

6/2021

Zeitschrift für Religion und Weltanschauung

Materialdienst
der Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

84. Jahrgang



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

INHALT

IM BLICKPUNKT

Heinrich Bedford-Strohm

Nach hundert Jahren: Apologetik heute

Festvortrag zum Jubiläum der EZW

387

BERICHTE

Rüdiger Braun

Regulieren, arrangieren, domestizieren

Beobachtungen zur Gestaltung und Verwaltung
von Religion im politischen Kontext

397

Tobias Vöge

Krishna kennenlernen über Zoom

Besuch eines Bhagavad-Gita-Vortrags beim Jagannatha-Tempel
der ISKCON in Berlin

407

Gerdien Jonker

Das Archiv des Buddhistischen Hauses in Berlin-Frohnau

411

DOKUMENTATION

Daniel French

Pandemie, Seelsorge und Denkmäler

Setzt die Kirche von England die richtigen Prioritäten?

417

INFORMATIONEN

Islam

Ein Jahr nach dem Mord an Samuel Paty –

Umfragen zu Meinungsfreiheit und Islam in Frankreichs Schulen

420

Yeziden (Jesiden)

Die Diaspora der Yeziden in Deutschland – eine Religionsgemeinschaft
zwischen alten Traditionen und Neuaufbrüchen

423

Mormonen

Jenseits des konservativen Konsenses: Wie die Polarisierung der amerikanischen Gesellschaft die Einheit der Mormonen schädigt 426

Interreligiöser Dialog

„Religion goes green“
Die Klimakrise und das interreligiöse Potenzial der Umweltethik 429

Säkularer Humanismus

Humanistischer Verband will eine Hochschule gründen
und Seelsorge anbieten 433

Satanismus

„Abtreibung“ als religiöses Ritual des „Satanic Temple“ 435

Gesellschaft

Eine Arbeitshilfe zur religionssensiblen Migrationssozialarbeit 437

In eigener Sache

Festreden, Feierstimmung und seltene interreligiöse
Begegnungen beim EZW-Jubiläum 440

Fachvorträge, Begegnungen und Exkursion zu den Externsteinen
und zur Wewelsburg. Die Planung der Weiterbildung zu Religions-
und Weltanschauungsfragen schreitet voran 441

Alexander Benatar verabschiedet 442

STICHWORT

Kai Funkschmidt
Jakob Lorber 443

BÜCHER

Ibram X. Kendi
How to Be an Antiracist 450

IM BLICKPUNKT

Vor 100 Jahren, im September 1921, wurde die Apologetische Centrale gegründet, die Vorgängerorganisation der EZW. Dieses Jubiläum feierte die EZW am 14. September 2021 mit einem Empfang in der Berliner Parochialkirche (vgl. ZRW 4/2021, 235f, 237 – 252, 253 – 268, und in diesem Heft 440f). Den Festvortrag hielt der EKD-Vorsitzende und bayerische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm.

Heinrich Bedford-Strohm, Hannover

Nach hundert Jahren: Apologetik heute

Festvortrag zum Jubiläum der EZW

1 Zum Verständnis des Begriffs „Apologetik“

Es ist ein sehr besonderes Jubiläum, das wir heute feiern. Dass die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen schon 100 Jahre alt ist, ist erstaunlich. Mich jedenfalls hat das überrascht, als ich erstmals darauf gestoßen bin. Denn die Fragestellung, der sie sich widmet, ist so hochmodern! Es geht ja nicht um das, was Außenstehende vielleicht zuerst damit assoziieren, wenn sie den Begriff „Apologetik“ hören, der für die Arbeit der EZW so wichtig ist und dessen Bedeutung zu erläutern mir heute aufgegeben ist. Wenn wir das Wort „apologetisch“ in der Alltagssprache gebrauchen, dann hat das oft einen defensiven Charakter. „Jetzt werde aber nicht apologetisch!“ Diese Mahnung richtet sich an einen Menschen, der in einem bestimmten Konflikt seine Sache mit Tunnelblick verteidigt, ohne die Argumente seiner Kontrahenten wirklich zu hören und in sein eigenes Denken einzubeziehen. In einem solchen Verständnis müsste man Apologetik und Diskurs in ein Gegensatzverhältnis setzen.

Der Begriff Apologetik war deswegen auch in der Theologie lange Zeit eher negativ konnotiert. Insbesondere Karl Barth kritisierte sie als Versuch einer Begründung und Rechtfertigung des Glaubens mithilfe von sachfremden, nichttheologischen und daher illegitimen Methoden.¹ Und wenn man unter Apologetik ein unbelehrbares Festhalten an überlieferten Inhalten verstehen müsste, deren Plausibilität schlicht verdampft ist und weder erneuert werden *kann* noch *sollte*, dann kann man das ja nur unterstreichen. Genau besehen, heißt Apologetik aber etwas anderes. Der Begriff kommt in zwei Verweisungszusammenhängen vor:

¹ Vgl. KD I/2, 365; KD II/2, 577ff; KD III/3, 467; KD IV/3, 1002.

zum einen als *Darstellung* der Inhalte des christlichen Glaubens, als konsistente, zusammenhängende *Beschreibung* des Wesens des Christentums;² zum anderen als begrifflich argumentierende, intersubjektiv nachvollziehbare *Plausibilisierung* dieser Inhalte des Glaubens.³ Beide Bemühungen sind dadurch bestimmt, dass sie jeweils vor einem externen Forum erfolgen.

Das christliche Verständnis der Wirklichkeit hat wesentlich auch Auswirkungen für das Handeln des Menschen in der Welt und seine praktische Lebensgestaltung. Neben theoretischen Gründen ist daher auch die *praktisch-ethische Orientierungskraft* des Glaubens für die Apologetik relevant. Apologetik kann sich deshalb nicht auf die Pflege der Tradition beschränken, sondern muss sich der Aufgabe stellen, die vorfindliche Wirklichkeit in der je eigenen Gegenwart im Licht der biblisch-christlichen Tradition *eigenständig* zu deuten und zu verstehen sowie angesichts von konkreten Herausforderungen zu *selbstverantworteten* Entscheidungen zu helfen.

Weil Gott die Wahrheit seines Evangeliums in jeder Gegenwart immer wieder neu zur Sprache und Wirkung bringt, hat Apologetik die Aufgabe, den Glauben im Kontext der Gegenwart für die Gegenwart zu plausibilisieren, das heißt, sowohl für das Herz als auch für den Verstand nachvollziehbar zu machen. Die Apologetik erfüllt deswegen heute noch viel mehr als vor 100 Jahren keine randständige, optionale Funktion, sondern ist eine wesentliche, unverzichtbare Aufgabe von Theologie und Kirche, will sie ihre Inhalte über die eigenen Blasen hinaus zugänglich machen.

2 Apologetik als wesentliche Aufgabe von Theologie und Kirche

Die Notwendigkeit der Apologetik für Theologie und Kirche ergibt sich zum einen aus der Tatsache, dass der christliche Glaube einen inhaltlich bestimmten Gehalt hat, aus dem sich „Daseinsgewissheit“ (Michael Roth) begründen lässt. Das Evangelium erhebt einen Wahrheitsanspruch. Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens kann aus den praktischen Vollzügen des Glaubens nicht ausgeklammert werden, sondern muss expliziert werden, wenn der Glaube sich artikuliert. Zur Apologetik gehört deshalb nicht nur die Aufgabe darzustellen, in welchen

² Vgl. Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, §§ 43-53, und *Der christliche Glaube*, §§ 11-14.

³ Hier wäre etwa Wolfhart Pannenberg's Versuch zu nennen, den christlichen Glauben im Rahmen einer Theologie der Religionen zu plausibilisieren.

Punkten die christliche Sicht mit anderen Religionen und Weltanschauungen Berührungspunkte findet, sondern auch, wodurch und in welchen Punkten sie sich von diesen unverwechselbar unterscheidet.

Dabei geht es nicht darum, das eigene Profil durch die Abwertung und dann häufig auch Verzerrung der anderen zu stärken. Ein solcher Weg ist immer ein Zeichen von innerer Schwäche. Denn er traut der eigenen Weltdeutung ja nicht wirklich zu, aus sich selbst heraus überzeugen zu können. Deswegen gehört zur Apologetik immer eine faire und kompetente Darstellung anderer weltanschaulicher Ansätze. Eine solche Darstellung ist auf Dialog angewiesen. Denn niemand kann das Verstehen einer Weltdeutung besser unterstützen als diejenigen, die sie selbst vertreten. Das schließt eine kritische Auseinandersetzung damit nicht aus, sondern ermöglicht sie überhaupt erst – jedenfalls in ihrer substanziellen Variante. Ich bin deswegen dankbar für die verschiedenen Dialoge, in denen die EZW steht, und freue mich, dass einige ihrer Dialogpartnerinnen und -partner heute anwesend sind.

Dass wir in unseren unterschiedlichen Weltdeutungen voneinander Notiz nehmen und – mehr als das – eben auch miteinander im Gespräch sind, ist wichtig. Denn der Glaube steht in der offenen, pluralistischen Gesellschaft faktisch in einer Kommunikationssituation, in der die Fähigkeit, das eigene Wirklichkeitsverständnis im Gespräch mit anderen zu erläutern, von zentraler Bedeutung ist. Will der Glaube keine Sondersemantik, Hermetik und Nischenexistenz pflegen, muss er sich dieser Kommunikation stellen. In einer religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ist diese Aufgabe wichtiger denn je. Denn der gemeinsame Horizont christlicher Weltdeutung, der bei der Gründung der damaligen „Apologetischen Centrale“ und heutigen EZW noch weitgehend vorausgesetzt werden konnte, ist seitdem zunehmend diffundiert. Heute müssen wir Inhalte plausibel machen, die für viele Menschen entweder als geradezu absurd, in jedem Fall aber als weitgehend unverständlich erscheinen.

Dabei ist mit Blick auf die besonderen Herausforderungen in unserer Gegenwart bzw. der Moderne zu bedenken, dass nicht nur einzelne Aussagen in Zweifel gezogen werden, die dem empirischen Bewusstsein und dem naturwissenschaftlichen Denken anstößig sind (z. B. Erschaffung der Welt, das leere Grab, Jungfrauengeburt), sondern das Gesamtverständnis von Wirklichkeit in der Perspektive des Glaubens überhaupt. Häufig steht dahinter eine Perspektive, die sich aufgeklärt gibt, die aber, ohne es zu merken, ihre eigene Perspektive totalisiert. Besonders häufig ist das der Fall, wenn naturwissenschaftliche Weltwahrnehmung und

die empirischen Messinstrumente, auf denen sie basiert, zum entscheidenden Maßstab der Wirklichkeitswahrnehmung werden. Die Devise lautet dann: „Ich glaube nur, was ich sehe.“

Gegen solche naturwissenschaftlichen Totalitätsansprüche hat der amerikanische Theologe H. Richard Niebuhr – sehr zu Unrecht weniger bekannt als sein Bruder Reinhold Niebuhr – in seinem Buch „The Meaning of Revelation“⁴ eine wichtige Unterscheidung eingeführt – die Unterscheidung zwischen „internal“ und „external history“. „Internal history“ ist von ihrem Charakter her persönlich⁵ und betrachtet das, was mit uns geschieht, durch unsere eigenen Augen. „External history“ betrachtet dagegen die Geschichte von Menschen aus der Perspektive eines externen Beobachters. Von einem Blinden, der sehend wird, könnten zwei Geschichten geschrieben werden: Die „external history“ würde beschreiben, was mit seinem Sehnerv geschehen ist, welche Technik der Operateur benutzte oder durch welches Medikament der Patient geheilt wurde. Die „internal history“ dagegen würde diese Dinge vielleicht überhaupt nicht erwähnen, sondern erzählen, was einem Menschen, der bisher in Dunkelheit gelebt hat, widerfährt, wenn er erstmals wieder Bäume und den Sonnenaufgang, die Gesichter von Kindern und die Augen eines Freundes sieht.⁶

Beide Formen von „history“ sind im Hinblick auf die Interpretation religiöser Phänomene klar voneinander zu unterscheiden. Eine objektive historische Untersuchung des Lebens Jesu („external history“) führt nicht direkt in das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus („internal history“). Nur eine Umkehr, eine eigene Glaubensentscheidung, kann von der beobachteten zur gelebten Geschichte („from observed to lived history“) führen.⁷ Dennoch kann auch die „external history“ zum inneren Leben einer Gemeinschaft beitragen. Kritiker des Christentums etwa haben die Kirche gerade durch ihre Kritik immer wieder an ihre eigene Sache erinnert.⁸ Weil das wichtig ist, muss Apologetik immer ein selbstreflexives und damit auch selbstkritisches Element haben. Sie muss Einwegkommunikation überwinden und wirklich dialogisch sein.

Die Apologetik hat die Aufgabe, die Botschaft des Glaubens als *öffentliche* Wahrheit zur Sprache zu bringen und sie damit auch ohne Vorbehalte dem öffentlichen

⁴ H. Richard Niebuhr: *The Meaning of Revelation*, New York 1941.

⁵ Vgl. ebd., 47.

⁶ Vgl. ebd., 44.

⁷ Ebd., 61.

⁸ Vgl. ebd., 63.

Diskurs auszusetzen. In säkularisierten Gesellschaften ist es nahezu selbstverständlich geworden, Glauben und Religion als Privatsache zu betrachten und als solche auch zu behandeln. Jeder kann heutzutage glauben, was er will, und sich der Illusion hingeben, in Fragen des Glaubens allein sich selbst verantwortlich zu sein. Dass jemand begründet Auskunft geben kann, warum er sich religiös wozu bekennt, wird nicht erwartet. Dies wiederum befördert eine Mentalität des religiösen Subjektivismus, der vornehmlich an der eigenen emotionalen Befriedigung ausgerichtet ist. Dies hat weitreichende Folgen gerade für die verfasste Kirche, denn die Privatisierung und Subjektivierung der Religion verkennt die grundlegende Einsicht, dass der christliche Glaube keine Sache individueller Gestimmtheit oder Bedürftigkeit ist, sondern eben einen universalen Wahrheitsanspruch erhebt. Die Wahrheit des Evangeliums erschließt sich Menschen als Grund ihrer Daseinsgewissheit und Lebenshoffnung. Der Glaube hat deshalb konstitutiv eine persönliche Dimension, er ist jedoch keine Privatsache.

3 Die Rolle der Apologetik in der und für die pluralistische Kultur

Moderne Gesellschaften sind durch eine Vielfalt von Lebensstilen, Wertvorstellungen und Weltanschauungen geprägt. Damit stellt sich die Frage, wie die Gesellschaft mit dieser Pluralität umgehen will. Michael Welker unterscheidet zwischen kraftvollen und stärkenden Formen von Pluralismus und zerrüttenden und schwächenden Formen von Vielfalt, die inhaltlich nicht näher qualifiziert ist.⁹ Während für einen zerrüttenden, babylonischen Pluralismus die pauschale Hochschätzung der Differenz charakteristisch ist, geht der Pluralismus des Geistes mit der Differenz differenziert um: „Der Geist Gottes bewirkt ein vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte, schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden.“ Was solche stärkenden Differenzen sind, wird anhand eines dreifachen biblisch begründeten Kriteriums präzisiert: Stärkende Differenzen sind solche Differenzen, die sich dem Recht, dem Erbarmen und der Gotteserkenntnis nicht widersetzen. „In der differenzierten, für Differenzen sensiblen Gemeinschaft, in der stetig die sich dem Recht, dem Erbarmen und der Gotteserkenntnis widersetzenden Differenzen abgebaut werden“, so Welker, „ist der verheißene Geist Gottes wirksam“.¹⁰

⁹ Vgl. Michael Welker: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 34.

¹⁰ Ebd., 33.

Welker erläutert das anhand der Pfingstgeschichte und anderer biblischer Zeugnisse, die deutlich machen, dass der Heilige Geist Menschen verbindet, ohne die kulturellen, sprachlichen und anderen Differenzen zwischen ihnen aufzuheben.

Apologetik hat deswegen die Aufgabe, die Wahrheitsansprüche des christlichen Glaubens zu formulieren, sie plausibel zu formulieren und sie so zu formulieren, dass sie zu einem wirklich qualifizierten Pluralismus beiträgt, anstatt profillos eine diffuse Vielfalt zu befördern. Die Kirche steht daher heute wie seinerzeit Paulus „auf dem Markt“. Die Rede des Paulus auf dem Areopag (Apg 17) lässt sich als Muster verstehen und stellt Parameter bereit, die für das Verständnis und den Vollzug christlicher Rechenschaft in der pluralistischen Gesellschaft entscheidend sind. Zur Akzeptanz der vorfindlichen Situation des Marktes gehört auch die Akzeptanz der Situation der Konkurrenz zu anderen, nichtchristlichen und nichtreligiösen Verständnissen der Wirklichkeit. Zur Zeugenschaft der Kirche – das hat Eilert Herms zu Recht betont – gehört wesentlich die Bereitschaft und Fähigkeit, diese Konkurrenz *auszuhalten* und der Versuchung zu widerstehen, weltanschauliche Differenzen unter den Teppich zu kehren und Spannungen auf einer vermeintlich höheren Ebene auszugleichen oder sogar zu harmonisieren.

Die Konkurrenz weltanschaulicher Wahrheits- und Geltungsansprüche setzt Theologie und Kirche dem argumentativen Diskurs aus, an dem sie sich *aktiv beteiligen* muss. Eine pluralismusfähige Kirche ist herausgefordert, ihre apologetische Kompetenz in gesellschaftlichen und politischen Fragen selbstbewusst und offensiv in den öffentlichen Debatten einzubringen in dem Wissen, nur durch begrifflich begründete und profilierte Argumentation überzeugend wirken zu können. Welker zufolge leistet die Kirche damit zugleich einen essenziellen Beitrag zur *Versachlichung* und *inhaltlichen Vertiefung* der Diskurskultur, die für eine pluralistische Gesellschaft unverzichtbar ist. Das sollte einer evangelischen Kirche, die den konstruktiven Streit um das rechte Verständnis der Schrift unter gleichberechtigten Interpreten systematisch pflegt, nicht wesensfremd sein. Wie muss ein geeigneter Rahmen aussehen, der solche Prozesse nicht hemmt, sondern befördert?

4 Recht als übergreifender Konsens

Aufgrund der weltanschaulichen Pluralität gibt es in offenen Gesellschaften auch keinen öffentlich konsentierten Orientierungsrahmen, der das individual- und sozialetische Handeln Einzelner und gesellschaftlicher Gruppen und Akteure normieren könnte. Die für alle geltende und alle verbindende Grundlage

gesellschaftlicher Orientierung und gesellschaftlichen Handelns bildet vielmehr das *Recht*. Die rechtsstaatliche Freiheitsordnung bildet einen institutionalisierten Rahmen, der Menschen dazu verpflichtet, die Freiheit ihrer Mitmenschen, anders zu denken, einem anderen Glauben oder einer anderen Weltanschauung anzuhängen, als ein *Grundrecht* zu akzeptieren.

Die Grundlage für ein Zusammenleben, das sowohl leidenschaftliche Wahrheitsansprüche verträgt als auch Pluralismus nicht als Verfallserscheinung, sondern als humanitäre Errungenschaft sieht, ist für mich die Idee eines übergreifenden Konsenses in einer demokratischen Gesellschaft, wie sie v. a. von John Rawls formuliert worden ist.¹¹ In einer solchen Gesellschaft – so der Grundgedanke – kann von einer großen Vielfalt verschiedener Konzeptionen des guten Lebens ausgegangen werden, darunter religiöse und nichtreligiöse. Die Vertreterinnen und Vertreter der jeweiligen Konzeptionen bringen ihre Ideen und Werte in die gesellschaftliche Gemeinschaft ein, indem sie öffentlich dafür eintreten. Keine dieser allgemeinen und umfassenden Konzeptionen des Guten kann sich selbst zur einzig legitimen erklären oder sie gar gesetzlich verbindlich machen. Alle Konzeptionen teilen aber ein Minimum an fundamentalen Werten. Diese Werte sind in unterschiedlicher Weise in den religiösen, moralischen oder philosophischen Traditionen der jeweiligen Konzeptionen des Guten gegründet. Alle überschneiden sich aber im Hinblick auf bestimmte Grundannahmen über die Bedeutung des Menschseins, auch wenn die Interpretationen dieser Grundannahmen sich unterscheiden mögen. Die Menschenrechte haben sich als weltweit kodifizierte Form eines solchen übergreifenden Konsenses herausgebildet.

Die verschiedenen speziellen Konzeptionen des Guten dürfen nicht ausschließlich in den Raum der jeweiligen Binnengemeinschaft verbannt werden, sie müssen vielmehr als Quelle leidenschaftlicher Beiträge zur öffentlichen Kommunikation gedacht werden. Die Aufrechterhaltung und die lebendige Weiterentwicklung eines übergreifenden Konsenses bedürfen des öffentlichen Engagements der verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften, die eine pluralistische Gesellschaft prägen.

Das ist der sozialtheoretische und rechtliche Rahmen, in dem sich Apologetik als öffentliche Theologie in den öffentlichen Diskurs einbringt. Sie wird damit ihrer Aufgabe gerecht, neben der Plausibilisierung der Grundzüge der christli-

¹¹ Siehe insbesondere John Rawls: *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: ders.: *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989*, Frankfurt a. M. 1992, 293 – 332.

chen Sicht auf die Weltwirklichkeit auch eine reflektierte Sicht auf die faktische *Koexistenz divergenter Sichtweisen* und auf den bewussten Umgang mit dieser Koexistenz zu entwickeln. Damit verbinden sich die Einsicht und die Bereitschaft, den eigenen Wahrheitsanspruch nur unter Anerkennung der Unvermeidbarkeit konkurrierender Perspektiven und ihrer Existenzberechtigung artikulieren zu können.

Zur Apologetik gehört deshalb immer auch das Bewusstsein der eigenen *Kontingenzt*. Mit Habermas zu reden: Die Zumutung der Toleranz besteht nicht in der Einschränkung der eigenen Wahrheitsansprüche, sondern in der faktischen Einschränkung ihrer *praktischen Wirksamkeit*. Oder anders gesagt: Nicht leidenschaftliche Wahrheitsansprüche schwächen die Pluralismusfähigkeit von Gemeinschaften, ob religiös oder nichtreligiös, sondern eine mangelnde Bereitschaft, auch die leidenschaftlichen Wahrheitsansprüche anderer zu respektieren. Wenn Einigkeit über diesen Rahmen besteht, dann spricht nicht nur nichts gegen offensive Plausibilisierungsbemühungen der christlichen Kirchen auch in der Öffentlichkeit, sondern ein liberaler Staat, der „von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“ (Böckenförde), ist geradezu darauf angewiesen.

5 Apologetik als öffentliche Theologie

Ich will zum Schluss anhand von zwei zentralen christlichen Inhalten beispielhaft deutlich machen, warum christliche Apologetik im richtig verstandenen Sinne auch für die Gesellschaft insgesamt ein wichtiger Dienst ist, indem sie zu Resilienz, Selbstreflexion und Lebenszufriedenheit verhelfen kann.

5.1 Der Geschenkcharakter allen Daseins

Die Kirche spricht von dem Geschenkcharakter allen Daseins, indem sie von Gott als dem Schöpfer und der Welt als von Gott geschaffener Welt erzählt. Die Bedeutung dieses Glaubensguts für die moderne Gesellschaft ist kaum zu überschätzen. Denn schon die Glücksforschung, die ja ihre empirischen Daten von Menschen ganz unterschiedlicher weltanschaulicher Überzeugungen gewinnt, hat die große Bedeutung der Dankbarkeit für die Lebenszufriedenheit herausgearbeitet.

Ein in seiner Wirkung kaum zu überschätzender Weg, sich Dankbarkeit für die eigene Lebensperspektive und Lebenswelt anzueignen, ist die religiöse Praxis, die *praxis pietatis*. Wer die Welt als Schöpfung Gottes versteht, der wird das, was

ihm gegeben ist, als Geschenk Gottes verstehen, also nicht als etwas, worauf er oder sie einen Anspruch hat, sondern als etwas, wofür jeden Tag von Neuem danke gesagt werden kann. Eine Einübung in diese Haltung erfahren alle, die am Sonntag Gottesdienst feiern und im Dankgebet explizit darauf reflektieren und exemplarisch ganz konkrete Dinge nennen, die sie als von Gott geschenkt verstehen.

