mobbed the Capitol on Wednesday claimed to be enacting God’s will*, The Atlantic online, 8.1.2021, <https://tinyurl.com/y6pxh875>; Molly Olmstead: „*God Have Mercy on and Help Us All*“. *How prominent evangelicals reacted to the storming of the U.S. Capitol*, Slate online, 7.1.2021, <https://tinyurl.com/y255za8k>; *Faith leaders react to mob at Capitol with prayers, calls for end to violence*, Religion News Service, 6.1.2021, <https://tinyurl.com/y587h2z2b> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 15.1.2021).

² Olmstead: „*God Have Mercy on and Help Us All*“ (s. Fußnote 1).

Kirchenrepräsentanten äußerten sich entsetzt über diese letzte Eskalation in der Missachtung der demokratischen Kultur Amerikas unter Trumps Ägide. Der Nationale Kirchenrat der USA machte den Präsidenten in einem von vielen Kirchenführern unterzeichneten offenen Brief für den „aufrührerischen“ Akt von „heimischem Terrorismus“ verantwortlich und forderte ihn zum Rücktritt auf – und die einschlägigen politisch Verantwortlichen zur Einleitung aller möglichen Amtsenthebungsoptionen.³ Russell Moore, der Präsident der Kommission für Ethik und Religionsfreiheit der konservativen Südlichen Baptisten, der sich schon zuvor kritisch über Trump geäußert hatte und von diesem dafür persönlich angegriffen worden war,⁴ schrieb auf Twitter: „Dieser Mob-Angriff auf unser Kapitol und unsere Verfassung ist unmoralisch, ungerecht, gefährlich und unentschuldig.“⁵ Auch Albert Mohler Jr., der Präsident des Southern Baptist Theological Seminary in Louisville/Kentucky, der 2016 Trump wegen seines amoralischen Charakters als „evangelikalen Alptraum“⁶ titulierte, im letzten Wahlkampf aber widerstrebend seine Unterstützung für Trump bekanntgegeben hatte,⁷ griff zu scharfen Worten, um die aufrührerischen Trump-Supporter und ihren Chef-Aufrührer zu verurteilen: Der „Horror“ des 6. Januar sei die größte Tragödie, die das US-Kapitol je gesehen habe. Es sei das amerikanische Streben nach „geordneter Freiheit“ in Brand gesetzt worden, und zwar von keinem Geringeren als vom US-Präsidenten selbst. Und er warnte vor einem weiteren Abgleiten der US-Demokratie in Demagogie und Autokratie.⁸

Auch im dezidiert evangelikalen Spektrum wurde deutliche Kritik geäußert. So bezeichnete Rick Warren, der Gründer und leitende Pastor der „Saddleback Church“, einer südkalifornischen, auch in Deutschland vertretenen Megakirche, den Sturm auf das Kapitol als Ausdruck „unamerikanischer Anarchie“ und als „kriminellen Verrat“.⁹ Vor allem aber verurteilte die National Association of Evangelicals (NAE) die gewaltsamen Ausschreitungen. Es sei

³ National Council of Churches: *Open Letter to Vice President Pence, Members of Congress, and the Cabinet Calling for the Removal of President Trump from Office*, 8.1.2021, <https://tinyurl.com/y3svw6ww>.

⁴ Vgl. Francis Wilkinson: *Religious Never Trumpers Have to Be Tougher Than the Rest*, Bloomberg Quint online, 6.5.2020, <https://tinyurl.com/ybntx3ff>.

⁵ Vgl. idea-Pressedienst vom 7.1.2021, Nr. 005, 3.

⁶ R. Albert Mohler, Jr.: *Donald Trump has created an excruciating moment for evangelicals*, Washington Post online, 9.10.2016, <https://tinyurl.com/jjfg53e>.

⁷ Vgl. Isaac Chotiner: *How the Head of the Southern Baptist Theological Seminary Came Around To Trump*, The New Yorker online, 22.6.2020, <https://tinyurl.com/ycbtjqo7>.

⁸ Vgl. <https://albertmohler.com/2021/01/07/briefing-1-7-21>.

⁹ Vgl. <https://twitter.com/RickWarren/status/1346917979200475142>.

dabei eine „verstörende Verbindung von Christentum und nationalistischer Ideologie“ zutage getreten, die vom friedlichen „Weg Jesu weit entfernt“ sei. Auch hier wird dem Präsidenten eine klare Mitverantwortung für die Eskalation zugeschrieben:

„Der Mob am Kapitol wurde von Führern aufgestachelt, einschließlich Präsident Trump, die für ihre politischen Zwecke Lügen und Verschwörungstheorien eingesetzt haben.“

Dem müssten sich Evangelikale entgegensetzen. Denn: „Evangelikale sind Menschen, die der Wahrheit verpflichtet sind und die Unwahrheiten zurückweisen sollten.“¹⁰ Sowohl die World Evangelical Alliance (WEA) als auch die Deutsche Evangelische Allianz (DEA) schlossen sich dieser Verurteilung an.¹¹

Freilich müssen sich die amerikanischen (weißen) Evangelikalen die Frage gefallen lassen, ob diese kritischen Einlassungen nicht zu spät kommen. Denn die „verstörende Verbindung“ von Christentum und Nationalismus (man ergänze: und Rassismus)¹² unter vielen „Trumpisten“ ist ja nicht erst am 6. Januar offenbar geworden. Dennoch haben bei der Präsidentschaftswahl im November 2020 (ähnlich wie 2016) rund 80 Prozent der weißen evangelikalischen Amerikaner für eine zweite Amtszeit von Donald Trump votiert.¹³ Sie taten dies, teils um das vermeintlich größere Übel einer Liberalisierung der Politik unter der Präsidentschaft eines Demokraten zu verhindern, teils auch in der Überzeugung, dass Trump den Amerikanern von Gott gesandt sei, um die Dominanz weißer Christen in den USA gegen andere ethnische und religiöse Gruppen zu verteidigen. Dass Trump dabei der Demokratie wohl in vielfacher Hinsicht schweren Schaden zufügte, sahen sie nicht oder nahmen es billigend in Kauf. Wie die frommen Protestanten mit dieser am 6. Januar vollends offenbar gewordenen „großen evangelikalischen Verlegenheit“ (Albert Mohler)¹⁴ in den kommenden Monaten und Jahren umgehen werden, ist eine wichtige Frage für die politisch-religiöse Kultur der Vereinigten Staaten.

¹⁰ Vgl. www.nae.net/nae-denounces-insurrection-capitol.

¹¹ Vgl. www.ead.de/08012021-global-leadership-networkstatement-zum-sturm-auf-das-kapitol.

¹² Vgl. dazu Philip Gorski: *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*, Freiburg i. Br. 2020.

¹³ Vgl. idea-Pressedienst vom 9.11.2020, Nr. 233, 2.

¹⁴ Vgl. Mohler: *Donald Trump has created an excruciating moment for evangelicals* (s. Fußnote 6): „Great Evangelical Embarrassment“.

Es gibt allerdings auch Prominente im evangelikalen Lager, die hier keinerlei Verlegenheit zu empfinden scheinen und trotz allem weiter unerschüttert an der Seite Trumps stehen. Eric Metaxas, ein bekannter evangelikaler Autor und Radiomoderator und inzwischen glühender „Trump-Gläubiger“¹⁵, hatte erst im Dezember 2020 bei einem digitalen „Global Prayer for US Election Integrity“ von Evangelikalen seine Gewissheit über den Wahlbetrug mit seiner Glaubensgewissheit verglichen¹⁶ und verlauten lassen, Gott sei im Kampf um die „gestohlene“ Wahl auf Trumps Seite – und er selbst, Metaxas, würde liebend gerne für diesen Kampf sein Leben lassen.¹⁷ Nach den Ereignissen vom 6. Januar schob er – wie einige andere Evangelikale¹⁸ – linksextremen Gruppen die Schuld an dem Gewaltausbruch zu und bekräftigte seine Wahlbetrugsgewissheit:

„Es gibt keinen Zweifel, dass die Wahl betrügerisch war. Das gilt heute so wie gestern. Es gibt keinen Zweifel, dass die Antifa die Protestierer unterwandert und alles geplant hat. Das ist politisches Theater, und jeder, der ihnen das abkauft, ist ein Trottel (*sucker*). Kämpft für Gerechtigkeit und betet für Gerechtigkeit. Gott segne Amerika.“¹⁹

Metaxas ist auch in Deutschland bekannt, für seine Bonhoeffer-Biografie und für die Vereinnahmung von Bonhoeffers Widerstand gegen den Nationalsozialismus im Sinne eines rechtsevangelikalen Kulturkampfes gegen den gottlosen liberalen Zeitgeist.²⁰

¹⁵ Vgl. Bob Smietana: *How Eric Metaxas went from Trump despiser to true believer*, Religion News Service, 3.12.2020, <https://tinyurl.com/y435eyqf>; ferner Robert K. Vischer: *Eric Metaxas and the losing of the evangelical mind*, Religion News Service, 1.12.2020, <https://tinyurl.com/y3roe8db>.

¹⁶ Vgl. das Zitat ebd.: „It’s like somebody saying, ‚Oh, you don’t have enough evidence to believe in Jesus.‘ We have enough evidence in our hearts.“

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. John Sandeman: *The Antifa Test – The Riot In the Capitol Shows Conspiracy Theories Persist*, Eternity News online, 8.1.2021, <https://tinyurl.com/yyp4debx>; *Faith leaders react to mob at Capitol with prayers, calls for end to violence*, Religion News Service, 6.1.2021, <https://tinyurl.com/y587h2zb>. Ob sich auch Franklin Graham diesen Verschwörungstheoretikern angeschlossen hat, ist nicht ganz klar. Er wird mehrfach mit einer entsprechenden Twitter-Nachricht zitiert, die aber auf Twitter nicht (mehr?) zu finden ist.

¹⁹ Vgl. https://twitter.com/ericmetaxas/status/1346999268360515584?ref_src=twsrc%5Etfw. Twitter hat den Tweet mit einem Warnhinweis versehen.

²⁰ Eric Metaxas: *Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Nashville u. a. 2010; deutsch: *Bonhoeffer. Pastor, Agent, Märtyrer und Prophet*, Holzgerlingen 2011. Vgl. Arnd Henze: *Wem gehört Bonhoeffer? Wie rechte Kreise den Theologen und Widerstandskämpfer vereinnahmen*, *Zeitzeichen* 12/2019, 8 – 11, <https://zeitzeichen.net/node/7980>. Ergänzend wäre im Übrigen auch die Vereinnahmung Bonhoeffers durch den Linksprotestantismus zu untersuchen.

IM BLICKPUNKT

Helmut Wiesmann, Bornheim

Der Umgang mit Pandemien

Eine Einschätzung aus historischem Blickwinkel¹

Hoch ansteckende Krankheiten, die geeignet sind, Teile der Menschheit in ihrer Existenz zu gefährden, treten auf, seit die Menschen sesshaft geworden sind und „eng miteinander und mit ihren Nutztieren leben“², denn sie können von Menschen und von Tieren übertragen werden. Von einem Umgang mit Krankheiten, Seuchen und Tod können wir sprechen, seit der Mensch seine elementaren Erfahrungen in Zeichen oder Worte fasst und an seine Nachkommen weitergibt. Ein solcher Umgang könnte im Zusammenhang mit Grab- und Ahnenkulten aufgetreten sein. In Bestattungsriten werden gern die Ursprünge *von* sowie empirische Hinweise *auf* Religion gesehen. Bis heute liegt in den Völkern, die wir als indigene bezeichnen, die Kompetenz für den Umgang mit Krankheit und Tod mitunter noch bei Medizinmännern und Schamanen, die für die Beziehungen zu Göttern und Geistern zuständig sind. Der primäre Umgang des Menschen mit Seuchen dürfte religiöser Natur gewesen sein.

Im Jahre 1771 überlebt der 1708 in Potsdam geborene Arzt Johann Jakob Lerche in Moskau einen der letzten großen Pestausbrüche in Europa. Dabei kommt es zu einer blutigen Revolte, die sich gegen die staatlichen und kirchlichen Autoritäten sowie gegen die Mediziner richtet, die vergeblich die Pest bekämpfen. Lerches schriftlicher Bericht erscheint 1791 in Halle. Ein Nachfahre des Arztes ist Eckart Körting (geb. 1942), ehemaliger Innensenator Berlins. In einem Beitrag für den Tagesspiegel beleuchtet er Parallelen zwischen Pest und Corona-Epidemie. Den Bericht seines Ahnen leitet Körting wie folgt ein: „Es ist faszinierend zu sehen, wie menschliches Verhalten sich in der Geschichte gleicht. Das gilt auch für die Reaktionen auf Epidemien ... Manches liest sich, als ob es heute wäre.“³

¹ Eine erweiterte Fassung des Beitrags ist auf der Internetseite der EZW abrufbar: www.ezw-berlin.de/downloads/ZRW_2_2021_Umgang_Pandemien_Langfassung.pdf.

² Vgl. *Historische Epidemien und ihre Folgen*, Bayerischer Rundfunk, 30.3.2020, <https://tinyurl.com/18jatzea> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 14.2.2021).

³ Vgl. Eckart Körting: *Parallelen zwischen Pest und Corona-Epidemie. Erst wird die Seuche unterschätzt, dann eskaliert die Gewalt*, Der Tagesspiegel, 15.5.2020, <https://tinyurl.com/122y4nvb>.

Epidemien und Pandemien in der Geschichte

Die Pest

Über die erste schriftlich belegte Epidemie auf europäischem Boden informiert uns der Grieche Thukydides. In seinem Werk über den Peloponnesischen Krieg berichtet er über die „Attische Pest“ im Jahre 430 v. Chr. Der Seuche – wahrscheinlich ein bakterielles Fleckfieber – soll ein Viertel der gesamten damaligen Bevölkerung Athens, die auf ca. 300 000 Menschen geschätzt wird, zum Opfer gefallen sein.⁴ Auch bei der sogenannten Cyprianischen Pest, die im 3. Jahrhundert n. Chr. im Mittelmeerraum wütet, weiß man nicht genau, um welche Seuche es sich handelt.

Die erste Pandemie der Spätantike, bei der es sich zweifelsfrei um die Pest handelt, breitet sich während der Herrschaft von Kaiser Justinian (527–565) im gesamten Mittelmeerraum aus. Eingeschleppt wird sie mit dem Schiffsverkehr aus Ägypten, wo sie im Delta des Nils ab Mai 541 belegt ist. Ob sie von Äthiopien oder von Indien aus dorthin gelangt ist, ist nicht geklärt. Der oströmische Geschichtsschreiber Prokopios von Caesarea hat im Jahr 542 ihren Ausbruch in Konstantinopel miterlebt und Symptome und Verlauf der Seuche beeindruckend präzise beschrieben.

In Knochenfunden bei München aus dem 6. Jahrhundert wird 2013 das Pest-Bakterium identifiziert. Seitdem bestätigen Forscher des Max-Planck-Instituts für Menschheitsgeschichte den Befund an 21 Fundplätzen in Westeuropa. Schon die zeitgenössischen Autoren belegen die Verbreitung der Pest bis Irland. Ihnen zufolge fällt der Seuche bis zum 23.3.544, als ein Edikt Kaiser Justinians sie für beendet erklärt, die Hälfte der gesamten Bevölkerung des Oströmischen Reiches zum Opfer. Manche Forscher halten das für übertrieben. Aktuelle Analysen beziffern die Bevölkerungsverluste auf 20 bis 60%.⁵ Das erwähnte Edikt ist nicht von Bedeutung, weil es tatsächlich für das Ende der Pest stünde, denn die ist schon 557 zurück und kehrt bis zum Jahr 770 regelmäßig wieder. Vielmehr ordnet Justinian die Rückkehr zu den Preisen und Löhnen vor der Epidemie an und richtet damit unseren Blick auf den Versuch, die tiefgreifenden Folgen der Epidemie zu begrenzen. Die von Justinian energisch verfolgte Erneuerung des Römischen Reiches, die bis zum Ausbruch der Pest sehr erfolgreich verlaufen

⁴ Vgl. *Historische Epidemien und ihre Folgen* (s. Fußnote 2).

⁵ Vgl. Sebastian Hollstein: *Justinianische Pest. Die Katastrophenepoche*, Spektrum – Die Woche 43/2020, www.spektrum.de/news/die-katastrophenepoche/1768632.

ist, bricht auf halbem Weg ab und scheitert. Konstantinopel wird sich auch unter Justinians Nachfolgern nie mehr ganz von der Katastrophe erholen.

Als größte Pestepidemie in der Geschichte Europas gilt der „Schwarze Tod“, der von 1346 bis 1353 wütet.⁶ Aus Zentralasien kommend, wird die Krankheit von genuesischen Schiffen nach Italien eingeschleppt und verbreitet sich vom Mittelmeerraum aus über ganz Europa. Florenz verliert fast 80 % seiner Einwohner, in Paris stirbt die Hälfte der Bevölkerung. In den Territorien des Heiligen Römischen Reiches⁷ grassiert sie von 1349 bis 1351. Der Rat der Stadt Lübeck verzeichnet für das Jahr 1351 allein 6966 Tote, gut ein Drittel der Einwohner. Schon 1356 kehrt die Seuche zurück und bricht dann über Jahrhunderte immer wieder aus. Bis 1470 verliert Europa zwischen einem Drittel und der Hälfte seiner gesamten Bevölkerung. Aus Mitteleuropa verschwindet die Pest erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts. In Südfrankreich wütet sie bis 1722, in Moskau kommt es noch 1771 zu der erwähnten Pestrevolte. Ein letztes Mal flackert sie 1902 in Südengland auf, nachdem sie 1898 in Indien 6 Millionen Menschenleben gefordert hat. Vollständig verschwunden ist sie bis heute nicht.

Die Cholera

Als „Leitkrankheit des 19. Jahrhunderts“ kennzeichnet die Berliner Historikerin Birgit Aschmann die Cholera. Ihr Ursprung liegt in Indien. Mit dem weltweiten Handel breitet sie sich in Europa und in den USA aus. An ihr sterben allein 1831 in deutschen Landen ungefähr 500 000 Menschen, darunter in Berlin der Philosoph Georg Friedrich Hegel. „In insgesamt sechs großen Wellen hat die Cholera die Welt mehrfach umkreist und dabei dreizehnmal preußische Territorien heimgesucht, besonders heftig nochmals 1848/49, 1866 und 1873.“ Dennoch stellt die Cholera für Aschmann ein Beispiel dafür dar, „dass man sich mit einer wiederkehrenden Seuche offenbar derart arrangieren kann, dass die von ihr angerichteten Schäden weder nachhaltig in das Bewusstsein der Zeitgenossen noch das der späteren Historiographie traten“.⁸

⁶ Vgl. Maik Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Norderstedt 2006, Kap. X.6.1. Die Geschichte der Pest, www.kleio.org/de/geschichte/mittelalter/alltag/kap_x61.

⁷ Der offizielle Titel des „alten“ deutschen Reiches (im Unterschied zum Deutschen Reich von 1871) lautet bis zu seinem Ende 1806 „Sacrum Romanum Imperium“ (Heiliges Römisches Reich). Er ist von 1184 an urkundlich belegt. Von 1450 an kam der Zusatz „Nationis Germanicae“ (Deutscher Nation) in Gebrauch.

⁸ Vgl. Birgit Aschmann: *Als die Cholera nach Europa kam*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.9.2020, 6.

Die Spanische Grippe

Die Spanische Grippe fordert nach Angaben der WHO zwischen 1918 und 1920 in drei Wellen 25 bis 50 Millionen Menschenleben, nach anderen Schätzungen sogar bis zu 100 Millionen. Allein für Indien werden bis zu 20 Millionen Opfer vermutet. In Deutschland sterben an ihr ca. 300 000 Menschen.⁹ Anders als ihr Name sagt, ist sie keine spanische Krankheit. Ihr Name rührt daher, dass die Medien anfangs nur im neutralen Spanien über ihre Ausbreitung berichten dürfen. Die derzeit überzeugendste und weitgehend akzeptierte Analyse sieht ihren Ursprung in den USA. Dort fordert sie ca. 675 000 Menschenleben, und von dort gelangt sie mit US-amerikanischen Truppen auf die Schlachtfelder Europas. Die USA verlieren durch sie etwa so viele Soldaten wie durch Kampfhandlungen. Im Vergleich zum Weltkrieg kann sie trotz der hohen Opferzahlen den „Wettbewerb zwischen Ereignissen um die Aufnahme ins kollektive Gedächtnis“¹⁰ nicht gewinnen. Angesichts von Covid-19 aber wächst das Interesse an ihr. Die Asiatische Grippe von 1957, die Hongkong-Grippe von 1968 und die Schweinegrippe-Pandemie von 2009 werden durch ein Virus verursacht, das dem vermeintlich spanischen verwandt ist.

Religiös geprägte Deutungen und Maßnahmen

Unter allen Seuchen hat sich die Pest am stärksten in unserem kulturellen Bewusstsein verankert. Ihr verdanken wir große literarische Werke¹¹ und kaum zu zählende Gemälde wie z. B. die Totentanz-Darstellungen in vielen Kirchen. Die monströse Schnabelmaske, die oberitalienische Ärzte vor der Ansteckung schützen sollte und die im venezianischen Karneval fortlebt, hat sich „als eine Art Symbolbild der Pest in der frühen Neuzeit“ in unser kollektives Gedächtnis eingegraben.¹² Weit mehr noch gilt dies für den Begriff der Quarantäne. 1374 wird in Venedig erstmals eine Quarantäne über einfallende Schiffe verhängt. Die Zeiteinheit der vierzig Tage ist, so der Kirchengeschichtler Thomas Kaufmann,

⁹ Vgl. *Historische Epidemien und ihre Folgen* (s. Fußnote 2).

¹⁰ Vgl. *Pandemien haben keine Moral*. Astrid Erll im Gespräch mit Eva Schläfer, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 27.12.2020, 17.

¹¹ Nur zwei Beispiele: „Il Decamerone“ von Boccaccio und das „Heptameron“ von Margarete von Navarra.

¹² Vgl. *Medizinhistoriker Leven: „Corona ist eine Art Testfall“*, Gespräch von Barbara Knopf mit Karl-Heinz Leven, Bayerischer Rundfunk, 3.3.2020, www.br.de/nachrichten/kultur/medizinhistoriker-karl-heinz-leven-zum-corona-virus-aus-sicht-der-seuchengeschichte,Rs4SZWL.

„die basale Quantität des Bußinstituts und des Ablasswesens[^s]“¹³. Die Praxis der vierzig Tage dauernden verschärften Bußzeit wird adaptiert und prägt als staatliche Zwangsmaßnahme die Bekämpfung von Seuchen bis heute. Idealtypisch kann man fünf Grundmotive der Deutung von Seuchen unterscheiden.

Seuchen als göttliche Strafe: das „Muster Sodom und Gomorrha“

Die primäre Deutung einer Seuche ist die der göttlichen Strafe. Die Medizinhistorikerin Marion Ruisinger nennt sie, ganz biblisch, „das Muster Sodom und Gomorrha“¹⁴. In der Tat finden wir sie in der Bibel vor, insbesondere in den fünf Büchern Mose: Während Moses auf dem Berg Sinai die Gesetzestafeln erhält, opfert das Volk dem Goldenen Kalb. Gott gerät in Zorn und schlägt die Zügellosen mit einer Seuche. Dieses Muster hat sich zuvor gegenüber dem heidnischen Pharaon bewährt, der Moses und sein Volk zunächst nicht ziehen lassen wollte und sich schließlich doch fügte. Die göttliche Strafe erweist sich als notwendig und effizient, weil sie die Menschen auf den rechten Weg zurückführt.

Die Notwendigkeit der Strafe schließt die Bekämpfung der Seuche nicht aus. Das Buch Levitikus enthält an zahlreichen Stellen eine Fülle von Hygienevorschriften. Sie dienen nicht der Heilung, wohl aber der Eindämmung. Hohepriester dürfen keine Leichen berühren, Kranke nicht an den Mahlzeiten teilnehmen, Aussätzige sollen abgesondert wohnen: Krankheit bedeutet Ausschluss und Isolation. Das Buch Deuteronomium droht mit göttlicher Strafe, wenn die Regeln des Levitikus nicht beachtet werden. Bis heute sagt eine Redewendung, dass Sündern „die Leviten“ gelesen werden.

Der rechte Weg besteht in der Welt des antiken Judentums in der Abkehr von den Götzen der Nachbarvölker und in der Rückkehr zu dem einen Gott, der sich Moses offenbart hat. Auch Johannes der Täufer predigt die Umkehr zu Gott, für die das Zeichen der Taufe steht. Jesus fordert nicht nur Umkehr, sondern heilt auch Kranke und verspricht Heilung durch den Glauben. Gott schickt zwar Seuchen als Strafe, verspricht zugleich aber auch Rettung.

¹³ Vgl. Thomas Kaufmann: *Pest und Cholera. Wie Seuchen und Pandemien die europäische Geschichte prägten*, <https://zeitzeichen.net/node/8277>.

¹⁴ Vgl. *Medizinhistorikerin über Religion in der Seuchengeschichte. Als man bei Krankheiten an himmlische Pfeilschüsse dachte*, Interview der Katholischen Nachrichtenagentur mit Marion Ruisinger, Domradio, 4.4.2020, <https://tinyurl.com/2aliz9gc>.

Die großen Pestepidemien verstärken die Überzeugung, dass die Gottesmutter Maria und die Heiligen ihn an dieses Versprechen erinnern können. Unter Justinian setzt eine stetig wachsende Verehrung Marias ein. Der Kaiser lässt die Gottesmutter zur Stadtpatronin von Konstantinopel erheben und zahlreiche Marienkirchen errichten. In den Jahren des „Schwarzen Todes“ befahlen die Stadträte, also weltliche Autoritäten, den Bürgern, morgens und abends zu beten. Außerdem ordnen sie zahlreiche Buß- und Fastentage an, an denen man öffentlich seine Sünden zu bekennen hat.¹⁵ Überall werden Bußprozessionen durchgeführt. Davon zeugen bis heute Pestkreuze und Pestaltäre. Neben Maria empfiehlt die mittelalterliche Kirche mehr als 20 Heilige, die man gegen die Pest zu Hilfe rufen kann. Besondere Verehrung als Pestheilige genießen Rochus und Sebastian.¹⁶

Statt an Heilige kann der Christ sich auch direkt an Gott wenden und ihm einen Handel vorschlagen. In Oberammergeau verspricht ihm die Bevölkerung im Jahre 1633, „das Leiden, Sterben und die Auferstehung Christi aufzuführen, wenn niemand mehr an der Pest sterben sollte“.¹⁷ 1634 wird dieses Gelöbnis zum ersten Mal eingelöst und 1680 ein Aufführungsrhythmus von zehn Jahren festgelegt, wobei traditionell alle Rollen von Einwohnern Oberammergeaus gespielt werden. Die Oberammergeauer Passionsspiele stellen das weltweit bekannteste Passionsspiel dar. Im Dezember 2014 werden sie in das bundesweite Verzeichnis des immateriellen Kulturerbes im Sinne des Übereinkommens zur Erhaltung des immateriellen Kulturerbes der UNESCO aufgenommen.

