



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

71. Jahrgang

1/08

Intoleranter Atheismus

Christen und Muslime
Wie weit trägt der Glaube an *einen* Gott?

„Evangelisch aus fundamentalem Grund“?
Zur Kritik an der EKD-Handreichung
zum christlich-islamischen Dialog

Wiederkehr der Geister
Der Spiritismus Allan Kardecs

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Intoleranter Atheismus 3

IM BLICKPUNKT

Hermann Barth

**Im Glauben an *einen* Gott verbunden –
Wie weit trägt diese Gemeinsamkeit?**

Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam
in theologischer Perspektive

5

DOKUMENTATION

Johannes Kandel, Reinhard Hempelmann

„Evangelisch aus fundamentalem Grund“?

Zur Kritik an der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“
(Teil 1)

18

BERICHTE

Alexander Clauß

Wiederkehr der Geister

Zur Reinkarnationsfrage im Spiritismus Allan Kardec's

28

INFORMATIONEN

Neue religiöse Bewegungen

Ein neuer Stern der Satsang-Szene

33

Gesellschaft

„Living in the Ice Age“ –
Joy Division und die Ursprünge des Gothic

35

Okkultismus

Gründer der Thelema Society verstorben

37

Paranormale Heilung

Grete Häusler verstorben

38

ZEITGESCHEHEN

Intoleranter Atheismus. Der religiöse Wandel in säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften lässt sich nicht mithilfe eines einzigen Mottos beschreiben. Bezeichnend sind vielmehr die Gleichzeitigkeit und das Nebeneinander unterschiedlicher Entwicklungen: fortschreitende Säkularisierung und gleichzeitig Wiederkehr der Religion, radikale Bestreitung und gleichzeitig Fundamentalisierung religiöser Wahrheit. Die „neuen“ Atheisten gehören genauso zu unserer Religionskultur wie das Phänomen, das – reichlich unbestimmt – als „Wiederkehr der Religion“ bezeichnet wird. In pluralistischen Gesellschaften müssen sie zusammen leben: die konfessionslosen, atheistischen und postchristlichen Zeitgenossen mit den christlichen, muslimischen, buddhistischen Gläubigen. Offensichtlich fordern die neuen Atheisten für sich Sonderrechte. Sie wähen sich im Status des Aufgeklärteins. Auf das gläubige Bewusstsein blicken manche respektlos herab.

Richard Dawkins wurde weltweit nicht als Atheist, sondern als Evolutionsbiologe bekannt. Auch deshalb wurde sein 560-seitiges Buch „The God Delusion“ („Der Gotteswahn“) beachtet. Aus dem Wissenschaftler ist inzwischen jedoch ein aggressiver Missionar des Atheismus geworden, der aus Gläubigen Atheisten machen möchte – und dies mithilfe seines Buches. Neben Dawkins sind weitere Autoren zu nennen, u. a. Christopher Hitchens, dessen Buch („Der Herr ist kein Hirte“) auch ins Deutsche übersetzt und vielfältig rezipiert wurde. Dawkins Werk liegt seit Wochen in jeder Bahnhofsbuchhandlung aus. Es wird gekauft, gelesen und diskutiert, obgleich der Autor auch mit geschickter Rhetorik seine fehlenden Kenntnisse in Sachen Theologie, Philosophie und Ge-

schichte der Religionen kaum verbergen kann. Bei ihm findet sich ein vermeintlich naturwissenschaftlich orientierter Generalangriff auf die Religionen, die allesamt auf die Anklagebank gesetzt und als Wahnvorstellung pathologisiert werden. Naturwissenschaftliche Welterkenntnis führe weg vom Glauben und hin zum Atheismus. Das wird von ihm behauptet und suggeriert.

Nun ist die Religionskritik so alt wie die Religion selbst. In historischer Perspektive ist der Atheismus der nachgeborene Stiefbruder des Gottesglaubens. Er lebt vom Protest und vom Widerspruch. Selbstverständlich gibt es krankmachende Religiosität und den Missbrauch der Religion. Aber es gibt auch krankmachende Religionslosigkeit und einen „evolutionären Humanismus“, der die Würde des Menschen nicht achtet und seine Freiheit und Verantwortlichkeit leugnet. Auch der Atheismus kann intolerant werden, vor allem, wenn er sich mit dem Mantel der Wissenschaftlichkeit umgibt. Bemerkenswert ist schon, wie sehr manche Atheisten darum bemüht sind, ihre vermeintlich wissenschaftliche Weltdeutung politisch zu verallgemeinern.

Eine solche Tendenz zeigt sich nicht nur in den genannten aktuellen Publikationen, sondern auch in atheistischen Verbänden. Obwohl ihre Mitgliederzahlen äußerst begrenzt sind, beanspruchen sie dennoch für sich einen exklusivistischen Gestaltungsauftrag und erheben im Namen der Wissenschaft eine naturalistische und atheistische Weltanschauung zur Norm. Dagegen muss sehr deutlich gesagt werden: Von den „Folgelasten der Toleranz“ (Jürgen Habermas) kann auch das ungläubige Bewusstsein nicht entlastet werden. In einer pluralistischen, liberalen politischen Kultur wird nicht nur den Gläubigen zugemutet mit Nichtgläubigen in Respekt zusammen zu leben.

Diese Zumutung gilt auch umgekehrt. Manche Atheisten tun sich damit ausgesprochen schwer. Der selbstreflexive Umgang mit den Grenzen der Vernunft und der Wissenschaft hat sich keineswegs schon überall herumgesprochen. Der Lernprozess, sich damit abzufinden, dass

es in einer liberalen Demokratie auch gläubige Bürger dauerhaft geben wird, die ihr Leben und Handeln vor Gott verantworten wollen, steht manchen Propagandisten eines Atheismus und evolutionären Humanismus noch bevor.

Reinhard Hempelmann

Hermann Barth, Hannover

Im Glauben an *einen* Gott verbunden – Wie weit trägt diese Gemeinsamkeit?

Das Verhältnis zwischen Christentum und Islam in theologischer Perspektive¹

Die Handreichung des Rates der EKD über „Klarheit und gute Nachbarschaft“ im Verhältnis zwischen „Christen und Muslimen in Deutschland“ hat mit ihrer Veröffentlichung am 28. November 2006 eine Flut von Zuschriften ausgelöst. Vorwiegend lobten sie den Text – was nicht heißt, dass jedes Lob Grund zur Freude gab. Einige tadelten ihn, zuletzt der „Appell aus Baden“, der inzwischen in der evangelischen Kirche zahlreiche Unterstützer hinter sich versammelt und Rat und Synode der EKD zu einer Kurskorrektur aufgefordert hat. Eine der frühen kritischen Reaktionen kam von einem theologischen Studienleiter an einer Akademie und beschäftigte sich schwerpunktmäßig mit dem Abschnitt über „Chancen und Grenzen des Glaubens an den ‚einen Gott‘“. Ich zitiere in Auszügen:

„Natürlich können wir akademisch keine Entscheidung darüber treffen, ob es sich hier wie da auch ‚wirklich‘ um ein und denselben Gott handelt. Wir können aber und sollten differenziert wahrnehmen, dass es unter Christen wie Muslimen solche gibt, die von einem gemeinsamen Gott ausgehen, und solche, die diese Identität ablehnen. Im Koran ... ist es klar und deutlich die durchgängige Auffassung, dass sich derselbe Gott, der im AT und im NT verehrt wird, jetzt den Arabern offenbart hat, und zwar letztgültig ... Am

Kriterium des Christusglaubens den Muslimen den gemeinsamen Gottesglauben abzusprechen, ist ... heikel: In Analogie hätte dieses Kriterium verheerende Wirkung für das christlich-jüdische Gespräch. An dieser Stelle gibt es sogar eine größere Nähe zwischen Christen und Muslimen, denn letztere erkennen – in Aufnahme einer selektiven Lektüre des NT, aber immerhin! – Jesus als großen Propheten an, was im Judentum sicher die Ausnahme ist ...