Man darf sich die Frage durchaus einmal erlauben, wie unsere Gesellschaft aussehen würde, wenn sie solchermaßen aus der Dankbarkeit für das erfahrene Gute leben würde, also aus einem Bewusstsein der Fülle, anstatt aus einer Angst vor Knappheit und aus dem Gefühl, zu kurz zu kommen. Es würde unserer Gesellschaft guttun. Es ergibt Sinn, sein Leben in dieser Perspektive zu leben.

5.2 Die Aktualität des Redens von Sünde und Vergebung – Kultur der kritischen Selbstprüfung

Wer heute von Sünde und Vergebung spricht, stößt bei vielen zunächst auf wenig Verständnis. Wir neigen dazu, den Begriff der Sünde zu banalisieren oder zu moralisieren. Der ursprünglich religiöse Gehalt des Begriffs „Sünde“ ist weithin verloren gegangen. Dabei haben die Menschen – davon bin ich überzeugt – in ihrer Seele eine sehr genaue Ahnung von dem, was dieser Begriff religiös bezeichnet. Das „Verkrümmtsein in sich selbst“, das Martin Luther als eingängiges Bild für das Phänomen der Sünde gefunden hat, ist uns allen höchst vertraut. Hinter den öffentlichen Klagen über Egoismus, Gier und Verlust an sozialem Zusammenhalt steckt genau dieses Bewusstsein oder jedenfalls die Ahnung davon.

Wer mithilfe der biblischen Inhalte eine Sprache dafür findet, der bekommt auch einen Weg aus dieser Selbstisolierung heraus gewiesen. Die Kultur der nüchternen Selbstwahrnehmung, die die Rede von der menschlichen Sünde ermöglicht, ist der erste Schritt zur Überwindung der damit verbundenen Selbstisolierung. Nur wo Sünde beim Namen genannt wird, kann auch die befreiende Kraft der Vergebung erfahren werden.

Der christliche Glaube, insbesondere die Theologie des Paulus, bietet dafür ein Deutungsangebot, das ich nach wie vor faszinierend finde. Kurz gesagt lautet es so: Du weißt, was du Gott und deinem Mitmenschen schuldig geblieben bist. Daran gibt es auch nichts zu beschönigen. Und es hat Konsequenzen. Aber nicht du selbst musst die Konsequenzen tragen, sondern Christus hat sie für dich getragen. Wo du das glaubst und in deine Seele hereinlässt, erfährst du eine neue

Freiheit zum Leben. Diese Freiheit ist so tragfähig, weil sie das Ja zu dir selbst nicht mit der Verdrängung deiner dunklen Seiten erkaufte, sondern dieses Ja zu dir selbst genau durch die nüchterne Selbsterkenntnis deiner selbst hindurch seine besondere Kraft bekommt.

Sich auf ein solches Deutungsangebot zum Umgang mit einem jenseits aller weltanschaulichen Unterschiede objektiv bestehenden Problem einzulassen, ist alles andere als irrational. Es ist höchst plausibel. Welche Heilung würde unsere Gesellschaft erfahren, wenn eine Dynamik sich Raum schaffen würde, in der die Bereitschaft zur Selbstkritik an die Stelle von Selbstrechtfertigung und Schuldzuweisung treten würde? Die Kultur der Beschuldigung, Abwertung und Anprangerung der anderen, die sich im Internet, insbesondere in den sozialen Medien, breitgemacht hat, könnte einer Kultur der Nachdenklichkeit und kritischen Selbstprüfung weichen und so die zunehmend unsozial werdenden Medien tatsächlich wieder zu „sozialen Medien“ machen. Auch die politische Kultur könnte sich verändern. Kleinkarierte parteipolitische Debatten, deren erste Zielrichtung nicht die sachlich besten Lösungen sind, sondern die Bestätigung des eigenen politischen Lagers, könnten zur gemeinsamen Erkenntnissuche werden. Öffentliche Personen könnten ohne Angst Fehler freierzig einräumen und dadurch die Grundlage für Lernprozesse in der Zukunft legen.

Wo das Wissen um Sünde und Vergebung neu entdeckt wird, kann die Zivilgesellschaft zu einer Kultur der Fehlerfreundlichkeit finden, von der am Ende alle profitieren. Auch das könnte ein wichtiger Impuls von Kirche in der Zivilgesellschaft sein.

6 Schluss

Ich hoffe, dass anhand der Beispiele deutlich geworden ist, dass die Kirchen auch in der religiös und weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft Gewichtiges zur öffentlichen Kultur und zum öffentlichen Diskurs beizutragen haben. Sie brauchen die Apologetik, um sich immer wieder von Neuem ihres Profils zu vergewissern, in seiner Plausibilisierung geschult zu werden und so die Relevanz des Glaubens in einer pluralistischen Gesellschaft deutlich machen zu können. Dafür, dass die EZW diesen Dienst tut, danke ich herzlich und sage herzliche Glückwünsche zum 100. Geburtstag!

Rüdiger Braun

Regulieren, arrangieren, domestizieren

Beobachtungen zur Gestaltung und Verwaltung von Religion im politischen Kontext

1 Die dynamische Vielfalt religiöser Ordnungen

Mit der Religion ist es wie auch sonst mit dem wirklichen Leben. Sie ist dynamische *Beziehung* in allen Schattierungen: so bewegend, beengend, begeisternd und belastend, wie Beziehungen eben sein können.¹ Und sie steht – als zutiefst soziales Phänomen – in einem sich kontinuierlich wandelnden und zugleich machtförmigen Verhältnis von Austausch, Verflechtung und Grenzziehung mit und zu anderen Bereichen und Ordnungen der Gesellschaft, nichtreligiösen und religiösen. Dass sich ReligionsforscherInnen darüber, wo das „Nichtreligiöse“ endet und das „Religiöse“ beginnt, keineswegs einig sind, wäre nur eine Bestätigung für diesen Sachverhalt, den die abstrakte binäre Rede von *religiös* und *nichtreligiös* eher zu verschleiern als aufzudecken scheint. Auch das Konstrukt religiöser *Pluralität* im Singular verstellt den Blick auf die teilweise überlappenden, teilweise aber auch konkurrierenden Diskursinteressen und -ziele, die auf der Ebene einzelner Akteure, diverser Gemeinschaftsbildungen und größerer Institutionen mit der Be- und Verarbeitung von religiöser Pluralität oder besser: religiöser Pluralitäten² verbunden sind. Säkularisierung und Entkirchlichung haben in Verbindung mit Migration und Flucht die bis in die 1970er Jahre hinein noch relativ einheitliche, von den beiden großen Kirchen dominierte religiöse Landschaft in Europa nicht nur grundlegend verändert.³ Die dadurch beförderten Pluralisierungsprozesse haben die noch viele Länder prägenden engen

¹ „Religion in Relation“ war auch Titel und Thema der diese Beobachtungen veranlassenden XXXIV. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) 2021 in Leipzig (13.-16.9.2021): www.dvrw-tagung.de/frontend/index.php (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 8.11.2021).

² Vgl. Eileen Barker (Hg.): *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Farnham 2013; Gritt Klinkhammer / Anna Neumaier: *Religiöse Pluralitäten. Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld 2020.

³ Vgl. Volkhard Krech / Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 6.1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, Paderborn 2015.

historischen Verbindungen von nationaler Identität und religiös-konfessionellen Strukturen zunehmend aufgebrochen.

Eine der ersten wissenschaftlichen Aufarbeitungen dieses Veränderungsprozesses, der 1994 herausgegebene „Hamburger Religionsatlas“⁴, machte den Hamburgern seinerzeit nicht nur die kaum mehr überschaubare religiöse und weltanschauliche Pluralität ihrer Region bewusst. Er korrigierte zugleich ihre Wahrnehmung dieser Pluralität selbst: Im Gegenüber zur medial primär ins Bewusstsein gehobenen Präsenz von Muslimen war vielen aus dem Blick geraten, in welchem Maße sich das Christentum selbst durch die Zuwanderung aus südosteuropäischen, vorder- und ostasiatischen und afrikanischen Staaten diversifiziert hatte. Die (je nach Perspektive herbeigesehnte oder befürchtete) „Rückkehr der Götter“ spiegelt sich nicht nur in neureligiösen Bewegungen sowie spirituell orientierten Klein- und Kleinstgruppen, sondern auch in den sich ausdifferenzierenden Fraktionen der klassischen Weltreligionen, die eine stetig wachsende Zahl religiös orientierter Menschen um sich scharen.⁵

Alle diese Fraktionen beantworten nicht nur die rechtlichen und ethischen Fragen nach dem „guten“ Zusammenleben in einer religiös pluralen Gesellschaft höchst unterschiedlich. Sie entfalten auch ganz *eigene*, das gesamte Leben und damit auch das Recht umfassende normative Regulierungspotenziale. Und alle treten sie damit in ein mehr oder weniger großes Spannungsverhältnis zum säkularen positiven Recht, das mit seinem Humanisierungsanspruch in den Fragen des Zusammenlebens zweifellos eine Führungsrolle übernimmt: Ob sie dies nun für gut befinden oder nicht, sie orientieren sich alle an der Logik und Sprache des Rechts und unterwerfen sich damit einer Regulierung oder besser: „Verrechtlichung“.⁶ Wenn auch die gegenläufigen und konvergierenden Dynamiken von Religion und Recht sowie ihre heterogenen Deutungen bislang wenig erforscht sein mögen, wird niemand bestreiten, dass Religion Resonanzen im Recht und das Recht Resonanzen im Feld der Religion erzeugt.

⁴ Wolfgang Grünberg et al. (Hg.): *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg 1994.

⁵ Vgl. Volkhard Krech et al. (Hg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn 2007.

⁶ Vgl. Astrid Reuter: *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen 2014.

2 Zur notwendigen Regulierung religiöser Vielfalt

Zeitgleich zur Ausdifferenzierung des säkularen Rechts und unterschiedlicher Rechtssphären bildet sich in (West-)Europa auch ein spezifischer Begriff von „Religion“ heraus: Religion als autonome Kategorie bzw. als vornehmlich auf die je subjektiv erlebte Innerlichkeit der Transzendenzbeziehung abhebendes (spirituell-moralisches) Element von Kultur. Religionswissenschaftlich erweisen sich sowohl „Säkularität“ als auch „Religion“ als historisch kontingente, aus Verflechtung und Abgrenzung entstehende Kategorien, die sich nicht ohne Weiteres (und wenn, dann nur modifiziert) auf andere Kontexte übertragen lassen.

Zwar unterscheidet, um nur ein Beispiel zu nennen, auch die buddhistische Wissensordnung zwischen einem „weltlichen“ bzw. „zur Welt gehörenden“ (pali. *laukika*, tibet. ‘*jig rten pa*) und einem „die Welt Transzendierenden“ (pali. *lokottara*, tibet. ‘*jig rten las ‘das pa*) Bereich.⁷ Doch schließt das „Weltliche“ im buddhistischen Weltbild sog. „religiöse“ Bereiche immer schon mit ein. Auch der zur Beschreibung des *dharma* bereits seit dem 12. Jahrhundert geläufige tibetisch-buddhistische Ordnungsbegriff *chö* zielt nicht auf das, was Westeuropäer mit dem Begriff Religion verbinden, sondern auf eine rechtliche Ordnung (tibet. *chelug*, lat. *lex*), die sowohl den religiös-spirituellen als auch den weltlichen Bereich umfasst.⁸ Gleiches gilt für das aus dem islamischen Kontext bekannte binäre Schema von *dīn* und *dunya* (*dīn wa dunya*), das nicht etwa, wie es gerne übersetzt wird, zwischen „Religion“ und „Welt“, sondern zwischen einer auf das Jenseits ausgerichteten heilsorientierten Daseins- und Rechtleitungsordnung (*dīn*) einerseits und einer auf das Diesseits ausgerichteten (Herrschafts-)Ordnung (*dunya*) andererseits unterscheidet, beide Ordnungen allerdings zutiefst miteinander verbindet.

Dementsprechend erscheint es sinnvoll, Religion mit Niklas Luhmann schlicht als ein *soziales System*⁹ zu fassen, das sich an der Unterscheidung und Vermittlung von Immanenz und Transzendenz abarbeitet und – über den im protestantischen Religionsbegriff prominenten Aspekt der Innerlichkeit hinaus – vor allem *prak-*

⁷ Vgl. Christoph Kleine: *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung*, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 65–80.

⁸ Vgl. Karénina Kollmar-Paulenz (2012): *Außereuropäische Religionsbegriffe*, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 81–94.

⁹ Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

istische Dimensionen beinhaltet: Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und rituelle Vollzüge stehen in der Bedeutung weit vor den wissens- und erfahrungsorientierten Dimensionen des Glaubens, die neben Momenten des Überwältigtseins dann auch (aber eben nicht primär) die spirituelle Innerlichkeit umfassen. Dieses weite, bis in die materialen Lebensdimensionen hineinreichende Spektrum von Religion gilt es auch im Zusammenhang der verschiedenen Formen der Selbst- und Fremdregulierung von Religion im Blick zu behalten.

In der zeitgenössischen Debatte um angemessene Strategien zur *Regulierung* von religiöser Pluralität ist unbestritten, dass das Ende des Ersten (Weimarer Reichsverfassung von 1919, WRV) und Zweiten Weltkrieges (Grundgesetz von 1949, GG) formulierte Religionsrecht mitsamt den von ihm vorgesehenen Bestimmungen zur Regulierung religiöser Pluralität angesichts der oben beschriebenen Veränderungen der religiösen Landschaft zunehmend an seine Grenzen stößt. Im durch den digitalen Raum nochmals erheblich erweiterten Spektrum der Überzeugungen, die in „superdiversen Gesellschaften“¹⁰ mit-, neben- und gegeneinander um Einfluss konkurrieren, wird nicht nur die Plausibilisierung geläufiger Vorstellungen von „Integration“ immer schwieriger. Die Wandlung des Staatskirchen- zum Religionsverfassungsrecht und die zunehmende Verknüpfung von religionspolitischen und -rechtlichen Debatten mit Fragen der öffentlichen Sicherheit¹¹ sind untrügliche Zeichen dafür, dass die Transformationen der religiösen Landschaft(en) auch Transformationen im Recht bedingen.

Selbst das laizistische Frankreich hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einer kritischen Revision des Säkularismus genötigt gesehen und damit begonnen, zum Zwecke eines staatlichen *monitoring* der religiösen Landschaft den Säkularismus neu zu konzeptualisieren und sich in die Gestaltung der (insbesondere islamischen) Religion einzuschalten. Seit Anfang der 1990er Jahre wird mehr oder weniger erfolgreich versucht, zur Förderung der „Integration“ der Muslime die Ausbildung der Imame mitzugestalten und dabei die Religion des Islam als Integrationsressource nach eigenen Vorstellungen zu modifizieren. Die dabei vorgenommenen Maßnahmen offenbaren die Diskrepanzen des Systems bzw. die Machtasymmetrien zwischen dem französischen Staat als Manager von Religion und seinem Objekt, dem (noch zu reformierenden) Islam.

¹⁰ Hans-Jürgen Benedict: *Wieviel partikulare Religion verträgt die Bundesrepublik Deutschland?*, in: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 8 (2021), 1 – 11, 9.

¹¹ Vgl. dazu Bryan S. Turner: *The Religious and the Political. A Comparative Sociology of Religion*, Cambridge 2013.

Auch in Deutschland ist aufgrund der Zunahme religiöser Pluralität in den unterschiedlichsten Bereichen der Zivilgesellschaft der Bedarf an Handlungsanweisungen zu religionsspezifischen Fragestellungen und damit auch an religionswissenschaftlicher Expertise gestiegen. Über die 2010 aufgenommene Ausweitung theologischer Fakultäten um Zentren für islamische Theologie hinaus wurde in den letzten Jahren an deutschen Universitäten eine Vielzahl von Forschungsbereichen eingerichtet, die religionsbezogene Disziplinen zusammenführen und sich den durch religiöse Pluralität aufgeworfenen Fragen und Problemstellungen widmen. Zwei an den Universitäten Bochum und Münster angesiedelte transdisziplinäre Forschungskollegs erforschen in der Zusammenschau religiöser und religionspolitischer Transformationsprozesse seit 2016 die Strategien der Regulierung religiöser Pluralität sowohl in der Region¹² als auch auf der internationalen Ebene.¹³ Zur Förderung des Wissens- und Forschungstransfers in die breitere Öffentlichkeit (*Third Mission*)¹⁴ arbeiten die beiden Projekte zudem interaktiv mit zivilgesellschaftlichen Akteuren aus Politik und Gesellschaft zusammen und eruieren so die Potenziale, aber auch die Dilemmata der Regulierung religiöser Pluralität. Diese seien hier exemplarisch an den Fallbeispielen des *Islamischen Religionsunterrichts* und der *werteorientierten Entwicklungsarbeit* aufgezeigt.

3 Die religiöse Wende in der politischen Gestaltung gesellschaftlicher Pluralität

3.1 Religionssensible Bildung und *Islamischer Religionsunterricht*

Dass die nunmehr seit knapp zwei Jahrzehnten laufenden Bemühungen um die Installierung eines konfessionellen Islamunterrichts in Parallele zum christlichen Religionsunterricht bislang nur – mit zögerlichen Fortschritten und gelegentlichen Rückschritten – partiell erfolgreich waren, liegt nicht nur an den fehlenden körperschaftlichen Voraussetzungen aufseiten der islamischen Verbände und den unterschiedlichen Bildungspolitiken der Länder. Grund dafür sind auch die

¹² Vgl. das 2016 am *Centrum für Religion und Moderne* (CRM, WMU Münster) und am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* (CERES, RU Bochum) eingerichtete Forschungskolleg „Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region“ RePlIR: <https://ceres.rub.de/de/forschung/projekte/replir>. Forschungseinblicke bieten Sarah J. Jahn/Judith Stander-Dulisch (Hg.): *Vielfalt der Religionen. Ein Praxishandbuch zur Regulierung von religiöser Pluralität in Nordrhein-Westfalen*, Frankfurt a. M. 2021.

¹³ Vgl. das Kolleg „Regionale Regulierung religiöser Pluralität im Vergleich“ RePlIV: www.forschungskolleg-repliv.de.

¹⁴ Vgl. Cort-Denis Hachmeister et al. (Hg.): *Katalog von Facetten von und Indikatoren für Forschung und Third Mission an Hochschulen für angewandte Wissenschaften* (Arbeitspapier 189 des CHE [Centrum für Hochschulentwicklung]), Gütersloh 2016.

z. T. höchst divergenten Diskurspositionen der beteiligten Akteure selbst. Insbesondere im zentralen Bereich des Bildungswesens bzw. der staatlichen Schule als emanzipatorischer Raum der (auch religions-)kritischen Reflexion zeigt sich die ganze Bandbreite der (auch innermuslimisch heterogenen) Positionierungen.

- Die *islamischen Verbände* verstehen die Schule primär als Raum einer von staatlichen Vorgaben möglichst unabhängigen Gestaltung eines bekenntnisorientierten Islamunterrichts und verbinden mit dessen Einführung eine Anerkennung ihrer Religion als ein mit den christlichen Kirchen gleichberechtigter, dem Gemeinwohl verpflichteter Partner der Bundespolitik. Ein bekenntnisorientierter Islamischer Religionsunterricht wäre somit der längst überfällige Ausdruck der Gleichheit vor der Verfassung.
- Der *Staat* wiederum scheint am Religionsunterricht vornehmlich als einer Ressource für die zivilgesellschaftliche Integration seiner Bürger interessiert zu sein und sucht mit eben *demselben* Projekt Einfluss auf die Förderung eines reformorientierten deutschen bzw. europäischen Islam „in, aus und für Deutschland“ zu nehmen: Islampolitik ist „Politik für gesellschaftlichen Zusammenhalt. Mit einem Wort: Heimatpolitik“¹⁵.
- *Progressive muslimische Akteure* wiederum fragen, ob der klassische, d. h. bekenntnisorientierte Religionsunterricht angesichts der insbesondere in den Ballungsgebieten kaum mehr überschaubaren religiösen Pluralität überhaupt noch den aktuellen Anforderungen an eine pluralitätssensible Bildung entspricht.
- In der *religionswissenschaftlichen Forschung* schließlich ist man sich weitgehend darin einig, dass zur Förderung eines konfliktfreien und interkulturell sensiblen Umgangs mit der vorfindlichen religiösen Pluralität religionskundliche Bildung und Aufklärung über Religion unbestritten zum Bildungsauftrag der Schule gehört, nicht aber in der Frage, ob es darüber hinaus noch der Förderung eines spezifischen Bekenntnisses zu einer Religion bedürfe. Die zunehmende religiöse Differenzierung in der modernen Gesellschaft müsse sich, so wird argumentiert, auch in der Konzeption des (kooperativ-dialogischen) Religionsunterrichts bzw. eines „interreligiösen Begegnungslernens“¹⁶ niederschlagen.

¹⁵ Markus Kerber [seit 2018 Staatssekretär im Bundesinnenministerium]: *Die Islamkonferenz muss fortgesetzt werden*, in: Herder Korrespondenz 8 (2021), 6: „Die Integration eines Islams der deutschen Muslime verlangt [sic!, R. B.] von den deutschen Muslimen große Kraftanstrengungen.“

¹⁶ Zu Ansätzen eines interreligiösen Begegnungslernens vgl. Christian Espelage / Hamideh Mohagheghi / Michael Schober (Hg.): *Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven*, Hildesheim et al. 2021.

3.2 Ressource Religion und *Entwicklungszusammenarbeit*

Anders als im Bildungsbereich spielte in der internationalen Entwicklungsarbeit der Faktor Religion bis zur Millenniumswende kaum eine Rolle. Seit den 2000er Jahren jedoch markiert die zu beobachtende Ausweitung des (sozial)technischen und ökonomischen Entwicklungsdiskurses auf die Frage der Religion eine elementare Zäsur. Internationale Entwicklungsorganisationen wie auch nationale Ministerien setzen zur Förderung eines gezielten Wandels in den Entwicklungsgesellschaften verstärkt auf die Religion und formulieren im (neuen) Bewusstsein für diese Identitätsressource einen semantisch breiteren Begriff von Entwicklung, der nun auch die immateriellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen vor Ort einschließt. Ein nachhaltiger Entwicklungsansatz bedürfe, so die neue Einsicht, der Zusammenarbeit mit religiösen Partnern sowie eines Bewusstseins für den „positiven“ Einfluss der Religion in Entwicklungsgesellschaften.

In eine ähnliche Richtung zielt die 2015 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen als Folgemaßnahme zu den Millenniumsentwicklungszielen verabschiedete „Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklungsziele“ (SDG)¹⁷ oder die „Religionsstrategie“, die 2014 vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) im Projekt „Werte, Religion, Entwicklung“¹⁸ formuliert wurde: Beiden geht es darum, die Potenziale der Religionen in nachhaltige Entwicklungs- und Friedensarbeit einzubeziehen und religiöse Akteure zu befähigen, ihre Werte in die Entwicklung ihrer Gesellschaften einzubringen. „Um die Akzeptanz, Wirksamkeit und Nachhaltigkeit unserer Projekte zu verbessern und Synergien zu nutzen“¹⁹, werden Partnerschaften mit geeigneten religiösen Akteuren geschlossen und diese dem eigenen Verständnis von Entwicklung und globaler Verantwortung entsprechend gefördert. Mit Blick auf die dafür entwickelten Kriterien, deren Erfüllung religiösen Akteuren den Empfang von Fördergeldern in Aussicht stellt, erweist sich das BMZ in Fragen der Kooperation mit religiösen Gruppierungen nun selbst als *religiöser Akteur*. Den Vorstellungen der Regierung(en) entsprechend werden religiöse Traditionen genutzt, strategisch und selektiv verstärkt oder abgeschwächt. Somit wird gleichsam an einer Neugestaltung von Religion gearbeitet: An dem Punkt, an dem der

¹⁷ Vgl. United Nations (2015): *2030 agenda for Sustainable Development Goals (SDG)*: <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

¹⁸ Vgl. BMZ: *Religiöse Akteure als Partner der deutschen Entwicklungszusammenarbeit*, 2014, www.bmz.de/de/entwicklungspolitik/religion.