Seuchen als Prüfung des Glaubens: das „Muster Hiob“ und die „Option Mutter Teresa“

Im Judentum reift früh die Erkenntnis, dass Krankheit und Tod die Menschen auch ohne Verschulden treffen können. Dies zeigt das Beispiel des gottgefälligen Hiob. Der Kirche des 3./4. Jahrhunderts ist das Buch Hiob so wichtig, dass sie es in den Kanon der biblischen Schriften aufnimmt. Der rechtschaffene Hiob verliert Frau und Kinder sowie Haus und Hof, und seine Freunde wollen ihm einreden, dass er zweifellos schwere Sünden begangen haben müsse, weil Gott ihn so hart

¹⁵ Vgl. Maik Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Norderstedt 2006, Kap. X.6.2. Die Pest als Strafe Gottes, www.kleio.org/de/geschichte/mittelalter/alltag/kap_x62.

¹⁶ Der Autor geht in der ausführlichen Fassung dieses Beitrags (s. Fußnote 1) näher auf die beiden Heiligen ein (Anm. der Red.).

¹⁷ Vgl. *Verschiebung der 42. Oberammergeauer Passionsspiele auf 2022*, <https://tinyurl.com/3pk43rvf>.

strafft. Ihr Gerede wird jedoch widerlegt: Hiob erduldet sein Leid, bekommt erneut eine Familie und gelangt wieder zu Wohlstand; er steht also zweifellos im göttlichen Wohlgefallen. So kann er sein Leid als Prüfung verstehen, die er bestanden hat. Der enge Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe ist damit „aufgebrochen“¹⁸, und in diesem Sinne nennt Marion Ruisinger die Deutung von Seuchen als göttliche Prüfung „das Muster Hiob“.¹⁹

Schon im heidnischen Römischen Reich propagieren Christen das Ideal der Nächstenliebe. Sie fühlen sich motiviert durch „die machtvolle Tradition von Jesus als Heiler, also das Versprechen, dass der Glaube Heilung bringen kann“²⁰. Die Cyprianische Pest im 3. Jahrhundert gibt ihnen Gelegenheit, ihr Ideal in die Tat umzusetzen. Indem sie sich um die Kranken kümmern, anstatt sich selbst zu retten, unterscheiden sie sich von den Römern, bis diese selbst zu Christen werden.

Die tätige Caritas ist die von Christen geforderte Antwort auf Seuchen. Zum „Muster Hiob“ kommt, salopp gesagt, die „Option Mutter Teresa“ hinzu, zu verstehen als umfassende Selbsthingabe. Sie durchzieht die gesamte europäische Geschichte. Zahlreiche Klöster kümmern sich um die ausgestoßenen Kranken, Hildegard von Bingen wird zur Patronin der Heilkunde, Frauen aus dem Hochadel finanzieren und führen Hospize zur Krankenpflege. Angesichts der Pest im südfranzösischen Aix-en-Provence während des Dreißigjährigen Krieges erweist sich „in den Augen der Zeitgenossen die religiöse Pestbekämpfung“ als „nicht weniger wichtig als die politische“.²¹

Dennoch ist festzustellen, dass die Nächstenliebe bei der Pestbekämpfung in ein Dilemma führt. Bei ihr kann zum einen das Versprechen der Heilung nur äußerst selten eingelöst werden. Zum andern können diejenigen, die sich aufopferungsvoll

¹⁸ Vgl. Ina Rottscheidt: *Verschwörungstheorien in Krisenzeiten. Corona als „Werk des Teufels“?*, Domradio, 13.3.2020, <https://tinyurl.com/5amojagw>.

¹⁹ Vgl. *Medizinhistorikerin über Religion in der Seuchengeschichte* (s. Fußnote 14).

²⁰ Vgl. *Gottes Geißel und die Kirche*, Interview mit Johannes Preiser-Kapeller, Institut für Mittelalterforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 28.10.2020, www.oeaw.ac.at/detail/news/gottes-geissel-und-die-kirche. Der Theologe und Kirchenhistoriker Adolf von Harnack spricht vom Christentum als einer medizinischen Religion, weil ihr das Heilen wichtig sei, vgl. Justus Bender: *Der Heiler*, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 20.12.2020, 2.

²¹ Vgl. Thorsten Busch: *Projektvorstellung „Gott ist der wahre Arzt“*. *Pest, Politik und Religion in Aix-en-Provence 1629/30*, Dissertationsprojekt an der Universität Tübingen, <https://thirty-years-war-online.net/projekte/thorsten-busch-pest-politik-religion>.

um die Opfer kümmern, gerade dadurch die Verbreitung der Seuche begünstigen. Dies trägt dazu bei, dass die staatliche Gewalt die Regie übernimmt und die Quarantäne durchsetzt. So werden schon beim ersten Auftreten der Pest die Tore der Städte abgeriegelt und die Häuser von Familien, in denen eine Infektion auftritt, brutal mit Brettern verschlossen. Die Soldaten, die dies überwachen, müssen aber auch für die Belieferung der Eingeschlossenen – Kranker wie Gesunder – mit Nahrungsmitteln sorgen. Finanziert wird das durch die Städte, bis ihre Kassen geleert sind, was gerade in Zeiten der Pest häufig der Fall ist.

Trotz aller Gefahren kommen, wie ein Blick in kirchliche Archive zeigt, die Seelsorge und die Spende der Sakramente nicht ganz zum Erliegen. 1634 mahnt Kurfürst Maximilian I. den Freisinger Fürstbischof, die Krankenseelsorge zu verstärken. Aus demselben Jahr ist auch dessen Stellenausschreibung für einen Pestseelsorger überliefert. Knapp 50 Jahre später ist die Einrichtung einer Sonderseelsorge für Pestopfer belegt. Damit nicht alle Priester an der Seuche sterben, werden Hilfspriester berufen. Im Todesfall wird ihnen ein standesgemäßes Begräbnis, im Überlebensfall die nächste freiwerdende Pfarrstelle zugesagt. Eindrucksvoll ist ein silberner Pestlöffel zur Gabe der Hostie, der ausgeklappt 56,5 cm lang ist und den notwendigen Abstand sichern soll.²²

Im Unterschied zur Pest kann bei der Lepra die Ansteckungsgefahr kontrolliert werden, und an ihr Erkrankte können bei guter Versorgung noch ein langes Leben haben. Deshalb kommt die christliche Nächstenliebe, die ich als „Option Mutter Teresa“ bezeichne, am eindringlichsten und wirksamsten bei der Lepra zur Anwendung. Mit dem Ordensnamen Teresa schließt sich die 1910 im heutigen Nordmazedonien geborene und in einer wohlhabenden albanischen Familie aufgewachsene Agnes Gonxha Bojaxhiu den Loretoschwestern an, kümmert sich in Indien um Arme und Kranke, gründet dort 1950 die Ordensgemeinschaft der Missionarinnen der Nächstenliebe und widmet sich in besonderem Maße der Pflege der Leprakranken.

Tätige Nächstenliebe ist nicht nur Aufgabe der Kirche, sondern wird schon im späten Mittelalter auch Aufgabe der Städte. Nach dem Vorbild der Orden gründen wohlhabende Bürger Kranken- und sogenannte Siechenhäuser. Allmählich trennt sich das Spitalwesen von seiner Bindung an Klöster und Domstifte und

²² Vgl. *Kirche in Krankheitszeiten. Pestlöffel und Seelentrost*, Münchner Kirchenradio, 18.3.2020, <https://mk-online.de/meldung/pestloeffel-und-seelentrost.html>.

gerät unter die Kontrolle der städtischen Räte.²³ Die Pflege der Kranken bleibt Aufgabe von Ordensschwwestern. Allein zur Versorgung von Leprakranken soll es um das Jahr 1250 in Mitteleuropa etwa 19 000 eigene Hospitäler geben.²⁴ Eine medizinische Behandlung bieten diese Spitäler nicht, aber die Versorgung ist dennoch nicht nur für Kranke attraktiv. Es sind Fälle aktenkundig, in denen Menschen, die aus anderen Gründen mittellos sind, ihren Aussatz simulieren, um sich die Aufnahme und damit eine lebenslange Versorgung zu erschleichen.

Seuchen als apokalyptisches Zeichen

Eine weitere Deutung des Seuchenphänomens ist der Deutung als Strafe ähnlich, aber doch auch von ihr verschieden. Thomas Kaufmann nennt sie die „apokalyptische Variante“. Dem in der Vulgata fixierten lateinischen Wortlaut der synoptischen Apokalypse (Matth 24,7; Luk 21,11) zufolge sendet der Herr vor seiner Wiederkunft und dem Jüngsten Gericht „pestilentiae“ zu den Menschen.²⁵ Zudem wird der letzte der vier apokalyptischen Reiter in der Offenbarung des Johannes (6,1-8), die als Vorboten der Endzeit gedeutet werden, in der Bibelexegese wie in der Geschichte der Kunst von Albrecht Dürer bis Georg Meistermann mit Furcht, Krankheit und Tod in Verbindung gebracht.²⁶

Die Verbindung zwischen Seuchen und Apokalypse steigert die ohnehin im Mittelalter verbreiteten Ängste vor dem Jüngsten Gericht und dem Ende der Welt. Daher fördert sie nicht nur Formen übersteigerter Frömmigkeit, sondern kann auch zur Bedrohung der religiösen und weltlichen Ordnung führen. Während des „Schwarzen Todes“ verwirklicht sich diese Gefahr durch das Aufkommen fanatischer Flagellanten.²⁷ Sie treten in den Jahren 1348 bis 1352 in allen großen Städten in Deutschland, Flandern und Frankreich auf. Sie schlagen sich mit

²³ Vgl. Maïke Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Norderstedt 2006, Kap. X.4. Die Hospitalgeschichte, www.kleio.org/de/geschichte/mittelalter/alltag/kap_x4.

²⁴ Vgl. Maïke Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Norderstedt 2006, Kap. X.5.2. Die Geschichte und der Krankheitsverlauf der Lepra, www.kleio.org/de/geschichte/mittelalter/alltag/kap_x52.

²⁵ Vgl. Thomas Kaufmann: *Pest und Cholera* (s. Fußnote 13). Kaufmann ergänzt allerdings, dass der griechische Wortlaut statt an Pest eher an Hungersnöte denken lässt.

²⁶ Vgl. die Vorstellung der 1954 für das Alte Rathaus in Wittlich geschaffenen Glasfenster von Georg Meistermann *Die apokalyptischen Reiter*, Kulturamt Wittlich, <https://tinyurl.com/2k44s5v3>. In nichtwissenschaftlichen Kontexten wird der vierte Reiter verkürzend auch mit der Pest identifiziert, vgl. Katharina Nicke: *Die 4 Reiter der Apokalypse: So dämonisch läuten sie das Ende der Welt ein*, <https://tinyurl.com/z4l8jt3o>.

²⁷ Vgl. Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Kap. X.6.2 (s. Fußnote 15).

Geißeln blutig, die mit eisernen Kreuzspitzen bestückt sind, und ziehen, bekleidet mit Lendenschurzen oder Sacktüchern, die sie mit roten Kreuzen versehen haben, barfuß durch die Städte. Die Bürger begegnen ihnen mit Ehrfurcht, und anfangs läuten sogar die Kirchen ihre Glocken. Schon bald jedoch bringen sich ihre Anführer in Konkurrenz zum Klerus. Obwohl sie Laien sind, beanspruchen sie, wie die Priester die Beichte zu hören, Bußen aufzuerlegen und die Absolution zu erteilen. Bereits 1349 verbietet Papst Klemens VI. die Flagellantenbewegung und lässt die Widerspenstigen als Irrlehrer hinrichten, aber es dauert bis 1357, ihre Bewegung zum Erlöschen zu bringen.

Seuchen als Werk des Teufels

Die Deutung einer Seuche als göttliche Strafe macht es vielen Gläubigen schwer, Gott als gut und barmherzig zu glauben. Daraus erwächst die Neigung, Seuchenkatastrophen nicht ihm, sondern bösen Geistern, Dämonen oder dem Teufel zuzuschreiben. Die Handlungsoptionen Gebet, Buße, Marien- und Heiligenverehrung verändern sich dadurch nicht. Jedoch kommt mit der Suche und Identifizierung dämonischer Kräfte eine Option hinzu, mit der sich gewissermaßen die Büchse der Pandora öffnet, wie sich am Beispiel der Moskauer Pestrevolte von 1771 zeigt. Einerseits werden die üblichen Prozessionen durchgeführt und Maria um Hilfe angefleht. Andererseits aber bricht ein tobender Mob los, der den Moskauer Erzbischof als vermeintlichen Ketzer für das Unheil verantwortlich macht und grausam zu Tode bringt.²⁸

Seuchen als Folge von Verschwörungen

Laut Thukydides haben Athener während der Attischen Pest behauptet, die Seuche sei durch die Vergiftung der Trinkwasserbrunnen verursacht worden. In Kriegszeiten liegt es nahe, den äußeren Feind verantwortlich zu machen oder einen inneren Feind zu identifizieren, der beschuldigt wird, mit ihm zu paktieren. Wir haben es hier mit einem besonders nachhaltigen Verschwörungsmythos zu tun, der anfangs keine religiöse Konnotation hat, diese aber bekommt, indem er von Christen gegen Juden ins Feld geführt wird: Während in Europa der „Schwarze Tod“ wütet, eilt „das Gerücht von Stadt zu Stadt, ausgehend von Südfrankreich durch die Schweiz nach Deutschland, dass die jeweils an den Orten befindlichen Judengemeinden die Brunnen vergifteten und damit praktisch die

²⁸ Vgl. Körting: *Parallelen zwischen Pest und Corona-Epidemie* (s. Fußnote 3).

Christenheit auszurotten suchten“²⁹. Als Folge dieses Verschwörungsmythos werden in fast allen Teilen Europas Juden umgebracht, und so ist die große Pest in Europa auf das Engste mit der Ermordung eines großen Teils seiner jüdischen Bevölkerung verbunden.

Medizinische Deutungen von Seuchen

Weit über die Antike hinaus gilt eine auf Hippokrates zurückgehende medizinische Erklärung für Seuchen. Verantwortlich sollen giftige Ausdünstungen sein, die „Miasmen“. Die in der Bibel überlieferten Eindämmungsmaßnahmen sind mit dieser Erklärung kompatibel. Die Notwendigkeit des räumlichen Abstands zwischen Gesunden und Kranken wird durch die Beobachtung bestätigt, dass beengt wohnende Arme stärker von Seuchen betroffen sind als Wohlhabende. Angesichts der Pest will es der französische König genauer wissen. Im Oktober 1348 beauftragt er die medizinische Fakultät der Universität von Paris mit einem Bericht. Die Ärzte gehen nach den Auffassungen der Zeit wissenschaftlich und gründlich vor und machen „die Dreierkonstellation aus Saturn, Jupiter und Mars verantwortlich, die am 20. März 1345 in einen 40-Grad-Winkel zu Aquarius getreten sei“. Für das Verständnis heutiger Leser hilfreich ist die Erläuterung der Historikerin Maike Vogt-Lüerssen: „Dabei muß man wissen, daß im Mittelalter die Konjunktion von Saturn und Mars grundsätzlich ‚Tod‘ und die Konjunktion von Jupiter und Mars stets ‚warme Lüfte und Pest‘ bedeuteten!“³⁰

Bis ins späte Mittelalter, ja bis zum Beginn der Neuzeit ist die europäische Wissenschaft im deutlichen Rückstand gegenüber der arabischen, und das gilt insbesondere für die Medizin. Trotz der Gründung von Medizinschulen nach arabischem Vorbild, beginnend mit der Schule von Salerno im 10. Jahrhundert, fasst eine wissenschaftlich begründete Medizin in Europa lange nicht wirklich Fuß. Autopsien z. B. gefährden nach Auffassung der Kirche die Auferstehung des Leibes und bleiben Jahrhunderte lang verboten. Die Chirurgie wird aus dem medizinischen Studium verbannt.

In der frühen Neuzeit beginnen sich die Verhältnisse umzukehren. Der modernen Wissenschaft gelingt es schließlich, die Ursachen der Seuchen zu finden. 1883/84 kann Robert Koch das Cholera-Bakterium unter dem Mikroskop sichtbar machen und den Ansteckungsweg nachweisen. Das Pest-Bakterium wird 1894 durch den

²⁹ Vgl. *Medizinhistoriker Leven*: „Corona ist eine Art Testfall“ (s. Fußnote 12).

³⁰ Vgl. für beide Zitate: Vogt-Lüerssen: *Der Alltag im Mittelalter*, Kap. X.6.2 (s. Fußnote 15).

Schweizer Arzt Alexandre Yersin in Hongkong entdeckt. 1897 identifiziert der Franzose Paul-Louis Simond in Indien den Rattenfloh als Überträger der Pest. Den Übertragungsweg von der Ratte auf den Menschen klärt 1906 der Brite Charles Rothschild. Diesen Wissensstand popularisiert z. B. der große Roman „Die Pest“ von Albert Camus, der angesichts der Corona-Pandemie wieder häufiger gelesen wird: In ihm sterben erst die Ratten und dann die Menschen.³¹

Vom Umgang mit Covid-19

Im Schlussteil seiner eingangs zitierten Ausführungen schreibt Eckart Körtling: „Mit jeder Epidemie ist eine der Grundfragen menschlichen Seins verbunden. Die Frage nach dem Warum? Warum trifft es uns? Warum trifft es mich?“³² Theologisch formuliert lautet diese Frage: Wie ist es zu verstehen, dass der allmächtige und barmherzige Schöpfergott Seuchen und andere Großkatastrophen zulassen kann? Der Versuch des Philosophen Leibniz, dem von einem liebenden Schöpfergott zugelassenen Leid wenigstens einen erzieherischen Wert zuzuschreiben, scheiterte endgültig mit dem Erdbeben in Lissabon vom 1. November 1755: Das Beben riss gerade die Gläubigen in den Tod, die in den Kirchen der Stadt zum Allerheiligen-Gottesdienst versammelt waren, verschonte aber diejenigen, die auf dem Feld arbeiteten und das Sonntagsgebot nicht befolgten.³³

In der christlichen Theologie gilt weiterhin die tiefere Lehre des Buches Hiob. Sie liegt in der Erkenntnis, dass Gottes Ratschlüsse unergründlich sind und bleiben, und in der Zusage Gottes, dass er am Menschen festhält und ihn nicht fallen lässt. Die katholische Kirche und die großen protestantischen Kirchen in Deutschland zeigen sich in ihren offiziellen Aussagen und ihrer überwiegenden seelsorgerischen Praxis reserviert gegenüber Deutungen, die Gott als Urheber der Corona-Pandemie in Anspruch nehmen. Biblische Aussagen, die wörtlich verstanden, dazu in Spannung stehen, werden in ihren historischen Kontext gestellt und auch im Lichte der modernen Wissenschaften auf ihren tieferen theologischen Gehalt hin befragt und gedeutet.

Unser heutiges wissenschaftliches Weltbild hat sich auch aufgrund der beeindruckenden Erfolge bei der Bekämpfung der großen Seuchen der Menschheitsge-

³¹ Der Autor geht in der ausführlichen Fassung dieses Beitrags (s. Fußnote 1) näher auf medizinische und medizinhistorische Fragen, z. B. Übertragungswege, ein (Anm. der Red.).

³² Vgl. Körtling: *Parallelen zwischen Pest und Corona-Epidemie* (s. Fußnote 3).

³³ *Bibelwissenschaftler über Seuchen und Plagen. Ist Corona eine Strafe Gottes?*, Domradio, 15.3.2020, <https://tinyurl.com/3zxbldoq>.

schichte formiert. Es impliziert zu einem gewissen Grad ein Gefühl der Unverwundbarkeit. Die völlig unerwartete Wucht, mit der die Corona-Pandemie nicht nur in weniger entwickelten Teilen der Welt, sondern auch mitten in Europa zuschlägt, hat das Bewusstsein der Verwundbarkeit zurückgebracht. Diese Erfahrung bedeutet einen Schock. Er ist geeignet, den Konsens über unser Weltbild zu unterminieren, und er lässt erkennen, wie fragil auch ein wissenschaftlich fundiertes Weltbild sein kann.

Die Kirchen in Deutschland zeigen sich weit überwiegend bereit, während der Pandemie tiefe Einschnitte in die Freiheit der Religionsausübung hinzunehmen. In dieser Bereitschaft liegt, anders als manch hämischer Kritiker behauptet, kein Beleg für eine zunehmende Säkularisierung oder Selbstaufgabe, sondern eine Konsequenz tief empfundener Mitverantwortung für das Gemeinwohl. Die Vorstellung von der Seuche als göttlicher Strafe ist allerdings keineswegs verschwunden. Sie kann sich auf biblische Aussagen stützen und wird von manchen Stimmen der orthodoxen und mitunter auch anderer Kirchen in Europa erneut verkündet. In Freikirchen und sektenähnlichen christlichen Gemeinschaften in den USA ist diese Deutung durchaus stark vertreten. Diese Gemeinschaften haben Einfluss auf freikirchliche und pfingstchristliche Gruppen nicht nur in Afrika und Asien, sondern auch in Europa. Manche dieser Gruppen instrumentalisieren die Angst vor der Strafe Gottes, um ihre eigenen Weltanschauungen zu verstärken. „Problematisch wird es da, wo ... Corona eschatologisch-apokalyptisch gedeutet wird ...“, stellt hierzu der evangelische Weltanschauungsbeauftragte Oliver Koch fest.³⁴ In diesen Gruppen finden wissenschaftlich begründete Einschränkungen der Freiheit der Religionsausübung weniger Akzeptanz als in den beiden großen Kirchen.

Allerdings wird unser wissenschaftliches Weltbild auch von nichtreligiösen Gruppen infrage gestellt. Eine lautstarke Minderheit, die zu einem großen Teil dem akademisch gebildeten Bürgertum entstammt, ist eher bereit, aufgrund fragwürdiger Internetquellen die Existenz der Pandemie infrage zu stellen oder gar zu leugnen, als sich mit den in seriösen Fachpublikationen und Medien verbreiteten wissenschaftlichen Erkenntnissen über Entstehung und Verbreitung des Virus zu befassen. Apokalyptische Ängste, die sich von ihren religiösen Ursprüngen abgelöst haben, wirken als Brandbeschleuniger für die Verbreitung von Verschwörungstheorien, die nicht weniger bizarr und gefährlich sind als manche von denen, die uns in der Geschichte begebenen.

³⁴ Vgl. Rottscheidt: *Verschwörungstheorien in Krisenzeiten* (s. Fußnote 18).

Vom Querdenken und Verschwörungsglauben

Johann Hinrich Claussen, Berlin

Über die Schwierigkeiten, die „Corona-Leugner“ zu deuten Einige persönliche Gedanken

Wenig ist so anspruchsvoll wie der Versuch, eine plötzlich auftauchende neue Protestgruppe zu deuten. Niemand hatte sie erwartet. Unbekannte betreten die politische Bühne. Schnell ändert sich die Zusammensetzung. Manche springen auf den Zug auf, andere wiederum springen ab. Alles fließt, dramatisch und laut. Medien eilen herbei, verbreiten sensationelle Bilder, erzählen den Atem raubende Geschichten. Da mag der Theologe nicht beiseite stehen, sondern ist angestachelt, einen Deutungsvorschlag beizutragen. Ausreichend religiöse Assoziationen bieten die Nachrichten ja.

Doch welches Spiel spielt man da mit? Erste Zweifel kommen einem, wenn man es persönlich mit „Corona-Leugnern“ zu tun bekommt. Es sind ja nicht bloß spinnerte Gestalten in irren Kostümierungen, wie man sie aus den Medien kennt. Es ist der alte Studienfreund, der sich innerhalb eines halben Jahres von einem grünen Liberalen in jemanden verwandelt hat, der gemeinsam mit Reichsbürgern auf dem Marktplatz steht. Oder es ist die Verwandte, die sich auf keinen Fall testen oder gar impfen lassen will, was die Planung des nächsten Familienfestes nicht eben erleichtert. Erschütternd schnell gerät man da ans Ende seiner gedanklichen Möglichkeiten. Wie kann man diese verrückt erscheinenden Einstellungen verstehen, sich über sie verständigen? Kann man überhaupt den Kontakt aufrechterhalten? Und wenn man für einen Moment ehrlich ist, wird man sich eingestehen, dass Verschwörungstheorien einen nicht unberührt lassen. An manchen der vielen, langen Corona-Tage hat man ja den Eindruck, es habe sich alles gegen einen verschworen. All dies macht es nicht mehr einfach, sich einen politischen und theologischen Reim auf die Corona-Proteste zu machen.

Mein erster Versuch

Im vergangenen Sommer habe ich es dann doch versucht. Ich konnte der Versuchung nicht widerstehen und habe in einem Artikel eine theologische Deutung

ausprobiert (Süddeutsche Zeitung vom 28. August 2020). Meine These lautete damals: Auf die Corona-Krise bezogene Verschwörungsgeschichten sind Ausdruck einer apokalyptischen Mentalität.

„Der Apokalyptiker lebt inmitten höchster Bedrängnis und Verwirrung. Sein Heil sucht er in einer eindeutigen, wenn auch höchst geheimnisvollen All-Erklärung: Hinter all den Schrecken steht ein verborgener Plan. Das Gros der Menschheit ist verblendet. Nur der Apokalyptiker als metaphysischer Besserwisser blickt durch. Er ist ein Alb-Träumer und zugleich ein genauer Beobachter. Viele reale Details nimmt er auf, um sie zu einer Wahrheit zusammenzufügen, in der kein Rest Unwissenheit bleibt. Seine negative Aufklärung kann gar nicht verstiegen genug sein. Je verrückter sie auf die Mehrheit wirkt, umso sicherer ist er sich seiner Erwähltheit. So kompliziert sie sich gibt, wirkt in ihr doch ein schlichter Mechanismus: Komplexität wird eliminiert, indem eine finstere Macht für schuldig erklärt wird. Ein religiöses Problem allerdings ist, dass der Apokalyptiker sich mehr für Satan als für Gott interessiert und ungewollt in dessen Bann bleibt. Ein moralisches Problem besteht darin, dass er kein Mitleid für andere entwickeln kann. All die Menschen, die seiner Sonderwahrheit nicht folgen, sind für ihn Verworfenen, deren Verdammnis eine gerechte Strafe ist. Die Welt ist geschieden in wenige Gute und viele Böse. Eine Verständigung ist unmöglich. Ein letzter Kampf muss die Entscheidung bringen. Diesen malt sich der Apokalyptiker in bunten Gewaltphantasien aus – manchmal bleibt es nicht beim Malen. Von Aggression ist auch sein Selbstverhältnis geprägt: Er hat anders als die ‚Lauen‘ nicht nur die Kraft, das Martyrium auf sich zu nehmen – nein, er will ein Märtyrer werden. Deshalb hilft es so wenig, ihn zu schmähen oder anzugreifen. Dies bestärkt ihn nur.“

In einem zweiten Schritt habe ich sodann versucht, dem Apokalyptiker eine religiöse Alternative gegenüberzustellen: den prophetischen Glauben.