An dem ... Abschnitt wird ... anschaulich, wie unausgegoren und uneinheitlich die ganze Schrift ist ... Ich bitte deshalb ernsthaft in Erwägung zu ziehen, [ihre] Verbreitung einzustellen. Was ‚Klarheit und gute Nachbarschaft‘ von Christen und Muslimen anbetrifft, ist sie kontraproduktiv. Der Papst hingegen hat auf seiner Türkeireise ein deutliches Zeichen gesetzt, als er mit dem Großmufti gemeinsam betete. Dabei war für beide klar, dass sie je zu dem einen Gott beten, der sich auf unterschiedliche Weise offenbart hat, und auch, dass die je eigene Offenbarungstradition die letztgültige und die andere eine [nur] relativ gültige ist. Auf dieser Grundlage kann respektvoll miteinander um die Wahrheit gerungen werden.“

Diese briefliche Äußerung führt in exemplarischer Deutlichkeit vor, wie viele Unklarheiten den theologischen Blick auf das Verhältnis zwischen Christentum und Is-

lam belasten. Ich kann nicht versprechen, Klarheit zu schaffen. Dafür sind die Fragen zu schwer und meine Erfahrungen und Kenntnisse im Umgang mit dem Thema zu bescheiden. Ich hoffe aber, zumindest die Richtung weisen zu können, in die sich das weitere Nachdenken bewegen muss.

Dazu gehe ich in sechs Schritten vor. Der I. Teil meines Referats ist überschrieben: „Im Glauben an *einen* Gott verbunden“; er geht der Frage nach, was es inhaltlich genau ist, das die monotheistischen Religionen miteinander verbindet. Der II. Teil setzt sich mit der Erfahrung auseinander, dass im Falle von Christentum und Islam das Verbundensein im Glauben an *einen* Gott einhergeht mit einer Fülle von theologischen und frömmigkeitlichen Differenzen; er trägt den Titel: „Trotz des Glaubens an *einen* Gott einander fremd“ und sieht Christentum und Islam vor der Aufgabe, in ihrer Begegnung dieser wechselseitigen Fremdheit standzuhalten und die Differenzen nicht vorschnell zu überspringen. Dass in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Christentum und Islam auch andere Akzente gesetzt werden, ist Gegenstand des III. Teils, und zwar unter der Überschrift: „Ein Blick auf andere Positionen in der Diskussion über Christentum und Islam“. Der IV. Teil erläutert, warum es geradezu überlebenswichtig ist, die Fremdheitserfahrungen abzubauen und zu guter Nachbarschaft zu finden. Denn: „Kein Friede zwischen den Kulturen ohne Frieden zwischen den Religionen“. Der V. Teil fragt danach, auf welchen Ebenen und in welcher Weise Christen und Muslime miteinander in einen Austausch treten und zu guter Nachbarschaft finden können; die Überschrift gibt schon die Antwort: „Begegnung, Dialog, Gebet – alles zu seiner Zeit“. Der VI. Teil schließlich wendet sich der Schwierigkeit zu, dass die notwendi-

gen Prozesse kulturellen Wandels im Islam Zeit brauchen, wir aber nicht viel Zeit haben; seine Überschrift lautet daher: „Wie viel Zeit brauchen wir? Wie viel Zeit haben wir noch?“

I. Im Glauben an *einen* Gott verbunden

Christen machen in der Begegnung mit anderen Religionen Erfahrungen der Nähe und der Distanz. Fern wirken z.B. animistische Vorstellungen, wie sie noch heute bei manchen indigenen Völkern anzutreffen sind; das Göttliche ist hier nahezu omnipräsent und beseelt die Wirklichkeit. Ungewohnt ist es aus christlicher Perspektive auch, wenn umgekehrt, wie vor allem in asiatischen Religionen, das theistische Element stark zurücktritt. Demgegenüber weisen Judentum, Christentum und Islam eine gewisse Nähe zueinander auf. Sie stehen in einem historischen und traditionsgeschichtlichen Zusammenhang und sind insbesondere im Glauben an *einen* Gott verbunden. Seit einiger Zeit hat sich als sprachlicher Ausdruck ihrer Zusammengehörigkeit die Rede von den drei „*abrahamitischen* Religionen“ oder – in einem verwirrenden Gebrauch des Begriffs „*Ökumene*“ – von der „*abrahamitischen Ökumene*“ verbreitet.

Der Glaube an *einen* Gott stand in der Religionsgeschichte nicht am Anfang. Er bahnte sich in den vorderorientalischen Religionen, besonders in der ägyptischen, an und tritt in den heiligen Schriften Israels, auf die sich Judentum, Christentum und Islam beziehen, allmählich immer klarer hervor. Zunächst geschieht das noch so, dass Israel das Vorhandensein vieler Götter nicht explizit verneint, aber selbst nur den *einen* Gott verehrt. Ein markantes Beispiel ist der Vers, mit dem im Michabuch die Verheißung der Völkerwallfahrt zum Zion abgeschlossen wird: „Ein jedes Volk wandelt im Namen seines

Gottes, aber wir wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes, immer und ewiglich!“ (4,5). In späteren Texten, vor allem im Gefolge Deuterocesajas, wird die Existenz anderer Götter neben dem Gott Israels ausdrücklich bestritten. Um der Gottheit Gottes willen hat der Weg zum Monotheismus eine innere Notwendigkeit. Ein Götterhimmel wie in der griechischen Mythologie wirkt ohnehin wie eine in den Himmel projizierte Menschenwelt.

Unter dem kulturellen Einfluss von Judentum, Christentum und Islam sind Religion und Monotheismus nahezu Synonyme geworden. Dabei ist der Glaube an *einen* Gott – statt der Verehrung vieler Götter oder eines allumfassenden Kosmotheismus – alles andere als selbstverständlich. Das wird immer dann spürbar, wenn – selten, aber von Zeit zu Zeit wiederkehrend – in der Kulturgeschichte Stimmen laut werden, die die verloren gegangenen Segnungen des Polytheismus preisen. Eine dieser Stimmen ist die von Friedrich Nietzsche. In einem Stück aus der „Fröhlichen Wissenschaft“² schreibt er über den „größten Nutzen des Polytheismus“: „Der Monotheismus, diese starre Konsequenz der Lehre von Einem Normalgott, neben dem es nur noch falsche Lügengötter gibt – war vielleicht die größte Gefahr der bisherigen Menschheit: da drohte ihr jener Stillstand, welchen, soweit wir sehen können, die meisten anderen Tiergattungen längst erreicht haben ... Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet: die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodaß es für den Menschen allein unter allen Tieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven gibt.“

Das Echo der Stimme Nietzsches meint man in den Veröffentlichungen des Hei-

delberger Ägyptologen Jan Assmann zu hören. Die „Mosaische Unterscheidung“ – so seine These – „ist die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion“: Die davon ausgelösten „kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist“. Den antiken Polytheismen hingegen sei „der Begriff einer unwahren Religion vollkommen fremd“ gewesen. „Die Götter fremder Religionen galten nicht als falsch und fiktiv, sondern in vielen Fällen als die eigenen Götter unter anderen Namen.“³ Nietzsche und Assmann sind für ihre – je eigenen – Interpretationen der geistigen und kulturellen Wirkungen von Polytheismen und Monotheismus heftig gescholten worden. Zu Recht. Trotzdem lohnt sich die Beschäftigung mit ihnen. Denn sie nötigen uns, die Frage zu bedenken: Was bedeutet es, einer monotheistischen Glaubensgemeinschaft anzugehören? Und was für eine Gemeinsamkeit stiftet es eigentlich, verbunden zu sein im Glauben an *einen* Gott? Wie weit trägt diese Gemeinsamkeit?

Judentum, Christentum und Islam stehen sich gegenseitig in nichts nach, was apodiktische Aussagen über die Verehrung und schließlich auch die Existenz nur eines einzigen Gottes angeht. Man braucht aus dem Alten Testament neben dem 1. Gebot nur an Deuterocesaja zu erinnern: „Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr ... Vor mir ist kein Gott gemacht, so wird auch nach mir keiner sein. Ich, ich bin der Herr, und außer mir ist kein Heiland“ (Jes 43,10f). Dem entspricht es, wenn es im Gebetsruf, der die gläubigen Muslime fünfmal am Tag zum Gebet ruft, heißt: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott.“ Dieser Satz des – so könnte man sagen – islamischen Glau-

bensbekenntnisses wird im Koran in Sure 112 so entfaltet: „Sprich: Er, Gott, ist einer. Er ist der Ewige. Er zeugt nicht, noch wurde er erzeugt. Nichts ist ihm ebenbürtig.“

Aber noch einmal: Wie weit trägt diese Gemeinsamkeit? Sie ist schon dadurch eingeschränkt oder sogar aufgehoben, dass der Koran dem christlichen Glauben vorwirft, in ihm werde Gott in Wahrheit gar nicht als *einer*, sondern als einer von dreien in einer göttlichen Familie neben Maria und Jesus gesehen (vgl. Sure 4,171 und 5,116). Sie wird weiter relativiert, wenn man nicht mehr nur auf das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, sondern auch auf die inhaltlichen Vorstellungen blickt, die mit Gott verbunden werden.