¹⁹ BMZ: *Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit*, Strategiepapier, Bonn/Berlin 2016, 4.

Staat (als Finanzier) und (das Objekt) Religion (als Katalysator) konvergieren, entsteht – postkolonial gesprochen – ein „dritter Raum“ (*third space*)²⁰, in dem die miteinander verflochtenen Größen neue Realitäten konfigurieren.

4 *Religious Engineering* und die Potenziale der Religionsforschung

4.1 Relationalitäten und die Formen des Religionsgebrauchs

Die an den Fallbeispielen *Religionsunterricht* und *werteorientierte Entwicklungsarbeit* aufgezeigte Verbindung von bildungs- und entwicklungspolitischen Fragen mit integrations- und sicherheitspolitischen Erwägungen lässt die politische Förderung religiöser Akteure (in der Imam- und LehrerInnenbildung ebenso wie in der Entwicklungszusammenarbeit) auch als Versuch erscheinen, Religion gewissermaßen zu „managen“ und so ihr mehrdeutiges Potenzial zu domestizieren.

Eva Spies und Paula Schrode sprechen in diesem Zusammenhang von „der Idee, religiöse Traditionen so zu arrangieren, dass sie in die Vorstellungen von ‚wertebasierter Arbeit‘ und sicherheitspolitischen Zielen passen“²¹. Die beiden Bayreuther Religionswissenschaftlerinnen suchen diesen Umgang mit Religion mit dem Begriff des *Religious Engineering* zu fassen: Der Begriff knüpft an das die internationale Entwicklungszusammenarbeit noch heute inspirierende Konzept des *Social Engineering*²² an, das davon ausgeht, Gesellschaften und ihre Strukturen mithilfe technischer, wirtschaftlicher und politischer Instrumente und Mechanismen gestalten und verändern zu können.

Der im Zusammenhang mit Religion zunächst irritierende Begriff *Engineering* fokussiert dabei auf die Intentionalität der beteiligten Akteure (wie z.B. das BMZ) und bezeichnet deren bewusste Bemühung, einen gegebenen Zustand – wie z. B. das individuelle moralische Selbst, eine Gesellschaft oder gar die globale Welt – im Rückgriff auf religiöse Ressourcen entweder zu legitimieren oder zu transformieren. Von Interesse sind nicht primär die Identitäten, sondern die Praktiken und Relationen, aus denen sie erwachsen, und damit die Frage,

²⁰ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, Abingdon 2004, 55f.

²¹ Eva Spies/Paula Schrode: *Religious engineering. Exploring projects of transformation from a relational perspective*, in: *Religion* 51/1 (2021), 1 – 18, 11: „the idea of arranging religious traditions in such a way that they fit into ...“.

²² Vgl. R. Michael Feener: *Shari'a and Social Engineering. The Implementation of Islamic Law*, Oxford 2013.

wie sich (religiöse und nichtreligiöse) Akteure in einer spezifischen Praxis zur Religion ins Verhältnis setzen und in welcher Form sie Religion einsetzen, kurz: zu welchem Zweck „Religion“ zu welchen Zeiten und an welchen Orten genutzt wird. Der explizit relationale Ansatz des *Religious Engineering*²³ zielt damit auf die Überwindung vordefinierter Binaritäten von *religiös* und *säkular*, *Religion* und *Entwicklung* oder *Religion* und *Politik* und sucht diese in ihrer Verflechtung in den Blick zu nehmen. Religion und Integrations- bzw. Entwicklungspolitik wirken – in Austausch und Grenzziehung – in beide Richtungen transformativ: Praktiken der gesellschaftlichen Entwicklung werden in religiöse Praktiken umgedeutet und religiöse Praktiken in Diskurse über Humanität, Anerkennung und Entwicklung übersetzt. Ebenso wie religiöse Traditionen durch Praktiken des *engineering* geformt und reguliert werden, prägen sie selbst und ihre Rede über Solidarität und Gemeinwohl die Praktiken des *engineering*.

4.2 Beschreibung, Fortschreibung und Konstruktion von Religion

Mit der seit den 1990er Jahren zunehmenden Einbindung religionswissenschaftlicher Expertise in politische Projekte und Erwartungshaltungen stehen auch ReligionsforscherInnen vor der Herausforderung einer vertieften Reflexion ihrer eigenen Rolle im Forschungsprozess.²⁴ Das gestiegene Interesse von Entwicklungs- und Integrationsinstitutionen an religiösen Organisationen und Initiativen hat die Anzahl von Studien über religiöse Nichtregierungsorganisationen (RNGOs) und interreligiöse Dialoginitiativen und deren Beitrag zur Entwicklungs- und Integrationsarbeit in die Höhe schnellen lassen.

Der in vielen Studien wie auch integrations- und entwicklungspolitischen Institutionen verfolgte angewandte Ansatz²⁵ möchte religiöse Werte als Variablen in die Integrations- und Entwicklungsarbeit integrieren, um deren Wirkungspotenziale zu verstärken, verwendet dabei aber einen eher *instrumentellen* Begriff von Religion, der diese unter Ausblendung menschlicher Praktiken von „Religion“ sowie deren historischer Kontexte über vermeintlich „wesentliche Inhalte“ („Werte“ und „ethische Normen“) bestimmt. Die „problematischen“ Aspekte

²³ Spies/Schrode (s. Fußnote 21) sprechen von einer „relational and praxeological perspective“ (5).

²⁴ So auch Gritt Klinkhammer in ihrem Vortrag „Religionsforschung im politischen Kontext“ zum RePliV-Forschungskolleg am 8.7.2021, www.forschungskolleg-repliv.de (zum Zeitpunkt der Erstellung dieses Beitrags noch unveröffentlicht).

²⁵ Vgl. dazu Katherine Marshall: *Global Institutions of Religion. Ancient Movers, Modern Shakers*, London/New York 2013.

von Religion sind nichts weiter als ein Ausdruck ihres Missbrauchs. In einem von hegemonialen Erwartungshaltungen geprägten gesellschaftlichen Kontext ist für ReligionsforscherInnen die Versuchung groß, zu „Caretakern“ weltanschaulicher und religiöser Gruppierungen zu werden: Wo „praxisnahe Lösungen zur Vorbereitung und Umsetzung planerischer und politischer Entscheidungen“ erarbeitet bzw. Wissen nicht über, sondern „für die Praxis“²⁶ vermittelt werden sollen, geht nicht nur die Distanz zum Gegenstand verloren. Es verengt sich auch die Perspektive auf das Spektrum von Ansätzen zur religiösen Pluralität.

Die Freiheit der Wissenschaft überlässt es dem Forschenden selbst, bei der Beschreibung spezifischer (religiöser) Praktiken oder Phänomene zu entscheiden, wie er Wissen formuliert und welche Aspekte er heraushebt oder ausblendet. Er kann durch seinen Beitrag die im politischen Kontext vornehmlich in den Blick genommene explizit *gemeinschaftsgebundene* Religion (vgl. die auf institutionelle Formen des Islam ausgerichtete Struktur der Deutschen Islamkonferenz) als Paradigma religiöser Pluralität fortschreiben. Er kann aber auch die eigene Forschung auf die *emanzipatorischen* Potenziale religiöser Formationen hin ausrichten und stärker das heterogene Feld abseitiger Gruppierungen in den Blick nehmen, die progressivere Zugänge in der Religion verfolgen. Er wird, egal was er unternimmt, der Verflechtung mit dem von ihm beschriebenen religiösen Feld nicht entkommen können. Doch hat er sich, welche Dynamiken und Diskurse er auch immer beschreibt, zu vergegenwärtigen, dass er es bei der Erforschung der dieses Feld kennzeichnenden, von religiösen Gemeinschaften und/oder Individuen vertretenen Lesarten von Religion immer mit (machtvollen) *Konstruktionen* zu tun hat. Und er kann sich fragen, ob er die Entwicklung von Empfehlungen und nachhaltigen Lösungsansätzen zur Regulierung und Domestizierung religiöser Pluralität(en) als zentral oder nur als (nicht notwendiges) Nebenprodukt der Religionsforschung erachtet. Wie auch immer seine Antwort ausfällt: Er sollte sich auf der Basis vorläufiger Forschungserkenntnisse von definitiven Aussagen in Fragen der Religion ebenso freihalten wie von impliziten Impulsen zur Förderung der von den Religionsgemeinschaften forcierten gruppenbezogenen Anerkennung.

²⁶ Udo Tworuschka: *Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und Methodische Grundüberlegungen*, in: Michael Klöcker / ders. (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft*, Köln / Stuttgart 2008, 13 – 24, 19.

Weltanschauungsarbeit befasst sich mit den Lehren und Lebensformen religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften. Eher selten wird beschrieben, wie die alltäglichen Kultvollzüge aussehen, die das religiöse Erleben einer Gemeinschaft ausmachen und die in der Mitgliederperspektive meist zentraler sind als die offiziellen Lehren. In einer losen Folge berichten wir daher von Besuchen im Kultus verschiedener Gemeinschaften. Es handelt sich dabei um Momentaufnahmen und persönliche Impressionen, die nicht den Anspruch erheben, die geistliche Praxis einer Gemeinschaft repräsentativ darzustellen.

Tobias Vöge, Osnabrück

Krishna kennenlernen über Zoom

Besuch eines Bhagavad-Gita-Vortrags beim Jagannatha-Tempel der ISKCON in Berlin

Die Pandemie-Zeit eröffnet zahlreiche Möglichkeiten zum Besuch religiöser Veranstaltungen und auch kleinerer Gruppen, die man sonst – zumal außerhalb von Großstädten – nur selten und nur mit großem Aufwand erleben kann. Das funktioniert sogar spontan, wenn man nachmittags per Internetsuche eine Gemeinschaft ausfindig macht, die am Abend eine Veranstaltung online anbietet. Auf diese Weise gelangte ich an einem Mittwochabend im Herbst 2021 zum Jagannatha-Tempel. Die einladende Webseite (www.tempelberlin.de) hob ihn unter anderen Angeboten dieses Tages heraus. Ein Teil meines Interesses galt dabei der Frage, wie sich das kultische Leben unter Corona-Bedingungen gestaltet.

Wegen der Pandemie finden derzeit alle Veranstaltungen des Tempels bis auf das Fest Ratha Yatra online und ohne vorherige Anmeldung statt. Als Ersatz für die persönliche Anwesenheit bietet eine umfangreiche Galerie auf der Homepage Eindrücke aus der Zeit vor Corona. So werden etwa Bilder von einer gemeinsam musizierenden Gemeinde oder der jährlich stattfindenden eben genannten Feierlichkeit gezeigt. Ratha Yatra stellt als Jahrtausende altes hinduistisches Fest die Hauptveranstaltung dar, mit welcher der Tempel auch in der Öffentlichkeit zu sehen ist. Während eines großen Umzugs (*Ratha* bedeutet „Wagen“, *Yatra* wörtlich „Pilgerreise“), beginnend am Brandenburger Tor, werden auf einem Wagen die drei Tempelfiguren, die sonst nur in den Räumlichkeiten der Gruppe verehrt werden, durch die Stadt gefahren. Sie sollen Jagannatha (eine Erscheinungsform Krishnas), seinen Bruder Balabhadra und seine Schwester Subhadra darstellen. Neben dem Wagen besteht der Umzug aus diversen Tänzerinnen und singenden und musizierenden Menschen. Im Anschluss an die Rückkehr

zum Startpunkt gibt es ein Bühnenprogramm, und es werden typische indische Speisen, Getränke und Kunstwerke angeboten.¹

Auf der Homepage werden unter „Events“ täglich von 5 Uhr bis 7 Uhr Mantra-Meditationen angeboten, und für den fraglichen Tag war ein Bhagavad-Gita-Abend aufgeführt. Veranstaltungen mit gemeinsamem Lesen und Auslegen von Texten scheinen keine Seltenheit zu sein, ein Bhagavad-Gita-Vortrag wird wöchentlich gehalten, und auch andere Schriften werden gelesen und besprochen.

Laut Website und anderen Quellen gehört der Jagannatha-Tempel zur Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON), hierzulande vor allem als Hare-Krishna-Bewegung bekannt. Die Bewegung wurde 1966 von A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada in New York gegründet, in Deutschland gab es ab 1969 die ersten Gemeinschaften. Die „Hare Krishnas“ gehörten zu jenen Gruppen, die in den 1970er Jahren eine breite gesellschaftliche Angst vor „Jugendsekten“ auslösten. Heute gibt es in Deutschland etwa 400 bis 450 offizielle Mitglieder (sogenannte Devotees, „Hingegebene“) und ein Umfeld von ca. 3000 bis 6000 Personen.² Der Tempel verdankt seinen Namen *Jagannatha* („Herr der Welt“), der bereits erwähnten Erscheinungsform Krishnas, welcher als persönlich vorgestellter Gott die zentrale Rolle in den Lehren spielt.

Der Vortrag

Pünktlich um 18.55 Uhr wurde ich in das Online-Meeting eingelassen und sah mich drei reichlich mit Blumen geschmückten Figuren auf einem Altar gegenüber. Es handelte sich um die bereits erwähnten Altarfiguren, sie befanden sich auf dem Profilbild des Veranstalters. Bei der Begrüßung um 19 Uhr war dieser dann mit Kamera zu sehen, er war um die 30 Jahre alt und hatte südasiatische Wurzeln. Als Zoom-Name stand bei ihm nur der Name des ISKCON-Tempels. Es nahmen ca. 15 Personen an der Veranstaltung teil. Alle waren stummgeschaltet, nur einer hatte seine Kamera an. Zum Teil sah man bei den anderen freundliche Profilbilder. Die Stummschaltung und das zumeist fehlende Bild bei den anderen Teilnehmenden deutete nicht gerade auf ein Format mit wechselseitiger Diskussion hin, vonseiten der Organisation kam auch keine Bitte um Sichtbarkeit, sodass ich meine Kamera ebenfalls ausgeschaltet ließ. Uns wurde die Möglichkeit offe-

¹ Vgl. die offizielle Seite des Jagannatha-Tempels: Herzlich willkommen, www.tempelberlin.de/ratha-yatra (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 30.9.2021).

² Vgl. www.remid.de/info_zahlen/verschiedene.

riert, während des Vortrags Fragen im Chat zu stellen, allerdings machte davon niemand Gebrauch. Den angezeigten Profilbildern nach zu urteilen bestand die Hauptklientel aus Männern und Frauen zwischen 30 und 60 Jahren, viele Namen klangen indisch. Aber unter den älteren Teilnehmenden fanden sich auch ein paar mitteleuropäische Namen und Profilbilder. Verkehrssprache war Englisch.

Nach der Begrüßung erhielten wir einen Link, über den der Vers dieses Abends auf Sanskrit, dessen Übersetzung und eine kurze Erklärung aufgerufen werden konnten. Es handelte sich um Vers 13 aus dem fünften Kapitel der Bhagavad Gita. Diese ist in Gedichtform geschrieben (*Bhagavad Gita* bedeutet „der Gesang des Erhabenen“) und gehört mit ihren 18 Kapiteln mit 700 Versen zu den wichtigsten Schriften im Hinduismus. Entstanden zwischen dem 5. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. stellt sie eine Kombination verschiedener religiös-philosophischer Schulen im damaligen Indien dar. Inhaltlich schildert sie einen Dialog zwischen Krishna und seinem Schüler Arjuna. Das Hauptthema dieses Dialogs bilden Verhaltensweisen, die zu einer Erkenntnis des Göttlichen führen sollen.

Unser Veranstalter trat in den Hintergrund und übergab Jai Nitai Prabhu das Wort, einem Mann Mitte 40 mit sehr kurzen Haaren, wie es häufig bei Devotees zu sehen ist. Eine ebenfalls oft vorhandene Shika (längere Haarlocke oder Zopf am Hinterkopf) war nicht erkennbar. Er sprach sehr gutes Englisch mit leichtem deutschen Akzent. Ein Stapel Umzugskartons im Zimmer wirkte ein bisschen unprofessionell, die Atmosphäre war aber durch seinen mit Klatschen begleiteten mantraartigen Gesang ohnehin eher aufgelockert-familiär. In einem Raum mit gemeinsamem Gesang wäre die Stimmung sicherlich noch besser übertragen worden, aber immerhin gab es keine Störgeräusche oder Unterbrechungen. Nach fünf Minuten kam der Sänger zum Ende und begann mit seinem Vortrag.³

„When the embodied living being controls his nature and mentally renounces all actions, he resides happily in the city of nine gates, neither working nor causing work to be done“⁴, so lautete der Vers, der zu Beginn je zweimal im Original (Sanskrit) und in der englischen Übersetzung vorgetragen wurde. Es folgte die Interpretation. Hauptthema des Verses ist das Verhältnis von Körper und dem geistigen bzw. spirituellen Bewusstsein. Außerdem wird über Arbeit als Interaktion mit der materiellen Welt gesprochen. Es ist die Rede von dem

³ Der Abend ist in voller Länge auf dem YouTube-Kanal des Tempels zu sehen: www.youtube.com/c/JagannathaTempelBerlin/videos.

⁴ www.vedabase.io/en/library/bg/5/13.

Körper als Stadt mit neun Toren, die – wie unser Lehrer erklärte – für die neun Körperöffnungen stehen. In der Vorstellung der Krishna-Anhänger ist alles materielle Leben von Leid geprägt, so auch der Körper. Allerdings kann durch die Entwicklung eines spirituellen Bewusstseins Krishna und auf diese Weise auch Glück im körperlichen Leben erfahren werden. Das Selbst ist normalerweise den Sinnen unterworfen und wird von diesen gelenkt. Erst wenn Krishna durch die Sinne einer Person Genüsse empfängt, kann diese Anteil an seiner Herrlichkeit haben. Mit zahlreichen Querverweisen und Rückbezügen auf andere hinduistische Texte und auf Textstellen in der Bhagavad Gita zeigte das Vorgehen eine wissenschaftliche Note. Durch die Schilderung von persönlichen Eindrücken von Reisen oder von Träumen wurde allerdings klargemacht, dass kein Anspruch auf Objektivität besteht und die Autorität des Textes als solche nicht infrage gestellt wurde.

Abschluss und Fazit

Im Anschluss an den Vortrag wären in den verbleibenden vier Minuten Fragen möglich gewesen. Die vorangeschrittene Zeit, aber auch das anonym anmutende Format könnten Gründe dafür gewesen sein, dass niemand eine Frage stellte. Ich für meinen Teil wusste nicht, mit welcher meiner „Anfängerfragen“ ich beginnen sollte und ob sich überhaupt eine davon in so kurzer Zeit würde beantworten lassen. Allgemeine Fragen zur Gemeinschaft, die nicht den Vortrag betrafen, schienen ebenso unangebracht. Nun wurde der Vers für die nächste Woche angekündigt. Als sich daraufhin die ersten Teilnehmenden für den Vortrag bedankten und mit „Hare Krishna“ verabschiedeten, taten es ihnen der Veranstalter und der Vortragende gleich und das Meeting wurde geschlossen.

Auch wenn die Kommunikation und das Gemeinschaftsgefühl unter dem Format meines Erachtens stark litten und gewisse Vorkenntnisse sinnvoll gewesen wären, erlaubte der Onlinebesuch insgesamt doch einen niederschweligen Zugang zu der Gruppe und ihrer Lehre. Es zeigte sich zumindest ansatzweise, wie in der Hare-Krishna-Frömmigkeitspraxis mit dem heiligen Text der Bhagavad Gita umgegangen wird. Allerdings hinterließ das Fehlen kritischer Nachfragen eine Lücke. Sie hätten anzeigen können, wie liberal oder wie fundamentalistisch mit den religiösen Texten umgegangen wird. Was das Leben der Gemeinschaft angeht, so gab es nur die anfänglich erwähnten Bilder. Hier stößt digitale Kommunikation sehr an ihre Grenzen. Lust auf eine Begegnung in Präsenz machen die bunten und fröhlichen Fotos aber allemal, besonders das Fest Ratha Yatra scheint einen Besuch wert zu sein.

Nachdem die Religionswissenschaftlerin Gerdien Jonker in der letzten Ausgabe der ZRW (341 – 346) über die Entdeckung des Archivs der Ahmadiyya-Moschee in Berlin-Wilmersdorf berichtet hat, widmet sie sich in diesem Beitrag dem „Buddhistischen Haus“ und seinem Archiv. 1923/1924 ließ der deutsche Buddhist Paul Dahlke in Berlin-Frohnau ein buddhistisches Zentrum (Tempelanlage und villenartiges Wohnhaus) erbauen und gründete eine Laiengemeinschaft. Als Dahlke vier Jahre später starb, übernahm seine Schwester Bertha Dahlke die Leitung. Seitdem hat das Buddhistische Haus eine wechselvolle Geschichte erlebt. 1957 erwarb die sri-lankische buddhistische Missionsgesellschaft „German Darma Dhuta Society“ das Buddhistische Haus.

Gerdien Jonker, Erlangen

Das Archiv des Buddhistischen Hauses in Berlin-Frohnau¹

Vorbemerkung: Das Interesse der deutschen Lebensreformbewegung richtete sich um 1900 nicht zuletzt auf Indien, das für die „Weisheit aus dem Osten“, die „Mystik“ und die „Religion der Zukunft“ stand, aber auch für „Ariertum“ und die „arische Seele“. Man näherte sich diesen Phänomenen mit religiösen Experimenten und Orientfahrten an. Gleichzeitig bahnten diese Kontakte auch vielfältige Missionen aus Indien an, die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland Fuß fassten. Das Archiv der Moschee in Berlin-Wilmersdorf, von dem in der letzten Ausgabe der ZRW berichtet wurde, gibt Auskunft über 100 Jahre religiöser Kommunikation zwischen Berlin und Lahore, zwischen Theosophie und Lebensreform auf der einen und der islamischen Moderne auf der anderen Seite. Analog dazu gibt das Archiv des buddhistischen Hauses Berlin, um das es in diesem Beitrag geht, Auskunft über 100 Jahre religiöser Kommunikation zwischen Berlin und Colombo: zwischen Theosophie und Lebensreform auf der einen und Buddhismus auf der anderen Seite. Zwischen beiden Missionen gab es vielfältige Ansätze der Kommunikation.

1924 gründete Paul Dahlke (1865 – 1928) eine buddhistische Laiengemeinschaft, auf die das noch heute existierende „Buddhistische Haus Frohnau“ zurück-

¹ Dieser Beitrag erschien in seiner ursprünglichen Form zuerst online im „Archival Reflexicon“ des DFG-Langfristvorhabens „Das moderne Indien in deutschen Archiven“ (MIDA). Dessen Herausgeberinnen Heike Liebau und Anandita Bajpai haben der vorliegenden Publikation freundlicherweise zugestimmt.

geht. Hellmuth Hecker, der ihm in seinem Werk „Lebensbilder deutscher Buddhisten“ einen Eintrag widmete, berichtet, dass Dahlke zuerst evangelische Theologie hatte studieren wollen, sich jedoch davor scheute, öffentlich zu sprechen. Stattdessen wurde er Arzt. Dahlke heiratete nie. Dafür leistete er sich ausgedehnte Reisen durch Asien. Um 1900, während seiner zweiten Reise (es wurden insgesamt acht), begann er, auf Ceylon den Theravada-Buddhismus zu studieren und Pali zu lernen, die Sprache, in der die Überlieferung Buddhas im Süden Indiens niedergelegt wurde. Erst der Erste Weltkrieg unterbrach seine Reisetätigkeit. Bis dahin hatte Dahlke bereits sieben große Abhandlungen und zahlreiche Aufsätze über den Buddhismus publiziert (Hecker 1990, 13f, 16 – 18).

Im Zuge der europäischen Expansionspolitik und der damit einhergehenden Kolonisierung Indiens gelangten auch neue Nachrichten über den Buddhismus in die westliche Welt. 1879 publizierte der Brite Edwin Arnold „The Light of Asia“, eine viel gelesene Darstellung von Buddhas Leben (Arnold 1879/2016). In Deutschland erregte der Religionshistoriker Rudolf Seydel großes Aufsehen mit einer vergleichenden Studie über die Lebensgeschichten Jesu und Buddhas (Seydel 1884). Durch diese und andere Bücher gewann der Buddhismus immer mehr an Popularität und Respekt. Als die Gründer der Theosophie, Helena Blavatsky und Henry Steel Olcott, aus der Zeitung erfuhren, wie britische Missionare den Buddhismus in öffentlichen Streitgesprächen angriffen, reisten sie nach Ceylon und wurden unter großer öffentlicher Anteilnahme Buddhisten (Lachman 2012, 170 – 190; Marchand 2009, 270 – 274).