„In höchster Not erinnern sich seine Anhänger an einen großen Zukunftskünder. Als noch niemand davon wissen wollte, habe er das große Unheil vorhergesagt – ohne Rücksicht auf die Pläne der Obrigkeit oder die Wünsche des Volkes. Dabei habe er nichts erklärt, das schreckliche Nichtwissen ausgehalten und vor Gott gebracht. Die große Warum-Frage habe er nicht beantwortet, sondern lieber auf sich und das eigene Volk angewandt. Schrecklich sei das gewesen, wie der Prophet denen, die unter dem großen Grauen leiden sollten, auch noch die Schuld daran gegeben habe. Der prophetische Glaube hat offenkundig seine eigenen Abgründe, doch vor der Finsternis des Apokalyptikers scheut er zurück. Er spaltet das Böse nicht ab, jagt keine Sündenböcke, raunt nicht von Weltverschwörung, sondern fragt, ob nicht eine eigene Ungerechtigkeit in diese Katastrophe geführt hat. Vom Satan weiß er noch nichts oder interessiert sich nicht für ihn. Er konzentriert sich auf den einen Gott, der fern ist oder schweigt oder sich als zornig erweist und doch die einzige Macht ist, die helfen könnte. Ihm will er sich anvertrauen, so unmöglich das auch erscheint.“

Gleich nach Erscheinen des Artikels hat mich ein freundlicher Neutestamentler streng darauf hingewiesen, dass diese Unterscheidung zwischen Prophetie und Apokalyptik sich exegetisch nicht halten lasse, denn in ihr werde die Prophetie idealisiert und die Apokalyptik dämonisiert. Das leuchtete mir ein. Auch meine ich inzwischen, dass die apokalyptische Mentalität, wie man sie heute etwa in der QAnon-Bewegung findet, sehr viel mehr mit der US-amerikanischen Religionsgeschichte – den Erweckungsbewegungen des 18., den Endzeitbewegungen des 19., dem Evangelikalismus des 20. Jahrhunderts sowie deren Säkularisierungen – zu tun hat als mit den Texten der biblischen Zeit.

An einem Punkt aus meinem Artikel möchte ich aber festhalten: Die weltanschaulich-religiöse Reaktion auf die Corona-Krise entscheidet sich an der Frage „Vertrauen oder Misstrauen?“. Die Antwort hierauf hat handfeste Gründe, folgt aus Erfahrungen mit dem staatlichen Krisenmanagement und der medialen Berichterstattung, wurzelt aber viel tiefer in existenziellen Grundeinstellungen.

Eine hilfreiche Ernüchterung

Dankbar war ich, aber auch peinlich berührt, als ich die erste soziologische Untersuchung zu den Anti-Corona-Demonstrationen las.¹ Das Ergebnis verblüfft. Es widerspricht vielem, was vorher in Medien verbreitet worden war. Die überwiegende Mehrheit der Protestierenden sind keine AfD-Wähler, Reichsbürger oder Rechtsextremisten. Es stellt aber auch meinen Versuch einer theologischen Deutung infrage. Die meisten der Demonstrantinnen und Demonstranten sind nicht besonders religiös eingestellt, keine „Christen im Widerstand“. Die erste Befragung ergibt stattdessen, dass die große Mehrheit von Frauen mittleren Alters gebildet wird, die weder hart-rechts noch fundamentalistisch-christlich geprägt sind. Diese Gruppe weist einen höheren Bildungsstand und Sozialstatus auf und ist eher liberal-ökologisch, aber nicht autoritär oder gar rassistisch eingestellt. Die meisten haben bisher die Grünen oder Kleinstparteien gewählt. Ihre Ablehnung der staatlichen Corona-Maßnahmen speist sich stark aus einer Neigung zu alternativen Heilmethoden und zum Teil esoterischen Einstellungen. Eine grundsätzliche Demokratiefeindlichkeit kann man ihnen nicht nachweisen. Eher scheinen sie durch die Krise politisiert worden zu sein, weil sie die Maßnahmen ablehnen, der Regierung und der Berichterstattung nicht vertrauen.

¹ Oliver Nachtwey/Robert Schäfer/Nadine Frei: *Politische Soziologie der Corona-Proteste*, 17.12.2020, <https://doi.org/10.31235/osf.io/zyp3f>.

Diese erste soziologische Untersuchung widerspricht den Aufsehen erregenden Medienberichten über die Corona-Demonstrationen. Diese hatten – wie sollte es anders sein? – wirkmächtige Bilder verbreitet: von Fahnen schwenkenden Neonazis und Kreuzifixe tragenden Frömmlierinnen. Natürlich waren auch solche Menschen dabei, sie bildeten aber nicht die Mehrheit. Erschreckend an dieser Untersuchung erscheint, wie schnell sich bisher unauffällige Frauen in Demonstrantinnen verwandelt haben, die das politische System selbst infrage stellen. Hoffnungsvoll dagegen stimmt, dass sie keine verfestigte extremistische Mentalität in sich tragen. So wäre zu hoffen, dass man sich irgendwann wieder mit ihnen verständigen kann, wenn es denn gelingt, durch nachvollziehbar sinnvolles Regierungshandeln – und begleitet von einer differenzierten Berichterstattung – echte Erfolge in der Pandemiebekämpfung zu erzielen. Dann könnte aus einem absoluten Misstrauen wieder ein erwachsenes Vertrauen werden.

Eine historische Erinnerung

In England herrschte während des Zweiten Weltkriegs nicht nur der *blitz spirit*, dieser legendäre Durchhaltewillen. Es ging damals auch anderes um. Man kann dies in den Tagebüchern von Gladys Langford, einer Londoner Lehrerin, nachlesen.² Da ist zum einen die allgemeine Bedrücktheit: „Mittelalte Menschen fangen an zu sagen: ‚Ich gehe nachts nicht mehr raus. Ich werde keine Freunde mehr besuchen, bevor der Krieg nicht zu Ende ist.‘“ Da ist zum anderen der endlose Maskenstreit. Die Regierung befürchtete deutsche Gasangriffe: Jeder sollte außer Haus eine Gasmaske tragen. Das leuchtete vielen nicht ein, sie verweigerten sich. Sodann war Langford als Lehrerin unmittelbar von den Debatten über das Öffnen oder Schließen der Schulen betroffen: Soll man den Unterricht unter freiem Himmel, in Parks abhalten? Schließlich waren da die verstörenden Gespräche. Häufig traf sich Langford mit einem Freund, der eine ganz eigene Theorie hatte: Der Krieg sei ein Betrug von Diplomaten; die Fliegerangriffe in Schottland neulich seien „fake“ gewesen: Hitler sei einem Attentat zum Opfer gefallen oder werde dies bald tun. Die Sache sei bestimmt bald zu Ende. Merke: Verschwörungsgeschichten sind in Krisenzeiten keine Anomalie. Sie gehören wie selbstverständlich zu dem, was man aushalten muss – wie so vieles andere auch.

² Patricia und Robert Malcolmson (Hg.): *A Free-Spirited Woman. The London Diaries of Gladys Langford, 1936–1940*, London 2014.

Querdenker weniger rechts und weniger christlich als angenommen

Unabhängig voneinander haben Bundeskriminalamt (BKA) und Universität Basel die Querdenkerbewegung analysiert. Die Bewegung ist demnach stärker esoterisch und grün als christlich-evangelikal und rechtsextrem geprägt – was sich aber zum Teil ändern könnte.

Kurz bevor der baden-württembergische Verfassungsschutz bekanntgab, er werde künftig die Querdenkerbewegung und insbesondere den Gründer von „Querdenken 711“, Michael Ballweg, beobachten,¹ tauchte im Internet ein als „Verschlussache“ eingestuftes internes Analysepapier des BKA auf („PMK/A Aktuelle Entwicklungen im Protestgeschehen im Kontext der ‚Covid-19‘-Pandemie“, 27.11.2020). Dessen Echtheit wurde später vom BKA bestätigt. Das Papier wurde von Querdenker-Webseiten schnell weiterverbreitet und positiv kommentiert. Offenbar fühlte man sich bei aller darin enthaltenen Kritik von manchen weit verbreiteten Vorwürfen freigesprochen.

Das BKA kommt zu einem unklaren bis verwirrenden Lagebild, das einerseits warnt, andererseits der üblichen Berichterstattung in bestimmten Punkten widerspricht. Kleine Corona-Protestveranstaltungen seien demnach im Hinblick auf Gewalt und Befolgung von Hygieneregeln überwiegend unproblematisch. Anders bei den Großdemonstrationen, wo man eine „signifikante Progression zur Gewaltanwendung“ feststelle. Das BKA kann daher eine „belastbare Gefährdungsbewertung nicht in Gänze“ geben. Man habe es mit einer unklaren „Mischszene“ zu tun, die aber „zumindest partiell staatskritische bis staatsfeindliche Haltung“ zeige. Ausführlich geht das Papier auf die Verschwörungserzählungen ein. „Besonders antisemitisch konnotierte Narrative und Ressentiments werden fortlaufend geschürt.“

Das Bild der „rechtsextremen“ Corona-Proteste scheint man aber differenzieren beziehungsweise einschränken zu müssen. Zwar bestehe die Möglichkeit weiterer Eskalation, Radikalisierung und wachsender Gewaltbereitschaft insbesondere

¹ Vgl. *Verfassungsschutz Baden-Württemberg beobachtet „Querdenken“-Bewegung*, SWR, 9.12.2020, <https://tinyurl.com/vy5bzaec> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 26.2.2021). Das Dokument selbst ist auf Querdenkerwebseiten zu finden.

„bei Einzelpersonen bzw. Kleinstgruppen“, doch könne „eine umfassende Beeinflussung bzw. Unterwanderung des Protestgeschehens durch die rechte Szene aktuell nicht konstatiert werden“. „Ein Überschwappen etwaiger Radikalisierungsprozesse auf breitere zivil-demokratische Bevölkerungsschichten steht derzeit weiterhin nicht zu erwarten.“ Obwohl bekannte Verschwörungstheoretiker, Rechtsextremisten und Reichsbürger die Bewegung zur Agitation nutzen und dort „deutliche Mobilisierungsbestrebungen“ beobachtet würden, sei die Beteiligung dieser Gruppen bislang „nicht prägender Natur“.

Zur Gewalt auf Querdenker-Demonstrationen meint das BKA, diese scheine „insgesamt von einer ‚radikalen‘ Minderheit auszugehen“, deren Zusammensetzung „nur schwer definierbar ist ... Auch inwiefern Personen aus der rechten Szene an gewaltsamen Ausschreitungen beteiligt waren, kann aktuell nicht valide beurteilt werden.“ Das BKA weiß offenbar nicht genau, wer die gewalttätigen Teile der Querdenken-Bewegung sind, weil bisweilen auch ursprünglich „nicht gewaltgeneigte Teilnehmer“ zu „Solidarisierungsaktionen“ mitgerissen werden. Ganz am Ende wird auf die Gefahr einer „polizeilich schwer ... prognostizierbaren“ Tat eines verschwörungsgläubigen Täters hingewiesen. Hier stehen vermutlich die Erfahrung der Attentate von Halle und Hanau im Hintergrund.

Medial kaum rezipiert wurden jene Passagen des BKA-Papiers, welche die Antifa im Corona-Zusammenhang thematisieren. Von dort gebe es massive Gewalt gegen die Querdenken-Demonstranten. Demnach „suchen autarke Kleingruppen (vermutlich aus dem linken Spektrum) gezielt die Konfrontation mit Teilnehmern der Proteste“. Diese „antifaschistischen Interventionen in Form von (schweren) Gewalttaten“ reichten „bis hin zu versuchten Tötungsdelikten“. Neben „Rechten“ würden „irrtümlicherweise“ auch normale Teilnehmer der Demonstrationen angegriffen und verletzt. Außerdem würden Rechte wie Linke gegen die Polizei gewalttätig. Zugleich „konnte eine Verschärfung im ohnehin eskalationsträchtigen Konfrontationsverhältnis Rechts/Links festgestellt werden. Dies könnte sich ... bei einer weiteren Zunahme bzw. auch Radikalisierung der Proteste und insbesondere bei einer ggf. ansteigenden Beteiligung rechtsorientierter Klientel weiter fortsetzen.“ Das BKA bestätigt also den Augenschein: Es handelt sich um ein heterogenes Protestmilieu, dessen Symbolik von Reichsflaggen bis zu Mahatma-Gandhi-Bildern, Regenbogen- und „Peace“-Fahnen reicht.

Wenig später veröffentlichten Forscher der Universität Basel eine Studie auf Grundlage einer (nicht repräsentativen) Umfrage unter Teilnehmern von Quer-

denker-, „Telegram“-Gruppen.² Dieser Nachrichtendienst ist für die Koordination der Bewegung äußerst wichtig. Auf ihn hatte auch das BKA hingewiesen. Nach der Befragung von 1150 Personen fanden die Schweizer Soziologen, die Bewegung sei relativ alt (Medianalter 47), weiblich (60 %) und akademisch: 31 % haben Abitur und 34 % einen Studienabschluss, Selbständige sind deutlich überrepräsentiert. Die Autoren der Studie konstatieren aber vor allem eine enorme Widersprüchlichkeit. Erstaunlich etwa die Parteipräferenz, die eher grün als rechts ist: Bei der letzten Bundestagswahl wählten 23 % die Grünen, 18 % die Linke und 15 % die AfD. Im Verhältnis zu ihrem damaligen Wähleranteil sind Grüne und Linke um etwa das Doppelte überrepräsentiert. Bei der nächsten Bundestagswahl wollen aber 27 % der AfD ihre Stimme geben und nur noch 1 % den Grünen. „Es ist eine Bewegung, die mehr von links kommt, aber stärker nach rechts geht“, so der Co-Autor Oliver Nachtwey.³

96 % der Befragten fanden, dass die „etablierten Medien“ die Bewegung und ihre Anliegen „gezielt abwerten und verzerren“. Autoritäres Denken, Fremdenfeindlichkeit oder die Verharmlosung des Nationalsozialismus seien unter den Anhängern der Bewegung allerdings weniger verbreitet, sagte Nachtwey. Außerdem sei für viele Querdenker ein ausgesprochener Hang zur Naturromantik charakteristisch: So vertrauen 41 % der Befragten ihren „Gefühlen mehr als Institutionen und Experten“, stark ausgeprägt sei der Wunsch, Schulmedizin und alternative Heilmethoden gleichzubehandeln.

Das Milieu scheint eher esoterisch als pietistisch zu sein. Kirchliche oder evangelikale Haltungen spielten nämlich entgegen vielen Medienberichten vom vergangenen Jahr bei den Querdenkern eine sehr untergeordnete Rolle.⁴ Nur 12 % der Befragten gaben an, in den vergangenen Monaten mindestens einmal eine Kirche besucht zu haben. Schon der Wert im Bevölkerungsdurchschnitt ist dreimal so hoch. Bei Evangelikalen und Pietisten ist der Gottesdienstbesuch noch viel höher.

Der falsche Eindruck war entstanden, weil sich größere bekanntgewordene Corona-Ausbrüche im kirchlichen Bereich in den meisten Fällen in Freikirchen und nicht in den beiden Großkirchen ereignet hatten. Das dürfte vermutlich (von

² Oliver Nachtwey/Robert Schäfer/Nadine Frei: *Politische Soziologie der Corona-Protteste*, 17.12.2020, <https://doi.org/10.31235/osf.io/zyp3f>.

³ *Querdenker wählen laut Untersuchung häufig Grüne, Linke und AfD*, Die Zeit, 4.12.2020, <https://tinyurl.com/hnc2xkek>.

⁴ Reinhard Bingener/Rüdiger Soldt: *Reiter der Apokalypse*, FAZ, 3.1.2021, <https://tinyurl.com/53mt9nct>.

dokumentierten Einzelfällen abgesehen) weniger an Querdenkerei als an kleineren Kirchenräumen, größeren Familien und dem engeren Gemeinschaftsleben liegen. Viele Gottesdienste der Volkskirchen entsprachen unfreiwillig schon vor der Pandemie den heute geltenden Abstandsregeln.

Hanna Fülling

Macht Religiosität anfällig für Verschwörungsmythen?

In einer aktuellen Studie untersuchen ForscherInnen des Exzellenzclusters Religion und Politik der Universität Münster in Kooperation mit einer internationalen Forschungsgruppe sowie dem „Forschungsinstitut Gesellschaftlicher Zusammenhalt“ der Universität Leipzig Einstellungen im Zusammenhang mit der Corona-Krise.¹

Im Forschungsinteresse steht neben der Frage, wie sich die Pandemie auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt auswirkt, die Rolle der Religion für Individuen in der Pandemie. Getragen wird die Fokussierung auf Religion durch ein Religionsverständnis, das die Kontingenzbewältigung als Charakteristikum der Religion beschreibt. Da die Pandemie und der damit einhergehende Kontrollverlust von Individuen und Gesellschaften viele Fragen nach dem Wie, Warum und Wozu evoziert, haben Erfahrungen mit dem Möglichen, aber nicht Notwendigen wieder stärkere Präsenz in unserer Gesellschaft erlangt. Diese veränderte Intensität von Kontingenzerfahrungen, die in der aktuellen Pandemie zumal kollektiv erlebt wird, lässt Fragen nach Religion und Weltanschauungen verstärkt hervortreten. Von Interesse ist daran nicht nur der Aspekt, ob und ggf. wie die Pandemie die persönliche Religiosität von Personen verändert, sondern auch, wie sich individuelle religiöse Einstellungen und die religiöse Praxis auf die Positionen zur Corona-Pandemie und zur Affinität von Verschwörungsnarrationen verhalten.

In einem Beitrag in der FAZ² erläutern die beteiligten WissenschaftlerInnen Carolin Hillenbrand und Detlef Pollack, dass gläubige Menschen nicht generell

¹ *Studie zu Religion und gesellschaftlichem Zusammenhalt in Zeiten der Corona-Pandemie*, www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/schwerpunkte/epidemien/03_thema_verschwoerung.html (Abruf: 26.2.2021). Dort wird zum Fragebogen weitergeleitet.

² Detlef Pollack/Carolin Hillenbrand: *Die gerechte Strafe Gottes. Corona und die Apokalypse. Glaube schützt nicht vor dem Glauben an Verschwörungstheorien*, <https://zeitung.faz.net/faz/feuilleton/2021-01-07/debe4e24ea1837a9153741d280d26329> (Abruf: 26.2.2021).

anfälliger für Verschwörungsnarrationen sind. Eine höhere Affinität für Verschwörungsmythen wurde jedoch bei Personen nachgewiesen, die ihre Religion als die einzig akzeptable ansehen. Während eine hohe Intensität privater Gebete die Affinität ebenfalls steigert, korreliert die Gottesdienstteilnahme negativ mit Verschwörungsmythen. Die Einbindung in eine religiöse Gemeinschaft schützt augenscheinlich vor Verschwörungsideologien.

Die ForscherInnen stellen auf Grundlage der Abfrage der Corona-Einstellungen vier unterschiedliche Religionsprofile heraus:

- Den ersten Typus nennen sie den privatistisch-apokalyptischen, der die Pandemie für eine göttliche Strafe hält, die eigene Religion als einzig akzeptable klassifiziert, das private Gebet intensiv pflegt und eine hohe Affinität für Verschwörungsmythen hat.
- Der zweite Typus ist der ungebunden-spirituelle, er ist nicht komplett vor Verschwörungsideologien gefeit, verfällt ihnen aber auch nicht überdurchschnittlich oft.
- Eine geringere Affinität zu Verschwörungsideologien weist der dritte Typus, der gemeinschaftlich-engagierte, auf.
- Beim vierten Typus, dem demütig-frommen, gibt es Übereinstimmungen mit dem privatistisch-apokalyptischen, er hat jedoch ein größeres Vertrauen in weltliche Institutionen.

Hillenbrand und Pollack zufolge kommt der privatistisch-apokalyptische Typus vor allem im freikirchlich-evangelikalen Spektrum vor. Er ist zwar auch unter den Mitgliedern der katholischen oder der evangelischen Kirche und den befragten MuslimInnen vertreten, tritt dort jedoch weniger häufig auf.

Obwohl an der freiwilligen digitalen Umfrage bislang über 2000 Personen teilgenommen haben, können die Ergebnisse nicht als repräsentativ gelten, da bestimmte Gruppen (Jüngere, höher Gebildete und Religionsangehörige) den Fragebogen überdurchschnittlich häufig ausgefüllt haben.

Ulrich H. J. Körtner, Wien

Islam als Offenbarung für Christen?

Eine Thesenreihe

Im Wintersemester 2020/21 fand an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien eine Ringvorlesung statt zum Thema „Judentum – Christentum – Islam: Inter- und transdisziplinäre Perspektiven auf den interreligiösen Dialog der drei abrahamitischen Religionen“. Am 3.11.2020 referierte der katholische Fundamentaltheologe Kurt Appel zum Thema „Islam als Offenbarung für Christen?“. Der Autor des vorliegenden Beitrags und der katholische Religionspädagoge Martin Jäggle waren zu einer Response eingeladen. Appel stellte zur Diskussion, ob es Christen möglich sei, den Koran als Teil der eigenen Offenbarung zu lesen. Theologisch lasse sich argumentieren, der Koran richte sich auch an Christen, jedoch nicht mit dem Ziel, diese vom Christentum wegzuführen, sondern ihnen eine Möglichkeit zu eröffnen, ihr Christentum besser zu verstehen.

Bei den nachfolgenden Thesen handelt es sich um meine Response auf Appels Vortrag. Sie treffen keine Aussagen aus der Distanz wissenschaftlicher Beobachtung und Analyse, sondern gehören zur Gattung assertorischer Rede. Assertorische Sätze beanspruchen für den, der sie aufstellt, Gültigkeit, ohne für sie einen objektiven Beweis aus der Beobachterperspektive zu erbringen. So sind die nachstehenden Thesen aus der Teilnehmerperspektive christlichen Glaubens formuliert. Sie sind bekennnishaft, werden aber durch überprüfbare Argumente untermauert. Als assertorische theologische Sätze sind sie von religionswissenschaftlichen Aussagen wie auch von religionsphilosophischen Hypothesen klar zu unterscheiden.

1. These

Keine Religion ist göttliche Offenbarung, sondern bestenfalls menschliche Antwort auf eine solche. Religionen sind kulturelle Hervorbringungen des Menschen, Offenbarung hingegen, wenn der Begriff theologisch gehaltvoll verwendet wird, ist Selbstoffenbarung Gottes.

2. These

Als Offenbarung Gottes ist jede Offenbarung, die von ihm herrührt, Offenbarung der Wahrheit. Religion kann Offenbarung der Wahrheit bestenfalls bezeugen. Sie

ist aber nicht mit ihr gleichzusetzen. Daher gibt es auch keine wahre Religion. Christlich gedacht haftet jeder Religion das Merkmal der Sünde an – also auch dem Christentum.

3. These

Wie andere Theologen (Markus Mühling, Christoph Schneider-Harpprecht) unterscheide ich zwischen der Wahrheitsfrage (Geltungsfrage), der soteriologischen Frage nach dem Verhältnis der Heils- und Erlösungsansprüche der Religionen zueinander und der sozialetischen Frage der Toleranz. Dialog und Konvivenz bewegen sich für mich auf der zuletzt genannten Ebene. Aber wenn es um die ersten beiden Fragen geht und es für mich zum Schwur kommt, ist meine Antwort ganz schlicht: Ich betrachte mich nach islamischer Lehre als Ungläubigen. Weder glaube ich, dass Mohammed ein Prophet des Gottes war, an den ich glaube, noch bin ich mir sicher, ob Muslime und ich überhaupt an denselben Gott glauben. Für mich gilt also nicht nur nicht der zweite Teil des allen Richtungen des Islam gemeinsamen Bekenntnisses (Schahada), das Mohammed als Gesandten Allahs bekennt, sondern auch der erste Teil nicht, wonach es keinen Gott außer Allah gibt.

4. These

Der Grund liegt darin, dass ich in Jesus Christus die letztgültige Offenbarung des einzigen Gottes sehe, die durch keine andere Offenbarung überboten wird.

5. These

Religionsgeschichtlich betrachtet mag die Religion Mohammeds mit ihrer Abkehr vom Polytheismus und ihrer Hinwendung zum strengen Monotheismus für die arabische Welt ein Fortschritt gewesen sein. Aus meiner christlichen Sicht halte ich sie gegenüber dem trinitarischen Gottesglauben des Christentums, der in Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi gründet, für einen Rückschritt. Nach meinem Verständnis kann man in den Offenbarungen, die Mohammed glaubt empfangen zu haben, christlicherseits eine Resonanz auf das jüdische und das christliche Offenbarungszeugnis sehen, aber keine neue Offenbarung, die an die Stelle der biblisch bezeugten treten könnte.

6. These

Wie die von muslimischer wie christlicher Seite vielfach gescholtene Handreichung der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft“ aus dem Jahr 2006 bin ich der Ansicht: „So wertvoll die Entdeckung von Gemeinsamkeiten im christlichen und muslimischen Glauben ist, so deutlich werden bei genauerer Betrachtung die

Differenzen. Die Feststellung des ‚Glaubens an den einen Gott‘ trägt nicht sehr weit.“¹ Auch der EKD-Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ (2015) wendet sich m. E. völlig zu Recht gegen eine Religionshermeneutik „der nachsichtigen Unvollständigkeit des anderen“, weil doch weder das Christentum noch das Judentum und der Islam „mit dem Gedanken, die anderen beiden hielten sich bereits zum einzigen Gott, nur bleibe er diesen noch in wesentlichen Dimensionen verborgen, einen Plausibilitätsge-
winn erzielen“.² (Für fragwürdig halte ich auch den Begriff der „abrahamitischen Religionen“, weil die Gestalt Abrahams in Judentum, Christentum und Islam derart unterschiedlich gedeutet wird, dass man seriöserweise weder religionswissenschaftlich noch theologisch von einem gemeinsamen abrahamitischen Erbe sprechen kann.)