II. Trotz des Glaubens an *einen* Gott einander fremd

Christentum und Islam sind zwar verbunden im Glauben an *einen* Gott, aber weil die Vorstellungen, die sie sich von Gott machen, so unterschiedlich sind, bleiben sie sich in vielem doch fremd. Ja, es drängt sich die Frage auf, ob es eigentlich derselbe Gott ist, den sie verehren. So zu fragen kann nicht mit dem Hinweis abgetan werden, dass *von Gott aus betrachtet* alle menschliche Gottesverehrung – fehlgeleitet und verworren wie sie sein mag – letztlich immer nur dem einen, wahren Gott gelten könne. Aber es ist dem menschlichen Nachdenken und Urteilen entzogen, die menschlichen Vorstellungen und Bilder von Gott an der Wirklichkeit Gottes selbst zu messen. Ob wir denselben Gott verehren, können wir nur daran messen, ob vom Menschen aus betrachtet die Vorstellungen und Bilder von Gott zusammenpassen. An dieser Stelle kann das christliche Gottesbild mit dem muslimischen nicht im Einzelnen verglichen werden. Ich muss mich damit

begnügen, das summarische Ergebnis zu zitieren, zu dem die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ gelangt:

„So wertvoll die Entdeckung von Gemeinsamkeiten im christlichen und muslimischen Glauben ist, so deutlich werden bei genauerer Betrachtung die Differenzen ... Der Islam geht von einem eigenen Glauben und Gottesbild aus, auch wenn er auf die [christliche] Bibel und ihre Lehren verweist. Deren Darstellungen ordnet er seiner neuen Lehre unter, die weder die Trinitätslehre noch das Christusbekenntnis und die christliche Heilslehre kennt.

Die evangelische Kirche kann sich jedoch bei ihrem Glauben an Gott in Christus nicht mit einer ungefähren Übereinstimmung mit anderen Gottesvorstellungen begnügen. Glaube ist nach christlichem Verständnis personales Vertrauen auf den Gott der Wahrheit und Liebe, der uns in Christus begegnet. Am rechten Glauben entscheidet sich nach Martin Luther geradezu, wer für die Menschen überhaupt ‚Gott‘ heißen darf. Woran der Mensch sein ‚Herz hängt‘, das ist sein Gott ... Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren.“⁴

Es ist insbesondere dieser letzte Satz, auf den sich die Kritiker „eingeschossen“ haben. In einem Brief des „Appells aus Baden“ an Rat und Synode der EKD heißt es: „Zweifellos ist das Gottesverständnis im Islam und Christentum unterschiedlich. Muslime beten aber ebenfalls zu dem Gott, der sich Israel durch Abraham, Mose und die Propheten und darüber hinaus den Menschen durch Jesus von Nazareth zugewendet hat.“ Zwischenbemerkung: Was ist damit eigentlich argumentativ gesagt? Der Brief fährt fort: „Es hätte der Klarheit und guten Nachbarschaft gedient, die gemeinsamen Wurzeln der Gottesvorstellungen ebenso gründlich

zu bedenken wie die Unterschiede.“ Aber was bedeuten gemeinsame Wurzeln gegenüber den jetzt gegebenen Unterschieden? Wenig. Da ist „Klarheit und gute Nachbarschaft“ geradliniger und weiterführender:

Die „zwischen Christentum und Islam bestehenden Gemeinsamkeiten sind eine Herausforderung zum Dialog, auch wenn sich hier und dort Zweifel am schleppenden Dialogprozess zwischen der evangelischen Kirche und Muslimen ausbreiten. Eine konfliktfreie Zone der Gottesverehrung kann es nicht geben, wenn der Anspruch beider Religionen, Gottes Offenbarung zu bezeugen, ernst genommen wird. Denn eine Religion ist in geschichtlicher Konkretion lebendig, nicht in religionstheologischen Konstruktionen. Die evangelische Kirche kann aber in jenen Gemeinsamkeiten ‚Spuren‘ ... oder Zeichen erkennen, dass sich der Gott der Bibel auch Muslimen nicht verborgen hat. Diese Spuren begründen keinen gemeinsamen Glauben und erst recht keine gemeinsame Verkündigung oder Frömmigkeitspraxis. Aber sie rufen doch Christen und Muslime auf, in dieser zerrissenen Welt Menschen auf Gott hinzuweisen.“

Die „Spuren“ und Zeichen dafür, dass der Gott der Bibel auch durch Muslime redet, illustrieren die folgenden beiden Anekdoten auf ihre Weise: Hellmut Keusen, ehemals Leiter des Evangelischen Studienwerks Villigst, reiste einmal mit dem Nachtzug zur Universität in Wien. Im selben Abteil saß ein Türke mit viel Gepäck. Plötzlich fragte er Keusen: „Glaubst du an Gott?“ Als Keusen verlegen erklären wollte, dass er zwar an Gott glaube, aber ganz sicher doch an einen anderen, als jener unter Allah verstehe, setzte der Türke nach: Nein, er wolle wissen, ob er es bei dem Mitreisenden mit jemandem zu tun habe, der an Gott glaubt; denn wenn er das tue, könne er, während er

sich in den Speisewagen begeben, sein Gepäck unbesorgt im Abteil zurücklassen. Keusen später dazu: „So praktisch kann Gottesglaube sein!“

Eine Lehrerin an einem Gymnasium in Hannover erzählte mir folgende Begebenheit: Als sie in einer 8. Klasse im Fach Geschichte die Entstehung von Klöstern und Orden im Mittelalter behandelte, kam nach einer Unterrichtsstunde ein türkischer Schüler zu ihr und fragte sie: „Glauben Sie an Gott?“ Und – so fügte sie hinzu: „Diese Frage ist mir bisher, wenn überhaupt, von Schülern allenfalls als skeptische oder spöttische Frage gestellt worden.“

Generell gilt: Jede Religion ist ein unteilbares Ineinander verschiedenster Elemente, ein „dichter Bildteppich“, wie Theo Sundermeier nicht müde wird einzuschärfen. Alle Teile sind so eng ineinander verschränkt, dass sie erst in dieser Verknüpfung ihre eigentliche Bedeutung erhalten und nur in diesem Gesamtzusammenhang richtig interpretiert werden können. Das spricht gegen Versuche, eine Religion in Kategorien einer ihr fremden Religion zu pressen und so verständlich machen zu wollen. Dieser Vorbehalt gilt auch im Blick auf einzelne Koranverse, wenn diese dem Publikum ohne ihren Kontext und ohne die Fülle innerislamischer Auslegungen und Bedeutungsebenen isoliert präsentiert werden. Eine Religion aus ihrem eigenen Sinnzusammenhang begreifen zu wollen, gelingt nur in der Orientierung an einem Ethos des Dialogs, also in dem Bemühen, den anderen so zu verstehen, wie er sich selbst versteht. Ein solcher Dialog muss in persönlicher Ehrlichkeit und in Treue zur eigenen Tradition geführt werden. Dabei werden sich Unterschiede und Gegensätze zeigen, auch Auslegungsvielfalt in der eigenen Tradition. Immer wieder wird man an Grenzen des Verstehens und Ver-

standenwerdens stoßen. Wer sich auf diesen Weg einlässt, wird die Erfahrung machen, dass sich auch dort, wo zunächst von Ähnlichem ausgegangen wird, Differenzen vertiefen können und das je Eigene neu deutlich wird.

Auf eine knappe Formel gebracht lässt sich meine Sicht des Verhältnisses von Christentum und Islam so beschreiben: die Gemeinsamkeiten besser verstehen lernen, die Fremdheit aushalten, die Unterschiede nicht verwischen und das je eigene Profil schärfen. Das ist in Kirche und Gesellschaft aber keineswegs die einzige, nicht einmal die dominierende Betrachtungsweise. An der Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Islam scheiden sich gegenwärtig die Geister.