Aber nicht nur Europäer reisten nach Indien, um die dortigen Religionen zu studieren. Umgekehrt kamen auch indische religiöse Denker nach Europa, um ihre Weltansichten und Glaubensgrundsätze bekannt zu machen. So reiste zum Beispiel der Hindu-Reformer Vivekananda 1893 nach Chicago, um im „World Parliament of Religions“ seine Ansichten zu verteidigen und im Westen eine Missionsgesellschaft zu gründen (Lüdeckens 2002). Missionare der islamischen Reformbewegung der Ahmadiyya gründeten 1912 eine Mission in Woking (GB) und bauten 1924 eine Moschee in Berlin (Jonker 2016, 36 – 63; Jonker 2021). Hindus wie Muslime bauten ein dichtes Netz von Kontakten zum Westen auf und versuchten, Sympathie und Verständnis für ihre bedrängte Lage unter der Kolonialherrschaft zu wecken. Bei Buddhisten im britischen Kolonialreich, ob nun auf Ceylon, in Birma oder Kaschmir, gab es solche Kontaktabnungen nicht. Das mag daran liegen, dass der Buddhismus eine Klostertradition herausgebildet hatte, in der Mönche in größter Armut und Weltabgeschiedenheit lebten.

Im Fall des Buddhismus ging der erste Schritt also vom Westen aus. Reisende wie Paul Dahlke brachten aus Asien Bücher, Einsichten und Sprachkenntnisse mit. Andere, zum Beispiel Anton Gueth (1878 – 1957) und Ernst Lothar Hoffmann (1898 – 1985), wandten sich auf Ceylon dem Buddhismus zu und gründeten vor Ort eigene Klostersgemeinschaften, in denen wiederum die nächste Generation deutscher Buddhisten Aufnahme fand (Hecker 1990, 58 – 94).

Erst 1954, als der junge Nationalstaat Sri Lanka diplomatische Beziehungen mit Europa zu knüpfen versuchte, wurde mithilfe deutscher Buddhisten auf Sri Lanka eine Missionsgesellschaft für Deutschland gegründet: die *German Darma Dhuta Society Colombo*. Darauf erfasste eine nationale Bewegung das ganze Land, die *One-Million-Rupee-Movement*. Mit dem Erlös kaufte die Darma Dhuta Society das Buddhistische Haus in Berlin-Frohnau und etablierte dort die erste buddhistische Mission, die nicht von deutschen, sondern von sri-lankischen Mönchen geleitet wurde (Bodhi 2000). So kehrten sozusagen indirekt die Deutschen, die um 1900 ausgewandert waren, um in die Geheimnisse des Orients einzudringen, als Buddhisten mit Missionsauftrag nach Deutschland zurück. Anton Gueth, der kurz nach Gründung der Missionsgesellschaft in Sri Lanka starb, wurde in Colombo mit einem Staatsbegräbnis geehrt.

Publikationen im Archiv

Wie beim Moscheearchiv in Berlin-Wilmersdorf handelt es sich auch beim Buddhistischen Haus um Archivgut einer privaten Organisation. Was sich im Büro des Verwalters, auf dem Dachboden, im Veranstaltungsraum und im Bibliothekssaal angehäuft hat, dokumentiert 100 Jahre aus dem Leben der Institution. Es handelt sich um Dokumente zu Bautätigkeiten, um Predigten und Manuskripte, Belege über die Verwaltung von Festen und Veranstaltungen sowie Mitgliederkarteien. Hinzu kommen andere Spuren gelebten Buddhismus sowie eine beeindruckende Sammlung buddhistischer Zeitschriften.

Wie die Moschee nahm inzwischen auch das Buddhistische Haus Kontakt zum Landesarchiv Berlin auf. Damit hören die Übereinstimmungen zwischen beiden Häusern aber auch auf. Der größte Unterschied zwischen beiden Missionen ist in deren jeweiligen Blickrichtung zu suchen. Die muslimischen Missionare aus Lahore brachten Interesse an der Lebenswelt ihrer deutschen Gemeindeglieder mit. Um sich ein Bild des „Anderen“ im religiösen Erleben dieser Deutschen zu machen, schafften sie sich Literatur über Theosophie und Lebensreform an. Die Deutschen im Buddhistischen Haus hingegen sammelten alles, was sie als „das

Geheimnis Indiens“ betrachteten: Neben den kanonischen Texten des Theravada-Buddhismus waren das etwa Reiseberichte über Indien und Tibet sowie Abhandlungen über Mystik, Yoga, Sri Aurobindo und Krishnamurti. Tatsächlich bildete sich der deutsche Buddhismus im Umfeld der Theosophischen Bewegung heraus. Viele, die im Buddhistischen Haus Buddhisten wurden, kamen aus der Lebensreformbewegung oder waren Theosophen, bevor sie übertraten (Bigalke 2013, Mürmel 2001).

Die Auffassungen darüber, was Buddhismus sei, divergierten zwischen beiden Herkunftsgruppen. Die Gründerin der Theosophie, Helena Blavatsky, erblickte in der Buddha-Lehre eine Manifestation des verborgenen Weltgeistes. Ihr ging es um das dahinterliegende esoterische Wissen, das Buddha in Teilen enthüllt haben sollte (Blavatsky 1890, 61 – 83). Paul Dahlke hingegen, der Gründer einer asketischen, manchmal gar puritanisch anmutenden Form des Buddhismus, erblickte im Buddhismus einen Weg, um sich vom „Ich“ zu befreien und es im „Nicht-Selbst“ aufgehen zu lassen (Dahlke 1926, 89 – 93). Um sein Profil zu schärfen, musste er sich abgrenzen.

Die hauseigenen Publikationen „Neu-Buddhistische Zeitschrift“ (1918 – 1923) und „Brocken-Sammlung“ (1924 – 1938), die beide ausschließlich mit Dahlkes Beiträgen gefüllt wurden, boten ihm eine Plattform, um seine Auffassungen gegen diejenigen anderer (deutscher und englischer) Buddhisten zu verteidigen. Die vielen buddhistischen Zeitschriften aus dieser Zeit weisen nicht nur auf eine rege Publikationstätigkeit hin, sondern auch darauf, dass im westlichen Buddhismus sektiererische Spaltungen um sich griffen. Darüber hinaus existierte noch eine weitere Hauszeitschrift, die zwar nicht direkt im Haus, aber doch auf dem Gelände des Buddhistischen Hauses herausgegeben wurde. „Buddhistisches Denken und Leben (BDL)“ (1930 – 1943) war das Sprachrohr der Buddhisten um Kurt Fischer, die nach Dahlkes Tod aus der Villa ausgezogen waren und sich ein eigenes Gebäude auf dem Gelände errichtet hatten. Es war ein Schisma in nächster Nähe. Um was es dabei ging, ist der Zeitschrift implizit zu entnehmen. In der BDL wurde der sogenannten buddhistischen Theosophie in Gestalt von Carl Gustav Jung ein fester Platz eingeräumt. Bekanntlich trat der Schweizer Psychoanalytiker auch für Parapsychologie, Esoterik, Sophismus und christliche Mystik ein. Indem die BDL seine Artikel druckte, bekannte sich die Zeitschrift explizit zu diesen Themenfeldern. Eine solche Erweiterung buddhistischer Interessen war unter Dahlke nicht denkbar gewesen, und unter der Leitung Bertha Dahlkes, die ihrem Bruder 1928 folgte, wurde sie schlicht verboten.

Das Haus als Archiv

Im Buddhistischen Haus werden diese Abgrenzungsbestrebungen vielleicht am direktesten im Bauplan sichtbar. Dort gab es nämlich keine Küche. „Jeder war Selbstversorger. Auf einem kleinen Brenner wurde als einzige Nahrung gekochter Reis, Hirse oder Haferflocken ... bereitete“ (Girod 1974, 83). Dahlke sah im „Nahrungsvorgang“ nichts anderes als einen kleinzuhaltenden „Ich-Vorgang“. Für ihn galt: „Alle Nahrung ist Elend“ (Dahlke 1918, 24). Zwar sollte ein Buddhist die Ernährung nicht einstellen, aber: „Erleben muß ein jeder für sich selber, so wie ein jeder für sich selber essen muß“ (Dahlke 1926, 6). Wo es um Essen, Gemeinschaft und Geselligkeit ging, trennte den Frohnauer Buddhisten eine tiefe Kluft nicht nur von Lebensreformern und Theosophen, sondern auch von anderen Buddhisten. Die hauseigenen Publikationen legen davon reichlich Zeugnis ab. Erst 1957, als die *German Darma Dhuta Society* das Haus bezog, wurde eine Küche angebaut, um die residierenden Mönche zu versorgen. Diese Tatsache verrät mehr über die Unterschiede zwischen dem deutschen und dem indischen Buddhismus als alle Predigten und Publikationen zusammen.

Das Vorkriegsarchiv im Buddhistischen Haus könnte man auch als „Dahlke-Archiv“ bezeichnen. Es umfasst seine Schriften und Notizen, Übersetzungen seiner Texte, seine Aufzeichnungen für ein Pali-Wörterbuch sowie verschiedene Arbeiten seiner Schüler und Gegner, darunter Lavinia von Monts, Kurt Fischer, Martin Steinke und Guido Auster (Hecker 1997). Sollte sich erweisen, dass Paul Dahlke ein Leben lang die Gewohnheit hatte, sich über alles und jeden Notizen zu machen, so wäre damit eine reiche Quelle vorhanden, die über die Übergänge zwischen deutschem Protestantismus und deutschem Buddhismus im Prisma seines Lebens Aufschluss geben könnte.

Der Einzug buddhistischer Mönche aus Sri Lanka in das Buddhistische Haus Berlin-Frohnau im Jahr 1957 markierte einen Bruch mit der Vergangenheit. Der Mönch Sri Gnanawimala etwa, der dem Haus von 1965 bis 1985 vorstand, hinterließ keine Zeitschrift, sondern ca. einen Meter getippter und handgeschriebener Predigten, umfangreiche Korrespondenzen mit der Society in Colombo sowie 24 Ordner mit Verwaltungsunterlagen. Seine Amtszeit war geprägt von einem neuen Interesse der Öffentlichkeit an östlichen Religionen und Philosophien, worauf er mit Lehrreden, dem Bau von Meditationsklausen sowie Yoga- und Meditationskursen reagierte. Mit Fragen buddhistischer „Orthodoxie“ hielt er sich nicht auf. Alle, die sich aus welchem Grund auch immer interessierten, waren ihm willkommen. Augenzeugen berichten, dass sich in der Kernzeit manchmal

bis zu 1500 Besucher auf dem Gelände aufhielten. Eine andere Hinterlassenschaft dieser Zeit ist die Tradition der Beisetzung zerbrochener Buddha-Statuen, die, von Schülern vorbeigebracht, einmal im Jahr zeremoniell im Buddha-Gemeinschaftsgrab vergraben werden – ein Archiv der Dinge, das sich nach und nach unter die Erde verlagert hat.

Literatur

- Arnold, Edwin (2016): *The Light of Asia, or the Great Renunciation. Being the Life and Teaching of Gautama, Prince of India and Founder of Buddhism* (1879), London.
- Bodhi, Bhikkhu (2000): *Promoting Buddhism in Europe*, www.budsas.org/ebud/ebdha194.htm (Abruf: 11.11.2019).
- Bigalke, Bernadett (2013): *Lebensreform und Esoterik um 1900*, Würzburg.
- Blavatsky, Helena P. (1890): *The Key to Theosophy*, New York.
- Dahlke, Paul (1918): *Indische Skizze*, in: Neu-Buddhistische Zeitschrift, 24f.
- Dahlke, Paul (1926): „Unser Haus“ und „Buchbesprechung von Georg Grimm, Die Wissenschaft des Buddhismus“, in: Die Brockensammlung: Zeitschrift für angewandten Buddhismus, 4 – 6, 89 – 93.
- Girod, Dorothea (1974): *Spaziergänge mit Doktor Dahlke*, in: 50 Jahre Buddhistisches Haus, Berlin-Frohnau, 80 – 84.
- Hecker, Hellmuth (1990): *Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein Bio-Bibliographisches Handbuch*, Bd. I: *Die Gründer*, Konstanz.
- Hecker, Hellmuth (1997): *Lebensbilder Deutscher Buddhisten. Ein Bio-Bibliographisches Handbuch*, Bd. II: *Die Nachfolger*, Konstanz.
- Jonker, Gerdien (2016): *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress. Missionizing Europe 1900 – 1965*, Leiden.
- Jonker, Gerdien (2021): *Zwischen muslimischer Moderne und deutscher Lebensreform. Zur Entdeckung des Archivs der Berliner Ahmadiyya-Moschee*, in: ZRW 5, 341 – 346.
- Lachman, Gary (2012): *Madame Blavatsky. The Mother of Modern Spiritualism*, New York 2012.
- Lüddeckens, Dorothea (2002): *Das Weltparlament der Religionen. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin.
- Marchand, Suzanne L. (2009): *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*, Cambridge.
- Mürmel, Heinz (2001): *Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem ersten Weltkrieg*, in: Hutter, Manfred (Hg.): *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum*, Berlin, 123 – 136.
- Seydel, Rudolf (1884): *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*, Leipzig.

Korrespondierendes Archiv: Die Universität Göttingen, Indologisches Seminar, verwahrt (Teil-)Nachlässe einiger deutscher Buddhisten.

DOKUMENTATION

In Großbritannien tobt mitten in der Corona-Zeit ein Kulturkampf um die eigene Geschichte und die Säuberung des nationalen Erbes von Kunstwerken mit „umstrittener“ Herkunft. Auch die englische Staatskirche widmet sich dieser Bereinigung. Unter anderem sollte eine Marmorstatue von Tobias Rustat aus einer Universitätskapelle in Cambridge entfernt werden. Rustat (1608 – 1694) hatte zu Lebzeiten aus seinem teilweise durch Sklavenhandel erworbenen Vermögen der Universität immer wieder große Schenkungen gemacht. Das Vorhaben der Denkmalsentfernung löste vehemente Diskussionen nicht nur unter Denkmalschützern, in der Universität und der Kirche, sondern in der gesamten britischen Öffentlichkeit aus. Der anglikanische Gemeindepfarrer Daniel French bezieht zu den dahinterstehenden Fragen Stellung.

Daniel French, Salcombe (Devon)

Pandemie, Seelsorge und Denkmäler

Setzt die Kirche von England die richtigen Prioritäten?¹

Die Kirche von England hat wieder einmal die Stimmung im Land missverstanden. Diese Woche veröffentlichte sie eine Handreichung, in der sie 12 500 Pfarreien und 42 Kathedralen auffordert, anstößige Artefakte von „umstrittener Herkunft“ zu suchen, zu überprüfen und zu entfernen. Den Rahmen setzt ein Aufruf von Justin Welby, Erzbischof von Canterbury, kirchliche Statuen zu überprüfen. Natürlich muss man Rassismus ernst nehmen, aber ich bezweifle, dass ich der einzige Pfarrer war, der laut aufstöhnte, als er von dieser Entwicklung hörte.

Die Anweisung ist sowohl ein Zugeständnis an die Vertreter einer spalterischen Identitätspolitik als auch eine Ablenkung von weit dringenderen Themen, mit denen die Kirche sich befassen sollte. Covid hat ungeheures Elend und Leid über Britannien gebracht, wobei die Kirche die Chance hatte, im ganzen Land eine führende Rolle bei der Überwindung von Spaltungen und der Ermutigung zur Zuversicht zu spielen. Anstatt diese Chance zu nutzen, hat man wertvolle Zeit, Energie und Ressourcen auf diese irregeleitete Aneignung der „Critical Race Theory“ verschwendet. Becky Clark, die für die Kirchengebäude und die Kathed

¹ Erstveröffentlichung: *Stone deaf*, in: *The Spectator*, 15.5.2021, 26f. Übersetzung: Kai Funkenschmidt, Abdruck mit freundlicher Genehmigung. Der Autor Daniel French schreibt regelmäßig für den „Spectator“.

dralen der Church of England zuständig ist, erklärte im Radio, es gehe darum, dass „sich alle in unseren Kirchen willkommen fühlen“. Solche Platitüden sind überflüssig: In 25 Jahren Amtsjahren habe ich noch nie von einem Gemeindeglied gehört, das sich wegen eines Denkmals unwillkommen gefühlt hat.

Es ist besonders ärgerlich, dass die Handreichung offenbar diametral der christlichen Kernbotschaft von der Vergebung widerspricht. Es kann schon sein, dass in meiner Gemeinde Denkmäler für zweifelhafte Herzöge, fiese Adlige und räuberische Freibeuter stehen, die aus Sklaverei und Kolonialexzessen Profit geschlagen haben. Eine oberflächliche Überprüfung würde sie möglicherweise auf die Schwarze Liste setzen. Aber kann man eigentlich wissen, ob sie sich um Wiedergutmachung bemüht, Abbitte geleistet oder auch nur eine „Last-minute“-Beichte abgelegt haben? Wie könnte ich über etwas richten, was vor Jahrhunderten geschah, ganz zu schweigen von dem, was tief im Herzens dieser Menschen vor sich ging? Wer soll hier überhaupt Richter sein? Sie werden posthum und ohne die Chance sich zu rechtfertigen vor Gericht gestellt.

Unter dem Druck, eine Liste abzuarbeiten, wäre es allzu einfach, geschwind ein Denkmal abzuräumen und Personen aus der Geschichte zu tilgen, ohne alle Fakten zu prüfen. Das widerspricht der kirchlichen Lehre, nicht nur zu vergeben, sondern auch das Beste im Menschen zu sehen. Was ist mit dem Grundsatz „im Zweifel für den Angeklagten“? Nichts im Leben ist jemals schwarz oder weiß. Und wohin soll uns diese Identitätspolitik bringen? Wer weiß schon, ob sich die Liste der Unerwünschten auf geschichtliche Personen beschränken wird, die in Kolonialismus und Sklaverei involviert waren? Vielleicht wird sie um jene erweitert, die nach unserem Urteil Charakterfehler besaßen oder moralische Verfehlungen begangen haben? Wenn der Wind des Wandels erst einmal weht, ist er schwer aufzuhalten. Es ist zum Beispiel nicht undenkbar, dass sich eine so starke Dynamik entwickelt, dass man in Kirchen jeglichen Bezug auf historische Gestalten auslöscht, die wir heute der Frauenfeindlichkeit oder Homophobie anklagen würden. Bei solcher schleichenden Ausweitung ist kaum abzusehen, wer übrig bliebe. Die Mehrzahl unserer berühmtesten Briten würde durchfallen. Das schlosse 1000 Jahre königlicher Geschichte ein. Im Kapitelsaal von Canterbury Cathedral gibt es ein ziemlich markantes Glasfenster von Heinrich VIII – vielleicht könnte an dieser Stelle eine „Überprüfung“ den Stein ins Rollen bringen.

Die Geschichte zeigt, dass sogar harmlosere Formen von Bilderstürmerei dunkleren Entwicklungen den Weg bereiten können. Man muss nicht mit den Feinheiten des *Culte de la Raison* [Kult der Vernunft] in der Französischen Revolution

vertraut sein, um zu erkennen, wie banale Bürokratie in Zerstörungssorgien umschlagen kann. Wollen Anglikaner einem zerstörerischen Mob ohne Schranken grünes Licht geben? Wenn das alarmistisch klingt, dann kann ein Blick in viele unserer Universitäten zeigen, in welche Abgründe unser vornehm-gesitteter Anglikanismus geraten könnte. Traurigerweise ist die sich im Niedergang befindliche Episcopal Church in Amerika bereits dort angelangt, und Freunde berichten von einem beklemmenden Klima der Angst um jeden, der es in Erwägung zieht, die roten Linien der neuen Orthodoxien zu überschreiten.

Selbst wenn man die falsche Annahme teilte, dass Kirchen ihre Denkmäler überprüfen sollten: Werden kirchliche Ressourcen wirklich auf die beste Weise genutzt, wenn man sie einsetzt, um Verfehlungen historischer Personen auszugraben? Nach der Trostlosigkeit der Pandemie sollten wir die verwundeten und trauernden Gemeinden unterstützen. Das betrifft insbesondere die Frage der seelischen Gesundheit. Jugendliche und junge Erwachsene haben den größten Schaden davongetragen, und sie brauchen dringend unsere Anleitung, Hilfe und Unterstützung. Die Kirche kann keine Ablenkungsprojekte gebrauchen, schon gar nicht solch irregeleitete wie dieses.

Ein Teil von mir ist so frustriert, dass ich am liebsten ins Auto spränge, nach London führe und den erstbesten in Lambeth Palace [Sitz des Erzbischofs von Canterbury] herumhängenden Prälaten frage: „Wo soll ich Ihrer Ansicht nach meine Kraft einsetzen? Soll ich das nächste Jahr damit verbringen, mit einem Notizblock durch meine vier Kirchen zu ziehen, um vergessene Grabsteine und Statuen zu beurteilen? Oder soll ich mich mit den unendlich vielen Menschen beschäftigen, die sich online bei mir melden, um nach geistlicher Begleitung zu fragen? Beides geht realistischere Weise nicht.“ Die Ironie der Geschichte ist obendrein, dass ein Bericht der Generalsynode kürzlich die Angst vor Burnout aufgrund von Überforderung als eine Hauptsorge des Klerus identifizierte. Wie soll eigentlich die jetzige Handreichung hierbei helfen?

Um die sehr wenigen Beispiele völlig inakzeptabler Denkmäler sollte man sich kümmern, wenn es unbedingt nötig ist, vor Ort und unter Einsatz von gesundem Menschenverstand. Dazu braucht man keine zentralen Vorgaben. Die Öffentlichkeit wird es der Kirche nicht nachsehen, wenn sie sich jetzt auf irgendein linksaußen angesiedeltes ideologisches Projekt einlässt. Wenn wir das tun und dabei in beschämender Weise diejenigen im Stich lassen, die in der gegenwärtigen Krise leiden, werfen wir die Vernunft und ein gesundes Abwägen aus den farbigen Kirchenfenstern. Unsere Gemeinden werden die Geprellten sein.

INFORMATIONEN

ISLAM

Ein Jahr nach dem Mord an Samuel Paty – Umfragen zu Meinungsfreiheit und Islam in Frankreichs Schulen. Ein Jahr nach der Ermordung des französischen Lehrers Samuel Paty durch einen 18-jährigen Tschetschenen (vgl. ZRW 1/2021, 5 – 22) blickt Frankreich zurück. Umfragen in Schulen zeichnen ein düsteres Bild.¹ Die Entfremdung weiter Teile der muslimischen Bevölkerung vom Staat und ihre Distanz gegenüber den autochthonen Franzosen nehmen eher zu als ab. Das gilt umso mehr, je jünger die Befragten sind. Umgekehrt bleibt die anhaltende Serie islamistischer Gewalttaten auch aufseiten der Einheimischen nicht folgenlos. Die regelmäßigen Anschläge (in Deutschland oft kaum noch registriert) erodieren das gesellschaftliche Vertrauen. Der Mord an Paty hat etwas verstärkt, das schon seit Jahren beobachtet und dokumentiert worden war: Lehrer weichen vor den aggressiv vertretenen Ansprüchen muslimischer Schüler zurück und müssen bisweilen Radikalisierungstendenzen machtlos zusehen. Die Erfahrung, dass jede angebliche Beleidigung, jede gefühlte Kränkung zu Konflikten mit Schülern, Eltern, islamischen Autoritäten, zu Drohungen oder gar zu Gewalt führen kann, schüchtert viele Lehrkräfte so sehr ein, dass sie alles vermeiden, was zur Provokation erklärt werden könnte.