7. These

Das Christentum behauptet, der einzige Gott, der sich in Jesus von Nazareth letztgültig offenbart habe, sei der Gott Israels. Dies kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass das Christentum die heiligen Schriften Israels zu einem Teil seiner zweiteiligen Bibel gemacht hat. Die Septuaginta als griechische Version der jüdischen Bibel als auch die Hebräische Bibel (Tanach) stehen im Christentum als das Alte Testament in kanonischer Geltung. Zwar hat das Christentum nicht den Aufriss des Tanach übernommen; der Aufbau seines Alten Testaments folgt der Septuaginta. Das Christentum hat jedoch beide Versionen einer jüdischen Bibel in ihrem Wortlaut unverändert übernommen. Die neutestamentlichen Schriften können als Kommentare zum Alten Testament gelesen werden, wobei alttestamentliche und neutestamentliche Schriften einen hermeneutischen Zirkel bilden. Das Christusgeschehen wird im Licht des Alten Testaments als letztgültige Offenbarung des Gottes Israels interpretiert. Zugleich wird vom Christusgeschehen aus das Alte Testament auf neue Weise interpretiert. Dass Jesus Christus Gottes letztgültige und heilschaffende Offenbarung ist, soll von den alttestamentlichen Schriften aus als wahr erwiesen werden. Zugleich lautet der Anspruch im Neuen Testament, dass sich die letzte Wahrheit der alttestamentlichen Schriften von Jesus Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung her erschließt.

¹ Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland, EKD-Texte 86, Hannover 2006, 18, www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf.

² Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, 65, www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/christlicher_glaube.pdf.

8. These

Auch Jesus von Nazareth wird in den neutestamentlichen Evangelien als Ausleger des Alten Testaments und der Tora dargestellt (vgl. Mt 5-7; 11,1-6 par.; 23,23-28; Mk 7,6ff; 10,2-12; 11,17; 12,10; 12,26; 12,28-34 par.; 12,35-37; Lk 4,16-21). Es heißt von ihm, dass er in Vollmacht und nicht wie die Schriftgelehrten gepredigt habe (Mk 1,22; Mt 7,28f). Nach Darstellung von Mk 7 hat Jesus die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen aufgehoben, indem er alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19). Ein wesentliches Element alttestamentlicher Speisevorschriften gilt somit als aufgehoben. Nach Darstellung des Matthäusevangeliums hat Jesus freilich erklärt, er sei nicht gekommen, die alttestamentliche Tora oder die Propheten – also den Tanach bzw. das Alte Testament in seiner Gesamtheit – aufzulösen, sondern um die Tora und die prophetischen Verheißungen zu erfüllen (Mt 5,17). Das Matthäusevangelium zitiert Jesus mit den Worten: „Bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüpfelchen vom Gesetz, bis es alles geschieht“ (Mt 5,18). Dass Jesus die Tora und die Propheten erfüllt und in Vollmacht die anbrechende Gottesherrschaft verkündigt, bedeutet eben nicht, dass er die alttestamentlichen Texte abändert oder für verfälscht erklärt. Er verkündigt die Gottesherrschaft nicht an diesen Texten vorbei, sondern unter Berufung auf sie, wobei er sie freilich neu interpretiert. Erfüllung der Tora kann nun zwar auch, wie an Mk 7 zu sehen, Aufhebung bedeuten, nicht aber ihre Ersetzung durch andere Schriften.

9. These

Die Tatsache, dass es zwar christliche Kommentierungen der alttestamentlichen Schriften gibt – und solche findet man, wie gesagt, ja schon im Neuen Testament –, aber keine christliche Redaktion alttestamentlicher Texte, ist theologisch von eminenter Bedeutung. Der Glaube an Jesus als den Messias trennt Christen und Juden. Der Glaube der Christen, das Heil der Welt sei in dem Juden Jesus beschlossen, verbindet die Christen zugleich mit dem Judentum. Nirgends aber wird im Neuen Testament oder sonst im Christentum behauptet, die Juden, welche nicht christusgläubig geworden sind, hätten einen falschen oder verfälschten Text, ein verfälschtes Offenbarungszeugnis.

10. These

Bedenkt man das Thema der Offenbarung und der Frage ihrer schriftlichen Bezeugung, zeigt sich ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Verhältnis von Judentum und Christentum auf der einen Seite und dem Verhältnis von Christentum und Islam wie auch von Islam und Judentum auf der anderen Seite.

11. These

Zwar sieht sich die von Mohammed verkündete Botschaft in der Tradition früherer Verkündigungen einer göttlichen Offenbarung. Allerdings greift er jüdische und christliche Glaubensstraditionen auf, nicht ohne sie zu korrigieren und umzuformen. Im Gegensatz zum Christentum spielt der Wortlaut alttestamentlicher Überlieferung für Mohammed, seinen Koran und die islamische Koranexegese kaum eine Rolle. Gleiches gilt für die neutestamentliche Überlieferung und ihre Rezeption im Koran und in der Koranexegese. Statt sich eingehend mit den Texten des Alten und Neuen Testaments im Wortlaut zu befassen, wird der Vorwurf des *tahrîf*, der Schriftverfälschung, an Juden und Christen gerichtet.

12. These

„Betrachtet man den Koran als einen verkündeten Text, der sich an eine Gemeinde richtet, in der u. a. jüdische und christliche Überzeugungen anzutreffen sind, scheinen sich im Text Diskurse erkennen zu lassen, die christliche und jüdische Überlieferungen aufgreifen und neu deuten.“³ Die aufgegriffenen Traditionen gewinnen allerdings im koranischen Kontext ein völlig neues Profil, ohne dass dieses durch solide Arbeit an den alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten ausgewiesen würde.

13. These

Wer in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments ein authentisches Zeugnis des einzigen Gottes und seiner Offenbarungsgeschichte sieht, wird einer Umdeutung an diesen Texten vorbei kaum den Wert einer neuen Offenbarung beimessen können. Ich jedenfalls kann es nicht.

³ Michael Marx: Art. *Exegese V. Islamwissenschaftlich*, in: Oda Wischmeyer (Hg.): *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin 2009, 171–173, hier 172.

Gegen den „politischen Islam“

Der französische Islamrat legt Grundsatzcharta vor

Der französische Islamrat (*Conseil français du culte musulman*, CFCM), eine Dachorganisation von neun muslimischen Verbänden, hat am 18. Januar 2021 auf Verlangen Präsident Macrons den Entwurf einer „Grundsatzcharta für den Islam von Frankreich“ (*Charte des principes pour l’Islam de France*) vorgelegt. Außerdem wurden Gründungsdokumente für einen geplanten „Nationalen Imamrat“ (*Conseil national des Imams*, CNI) präsentiert. Präsident und Innenminister hätten, berichtet der CFCM, „diesen entscheidenden Schritt zur Neuordnung des Islam in Frankreich“ sehr begrüßt.¹

Die Charta ist ein direktes Ergebnis eines immer robusteren Vorgehens der Regierung gegen die zweitgrößte Religion des Landes, deren Anhänger und Organisationen sich seit Jahrzehnten zu großen Teilen von Staat und Gesellschaft entfremdet oder gar losgesagt haben. Am 18. November 2020 hatten Macron und Innenminister Gérald Darmanin alle Mitgliedsverbände des CFCM in den Elysée-Palast eingeladen und von ihnen verlangt, ein offizielles Bekenntnis zur französischen Republik zu entwerfen. Außerdem sollte man die Gründung eines Imamrats einleiten. Macron sagte bei der Gelegenheit zwar: „Ich vertraue Ihnen und mein Vertrauen verpflichtet Sie.“ Doch war der Forderungscharakter der Veranstaltung unmissverständlich. Er reagierte damit auf die Ermordung des Lehrers Samuel Paty in der Nähe von Paris und dreier Christen in einer Kirche in Nizza durch muslimische Täter. Die Taten im Oktober 2020 hatten das Land erschüttert. Die Anschläge waren mitten in Macrons Offensive gegen „Islamischen Separatismus“ gefallen (vgl. ZRW 1/2021, 5 – 22).

Für Frauenrechte und Konversionsfreiheit – gegen den „politischen Islam“

Das kurze Dokument (2500 Wörter) mit seinen zehn Artikeln wird teils schon als „Republikanisches Glaubensbekenntnis“ bezeichnet (*profession de foi républicaine*, Le Monde). Seine Entstehung wurde laut CFCM vom Präsidenten „eng begleitet“. Die Artikel 3 bis 5 sind symbolträchtig mit Liberté, Éga-

¹ CFCM: Communiqué: Présentation de la charte des principes pour l’islam de France au président de la République, M. Emmanuel Macron, 18.1.2021, <https://tinyurl.com/1q7x55rb> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 22.2.2021).

lité und Fraternité betitelt (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit). Die Charta betont, dass die islamischen Werte mit den französischen Rechtsgrundsätzen „vollkommen vereinbar“ seien. Die Unterzeichner verpflichten sich, einen „Verzicht“ auf den Islam nicht zu kriminalisieren und ihn nicht als „Apostasie“ (*ridda*) zu bezeichnen. Jeder Bürger sei frei zu glauben oder nicht zu glauben und seine Religion zu wechseln. Die Gleichheit von Männern und Frauen sei ein Grundprinzip und auch im Koran verankert (Sure 4,1), anderslautende kulturelle Praktiken unter Muslimen kämen nicht aus dem Islam. Theologische Streitigkeiten sollten künftig nicht mehr durch die „Ideologie des *takfir* [Exkommunikation]“ geregelt werden, die oft „die Vorstufe zur Rechtfertigung des Mordes“ sei. Jedwede Form des „politischen Islam“ lehne man ab. Es gebe keine religiösen Gründe, welche die Nichtbefolgung staatlicher Gesetze rechtfertigen.

Über alle zehn Artikel verteilt steht als Cantus firmus die Ablehnung ausländischer Einmischung, Steuerung und Finanzierung des französischen Islam. Auch der geplante Imamrat, bei dem Imame registriert und lizenziert werden sollen – das Projekt steht seit 20 Jahren auf der staatlichen Agenda – dient explizit dem Ziel, dem Import ausländischer Imame einen Riegel vorzuschieben.

An mehreren Stellen behandelt das Dokument Themen, für die Macron schon vorher Maßnahmen und ein Gesetzespaket in die Wege geleitet hatte: Binnen vier Jahren möchte er die mehreren hundert aus Algerien, Marokko und der Türkei entsandten Imame heimschicken. Spenden von über 10 000 Euro werden meldepflichtig (momentan fließen Millionen aus der Türkei und der arabischen Welt an Moscheen in Frankreich). Ärzten, die Jungfräulichkeitsatteste ausstellen, droht nun Gefängnis. Künftig sollen neben Staatsbeamten auch private Mitarbeiter des öffentlichen Dienstes aufgrund des Neutralitätsgebots keine religiösen Zeichen wie etwa ein Kopftuch tragen oder sektiererische Überzeugungen vertreten dürfen. Davon betroffen sind rund 100 000 Arbeitnehmer. Auch Praktiken wie spezielle Öffnungszeiten für Muslime in öffentlichen Schwimmbädern sollen untersagt werden (in Deutschland bieten das übrigens ca. 10 % der Bäder an²).

² Offiziell geht es nur um Badekleidung, faktisch ist es eine Regelung für Musliminnen. Vgl. Max Behrendt/Ines Michalowski: Organisationaler Wandel für muslimische Badegäste in deutschen Schwimmbädern. Schnelle Anpassungen und Konflikte, WZB Berlin Social Science Center, April 2019, 5.

Streit um die neue Charta

Die Charta ist unter den Mitgliedsverbänden des CFCM umstritten. Schon in der Entstehungsphase drohte das Dokument zu platzen. Drei der neun Mitgliedsorganisationen des CFCM, darunter die französische Milli Görüş (CIMG), erklärten schließlich in einer gemeinsamen Pressemitteilung nach der Überreichung, sie hätten die Charta nicht unterzeichnet, denn einige Formulierungen seien geeignet, „das Vertrauensverhältnis zwischen den Muslimen Frankreichs und der Nation“ zu schwächen. Darüber hinaus verletzen einige Aussagen die Ehre der Muslime.³ Die drei türkisch dominierten Organisationen bekennen sich zwar allgemein zu „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ und zur Verfassung, gehen aber nicht weiter auf das Laizitätsprinzip, das Recht auf Religionswechsel, die Gleichberechtigung der Frau oder andere Inhalte der Charta ein. Sie begrüßen die Aussicht auf die Gründung eines Imamrates.

Überraschend kommt die Kritik nicht. Schon im November, kurz nach Macrons Anweisung, der CFCM möge eine Charta erarbeiten, hatte die damalige positive Reaktion von Milli Görüş Erstaunen ausgelöst. Denn aus der vorgegebenen Marschrichtung waren bereits die Widersprüche absehbar, die sich zwischen der Position der französischen Milli-Görüş-Sektion und ihrem europäischen Zentralverband (Sitz Köln) ergeben würden, wie aus Deutschland Engin Karahan kommentierte.⁴ Zum Beispiel sei Milli Görüş strikt zentralistisch organisiert, sodass man unmöglich eine Absage an „ausländische Einmischung“, wie sie die Charta enthält, unterzeichnen könne. Um die Frage der „ausländischen Einmischung“ gab es folgerichtig schon in der Entstehungsphase Streit. Dieser Punkt dürfte auch der Grund sein, warum sich der französische Ableger von Diyanet (türkische Religionsbehörde, in Deutschland DITIB) völlig in Schweigen hüllt. Die Organisation ist nicht Mitglied im CFCM und hat nicht einmal eine französischsprachige Webseite. Angesichts der Entwicklungen ist die Frage, welchen Platz sie in Frankreich als verlängerter Arm Erdoğan in Zukunft überhaupt noch haben könnte.

Ein zweiter Zankapfel war die Ablehnung des „politischen Islam“.⁵ Die Charta setzt den Begriff in Anführungsstriche und nennt in einer Fußnote beispielhaft

³ Communiqué du CCMTF, CIMG France, Foi et Pratique, 20.1.2021, <https://tinyurl.com/6elyvehu>.

⁴ Vgl. Engin Karahan: Französische Revolution in der IGMG – eine IGMG, viele Gesichter?, 21.11.2020, <https://tinyurl.com/ylgpjcmo>.

⁵ Vgl. Arthur Berdah: Islam de France: malgré un premier pas „historique“, Macron et le CFCM ont encore du chemin à faire, Le Figaro, 18.1.2021, <https://tinyurl.com/4lfxqxr5>.

„Salafismus (Wahhabismus), Tabligh und Muslimbrüder“. Auch dies war für die Nicht-Unterzeichner inakzeptabel. Sogar der Begriff „Islam de France“ im Titel der Charta sei umstritten gewesen, berichten Insider. Alle drei Organisationen waren dementsprechend bei der feierlichen Unterzeichnung am 18. Januar nicht anwesend.

Nun hatte aber Macron noch vor den Anschlägen im Oktober 2020 genau diese beiden Fragen – Absage an ausländischen Einfluss und an den politischen Islam – für alternativlos und unverhandelbar erklärt. Dementsprechend warnte er jetzt unmissverständlich: „Wenn einige diese Charta nicht unterzeichnen, so werden wir daraus Konsequenzen ziehen.“⁶ Die Betroffenen müssten mit staatlichen Maßnahmen rechnen.

Kulturkampf

Das ganze Vorgehen passt eigentlich nur schlecht zum laizistischen Staatsverständnis. Es ist unübersehbar, dass die Charta kein Produkt freiwilliger Selbstbesinnung französischer Islamverbände ist, sondern auf staatlichen Druck entstand. Schon die Tatsache, dass Staat und Religionsgemeinschaften in dieser Weise verhandeln, ist in Frankreich ungewöhnlich, da Religion theoretisch nur als Privatangelegenheit existiert. Die jetzigen Entwicklungen zeigen, dass man sich zunehmend darüber klar wird, dass sich durch den Islam etwas Grundsätzliches verschoben hat, das dringender Maßnahmen bedarf und nicht mit einem formalistischen Beharren auf jenem Laizismus zu bewältigen ist, der fast ein Jahrhundert lang gut funktioniert hatte.

Ungewöhnlich ist aber auch, dass die Charta nicht nur auf der institutionellen Ebene Grenzen setzt, sondern dass sie eine gravierende Einmischung in Werte und Glaubensinhalte einer Glaubensgemeinschaft bedeutet. Sie wirkt sich im Grunde mindestens implizit gegen jede Form eines konservativen Islam aus. Denn hier wird schon die Ablehnung etwa von liberaler Sexualität und identischen Geschlechterrollen als antirepublikanisch markiert. Das greift tief in die private Werteordnung muslimischer Gläubiger ein.

Wertkonservative Vorstellungen dieser Art gibt es allerdings auch außerhalb des Islam, unter traditionalistischen Katholiken („cathos tradis“) zum Beispiel. Nie-

⁶ „Charte des principes de l’islam“: Macron salue „un engagement net et clair“, L’Express, 18.1.2021, <https://tinyurl.com/1awedt3c>.

mand jedoch käme auf die Idee, von diesen eine republikanische Charta zu fordern. Das ist zwar erklärlich: Neben der viel geringeren Zahl der Anhänger fehlen hier mehrere kritische Elemente. Es gibt unter katholischen Traditionalisten keine gewaltsame Durchsetzung gegen Abweichler (Ehrenmorde usw.), sie streben auch keine eigene Staatsordnung an, und es gibt keine traditionalistisch-katholischen Gebiete, in denen die Geltung der staatlichen Ordnung infrage steht oder bereits aufgehoben ist. Hier wird also nur Verschiedenes verschieden behandelt. Aber indem sie einen konservativen, zumindest vordergründig unpolitischen Islam in Mithaftung für den politischen Islam nimmt, bestätigt die Charta den Eindruck einer in den Debatten verschwimmenden Grenze zwischen Islam und Islamismus. Zunehmend wächst das Bewusstsein dafür, dass es sich beim Islam um eine Religion handelt, in der Transzendenzbezug und Gesellschaftsordnung untrennbar verwoben sind (Ernest Gellner). So impliziert die Charta im Grunde, dass der Islam mindestens in seiner konservativen Ausprägung immer politisch und im Kern womöglich nicht demokratiekompatibel sei.

Die jetzigen Eingriffe in den französischen Islam hegen dessen problematische Seiten möglicherweise ein. Sie unterminieren aber zugleich die Prinzipien des laizistischen Staates, in dessen Namen sie vorgenommen werden. Klar ist: Der schon lange schwelende Kulturkampf, den Islamisten angezettelt haben und den der Staat jetzt anzunehmen scheint, steht erst am Anfang. Er wird Frankreich gravierend verändern. So oder so.

Die 1950 geborene Polin Nina Dul ist in ihrem Heimatland und in Deutschland, der Schweiz und Österreich als Heilerin und „Bioenergie-Therapeutin“¹ tätig. In ihren Angeboten spielen „Heilmeditationen“ eine große Rolle, bei denen „hohe energetische Schwingungen“ entstehen sollen, um „schwere körperliche, seelische und geistige Blockaden [zu] lösen“.² Nina Dul wurde u. a. durch Auftritte auf den Basler Psi-Tagen und in der ARD-Talkshow von Jürgen Fliege (2004) bekannt. Die Autorin dieses Beitrags besuchte in Zeiten von Corona eine Veranstaltung mit der Heilerin in Frankfurt am Main.

Aline Seidel, Hofgeismar

„Heilen mit der Farbe der Liebe“

Ein Erlebnisabend mit der Heilerin Nina Dul

An einem Montagabend Ende Oktober 2020 blicke ich in besorgte Gesichter hinter Alltagsmasken, die im Herbstnebel am Schaumainkai in Frankfurt an mir vorüberziehen. Seit dieser Woche ist das Tragen der Masken auch draußen am Museumsufer Vorschrift, da die Inzidenzwerte stark angestiegen sind. Ganz anders ist die Stimmung, als ich den Saal im Haus der Jugend zum Kursabend „Heilen mit der Farbe der Liebe“³ betrete. Die beiden Veranstaltungsorganisatorinnen vom „Frankfurter Ring“⁴ nehmen die Namen der KursteilnehmerInnen auf, tragen aber ihre Masken unterm Kinn und scherzen leise miteinander, ohne Abstand.

Ich setze mich eine Viertelstunde vor Beginn der Veranstaltung auf einen Platz in der hinteren Reihe, von dem aus ich gut nach vorne und die zwei vor mir in Abständen aufgebauten Stuhlreihen sehen kann. Die 18 TeilnehmerInnen treten paarweise, in Grüppchen oder – selten – einzeln ein. Es sind zwölf Frauen mittleren Alters und sechs Männer⁵. Wie sich später durch die Nachfrage der Referentin herausstellt, sitzen in der ersten Reihe Paare und Freundinnen, die schon mehrfach Nina Duls Heilungsabende und Kurse besucht haben und sich

¹ www.ninadul.de (Abruf: 6.2.2021).

² www.ninadul.de/de/heilmeditationen (Abruf: 6.2.2021).

³ Siehe den Veranstaltungsflyer und das Veranstaltungsangebot auf der Homepage <https://frankfurter-ring.de/veranstaltung/heilen-mit-der-farbe-der-liebe> (Abruf dieser und der folgenden Internetseiten: 20.10.2020).

⁴ Das Angebot wurde präsentiert und beworben vom „Frankfurter Ring“. Dabei handelt es sich um eine Plattform mit Magazin und Internetauftritt. Es werden Vorträge und Seminare für „Körper, Geist und Seele“ organisiert. Siehe auch www.frankfurter-ring.de.

⁵ Die Männer stellen sich als Partner ihrer Begleiterinnen heraus.

von ihrer Heilenergie neue Kraft und Heilung im emotionalen Bereich oder auch für ihren Hund – so die Bitte eines Paares – erhoffen.

Die Referentin Nina Dul wird von einer Veranstaltungsorganisatorin als international tätige und bekannte Heilerin bzw. als „eine der berühmtesten Heilerinnen Polens“ vorgestellt. Während dieser Vorstellung zieht Dul der Veranstaltungsorganisatorin an der Maske unterm Kinn mit der Bemerkung, sie könne sie hier gerne abnehmen. Corona sei wie eine Grippe und sie habe kraft ihrer Heilenergie keine Angst davor. Falls jemand diese Aussage, wie ich, als eine Verharmlosung entgegen aller wissenschaftlichen Erkenntnisse und Prognosen ansieht, so kann ich das nicht wahrnehmen, da sich niemand dazu äußert. Auffällig ist aber, dass ich etwas später bei der ersten Übung im Kreis die Einzige bin, die beim Aufstehen vom Platz den Corona-Regeln konform eine Maske aufzieht.⁶ Da im Verlauf des Abends bei der Handauflegung weder die Abstände noch die Maskenpflicht eingehalten werden, melde ich dies wenige Tage nach dem Kursabend der Geschäftsführerin des Frankfurter Rings als verantwortlicher Veranstaltungsorganisatorin. Sie hat am Abend nicht teilnehmen können, sichert mir aber zu, demnächst darauf zu achten, und bemerkt, dass diese Referentin da „rebellisch“ sei.

Nach ihrer Vorstellung berichtet Nina Dul aus ihrer Lebensgeschichte: Ihre Heilkräfte habe sie bereits als Kind spüren können, v. a. ihre energetische Kraft, mit der sie Menschen zu sich ziehen oder von sich stoßen könne. Diese Kraft demonstriert sie an ein paar TeilnehmerInnen aus der ersten Reihe, die sich je nach Armbewegung nach eigener Aussage angezogen oder abgestoßen fühlen und sich dementsprechend bewegen. Sie nutze diese energetische Kraft zum Heilen und habe daher das Heilen zu ihrem Beruf gemacht, so Dul. Im Laufe des Lebens habe sie die heilende Kraft direkt von Jesus erhalten. Sie habe dann Menschen nach längeren Beratungsbesuchen mit ihrer Heilenergie von inneren Blockaden und auch von Krankheiten befreien können. Da die vielen physischen und psychischen Krankheitsgeschichten der Heilungssuchenden ihr auf Dauer zu anstrengend geworden seien, habe sie eine Kirche aufgesucht und die Bitte an Gott gerichtet, ihr eine andere Möglichkeit des Heilens zu schenken. Die Bitte sei erfüllt worden, denn noch in der Kirche und seitdem habe sie überall die Auren von Menschen wahrnehmen können. Mittels der Aura-Fotografie, die in

⁶ Mit FFP-2-Maske und Abstand zu anderen TeilnehmerInnen fühlte ich mich ausreichend geschützt.

der Veranstaltungspause gegen einen Geldbetrag von 20 Euro für jede Person einzeln erfolgen kann, könne die Aura für alle sichtbar gemacht werden.

In der davor durchgeführten Kreisübung gibt Dul den TeilnehmerInnen ausgedruckte Aura-Fotos, auf denen die Köpfe von Personen umgeben von einem farbigen Ring zu sehen sind. Dabei sei der magentafarbene Ring die Quelle und Trägerin von spirituellen Kräften, die die Verwirrungen von Körper, Seele und Geist ausgleichen und das Herz für die göttliche Liebe öffnen könnten. Sie finde sich in der Aura immer dann, wenn der Mensch Kontakt zu seinem innersten Selbst und dem höchsten Bewusstsein habe.⁷

Nina Dul betont während des Abends mehrfach, dass der Mensch in regelmäßiger Meditation mehr von dieser magentafarbenen Heilenergie erhalte und es das Ziel sei, diese Aura-Farbe zu erlangen. Dul bittet mich dann etwas unvermittelt (wobei sie mich duzt), die Fotos wieder einzusammeln, da ich eine Maske aufhabe. Mir ist es unangenehm, einzeln angesprochen zu werden mit der Bitte um Assistenz, weil an dem Abend sonst niemand assistiert. Ich vermute, dass Nina Dul meine Maske stört, und ich möchte mit einer ebenfalls auf Augenhöhe duzenden Rückfrage nach dem Zeitpunkt des Einsammelns herausbekommen, wie sie darauf reagiert. Tatsächlich zögert sie etwas mit der Antwort und scheint Nachfragen nicht gewohnt zu sein. Weitere Fragen erfolgen an diesem Abend nicht, es werden allein Wünsche nach Heilung an sie gerichtet oder während der Pause die Bitte, das jeweilige von sich selbst gemachte Aura-Foto zu deuten.⁸

Der Teilnehmerin neben mir attestiert Dul während der Pause – sie hat auf besagtem Foto einen gelbfarbenen Ring um ihren Kopf herum – innere emotionale Blockaden. Dul legt ihr die Hand mit etwas Druck auf die Drosselgrube – an der Stelle habe sie einen Schatten auf dem Foto wahrgenommen – und geht danach weiter zur nächsten Person, um deren Aura-Foto zu deuten. Im Gespräch mit meiner Sitznachbarin, das ich danach beginne, flüstert diese mir zu, es stimme schon mit den inneren Blockaden, sie sei aber etwas enttäuscht über die allgemeinen Aussagen ihr gegenüber und hoffe, dass sie an den drei darauffolgenden Workshop-Abenden mehr erfahren werde.

⁷ Vgl. den Klappentext des Buches von Nina Dul: *Heilenergie Magenta. Der Weg zum göttlichen Licht in dir*, München 2007.

⁸ Als teilnehmende Beobachterin hatte ich kein Foto machen lassen.