III. Ein Blick auf andere Positionen in der Diskussion über Christentum und Islam

1. Vergleichgültigung

Typisch für die mit diesem Stichwort angedeutete Sichtweise ist der Satz: „Wir glauben doch alle an denselben Gott.“ Wenn darin mehr zum Ausdruck kommt als die Faulheit nachzudenken und eine Bequemlichkeit, die sich bestimmte Erfahrungen und Themen vom Leibe halten will, dann sind es wohl folgende zwei Motive: zum einen eine Müdigkeit oder besser ein Überdruß an den aus der Vergangenheit sattsam bekannten endlosen und unauflösbaren religiösen Streitigkeiten, zum anderen das ernsthafte Suchen nach der einen gemeinsamen Wahrheit, die hinter allen positiven Religionen vermutet wird. Dieses zweite Motiv führt freilich häufig dazu, dass in der Begegnung mit Muslimen die Besonderheit des eigenen Glaubens schamhaft verschwiegen und das Licht des christlichen Glaubens unter den Scheffel gestellt wird. Doch weder der Weg der Selbstüberschät-

zung auf Kosten der anderen noch der der Selbstverleugnung auf Kosten der eigenen Identität sind angemessene Haltungen in der Begegnung mit Vertretern anderer Religionen.

2. Herkunft

Christentum und Islam haben gemeinsame Wurzeln in der israelitisch-jüdischen Glaubensüberlieferung. Doch in dem konkreten Miteinander von Christen und Muslimen hilft es wenig weiter, wenn für religiöse Bräuche, Vorbilder des Glaubens oder theologische Motive ein gemeinsamer Wurzelboden bewusst gemacht wird. Denn – wir streifen diesen Aspekt schon – es kommt entscheidend auf die inhaltliche Prägung im *jetzigen* Kontext an, und diese ist in aller Regel höchst unterschiedlich. Das gilt auch für die Anknüpfung an die Gestalt Abrahams in der Rede von den „*abrahamitischen Religionen*“ oder der „*abrahamitischen Ökumene*“. In Synagoge, Kirche und Moschee hat die Abrahamgestalt jeweils sehr eigene Konturen bekommen. Im Rückblick ärgere ich mich, dass es auch Veröffentlichungen der EKD gibt, die das scheinbare Zauberwort von der „*gemeinsamen abrahamitischen Tradition*“⁵ nachgeplappert haben.

3. Konvergenz

Eine klassische Möglichkeit, das spannungsvolle Verhältnis von Nähe und Differenz zweier Religionen zu bearbeiten, ist die Methode des religionsphänomenologischen oder theologischen Vergleichs. Hier werden einzelne Glaubensüberzeugungen daraufhin durchgesehen, wo sich Gemeinsamkeiten zeigen, mit anderen Worten: wo Konvergenzen bestehen. Wir kennen das Verfahren seit langem aus den Dialogen zwischen den Lutheranern und der römisch-katholischen Seite. Allerdings führt es – übrigens auf beiden Anwen-

dungsfeldern – leicht in theologische Sackgassen. Wer selektiv einige Aspekte einer Religion herausgreift und dabei Ähnlichkeiten festzustellen glaubt, denkt mit Notwendigkeit nur aus seiner eigenen Perspektive. Einzelne Aspekte können dabei ein Gewicht erhalten, das sie in der anderen Religion gar nicht besitzen. Die Schwäche der Fokussierung auf Konvergenzen liegt auch darin, dass sie, weil erwünscht, gelegentlich in die verglichenen Phänomene hineingelesen werden und dass, wenn Konvergenzen gänzlich fehlen, eher geschwiegen als eine negative Aussage gemacht wird.

4. Integralismus

Eine sehr interessante und höchst folgenreiche Position nimmt die römisch-katholische Kirche ein. Sie geht zurück auf zwei Dokumente des II. Vaticanum: die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“ und die dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“. Ich bezeichne die Position als integralistisch, weil sie eine Sichtweise repräsentiert, in die alle, die römisch-katholische Kirche, die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die verschiedenen nichtchristlichen Religionen und die Nichtgläubigen, integriert sind und je nach der Nähe zur wahren Kirche ihren besonderen Platz zugewiesen bekommen.

In „*Lumen gentium*“ stellt das Konzil fest: „Diejenigen ..., die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingebunden. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleisch nach geboren ist ... Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben

Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“⁶

Und in „*Nostra aetate*“ heißt es: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche ... die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat ... Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseitezulassen und sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen ...“⁷

Dieses Dokument ist über vierzig Jahre alt, in seiner Schlusspassage jedoch heute noch aktueller als zu seiner Entstehungszeit. Unverkennbar ist freilich, dass hier theologisch sehr anders akzentuiert wird als in „*Klarheit und gute Nachbarschaft*“. Ich war bei einer Israelreise – um es milde auszudrücken – schon sehr überrascht festzustellen, dass in der Dormitioabtei die Benediktiner in der Komplet an der Stelle einer biblischen Lesung einen Abschnitt aus einer Sure des Koran lesen. Die römisch-katholische Kirche hat – das ist mein Eindruck – ihre Relektüre der lehramtlichen Aussagen zum Verhältnis

von christlichem Glauben und Islam noch vor sich.⁸

5. *Clash of civilizations*

1993 veröffentlichte der US-amerikanische Politologe Samuel Huntington einen großen Zeitschriftenartikel, 1996 dann ein selbstständiges Buch über tiefgreifende Veränderungen in den globalen Konfliktstrukturen. Beide Texte enthielten in ihrem Titel den Ausdruck vom „clash of civilizations“ und entfalteten die These, dass sich in Zukunft Konflikte und Kriege nicht mehr so sehr entlang ideologischer Linien und politischer Machtbereiche als vielmehr entlang kultureller und somit auch religiöser Linien entwickeln würden. Das fokussiert den Blick notwendigerweise gerade auch auf den kulturellen Antagonismus zwischen der vom Christentum geprägten westlichen und der islamischen Welt. Der Befund, der dabei festgestellt wird, ist – wer könnte überrascht sein? – streckenweise beängstigend.⁹ Die Kritik unterstellte Huntington allerdings zu Unrecht, er habe die ideologische Begleitmusik zur US-amerikanischen Politik im Vorderen Orient liefern wollen. Das Gegenteil ist richtig: Er macht darauf aufmerksam, welche kulturellen und religiösen Brückenschläge nötig sind, um im 21. Jahrhundert Konfliktvorbeugung und Kriegsverhinderung zu betreiben.

IV. Kein Friede zwischen den Kulturen ohne Frieden zwischen den Religionen

In den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hatten die Friedensfragen in Kirche, Gesellschaft und Politik Hochkonjunktur, sogar mehr als das: höchste Dringlichkeit. Das hatte seinen sachlichen Grund darin, dass unter dem Regime des „Gleichgewichts des Schreckens“ der Friede schlicht eine Überlebensbedingung

für die Menschheit geworden war. In jener Zeit entwickelten sich in den Kirchen zwei kräftige Bewegungen, um die anstehenden Aufgaben in einer gemeinsamen Anstrengung anzupacken: Auf der Ebene des ÖRK – was war das noch für ein ÖRK! – entstand ab 1983 der konziliare Prozess gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, und der Düsseldorfer Kirchentag von 1985 wurde für Carl Friedrich von Weizsäcker zur Bühne für den Aufruf zu einem Konzil des Friedens. Beide Bewegungen zeichneten sich dadurch aus, dass die Interdependenz der Friedensfragen mit den Themen Gerechtigkeit, Freiheit und Bewahrung der Schöpfung zum Allgemeingut wurde. Carl Friedrich von Weizsäcker hat dies 1986 in seinem Buch „Die Zeit drängt“ in eingängige Formulierungen gefasst: „Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Frieden. Keine Gerechtigkeit ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Kein Friede unter den Menschen ohne Frieden mit der Natur. Kein Friede mit der Natur ohne Frieden unter den Menschen.“¹⁰ Zwanzig Jahre später ist unübersehbar geworden, welche Fortsetzung diese Sequenz braucht: Kein Friede zwischen den Kulturen ohne Frieden zwischen den Religionen. Kein Friede zwischen den Religionen ohne Frieden zwischen den Kulturen.