Es gibt zwar relativ wenige zuverlässige Umfragen zu radikalen Einstellungen unter Schülern. Diese aber sind besorgniserregend. Ein Viertel der muslimischen Oberschüler verurteilt die Pariser Anschläge auf das Bataclan und Stade de France (13.11.2015) nicht uneingeschränkt, weitere 12 % finden die Motive der Mörder nachvollziehbar. Für den Anschlag auf *Charlie Hebdo* (7.1.2015) bekennt sogar fast die Hälfte von ihnen mindestens ein gewisses Verständnis. Je jünger die Befragten sind, desto größer ist die Nachsicht gegenüber Gewalttätern und desto geringer die Zustimmung zur Bedeutung von Meinungs- und Redefreiheit, soweit sie ihre Religion betrifft. Die Wertschätzung solcher demokratischen Freiheiten

¹ Vgl. zum Folgenden: Anant Agarwala: *Ermordet, weil er seinen Job gemacht hat*, Die Zeit, 6.10.2021, 41; Sondage: „*Les Français sont-ils encore „Charlie“?*“ (Fondation Jean Jaurès, Ifop, Charlie Hebdo, 31 août 2020), tinyurl.com/2kzx7rf2 (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 4.11.2021); Ifop: *Les enseignants, la laïcité et la place des religions à l'école*, 6.7.2021, <https://tinyurl.com/7xvc43eh>; François Kraus: Sondage: *Droit au blasphème, caricatures, liberté d'expression ... Les Français sont ils encore „Charlie“?*, 1.9.2020, tinyurl.com/4xs77pf4 (hier auch die Originalumfrage zum Download); Denys Bédaride: Enquête: *Les français sont-ils encore „Charlie“?*, EcomNews, 4.9.2020, tinyurl.com/33sb2ev9.

rangiert weit hinter der Forderung nach „Respekt“, wobei damit insbesondere der Respekt für den Islam gemeint ist.² Drei Viertel der jungen Muslime stellen die Scharia über das staatliche Gesetz.

Bei den schulischen Gedenkveranstaltungen für Samuel Paty vor einem Jahr registrierten die Behörden landesweit fast 800 Störungen durch Schüler – wahrscheinlich waren es weit mehr: Denn eine im Auftrag von *Charlie Hebdo* und der sozialistisch-laizistischen *Fondation Jean-Jaurès* durchgeführte Ifop-Umfrage fand heraus, dass jeder dritte Lehrer in den „quartiers sensibles“ damals einen solchen Zwischenfall an seiner Schule beobachtet hatte. („Quartier sensible“ ist eine politisch korrekte Bezeichnung für ärmere, meist migrantisch beziehungsweise islami(sti)sch dominierte Stadtteile.)

Weit davon entfernt, auf eine wehrhafte Demokratie zu treffen, welche die laizistische Schule verteidigt, zeitigen die immer offensiver dargestellte islamische Identität und die wachsende Gewaltbereitschaft offenbar die erwünschte Wirkung. Landesweit sagt die Hälfte aller Lehrer, sie sparten im Unterricht bestimmte Themen aus, um ihre Schüler nicht zu provozieren. Bei nicht wenigen scheint echte Angst zu herrschen. Der Anteil ist deutlich höher unter jenen, die schon einmal religiös begründete Konflikte mit Schülern hatten. Solche Konflikte führen wie bei Paty oft zum Vorwurf der „Islamophobie“. Wer dem ausgesetzt ist, muss nicht nur Angst um Ruf und Karriere, sondern auch um seine Gesundheit haben.

Bei jenen, die in den „quartiers sensibles“ unterrichten, vermeidet sogar die große Mehrheit der Lehrer alle strittigen Themen. Diese sind zahlreich: Holocaust, Israel/Judentum, Evolutionslehre, Trennung von Staat und Kirche, Demokratie und Laizismus, Homosexualität, die Rolle der Frau und eben die Rede- und Meinungsfreiheit, für deren Verteidigung Samuel Paty ermordet wurde. Es ist wenig wahrscheinlich, dass sich daran etwas ändern wird. Zum einen, zeigen

² Der Fairness halber muss man erwähnen, dass in der sogenannten „Woke-Kultur“ und „Cancel-Culture“ ähnliche Positionen auch von Nichtmuslimen vertreten werden, oft ebenfalls hoch aggressiv und vor allem von Jüngeren. Teilweise handelt es sich also um ein kulturelles, nicht um ein rein islamisches Phänomen. An Universitäten der gesamten westlichen Welt erklären sich extremistische Vertreter der Woke-Culture selbst zu Sprechern für diverse Opfergruppen, die als identitäre Bewegungen auftreten (Schwarze, Transsexuelle usw., vgl. Kai Funkschmidt: *Akademischer „Social Justice“-Aktivismus als „Kulterfahung“*, in: ZRW 3/2021, 209–215). Ihre Position ist nicht religiös, sondern akademisch unterfüttert (Identity Studies), aber auch sie erklären in Umfragen regelmäßig, die Rede- und Meinungsfreiheit solle nur für nicht-kontroverse Ansichten gelten und insbesondere nichts einschließen, was Menschen verletzen könnte.

die Umfragen, sind jüngere Lehrer noch vorsichtiger als ältere, und zum anderen steigt auch in Frankreich der muslimische Anteil an der Schülerschaft ständig an (genaue Zahlen dazu gibt es nicht, weil der Staat nicht nach Religion fragen darf). Obendrein sind islamistische, auch gewaltbereite Positionen unter jüngeren Muslimen stärker verbreitet als unter älteren. Inzwischen befürwortet gar ein Viertel die Störungen von Gedenkfeiern für die Mordopfer von *Charlie Hebdo*.

Die Furcht in der Lehrerschaft ist begründet. Insbesondere Lehrerinnen sind seit Jahren mit Respektlosigkeiten konfrontiert. Schulverwaltung und Staat wirken hilflos. Die Lehrer beklagen seit langem vergeblich, dass sie im Konfliktfall mit Schülern und Eltern von vorgesetzten Behörden und Schulleitungen alleingelassen werden. Auch die Solidarität des Kollegiums ist keineswegs sicher. Das zeigten zuletzt schulinterne E-Mails, die nach Patys Tod bekannt wurden. Nicht wenige Lehrer beschuldigen mutige Kollegen, wenn es Streit gibt, diese hätten den Stress ja selbst verschuldet. Habe man die Muslime denn provozieren müssen? „Ne pas faire de vagues!“ (bloß keine Welle machen) ist die Devise. Der Druck wirkt wie eine Art inoffizielles Blasphemiegesetz.

In der Schule geschieht dabei mit größerer Schärfe das gleiche wie in der Gesellschaft insgesamt. Angesichts drohender Islamophobievorwürfe wird nach außen hin versucht, jeglicher Konfrontation aus dem Weg zu gehen. Derweil wachsen aber innerlich Ablehnung und Entfremdung von Islam und muslimischen Bürgern. Denn einheimische Franzosen und muslimische Migranten entwickeln sich zunehmend auseinander, die Fronten scheinen sich zu verhärten. Zwar fanden schon 2006 38 % der französischen Bevölkerung die provokante Veröffentlichung der dänischen Mohammed-Karikaturen als Ausdruck der Meinungsfreiheit richtig. Aber 2020 war dieser Wert auf 59 % gestiegen – im vollen Bewusstsein ihres Provokationspotenzials. Dagegen finden sie heute wie damals weit über zwei Drittel der Muslime falsch. Parallel dazu fiel der Anteil jener Franzosen, die Verständnis für die muslimische Indignation angesichts von Beleidigungen ihres Propheten haben, auf weit unter ein Drittel. Interessantes Detail: Deutlich höher ist das Verständnis unter religiösen Menschen, gleich welcher Religion. Gläubige Katholiken verstehen die muslimische Erregung eher. Der Graben besteht hier also teilweise nicht zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, sondern zwischen Säkularen und Gläubigen.

Nur in einem scheinen sich beide Seiten anzunähern: In der Einschätzung, dass die Differenzen (jedenfalls bei beidseitiger Bewahrung ihrer Identität) unüberbrückbar seien: 61 % der Bevölkerung finden inzwischen, Islam und „französische

Werteordnung“ seien unvereinbar. Das glauben im Moment zwar nur 29 % aller Muslime. Aber unter jüngeren Muslimen ist es schon fast die Hälfte, Tendenz steigend. Entfremdungsgefühle und radikale Einstellungen sind dabei nicht nur unter den jüngeren Muslimen deutlich stärker als im Durchschnitt. Auch das Wohnen in mehrheitlich islamischen Stadtteilen korreliert mit radikaleren Einstellungen. Die urbane Segregation der Wohngegenden, die jeder aufmerksame Frankreichreisende beobachten kann, hat also – wenig überraschend – eine selbstverstärkende Wirkung auf die gesellschaftlichen Grenzziehungen.

Wer wissen möchte, wie es diesbezüglich in Deutschland aussieht, der sei auf eine Befragungsstudie von 2017 verwiesen. Sie wurde im Auftrag des *American Jewish Committee* unter Lehrkräften an zwei Dutzend Berliner Schulen durchgeführt und zeigte – auf bislang weit geringerem Niveau – mancherlei Ähnlichkeiten mit der französischen Situation.³

Kai Funkschmidt

YEZIDEN (JESIDEN)

Die Diaspora der Yeziden in Deutschland – eine Religionsgemeinschaft zwischen alten Traditionen und Neuaufbrüchen. (Letzter Bericht: 3/2019, 108f) In einer zentralen Gedenkveranstaltung erinnert der „Zentralrat der Êziden in Deutschland“ (ZÊD) alljährlich an den Beginn der Massaker an den Yeziden am 3. August 2014. Im Beisein zahlreicher Vertreter aus Politik und Zivilgesellschaft wurde auch in diesem Jahr, diesmal in der evangelischen Johanneskirche in Düsseldorf, des Schicksals eines Volkes gedacht, dessen Leidensgeschichte weit über den Genozid hinausreicht, der in den Jahren 2014f durch den sog. „Islamischen Staat“ (IS) an ihm verübt wurde.

Die Yeziden (zur Schreibweise vgl. MdEZW 5/2016, 172 – 182), die seit Jahrtausenden in den Kurdengebieten des Iraks, Syriens und der Türkei leben, gehören zur Volksgruppe der Kurden, stellen aber innerhalb dieser eine religiöse Minderheit dar. Ähnlich wie im Judentum ist die Religionszugehörigkeit eng mit der Volkszugehörigkeit verbunden. Man wird Yezide durch seine yezidischen Eltern. Das Yezidentum ist eine gegenüber dem Christentum, Judentum und

³ *Salafismus und Antisemitismus an Berliner Schulen. Erfahrungsberichte aus dem Alltag*, Eine Dokumentation im Auftrag des American Jewish Committee Berlin, 2017, <https://ajcgermany.org/de/media/37>.

Islam eigenständige monotheistische Religion. Yeziden glauben an den Schöpfergott *Xwedês* und an dessen Statthalter in der Herrschaft und höchsten Engel *Tawûsî Melek*. *Tawûsî Melek* wird in Pfauengestalt dargestellt und ist neben der Sonne das zentrale religiöse Symbol des Yezidentums. Das zentrale Heiligtum, zu dem jährliche Pilgerreisen stattfinden, befindet sich in Lalisch im Nordirak.

Als religiöse Minderheit wurden die Yeziden seit Jahrhunderten immer wieder Opfer von Verfolgungen und Vertreibungen. Unter strenggläubigen Muslimen gelten sie aufgrund ihrer religiösen Tradition, die einerseits an mystische Traditionen des Islam anknüpft, sich andererseits aber deutlich von diesen absetzt, als Ungläubige und Häretiker. Der schwerwiegendste Vorwurf, der ihnen von muslimischer Seite aus gemacht wird, ist der Vorwurf, „Teufelsanbeter“ zu sein. Er rührt daher, dass die Rolle, die dem Engel *Tawûsî Melek* im yezidischen Schöpfungsmythos zukommt, große Ähnlichkeit mit der Rolle aufweist, die Satan im islamischen Schöpfungsmythos hat. *Tawûsî Melek* wird von den Yeziden allerdings positiv gedeutet.

Am 3. August 2014 griff der IS im Zuge seines Eroberungsfeldzugs die Region Schengal an, eines der beiden Hauptsiedlungsgebiete der Yeziden im Irak. Tausende Yeziden wurden getötet oder vom IS verschleppt. Andere flohen in die angrenzenden unwegsamen Berge, wo sie Hunger und Durst schutzlos ausgesetzt waren. Schon vor 2014 waren viele Yeziden aufgrund von Verfolgung und Diskriminierung aus der Türkei und aus Syrien geflohen und seit der Einnahme des Nordiraks durch den IS 2014 auch schon aus ihren Hochburgen im Irak. Viele von ihnen haben in Deutschland, vor allem in Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen, eine neue Heimat gefunden.

In Deutschland lebende Yeziden kommen aber auch aus Georgien und Armenien. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren viele von der Türkei aus in die früheren Sowjetrepubliken geflohen, da sie in der Türkei aufgrund von Diskriminierung keine Zukunft für ihre Familien sahen. Die aufstrebende Sowjetunion brauchte Arbeitskräfte und war offen für Flüchtlinge aus der Türkei. Wie andere Minderheiten auch konnten die Yeziden ihre kulturellen Rechte ohne nennenswerten staatlichen Druck wahrnehmen (vgl. Kartal 2016, 62). Dies änderte sich schlagartig nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion. Veranlasst durch die schlechte wirtschaftliche Lage, aber auch durch Erfahrungen von Diskriminierung, emigrierten Anfang der 1990er tausende Yeziden nach Deutschland und sahen sich dort, in der Diaspora, zu einer vertieften und auch kontroversen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Identität veranlasst.

In einer 2016 erschienenen Autobiografie mit dem Titel „Wenn der Pfau weint“ berichtet die Yezidin Irina Badavi, die 1995 als Fünfzehnjährige mit ihrer Familie nach Deutschland emigrierte, über ihren Kampf gegen die patriarchalen Machtstrukturen in der Geschlossenheit yezidischer Familien. Ihre emotionale Erzählung über die leidvolle Erfahrung von häuslicher Gewalt in einer arrangierten Ehe, über wiederholte Suizidversuche und schließlich über die Flucht ins Frauenhaus wirft eine Reihe von beunruhigenden Fragen auf: Wie ist die Stellung der Frau im Yezidentum? Wie wird das Thema Heirat und Ehe gehandhabt? Wie integrationsbereit sind Yeziden in Deutschland, und wie groß ist das Problem sog. Parallelgesellschaften? Kritische Rezensionen werfen dem Buch vor, es schüre Vorurteile und ziele mit einer dramatischen Erzählung nur auf Profit, und dies auf Kosten einer unterdrückten und verfolgten Minderheit. Im Vorwort weist Angela Kandt, die Coautorin des Buches, auf den subjektiven Charakter der Schilderungen hin: Irina Badavi „möchte mit diesem Buch die jesidische Religion und das jesidische Volk nicht pauschal anklagen, sondern die frauenverachtenden Traditionen, die sie in Georgien erfahren hat und die sich in der jesidischen Parallelgesellschaft in Deutschland erhalten haben. Ihre Geschichte zeigt, was passiert, wenn ein Staat sich nicht um die Integration von geflüchteten Menschen kümmert“ (Badavi/Kandt 2016, 11). Die von Badavi kritisierten Traditionen greift auch Celalettin Kartal in seiner Studie über „Deutsche Yeziden“ (2016) auf und ordnet sie nochmals in einen größeren Zusammenhang ein.

Zunächst ist zu bedenken, dass das Yezidentum keine Schriftreligion ist, sondern die religiösen Überzeugungen in Form von „Gesangshymnen“ und Gebeten mündlich tradiert werden. Dadurch existieren häufig verschiedene Versionen einer Überlieferung. Auch war es üblich, die religiösen Texte über die Zeit zu verändern oder mit Hinzufügungen zu versehen. Hinzu kommt, dass sich viele Yeziden ihrer eigenen religiösen Traditionen kaum bis gar nicht mehr bewusst sind. Nach yezidischen Traditionen werden beispielsweise durchaus auch den Frauen Aufgaben der geistlichen Begleitung zugesprochen, und die Autorität der Mutter als Zentrum der Familie wird betont. Die theoretische Gleichheit von Mann und Frau und die damit gegebenen Freiheitsräume werden durch die von rechtlichen Erwägungen (z. B. Ehe-, Scheidungs- und Zeugnisrecht) und der Vorrangstellung der Männer geprägte Alltagspraxis in vielerlei Hinsicht erheblich eingeschränkt. Hinzu kommen weitere der patriarchalischen Tradition entstammende Bräuche, wie sie auch aus der islamischen Kultur bekannt sind (frühe bzw. arrangierte Ehen, Verbot von Mischehen, Brautpreis usw.). Beobachtungen zeigen, dass die Legitimität solcher Bräuche, die in der ersten Migrantengeneration noch sehr präsent waren, bei den nachfolgenden Generationen

zunehmend hinterfragt werden (vgl. Kartal 2016, 97ff). Diese Infragestellung, die sogar die bisher untrennbare Verbindung von Volks- und Religionszugehörigkeit einschließt, wird auch das yezidische System der Gesellschaftskasten nicht unberührt lassen, das zwischen den sog. *sheikhs* und *pîrs*, den religiösen Würdenträgern, und den Laien (*murîds*) unterscheidet (vgl. Kartal 2016, 71).

Die Erinnerung an die leidvolle Vergangenheit im Irak und die Potenziale der Diasporaexistenz dürften, so ist zu vermuten, die Anstrengungen der Yeziden, ein integraler Bestandteil der pluralistischen Gesellschaft in Deutschland zu werden, auf alle Fälle befördern. Bereits 2007 haben Affolderbach und Geisler festgestellt, dass die Tatsache integrationsfördernd wirkt, dass eine Rückkehr für viele Yeziden aus politischen und religiösen Gründen nahezu unmöglich ist (vgl. Affolderbach / Geisler 2007, 25). Damit sind die von Badavi in ihrer Autobiografie beschriebenen Erfahrungen nicht aus der Welt. Doch es zeigt sich zugleich: Die junge Generation der in Deutschland lebenden Yezidinnen und Yeziden öffnet sich mehr und mehr unserer Gesellschaft und deren Wertvorstellungen.

Quellen

Affolderbach, Martin / Geisler, Ralf (2007): *Die Yeziden*, EZW-Texte 192, Berlin.

Badavi, Irina / Kandt, Angela (2016): *Wenn der Pfau weint – Wie ich mich als Jesidin aus der Gewalt einer Parallelgesellschaft in Deutschland befreien konnte*, Gütersloh.

Eziden, Yeziden oder Jesiden? Keine rein akademische Angelegenheit, in: *MdEZW* 5/2016, 172 – 182.

Kartal, Celalettin (2016): *Deutsche Yeziden. Geschichte – Gegenwart – Prognosen*, Marburg.

Alexander Dett, Berlin

MORMONEN

Jenseits des konservativen Konsenses: Wie die Polarisierung der amerikanischen Gesellschaft die Einheit der Mormonen schädigt. (Letzter Bericht: 3/2021, 190 – 192) Die tiefe Spaltung der amerikanischen Gesellschaft macht auch vor der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints; LDS)¹ nicht halt. Bisher wehrte die traditionell konservative und hierarchisch organisierte Religionsgemeinschaft moderne Liberalisierungstendenzen größtenteils ab. Zusammen mit anderen religiös-konservativen

¹ Mitglieder der Gemeinschaft bezeichnen sich selbst als Heilige der letzten Tage (HLT), sind aber für Nicht-Mitglieder unter dem Namen Mormonen bekannt.

Gruppen bildete sie daher auch die treue Basis der Republikanischen Partei. Aktuelle Äußerungen seitens eines Mitgliedes des Quorums zu Gender- und Diversitätsfragen sowie die heftigen Reaktionen darauf zeigen indessen, dass von einem allseits geteilten Wertekonsens innerhalb der Gemeinschaft mittlerweile keine Rede mehr sein kann.

Wie viele evangelikale Gruppen lehnt die LDS die gleichgeschlechtliche Ehe aus theologischen Gründen ab. Auch wenn die Leitung betont, dass man Mitgliedern der LGBTQ+-Community mit Liebe und Verständnis begegnen solle, stellte sie in der Vergangenheit wiederholt klar, dass das biblische Evangelium ausschließlich eine Partnerschaft zwischen Mann und Frau zulasse.² Gerade unter den jüngeren Mitgliedern der Gemeinschaft stößt diese unnachgiebige Haltung jedoch zunehmend auf Unverständnis.

So lösten jüngst Äußerungen Jeffrey Hollands, eines Mitglieds des Kollegiums der Zwölf Apostel³, zu queeren StudentInnen, welche im Rahmen eines längeren Vortrags zur Zukunft der mormonischen Brigham Young University (BYU) fielen, eine Welle der Empörung aus. Gerade an einer Privatuniversität wie der BYU, die zu großen Teilen aus Mitgliederspenden finanziert werde, sei es wichtig, so Jeffrey Holland, die Lehrsätze der LDS hundertprozentig zu leben und zu verteidigen. Dabei zitierte Holland aus einem Brief besorgter Eltern, die sich über die zunehmende Liberalisierung der BYU und ihrer Mitarbeiterschaft beklagten. Er mahnte an, dass das Königreich Gottes nicht zuletzt an der BYU, einem „Tempel des Lernens“, manchmal mit „Musketen“ verteidigt werden müsse. Die Herausforderung für alle Gläubigen sei es, einen Weg zu finden, „allen mit Mitgefühl und Verständnis“ zu begegnen, „während man gleichzeitig der prophetischen Führung und den offenbarten Lehren treu bleibt“.⁴

Eine Flut an emotionalen Stellungnahmen, die daraufhin durch die sozialen Medien gingen, offenbarte die große Enttäuschung vieler aktueller und ehema-

² Zu den biblischen Argumenten kommt bei Mitgliedern der LDS noch eine Offenbarung des ersten Propheten und Gründers Joseph Smith Jr. aus dem Jahr 1843 hinzu, welche die „celestiale Ehe“ und die Fortsetzung der Familie als heilsnotwendig bestimmt, um den „neuen und immerwährenden Bund“ mit Gott eingehen zu können und die höchste Herrlichkeit zu erlangen (Lehre & Bündnisse 132,15 – 20).

³ Das Kollegium der Zwölf Apostel ist nach der Ersten Präsidentschaft das zweithöchste leitende Gremium der Gemeinschaft.

⁴ Vortrag von Jeffrey Holland am 23.8.2021 an der BYU, <https://tinyurl.com/j5jezts> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 12.10.2021).

liger BYU-StudentInnen. Neben zahlreichen Ankündigungen von Austritten äußerten sich auch ehemalige Mitarbeitende kritisch, vor allem hinsichtlich Hollands Kriegsrhetorik, welche viele in einer polarisierten Zeit wie heute als „unverantwortlich ... und unvertretbar“ ansehen.⁵

Doch nicht nur unter liberalen Mormonen finden sich immer häufiger kritische Stimmen, die die hierarchische Struktur herausfordern. Auf der anderen Seite des Spektrums sieht sich die Leitung im Zuge der zunehmenden Verschmelzung von religiösem und politischem Konservatismus mit dem Problem konfrontiert, wie sie ihre eigenen Forderungen durchsetzen kann, auch wenn diese nicht dem derzeitigen republikanischen Mainstream entsprechen. So zeigte der neuerliche dringliche Aufruf der „Ersten Präsidentschaft“ an alle Mitglieder, Masken zu tragen und sich möglichst gegen das Corona-Virus impfen zu lassen,⁶ wie schwer es der LDS-Leitung mitunter fällt, sich mit Positionen Gehör zu verschaffen, die nicht vom republikanischen Mainstream geteilt werden.⁷ Die dabei zu vollführende Gratwanderung wird in einem aktuellen Artikel des Religionshistorikers und Mormonen Benjamin Park in der Washington Post skizziert. Die Pandemie stelle einen „ultimativen Test“ dar, inwieweit es der mormonischen Leitung gelinge, ihre Mitglieder von konservativ-libertären Positionen wegzuführen und zur Impfung zu motivieren.⁸ Weil die „Erste Präsidentschaft“ für die medizinischen Maßnahmen im Kampf gegen das Virus plädiere, die meisten republikanischen Politiker aber nach wie vor dagegenhielten, müssten viele Mormonen nun die Entscheidung fällen, ob sie ihren religiösen oder ihren politischen Überzeugungen folgen.