Als „Höhepunkt des Abends ist eine eindrucksvolle Heilenergieübertragung für die ganze Gruppe“⁹ beworben worden. Sie findet nach der Pause als Abschluss statt. Dafür sollen die TeilnehmerInnen metallene Gegenstände ausziehen, um den Fluss der Energie nicht zu stören, die Augen schließen und in ihr Inneres, ihr Herz, hineinhorchen. Die Heilung erfolge, indem Dul ihre Magenta-Heilenergie auf uns übertrage. Für diese Meditation im Speziellen und generell während des Abends sollten die TeilnehmerInnen eine offene Haltung einnehmen, indem sie sich aufrecht und ohne gekreuzte Bein- oder Armstellung hinsetzen. Bei der Meditation ist zusätzlich eine nach oben geöffnete und auf dem jeweiligen Oberschenkel liegende Handhaltung gewünscht.

Nach der Meditation fragt mich meine Sitznachbarin, ob ich denn etwas Besonderes gespürt habe. Ich verneine und füge hinzu, dass ich in der Zeit einfach gebetet habe. Sie äußert, dass sie auch nichts gespürt habe, und wirkt auf mich erleichtert, dass sie nicht die Einzige ist, die keine Heilkraft und Energieübertragung bemerkt hat.

Die Heilerin beschließt den Abend mit dem Verweis auf die folgenden Workshop-Abende und auf die Möglichkeit, ihr Buch „Heilenergie Magenta“ zu kaufen sowie einen Engel (für zwei Euro), der – unters Kissen gelegt und von ihrer Heilenergie aufgeladen – Heilung bringe. Um die erhaltene Energie nicht zu verunreinigen, sollen wir u. a. bis zum nächsten Abend „keinen Sex vor sechs“¹⁰ haben, denn das würde Schmerzen nach sich ziehen, wie ihr eine Teilnehmerin nach einem Workshop berichtet habe.

Auf dem Schaumainkai kommt mir kurz nach der Veranstaltung eine der Teilnehmerinnen entgegen. Auf gleicher Höhe zieht sie entgegen der Vorschrift ihre Maske ab und schaut mich eindringlich, vielleicht verachtend an. Ich empfinde es als Provokation.

Hintergründe und Praxis

„Nina Dul zu treffen ist ein besonderes Erlebnis. Die Heilerin und Bioenergie-Therapeutin mit den Powerhänden hat bereits Tausenden von Menschen geholfen. Erfahre mehr über Nina Duls Werdegang und ihre Erfahrungen und Erfolge als Heilerin. Erlebe als Höhepunkt des Abends eine eindrucksvolle Übertragung von Heilenergie!“¹¹

⁹ Vgl. Veranstaltungsflyer (s. Fußnote 3).

¹⁰ Aussage der Referentin.

¹¹ <https://frankfurter-ring.de/veranstaltung/heilen-mit-der-farbe-der-liebe>.

Die polnische Heilerin sei „eigentlich das ganze Jahr ... unterwegs in Europa“¹². Auf der Homepage des Frankfurter Rings und von ihr selbst wird mit einem international bekanntem Renommee und Heilungserfolgen geworben. Nina Dul möchte Menschen holistisch, also ganzheitlich, heilen und empfängt dafür von Jesus einen „Magenta-Strahl“. Diesen gibt sie als Medium bzw. Mittlerin an die Menschen weiter und erkennt dabei „jedweilige ... persönliche ... Probleme in der Aura der Menschen“.¹³ Die rosa-violette Magenta-Energie definiert sie als die Farbe der reinen Liebe und die Aura als elektromagnetisches Feld.¹⁴

Der kostenpflichtige Erlebnisabend „Heilen mit der Farbe der Liebe“ (26.10.2020, 24 Euro) kann mit dem kostenpflichtigen Workshop zu „Bioenergetischen Heilmeditationen“ (27.10. – 30.10.2020, pro Abend 62 Euro) fortgesetzt werden und dieser wiederum mit einem Basiskurs „Aura lesen und deuten“ (31.10.2020, 143 Euro). Letzterer führt schließlich zu einem Aufbaukurs „Herzenergie Magenta“ (1.11.2020, 152 Euro). Die jeweiligen Kurse bilden die Voraussetzung für die nachfolgenden und steigern sich im Preis. Von der Wahrnehmung der Energie über die Ausbalancierung der Energie und den Störungsabbau negativer Energien sowie die Entwicklung von Schutztechniken hin zu „Gesundheit“ wird eine Kundenbindung erreicht. Besonders wird mit exklusivem Wissen in der Form der „Einweihung“¹⁵ in die Magenta-Heilenergie am Schluss des Aufbaukurses geworben.¹⁶

Einschätzungen aus evangelisch-theologischer Sicht

Das Angebot der „bioenergetischen Heilmeditationen“ fußt auf einem esoterisch-synkretistischem System aus Kirlianfotografie,¹⁷ welche die Blockierung von Energiemeridianen bzw. Chakren (die Aura-Farben korrelieren mit den sieben Chakren) im Sinne der traditionellen chinesischen Medizin sichtbar machen soll, und der Vorstellung von direkten Kontakten der Heilerin mit der Geistwelt sowie ihrem Anspruch, im Gebet zu Jesus die Erlaubnis erhalten

¹² Vgl. den Vorstellungssclip: www.youtube.com/watch?v=woMnE3WQb-8, der auch auf der Homepage des Frankfurter Rings eingestellt wurde.

¹³ Vgl. Veranstaltungsflyer (s. Fußnote 3).

¹⁴ Vgl. den Vorstellungssclip (s. Fußnote 12).

¹⁵ <https://frankfurter-ring.de/veranstaltung/mit-der-heilenergie-magenta-arbeiten>.

¹⁶ Weitere Informationen zur Heilerin Nina Dul finden sich auf ihrer Homepage: www.nina-dul.de.

¹⁷ Vgl. hierzu Krista Federspiel / Vera Herbst: *Stiftung Warentest. Die andere Medizin. „Alternative“ Heilmethoden für Sie bewertet*, Berlin 2005, 190: „Kirlianfotografie ist zur medizinischen Diagnostik nicht geeignet.“

zu haben, Energieflüsse zu heilen.¹⁸ Im Gegensatz zum christlichen Gebet um Heilung als Fürbitte und zum Handauflegen zum Segen als unterstützendem Handeln, die nicht als Heilverfahren charakterisiert werden, und zur Schulmedizin als Verfahren für eine mögliche Gesundung wird in der Esoterik ein alternativmedizinisches Heilungsangebot mit Heilungsversprechen offeriert.¹⁹ Dabei wird den geistig-spirituellen Vorgängen – siehe bereits den Titel „geistiges Heilen“²⁰ – eine Vorrangstellung gegenüber materiell-organischen Erfahrungen eingeräumt.²¹ Die Stärkung des eigenen Energiefeldes wird hier als „aktiv[e] Einfluss[nahme] auf unsere Gesundheit“²² bezeichnet. In diesem Fall geht es mit einer Abwertung leiblicher Erfahrung wie der Sexualität als Verunreinigung der geistig erfahrenen, reinigenden Energie einher, was der Sicht des christlichen Weltbilds von Sexualität und Leibeserfahrung als lebensfördernde und gottgewollte Schöpfungskraft entgegensteht. Durch die geistige Vorrangstellung werden Krankheiten in vielen Bereichen der Esoterik-Szene psychosomatisiert, indem durch feinstoffliche Elemente, hier durch die Reinigung der Aura von schlechten Energien, Heilungseffekte versprochen werden.²³ „[A]lle negativen Energien werden in Liebe transformiert“.²⁴ Die Benennung und Deutungen der Verunreinigungen anhand von Farben werden allgemein gehalten, z. B. „emotionale Blockade“, sodass sie auf viele Menschen zutreffen können.²⁵

Als Beweis für ihre Heilkraft gibt Nina Dul die göttliche Autorisierung an sowie vorherige Heilungserfahrungen von TeilnehmerInnen bzw. die Demonstration ihrer energetischen Kraft anhand einer suggestiven Vorführung.²⁶ Bei der Vorführung der ziehenden und abstoßenden Energiekraft war für mich auffällig, dass sie TeilnehmerInnen aus der ersten Reihe auswählte, die bereits mehrfach

¹⁸ „Ich bin Polin. Ich bin katholisch. Ich bin mit Jesus sehr stark verbunden“ (Vorstellungsclip, s. Fußnote 12).

¹⁹ Vgl. Matthias Pöhlmann/Christine Jahn (Hg.): *Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen*, Gütersloh 2015, 721–733, hier 726.

²⁰ Vgl. Veranstaltungsflyer (s. Fußnote 3).

²¹ Vgl. Pöhlmann/Jahn (Hg.): *Handbuch Weltanschauungen* (s. Fußnote 19), 722f.

²² <https://frankfurter-ring.de/veranstaltung/heilen-mit-der-farbe-der-liebe>.

²³ Vgl. Pöhlmann/Jahn (Hg.): *Handbuch Weltanschauungen* (s. Fußnote 19), 724.

²⁴ Vgl. <https://frankfurter-ring.de/veranstaltung/mit-der-heilenergie-magenta-arbeiten>.

²⁵ Möglicherweise werden die Deutungen durch Menschenkenntnis gestützt. Zumindest zu meiner Sitznachbarin äußerte die Heilerin Deutungen und Überlegungen, die anhand von Körperhaltung und Ausdruck sowie von vorherigen Fragen der Teilnehmerin angenommen werden konnten.

²⁶ Kurz vor der Vorführung legte sie mit etwas Druck die Hände auf die Person und zog sie zu sich hin oder von sich weg.

ihre Kurse besucht hatten, dass es sich also um bereits ihrer Heilkraft zugeneigte Personen handelte.

Quasi-faktische Heilungsversprechen in der Esoterik sind sehr zu problematisieren, da Menschen ihre körperliche Gesundheit (und womöglich auch ihre geistige Gesundheit in einem Abhängigkeitsverhältnis, bedingt durch Suggestion und Manipulation) gefährden können, wenn sie sich auf diese alternativen Heilungsangebote ohne wissenschaftliche Fundierung einlassen und dabei keine anderweitige medizinische Hilfe in Anspruch nehmen sollten.

Schwierig ist hierbei auch die Bindung der erfahrenen Heilung an Person und Fähigkeit der Heilerin, die sich in ihrer biografischen Erzählung zusätzlich als von Gott autorisiert darstellt und mit dem Ausdruck „Farbe der Liebe“ eine positive Konnotation der Heilkraft bei den TeilnehmerInnen evoziert. Zweifelnde Rückfragen oder ein Infragestellen der Wirkung wurden – zumindest am erlebten Kursabend – nicht zugelassen. Die TeilnehmerInnen erbitten die Heilung durch die Heilerin als Mittlerin. Diese legt zudem dar, dass stets neue Verunreinigungen auftreten können und bindet somit die TeilnehmerInnen für weitere Kurse an sich (auch finanziell).²⁷ Eigene regelmäßige Meditationserfahrungen und weitere Kursbesuche können die Magenta-Energie und die Reinigung von schlechten Energien zwar fördern, es bleibt an dem Abend aber fraglich, ob TeilnehmerInnen eine solche Reinigung ohne die Mittlerfunktion der Heilerin jemals erreichen können,²⁸ bzw. es war auf keinem der gemachten Fotos ein lilafarbener Ring zu sehen, sondern es zeigten sich nur einzelne Flecken. Auch die Übertragung der Heilenergie selbst wird durch die Heilerin vermittelt. Wie in der Esoterik üblich, werden neben der Heilungserfahrung auch esoterische Überzeugungen transportiert, die als weltanschauliche Prämissen vorausgesetzt werden.²⁹ Durch die geöffnete Sitzhaltung wird eine empfangende Haltung aufseiten der TeilnehmerInnen hergestellt, die sich der Mittlerin mit geschlossenen Augen anvertrauen und auf Heilenergie hoffen. Das miraculöse, da nicht wahrnehmbare, Übertragen der Heilenergie verstärkt die Mittlerfunktion und die Autorität der Heilerin –

²⁷ Ein finanzielles Interesse stellte sich für mich heraus, als sie erklärte, dass sie nun Engel verkaufe, da es weniger aufwendig sei, als Wasserflaschen zu öffnen, mit Energie zu versehen und wieder zu verschließen, und als sie erwähnte, dass sie die längeren Erzählungen bei Beratungsbesuchen gegen eine schnellere Methode der Kirlianfotografie und deren Auslegung eintauschen wollte.

²⁸ Das ist ein „sehr empfindlicher Bereich [die Aura, der Kopf?]. Kannst du nur Schaden anrichten. Ich darf, du nicht, okay?“, sagt sie in ihrem Vorstellungsclip (s. Fußnote 12).

²⁹ Vgl. Pöhlmann / Jahn (Hg.): *Handbuch Weltanschauungen* (s. Fußnote 19), 723.

auch weil dies als Höhepunkt des Abends angekündigt wurde – und damit das autoritative Gefälle von Heilerin zu TeilnehmerInnen.

Im evangelisch geprägten christlichen Weltbild hingegen gibt es nur Jesus als Mittler zwischen Gott und Mensch. Abhängigkeitsverhältnisse jeglicher Art sind aus der Perspektive des christlichen Weltbildes sehr kritisch zu sehen, da sich der Mensch als Geschöpf Gottes frei entfalten können soll, um physisch und psychisch gesund leben zu können. Wenn HeilerInnen sich als Medium göttlicher Kräfte darstellen, wird das Göttliche zudem in seiner transzendent freien Entscheidungskraft auf eine innerweltliche Energie reduziert, die der Mensch sich mit der richtigen Technik bzw. Methode unterwerfen und nutzbar machen kann.³⁰

Wie in diesem holistischen Angebot kommt es in der Esoterik-Szene häufiger vor, dass auf die spirituelle Erfahrung, hier in Form von Heilenergie, und übernatürliche Hilfe jenseits der Grenzen fachlichen Wissens gesetzt wird, anstatt diese Grenzen zu akzeptieren. Krankheiten und der Tod begrenzen die menschliche Existenz. Diese Bedrohung der Existenz wird im christlichen Glauben als *conditio humana* anerkannt. In vielen esoterischen Angeboten wird sie bagatellisiert, schwierige Lebenslagen als therapiebar dargestellt; die Heilungserwartung wird damit entgrenzt.³¹

Fazit im Blick auf die Corona- Regeln

Bei der Veranstaltung wurden die Gefahr der Ansteckung mit dem Corona-Virus und die Krankheit Covid-19 verharmlost. Anstatt die gesundheitliche Gefährdung wahrzunehmen, die entsteht, wenn keine Masken getragen und die Abstände nicht eingehalten werden, bis hin zu der Möglichkeit eines Superspreader-Events, wurde hier von der Referentin die heilende Kraft des Angebots betont. Die Anstiftung der TeilnehmerInnen, sich nicht an die Corona-konformen Regeln zu halten, und die Andeutung, sie seien mit der versehenen Heilenergie immun gegen das Virus, sind als sehr problematisch einzustufen, da dies eine Gruppendynamik entstehen lässt, die andere Menschen abwertet und als Ungläubige bzw. Ängstliche ausgrenzt, wie ich es an dem Abend selbst erlebt habe. Vor allem aber bedeutet eine solche Haltung eine konkrete Gefährdung der Gesundheit.

³⁰ Vgl. ebd., 729.

³¹ Vgl. ebd., 722f.

INFORMATIONEN

KIRCHEN

Tragen die Kirchen zu wenig zur Bewältigung der Corona-Krise bei? Am Ende des vergangenen Kirchenjahres, am Ewigkeitssonntag im November 2020, haben Bischöfe der evangelischen und katholischen Kirche in Gottesdiensten an die Toten der Corona-Pandemie und die Trauer ihrer Angehörigen erinnert. War damals von 14 000 Verstorbenen die Rede, sind Anfang März über 70 000 Tote in Deutschland zu beklagen. Für den 18. April wurde vom Bundespräsidialamt eine zentrale staatliche Gedenkfeier für die Corona-Toten ausgerufen. Genau an diesem Wochenende finden aber in Worms Jubiläumsveranstaltungen statt: Vor 500 Jahren verteidigte der ehemalige Augustinermönch Martin Luther dort seine reformatorischen Gedanken vor dem Reichstag. Zunächst schlossen die Planungen für die staatliche Gedenkfeier die Kirchen aus. Manche sahen darin nicht allein eine unglückliche Terminkollision, sondern einen weiteren Beleg für den Bedeutungsverlust der Kirchen, wenn Tod, Trauer und Sterben ohne religiöse Trost- und Hoffnungsrituale bedacht werden – „Gegen Corona ist selbst Martin Luther machtlos“¹

Mehrere Feuilleton-Beiträge haben in den letzten Wochen die Rückständigkeit und Nutzlosigkeit der Kirchen angeprangert. Sie hätten nichts religiös Hilfreiches zur Bewältigung der Corona-Krise beigetragen und seien deshalb faktisch überflüssig, meint der Gründungsdirektor und langjährige Leiter des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Gerhard Wegner, in einem Gastbeitrag für die F.A.Z.² „Sind die Kirchen nicht gefragt?“, räsoniert der Herausgeber des Berliner „Tagesspiegels“.³ Ob die Kirchen tatsächlich zu wenig Trauer- und Bewältigungsangebote für die gegenwärtige Pandemie-Krise bereitstellen, wie ihnen vorgeworfen wird, ist Ansichtssache. Es gibt unendlich viele kreative Gesprächs-, Meditations- und Seelsorge-Angebote in den Landeskirchen. Nur ein Beispiel: Drei Pfarrerrinnen eines Berliner Kirchenkreises haben eine interaktive Webseite ins Leben gerufen (<https://spiritandsoul.org>), um Beziehungen in Zeiten sozialer Distanzierungspflicht zu pflegen oder neu zu knüpfen. Dafür muss die Hemmschwelle einer Kirchentür gar nicht überwunden werden.

¹ Reinhard Bingener: *Gegen Corona ist selbst Martin Luther machtlos*, F.A.Z., 12.2.2021, <https://tinyurl.com/mb36td4u> (Abruf der Internetseite: 3.3.2020).

² Gerhard Wegner: *Sind die Kirchen nutzlos geworden?*, F.A.Z., 14.1.2021, <https://tinyurl.com/yjmw2s4m>.

³ Stephan-Andreas Casdorff, *Der Tagesspiegel*, 8.2.2021, <https://tinyurl.com/7eusdcpk>.

Soziologen weisen darauf hin, dass die Praxis des christlichen Glaubens vor allem zwei menschliche Grundbedürfnisse befriedigen kann, auf die unsere hoch technisierte, säkulare Gesellschaft keine Antworten weiß: Wie können wir trotz unserer tief verwurzelten egoistischen und gewalttätigen Impulse harmonisch in Gemeinschaften zusammenleben? Und wie können wir unsere Endlichkeit, das ungerechte Leiden und den Schmerz aushalten, ohne zu verzweifeln? Der christliche Glaube bietet Sinndeutungen an, um bohrende existenzielle Fragen zu beantworten und Hoffnung und Vertrauen über den Tod hinaus zu stiften. Der Philosoph Jürgen Habermas schätzt die Religionen auch für „religiös Unmusikalische“ als wichtige Quelle der persönlichen Sinnstiftung ein. Er skizziert in seiner 2019 erschienenen Philosophiegeschichte fünf Bereiche, in denen ihm die Ergänzung der säkularen Vernunft durch einen religiösen Umgang mit der Lebenswirklichkeit als sinnvoll erscheint: Solidarität, Moral, Sprache, existenzielle Antworten und Transzendenz.

Religiöse Werte bilden eine zentrale Säule der Kultur und sind damit identitätsstiftend. Der Deutsche Kulturrat hat im Jahr 2017 Thesen zur kulturellen Integration einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft verabschiedet. Sie beschreiben, wie Religionen wichtige Beiträge zur kulturellen Integration leisten, indem sie etwa durch ihre Wertvorstellungen den Gemeinsinn stärken. Deshalb ist es klug, dass nun unmittelbar vor dem staatlichen Gedenktag am 18. April ein ökumenischer Gottesdienst in der Berliner Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche anberaumt wurde, der live in der ARD übertragen wird. Damit erinnert sich die Regierung an ihre kulturellen Wurzeln und übergeht nicht die zahlreichen und bewährten Möglichkeiten christlicher Trauerkultur und Angstbewältigung.

Michael Utsch

INTERRELIGIÖSER DIALOG

„Die Zukunft der Religion“: Konferenz anlässlich der Woche der interreligiösen Harmonie. In einer bis dahin beispiellosen Aktion wandten sich im Oktober 2007 insgesamt 138 muslimische Gelehrte aus der ganzen Welt in einem offenen Brief „A Common Word between Us and You“ an die Christenheit.¹ In ihrem Schreiben luden sie den damaligen römisch-katholischen Papst Benedikt XVI. und „Führer christlicher Kirchen überall“ zu einem Gespräch über

¹ Vgl. dazu Friedmann Eißler (Hg.): *Muslimische Einladung zum Dialog*, EZW-Texte 202, Berlin 2009.

die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Weltreligionen ein. Diese Initiative nahm drei Jahre später der jordanische König Abdullah II. auf und schlug auf der Generalversammlung der Vereinten Nationen 2010 die Verabschiedung einer UN-Resolution über die Einführung einer „World Interfaith Harmony Week“ vor. Diese wird seither jedes Jahr in der ersten Februarwoche begangen und bietet weltweit Anlass für vielfältige interreligiöse Veranstaltungen.

In diesem Jahr lief Corona-bedingt im interreligiösen Dialog vieles anders als sonst; was blieb aber waren die Gemeinsamkeiten. Eine aktuell besonders nahe-liegende Gemeinsamkeit nahezu sämtlicher Religionsgemeinschaften der Welt griffen nun auch drei interreligiöse Dialogorganisationen auf. Am 2. Februar luden das Interfaith Center of New York (ICNY), Interfaith Glasgow und die Cape Town Interfaith Initiative zu einer drei Kontinente und sieben Zeitzonen umspannenden Online-Diskussion zum Thema „Die Zukunft der Religion – Wie hat die Pandemie unsere religiöse Praxis verändert?“ In anderthalb dicht gefüllten Stunden erhielten die insgesamt 80 TeilnehmerInnen (vorwiegend aus den gastgebenden Ländern USA, Großbritannien und Südafrika) Gelegenheit, mehr über die Auswirkungen der das spirituelle Leben fast aller Religionsgemeinschaf-ten gleichermaßen treffenden Corona-Einschränkungen zu lernen und sich über eigene Erfahrungen auszutauschen. Um den Gesprächsgegenstand abzugrenzen, formulierte Rose Dew, Geschäftsführerin von Interfaith Glasgow, die alle TeilnehmerInnen bewegende Frage: „Wie wird die ‚neue Normalität‘ aussehen?“ Aus den Erfahrungen der Gegenwart sollten also Thesen über die Zukunft religiöser Praxis nach dem herbeigesehnten Ende der Corona-Krise entwickelt werden.

Den Auftakt bildete ein Impulsvortrag des Religionswissenschaftlers und Anthropologen Joshua Edelman, der an der Manchester Metropolitan University das Forschungsprojekt „British Ritual Innovation under COVID-19“ (<https://bric19.mmu.ac.uk>) leitet und von ersten Ergebnissen seiner Untersuchungen von Innovationen, oder nach seinen Worten besser „Anpassungen“, ritueller Praxis während der Corona-Krise berichtete. Denn eine der frühesten Erkenntnisse der groß angelegten britischen Studie sei gewesen, dass religiöse Rituale im Angesicht der Pandemie weniger weiterentwickelt oder gar neu erfunden würden, sondern dass es den Angehörigen aller befragten Religionsgemeinschaften seit nunmehr fast einem Jahr vor allem um eine größtmögliche Kontinuität im Vergleich mit der Vorkrisenzeit gegangen sei. Eine weitere Überraschung sei für ihn gewesen, dass die Anzahl an Gottesdiensten in der Krise eher gestiegen als gesunken sei und die Besuchszahlen dieser online abgehaltenen Veranstaltungen durchschnittlich um

ein Dreifaches oder sogar Vierfaches höher lägen als die ihrer konventionellen Pendanten vor Ausbruch der Pandemie. Freilich sei dieses gestiegene religiöse Engagement der GottesdienstbesucherInnen vergleichsweise oberflächlicher als zuvor, die Gläubigen sprächen in Interviews eher davon, sich einen Gottesdienst „anzusehen“, als sich als ein Teil des Geschehens zu empfinden.

Daneben verwies Edelman auch auf die sehr unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zu den entstandenen Online-Angeboten. Zwar seien Gottesdienste in dieser neuen Form etwa für Menschen mit körperlichen Behinderungen erreichbar als herkömmliche Präsenzgottesdienste. Auch Angehörige kleinerer Religionsgemeinschaften, die auf dem Land fernab des nächsten Gotteshauses leben, profitierten von der aktuellen Situation. Viele Gläubige aller befragten Religionen hätten sich in der Nähe von PC oder Fernseher eigene Gebetsnischen eingerichtet. Diesen und anderen positiven Entwicklungen in der Krise stehe jedoch deutlich das Phänomen der „digitalen Armut“ gegenüber, die Tatsache, dass gerade ältere Menschen oftmals nicht über einen Internetzugang verfügten. Das wohl größte, sämtliche Religionsgemeinschaften betreffende Problem in der Corona-Krise aber sei der Wegfall etablierter Trauerrituale, sodass sich Gläubige nach dem Tod eines Angehörigen alleingelassen fühlten. In vielen Fällen sei nicht zuletzt auch die Finanzierung von Gemeinden gefährdet, vor allem wenn Spenden sonst fester Bestandteil des Gottesdienstes sind.

Auf diese inhaltliche Einführung folgte eine digitale Paneldiskussion, bei der Geistliche unterschiedlicher Glaubensrichtungen an die Ausführungen Edelmanns anknüpften und diese mit ihren eigenen Erfahrungen abglich. Nontando Hadebe, eine katholische Laienpredigerin in Johannesburg, unterstrich die Probleme sozialer Ungleichheiten, die sich auch in der Corona-Krise zeigten oder sogar noch weiter verschärften. In Südafrika sei das zur Pandemiebekämpfung notwendige „social distancing“ der Mehrheit der Bevölkerung aufgrund ihrer beengten Lebensumstände kaum möglich. Auch über einen Internetzugang zu verfügen, sei häufig eine Frage der sozialen Schicht. Der New Yorker Rabbiner Joseph Potasnik ergänzte seine Wahrnehmung, dass es vielen Gemeinden dank digitaler Technologien mitunter besser als zuvor gelinge, auch isolierte und womöglich vereinsamte Mitglieder zu erreichen. Andererseits stünden Online-Formate manchen orthodoxen jüdischen Gemeinden kaum zur Verfügung, da das Sabbatgebot für sie auch den Umgang mit Technologien ausschließe.