Es ist nicht nur die These Samuel Huntingtons vom drohenden „clash of civilizations“, die dazu beigetragen hat, diese Bewusstseinerweiterung herbeizuführen. Nicht weniger einflussreich ist die Wiederentdeckung der Religion in den scheinbar durchsäkularisierten Gesellschaften des westlichen Europa – damit auch ihre Rückkehr auf die Bühne des öffentlichen Diskurses. Die Kräfte der Religionen waren keineswegs, wie es noch gegen Ende des 20. Jahrhunderts eine verbreitete Meinung war, einer zunächst schleichen-

den und sich dann beschleunigenden Auszehrung ausgesetzt. Im Gegenteil: Bis hin zu den nach eigenem Bekunden „religiös unmusikalischen“ Vertretern der Philosophie breitete sich die Einsicht aus, dass es leichtfertig wäre, auf die Sprache und die Vorstellungswelt der Religionen zu verzichten. Denn die Gesellschaften und die Menschheit insgesamt haben nicht so sehr viele Ressourcen, aus denen Menschen Motivation, Vision und Zuversicht für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit schöpfen können. So steht die Religion nicht länger für eine verblässende Vergangenheit, sie *hat* Zukunft, ja mehr, sie *schafft* Zukunft.

Oder genauer: Es gibt Religion, die Zukunft hat und schafft. Die Rehabilitation der Religion stellt keinen Blankoscheck dar. Die Geschichte des Christentums illustriert selbst in beklemmender Weise, dass es neben Gestalten von Religion, die eine Spur des Segens ziehen, auch solche gibt, die eine Spur der Zerstörung hinterlassen. Gegenüber dem Phänomen der Religion ist die Kraft kritischer Unterscheidung nötig. Das geht aber nicht so, dass unappetitliche religiöse Gruppierungen einfach aus der Welt der Religion herausdefiniert werden – wie beim designierten bayerischen Ministerpräsidenten Günther Beckstein: „Die Scientology-Organisation ist keine Religionsgemeinschaft.“¹¹ Innerhalb der Welt der Religion selbst müssen Unterscheidungen getroffen werden. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ist gerade dabei, diese Lektion zu lernen. Von 1949 an hatte es die Rechtsordnung in Deutschland für fünfzig Jahre im Wesentlichen mit zivilisierten Erscheinungsformen von Religion zu tun. Da konnte es sich das Gericht leisten, alle religiösen Äußerungsformen durch die Religionsfreiheit legitimiert zu sehen. Diese Zeiten sind vorbei. Die Auseinandersetzung um

Scientology war ein erstes Wetterleuchten. Im Falle des Islam geht es um Dinge wie das Tragen des Kopftuchs, die körperliche Züchtigung der Ehefrau, die Abwägung zwischen der Verletzung religiöser Gefühle und der Meinungsfreiheit oder das Schächten.

Es versteht sich also nicht von selbst, dass der Friede zwischen den Kulturen nicht zu haben ist ohne den Frieden zwischen den Religionen. Vielmehr ist damit die Aufgabe bezeichnet, die gewalttätigen, zerstörerischen Kräfte der Religion auszuscheiden oder zu verwandeln und ihre versöhnenden, friedensstiftenden Kräfte zu entbinden. Diese Aufgabe betrifft weltweit, aber auch in unserem Land, insbesondere das Zusammenleben von Christen und Muslimen. Damit stellt sich die Frage, auf welchen Ebenen und in welcher Weise Christen und Muslime zum Brückenschlag zwischen ihren Kulturen beitragen können.

V. Begegnung, Dialog, Gebet – alles zu seiner Zeit

Die Überschrift benennt drei Ebenen, auf denen der Brückenschlag zwischen Christen und Muslimen geschehen kann – jedoch alles zu seiner Zeit. Denn was, wie im Falle des gemeinsamen Gebets, zu früh und auf einer unzureichenden Grundlage unternommen wird, das trägt nicht zum Abbau der wechselseitigen Fremdheit bei, sondern täuscht sie nur vor.

1. Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen kennt viele Formen: das alltägliche Zusammenleben, Fest und Feier, das gemeinsame Handeln in Verantwortung für das gesellschaftliche Miteinander, förmliche Gespräche zwischen Repräsentanten beider Seiten. Von Theo Sundermeier ist das, was bei solchen Begegnungen geschieht, immer wieder als „Konvivenz“ beschrieben worden.

Eine besondere Rolle bei der Ermöglichung von Konvivenz spielen Gastfreundschaft und die gemeinsame Begehung von Festen. Schon früh hat die Kirche gelernt, uneingeschränkt Gastfreundschaft zu üben, so dass diese zum Kennzeichen des Urchristentums wurde und wesentlich zur Anziehungskraft der neuen Religion beigetragen hat. Gastfreundschaft ist immer eine auf Wechselseitigkeit beruhende Sache. Apostelgeschichte 10 erzählt davon, wie Gottes Geist Petrus aufforderte, sich von „Heiden“ einladen zu lassen und mit ihnen Tischgemeinschaft zu halten, obwohl das den Reinheitsvorschriften der Jerusalemer Urgemeinde widersprach. Sich einladen lassen schafft Begegnung auf Augenhöhe. Dies gilt zumal für Feste. Hier ist der Fremde als Gast willkommen, hier können sich Gastgeber und Gast an Regeln orientieren, die dem Fremdem einen respektierten Platz in der Gemeinschaft zuweisen und ihm zugleich die Freiheit lassen, sich so weit auf die Atmosphäre der anderen Religion einzulassen, wie er es verantworten kann. Hier kann Begegnung so stattfinden, dass beide, Christen und Muslime, ganz beim anderen sind, doch zugleich sie selbst bleiben. Auch bei einer kollektiven Form wie dem Fest ereignet sich die Begegnung von Christen und Muslimen vorrangig zwischen Einzelnen, die sich mit ihren individuellen Lebensweisen und Glaubensüberzeugungen einbringen. Jede solche Begegnung lebt davon, dass die Partner mit ihren persönlichen Meinungen geachtet und ernstgenommen werden.

Im Allgemeinen können wir nur dort wirklich in den Raum und das Selbstverständnis einer anderen Religion und Kultur eindringen, wo wir jemanden haben, der uns gleichsam an die Hand nimmt und in die fremde Gesellschaft einführt, bis ein Vertrauensverhältnis entsteht. Theo Sunder-

meier nennt diese Personen gern „Grenzgänger“ und „Grenzgängerinnen“ und erinnert daran, dass es in manchen Kulturen die feste Institution des „Fremdenführers“ gab, der sich im Auftrag des Häuptlings oder des Fürsten der Fremden annahm, sie begleitete und dafür sorgte, dass das Gastrecht nicht angetastet wurde.

2. Der Dialog ist ein unersetzliches, praktisch bewährtes und zudem flexibles Instrument für die Begegnung der Kulturen und Religionen. Er eignet sich in besonderer Weise dazu, die Gemeinsamkeiten auszuloten und zu vertiefen und gleichzeitig die Unterschiede zu erkennen und zu achten, die kritische Auseinandersetzung in einer zivilisierten Form zu führen und eine Toleranz einzuüben, die über das bequeme Hinnehmen hinausgeht. Insofern kann man sagen: Zu einem Dialog in diesem Sinne gibt es keine Alternative. „Klarheit und gute Nachbarschaft“ formuliert zehn hilfreiche Regeln für die Vorbereitung und Durchführung eines christlich-muslimischen (und ebenso gut jedes anderen interreligiösen wie interkulturellen) Dialogs, von denen ich nur die wichtigsten wiedergebe:

- Kenntnisse über den jeweiligen Dialogpartner erwerben,
- den Dialog vom eigenen Standpunkt aus führen,
- nach Gemeinsamkeiten suchen, ohne die Unterschiede zu verwischen,
- Wahrheitsfragen nicht ausklammern,
- miteinander im Tun des Guten und Gerechten wetteifern,
- Dialog und Mission im Zusammenhang sehen.¹²

3. Gemeinschaft im Gebet zu suchen und zu finden ist für Angehörige unterschiedlicher Religionen und Kulturen nicht die naheliegendste, sondern die schwierigste

Übung, mithin das Ende, nicht der Anfang eines gemeinsamen Weges. Der Vorwurf der „perfiden Apartheid des Betens“¹³ ersetzt die Analyse und Auflösung der Sachprobleme lediglich durch Polemik. Als eine mögliche Form, die Verbundenheit auch im Beten zum Ausdruck zu bringen, kommt aber stets die respektvolle Teilnahme am Gebet der jeweils anderen Religion in Betracht. Das lässt alle Freiheit, innerlich einzustimmen in Aussagen, die man aus dem eigenen Glauben mitvollziehen kann oder bei denen man jedenfalls subjektiv überzeugt ist, dies zu können.