Beide Lager – die liberalen StudentInnen wie die staatskeptischen Impfverweigerer – untergraben die Autorität der LDS-Führung. Im Vergleich mit anderen

⁵ Benjamin Park auf Twitter, 23.8.2021, <https://twitter.com/BenjaminEPark/status/1429868665768353792> (Abruf: 12.10.2021).

⁶ Siehe dazu die Pressemitteilung vom 23.8.2021: <https://presse-de.kirchejesuchristi.org/artikel/erste-praesidentschaft-ruft-die-mitglieder-der-kirche-dringend-auf-wo-noetig-eine-gesichtsmaske-zu-tragen-und-sich-gegen-covid-19-impfen-zu-lassen>.

⁷ Einer Studie aus dem Frühjahr nach stehen circa 50 % der Mormonen einer Impfung skeptisch gegenüber oder würden diese verweigern, obwohl sich die Leitung der LDS bereits seit Januar klar für eine Impfung ausspricht. Vgl. <https://religionnews.com/2021/05/06/half-of-us-mormons-are-covid-19-vaccine-hesitant-or-vaccine-resistant-study-shows>; www.thechurchnews.com/leaders-and-ministry/2021-01-19/church-leaders-vaccinated-president-nelson-first-presidency-202151.

⁸ Vgl. Benjamin Park: *Even LDS leaders are struggling to get Mormons vaccinated against the coronavirus*, 24.8.2021, www.washingtonpost.com/outlook/2021/08/24/even-lds-leaders-are-struggling-get-mormons-vaccinated-against-covid.

Religionsgemeinschaften wiegt Kritik in der LDS schwerer, da die Gemeinschaft streng hierarchisch organisiert ist und der Präsident als Prophet und Sprachrohr Gottes angesehen wird. Kritik an ihm und Mitgliedern der führenden Leitungsgremien ist somit auch immer eine subtile Infragestellung der institutionellen Hierarchie überhaupt. Wie die Leitung ihre Autorität trotz der zunehmenden Pluralisierung der Gemeinschaft künftig untermauern wird, bleibt abzuwarten. Die Abkehr von einem von allen akzeptierten Werte-Konservatismus wird sich jedoch kaum aufhalten lassen.

Claudia Jetter

INTERRELIGIÖSER DIALOG

„**Religion goes green**“. Die Klimakrise und das interreligiöse Potenzial der Umweltethik. Nirgendwo scheint die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit größer zu sein als in der Klimapolitik. Theoretisch mögen sich die Teilnehmenden an der 26. UN-Klimakonferenz in Glasgow darin einig gewesen sein: Wenn das weltweit anvisierte und ambitionierte Ziel einer Begrenzung der Erderwärmung auf 1,5 Grad Celsius bis zur Mitte des Jahrhunderts erreicht werden soll, wird es nicht nur regionaler, sondern globaler Anstrengungen bedürfen, am sinnvollsten wohl einer globalen Bepreisung der Treibhausgasemissionen. Denn das Klima macht bekanntlich keinen Halt an nationalen Grenzen und betrifft ausnahmslos alle. Doch müssen diese alle eben auch wollen.

Genau daran aber scheint es zu mangeln: am Willen, konsequent zu handeln (nicht am Wissen über die Notwendigkeit dazu). Und genau an dieser Stelle, am Willen zum Handeln bzw. an der Notwendigkeit zu einem Bewusstseinswandel, schalten sich nun Akteure aus religiösen Gemeinschaften ein. Durch die seit den 2000er Jahren auf globaler Ebene verstärkt ins Bewusstsein getretene Klimakrise sehen auch sie sich dazu herausgefordert, den umweltethischen Beitrag ihrer eigenen Traditionen in die klimapolitische Debatte einzubringen. Könnten zur Förderung des so wichtigen und in den bisherigen UN-Klimaabkommen bislang vernachlässigten Prinzips der Gegenseitigkeit, so fragen sie, nicht die Religionen kraftvollere Akteure als die Einzelstaaten sein, die Menschen und mit ihnen die Staatengemeinschaft auf ihre gemeinsame Verantwortung für das Gemeinschaftsgut der von allen geteilten Atmosphäre zu verpflichten?

Zeitgleich zum Beginn der UN-Klimakonferenz lud die neobuddhistische *Ching Hai International Association* am 31. Oktober dazu ein, über die Teilnahme an

einer „Ahimsa [Gewaltlosigkeit, R.B.] und die Umwelt“ betitelten Online-Veranstaltung namhaften spirituellen Führern und Politikern (darunter u. a. der Präsident der 26. UN-Klimakonferenz Alok Sharma) zu lauschen und dabei „Frieden mit der Natur zu schließen“. Am selben Tag richtete eine (bescheidener und regionaler aufgestellte) Initiative, zu der sich religiöse und spirituelle Akteure aus zehn Glaubensgemeinschaften in Deutschland zusammengeschlossen hatten, unter dem Motto „GreenFaith Deutschland – Klimaakteur:innen im Glauben verbunden“ das „Erste Interreligiöse Klimafestival“ aus. Das u. a. vom *Abrahamischen Forum in Deutschland* und dem internationalen *GreenFaith*-Netzwerk unterstützte Klimafestival lud zur „Mobilisierung für Klimagerechtigkeit“ zu spirituellen Inputs und Klima-Workshops mit Gästen aus Theologie, Gesellschaft und Wissenschaft ein.

Eine solche Mobilisierung setze, so die Geschäftsführerin von *Religions for Peace* (RfP) Deutschland in ihrem Grußwort, nicht nur eine sichtbare Bündelung des umweltethischen Engagements aller Religionen voraus, sondern auch ein neues Bewusstsein für eine religiöse Menschen miteinander verbindende „Schöpfungsspiritualität“, in der sich die Sorge um die Erhaltung der Natur als eine alle miteinander verbindende Form des Gottesdienstes manifestiert. Der unter dem Titel „Religion und Klima? Lasst uns reden!“ veranstaltete erste Workshop des Festivals nahm diesen Gesprächsimpuls auf und diskutierte die Frage, wie sich der dafür notwendige Bewusstseinswandel durch den Rekurs auf religiöse Traditionen unterstützen lasse. Mit der Übertragung eines Zitats des Dalai Lama („seid Rebellen des Friedens“) auf den Klimaschutz verband ein Vertreter des Buddhismus seine Antwort darauf mit einer Einführung in den achtfachen Pfad der buddhistischen Entsagungsethik.

Der Workshop „Religion und politisches Engagement? Klärungsbedarf!“ zielte hingegen stärker auf den politischen Auftrag, den Menschen aus ihren religiösen Traditionen für ihr Klimaengagement ableiten, und diskutierte die Klimaforderungen von *GreenFaith*, die nach dem Festival mit möglichst vielen Unterzeichnern dem Präsidenten der UN-Klimakonferenz 2021 Alok Sharma übergeben werden sollten. Neben „100 % erneuerbarer Energie, grünen Arbeitsplätzen und Gesundheitsversorgung für alle“ gehören dazu das wertebasierte und klimabewusste Handeln der globalen Finanzmärkte, eine „Willkommenskultur für Klimaflüchtlinge“ und „die Beendigung unmoralischer Investitionen“.

Das Religion und Klimapolitik verschränkende *GreenFaith*-Netzwerk möchte keine Religionsgemeinschaft, sondern ein Angebot an alle religiösen Menschen

sein, sich zu gemeinsamen um- und mitweltbezogenen Aktivitäten zu vernetzen und dabei zugleich die „gemeinsamen Werte der Religionen“ sichtbar zu machen: „Respekt vor der Heiligkeit der Menschen und der gesamten Natur“. Der Glaube dürfe sich angesichts der Bedrohung durch den Klimawandel nicht geschlagen geben, sondern gebe die Kraft, sich der Herausforderung zu stellen und „die Welt tiefgreifend zu verändern“. Das *GreenFaith*-Netzwerk möchte, so heißt es visionär, eine „weltweite, multireligiöse Klima- und Umweltbewegung“ aufbauen, die mit allen religiösen und spirituellen Gemeinschaften „ein moralisches Erwachen für die Heiligkeit der Erde und die Würde aller Menschen“ schafft: Weil die Welt aufgrund autoritärer Regierungen und extraktiver Industrien aus dem Gleichgewicht geraten sei, stünden religiöse Akteure vor der Herausforderung, die Gelegenheit „zu einem mutigen Wandel, zu einem Leben in Verbundenheit miteinander und mit der Erde“ zu ergreifen und für „nachhaltige Politiken, Handlungen und Praktiken auf allen Ebenen“ einzutreten. Dafür bedürfe es, so die Koordinatorin des Festivals, einer Theorie des Wandels, die neben der „individuellen spirituellen Transformation“ und der klimagerechten „Transformation unserer Institutionen und Arbeitsplätze“ auch die auf politischer Einflussnahme beruhende „systemische Verwandlung“ mit in den Blick nimmt und dabei das transformative Potenzial religiöser und spiritueller Überzeugungen zu würdigen weiß.

In Reaktion auf die in den 1960er Jahren aufkommende Umweltbewegung, die sich im christlichen Engagement zur Bewahrung der Schöpfung bald auf breiter gesellschaftlicher Basis etablieren konnte, haben sich seit den 1970er Jahren auch in anderen religiösen und spirituellen Traditionen Intellektuelle zunehmend mit der Frage auseinandergesetzt, wie sich das allseits eingeforderte ökologische Engagement aus religiösen Prinzipien begründen ließe. Im muslimischen Kontext waren es vor allem der iranische Philosoph Seyyed Hossein Nasr und der aus Sri Lanka stammende Fazlun Khalid, die zur Formulierung einer islamischen Umweltethik koranische Topoi wie die „Statthalterschaft auf Erden“ (*ḥilāfa fi'l-ard*) oder die vom Menschen übernommene „Treuhanderschaft“ (*amāna*) einer neuen, in der islamischen Tradition und Kommentarliteratur so bislang nicht vorgenommenen ökologischen Interpretation zuführten. Zu deren Umsetzung in die Praxis gründete Khalid 1994 die *Islamic Foundation For Ecology & Environment Sciences* (IFEES).

Insgesamt aber blieb das umweltethische Engagement anderer Religionen bis in die 2000er Jahre hinein vornehmlich eine Angelegenheit einzelner Intellektueller und vermochte erst im neuen Millennium auch auf breiterer Basis Fuß

zu fassen. Inspiriert von den eben genannten Denkern haben sich die zuerst in der anglophonen Welt geprägten Begriffe *Öko-Islam* und *Öko-Dschihad* mittlerweile zur Bezeichnung einer Strömung durchgesetzt, die als „Synergie der westlich geprägten Umweltbewegung mit islamischen Werten“ (Zbidi 2015, 324) gewissermaßen einen Zwitter bzw., mit Khalid gesprochen, ein Paradoxon darstellt: „A secular articulation of current concerns appears to be a motivation for Muslims to look for answers from within their own traditions“ (Khalid 2010, 16). Das enorme Potenzial eines islamisch begründeten Umweltansatzes dürfte dabei vor allem darin liegen, mit seinem integrativen Ansatz das Bewusstsein für gesamtgesellschaftliche und damit interreligiös verbindende Anliegen zu fördern.

Einen Einblick in diese interreligiös verbindenden Anliegen gab der auf dem Klimafestival angebotene „Markt der Vielfalt“: Die *Naturschutz-Teams des Abrahamischen Forums* führten vor, wie „Schöpfung bewahren“ funktioniert, die spirituellen Klimaaktivisten von *Brücke des Glaubens/Extinction Rebellion* gingen „beherzt auf die Straße“, und das 2010 von muslimischen Ingenieuren gegründete Unternehmen *NourEnergy* klärte darüber auf, wie man einerseits ganz grundsätzlich ein ökologisch nachhaltiges Gemeinde- und Moscheemanagement führen und andererseits ganz konkret mit „Green Iftar“, einem ressourcenschonenden Fastenbrechen im Ramadan, Klimaschutz betreiben könne. In Zusammenarbeit mit einer Vielzahl von Moscheegemeinden und über 30 000 Gästen habe *NourEnergy* in den letzten Jahren damit bereits vier Tonnen CO₂ einsparen können. Inspiriert durch den IFEES-Gründer Khalid gründeten ebenfalls im Jahr 2010 Studierende aus vornehmlich nicht religionsbezogenen Studienfächern den muslimischen Umwelt-Verein *Hima e. V.* (www.hima-umweltschutz.de), der sich ausschließlich dem Thema Umweltschutz widmet und die schariarechtliche Institution der *himā* – eine bereits vorislamische und vom Islam übernommene Praxis der Einrichtung von Reservaten, die der gesamten Gemeinschaft unterstellt und von der Jagd ausgenommen waren – mit einer neuen umweltethischen Bedeutung auflädt: Im anglophonen Öko-Islam stehen die Buchstaben HIMA mittlerweile modernisiert für „Human Integrated Management Approach“ bzw. für „ein gemeinschaftsbasiertes Umweltschutzprogramm, das Naturschutz und Gemeinwohl zusammendenkt“ (Zbidi 2015, 328).

Das zunehmende und zumindest auf verbaler Ebene zweifellos beeindruckende umweltethische Engagement religiöser Akteure zeigt, welches Potenzial sie der Umweltethik nicht nur zur Förderung interreligiöser Kooperation, sondern auch zur zivilgesellschaftlichen Anerkennung ihrer Gemeinschaften zuschreiben. Es ist deshalb davon auszugehen, dass auch die großen muslimischen Verbände,

die sich mittlerweile über den *Koordinationsrat der Muslime* (KRM) auch im *Abrahamischen Forum* und im Beirat des Netzwerkes *Religionen und Naturschutz* beteiligen, das Thema Ökologie zukünftig noch stärker aufgreifen und in ihre Moscheen tragen werden. Denn die Anerkennung, die dem allseits geforderten Engagement der Religionsgemeinschaften für Ökologie und Klimaschutz gewiss ist, ist zweifellos auch in ihrem Interesse. Und sie dürfte auch den Ausschlag geben dafür, dass in naher und weiterer Zukunft die Klimakrise zu einem der größten Beschleuniger interreligiöser und interkultureller Annäherung und Zusammenarbeit werden dürfte.

Quellen

Khalid, Fazlun (2010): *The Environment in Islam. Islam and the Environment*, Amman.

Zbidi, Monika (2015): *Islamische Normenlehre zum Umweltschutz*, in: ZUR (Zeitschrift für Umweltrecht) 6 (2015), 323 – 330.

www.greenfaith.de; www.godharmic.com; <https://greenfaith.org/klimafestival/?lang=de>; <https://abrahamisches-forum.de/projekte/religionen-fuer-biologische-vielfalt> (Abruf der Internetseiten: 4.11.2021).

Rüdiger Braun

SÄKULARER HUMANISMUS

Humanistischer Verband will eine Hochschule gründen und Seelsorge anbieten. (Letzter Bericht: 3/2021, 167 – 173) Analog zu Hochschulen in christlicher Trägerschaft hat der Humanistische Verband (HVD) in Berlin die Gründung einer eigenen Hochschule beantragt. Darüber hinaus soll ein Fachausschuss die Angebote säkularer Seelsorge professionalisieren und mit Angeboten religiöser Seelsorge vernetzen.¹

In den letzten Jahren ist die Gruppe der Konfessionslosen stark angewachsen. Genaue Zahlen der „Konfessionsfreien“ lassen sich bei dieser heterogenen Bewegung, die sich primär über die Abgrenzung „-los“ definiert, jedoch schwer ermitteln. Angaben des Verbands zufolge zählen sich heute in Deutschland bis zu 40 % zu dieser „Glaubensrichtung“.

¹ Zur Gründung einer Humanistischen Hochschule: <https://hpd.de/artikel/humanistische-hochschule-etappenziel-erreicht-19416>; zur Gründung eines Fachausschusses „Humanistische Seelsorge“: <https://hpd.de/artikel/hvd-gruendet-fachausschuss-humanistische-seelsorge-19387>.

Im Juni hat der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg seinen Antrag zur Gründung einer Humanistischen Hochschule in Berlin an den zuständigen Staatssekretär übergeben. Zunächst sollen dort drei Studiengänge angeboten werden: ein praxisorientierter Bachelor „Soziale Arbeit“ mit dem besonderen Schwerpunkt „Spiritual Care“ und je ein Weiterbildungs-Master in Lebenskunde und in Angewandter Ethik. Der Bedarf einer Hochschule mit humanistischem Menschenbild wird mit dem enormen Fachkräftemangel in der sozialen Arbeit begründet. Die Nachfrage nach Studienplätzen im Sozialwesen ist in Berlin in der Tat hoch und seit 2010 um 61 % angestiegen; deshalb will die Humanistische Hochschule weitere Kapazitäten anbieten. Auch die Nachfrage nach dem Wahlfach Humanistische Lebenskunde in den Schulen sei groß. Nach eigenen Angaben führt der HVD Berlin-Brandenburg Lebenskunde-Unterricht für mittlerweile rund 70 000 Kinder an öffentlichen Grundschulen durch. Weil Lehrerinnen und Lehrer für Humanistische Lebenskunde nicht an den Berliner Hochschulen ausgebildet werden, soll hier eine Lücke geschlossen werden.

Ebenfalls im Juni wurde beim Delegiertenrat des HVD-Bundesverbandes der Fachausschuss „Humanistische Seelsorge und Lebensberatung“ gegründet. Ziel dieses Ausschusses ist es, bestehende Angebote säkularer Seelsorge zu professionalisieren sowie sich mit Seelsorge-Angeboten anderer Weltanschauungen zu vernetzen. Auf Basis des Humanismus und der Erfahrung eines geteilten Menschseins möchte man von Krisen Betroffenen begleitend zur Seite stehen, ohne sie in eine weltanschauliche Richtung drängen zu wollen.

Nächstenliebe kann auch anders als christlich begründet und motiviert sein. Die Kirchen haben längst kein Copyright mehr auf „Seelsorge“. Zahlreiche Varianten esoterischer, muslimischer oder buddhistischer Lebenshilfe belegen, dass alternative Lebensdeutungen und Sinngebungshilfen immer häufiger in Anspruch genommen werden. Wie verhalten sich die christlichen Angebote gegenüber der säkularen Konkurrenz? Der verständliche Reflex, traditionell eigene Hoheitsgebiete trotzig zu verteidigen, wird der Tatsache nicht gerecht, dass viele Menschen ihr Gespür für eine persönliche Gottesbeziehung verloren haben und eher in der Natur, bei Körpererfahrungen oder in der philosophischen Reflexion Halt und Orientierung suchen. Deshalb ist es klug, das Gespräch auf Augenhöhe zu suchen und die eigenen Erfahrungsschätze konstruktiv einzubringen. Die starken Potenziale christlicher Tugenden wie Dankbarkeit, Hoffnung, Vergebung oder die Kraft des Trostes brauchen sich im Dialog mit säkularen Angeboten nicht zu verstecken.

Michael Utsch

SATANISMUS

„**Abtreibung**“ als religiöses Ritual des „**Satanic Temple**“. Am 1. September 2021 trat im US-amerikanischen Bundesstaat Texas ein Gesetz in Kraft, das die Diskussion um das Thema Schwangerschaftsabbruch weiter verschärfte. Nach dem auch „Heartbeat Law“ genannten Gesetz ist für die Erlaubnis eines Abbruchs entscheidend, dass beim Embryo noch kein Herzschlag nachweisbar ist. Dieser ist in der Regel aber schon nach den ersten sechs Wochen feststellbar. Ein Großteil der betroffenen Frauen weiß zu diesem Zeitpunkt noch gar nichts von der Schwangerschaft. Auch im Falle von Vergewaltigung oder Inzest gelten keine Ausnahmen. Bürgern, die einen illegalen Schwangerschaftsabbruch an die Behörden melden, wird eine Belohnung von 10 000 US-Dollar zugesagt.¹

Schon früh gab es Kritik von vielen Seiten, die prominenteste vonseiten des US-Präsidenten. Joe Biden sprach sich entschieden gegen das Gesetz und dessen vorläufige Akzeptanz im Supreme Court (mit 5 zu 4 Stimmen) aus.² Mittlerweile hat das Bundesgericht in Austin das Gesetz auf eine Klage der US-Regierung hin wieder aufgehoben. Abtreibungskliniken können jedoch trotzdem nicht wieder risikofrei handeln, da die texanische Regierung bereits gegen das Gerichtsurteil Berufung eingelegt hat. Sollte das Urteil aus Austin nicht rechtskräftig bleiben, drohen bei Schwangerschaftsabbrüchen nachträglich juristische Konsequenzen.³

Zündstoff birgt die Abtreibungsfrage nicht nur auf politischer, sondern auch auf religiöser Ebene. So trat die in den USA als Kirche anerkannte Bewegung *The Satanic Temple* (TST) mit der ausdrücklichen Befürwortung von Schwangerschaftsabbrüchen auf den Plan. Bereits vor dem fraglichen Gesetz war die Vereinigung auch in anderen Bundesstaaten mit Klagen und Aktionen wie Demonstrationen und öffentlichen Improvisationstheatern gegen Abtreibungsgegner in Erscheinung getreten.⁴ Ihr zufolge werde das Recht der Frau auf kör-

¹ Vgl. Biden: *Verfassungsrichter „beleidigen“ Rechtsstaat*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2.9.2021, <https://tinyurl.com/jkd49u9s> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 21.10.2021).

² Vgl. ebd.

³ Vgl. *Gericht setzt strenges Abtreibungsgesetz in Texas aus*, Süddeutsche Zeitung, 7.10.2021, www.sueddeutsche.de/politik/usa-abtreibung-texas-1.5432653. Für aktuelle Informationen zum Abtreibungsgesetz vgl. Tierney Sneed: *Where things stand in the legal battle over Texas' six-week abortion ban*, Cable News Network, 12.10.2021, <https://tinyurl.com/5eohp7jk>.

⁴ Vgl. *Hail Satan? Amerika und seine Satanisten*, ZDF, 6.7.2021, <https://tinyurl.com/7azx4sd2>.

perliche Selbstbestimmung durch De-facto-Verbote wie in Texas maßgeblich beschnitten.

TST wurde 2013 durch Malcolm Jarry (bürgerlicher Name: Cevin Soling) und den heutigen Sprecher der Gemeinschaft Lucien Greaves (bürgerlicher Name: Douglas Misicko) gegründet.⁵ In Salem, Massachusetts, befindet sich der Hauptsitz (inklusive Museum und Shop). Die Gruppe versteht sich als „nichttheistische“ Bewegung und nutzt die Satan-Figur als Symbol für die Auflehnung gegen ein tyrannisches System. Mit ihrer Selbstbezeichnung und diversen Aktionen eckte TST in der Vergangenheit häufig bei der evangelikal geprägten Bevölkerung an, was ihr viel mediale Aufmerksamkeit einbrachte. Infolgedessen beschäftigten sich immer mehr Menschen mit der Gruppierung, und die Anhängerzahl wuchs auf über 300 000.⁶ TST ist in über 30 Ortsverbänden organisiert, darunter je einem in Großbritannien und Australien.⁷ Außerdem gibt es in diversen Ländern Freundesgruppen in sozialen Netzwerken, so auch in Deutschland.

Die Gemeinschaft steht für die Trennung von Kirche und Staat und setzt sich in sozialen Projekten wie der Adoption eines Highway- oder eines Strandabschnitts ein. Auch ein Nachmittagsprogramm für Schülerinnen und Schüler oder eine Initiative gegen Gewalt an Schulen gehören zum Engagement.⁸ Die Bewegung sieht in dem neuen texanischen Gesetz eine unrechtmäßige Einflussnahme einer Religion – nämlich des evangelikal geprägten Christentums – auf die Angelegenheiten des Staates sowie einen Angriff auf die körperliche Selbstbestimmtheit von Frauen. Zusätzlich zu der weltanschauungspolitischen Stellungnahme versucht sie, schwangeren Frauen in Texas eine legale Möglichkeit zum Schwangerschaftsabbruch zu eröffnen. Dafür bezieht sie sich auf den „Religious Freedom Restoration Act“ (RFRA), der es in den USA erlaubt, bei bestimmten religiösen Handlungen illegale Substanzen zu konsumieren. Anlass für dessen Einführung war die Verwendung des meskalinhaltigen Peyote-Kaktus in Ritualen der indigenen Bevölkerung.⁹ In analoger Weise sollen nun trotz des texanischen

⁵ Für die bürgerlichen Namen vgl. die offizielle Homepage des TST-Sprechers: www.lucien-greaves.com/correcting-the-church-of-satan-fact-sheet/#more-460.