Der Imam A. Rashied Omar aus Kapstadt erläuterte, dass man solchen dogmatischen Problemen im Islam u. a. mit einem Verweis auf einen Hadith (über-

lieferten Ausspruch) des Propheten Mohammed begegnen könne, demzufolge der muslimische Gebetsruf Adhan im Ausnahmefall um die Aufforderung zu ergänzen sei, das Gebet zu Hause zu verrichten. Auch die New Yorker Roshī Pat Enkyo O'Hara stellte vor allem die positiven Seiten der Pandemie heraus. Die von ihr geleitete buddhistische Gemeinschaft habe in den letzten Monaten viele neue Mitglieder aus der ganzen Welt gewonnen, und vor allem junge Menschen übernahmen vermehrt Verantwortung. Auch finanziell habe man inzwischen wieder Vorkrisenniveau erreicht. Besonders erfolgversprechend schien ihr der digitale Austausch in Kleingruppen. Diesen Gedanken griff abschließend auch Joshua Edelman noch einmal auf, indem er feststellte, dass eben auch Online-Gemeinden tatsächlich Gemeinden seien.

In einer anschließenden Besprechung in kleinerer Runde ergänzte Nontando Hadebe auch noch einige aus ihrer Sicht vorteilhafte Entwicklungen während der Corona-Pandemie. So sei eine deutlich verbesserte Beteiligung von Frauen am katholischen Gemeindeleben in Afrika zu verzeichnen. Auch eine in dieser Runde anwesende Vertreterin der Baha'i-Gemeinschaft in den USA empfand die Krise als Chance. Gerade für ihre Glaubensgeschwister in ländlichen Regionen werde es in der aktuellen Lage deutlich einfacher, Kontakt zueinander zu halten, als zuvor. Zum Abschluss dieser überaus erkenntnisreichen Online-Veranstaltung blendete das gastgebende Interfaith Glasgow eine Kerze ein, um allen TeilnehmerInnen Gelegenheit zu geben, den gemeinsamen Mittag bzw. Abend für eine Minute in Stille nachklingen zu lassen.²

Alexander Benatar

JEHOVAS ZEUGEN

Neue Diskussionen um den Körperschaftsstatus. (Letzter Bericht: 5/2020, 378f) Zur Erinnerung: Nach einem 15-jährigen Rechtsstreit verlieh der Berliner Senat im Jahr 2006 der Religionsgemeinschaft „Jehovas Zeugen“ den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR). Dem folgten nach zahlreichen intensiven regionalen Anhörungen und Gerichtsverfahren mittlerweile alle Bundesländer, zuletzt 2017 Nordrhein-Westfalen (vgl. MdeZW 3/2017, 104f). Ein Urteil des Züricher Bezirksgerichts, das seit einem Jahr rechtskräftig ist, hat nun neue Diskussionen über die Rechtmäßigkeit dieser Einschätzung in

² Literaturhinweis: Jeannine Kunert (Hg.): *Corona und Religionen. Religiöse Praxis in Zeiten der Pandemie*, EZW-Texte 268, Berlin 2020.

Deutschland entfacht. In dem Schweizer Urteil war entschieden worden, es dürfe behauptet werden, dass die Religionsgemeinschaft gegen elementare Rechte der Mitglieder verstoße.

Ein Kommentar des „Instituts für Weltanschauungsrecht“ der kirchenkritischen Giordano-Bruno-Stiftung plädierte kürzlich mit differenzierten juristischen Argumenten dafür, den KdöR-Status der Religionsgemeinschaft rückgängig zu machen.¹ Dies sei nötig, weil die Voraussetzungen zur Verleihung der damit verbundenen Rechte und Vorteile („Privilegienbündel“) nicht vorlägen und nie vorgelegen hätten. Die Entscheide der deutschen Verwaltungsgerichte widersprächen in mehreren zentralen Punkten den präzisen Tatsachewürdigungen des Züricher Bezirksgerichts. Auf Grundlage der klaren Argumentation müsse man zu dem Ergebnis kommen, „dass sich auch die Zeugen Jehovas Deutschland systematisch grundrechtswidrig verhalten. Die religiösen Bestimmungen insb. hinsichtlich der Ächtung auch innerhalb der Kernfamilie, der Begünstigung des sexuellen Missbrauchs sowie des faktischen Zwangs zur Ablehnung lebenserhaltender Maßnahmen verletzen die Grundrechte der Gläubigen und ihrer Angehörigen“, so der Kommentar.² Dieser Vorstoß ist bemerkenswert, weil Jehovas Zeugen schon oft aus theologischen Gründen von den beiden großen Kirchen kritisiert, nicht aber so massiv und grundsätzlich von einer atheistischen Position aus infrage gestellt wurden.

Mit ähnlichen Argumenten haben vor dem belgischen Strafgericht in Gent 16 ehemalige Mitglieder von Jehovas Zeugen die örtliche Gemeinschaft wegen Anstachelung zu Hass und des Verstoßes gegen das Diskriminierungsgesetz verklagt; das Urteil wird im April erwartet. Viele Betroffenenberichte, erschütternde Biografien und empirische Studien belegen das pathologische Potenzial einer Mitgliedschaft bei Jehovas Zeugen.³ Auch Blogs und Videos liefern aufrüttelnde Geschichten.⁴

¹ Nach Schweizer Gerichtsurteil: *Muss den Zeugen Jehovas der KdöR-Status in Deutschland entzogen werden?*, 31.1.2021, <https://weltanschauungsrecht.de/meldung/schweizer-urteil-zeugen-jehovas-konsequenzen-deutschland> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 3.3.2021).

² Ebd.

³ Z. B. Will Cook/Rainer Ref (Hg.): *Aus erster Hand – ehemalige Zeugen Jehovas und Mitbetroffene berichten*, Mossel Bay 2014; Hege Kristin Ringnes u. a.: *End Time and Emotions: Emotion Regulation Functions of Eschatological Expectations among Jehovah's Witnesses in Norway*, in: *Journal of Empirical Theology* 32/2019, 105 – 137.

⁴ Z. B. <https://anchor.fm/dina-hellwig7> oder www.youtube.com/watch?v=fO-AvKq4BSE.

Allerdings ist kaum zu erwarten, dass die nüchtern-sachlich vorgetragenen juristischen Gründe Anlass sind, den Körperschaftsstatus noch einmal zu prüfen. Denn eine Schweizer Urteilsbegründung ist für die deutsche Rechtsprechung nur bedingt relevant. Zudem hatten 2019 sieben Abgeordnete den Landtag von Baden-Württemberg angefragt, ob und wie eine Rücknahme der verliehenen Rechtsstellung von Jehovas Zeugen möglich sei. Die Stellungnahme des Landtages macht wenig Hoffnung auf eine veränderte Einschätzung der Rechtslage.⁵ In der Antwort des Ministeriums für Kultus, Jugend und Sport wird argumentiert, dass eine spätere Überprüfung der Verleihungsvoraussetzungen nach einem langen und gründlichen Prüfprozess grundsätzlich nicht vorgesehen sei. Diesbezügliche kritische Argumente seien schon Gegenstand ausführlicher Erörterungen in allen Bundesländern gewesen. Derzeit lägen keine „ausreichend robusten Erkenntnisse“ für den Entzug der Körperschaftsrechte vor. Erstaunlicherweise wurde der württembergische Landtag in der Anfrage der Abgeordneten nicht um eine Stellungnahme zur unsäglichen „Zwei-Zeugen-Regel“⁶ gebeten. Das brisante und aktuelle Thema sexualisierter Gewalt in Religionsgemeinschaften kam deshalb auch in der Antwort des Ministeriums nicht zur Sprache. In vergangenen Gerichtsverfahren hat das Festhalten der Leitenden Körperschaft an der missbrauchsvertuschenden Zwei-Zeugen-Regel dazu geführt, die Macht der Leiter bei Jehovas Zeugen zu kritisieren und einen besseren Grundrechtsschutz der Mitglieder zu fordern. Schade, dass hier diese Möglichkeit vertan wurde.

Michael Utsch

GESELLSCHAFT

Expertengespräche über sexuellen Missbrauch in Religionsgemeinschaften.

Ausgelöst durch die ans Licht gekommenen Missbrauchsskandale in Kirchen und religiösen Gemeinschaften wurde vor fünf Jahren auf Bundestagsbeschluss eine unabhängige Kommission einberufen, um die Aufklärung zu fördern und Präventionsmaßnahmen gegen sexualisierte Gewalt zu entwickeln. Im November und Dezember 2020 wurden Betroffene sowie Expertinnen und Experten für diese Form des Machtmissbrauchs bei Jehovas Zeugen bzw. in der Colonia Dignidad von der Kommission angehört.

⁵ Landtag von Baden-Württemberg: Drucksache 16/7429, 12.12.2019, www.landtag-bw.de/files/live/sites/LTBW/files/dokumente/WP16/Drucksachen/7000/16_7429_D.pdf.

⁶ Zur Zwei-Zeugen-Regel s. auch im nächsten Beitrag S. 126.

Im ersten Teil der Anhörung beschrieben ehemalige Zeuginnen und Zeugen Jehovas als wesentliche Elemente ihrer Unterdrückung den enormen Gruppendruck und die dogmatisch begründete Leistungsfrömmigkeit. Zudem könne sexualisierte Gewalt in dieser Gemeinschaft gut vertuscht werden. Einem Missbrauchsvorwurf werde in einer Versammlung nur dann nachgegangen, wenn ein Zeuge diesen bestätigen könne. Die sog. „Zwei-Zeugen-Regel“ sei realitätsfern, weil ein Missbrauch in der Regel ohne Zeugen begangen werde. Die Betroffenen sehen politischen Handlungsbedarf, um Kinder und Jugendliche in dieser Gemeinschaft besser zu schützen. Dazu schlugen sie eine Modifizierung von Artikel 140 GG vor, der die Rechte der Religionsgemeinschaften über den grundrechtlichen Schutz der Betroffenen stellt.¹

Im zweiten Teil der Anhörung kamen zwei Sozialwissenschaftler zu Wort, die sich wissenschaftlich mit der Aufarbeitung der Verbrechen in der sektenähnlichen Gruppe Colonia Dignidad befassen. Diese dorfähnliche Gemeinschaft war 1961 in Chile von Paul Schäfer (1921 – 2010) für deutsche Auswanderer gegründet und 1991 aufgelöst worden. Es wurde festgestellt, dass die Aufarbeitung der Verbrechen bis heute nur schleppend vorangehe. Erschwert werde sie durch die strafrechtlich und politisch komplexe Verstrickung verschiedener Ebenen. Der religiöse Deckmantel, die Zusammenarbeit mit der Pinochet-Diktatur und die verstörende Tatsache, dass ein Teil der Betroffenen gleichzeitig auch Täterinnen oder Täter waren, bedeutet eine besondere Herausforderung für die Verantwortlichen des Fonds, aus dem Hilfsleistungen für Betroffene bezahlt werden können.²

Die Arbeit der Aufarbeitungskommission trägt viel dazu bei, mehr Licht in die dunklen Ecken religiöser Gemeinschaften zu bringen und ihre Mitglieder zu schützen. Solche staatlichen Maßnahmen sind nötig, solange nicht die Religionsgemeinschaften selbst funktionierende Instrumente der Selbstkontrolle und Qualitätssicherung einsetzen und anwenden. Bis dahin sollten von spirituellem und sexuellem Missbrauch in Religionsgemeinschaften Betroffene mutig der Einladung der Kommission folgen, ihre Erlebnisse dort zu Gehör zu bringen – zum Beispiel kostenfrei und anonym unter 0800-4030040, durch einen schriftlichen Bericht oder eine vertrauliche Anhörung.

Michael Utsch

¹ Vgl. Werkstattgespräch, Teil 1: *Sexueller Kindesmissbrauch bei den Zeugen Jehovas*, <https://tinyurl.com/k6ya42re> (Abruf: 3.3.2021).

² Vgl. Werkstattgespräch, Teil 2: *Sexueller Kindesmissbrauch in der Colonia Dignidad*, <https://tinyurl.com/rzdweshr> (Abruf: 3.3.2021).

Neues Forschungs- und Weiterbildungsprojekt zu psychedelischer Psychotherapie. Mitte November 2020 hat das Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte eine Studie über die Wirksamkeit von Psilocybin, einem Molekül mit dem Wirkstoff der sog. „Zauberpilze“, genehmigt. Eine Studiengruppe vom Mannheimer Zentralinstitut für Seelische Gesundheit sowie der Berliner Charité wird die Effekte einer Psilocybin-unterstützten Behandlung bei therapieresistenten Depressionen untersuchen. Es handelt sich um die erste klinische Studie dieser Art in Deutschland seit den 1970er Jahren, in der 144 Patienten behandelt und untersucht werden.

Ärztliche Behandlungen mit psychoaktiven Mitteln der Substanzklasse Psychedelika hatten viele Jahrzehnte einen schlechten Ruf, weil sie meistens im Untergrund stattfanden und die Mittel teilweise auch missbraucht wurden. Neuere kontrollierte Studien aus anderen Ländern weisen aber darauf hin, dass eine gezielte, ärztlich begleitete einmalige Gabe von Psilocybin in Verbindung mit psychologischer Unterstützung Symptome schwerer Depressionen nach wenigen Sitzungen bessern kann. Der psychedelische Bewusstseinszustand soll therapeutisch einbezogen und genutzt werden, um neue Wege in der Depressionsbehandlung zu erproben. Das Interesse an psychedelischen Medikamenten ist in der Psychiatrie in den letzten Jahren gestiegen, weil Depressionen weit verbreitet sind und immer häufiger chronisch verlaufen.

Parallel zu der Studie bietet eine Berliner Akademie eine dreijährige Weiterbildung zum psychedelischen Therapeuten an. Hier soll erlernt werden, wie man psychedelisch erweiterte Bewusstseinszustände therapeutisch nutzen kann. Die Weiterbildung umfasst verhaltenstherapeutische und tiefenpsychologische Konzepte und beschränkt sich nicht auf Psychedelika, sondern bezieht auch holotrope Atemarbeit und medizinisch kontrollierte Ketamin-Sitzungen mit ein. Ein Aspekt der Weiterbildung behandelt die Einflüsse psychedelischer Erfahrungen auf das Weltbild und die persönliche Spiritualität.

Es ist ein Fortschritt, dass in dieser Studie und der Weiterbildung bewusstseinsverändernde Prozesse wissenschaftlich untersucht und therapeutisch einbezogen werden. Es bleibt abzuwarten, ob und wie es den Akteuren gelingt, ideologisch aufgeladene Zustände veränderten Bewusstseins aus dem medizinischen Behandlungsauftrag herauszuhalten. Die verantwortlichen Ausbilder geben an, die Anfälligkeit für Beeinflussung in einem veränderten Bewusstseinszustand

im Blick zu haben und die berufsethischen Grenzen der Psychotherapie strikt einzuhalten.

Ein aktueller Aufsatz beschreibt die Fallstricke psychedelischer Medizin, die schon häufig durch Gurus gekapert worden sei (Johnson 2020). Der Autor arbeitet heraus, wie wichtig eine möglichst präzise Erfassung des komplexen Bewusstseinskonzepts ist. Er warnt vor der Gefahr, dass Kliniker oder Ausbilder unangemessen ihre eigenen religiösen oder spirituellen Überzeugungen in die psychedelische Medizin einfließen lassen. Die professionellen ethischen Grenzen und die maximale Transparenz der Methoden und Prozesse seien für psychedelische Behandlungen unabdingbar, Ob allerdings religiöse und andere nichtempirische Konzepte aus der psychedelischen Therapie und Forschung herausgehalten werden können, wie der Autor vorschlägt, ist fraglich. In einem veränderten Bewusstseinszustand zeigt sich die Wirklichkeit in einem anderen Licht. Dadurch verändern sich häufig das eigene Weltbild, die Werte und die persönliche Sinndeutung. Diese neue Sichtweise ermöglicht es ja, den permanenten Gefühlspanzer der depressiven Erkrankung abzustreifen und anders mit den eigenen Gefühlen umzugehen – das Ziel psychedelischer Medizin. Glaube, Liebe und Hoffnung übernehmen dabei wichtige Funktionen – wie soll das ohne Religion gehen?

Presse-Erklärung „Psilocybin-Studie“: www.zi-mannheim.de/institut/news-detail/psilocybin-depressionsstudie-gestartet.html (Abruf der Internetseiten: 26.2.2021).

Weiterbildung zu psychedelisch erweiterter Psychotherapie: <https://mind-foundation.org/academy/augmented-psychotherapy-training>.

Aktueller Aufsatz: Matthew W. Johnson (2020): Consciousness, Religion, and Gurus. Pitfalls of Psychedelic Medicine, in: ACS Pharmacology & Translational Science, <https://pubs.acs.org/doi/10.1021/acspsci.0c00198>.

Michael Utsch

STICHWORT

Hanna Fülling

Säkularisierung

„Nun sag⁶, wie hast du's mit der Religion“ (Goethe)? Diese Gretchenfrage wird seit langer Zeit nicht nur im Hinblick auf das Individuum, sondern auch in Bezug auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen, die Strukturen und Institutionen diskutiert. „Religious believers are likely to be found only in small sects, huddled together to resist a worldwide secular culture“ (Berger 1968), prognostizierte der Soziologe Peter Berger noch in den 1960er Jahren für das 21. Jahrhundert. Seither wurde über diese Säkularisierungsdiagnose viel gerungen. Vor allem Entwicklungen wie die sogenannte Islamische Revolution im Iran, das Erstarken eines christlichen Fundamentalismus in den USA sowie die enorme Resonanz für Pfingstbewegungen in Südamerika und Ostasien führten dazu, dass viele SoziologInnen die Diagnose eines voranschreitenden Bedeutungsverlusts von Religion infrage stellten und Theorien von einer „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) oder einer „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2007) vermehrt Zuspruch erfuhren. Aber was genau besagt die These von der „Säkularisierung“ eigentlich? Und ist sie durch die genannten Entwicklungen widerlegt? Bevor aktuelle Debatten erläutert werden, soll zunächst eine Betrachtung der Begriffsgeschichte ein differenzierteres Verständnis des Säkularisierungsbegriffs ermöglichen.

Begriffsgeschichte

In der Genese des Säkularisierungsbegriffs können drei Entwicklungsschritte voneinander unterschieden werden (vgl. Barth 1998, 603): sein Vorkommen im kanonischen Recht, sein Übergang in den Rechtsbereich von Staat und Kirche sowie die nachfolgende Umwandlung zu einem ideenpolitischen und gesellschaftstheoretischen Begriff. „Secularisieren“ ist im Rahmen des Westfälischen Friedens erstmalig verwendet worden und bezeichnete damals einen innerkirchlichen Vorgang: den Wechsel vom Status des Ordensgeistlichen zum Weltgeistlichen, also eine Hinwendung des Geistlichen zu einer weltlichen Gemeinschaft (vgl. Lübke 2003, 26f). Anschließend ging der Begriff in das Recht über. So wurde im ausgehenden 18. Jahrhundert unter „Säkularisation“ die Überführung kirchlichen Eigentums an weltliche Herrscher verstanden. Diese historischen Säkularisationen erreichten 1803 im Reichsdeputationshauptschluss ihren Höhepunkt. Damals wurde kirchliches Vermögen in großem Umfang dem Staat zugeführt. Dieser Prozess ist bis heute die wesentliche historische

Grundlage für die Zahlungen der Staatsleistungen an die Kirchen (vgl. Fülling 2020, 411 – 427).

Im 19. Jahrhundert wurde der Begriff aus diesem engen rechtlichen Kontext gelöst und erfuhr eine Erweiterung und ideenpolitische Aufladung (vgl. Lübke 2003, 34). Säkularisierung wurde zu einer Chiffre für bestimmte geistes-, religions- und sozialgeschichtliche Wandlungen im Horizont von Neuzeit, Aufklärung und Moderne. Die politisch-weltanschauliche Aufladung des Begriffes geht zum einen auf den Einfluss der Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur (D.G.E.K.) zurück, welche die Säkularisierung positiv konnotierte und sie als eine notwendige Befreiung von einem überbordenden Einfluss der Kirchen betrachtete (vgl. ebd., 56). Ähnliche Freidenkergruppen entwickelten sich auch in Frankreich, England und Nordamerika (vgl. Barth 1998, 604). Erst der Soziologe Max Weber und die Theologen Ernst Troeltsch und Wilhelm Dilthey verhalfen dem Säkularisierungsbegriff zu einem Gebrauch als beschreibendem Begriff und verwendeten ihn, um die Entstehung der modernen Welt zu analysieren. So stellte etwa Max Weber in seinen Untersuchungen über die Auswirkungen der protestantischen, puritanischen Ethik auf die Entstehung des Kapitalismus fest, dass Religion einen wesentlichen Einfluss auf die Rationalisierungsprozesse der modernen Welt ausgeübt habe (vgl. Weber 2016).

Ungeachtet seiner Verwissenschaftlichung war der Begriff in den 1920er Jahren in kirchlichen Kreisen klar negativ konnotiert und wurde als antichristliche Entwicklung begriffen (vgl. Lübke 2003, 105). Während des Zweiten Weltkriegs verlor sich diese Polarisierung wie auch die Bedeutung des Säkularisierungsdiskurses insgesamt. Auch nach dem Krieg konnte eine Distanzierung zum Säkularisierungsansatz beobachtet werden, die in der Lesart begründet war, dass die Nazi-Herrschaft eine Folge der Säkularisierungsprozesse gewesen sei (vgl. ebd., 112).

Eine neue Konjunktur des Säkularisierungsdiskurses wurde nicht zuletzt durch den Theologen Friedrich Gogarten angestoßen, der die bis heute wirkmächtige Unterscheidung zwischen der Säkularisierung und dem Säkularismus einführte. Säkularisierung galt ihm nicht als Abfall vom Christentum, sondern als Verwirklichung des christlichen Gott-Welt-Verhältnisses (Gogarten 1953, 139). Den Säkularismus hingegen beschrieb er als entartete Form der Säkularisierung, welche der Religion feindlich gegenüberstehe.

Neben solchen innerkirchlichen Diskursen entwickelte auch die Soziologie im Anschluss an Weber und Troeltsch einen neuen Zugang zum Säkularisierungs-

begriff. Und auch die Rechtswissenschaft befasste sich mit der Säkularisierung, indem sie vor allem die politischen und verfassungsrechtlichen Aspekte der Trennung von Staat und Religion in den Blick nahm. Klassisch sind hierfür die Aussagen Wolfgang Böckenfördes geworden, der hervorhob, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde 2007, 8). Böckenförde versuchte den religiösen BürgerInnen damit zu vermitteln, dass ihnen der säkulare Staat Handlungsräume eröffne und auf ihre Verantwortungsübernahme angewiesen sei.

Der Blick auf die Begriffsgeschichte macht bereits die Vielschichtigkeit der Diskurse zur Säkularisierung deutlich. Um zu verstehen, wieso eine Verknüpfung zwischen modernisierten Gesellschaften und einem Bedeutungsverlust von Religion angenommen wird, ist es erforderlich, die Kernannahmen von Säkularisierungstheorien zu betrachten.

Kernelemente von Säkularisierungstheorien

Säkularisierungstheorien gehen von einem Bedeutungsverlust von Religion in modernisierten Gesellschaften als einem langfristigen, übergeordneten Trend aus. Dabei werden mit der Mikro-, der Meso- und der Makroebene verschiedene Wirkungsebenen der Säkularisierungsprozesse unterschieden. Der belgische Soziologe Karel Dobbelaere analysiert, dass sich Säkularisierung auf der Makroebene darin ausdrücke, dass religiöse Autoritäten ihren Einfluss auf andere gesellschaftliche Bereiche wie die Politik, die Familie und die Wirtschaft einbüßen. Dies wird als eine Folge der funktionalen Ausdifferenzierung von modernisierten Gesellschaften betrachtet. Auf der Mesoebene beobachtet Dobbelaere, dass der religiöse Einfluss auf andere Institutionen abgenommen hat, was er als eine Folge von Demokratisierung und Professionalisierung der Institutionen interpretiert. Auf der Mikroebene finde hingegen weniger ein Rückgang individueller Religiosität als vielmehr ein Kontrollverlust religiöser Autoritäten über das Individuum, dessen Lebensweg, Religiosität und Spiritualität statt. Dobbelaere konstatiert demnach auf der Mikroebene keinen Bedeutungsverlust von Religion, sondern hält einen Formenwandel des Religiösen für wahrscheinlicher. Der Soziologe Steve Bruce widerspricht dieser Annahme und deutet die Veränderung des Religiösen auf der Mikroebene stattdessen als deutliche Abnahme der persönlichen Bedeutung von Religion. Allerdings beschreibt auch er Säkularisierung nicht als völliges Verschwinden von Religion oder gar als Ausbildung einer bewussten Areligiosität, sondern vielmehr als Entwicklung hin zu einer starken Indifferenz gegenüber Religion (vgl. Bruce 2002, 240).

Der Religionssoziologe José Casanova hat durch Studien über eine neue Sichtbarkeit von Religion darauf hingewiesen, dass Säkularisierung nicht mit der Privatisierung von Religion gleichgesetzt werden könne. Vielmehr müsse bei Säkularisierung zwischen einem Rückgang von Religion, einer Privatisierung von Religion sowie der Ausdifferenzierung der Gesellschaftsbereiche in Form einer Emanzipation weltlicher Bereiche von der Religion unterschieden werden. Casanova weist unter Bezug auf gesellschaftliche Entwicklungen wie die *Solidarność*-Bewegung in Polen und die sogenannte Islamische Revolution im Iran sowohl eine notwendige Privatisierung als auch einen zwingenden Rückgang von Religion in modernisierten Gesellschaften zurück. Säkularisierungstheorien müssten differenziert und flexibel genug sein, solche Entwicklungen zu berücksichtigen.

Die Soziologen Detlef Pollack und Gergely Rosta versuchen, mit einer „multiparadigmatischen Theorieperspektive“ diesen Ansprüchen an die Säkularisierungstheorie gerecht zu werden (Pollack/Rosta 2015, 461). Sie konstatieren, dass Religion und Moderne zwar kompatibel sein können, dass empirische Erhebungen allerdings eine durchaus hohe Wahrscheinlichkeit für negative Auswirkungen der Modernisierung auf die Religion nahelegen (vgl. ebd., 484). Pollack und Rosta schließen an Bruce und Dobbelaere an, wenn sie zeigen, dass die Ausdifferenzierung von religiösen und nichtreligiösen Interessen einen Bedeutungsrückgang von Religion fördere. Umgekehrt beobachten sie jedoch auch, dass „die Verbindung von religiösen mit kulturellen, politischen, sozialen und nationalen Funktionen ... der kirchlichen Integrationsfähigkeit zugute [kommt]“ und zu einer Bedeutungssteigerung von Religion beitragen kann (ebd., 227).