Wenn auf christlicher Seite diskutiert und geprüft wird, ob es theologisch verantwortbar ist, zusammen mit Angehörigen einer anderen Religion zu beten, ist es ratsam, sich von folgendem Kriterium leiten zu lassen: Können die Angehörigen aller beteiligten Religionen bei einem gemeinsamen Gebet so beten, wie sie es je für sich in ihren eigenen gottesdienstlichen Vollzügen und in Treue zu ihrer Frömmigkeitstradition tun würden, oder würde dies für andere Beteiligte zu einer schwerwiegenden Störung oder gar Gewissensbelastung werden, so dass einem ausdrücklichen Wunsch folgend oder in stillschweigender Rücksichtnahme auf bestimmte Aussagen und Rituale verzichtet wird? Ein Vorgehen, bei dem das je eigene Profil abgeschliffen oder ganz unkenntlich gemacht wird, bezahlt für die Ermöglichung der Gemeinsamkeit einen zu hohen Preis: Es kommt gar nicht zu einer wirklichen Begegnung. Die Beteiligten agieren und reden ja anders, als sie es sonst beim Beten tun. Sie verstellen sich. Die erzielte Gemeinsamkeit ist unter diesen Voraussetzungen keine echte, sondern nur eine scheinbare, vorgetäuschte Gemeinsamkeit.

Ist es möglich, eine Form der Gemeinschaft im Gebet zu finden, die die Zusammengehörigkeit der Religionen ausdrückt,

ohne den Schritt zu einem gemeinsam gesprochenen Wortlaut zu gehen? Von dieser Fragestellung ließ sich das Friedensgebet leiten, zu dem Papst Johannes Paul II. zuerst 1986 die Religionen und kirchlichen Gemeinschaften nach Assisi einlud. Die von Assisi ausgehenden Formeln hießen: *nebeneinander*, aber nicht *miteinander* beten bzw. zusammenkommen, um zu beten, aber nicht kommen, um zusammen zu beten. Eine ähnliche Unterscheidung, nämlich zwischen inter- und multireligiösem Gebet, hat – ausgehend von einem Beitrag des Kollegiums der Dozenten und Dozentinnen der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau – eine Ausarbeitung aus der bayerischen Landeskirche 1992 unter dem Titel „Multireligiöses Beten“ vorgenommen. Beide terminologischen Unterscheidungen waren außerordentlich einflussreich und haben zahlreiche Nachahmer gefunden. Je länger desto mehr hat sich allerdings gezeigt, dass der *begrifflichen* Differenzierung keine klare *sachliche* Differenzierung entspricht: Die Situation spricht mit, das Nebeneinanderbeten sendet ein eigenes Signal aus, das multireligiöse Beten sieht letztlich genauso aus wie das interreligiöse Beten. Die römisch-katholische Kirche hat daraus – schon unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. – erste Konsequenzen für das Friedensgebet von Assisi gezogen, und unter dem Pontifikat Benedikts XVI. sind weitere Klarstellungen wahrscheinlich. Es ist durchaus denkbar, dass im Zuge dieser Entwicklung auf katholischer wie evangelischer Seite der Gedanke eines „multireligiösen Betens“ ganz aufgegeben wird.

VI. Wie viel Zeit brauchen wir? Wie viel Zeit haben wir noch?

„Die Zeit drängt.“ Diesen Titel hatte 1986 Carl Friedrich von Weizsäcker dem

kleinen Buch gegeben, in dem er um des Überlebens der Menschheit willen Bündnispartner für politische und mentale Veränderungen zu gewinnen suchte. Heute, wo es darum geht, den Konflikten und Kriegen vorzubeugen, die an den kulturellen und religiösen Bruchlinien der Weltgesellschaft zu entstehen drohen, ist der Satz nicht minder aktuell.

Es ist kein Zweifel erlaubt: Der Islam braucht eine Modernisierung, nicht im Sinn der Anpassung an den Zeitgeist, sondern im Sinn der Inkulturation in die Moderne. Ich nenne nur einige Beispiele: Die heilige Schrift des Islam, der Koran, gilt der Mehrzahl der gläubigen Muslime als eine wörtliche Eingebung des Himmels, tritt also mit einem zeitlosen Gültigkeitsanspruch auf; es ist noch ein weiter Weg, bis der Koran als ein historisches Dokument gelesen wird. Erst dann ist aber die Möglichkeit gegeben, den Koran nicht als unantastbare, sondern als kritisierbare Größe anzusehen und zu behandeln. Das wirkt sich auf die Konstituierung der Rechtsordnung aus: Derzeit ist in zahlreichen islamischen Gesellschaften die Scharia unmittelbar geltendes Recht; die Menschenrechte gelten als westliche Erfindung.

Modernisierung heißt unweigerlich auch Pluralisierung; sie schafft Freiheitsräume, weil zwischen unterschiedlichen Geltungsansprüchen entschieden werden kann und muss. Die Trennung der religiösen und der politischen Sphäre macht es überhaupt erst möglich, Transparenz in den Entscheidungsabläufen herzustellen und Kompromisse als Steuerungsinstrument komplexer Gesellschaften wertzuschätzen.

So über die Dringlichkeit einer Modernisierung des Islam zu denken und zu reden, kann leicht als christlicher Hochmut ausgelegt werden. Überlegenheitsgefühl und Hochmut ist derzeit auch eine reale

Gefahr. Aber den Kirchen und den Christen vergeht der Hochmut schnell, wenn sie ihre eigene Geschichte ansehen. Die Trennung der religiösen und der politischen Sphäre hat zwar schon im Mittelalter eingesetzt, doch hat es bis weit in die Neuzeit gedauert, bis sie vollendet wurde. Die Menschenrechte wurzeln gewiss auch im Humus des biblischen Verständnisses des Menschen, aber ihre ungeteilte Anerkennung durch die Kirchen ist zum Teil noch gar nicht so lange her. Die Aufklärung und mit ihr die anderen Signa der Moderne schließlich erschienen bis weit ins 19. Jahrhundert mehr als Gegner denn als Bundesgenossen, und erst spät sind sie von den Kirchen und den Christen nicht nur nolens volens hingenommen, sondern eingesehen, anerkannt und aus freien Stücken bejaht worden. Es gibt alte und junge Kirchen, denen das bis zum heutigen Tage schwerfällt.

Unser gemeinsames christlich-muslimisches Problem besteht nun allerdings darin, dass ein kultureller Wandel, wie ihn der Islam vor sich hat, viel Zeit braucht, wir aber angesichts des Potentials von Konflikten, Gewaltmitteln und Gewaltbereitschaft, das in unserer Welt erkennbar ist, nicht viel Zeit haben.

Die niederländische Autorin Margriet de Moor hat in einem Essay¹⁴ zwar eine optimistischere Sicht vorgetragen; doch ihre Hoffnung, eine „Reformation“ des Islam könne von Westeuropa ausgehen, kommt mir illusorisch vor. Mit skeptischen Gefühlen habe ich auch das Interview mit der kanadischen Muslimin Irschad Manji¹⁵ gelesen, die die Rückkehr zur Tradition kritischen Denkens im Islam proklamiert und die Erwartung hegt, „in den nächsten fünf bis zehn Jahren“ werde „eine wirklich große Reformbewegung im Islam“ entstehen.

Umso mehr gibt es keinen Zweifel, dass die Intensivierung des christlich-muslimi-

schen Dialogs dringlich, ja überlebenswichtig ist. Dabei muss eine Balance zwischen Toleranz und Kritik, geduldigem Warten und ungeduldigem Drängen gefunden werden. Jeder Ton der Besserwissererei schadet nur. Erst wenn eine Atmosphäre des Vertrauens entstanden ist, öffnen sich nicht nur die Ohren, sondern

auch die Herzen. Theo Sundermeier hat schon Recht: Wir brauchen im christlich-muslimischen Dialog auf Seiten der Kirchen „Grenzgänger“ und „Grenzgängerinnen“, die sich in der Kraft der Liebe Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes zwischen den Religionen und Kulturen bewegen.