⁶ Vgl. Nicole Goodkind: *Why Satanists may be the last hope to take down Texas's abortion bill*, Fortune, 4.9.2021, <https://tinyurl.com/4umfhnjy>.

⁷ Vgl. die Übersicht über die Ortsverbände auf der offiziellen Website des TST: www.the-satanictemple.com/pages/find-a-congregation.

⁸ Vgl. *Hail Satan?* (s. Fußnote 4).

⁹ Vgl. Goodkind: *Why Satanists may be the last hope to take down Texas's abortion bill*, (s. Fußnote 6).

Abtreibungsgesetzes Frauen die Medikamente Mifepriston und Misoprostol legal verabreicht werden dürfen, um damit einen Schwangerschaftsabbruch herbeizuführen. Zu diesem Zweck definierte TST Abtreibung als religiöses Ritual, um Frauen die Möglichkeit zu geben, als Mitglieder der Religionsgemeinschaft einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen. Derzeit wird der entsprechende Antrag von TST durch die Gesundheitsbehörde „U.S. Food and Drug Administration“ juristisch geprüft.¹⁰

Nicht nur in den USA, sondern auch in Deutschland sind Schwangerschaftsabbrüche nach wie vor ein heikles Thema. Erst vor kurzem wurde in Berlin wieder ein „Marsch für das Leben“ mit mehreren Tausend Abtreibungsgegnerinnen und -gegnern veranstaltet – darunter eine große Zahl religiös motivierter Menschen. Auch die katholische Bischofskonferenz hatte zu einer Teilnahme an der Demonstration aufgerufen. Eine Gegendemonstration zählte ebenfalls mehrere Tausend Teilnehmende.¹¹ In Deutschland ist der politische Einfluss der evangelikalischen Bewegung wesentlich geringer als in Amerika. Das ist möglicherweise der Grund, warum TST hierzulande noch keine Gemeinschaft gründen konnte bzw. wollte. Die Vorgänge um das texanische Gesetz rücken erneut die (religiösen) Streitfragen um Schwangerschaftsabbrüche generell sowie die Thematik der Trennung von Kirche und Staat in den Blick. Daneben werfen sie die Problematik der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit für nichtreligiöse (oder zumindest nicht unstrittig als religiös anerkannte) Ziele auf.

Tobias Vöge, Osnabrück

GESELLSCHAFT

Eine Arbeitshilfe zur religionssensiblen Migrationssozialarbeit. Religionen formen das menschliche Verhalten, Denken und Fühlen und entfalten zugleich ambivalente Wirkungen: Sie können ethisch verantwortungsvolles Zusammenleben, zugleich aber auch Abgrenzungsprozesse befördern. In der Sozialen Arbeit lassen sie sich daher sowohl konstruktiv-kritisch als auch ressourcenorientiert thematisieren. Der neuen Arbeitshilfe des FMI (Fachzentrum für Soziale Arbeit in den Bereichen Migration und Integration) zufolge haben die Fragen nach Reli-

¹⁰ Vgl. ebd. Auch wenn Schwangerschaftsabbrüche in Texas wieder endgültig legalisiert werden sollten, ist die Prüfung für andere Themen und Fälle relevant.

¹¹ Vgl. *Mehrere Tausend Menschen stellen sich Abtreibungsgegnern entgegen*, Der Tagesspiegel, 19.9.2021, <https://tinyurl.com/ydxzyjc3>.

gion und Religiosität geflüchteter Menschen in der Sozialen Arbeit bislang jedoch nur wenig Beachtung gefunden. Umso bedeutsamer erweist sich damit die Entwicklung einer religionssensiblen Migrationssozialarbeit, „die Religion als Teil der menschlichen Lebenswelt, als psychosozialen Stabilisator und als Ressource bei der Überwindung von Lebenskrisen und traumatischen Fluchterfahrungen wahrnimmt“ (FMI, 1) und die das Verhalten (Umgang und Kommunikation), die Reflexion (Selbstreflexion und Haltung) und das Verstehen (Wissen und Kontext) des Menschen als grundlegende „Bausteine“ einer religionssensiblen Migrationssozialarbeit begreift.

Der Baustein „Verstehen“ zielt dabei vornehmlich auf das Wissen sowohl um die Religionen und ihre Traditionen als auch um die rechtlichen und strukturellen Rahmenbedingungen der modernen Gesellschaft. Zu den letzteren gehört u. a. die mit 14 Jahren erlangte Religionsmündigkeit, das Grundrecht der (positiven und negativen) Religionsfreiheit und – deutschlandspezifisch – das partnerschaftliche Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften. Zum Wissen um die Religion gehört demgegenüber zunächst die Aufklärung darüber, mit wem es die Migrationssozialarbeit grundlegend zu tun hat: Was die Religionszugehörigkeit der Geflüchteten betrifft, so hat eine Kurzanalyse des BAMF (Siegert 2020) einen konfessionslosen Anteil von 6,2 %, einen muslimischen von 70,7 % und einen christlichen von 16,8 % feststellen können.

Der Baustein „Reflexion“ zielt auf die Entwicklung einer interreligiösen Empathie, welche die Fähigkeit zur Reflexion der eigenen (religiösen oder weltanschaulichen) Prägung sowie zum Perspektivenwechsel beinhaltet. Als Voraussetzung dafür werden zum einen das Bewusstsein für die weitgehende Privatisierung des Glaubens in der modernen Gesellschaft genannt – lediglich 2 % der Deutschen sprechen außerhalb des Familien- und Freundeskreises über Religion (Weitz 2015). Zum anderen betont die Arbeitshilfe das Bewusstsein für gemeinsame „Grundwerte“, „die im Humanismus genauso begründet sind wie in den meisten Religionen“ (Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung 2017). Eine religionssensible Selbstreflexion habe dabei nicht nur das eigene Verhältnis zu Religion und Religiosität zu thematisieren, sondern auch die Frage nach der Religionssensibilität vorgegebener (Arbeits-)Strukturen. Zu klären sei, in welchem Umfang diese Strukturen Rücksicht auf religiöse Rituale wie beispielsweise das Fasten oder Gebets- und Meditationszeiten nehmen.

Der Baustein „Verhalten“ schließlich thematisiert die Fähigkeit, „religiösen Geltungsansprüchen angemessen zu begegnen“ (FMI, 7): „Religiöses Werben

und Religionsfreiheit“ werden zunächst als „zwei Seiten derselben Medaille“ beschrieben, und zur Verdeutlichung eines „problematischen Werbens“ wird eine Checkliste von SektenInfo Berlin zur Verfügung gestellt. Sie soll in 17 Punkten eine kritische Einordnung problematischer Gruppierungen ermöglichen. Treffen mehrere Punkte zu, so sei, wie die Checkliste formuliert, „Vorsicht“ geboten. Zu den Punkten gehört, dass die jeweilige Gruppierung beansprucht, genau zu wissen, was dem Menschen fehlt (Punkt 1), sowie ein einfaches Bild der Welt (3) und „ewig wahres Wissen“ (6) zu ihrer Rettung liefert (8). Weiter wird genannt, dass sich eine Gruppe gegen die übrige (verlorene) Welt durch spezifische Kleidung und Ernährungsvorschriften abgrenzt (9-11), ein bestimmtes Sexualverhalten (13) und spezifische Gebets- und Meditationszeiten vorschreibt (14) und schließlich die „Befolgung ihrer Regeln und Disziplin als einzigen Weg zur Rettung“ erwartet (17).

Abgeschlossen wird die Arbeitshilfe durch eine Liste religionsspezifischer Anlaufstellen, die neben dem FMI, den Landesintegrationsbeauftragten und diversen säkularen Vereinen zur Flüchtlingshilfe auch die EZW umfasst. Tipps bzw. Empfehlungen für eine respektvolle und religionsensible Kommunikation runden die Arbeitshilfe ab. Genannt werden u. a. Neugierde und Nachsicht, die Vermeidung pauschalisierender Stereotypen sowie die Ausrichtung auf eine stärker verhaltens- als allein religionsbezogene Kommunikation. Letzteres macht zugleich deutlich, dass eine gedeihliche religiöse Kommunikation, die religionsrechtliche und religiös-moralische Prägungen ohne Verkürzungen konstruktiv-kritisch zur Sprache bringt, erheblicher Voraussetzungen bedarf. Weil diese in einer zunehmend säkularisierten, Religion ins Private abdrängenden Gesellschaft nicht mehr ohne Weiteres gegeben sind, werden Arbeitshilfen wie die des FMI in Zukunft nicht nur in der Migrationssozialarbeit, sondern noch in weiteren gesellschaftlichen Feldern auf große Nachfrage stoßen.

Quellen

Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung (2017): *Über den Humanismus als Integrationsfaktor*, <https://tinyurl.com/4cmt6vjr> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 7.10.2021).

FMI (Fachzentrum für Soziale Arbeit in den Bereichen Migration und Integration): Arbeitshilfe: *Religionsensible Migrationssozialarbeit*, www.isa-brb.de.

Siegert, Manuel (2020): *BAMF-Kurzanalyse. Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchteten*, <https://tinyurl.com/4v6a38ph>.

Weitz, Burkhard (2015): *Die Gretchenfrage stellen* (Interview mit Henning Kiene, 25.2.2015), <https://chrisonn.evangelisch.de/artikel/2015/30931/ist-es-peinlich-ueber-religion-zu-reden>.

Rüdiger Braun

Festreden, Feierstimmung und seltene interreligiöse Begegnungen beim EZW-Jubiläum. Am 14. September 2021 feierte die EZW ihr Jubiläum (vgl. ZRW 4/2021, 235ff). Neben dem Festvortrag des EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm zum Thema „Nach 100 Jahren: Apologetik heute“ gab es Redebeiträge von VertreterInnen aus Wissenschaft, Politik, Kirche und Neureligionen, welche die vielfältigen Aufgaben und die weite Vernetzung der Institution widerspiegeln. Die Auswahl der Grußworte wie auch die Gästeliste der Jubiläumsveranstaltung zeigten die Vielfalt der EZW-Kontakte.

Durch das Programm führten die EZW-ReferentInnen Claudia Jetter und Michael Utsch. Arnulf von Scheliha (Vorsitzender des EZW-Kuratoriums) betonte in seinem Redebeitrag den von der EZW erbrachten und notwendigen Transfer von Forschungsergebnissen in eine breite Öffentlichkeit. Im Anschluss daran skizzierte Matthias Pöhlmann (Konferenz der Landeskirchlichen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der EKD) die Geschichte der Apologetischen Centrale von den Ursprüngen der Institution über das Verbot unter dem Nationalsozialismus bis hin zur Wiedereröffnung als EZW. Auf die historische Verortung der Apologetischen Centrale folgte der anregende und gehaltvolle Festvortrag des Vorsitzenden des Rates der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, zur Apologetik in der Gegenwart. (Der Vortrag ist in diesem Heft abgedruckt, 387 – 396.)

Der formelle Teil des Abends wurde durch Grußworte von verschiedenen Kooperations- und Dialogpartnern abgerundet. Als Vertreterin aus der nichtreligiösen Weltanschauungsarbeit stellte Roswitha Engels (Bundesverwaltungsamt, Bereich „So genannte Sekten und Psychogruppen“) die gute Zusammenarbeit mit der EZW heraus. Während sie selbst als Vertreterin einer staatlichen Institution verpflichtet sei, neutral zu agieren, könne die EZW Stellung beziehen und diene somit als wertvolle Ergänzung in der Weltanschauungsarbeit. Auch für die katholische Weltanschauungsarbeit sei die EZW wichtig, fand Andreas Komischke (katholischer Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen des Erzbistums Berlin) in seinem Grußwort, da es keine äquivalente katholische Einrichtung gebe.

Auch die oft enge Zusammenarbeit mit Dialogpartnern aus (neu-)religiösen Gemeinschaften spiegelte sich in den Redebeiträgen wider. Zum einen hob Bischof Peter Johanning (Neuapostolische Kirche International) die jahrelange

dialogische Begleitung der EZW hervor, die im Kontext eines Wandlungsprozesses der NAK steht und letztendlich den Weg in die angestrebte Aufnahme in die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) ebnete. Die NAK ist seit 2019 Gastmitglied in der ACK. Zum anderen lobte Gudrun Pannier, Vertreterin der Pagan Federation Deutschland, den offenen Austausch mit der EZW, auch wenn ihre eigene Einschätzung neopaganer Gruppen oft von der Einschätzung der EZW abweiche.

Im Anschluss an den formellen Teil ließ die EZW den Abend mit ihren Gästen bei Imbiss, anregenden Gesprächen und Begegnungen ausklingen. So manche selten dagewesene interreligiöse Begegnung ließ sich dort beobachten.

Der Festempfang in der Parochialkirche in Berlin wurde als Livestream gesendet. Die Aufzeichnung ist abrufbar unter www.youtube.com/watch?v=45DRRKT6AMk.

Melanie Hallensleben

Fachvorträge, Begegnungen und Exkursion zu den Externsteinen und zur Wewelsburg. Die Planung der Weiterbildung zu Religions- und Weltanschauungsfragen schreitet voran. Für das Curriculum (Beginn April 2022) sind vielfältige Besuche und Begegnungen in Berlin (u. a. Anthroposophie, Jehovas Zeugen) und in der Umgebung Bielefelds (Externsteine, Wewelsburg und Yoga-Gemeinschaft) geplant.

Die Planung nimmt immer mehr Form und Gestalt an. Das EZW-Team hat einen Seminarplan für die drei Blöcke zu je vier Tagen erstellt. Die ersten beiden Einheiten werden in Berlin, die dritte wird in Bielefeld stattfinden. Geplant sind Fachvorträge zu Jehovas Zeugen, „Mormonen“, Coaching-Angeboten, Konfessionslosigkeit oder Anthroposophie. Daneben werden Seminare konzipiert, die einen Überblick über unterschiedliche Heilungsangebote und Selbsthilfeangebote geben. Die Themen Apologetik und Dialog werden behandelt, und in jedem Seminarblock wird es eine Einheit zur Bibelarbeit geben. Die Seminare werden vom EZW-Team sowie von externen ReferentInnen gestaltet.

Das Curriculum findet zum dritten Mal statt. In den vergangenen Durchgängen (2009/2010 und 2015 – 2017) hoben die Teilnehmenden vor allem die zahlreichen Begegnungen positiv hervor. Auch beim dritten Durchgang im nächsten Jahr

planen wir, unter anderem eine Schamanin zu treffen und ein buddhistisches Meditationszentrum zu besuchen.

Neben der Auseinandersetzung mit Neureligionen und Weltanschauungen wird es auch um Gesprächsführung und juristische Fragestellungen gehen. Wir freuen uns, in Bielefeld die Pfarrer Andreas Hahn (Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Evangelischen Kirche von Westfalen) und Horst-Dieter Mellies (Beauftragter für Weltanschauungsfragen und Sekten der Lippischen Landeskirche) begrüßen zu dürfen. Sie werden ihre Erfahrungen mit einzelnen lokalen (neu-)religiösen Gemeinschaften in das Curriculum einbringen.

Anmeldeschluss ist der 31. Januar 2022, aber schon jetzt liegen eine ganze Reihe Anmeldungen und Platzreservierungen vor. Das Curriculum ist auf maximal 25 TeilnehmerInnen beschränkt. Koordiniert wird es von Melanie Hallensleben. Fragen und Anmeldungen per E-Mail (hallensleben@ezw-berlin.de). Weitere Informationen zum Curriculum finden Sie unter https://ezw-berlin.de/html/5_10733.php und auf den beiden letzten Seiten dieses Hefts der ZRW.

Melanie Hallensleben

Alexander Benatar verabschiedet. Ende September endete der Dienst des Wissenschaftlichen Mitarbeiters Alexander Benatar bei der EZW. Nach anderthalb Jahren lief seine Projektstelle aus, und so folgt bei dem studierten Juristen mit asienwissenschaftlicher Promotion die nächste Berufsstation: Nach dem Abschluss seines theologischen Masterstudiums in Marburg strebt er ein Vikariat in der Berlin-Brandenburgischen Kirche an. Die EZW hat von seiner fachlichen und persönlichen Vielseitigkeit ungemein profitiert. Neben seinem wissenschaftlichen Projekt, einer Bestandsaufnahme der Initiativen und Stellungnahmen zum christlich-islamischen Dialog im Raum der EKD, hat er weitere vielfältige Aufgaben übernommen. Als Betreuer des Twitter-Accounts, des Newsletters und des sehnlich erwarteten Relaunchs der EZW-Website hat er die Öffentlichkeitsarbeit der EZW wesentlich vorangebracht. Daneben hat er zahlreiche Artikel für den Newsletter und die ZRW zu verschiedenen Themen verfasst und sich um manche administrative Angelegenheit gekümmert. Bei alledem hatte er auch einen Blick für das Wohl des EZW-Teams und für die Belange der Gesamtinstitution. Seine Umsicht und seine zahllosen Ideen werden uns fehlen. Wir wünschen ihm für die nächsten Abschnitte seines Berufs- und Privatlebens alles Gute und Gottes Segen!

Martin Fritz für das Team der EZW

STICHWORT

Kai Funkschmidt

Jakob Lorber

Leben

Der christliche Mystiker, Seher und Neuoffenbarungsempfänger Jakob Lorber (1800 – 1864) wurde in der österreichisch-habsburgischen Region Untersteiermark in Kanischa nahe Marburg (heute Maribor, Slowenien) geboren. Aus bescheidenen Verhältnissen stammend, im katholischen Glauben erzogen und beheimatet, war Lorber vielseitig interessiert. Er befasste sich mit Musik, Mathematik, Astronomie sowie mit spiritualistischer und mystischer Literatur von Autoren wie Jakob Böhme (1575 – 1624), Heinrich Jung-Stilling (1740 – 1817), Justinus Kerner (1786 – 1862) und Emanuel Swedenborg (1688 – 1772). In der Jugend erlernte er das Geige-, Klavier- und Orgelspiel. Den Entschluss, Priester zu werden, ließ er fallen und zog 1824 nach Graz, wo er den Rest seines Lebens verbrachte. Eine abgeschlossene Lehrerausbildung wurde 1829 ebenfalls ad acta gelegt. Bis in sein 40. Jahr lebte Lorber bescheiden als Hauslehrer, Musiker und Musikkritiker. Er war nie verheiratet; ob er eine Tochter hatte (genannt wird eine Maria Hohegger, die seinen Nachlass erbt), ist umstritten.

Just in jenem Augenblick, da er ein festes Stellenangebot als Konzertmeister im nahen Triest erhielt, nahm sein Leben eine entscheidende Wende. Am Morgen des 15. März 1840 empfing er erstmals durch eine innere Stimme Offenbarungen, die den Rest seines Lebens nicht mehr abreißen sollten. Sein Anhänger und erster Biograf Karl Gottfried von Leitner (1800 – 1890) beschreibt die Szene so:

Lorber hatte „um 6 Uhr morgens ... gerade sein Morgengebet verrichtet und war im Begriffe, sein Bett zu verlassen, da hörte er links in seiner Brust, an der Stelle des Herzens, deutlich eine Stimme ertönen, welche ihm zurief: ‚Steh auf, nimm deinen Griffel und schreibe!‘ – Er gehorchte diesem geheimnisvollen Rufe sogleich, nahm die Feder zur Hand und schrieb das ihm innerlich Vorgesagte Wort für Wort nieder“ (Leitner, 18).

Lorber wurde bald klar, dass es Jesus Christus sei, der sich da bei ihm meldete und ihm in die Feder diktierte. Die nächsten 24 Lebensjahre widmete er sich nun der Aufgabe, alles aufzuzeichnen, was die sich fast täglich meldende Stimme ihm auftrug. Teilweise gab er auch Botschaften von Verstorbenen an ihre Hinterbliebenen weiter. Bald sammelten sich Freunde und Anhänger um ihn,

denen er in späteren Jahren zeitweise diktieren konnte. 1858 schrieb Lorber einem Freund:

„Bezüglich des inneren Wortes, wie man dasselbe vernimmt, kann ich, von mir selbst sprechend, nur sagen, dass ich des Herrn heiligstes Wort stets in der Gegend des Herzens wie einen höchst klaren Gedanken, licht und rein, wie ausgesprochene Worte vernehme. Niemand mir noch so nahe stehend, kann etwas von irgendeiner Stimme hören. Für mich erklingt diese Gnadenstimme aber dennoch heller als jeder noch so materielle Ton“ (Leitner, 19).

Einmal spricht ihn Christus direkt an:

„Nota bene: Du, mein Knecht und Schreiber, meinst nun wohl, als hätte Ich damals dessen kaum erwähnt?! Willst du auch schwach werden im Glauben ...? Ich sage dir, dass Ich dem Cyrenius und dem Kornelius sogar deinen und mehrerer anderer Namen angegeben habe und sie nun auch die erfreulichsten Zeugen dessen sind, was Ich dir nun in die Feder sage“ (Großes Evangelium Johannis IV, 112, V., 4ff).

Lorber selbst bezeichnete sich aufgrund der ihm gegebenen Aufgabe als „Schreibknecht Gottes“ und ist bis heute bei seinen Anhängern unter dieser Bezeichnung bekannt. Im Laufe der Zeit kamen so 20 000 Manuskriptseiten zusammen, zunächst „Neusalemsschriften“, später „Neuoffenbarungen“ genannt. Sie kursierten anfangs in Abschriften und wurden später unter Titeln wie „Die große Zeit der Zeiten (Pathiel – Die Erlösung)“, „Der Mond“, „Der Saturn“ (alle 1841), „Der Großglockner“ (1842), „Die Jugend Jesu“ (1843/44), „Der Briefwechsel Jesu mit König Abgarus“ (1845/46) und „Jenseits der Schwelle“ (1847) veröffentlicht. Das zehnbändige Evangelium Johannis (1851 – 1864) blieb unvollendet.

Lehre

Lorbers Offenbarungen sind äußerst breit angelegt und unsystematisch, teilweise auch widersprüchlich, was bei Offenbarungsschriften, zumal solchen Umfangs, nicht ungewöhnlich ist. Sie umfassen Einsichten in den gesamten Weltenplan (Ursprung, Aufbau, Geschichte und Ziel des Kosmos) oder die nachtodliche Existenz, aber auch Neuigkeiten aus dem Leben Jesu einschließlich seiner Kindheit. Kurz nach der Hinrichtung des Paulskirchenabgeordneten und Revolutionärs Robert Blum in Wien (10. November 1848), die in der Öffentlichkeit damals lebhaft wahrgenommen wurde, erhielt Lorber drei Jahre lang Einsichten in Blums Schicksalsweg im Jenseits. Es wurde mit fast tausend Seiten eines seiner umfangreichsten Werke und war eine von insgesamt neun sogenannten

„Sterbeszenen“, die detailliert den Weg edler Seelen vom Leben in den Tod und darüber hinaus behandeln.

Gott ist bei Lorber der Ursprung einer unermesslich großen Welt, in deren Mitte die „Liebe“ steht, die Ursprung, Entwicklung und Ziel der Schöpfung durchdringt. Lorbers Kosmogonie ist geistesmonistisch, das heißt, alles besteht aus göttlichen Geistfunken, den „Urfunken“ oder „Ur-Kleingeistern“, aus denen sich durch Zusammenballung nichtstoffliche Wesen bilden, von denen Luzifer das herrlichste war. Erst dessen Abfall von Gott, bei dem er viele andere dieser Äthergeister mit sich zog, sorgte für die Entstehung einer materiellen Welt – aus den „Ätherwesen“ wurden die Urnebel der Materie. Alles materiell Seiende ist also Ergebnis eines Abstiegs, eines Falls. Den so entstandenen Kosmos denkt sich Lorber noch ungeheuerlich viel größer, als es die damals voranschreitenden Naturwissenschaften taten. Seine Zahlenspekulationen durchbrechen alles Maß im Hinblick auf die Länge der Zeit, die Aufspaltung im Kleinsten, die Ausdehnung im Größten und die Feingliederung der Welt (Planeten, Monde, Sonnen, Zentralsonnen, Sonnenweltalle, Sonnen-Allall, Atome, Hüselngloben usw.). Dabei ist dieses ganze Universum buchstäblich geformt wie ein Mensch – der „Große Schöpfungsmensch“, welcher zugleich der gefallene Luzifer mit allen seinen abgefallenen, materialisierten Folgegeistern ist.