Die Ausweitung nichtreligiöser Gesellschaftsbereiche forcieren hingegen den Bedeutungsverlust von Religion, da auf diese Weise die Aufmerksamkeit zunehmend vom religiösen Bereich weggelenkt werde. Dieser Effekt kann Pollack und Rosta zufolge nicht einfach durch eine Steigerung des multireligiösen Angebots kompensiert werden, da eine gewisse Gleichgültigkeit gegenüber der religiösen Pluralisierung in Teilen Westeuropas zu konstatieren sei. Dies lasse sich auch für das Individuum beobachten. Die Ausweitung des Angebots von religiösen und nichtreligiösen Gemeinschaftsformen, Deutungsmustern, Sinnstiftungen und Ritualen führe zu einer geringeren Relevanz des religiösen Angebots (vgl. Pollack/Rosta 2015, 146f). Pollack und Rosta vertreten die Auffassung, dass sich ihre Säkularisierungstheoreme nicht nur in Europa bestätigen, sondern etwa auch in den USA. Auch wenn zwischen Europa und den USA deutliche Unterschiede im Religiositätsniveau bestehen, ließe sich dort beispielsweise ebenfalls

ein bedeutsamer Zuwachs von Konfessionslosen und seit den 1970er Jahren ein rückläufiger Kirchgang nachweisen (vgl. ebd., 367).

Einschätzung

Auch wenn sich die eingangs genannte Prognose von Peter Berger aus dem Jahr 1968 rückblickend als zu radikal erwiesen hat, lässt sich über die nachweislichen Säkularisierungsprozesse nicht hinweggehen. Zwar können Verluste religiöser Zugehörigkeit und der Rückgang religiöser Autorität auch durch einen Formenwandel des Religiösen begründet sein, doch lassen sich damit die Bedeutungsverschiebungen des Religiösen nicht in Gänze erfassen.

Es lässt sich eine Gleichzeitigkeit des Anwachsens säkularer Weltanschauungen, einer steigenden Indifferenz gegenüber Religion sowie einer „neuen Religiosität“ (Hempelmann 2005, 15) beobachten. Insbesondere in der Weltanschauungsarbeit zeigt sich diese Parallelität. Sie kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich umfassende Säkularisierungsprozesse ereignen. Sie hinterlassen auch in den Kirchen tiefgreifende Spuren. Dies lässt sich nicht zuletzt durch die abnehmenden Kirchenmitgliedszahlen belegen – Prognosen gehen von einer Halbierung der Zahlen bis 2060 aus (vgl. EKD / DBK 2019). Die Säkularisierungsprozesse führen nicht zur Bedeutungslosigkeit von Religion und religiösen Institutionen oder gar zu ihrem vollständigen Verschwinden, sie gehen einher mit einer Veränderung der Rolle religiöser Institutionen und Autoritäten in der Gesellschaft auf der Makro-, Meso- und Mikroebene sowie mit umfangreichen Transformationsprozessen des Selbstverständnisses religiöser Institutionen.

Literatur

- Barth, Ulrich (1998): Säkularisierung – Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 29, Berlin / New York 1998, 603 – 634.
- Berger, Peter L. (1968): A Bleak Outlook Is Seen for Religion, in: New York Times, 25.2.1968.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München.
- Bruce, Steve (2002): God is Dead. Secularization in the West, Oxford.
- Casanova, José (1994): Public Religion in the Modern World, Chicago / London.
- Dobbelaere, Karel (2011): The Meaning and Scope of Secularization, in: Clarke, Peter B. (Hg.): The Oxford Handbook of the Sociology of Religion, New York, 599 – 615.

- EKD/DBK: Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg, 2019, www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/projektion-2060-ekd-vdd-factsheet-2019.pdf (Abruf: 26.2.2021).
- Fölling, Hanna (2020): Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen, in: *MdEZW* 6/2020, 411 – 427.
- Gogarten, Friedrich (1953): *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München.
- Hempelmann, Reinhard (2005): Einführung, in: Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.): *Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Gütersloh, 14 – 22.
- Lübbe, Hermann (2003): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 3. Aufl., Freiburg i. Br./München.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt a. M./New York 2015.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München.
- Weber, Max (2016): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Schluchter, Wolfgang/ Bube, Ursula (Hg.): *Max Weber-Gesamtausgabe*, Bd. 1/18, Tübingen.

BÜCHER

Dieter Vaitl (Hg.): An den Grenzen unseres Wissens. Von der Faszination des Paranormalen, Herder, Freiburg i. Br. u. a. 2020, 544 Seiten, 50,00 Euro.

Anlässlich des siebenzigjährigen Jubiläums des „Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene“ (IGPP) in Freiburg i. Br. ist ein Sammelband bei Herder erschienen, der mit seinen 544 Seiten ein Schwergewicht darstellt. Doch diese Seitenfülle ist durchaus nötig, denn das IGPP hat eine komplexe Geschichte, erfüllt vielfältige Funktionen und hat eine große Bandbreite an Forschungsprojekten vorzuweisen.

Der Band ist in fünf Teile gegliedert: Im ersten und zweiten Teil erfolgt ein historischer Abriss mit dem Schwerpunkt auf der Geschichte des Hauses seit den 1990er Jahren mitsamt der Neuausrichtung nach dem Tode des Gründers Hans Bender und der unerwarteten finanziellen Zuwendungen, die aus einer Stiftung hinzukamen. Im dritten Teil werden die Forschungsschwerpunkte und -ergebnisse ausführlich vorgestellt und im vierten über die psychologische Beratungsarbeit des Hauses berichtet, deren Fokus auf Ratsuchende mit außergewöhnlichen Erfahrungen (AgE) liegt. Dann wird die Arbeit der Spezialbibliothek, des Archivs und der fotografischen Sammlung vorgestellt. Den fünften Teil bildet ein Ausblick.

Was versteht das IGPP unter AgE? Damit sind all jene Erfahrungen, Praktiken und Phänomene gemeint, die durch ihre Art und Weise und ihren Verlauf an der Grenze der üblichen Wirklichkeitsvorstellungen der Betroffenen und deren sozialer Umwelt liegen und damit auch außerhalb üblicher wissenschaftlicher Vorstellungen von Raum, Zeit und Kausalität zu stehen scheinen. Dazu zählen sogenannte PSI-Phänomene, veränderte Bewusstseinszustände, geophysikalische Anomalien und anderes. Vaitl beschreibt ausführlich die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Besonderheiten, d. h. die Spannung zwischen subjektiven Evidenzen, wissenschaftlichen Daten und gesellschaftlichen Diskursen (17). Die außergewöhnlichen Erfahrungen werden am IGPP dezidiert multidisziplinär erforscht: experimentell-naturwissenschaftlich, kultur- und sozialwissenschaftlich sowie wissen(schaft)sgeschichtlich. Und auch die Daten aus der intensiven Beratungsarbeit fließen in die beratungspsychologische Begleitforschung ein. In diesem Bereich kann das IGPP auf eine praxisgesättigte Entwicklung und Erprobung von speziellen Diagnostik- und Behandlungskonzepten für Menschen mit AgE zurückgreifen – und stellt diese bereit.

Im Folgenden sei besonders die Berichterstattung über die sozialwissenschaftlichen Projekte sowie über die beratungspsychologische Begleitforschung besprochen. Dabei geht es u. a. um die individuellen und kollektiven Deutungen „okkult“, „magischer“ sowie „spiritueller“ Praktiken und Denkformen, die quantitative Verbreitung von AgE und heterodoxen Wirklichkeitskonstruktionen sowie die Organisationsweisen esoterischer, okkulten und alternativreligiöser Gruppierungen. Und auch die Reaktionen der sozialen Umwelt auf außergewöhnliche Erfahrungen und abweichende Weltbilder wurden erforscht, insbesondere die massenmediale Darstellung dieser Grenzgebietsthemen. Gerade die religionssoziologischen und religionspsychologischen Fragestellungen bieten fruchtbare Anknüpfungspunkte für die Leser. In letzter Zeit haben sich Mitarbeiter des IGPP besonders intensiv aus der Perspektive der Wissenssoziologie mit den Funktionen von Verschwörungstheorien auseinandergesetzt.

Bei seiner Forschungsarbeit kooperiert das IGPP seit jeher eng mit der Universität Freiburg wie auch mit anderen Universitäten und führt(e) also sowohl externe als auch interne Forschungsprojekte durch. Für die Öffentlichkeitsarbeit sehr bedeutsam ist die Zusammenarbeit des Instituts mit namhaften Museen weltweit, die in den letzten 25 Jahren auf die Schätze der fotografischen Sammlung und des Archivs zurückgriffen, um die Wechselwirkung zwischen Okkultismus und moderner Kunst im 20. Jahrhundert zu visualisieren. Die religionswissenschaftliche Rezensentin wiederum profitierte während ihrer Promotionsphase davon, dass dank der Mittel für die Spezialbibliothek seltene esoterische und okkultistische Zeitschriften seit längerem als Digitalisate für die wissenschaftliche Forschung verfügbar sind.

Nichtsdestotrotz stoßen die Mitarbeiter des IGPP sowohl seitens der massenmedialen Berichterstattung als auch bei wissenschaftlichen Fachkollegen auf eine ganze Bandbreite von Reaktionen: von Skepsis bis hin zu Lächerlichmachung, weil sie sich mit gesellschaftlich hoch umstrittenen Gegenständen beschäftigen, deren Untersuchungswürdigkeit nicht selten zur Debatte steht. Diese Situation wird am Ende des Bandes von Gerhard Mayer aufgegriffen, reflektiert und anhand einer diachronen Massenmedienanalyse verdeutlicht. Während der gesamte Band nüchtern, sachlich und tiefgründig Institutionsgeschichte erzählt, wird es an dieser Stelle persönlich und nachdenklich, was der Gesamterzählung jedoch guttut. Hier wird aus einer individuellen Perspektive die Problematik der ganzen Einrichtung aufgegriffen und auf den Punkt gebracht: vom Unwohlsein bei der Frage nach dem Beruf und von den Strategien, Antworten zu geben, die nicht sofort zu Irritationen beim Gegenüber führen, von der permanen-

ten Abwehr populärer Stereotypisierungen z. B. als „ghostbuster“ bis hin zu Stigmatisierungs- und Prekarisierungserfahrungen einzelner Wissenschaftler. Rückblickend konstatiert Mayer, dass es heute keine Einheit zwischen Person und Institution in der Außenwahrnehmung mehr gibt, wie noch zur Wirkungsphase von Hans Bender, sondern eine themengebundene Wahrnehmung der Forschenden überwiege.

Zwei Fragen blieben für die Rezensentin offen: In einem Nebensatz wird auf die – ebenfalls in Freiburg ansässige – „Parapsychologische Beratungsstelle der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie“ unter der Leitung des Psychologen und Physikers Walter von Lucadou verwiesen, jedoch nicht miterzählt, in welchem Verhältnis die beiden Beratungsstellen zueinander stehen. Die zweite Frage ist erinnerungspolitischer Art: Gerade weil der Fokus des Bandes auf der Geschichte des Hauses seit Beginn der 1990er Jahre liegt, hätte die Leserin gern mehr darüber erfahren, wie der prominente Gründer Hans Bender mitsamt seiner Berufsbiografie vor 1945 und danach im Rahmen der Institutsgeschichte erinnert wird und werden soll. Aber vielleicht ist diese Frage – 30 Jahre nach seinem Tod – noch zu früh gestellt und noch Aushandlungssache. Historisch-kritische Forschungen liegen jedenfalls vor.¹ Der Band ist uneingeschränkt zur Lektüre zu empfehlen.

Bernadett Bigalke, Leipzig

Karl-Peter Krauss: Inszenierte Loyalitäten? Die Neupostolische Kirche in der NS-Zeit, Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Berlin 2020, 466 Seiten, 39,95 Euro.

Die vorliegende Publikation schließt eine große Lücke. Abgesehen von einigen kleineren Veröffentlichungen gab es bisher keine überzeugende Untersuchung zur Geschichte der Neupostolischen Kirche (NAK) in der NS-Zeit. Dafür lassen sich Gründe nennen: Viele Jahrzehnte war die NAK an einer Erforschung ihrer Geschichte nicht interessiert; Außenstehende hätten bis in die späten 1990er Jahre kaum Zugang zu kircheneigenen Archiven bekommen – sofern es denn überhaupt geordnete Unterlagen gab. In einem Schreiben vom Sommer 1963

¹ Frank-Rutger Hausmann: *Hans Bender (1907–1991) und das „Institut für Psychologie und Klinische Psychologie“ an der Reichsuniversität Straßburg: 1941–1944*, Würzburg 2006; Anna Lux: *Wissenschaft als Grenzwissenschaft: Hans Bender (1907–1991) und die deutsche Parapsychologie*, Berlin 2021.

brachte der damalige Stammapostel Walter Schmidt diese Haltung etwas holprig auf den Punkt: „Wir leben in der Endzeit-Erwartung, wo bei unseren Geschwistern, die ihren echten, neuapostolischen Glauben unter Beweis stellen, für eine Geschichtsschreibung über die N.A.K. wohl kaum noch das notwendige Interesse sein dürfte“ (24). Damit überließ man in gewisser Weise den Kritikern und der apologetischen Literatur die Deutungshoheit über die eigene Geschichte, wie Krauss zu Recht konstatiert.

In seiner Einführung geht der Verf. ausführlich darauf ein, dass in der Fachliteratur oftmals Pauschalurteile, die wissenschaftlicher Überprüfung nicht standhalten, über die Nähe der NAK zum NS-Staat bzw. über ein nennenswertes Mitgliederwachstum in jener Zeit gefällt wurden (20ff). Auch der Rezensent muss sich diesen Vorwurf gefallen lassen – es wurde (und wird?) in der Konfessionskunde bei Publikationen oft zu unkritisch untereinander Bezug genommen. Wobei auch hier wieder festzuhalten wäre, dass weitergehendes Quellenstudium aufgrund mangelnder Kooperationsbereitschaft seitens der NAK nicht möglich bzw. nicht einfach war.

Mit größtem Interesse habe ich das zweite Kapitel („Panik: Das Jahr 1933“) gelesen (27 – 75). Die NAK war, so schreibt Krauss, „denkbar schlecht“ auf die politischen Ereignisse vorbereitet. In der kleinen, politisch abstinenter Kirche brach nach der Machtergreifung Hitlers eine gewisse Panik aus. Rundschreiben Hitlers wurden verfasst, neu gedeutet und umgedeutet. Es ist ausgesprochen erfreulich und ein großes Verdienst der vorliegenden Publikation, dass diese Dokumente nun leicht zugänglich sind. So kann sich der Leser ein eigenes Bild machen, auch von Texten bzw. Textstellen, die in der apologetischen Literatur der großen Kirchen häufig als Beleg für die Nähe der NAK zum NS-Staat herangezogen wurden und werden (28). Wie verworren die Lage war, kann man im dritten Kapitel (77 – 86) nachlesen. Das Narrativ vom signifikanten Mitgliederzuwachs der NAK in der NS-Zeit dürfte auf einen „offiziösen“ Text von Bezirksapostel Gottfried Rockenfelder zurückgehen, der Anfang der 1950er Jahre konstatierte, die Zahl der NAK-Gemeindeglieder habe in den 1930er Jahren ständig zugenommen. Ein irritierender Befund, wie Krauss schreibt, da eben jener Bezirksapostel einige Jahre zuvor (1935) noch das Gegenteil schrieb (79). Die Details kann man bei Krauss nachlesen.¹ Um hier die Diskussion abzukürzen: Die NAK erlebte im NS-Staat kein Wachstum, sondern vielmehr eine nennenswerte Austrittswelle (82ff).

¹ Karl-Peter Krauss: Die Mitgliederentwicklung der Neuapostolischen Kirche in der NS-Zeit, Frankfurt a. M. 2017 (dazu die Rezension in MdeZW 6/2018, 233 – 235).

Der Verf. blickt an dieser Stelle erneut kritisch auf die NAK und konstatiert, dass es vor dem Jahr 2015 (!) gar keine Gesamtstatistik über die Mitgliederentwicklung gab – Außenstehende hätten die Zahlen also gar nicht verifizieren können. Die Ambivalenz vieler Akteure in der NS-Zeit zeigt der Verf. an der Person Friedrich Bischoffs (1909 – 1987). Der Sohn des Stammapostels Johann Gottfried Bischoff machte in der NAK eine steile Karriere. Er trat bereits am 1. Mai 1933 in die NSDAP ein und wurde zeitgleich Anwärter der SA. Im Sommer 1933 hielt er eine „flammende“ und, wie Krauss schreibt, „heute völlig verstörende Rede“ (126) auf den NS-Staat. Trotz dieses „Lippenbekenntnisses“ setzte sich Bischoff diskret für die Jüdin Heda Fackenheim und den Kommunisten Franz Series ein (158).

Weitgehend auf der NS-Parteilinie mit explizit judenfeindlichen und kriegsverherrlichenden Beiträgen gerierte sich in jenen Jahren die NAK-Hauszeitschrift „Unsere Familie“. Schriftleiter war ab 1936 Erich Meyer-Geweke (189 – 197). Es ist unklar, inwieweit die NS-Propaganda solche Artikel verlangt oder erwartet hat. Krauss verweist zu Recht darauf, dass sämtliche Äußerungen von den NS-Überwachungsorganen beobachtet wurden. Die interessante Frage, wie die Leitung der NAK wirklich zur sog. „Judenfrage“ gestanden haben könnte, kann auch Krauss nicht beantworten. Es liegen ihm keine Selbstzeugnisse des Stammapostels in dieser Sache vor – lediglich eine knappe Äußerung, die man als Lichtblick deuten könnte (246). Festzuhalten ist jedoch, dass 1940 von 13 in Deutschland amtierenden Aposteln lediglich zwei der NSDAP angehörten (113). Die evangelischen Pfarrer der württembergischen Landeskirche erreichten eine doppelt so hohe NSDAP-Mitgliedschaftsquote (374). Nun ist mit der reinen Mitgliedschaft noch nicht alles gesagt: Mitglied der NSDAP war seinerzeit auch der später in schwere Konflikte geratene Apostel Peter Kuhlen. Über ihn ist in der vorliegenden Studie zu lesen, dass in seinem Verantwortungsbereich ein neupostolischer Christ jüdischer Herkunft über mehrere Monate versteckt wurde. Es ist, so schreibt Krauss, davon auszugehen, dass Kuhlen davon Kenntnis hatte und den Vorgang gedeckt hat (113f).

Ein eigenes Kapitel (229 – 360) widmet der Verf. dem Schicksal neupostolischer Christen jüdischer Herkunft. So dokumentiert er unter anderem die bedrückende Geschichte von Simon Leinmann, der neupostolischer Christ war, jedoch eine jüdische Mutter hatte (321 – 343). Nach den NS-Rassengesetzen galt er demnach – entgegen seinem Selbstverständnis – als Jude. Er wurde im Oktober 1938 nach Polen deportiert, seine Frau sah sich zur Scheidung gezwungen. Er war unter den Juden des Lagers kein Jude und unter den Polen kein Pole. In verzweifelten Briefen wandte er sich an seinen Apostel und den Stammapostel. Doch er erhielt

keinerlei Antwort. Seine Spuren verlieren sich in einem der vielen NS-Todeslager – ein Schicksal unendlicher Verlassenheit.

Der Verf. entwirft das Bild einer kleinen Kirche, die in einer starken Naherwartung lebt und im Kern unpolitisch ist bzw. sein möchte. Daher ist sie auf die Herausforderung durch den totalen Staat nicht oder nicht gut vorbereitet. Wie andere Kirchen auch versucht sie durch Anpassung, Lavieren und „inszenierte Loyalitäten“ die finsternen Zeiten zu überstehen. Dass es in den eigenen Reihen auch manche gegeben haben mag, die den neuen Ungeist begrüßt haben, wundert nicht. Dennoch war die Wirklichkeit sehr viel komplizierter, als manch forsche Kritiker meinen. Ohnehin ist die Vorstellung absurd, die NAK hätte sich dem totalen Staat verweigern oder gar „dem Rad in die Speichen fallen“ können. Völlig zu Recht fragt der Verf. daher immer wieder, wie sich denn die beiden großen Kirchen positioniert haben. Dieser Vergleich ist legitim und – leider – ernüchternd. Apropos Kirchen: Zur Wahrheit gehört, dass einige evangelische Pfarrer seinerzeit den NS-Staat aufgefordert haben, die Gelegenheit zu nutzen und endlich gegen die „Sekte“ vorzugehen (43).

Krauss' Untersuchung bietet eine erstaunliche Fülle an Material, das umsichtig und differenziert gedeutet wird. Auf längere Zeit wird keine Darstellung der NAK an diesem Buch vorbeikommen. Im Internet wird mit gewisser Polemik darauf hingewiesen, dass der Verf. ein Amt in der NAK bekleidet und Leiter der Arbeitsgruppe „Geschichte der Neuapostolischen Kirche“ ist. Es wäre vielleicht gut gewesen, dieses ehrenamtliche (!) Engagement in dem Buch zu erwähnen; wer jedoch klug zwischen den Zeilen liest, merkt die Nähe des Autors zur NAK ohnehin. Aber an der Sache ändert das nichts. Die wissenschaftliche Diskussion um historische Vorgänge wird mit Argumenten ausgetragen und nicht mit Verweisen darauf, welchen Glauben ein Autor hat.

Andreas Fincke, Erfurt

Jefferson F. Calico: Being Viking. Heathenism in Contemporary America, Equinox Publishing, Sheffield 2018, 526 Seiten, 90,76 Euro (gebunden), 41,11 Euro (Paperback).

Asatru, das „Nordische“ oder „Germanische Heidentum“, ist einer der kleinsten unter den vielen Zweigen am gemächlich wachsenden Baum des (Neo-) Paganismus bzw. des (Neu-)Heidentums. Jefferson Calico, der abwechselnd von Asatru, Heathenry und Heathenism spricht, schätzt die Zahl der Anhänger in

den USA auf 7000 bis 20000, also auf 1 % bis 3 % der dortigen Heiden. Die religionswissenschaftliche Aufmerksamkeit für Asatru ist relativ gering, hat in der Paganismusforschung in den letzten Jahren allerdings stetig zugenommen; das vorliegende umfangreiche Werk bringt diese Forschung einen großen Schritt weiter.

„Being Viking“, aus einer Doktorarbeit am Southern Baptist Theological Seminary hervorgegangen, gründet sich mehr auf Feldforschung denn auf das Studium schriftlicher Quellen. Genau dies macht den Reiz des Werkes aus. Fünf Jahre hat Calico mit ethnologischer Brille unter amerikanischen Asatruar verbracht. Anders als viele religionswissenschaftliche Forschungen zu den verschiedenen Spielarten des Paganismus stammt die Arbeit nicht aus der Feder eines aktiven oder ehemaligen Anhängers dieser neuen Religion. Calico schreibt als (wohlgesonnener) Außenseiter. Freilich hätte man gerne etwas mehr zu einer zentralen methodischen Grundfrage gelesen, die sich bei paganistischen Feldstudien immer stellt: Welche Rolle hat der Forscher als teilnehmender Beobachter im Kontext einer Religion, deren Ritualpraxis im Grunde nur aktive Teilnehmer, keine Beobachter vorsieht? Denn die Rolle des Verfassers von „Being Viking“ changiert an einigen Stellen zwischen innen und außen, zwischen Anhänger und Beobachter, etwa dann, wenn er in einer persönlichen Krise ein „Runenorakel“ durchführt oder wenn er seinen Sohn zu Asatru-Wochenendversammlungen mitnimmt.

Das erste Kapitel zur Geschichte des amerikanischen Asatru gibt einen kurzen Forschungsüberblick und klärt, inwiefern Asatru tatsächlich ein Teil des Paganismus ist. Denn schon dies bestreiten manche Forscher und manche Heiden aus anderen Traditionen. Weitere Kapitel erkunden Asatrus Kosmologie, Anthropologie, sein Verständnis von Polytheismus, die Rolle der Familie und der Geschlechter, die Bedeutung der Magie sowie das Verständnis von Natur und Ökologie. Calico macht sich bei allen untersuchten Aspekten auf die Suche nach vier verschiedenen „Ein-flüssen“ (*tributaries*), deren Wirken seines Erachtens Asatru zu einer facettenreichen, manchmal widersprüchlichen Religion machen. Diese vier Einflüsse sind: nordische Mythologie, völkische (*folkish*) Theorien, Wicca und Populärkultur (Fantasy in Literatur und Film).

Die Crux des Asatru ist die Frage „Wie hältst du es mit der Rasse beziehungsweise Abstammung?“ (Anders als Rasse auf Deutsch ist *race* auf Englisch ein gebräuchlicher Begriff.) Sie stellt sich für amerikanische Asatruar in spezifischer Gebrochenheit, da sie ja nicht mehr im Land ihrer Ahnen leben, deren Religion sie zu rekonstruieren suchen und die sie im Ritual anrufen. Diese „Rassefrage“

belastet seit Jahrzehnten den Ruf des Asatru. Sie dominiert oft auch die wissenschaftliche Forschung mit der Frage, wie nah eine bestimmte Asatru-Gruppe, Asatru-Theorie oder Asatru-Schrift an völkischen Vorstellungen sei. Calico schließt sich zunächst der üblichen Dreiteilung in *racialist*, *ethnicist/folkish* und *universalist* Asatru an. Er zeigt aber überzeugend, dass dies eine idealisierte Ordnung ist, die in der Realität verschwimmt. Denn wenn sich Gruppen und Inhalte im wirklichen Leben treffen, öffnen sie sich füreinander, vermischen sich, und ihre Grenzen werden fließend. Die angestrebte Aufteilung in inakzeptable und akzeptable Vorstellungen und Gruppen anhand des Kriteriums der jeweiligen Einstellung zur Rassefrage scheitert. Schon wegen ihrer geringen Zahl können Asatruar kaum eine totale interne Abgrenzung anhand solcher idealisierter Bruchlinien üben. Außerdem spielt das Thema gar nicht immer eine so zentrale Rolle, dass Positionen und etwaige Unterschiede überhaupt zum Vorschein kämen. Für Asatruar ist das Rassethema weniger wichtig als für die Asatru-Beobachter. Und schließlich sind die Positionen selbst oft unklar in einem kontinuierlichen Graubereich zwischen romantischer Ahnenverehrung und Rassismus angesiedelt.

Calico untersucht in diesem Zusammenhang Stephen McNallens Ansatz der „Metagenetik“. Dies ist die Annahme, dass die Ansprechbarkeit von Menschen für eine bestimmte Religion von ihren über Jahrtausende geformten Genen bestimmt werde (McNallen: *The Philosophy of Metagenetics, Folkism and Beyond*, 2006). Solche Ideen – McNallen ist in der englischsprachigen Szene der wichtigste Autor zu diesem Thema – lassen natürlich sofort an Theoriebildungen des frühen 20. Jahrhunderts und ihre Indienstnahme durch die Nazis denken. Calico benutzt hier dementsprechend durchgängig den deutschen Begriff „völkisch“. Aber, gibt er zu bedenken, es sei denkbar, solche völkischen Quellen entschärft zu nutzen, etwa wenn man sie für die Praxis des „Runenyoga“ einsetze, wo Rassefragen irrelevant seien (111). Calico stellt McNallens Vorstellungen dar, verwirft dessen wissenschaftliche Behauptungen zur Genetik, zeigt aber auch, wie dieser seinen Ansatz im Laufe vieler Jahre auf Kritik reagierend grundlegend verändert hat. Der Verfasser lehnt den üblicherweise schnellen und oft nur oberflächlich begründeten „Rassismus“-Vorwurf vieler anderer Heiden und vieler Forscher als analytisch unbefriedigend ab. „[T]he constant refrain from folkish Heathens that they are not racists needs to be heard with more nuance“ (212). „Being Viking“ zieht die Darstellung, die Analyse und das Verstehen selbst da dem Urteil vor, wo der Autor den Theorien nicht zustimmt. Das erleichtert dem Leser das Verstehen auch solch abseitiger Theorien, wie sie McNallen vorträgt, die in der übrigen Literatur oft nur oberflächlich dargestellt werden.