Anmerkungen

- ¹ Der Beitrag beruht auf einem Referat, das am 26.9.2007 beim Generalkonvent des Sprengels Stade der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers gehalten wurde.
- ² 1882, dort Nr. 143.
- ³ Alle Zitate aus: Moses der Ägypter, München 1998, 17-20.
- ⁴ Handreichung des Rates der EKD „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“, EKD-Texte 86, 18f.
- ⁵ So in: „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist“. Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, 1997, Abschnitt 204.
- ⁶ Lumen gentium, Ziffer 16.
- ⁷ Nostra aetate, Ziffer 3.

- ⁸ Vgl. jetzt auch den Vergleich der evangelischen und katholischen Position von Manfred Spieker: Was heißt gute Nachbarschaft? In: *Rheinischer Merkur*, 23.8.2007.
- ⁹ Vgl. z.B. den religionskritischen US-Bestseller von Sam Harris, *The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York / London 2004, dort 103-152.
- ¹⁰ *Die Zeit drängt*, München 1986, 115f.
- ¹¹ Vgl. die Glosse von Patrick Bahners in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 10.8.2007.
- ¹² Vgl. Handreichung, 112f.
- ¹³ So Christoph Quarch, vgl. bei M. Bauschke, *zeitzei-chen* 3/2007, 32.
- ¹⁴ *Süddeutsche Zeitung*, 17.4.2007.
- ¹⁵ *Süddeutsche Zeitung*, 16./17.5. 2007.

Anfang Oktober wurde das von Jürgen Micksch herausgegebene und 335 Seiten umfassende Buch „Evangelisch aus fundamentalen Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“ vorgestellt (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 2007). Es enthält zahlreiche Beiträge von hauptsächlich evangelischen Theologieprofessoren, die darin ihren Widerspruch gegenüber der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland“ (EKD-Texte 86) zum Ausdruck bringen. Johannes Kandel und Reinhard Hempelmann antworten auf die Kritiker der Handreichung. Wir dokumentieren den ersten Teil ihrer Antwort; der zweite Teil wird in MD 2/2008 folgen. Die Auseinandersetzung spiegelt Ausschnitte aus einem Diskussionsprozess wider, der Grundfragen einer theologischen Verhältnisbestimmung zum Islam, des interreligiösen Dialoges und der Urteilsbildung zu integrationspolitischen Themen berührt.

Johannes Kandel, Berlin, und Reinhard Hempelmann

„Evangelisch aus fundamentalem Grund“?

Zur Kritik an der Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (Teil 1)

Das gegen die Handreichung (HR) „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006) gerichtete Buch „Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert“ (2007) ist in der Hauptsache eine polemische Schrift, die die Absichten und Anliegen der HR verkennt. Die Autoren des von Jürgen Micksch und den „Abrahamischen Foren“ herausgegebenen Buchs sind sich mit dem „Koordinierungsrat der Muslime“ (KRM) einig, dass die HR ein „Abgrenzungsdokument“ sei, das „Profilierung“ auf Kosten „der“ Muslime betreibe. Einigkeit herrscht bei den Autoren auch darin, dass dieser vermeintlich exklusivistischen Eigenprofilierung entgegenzutreten sei. Diese Zielrichtung schränkt die Sachaus-einandersetzung mit einem Dokument der evangelischen Kirche von vornherein erheblich ein. Es ist erstaunlich, mit welcher

Schärfe, die keine Zwischentöne zuzulassen scheint, die Kritiker der HR begeben. Ihr Urteil ist von massiver Enttäuschung über einen vermeintlich grundlegenden Kurswechsel im christlich-muslimischen Dialog getrübt, vor allem deshalb, weil die HR – mit anderem Akzent als ihre Vorgänger – kritische Anfragen an die Dialogpartner nicht scheut und selbstbewusst ein evangelisches Profil im Dialog entfaltet. Brumlik, der über den Wahrheitsbegriff und den religiösen Pluralismus in lockeren Sprachformen reflektiert („Begrüßt Gott den Pluralismus?“, S. 31) und christliche Glaubensgewissheit persifliert, argwöhnt eine Profilierung gegen den Islam als „Verbeugung vor der evangelikalen Konkurrenz“ (S. 26). Eine biblisch begründete Argumentation gilt ihm als unaufgeklärt und fundamentalistisch, weil man „dieser vielfältigen Samm-

lung von Büchern Verschiedenes entnehmen konnte und kann, wie die Konflikte nicht nur um Papsttum und Abendmahl zeigen“ (S. 29). Aufschlussreich ist, dass in seinem philosophischen Diskurs über „absolute Wahrheit“ die islamische Perspektive mit ihrem Wahrheits- und politischen Geltungsanspruch nicht vorkommt. Man fragt sich, was seine Angriffe gegen „die“ Evangelikalen bezwecken sollen. In den letzten Jahren kam es aus Kreisen des organisierten Islam, von ihnen nahe stehenden christlichen Dialoginitiativen und einzelnen Theologen wiederholt zu heftigen Attacken gegen die „fundamentalistischen“ Evangelikalen, wobei ein undifferenzierter Begriff der „evangelikalen Bewegung“ auffiel. Häufig wurde z. B. nicht zwischen der „christlichen Rechten“ in den USA und der Deutschen Evangelischen Allianz differenziert. Brumliks Beitrag ist nur ein weiterer Beleg dafür, dass die Evangelikalen als Sündenbock für den angeblichen Kurswechsel der EKD im interreligiösen Dialog ausersehen sind. Ein wesentlicher Teil der evangelikalen Bewegung in Deutschland gehört jedoch zu den evangelischen Landeskirchen und ihrem pietistischen Erbe.

Schon nach den ersten Beiträgen wird klar: Auf eine Gesamtschau und Würdigung der HR wird von vornherein verzichtet. Große Teile der Handreichung (vor allem im Dialogteil) werden kaum zur Kenntnis genommen. Die Einseitigkeit und Voreingenommenheit von Micksch und den Autoren ist bis in das Literaturverzeichnis erkennbar, das die Polemik des Islamisten Ahmad von Denffer zur Lektüre empfiehlt.

Es gibt in der evangelischen Kirche seit Jahren einen Dissens über Ziele, Themen/Inhalte, Zielgruppen und Methoden des christlich-muslimischen Dialogs. In der HR wird dies nüchtern zur Kenntnis genommen, und ihre Autoren wenden sich

daher einer Reihe von Fragen und Problemen zu, die vor dem Hintergrund aktueller Ereignisse gestellt werden müssen, soll der Dialog nicht zum unkritischen, harmonistischen Austausch von Freundlichkeiten und zur Verharmlosung wirklicher Problemlagen im Verhältnis von Christentum und Islam verkommen. Zu diesen Problemlagen, die Bischof Wolfgang Huber im Vorwort anspricht (z. B. Terrorismus, islamistischer Extremismus), wissen die Kritiker kaum etwas zu sagen. Sie werden weitgehend ignoriert oder heruntergespielt.

Doch schon das kritische Ansprechen von bedrohlichen Entwicklungen in der islamischen Welt, die deutliche Markierung von Differenzen in Theologie, religiös-kultureller Praxis und gesellschaftspolitischen Orientierungen sowie die Aufforderung an den Dialogpartner, wichtige Lernschritte, z. B. im Blick auf die Akzeptanz der fundamentalen Verfassungsprinzipien des demokratischen Rechtsstaates, zu vollziehen, werden als Verletzung dialogischer Prinzipien, Anmaßung und Arroganz zurückgewiesen (siehe v. a. die Beiträge Dehn und Just). Islam-Kritik wird als Stigmatisierung und Abwertung missdeutet und abgelehnt. Christoph Elsas formuliert unverblümt, worum es bei einer geforderten Revision der HR gehen müsse: „Das bedeutet eine Streichung oder Umformulierung aller Passagen der EKD-Handreichung, die überflüssig die EKD rühmen und daneben Kritikwürdiges an Muslimen in aller Welt herausstellen“ (S. 125). Von der Unterstellung, die EKD „rühme“ sich selbst, einmal abgesehen, werden hier zwei Grundhaltungen verlangt: „Selbstminimalisierung“ und substantieller Kritikverzicht. Doch das kann und darf nicht zur Grundlage des Dialogs der evangelischen Kirche werden.