Die Erde, welche in diesem gigantischen Kosmos in der Bedeutungslosigkeit zu verschwinden droht – ein Lebensgefühl, das den damaligen Menschen, wenn sie den Fortschritt in Astronomie und Naturwissenschaft verfolgten, vertraut gewesen sein dürfte –, hat ihren Ort in der linken kleinen Zehe des Großen Schöpfungsmenschen. Sie ist aber entgegen allem Anschein nicht bedeutungslos, sondern der zentrale Ort des kosmischen Heilsgeschehens. Denn auf ihr vollzieht sich die Rückkehr der Materie zum Ursprungsgeist göttlicher Liebe. In ihrem tiefsten Innern liegt Luzifer gefangen (der aber zugleich der Große Schöpfungsmensch ist, s. o.). Und genau darum hat Gott die Erde zur zentralen kosmischen „Lebenshochschule“ erhoben – sie ist Ort des Niedrigsten (Luzifer) und des Höchsten zugleich. Auf ihr nämlich inkarnieren sich die Urlebensfunken des ganzen Kosmos in Menschen und haben hier im irdischen Leben die Chance zu Bewährung und Aufstieg („Lebenshochschule“), das heißt als Endziel die Rückkehr aus der Materie in den Anfangsgeist.

Auch Christus spielt in dem großen Plan eine Rolle. Die Jesusgeschichte ist Teil des kosmischen Kampfes um die Rückführung der Seelen. Der Christus ist Helfer der Menschen zur Erkenntnis ihrer Bestimmung. Gott trat in den

Menschen Jesus ein, der dabei eine Reihe schlechter menschlicher Eigenschaften behielt (Stolz, Herrschsucht, Weiberlust, Zorn), die er aber durch Selbstdisziplin beherrschte. Durch diese Selbstverleugnung trug er dazu bei, die zerrüttete Weltordnung wiederherzustellen. Daher gilt es, sich an ihm zu orientieren. Am Kreuz getötet wurde nur der irdische Teil Jesu, eine Sühnevorstellung ist damit nicht verbunden. Eine solche fügte sich auch logisch nicht in die Idee der ständigen Entwicklung und des Erziehungsgedankens. All dies verbindet Lorber mit einer eigenständigen Reinkarnationslehre. Der Eintritt der Geistfunken in die irdische Lebenshochschule, also die Geburt als Mensch, ist nämlich ein besonderes Privileg, eine Bewährungschance. Diese besteht in einem von Liebe geleiteten „werktätigen“ Leben, das weder in asketischer Weltflucht noch in hedonistischer Genussucht, sondern in der goldenen Mitte der Mäßigung gelebt sein will.

Das richtige Verhalten wird in den Offenbarungen sehr detailliert und beispielsweise dargestellt. Quellen des Übels in der irdischen Bewährung sind dabei insbesondere ungesundes Essen (Fleisch und Leckereien statt Hülsenfrüchten, Brot und Milch) und übergroße sexuelle Lust. Als Heilmittel wird neben Homöopathie und Magnetismus auch die Sonnenkur empfohlen, weil Sonnenlicht „reine Geister“ mit sich führe. Wer freilich die irdische Bewährungsprobe nicht besteht, kehrt nicht als Mensch zurück, sondern muss den viel mühseligeren Weg des Aufstiegs im Jenseits oder durch Inkarnationen auf entfernten Planeten schaffen. Ewige Verdammnis freilich gibt es nicht, sondern am Ende der Zeiten wartet eine Allversöhnung, dann nämlich, wenn alle Geistfunken heimgekehrt sind.

Lorbers Stellung zur Kirche ist teils sehr kritisch, aber nicht grundsätzlich ablehnend. Ihre guten Werke werden gelobt, ihre Zeremonien und „vernunftwidrigen Wahnvorstellungen“ (etwa die Trinität) getadelt. Der Schreibknecht ruft die Menschen jedoch dazu auf, in der Kirche, in der sie aufwuchsen (ihrer „Glaubensmutter“), zu verbleiben und ihr nicht den Respekt zu versagen.

Lorber wird oft zusammen mit Emanuel Swedenborg (1688 – 1772) genannt, und es wird auf Parallelen in ihren Schriften verwiesen. Kurt Hutten, der Gründungsdirektor der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, sprach von den „beiden Riesen“ unter den zahlreichen „Empfängern jenseitiger und himmlischer Kundgaben in den letzten drei Jahrhunderten“ (Hutten, 606). Beider Leben waren allerdings sehr unterschiedlich. Hier der berühmte Gelehrte, der am schwedischen Königshof verkehrte, dort der kleinbürgerliche Musiker und Lehrer ohne Anstellung.

Tatsächlich überlappen sich die Anhängerkreise teilweise, die Verbindung ist aber vor allem unter Swedenborgianern nicht unumstritten. Heute untersucht vor allem der swedenborgianische Pfarrer und evangelische Theologe Thomas Noack (Zürich) das Verhältnis. Dahinter dürfte auch das Interesse stehen, die Glaubwürdigkeit der Neuoffenbarungen zu erhöhen. Denn beide Männer hätten, ließen sich große Ähnlichkeiten nachweisen, unabhängig voneinander zu ähnlichen Einblicken gelangt sein müssen. Als literarische Abhängigkeit sind die Parallelen eher nicht erklärlich, da damals von Swedenborg nur sehr wenige Schriften auf Deutsch vorlagen, Lorber aber kein Latein beherrschte. Geistesgeschichtlich könnte man die Ähnlichkeit so fassen: Beide suchten einen neuen, direkten Erkenntnisweg jenseits von Aufklärung und Christentum (sei es amtskirchlicher, sei es erwecklicher Gestalt), den sie für vernünftig und zugleich *wahrhaft* christlich hielten. Sie waren damit Vorläufer vieler Elemente moderner Esoterik: „erweitertes“ Verständnis von Wissenschaft, Durchbrechung der vorfindlichen religiösen Vielfalt durch Eingliederung in die kosmische Offenbarungsschau, betont individualistischer Entwicklungsgedanke und Fortschrittsoptimismus bis ins Jenseits. Die Kirche und die Gemeinde als irdische Orte der Konkretion des Heilsgeschehens treten völlig hinter dem Streben des Einzelnen nach Erlösung durch Erkenntnis und ethische Lebensführung zurück.

Nachwirkung

Schon zu Lebzeiten bildeten sich um Lorber kleine Anhängerkreise, die seine Schriften sammelten und in Abschriften weitergaben. Erst nach seinem Tod wuchs eine lose Bewegung heran. Lorber hatte keine „Kirche“ gründen wollen und hat es nicht getan. Er wollte ergänzen und höherführen, nicht abreißen und ersetzen. Passend dazu sind seine Anhänger heute als lose Lesezirkel organisiert, hinzu kommen die verstreuten Einzel-Leser („Lorber-Freunde“). Mangels Vergemeinschaftung praktizieren Lorber-Freunde keine gemeinsamen Sakramente oder Kasualien.

Wie viele Anhänger Lorber heute hat, ist nicht feststellbar, schon aus Abgrenzungsgründen nicht, denn seine Schriften werden auch außerhalb seiner offiziellen Lesekreise rezipiert. Viele Lorberfreunde sind Mitglieder der großen Kirchen, auch in manchen offenbarungsspiritistischen, lebensreformerisch-vegetarischen Kreisen und in Teilen der Esoterik-Szene sind seine Schriften beliebt.

Die Verbreitung der deutschsprachigen Bücher besorgt der Lorber-Verlag in Bietigheim-Bissingen (ebendort, seit 1879, zunächst unter dem Namen „Neu-

salems-Verlag“, Leitung Manuel Zluhan), zudem sind viele Schriften derzeit in 22 Sprachen verfügbar. Der überwiegende Teil der Lorberleser lebt im deutschsprachigen Europa. Die Zahl der Freundes- und Lesekreise wird nicht genau beziffert, nach eigenen Angaben soll es mehrere Zehntausend Lorberleser geben. Viermal jährlich veröffentlicht die Lorber-Gesellschaft (Vorsitz: Anita Strattner) ihre Zeitschrift „Geistiges Leben“, zudem veranstaltet sie in jedem Frühjahr in der evangelischen Tagungsstätte Hohenwart eine Tagung für Lorberfreunde. Nahe der von Lorber geschätzten „Heilquelle“ Andritz bei Graz betreibt man ein eigenes kleines Einkehrhaus. Hier finden mehrmals im Jahr Seminare zu Themen wie Traumdeutung, Selbstfindung und Selbsterkenntnis statt. Insgesamt ist die Bewegung eher still, aktive Verbreitung und missionarische Bemühungen gibt es nicht.

Einschätzung

Neue Offenbarungen treten in der Christentumsgeschichte immer wieder auf. Sie wenden sich gegen die kirchliche Auffassung, Gottes Offenbarwerden sei in Jesus Christus abgeschlossen. Sie sehen diese biblisch bezeugte Offenbarung als unvollkommen an, weshalb sie ergänzt, überboten, korrigiert, vertieft werden müsse. In der Regel beruft man sich dabei auf das in der Bibel angekündigte Fortwirken des Heiligen Geistes (Joh 16,13f; Apg 2,17f). Dieses Verständnis widerspricht der kirchlichen Auffassung von der Schrift als *norma normans*, die keine sie überbietende Offenbarung kennt. Dadurch stehen Neuoffenbarer wie Jakob Lorber immer schon aus sozusagen formalen Gründen außerhalb des kirchlichen Christentums.

Wichtiger aber sind die großen inhaltlichen Unterschiede im Hinblick auf Gotteslehre, Christologie und Anthropologie. Lorber ist sowohl der Aufklärung als auch ihrer Gegenbewegung, einer mystisch-verzaubernden Romantik, verhaftet. Seine Offenbarungen sind vom Willen geprägt zu verstehen, zu erklären, warum alles gerade eben so sei, wie es sei, letztlich „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Auf diese Fragen findet er weder in der aufgeklärten Rationalität noch in der vorhandenen Religion und ihren Riten befriedigende Antworten. Lehren (Trinität und Kreuzestheologie) und Riten (Sakramente), die für die Kirche zentral sind, werden sinnlos. Warum geschah die Erlösung durch den Tod Jesu, wenn dieser doch so viele andere Wege gehabt hätte? Das Kreuz als Ort der Versöhnung, die alle menschlich fassbare Ordnung durchbricht, fügt sich nicht in die Vorstellung eines rundum geordneten, nach kosmischen Gesetzen ablaufenden Universums. Auch wenn die Lehre offensichtlich mit kirchlichem Christentum inkompatibel

ist, so sind doch die geistliche Suche und die ethische Ernsthaftigkeit, die Lorbers Anhänger anstreben, trotz ihrer heterodoxen Grundlagen und ihrer individualistischen Engführung auch aus christlicher Sicht zu würdigen.

Literatur

- Hutten, Kurt: *Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, Stuttgart ¹²1982, 583 – 619.
- Kardelke, Klaus W.: *Der Ursprung der Andritz. Ein Natur-Evangelium*, Lorber-Gesellschaft, Hausham o. J. (nach 2004), www.yumpu.com/de/document/read/21227198/andritz-ursprung-pdf-der-lorber-gesellschaft-ev.
- Leitner, Karl Gottfried von: *Jakob Lorber. Lebensbeschreibung*, Bietigheim ⁴1969.
- Lorber, Jakob: *Das Große Evangelium Johannis. Ausführlicher Bericht von Jesu Leben und Lehre*, 10 Bde. (1851 – 1864).
- Lorber, Jakob: *Die Haushaltung Gottes*, 3 Bde. (1840 – 1844).
- Noack, Thomas: *The New Church and the Phenomenon of Jakob Lorber*, Zürich 2008, tinyurl.com/fakyrwue.
- Noack, Thomas: *Emanuel Swedenborg und Jakob Lorber. Dokumente eines Dialogs*, Zürich 2009, tinyurl.com/t5vy64dr.
- Obst, Helmut: *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen ⁴2000, 233 – 265.
- Pöhlmann, Matthias (Hg.): „*Ich habe euch noch viel zu sagen ...*“. *Gottesboten – Propheten – Neuoffenbarer*, EZW-Texte 169, Berlin 2003.
- Pöhlmann, Matthias: *Lorber-Gesellschaft auf neuem Kurs?*, in: *MdEZW* 10/2006, 391 – 393, https://ezw-berlin.de/html/15_1202.php.

Internet

- www.lorbergesellschaft.de (Lorber-Gesellschaft).
- <http://jakob-lorber.de> (Lorber-Verlag).
- <http://lorberarchiv.jakob-lorber.at> (Lorber-Archiv: Lorbers Schriften, ältere Ausgaben der Zeitschriften, Faksimiles der Handschriften).
- www.lorberquelle.de (Andritzquelle).
- (Abruf der Internetseiten: 3.11.2021)

BÜCHER

Ibram X. Kendi: How to Be an Antiracist, The Bodley Head, London 2019, 305 Seiten, 22,00 Euro.

Ibram X. Kendi, afroamerikanischer Akademiker und Autor (von bislang vier Büchern) hat in seinem Kampf gegen Rassismus sein Lebensthema gefunden und damit den Gipfel amerikanisch-afrikanischer Geschichtswissenschaft erklommen. Seit Juli 2020 ist er Professor an der Universität von Boston und Direktor des neu gegründeten „Boston University Center for Antiracist Research“. Er ist, mehrfach mit Preisen ausgezeichnet, zur Ikone der afroamerikanischen Antirassismus-Bewegung geworden. Das Time-Magazin zählte ihn 2020 zu den 100 wichtigsten Personen des Jahres. Sein Buch liegt auf allen Bücher-tischen Amerikas und Europas, wurde in verschiedene Sprachen übersetzt und verkaufte sich Millionen Mal. Kendi stammt aus einer christlichen, evangelikal orientierten „Black Church“. Seine Eltern hatten sich früh der „Black Theology“ und der „Black Power“-Bewegung verschrieben (Malcom X, Stokely Carmichael u. a.).

Das Buch ist eine sehr persönliche Auseinandersetzung mit Rassismus und eingebettet in grundsätzliche Sachanalysen über Rassismus und Antirassismus. Diese Mischung ist gut zu lesen und hat sicherlich erheblich zum Erfolg des Buches beigetragen. Kendis Sprache ist zugespitzt, herausfordernd, scharfe Bewertungen nicht scheuend und stets die Kontroverse suchend. Der Autor versteht sich als Missionar und zugleich als politischen Kämpfer: „I cannot disconnect my parents’ religious strivings to be Christian from my secular strivings to be an antiracist“ (17). Und so bekennt er, dass er in einer Mission unterwegs sei: „A mission to uncover and critique America’s life of racist ideas turned into a mission to uncover and critique my life of racist ideas, which turned into a lifelong mission to be antiracist“ (228).

Die missionarische Grundhaltung drückt sich in einer – mitunter sehr irritierenden – belehrenden Sprache aus. Jedes Kapitel wird mit kurzen kontrastierenden Definitionen („rassistisch“, „antirassistisch“) eingeleitet. Die Exkurse in die amerikanische Geschichte sind kenntnisreich und offenbaren einen jahrhundertalten Rassismus, der tief in die Grundstruktur der Gesellschaft eingedrungen ist. Kendi zeichnet aber ein Bild, als ob es bis heute buchstäblich nur „Schwarz“ und „Weiß“ gebe. Neutralität ist nicht möglich. Entweder ist man „Rassist“ oder „Antirassist“. Wer behauptet, er sei „not racist“, zeige damit nur seinen

versteckten Rassismus. Der Autor lässt uns wissen, dass der Rassismus in allen Sektoren der Gesellschaft, in allen Lebenswelten regiere: biologisch, ethnisch, sozial, politisch, kulturell und schließlich auch im Geschlechterverhältnis und in der Sexualität.

Wer im Blick darauf Ungleichheiten zwischen Rassen zu konstatieren glaube, sei „rassistisch“ (20f). Dies gelte nicht nur z. B. für die „Segregationisten“, die von der unveränderlichen Inferiorität einer Rasse ausgingen, sondern auch für die „Assimilationisten“, die glaubten, mit kulturellen oder verhaltensfördernden „enrichment programs“ zur Weiterentwicklung einer „racial group“ beizutragen (24). Davon nimmt er aber ausdrücklich die von ihm befürwortete Politik der Gegendiskriminierung aus („reverse discrimination“). Die weißen Kritiker dieser auf Gleichberechtigung zielenden Politik würden sich in der Opferrolle gefallen und entfachten deshalb einen massiven Widerstand (20). Sklaverei, Kolonialismus, Imperialismus, Diskriminierung, ja sogar der Klimawandel, alles sei das Werk des weißen Mannes. Die „Whiteness“ verkörpert aus Sicht des Autors faktisch das elementar Böse, das in sehr verschiedenen Ausdrucksformen auftritt, sowohl offen als auch versteckt, und Schwarze und Weiße gleichermaßen betreffen kann. Das Phänomen eines schwarzen Rassismus verschweigt er nicht und nimmt sich dabei nicht aus: „I love Black people, but I hate niggers and White people“ (137). „Nigger“ sind für Kendi jene, die sich der weißen Vorherrschaft ohne Kritik und Widerstand beugen.

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass er offenbar jedwede, wie auch immer begründete soziale Differenzierung als „Rassismus“ verwirft. Jedenfalls wird nicht klar, wie seine Vision von Gleichheit („equity“) in einer hoch differenzierten und pluralistischen Gesellschaft umgesetzt werden soll. Irritierend ist sein Vergleich von Rassismus mit einem sich rasch ausbreitenden Krebs, dessen zerstörerische Kraft er an sich und in seiner Familie in tragischer Weise selbst erfahren hat. Rassismus, so schlussfolgert er, „is one of the fastest-spreading and most fatal cancers humanity has ever known“ (238). Es scheint ihm nicht aufzufallen, dass er mit diesem Biologismus seiner mehrfach elaborierten Grundthese, der Rassismus sei ein Machtkonstrukt, um die weiße Herrschaft zu befestigen, widerspricht.

Obwohl er es nicht explizit sagt, zeigt sein Buch eine große Nähe zur sogenannten „Critical Race Theory“, die inzwischen weit über die meist links-grünen Protagonisten hinaus die Regierungsebene hierzulande erreicht hat (so z. B. im Bericht der Unabhängigen Kommission Antiziganismus der Bundesregierung,

2021). Kendi sympathisiert mit der militanten „Black Lives Matter“-Bewegung und schlägt Maßnahmen gegen Rassismus vor, etwa durch ein „Ministerium für Antirassismus“, das, mit weitreichenden exekutiven Befugnissen ausgestattet, „rassistische“ Elemente in Recht, Politik und Alltagswelt eliminieren sollte. Solche Empfehlungen wären Wasser auf die Mühlen zahlreicher selbsternannter „antirassistischer“ Bewegungen und haben eine unheilvolle Politik des Rassismusverdachts befördert, die ihren Kulminationspunkt in der sogenannten „Cancel Culture“ gefunden hat. Treffend schrieb dazu René Pfister: „Es wäre die Abschaffung der Demokratie im Namen des Fortschritts – eine orwellsche Dystopie“ („Ein Hauch von Nordkorea“, Spiegel vom 18.6.2021).

Johannes Kandel, Berlin

AUTORINNEN UND AUTOREN

Prof. Dr. theol. Heinrich Bedford-Strohm, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und ehemaliger Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Dr. theol. habil. Rüdiger Braun, mag. phil., Pfarrer, Privatdozent für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Alexander Dett studiert Evangelische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin; Praktikant der EZW im August/September 2021.

Daniel French, anglikanischer Gemeindepfarrer in Salcombe (Devon).

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

Melanie Hallensleben, M. A., wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW. Im Mittelpunkt ihrer Arbeit stehen die Konzeption und Durchführung des Fortbildungsprojekts der EZW (Curriculum). Sie studierte Religionswissenschaften (mit den Nebenfächern Geschlechterforschung und Altes Testament). Ihre Promotion zur Wahrnehmung des Judentums innerhalb verschiedener neureligiöser Bewegungen steht kurz vor dem Abschluss.

Claudia Jetter, M. A., EZW-Referentin für christliche Sondergemeinschaften und Lebenshilfemarkt. Sie studierte evangelische Theologie und Anglistik (1. Staatsexamen). Ihre Promotion in evangelischer Theologie (Ph.D. in amerikanischer Kirchen- und Religionsgeschichte) steht kurz vor dem Abschluss.

Dr. Gerdien Jonker, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa (EZIRE) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Sie studierte Religionswissenschaft, Hebraistik und Altorientalistik und promovierte zum Thema „kollektive Erinnerung in Mesopotamien“.

Dr. phil. Johannes Kandel, Historiker und Geschichtswissenschaftler, freier Autor, mit den Schwerpunkten Reformationsgeschichte, Ideengeschichte der Neuzeit, Religion und Politik.

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

Tobias Vöge, B. A. in Evangelischer Theologie und Philosophie (Universität Hannover), studiert „Theologie und Kultur“ in einem interdisziplinären Masterstudiengang an der Universität Osnabrück; Praktikant der EZW im September/Oktober 2021.



EZW-Curriculum 2022

Weiterbildung zu Religions- und Weltanschauungsfragen

- Start: April 2022
- drei Präsenzphasen
- zweimal Berlin, einmal Bielefeld
- Begegnung und Dialog

Die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) möchte auf dem unübersichtlichen Gebiet der Religionen Orientierung geben. Neben ihren Fachpublikationen und Beratungsleistungen bietet sie dazu auch diese Weiterbildung an.

Ziele

- Orientierung im religiösen Pluralismus
- Reflexion des eigenen Glaubens
- Auseinandersetzung mit anderen Positionen
- Befähigung zum Dialog
- Auskunft- und Beratungskompetenzen

Die Seminare

Einzel- und Gruppenarbeiten, Vorträge, Exkursionen, Begegnungen mit VertreterInnen verschiedener religiöser Gemeinschaften

Zielgruppen

PfarrerInnen, ReligionslehrerInnen, kirchliche MitarbeiterInnen, weitere Interessierte mit theologischer / religionsbezogener Vorbildung auf Bachelor-Niveau



Bildnachweis: oben: blackred (iStock); unten v.l. n. r.: jacoblund (iStock); Sarah Brown (Unsplash).

Termine

- Präsenzphasen
- 1. Block: 19. – 22.04.2022 in Berlin
- 2. Block: 14. – 17.06.2022 in Berlin
- 3. Block: 25. – 28.10.2022 in Bielefeld

- Digitale Veranstaltungen

Vier digitale Veranstaltungen zu je zwei Stunden, Termine nach Absprache

Themen

- 1. Block: Ziele der Weltanschauungsarbeit, Begriffe „Sekte“, Dialog, Freikirchen, Evangelikale, Scientology, Jehovas Zeugen, „Mormonen“ etc.
- 2. Block: Moderne Esoterik, Anthroposophie, Neopaganismus, Heilungsangebote, Coaching, östliche Religiosität, Humanismus etc.
- 3. Block: Konflikte und Religion, „Ausstieg“, Fallberichte, Weltanschauungsarbeit, Rechtsfragen, Medienanfragen etc.

Kosten: Seminargebühr 250 € zzgl. Übernachtungskosten

Anmeldefrist: 31.01.2022



Anmeldung und Fragen

Melanie Hallensleben, M.A.

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin

Tel. 030 28395-136, E-Mail hallensleben@ezw-berlin.de

EZW-Curriculum 2022

**Weiterbildung zu Religions- und
Weltanschauungsfragen**



IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
ZRW 84/6 (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 6/2021

Nach hundert Jahren: Apologetik heute
Festvortrag zum Jubiläum der EZW

Regulieren, arrangieren, domestizieren
Zur Gestaltung von Religion im politischen Kontext

Das Archiv des Buddhistischen Hauses in Berlin

Pandemie, Seelsorge und Denkmäler
Setzt die Kirche von England richtige Prioritäten?

Stichwort: Jakob Lorber