Ein wiederkehrendes Thema des Buches ist die Frage sozialer Schichten. Für Calico ist Asatru das Heidentum der Arbeiterklasse und kleiner Angestellter (*blue-collar workers*) im Gegensatz zum großstädtisch-kleinbürgerlichen Akademikermilieu anderer Heidengruppen (*white-collar*). Viele andere Heiden zeigen eine misstrauisch-distanzierte, bisweilen vehement ablehnende Haltung gegenüber Asatru. Calicos Beschreibung deutet an, dass dies nicht nur an den ausdrücklich genannten Gründen wie Rasse Themen oder Geschlechterrollen liegt, sondern dass es sich auch um eine Spielart jener Konflikte zwischen Stadt und Land, Eliten und Volk handelt, die man derzeit in vielen westlichen Gesellschaften beobachtet.

Das bedeutet: Der mehr oder weniger ausgeprägte soziale und politische Konservatismus von Asatru bringt die Bewegung in Konflikt mit dem gesellschaftlichen Mainstream der Mittelschicht einerseits und mit anderen Strömungen des Heidentums andererseits. Calico verweist hier auf Züge, die für Asatru typisch seien: die traditionellen Familienwerte, die Bejahung komplementärer Geschlechterrollen (gleichwertig, nicht gleichartig), die Betonung der Eigenverantwortung des Einzelnen und die Ablehnung eines „Hyperindividualismus“ sowie die positive Einstellung zu sozialen Hierarchien. In diesen Punkten stelle sich Asatru in der gegenwärtigen Welt kontrakultureller dar als andere heidnische Richtungen. Diese anderen Traditionen des Heidentums seien in ihren zentralen Werten kompatibel mit dem gesellschaftlichen Mainstream, während Asatru die eigentliche „alternative Religion“ darstelle.

Daher müssten nicht nur andere Heiden ihr Verhältnis zu Asatru, sondern auch Asatru sein Verhältnis zu anderen Formen des Heidentums klären. Diese anderen Traditionen werden im Asatru oft unter dem als Pars pro Toto gebräuchlichen Oberbegriff „Wicca“ (Neue Hexen) verhandelt. Wicca hatte Calico als dritten der vier wesentlichen Einflüsse im Asatru identifiziert. Zu dieser „Wicca“ genannten Vorstellungswelt „kuscheliger“ esoterischer Ideen habe Asatru ein ambivalentes Verhältnis, das zwischen Aufnahme und Zurückweisung changiere. Die Zurückweisung geschehe aus inhaltlichen und methodischen Gründen. Zum einen seien die Werte und Ideen des Wicca aus der Sicht des Asatru Symbole für das, was mit der Gesellschaft als ganzer nicht stimme. Zum anderen widerspreche der „wicca“-typische Eklektizismus den rekonstruktiven Zügen des Asatru, das sich um eine möglichst genaue Wiedererweckung der alten „nordischen Überlieferung“ bemühe, nach dem Motto: forschungsbasierte Eindeutigkeit der Tradition statt synkretistische Wohlfühlbeliebigkeit.

Der größte Schatz des Buches ist das breite Fundament der Feldstudien, die ihm zugrunde liegen. Calico schöpft hier aus dem Vollen. Gespräche, Rituale, das Alltagsleben in Asatru-Wochenendcamps werden lebendig und bisweilen detailreich geschildert. Der Leser gewinnt durch die einfühlsamen Beschreibungen einen guten Eindruck davon, wie sich religiöses Leben als Asatru-Anhänger anfühlen könnte.

Das Kapitel über Tieropfer (Blót) erschließt überzeugend die spirituelle Dimension dieser (seltenen) Praxis, die wie kaum eine anderes Element symbolisiert, dass wir es hier mit einer Religion zu haben, welche die Tatsachen von Leben, Sterben und Tod sehr ernst nimmt und wenig mit dem Wohlfühlansatz von „fluffy-bunny“ Wicca gemein hat. Blót-Tiere müssen von einem Mitglied der Gemeinschaft unter guten Lebensbedingungen von Hand aufgezogen werden und später respektvoll sowie schmerzfrei im Rahmen eines Rituals getötet und in einem Gemeinschaftsmahl gegessen werden. Das Tieropfer erscheint demnach als eine gegenkulturelle Praxis, die sich sowohl von der industriellen Fleischproduktion als auch vom gewaltfreien Vegetarismus vieler anderer Heidenrichtungen abhebt.

„Being Viking“ trägt viel zum wissenschaftlichen Verständnis von Asatru bei. Die Lebendigkeit und Einfühlsamkeit der Beschreibungen hätte durch die nüchterne Angabe einiger ergänzender Zahlen und anderer Fakten noch gewonnen: Das Zahlenverhältnis von Männern und Frauen (auch hier weicht Asatru von der frauendominierten heidnischen Norm ab), eine Liste der vom Autor besuchten Gruppen und Versammlungen zur Orientierung des Lesers wären willkommen gewesen. Von einigen unvermeidlichen Wiederholungen abgesehen ist der Schreibstil angenehm und auch Nicht-Muttersprachlern zugänglich.

Für die meisten Nicht-Heiden dürften Bücher wie dieses die einzige Möglichkeit sein, einen Nahnblick auf genuine Asatru-Rituale zu werfen. Die Unvoreingenommenheit des Autors, die ungewöhnlich breiten und ausdauernden Feldstudien, die präzisen Beschreibungen und das ausgefallene Thema sorgen dafür, dass dieses Buch eine gute Chance hat, zum Standardwerk für jeden am germanischen Heidentum Interessierten zu werden.

Kai Funkschmidt

Ulrich Beuttler/Hansjörg Hemminger/Markus Mühlhng/Martin Rothgangel (Hg.): Ist Religion ein Produkt der Evolution? Überlegungen zur Naturgeschichte von Religion und Religionen, Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 32, Verlag Peter Lang, Berlin u. a. 2019, 112 Seiten, 42,20 Euro.

Die Biologie ist zweifellos in den letzten Jahrzehnten zur wissenschaftlichen Leitdisziplin geworden und hat die Physik als Basis für interdisziplinäre Diskurse abgelöst. Theologische Perspektiven auf durch biologische Forschungen hervorgerufene Fragen haben dabei in der Regel evolutionäre Modelle im Blick. Diesen Themen widmen sich die sieben gesammelten Beiträge, die fast¹ alle auf die Vorträge der 2019er Jahrestagung der Karl-Heim-Gesellschaft zurückgehen. Die Gesellschaft setzt sich ihrem Namensgeber folgend mit Themen aus dem Bereich des Dialogs von Theologie und Naturwissenschaften auseinander. Im Unterschied zum angelsächsischen Sprachraum ist die Publikation solcher grenzüberschreitender Diskurse mit Einbezug theologischer Perspektiven in Deutschland eher selten oder zumindest stark rückläufig. Daher trifft das vorliegende Sammelwerk wie auch schon die Vorgängerpublikationen – beispielsweise der 2016 herausgegebene Band über „Seelenphänomene“ – auf ein Desiderat.

Die mit dem Titel gestellte Frage wird in allen Beiträgen grundsätzlich bejaht, zugleich wird in unterschiedlichen Perspektiven deutlich, dass damit noch nicht alles über religionsgeschichtliche Phänomene ausgesagt ist. Ein naturalistischer Reduktionismus wird ebenso abgelehnt wie die ebenfalls reduktionistischen Modelle kreationistischer Spielart.

Der katholische Theologe *Lluís Oviedo* skizziert in den einleitenden Bemerkungen über „Die rätselhafte Entstehung von Religion in der menschlichen Kultur“ das Spannungsverhältnis zwischen einerseits der Möglichkeit, Religion als menschliches Kulturphänomen und Sozialverhalten als Produkt evolutiv-närer Entwicklungen zu erforschen, und andererseits den Erfordernissen einer wissenschaftlich differenzierenden Vorgehensweise, die über rein biologische Perspektiven hinausgehend auch psychologische, soziologische und ideengeschichtliche Felder beachten sollte. Er fordert dabei, reduktionistische Theorien in ihrem Erkenntnisgewinn aufzunehmen, sie aber in einen größeren und durch weitere Perspektiven eröffneten Gesamtrahmen zu stellen. Damit ist die Aufgabe umrissen, der sich der Sammelband stellt.

¹ Ausnahmen sind die Einleitungsthesen von *Lluís Oviedo* und der Überblicksbeitrag von *Jürgen Hübner*.

Der Religionswissenschaftler *Michael Blume* fokussiert das Thema auf die Frage „Warum der Theologe Charles Darwin mehr als Recht hatte“. Er erinnert daran, dass der Entdecker der Evolutionstheorie selbst als einzigen akademischen Abschluss einen Bachelor in Theologie vorweisen konnte. Religion habe er im Fortgang seiner Überlegungen auch als etwas angesehen, deren Potenziale sich evolutionär entwickelt haben müssen, die schließlich zum „Glauben an unsichtbare oder geistige Wesenheiten“ führten (14). Darwins Vermutungen zur Funktion von Religiosität und Spiritualität – Letztere bezieht Blume auf die oft kurzzeitigen Erfahrungen, in denen die „Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich“ ausgeschaltet werden und die mit messbaren Gehirnprozessen korrelieren – haben sich nach Blume empirisch bestätigt. Dies zeige sich an der Stärkung des Zusammengehörigkeitsgefühls von Gruppen gleichen Glaubens, führe auch zu Wohlstands- und Bildungssteigerung mit der scheinbar paradoxen Folge einer Selbstsäkularisierung und der Möglichkeit, die Religionsgemeinschaft verlassen zu können. Die zu beobachtende stabile Nachfrage nach Spiritualität zeige deren hohe Adaptionsfähigkeit an wechselnde Umweltbedingungen. Darwin als geschulter Theologe betonte dabei „die Bedeutung akademischer Theologie, die die religiösen Traditionen kritisch prüfen“ sollte (18).

Über Darwin hinausgegangen sei nach Blume aber die Frage der Demografie. Darwin setze ein exponentielles Wachstum voraus und habe nicht darüber reflektiert, dass der Mensch über seine eigene Fortpflanzung entscheiden könne. Angesichts einer deutlich positiven Korrelation zwischen Religiosität und Kinderreichtum sind nichtreligiöse Bewegungen „demografisch und damit auch evolutionär verebbende Populationen“ (20). Ob und wieweit dieses Phänomen die im Titel gestellte Frage nach Religion als Produkt der Evolution beantworten kann oder soll, wird dem Rezensenten bei diesem für ihn doch überraschenden Themenwechsel nicht recht deutlich.

Einen umfassenden Überblick über die Ansätze und Modelle, die menschliche Religiosität als Produkt der Evolutionsgeschichte begreifen, steuert der Biologe und Theologe *Jürgen Hübner* mit seinem Beitrag „Theologie der Evolution? Naturgeschichte, Religion und christlicher Glaube“ bei. Diese sozialdominante naturwissenschaftliche Perspektive erkläre zwar die Funktion von Religion für bedeutsam, nicht aber, „was religiöse Erfahrung *inhaltlich* bedeutet“. Hier biete die theologische Reflexion über solche Erfahrungen einen zweiten Reflexionsstrang, den es neben der natur- und sozialwissenschaftlichen Perspektive zu verfolgen gelte. Hübner erläutert dies in einer Skizze der biologischen und kulturellen Entwicklung des Menschen, die das Herausbilden von Sprache,

Zeichen und Symbolen zur Kommunikation ermöglichten. An archäologischen Entdeckungen wie beispielsweise Höhlenmalereien könne man diese kulturellen Entwicklungen sehen, deren Deutungen allerdings teilweise spekulativ blieben. So sei nicht abschließend zu klären, ob und wieweit dort kultische und religiöse Vorstellungen im Hintergrund stehen würden, die auf apotropäische Absichten oder Vorstellungen eines Lebens über den Tod hinaus hinweisen würden.

Die Entwicklungspsychologie des Menschen zeigt nach Hübner, dass biologische und kulturelle Evolution immer in Beziehung zueinander gesehen werden müssten und die Möglichkeit eröffneten, das Phänomen Religion oder sogar das Wort „Gott“ interdisziplinär zu untersuchen. Auch der Umgang mit dem Tod sei ein Thema, bei dem sich wissenschaftlich-evolutionäre Erklärungen und religiöse Perspektiven begegneten: Das Sterben sei sowohl in der biologischen Evolution als Voraussetzung bedeutsam, wie es in der Religionsgeschichte als Quelle der Entstehung von Religion gesehen werden könne. Setze man die biologische Interpretation menschlichen Verhaltens auf der Ebene der Kultur fort, könne dies zwar die Entwicklungsschritte bis hin zu religiösen Vorstellungen und Riten plausibel machen, es bliebe aber eine Betrachtung „von außen“. „Einblicke in die Innenseite, den Innenraum der Lebensgeschichte“ seien so nicht zu gewinnen, sondern nur spekulativ zu erschließen (29, 35). Diese Innenseite werde aber erkennbar in Gestalt religiöser Erzählungen, die lebendige Gottesbeziehungen artikulieren. Im jüdisch-christlichen Zusammenhang sei die Bibel diejenige Textsammlung, in der sich in unterschiedlichster Weise Gotteserfahrungen und -begegnungen Ausdruck verschafft hätten. Hier würden nicht einfach religiöse Übungen oder Riten transzendiert, sondern gegenläufig dazu die Gottesbegegnung als von Gott ausgehend geschildert. Dieser lebensweltliche Zugang zu religiösen Erfahrungen, die in theologischer Reflexion Offenbarungen genannt werden, sei kausalanalytischen Herangehensweisen verschlossen.

Auf diesen Überlegungen aufbauend entwickelt Hübner eine „Theologie der Evolution“, bei der nicht nur die Entstehung des Gottesglaubens als Konsequenz der Evolutionsgeschichte gesehen werden, sondern zugleich auch das Phänomen Evolution theologisch reflektiert und integriert werden könne. Eine These Gerd Theißens aufnehmend, sieht Hübner im christlichen Glauben „einen mutationsähnlichen Sprung“ von einer dem Selektionsprinzip folgenden *do ut des*-Religiosität hin zu einer durch Christus bewirkten „Kultur des Umsonst (Paul Ricoeur)“, die sich in Liebe, Fürsorge und Vergebung realisiere. Neben eine evolutionäre Deutung dieses Phänomens als Überlebensvorteil trete eine theologische, die darin eine „göttliche Manifestation zur Bewahrung und Weiter-

führung der Schöpfung“ sehe und es ermögliche, „Gottes Zukunft getrost zu erwarten“ (39f).

Mit diesem Konzept kann Hübner die unterschiedlichen Zugangsweisen zur Welt, wie sie durch Wissenschaft und Religion gelegt werden, methodologisch unterscheiden und den jeweiligen Anspruch, damit das Ganze der Welt zu erkennen, aufnehmen. Der Einbezug einer lebensweltlichen Innenseite religiösen Erlebens nimmt dabei die in der Analytischen Philosophie des Geistes diskutierte Beziehung zwischen physischen und mentalen Phänomenen auf.² Dabei leistet Hübner einen dezidiert christlich-theologischen Beitrag zur Titelfrage des Sammelbandes.

In vergleichbarer Weise nimmt sich auch der Naturwissenschaftler und frühere Weltanschauungsbeauftragte *Hansjörg Hemminger* in seinem Beitrag „Evolution in der Biologie, Evolution von Kultur und Religion: Was folgt daraus?“ der unterschiedlichen Perspektiven an. Kulturell zeige sich zwar, dass bis zur Moderne alle Kulturen religiös begründet waren, aus evolutionärer Sicht sei jedoch erst der *Homo sapiens* ein religiöses Lebewesen und insofern ein evolutionäres Unikat. Indem er Erntefest und andere zyklisch wiederkehrende Feiern wie auch Riten anlässlich existenzieller Erschütterungen in den Blick nimmt, macht Hemminger deutlich, dass der biologische Hintergrund für die Entstehung von Religion nicht in der Entstehung eines rationalen Erklärungsmodells als vielmehr in einer „in das soziale Verhalten eingebundene[n] und damit gemeinsame[n] Sinnerfahrung durch den Rückbezug zur Transzendenz“ zu suchen sei (48f). Insofern beispielsweise die Evolution von Stoffwechsel, Geschmackssinn und Kauwerkzeugen die Basis für die Entstehung dieser leiblichen und sinnlichen religiösen Erfahrungen bildeten, zeige sich hier eine Beziehung zu biologischen Evolutionsmodellen. Solche Erklärungen bedürften allerdings eines komplexen Modells des Zusammenspiels unterschiedlicher Dynamiken, die weit über die verbreiteten dualistischen oder reduktionistisch-naturalistischen Alternativen hinausgingen. Hemminger weist insbesondere auf die grundlegenden Unterschiede beim Transfer genetischer und kultureller Informationen hin. „Von

² Vergleichbar mit dem Ansatz Thomas Nagels, der im Ausblenden phänomenaler Erlebnisqualitäten im Naturalismus dessen epistemologische Grenze sieht. Die Frage nach der Existenz solcher Qualia durchzieht weitere Strecken der Diskussion über die Grenzen des Naturalismus. Vgl. Andreas Hahn: *Batman, Zombies und reine Geister*, in: ders. (Hg.): *Yoga und christlicher Glaube. Zwischen körpersensiblen Entdeckungen und synkretistischer Vereinnahmung*, EZW-Texte 270, Berlin 2020, 32 – 35.

einer wissenschaftlich belegten Naturgeschichte der Religion“ sei man noch „weit entfernt“ (55f).

Der Beitrag der Biologiedidaktikerin *Anna Beniermann* über „Religiöse Überzeugungen und die Akzeptanz der Evolutionstheorie“ bestätigt mit Auszügen aus ihrer qualitativen Studie mit 4562 Befragten die bereits in früheren Untersuchungen nachgewiesene negative Korrelation zwischen religiöser Gläubigkeit und der Akzeptanz der Evolutionstheorie wie dem Vertrauen in wissenschaftliche Forschung überhaupt. Ulrich Kutscheras Behauptung, Deutschland habe ein „Kreationismus-Problem“³, kann sie jedoch mit einem komplexeren Framing, das ein deutlich differenziertes Spektrum für Religiosität wie für Antwortmöglichkeiten bereitstellt, empirisch zurückweisen. Auch in ihrer Studie zeigt sich aber, dass persönliche Gottesvorstellungen zu einer stärkeren Ablehnung der Evolutionstheorien führen, besonders stark sei die Ablehnung in Freikirchen (73). Den Grund für Letzteres vermutet Beniermann in der engen Einbindung in soziale Netzwerke Gleichgesinnter, die eine *shared reality* verstärken, sodass religiöse Positionen als wesentlich für die Einstellung zur Evolution gesehen werden können (74).

Der Theologie *Markus Mühling* stellt mit der Neurotheologie, der Cognitive Study of Religion (CSR) und einer biologischen Herleitung semiotischer Fähigkeiten drei wesentliche „Missverständnisse im Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie“ vor, deren Ursache vor allem im unscharfen Begriff von Religion und der fehlenden Abgrenzung von anderen lebensweltlichen Phänomenen liege. In der Bezugnahme auf „Glauben“ – im christlichen Sinne als *fiducia*, *notitia* und *assensus* – sieht er einen konstruktiveren Weg für das interdisziplinäre Gespräch, das die Einheit von Faktischem und Bewertetem in den Blick nehme. Diese Einheit sei immer durch das Medium unserer Geschichte (*story*) vermittelt – im Lichte des Evangeliums komme Glaube zur Sprache, der sich aufgrund göttlicher Selbstoffenbarung als vertrauenswürdig erweise. Weder Neurotheologie noch CSR nehmen dieses Phänomen angemessen in den Blick, die Biosemiotik erkenne immerhin den Faktor der semiotischen Vermittlung. Theologisch nimmt der Glaube die Schöpfungsphänomene als geschaffene Gabe wie

³ Kutschera bezog sich dabei auf eine 2005 durchgeführte fowid-Befragung, hinter der die religionskritische Giordano-Bruno-Stiftung steht; Ulrich Kutschera: *Creationism in Germany and its possible cause*, in: *Evolution: Education and Outreach* 1, 2008, 84 – 86. Die fowid-Befragung arbeitete nach Beniermann allerdings mit einem unzureichenden Single-Choice-Item und könne daher kein Beleg für Kutscheras Alarmismus darstellen. Im Gegenteil sei die Akzeptanz von Evolution in Deutschland insgesamt sehr hoch.

als gestörte und deshalb zu beklagende Naturgeschichte wahr, die auf Vollendung angelegt sei.

Der abschließende Beitrag des Theologen *Thorsten Dietz* zeigt anhand der fiktiven Religionsgeschichte in der Filmserie „Game of Thrones“, wie in der Moderne Religion verstanden werden kann, ausgehend von der Beobachtung, dass Blockbuster und als neuer Trend Serienformate an die Stelle antiker Mythen getreten seien. In *Game of Thrones* sieht Dietz Bezugnahmen auf eine Phase der „Einbettung“ (Charles Taylor) religiöser Anfänge in die menschliche Gemeinschaft, die Abnahme kultischer Verehrung im Laufe der Geschichte und die Bezugnahme auf den mittelalterlichen Katholizismus beim Glauben an „neue Götter“. Theodizeefragen und die Kritik an fundamentalistischen Formen durchziehen die Filmserie nach Dietz ebenso wie das Ringen um existenzielle Fragen bei allerdings nur geringer traditioneller Religiosität der Protagonisten. Die alten Götter erscheinen idealisiert in einem naturverbundenen, mystischen Glauben. Eine soziale Praxis dieser alten Religion gebe es in der Serie nicht – anders als es religionsgeschichtliche Forschung für entsprechende reale Religionen zeige. Die „neuen Götter“ dagegen seien in der Bevölkerung sehr lebendig, passend zu den deutlich komplexeren Gesellschaften. Die Serie präsentiere sie in einer Mischung aus christlicher Trinitätslehre und griechischem Götter-Pantheon. Die Bezugnahme auf Charles Taylors Deutung von Säkularisierung und damit einhergehender Entzauberung der Welt als Produkt einer genuin religiösen Reform bietet ein geeignetes Deutungsmodell für die Religionsgeschichte der Serie. Die Darstellung realer Konsequenzen des Glaubens in der Serie wird zwar erwähnt, hier würde sich aber möglicherweise noch eine vertiefte Interpretation lohnen, beispielsweise im Blick auf das Ertrinken und Wiedergeborenwerden beim „Herrn des Lichts“ in Bezug auf christliche Tauf- und Auferstehungsvorstellungen. Offen bleibt allerdings noch die Grundfrage, ob hier das Phänomen „Religionsgeschichte“ nicht stärker der Form einer langen Serie mit zahlreichen Staffeln geschuldet ist als dem Bewusstsein von der Entwicklungs- und Reformfähigkeit realer Religionen. Ein Bezug zu naturwissenschaftlichen evolutionären Modellen wird in diesem Beitrag nicht zu hergestellt.

Insgesamt bietet der Sammelband ein breites Spektrum reflektierter Antworten auf die Fragen nach den evolutionären Wurzeln von Religionen. Dabei werden in unterschiedlicher Weise konkrete Antworten erarbeitet, und insbesondere in den Beiträgen von Hübner und Hemminger werden dezidiert christliche Positionierungen entwickelt. Umfangreiche Literaturangaben ermöglichen weitere Studien.

Andreas Hahn, Dortmund

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. phil. Alexander Benatar, Jurist und Südasienwissenschaftler, stud. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter der EZW.

Dr. phil. Bernadett Bigalke, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Leipzig.

Dr. theol. habil. Johann Hinrich Claussen war Pastor und Propst in Hamburg und ist seit 2016 Kulturbeauftragter des Rates der EKD.

Dr. theol. Andreas Fincke, Hochschulpfarrer und Leiter der Evangelischen Stadtakademie in Erfurt.

Dr. theol. habil. Martin Fritz, Pfarrer, Privatdozent für Systematische Theologie, EZW-Referent für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Dr. phil. Hanna Fülling, Sozialethikerin, Referentin für Religionspolitik der Bundestagsfraktion Bündnis 90/Die Grünen. Sie war 2018/2019 wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW und verstärkt zurzeit als Vakanzvertreterin mit einigen Arbeitsstunden das EZW-Referententeam.

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

Andreas Hahn, Pfarrer, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Prof. Dr. theol. Ulrich H. J. Körtner, Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evang.-Theol. Fakultät der Universität Wien, ehemaliger Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.

Aline Seidel ist Vikarin in der Stadtkirchengemeinde Hofgeismar (Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck) und Doktorandin in der germanistischen Literaturwissenschaft und evangelischen Theologie. Sie promoviert zu dem Thema „Die Moral von der Geschichte – Ethische Textwirkungen von biblischen und literarischen Parabeln“.

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

Helmut Wiesmann war nach dem Studium der Geschichte, Romanistik und vergleichenden Literaturwissenschaft als Beamter des Höheren Auswärtigen Dienstes tätig und wechselte 1996 in den Dienst der katholischen Kirche. Bis zu seiner Pensionierung 2020 war er im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz für die Arbeitsfelder Mittel- und Osteuropa, Islam und Interreligiöser Dialog verantwortlich.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
ZRW 84/2 (2021)

Anschriften

EZW: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon 030 28395-211
www.ezw-berlin.de
info@ezw-berlin.de

EKD: Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover
Telefon 0800 5040602
www.ekd.de
info@ekd.de

Redaktion

Kai Funkschmidt (V.i.S.d.P.), Ulrike Liebau
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.

Evangelische Bank eG
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis

jährlich € 39,00 einschl. Zustellgebühr.
Erscheint zweimonatlich.
Einzelnummer € 7,50 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.

Satz

Ulrike Liebau

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.



www.ekd.de
www.ezw-berlin.de

ZRW 2/2021

Christliche Stimmen zum Sturm auf das US-Kapitol

Cholera, Pest, Corona: Der Umgang mit Pandemien

Vom Querdenken und Verschwörungsglauben

Islam als Offenbarung für Christen? Eine Thesenreihe

Grundsatzcharta des französischen Islamrats

Ein Abend mit der Heilerin Nina Dul

Stichwort: Säkularisierung