Der Vorwurf der „Asymmetrie“ und des „theologischen Minimalismus“ (Kuschel)

geht ins Leere. In der HR wird der theologische Teil unter Verweis auf die Vorgängerhandreichung aus dem Jahre 2000 und die von der EKD-Kammer für Theologie erarbeiteten EKD-Leitlinien zum Verhältnis zu anderen Religionen „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (2003) bewusst sehr knapp gehalten. Vieles wird nur kurz umrissen. Dennoch enthält der Teil 1 „Evangelische Christen in der Begegnung mit Muslimen“ (HR, S. 15ff) grundlegende Orientierungen, die zwar nicht beanspruchen eine umfassende Theologie der Religionen zu formulieren, aber wichtige evangelische Einsichten für eine Begegnung mit dem Islam zur Sprache bringen – und dies in Kontinuität zu bisherigen Stellungnahmen der EKD.

Bischof Wolfgang Huber hatte in seiner Presse-Erklärung vom 8. Oktober 2007 schon darauf verwiesen, dass es „tiefgreifende Unterschiede im theologischen Urteil“ gebe. Es ist das Verdienst der HR, eine theologische Debatte neu angeregt zu haben. Dabei wird es z. B. auch um das Dialogverständnis gehen müssen, insbesondere den Zusammenhang von Mission und Dialog. Während die HR die Zusammengehörigkeit von Dialog und christlichem Glaubenszeugnis (= Mission) betont, scheinen die Kritiker Mission in erster Linie als historisch belastete Unternehmung zur Zwangsbekehrung zu sehen. Hier schließen sich die Kritiker der pauschalen Kritik des KRM an. Es wird schließlich um die Entfaltung einer Theologie der Religionen gehen müssen, die das Eigene bewahrt, das Fremde nüchtern prüft und das „Gute“ behält (1. Thess 5,21).

Das Bild des Islam

Das Bild des Islam ist im öffentlichen und politischen Diskurs stark polarisiert. Die evangelische Kirche bleibt davon nicht

unberührt. Es gibt ein weit auseinanderliegendes, kontroverses Meinungsspektrum, wie „der“ Islam weltweit, in Europa und in Deutschland einzuschätzen sei, wie „religiös“ Muslime sind, welche kulturellen und politischen Orientierungen sie vertreten, wie der Zusammenhang von Religion und Kultur im Blick auf „den“ Islam zu sehen ist, welche Gefährdungen von den fundamentalistischen, islamistischen und dschihadistischen Ideologien und Gruppen ausgehen und wie der Dialog mit Muslimen vor dem Hintergrund all dieser Fragen gestaltet werden soll. Die HR bietet eine spezifische Sicht des Islam in Deutschland und versucht, einige dieser Fragen so praxisnah wie möglich zu beantworten. Man muss diese Sicht und die Antworten nicht teilen. Die Behauptung aber, der Islam werde falsch, aufgrund von „überwiegend pauschalen Zuschreibungen“ (Karakasoglu) und „herabwürdigend“ (Micksch) dargestellt, entbehrt der Grundlage. Die HR bietet in den Teilen 2.2.-2.4., 3 und 4 einen informativen Überblick zu einzelnen Aspekten islamischen Rechtsdenkens, beschreibt muslimisches Leben in Deutschland und stellt eine Reihe islamischer Organisationen vor. Was ist daran falsch, pauschal oder gar herabwürdigend? Die Art und Weise, wie die Kritiker mit diesen Passagen umgehen, ist aufschlussreich. Sie setzen sich nur in Ansätzen mit vermeintlichen Sachfehlern auseinander (siehe weiter unten), verdammen dagegen die kritischen Anmerkungen zu menschenrechtlich nicht akzeptablen religiös-kulturellen Praktiken im Islam als gefährlich und dem Dialog abträglich. Offenbar sind sie der Meinung, dass man die dunklen Seiten des Islam nur ansprechen dürfe, wenn gleichzeitig die christliche Skandalchronik von 2000 Jahren zum Thema gemacht wird. Ansonsten würde „Islamophobie“ gestärkt und es würden „alle bei

uns lebenden Muslime pauschal für die weltweiten Probleme verantwortlich gemacht“ (Triebel, S. 139).

Leimgruber beklagt, dass die HR die „Defizite des Islam gegenüber den neuzeitlichen Menschenrechten“ zeige und z. B. die Scharia „mit ihren Auspeitschungen, Amputationen oder Steinigungen“ vorführe (S. 37). Diese Klage ist nicht gerechtfertigt. Dass die „hadd“-Strafen in Saudi-Arabien, im Sudan, Iran, Jemen, in Nigeria und anderen islamischen Staaten praktisch geübt werden und die islamistischen Bewegungen auf deren Einführung überall, wo der Islam herrschen soll, drängen, darf nicht der Erwähnung wert sein? Im organisierten Islam in Deutschland gibt es erhebliche Irritationen darüber, welche Teile der Scharia ein Muslim in der „Diaspora“ als verbindlich akzeptieren müsse. Das fordert Nachfragen geradezu heraus, ja gebietet sie. In den unter muslimischen Jugendlichen weit verbreiteten Büchern „Ratschläge an meine jungen Geschwister“ von Mustafa Islamoglu und „Jung & Muslim“ von Murat Demiryürek wird die Orientierung an der Scharia im Vollsinn (also auch inklusive „Strafgesetz“) ganz unverblümt gefordert. Auch soll nach Leimgruber wohl nicht von der „Apostasie, die mit der Todesstrafe geahndet werde ... in düsteren Farben gesprochen“ (!) werden. In welcher Weise aber soll dann über das islamische Verständnis von Apostasie gesprochen werden? Dass Mohammed Apostaten entweder selbst getötet oder den Befehl dazu gegeben hat, soll offenbar im Interesse eines freundlichen Dialoges verschwiegen werden. Und es scheint nicht statthaft zu sein, über „Islamisierung“ und „Parallelgesellschaften“ zu reden, obwohl es dazu in Wissenschaft und Öffentlichkeit seit langem einen kontroversen Diskurs gibt. Im Übrigen verschweigt Leimgruber, dass die HR sehr sachlich über die Scharia

informiert (S. 32ff) und z. B. deutlich macht, was unter „Parallelgesellschaften“ zu verstehen sei (HR, S. 49). Sollte es hier „Sachfehler“ geben, sind diese zu berichtigen.

Es ist beklagenswert, dass einige Kritiker damit der aus Kreisen des organisierten Islam hinlänglich bekannten Strategie folgen, Kritik an Theologie, Rechtsdenken, religiös-kultureller Praxis und gesellschaftspolitischen Orientierungen des uns im Dialog begegnenden Islam als entweder von Unkenntnis oder bewusster Verzerrung geprägt abzulehnen. Kritiker haben nicht nur ein anderes Bild vom Islam in Deutschland, sondern erheben den Anspruch, dass „ihr“ Bild das „richtige“ und somit für den Dialog maßgebliche sein soll. Jedes Islambild ist hinsichtlich seines Realitätsbezuges zu prüfen. Wie wollen die Kritiker die Muslime sehen? Sie sehen sie in erster Linie als sozioökonomisch benachteiligte, diskriminierte (Karakasoglu), verfolgte, von Islamophobie (Just) betroffene Opfer. Die evangelische Kirche stelle sich nicht solidarisch an ihre Seite, sondern verstärke Vorurteile und Stereotypen (Leimgruber, Elsas, Just, Dehn, Karakasoglu). Sie trete gegenüber den Muslimen „maternalistisch“ als „Stellvertreterin des demokratischen Rechtsstaates“ auf und unterstreiche ihre „hegemoniale Position“ (Karakasoglu, S. 242). Kritiker Dehn beschreibe seine Kirche, die am Prozess der Gestaltung demokratischer politischer Kultur mitzuwirken bereit ist und Muslime dazu auch auffordert, als eine parastaatliche Überwachungsagentur. Die evangelische Kirche „beobachtet und prüft sie (die Muslime, d. Verf.) im Gewande eines parastaatlichen Organs“ (Dehn, S. 218). Bischof Wolfgang Huber hat diese Beschuldigung in seiner Presseerklärung vom 8. Oktober 2007 zu Recht als „polemische Denunziation“ zurückgewiesen.

Die evangelische Kirche muss sich nicht vorhalten lassen, sie sähe die Lage von Muslimen nicht realistisch, ja fördere Vorurteile, Stereotypen und „anti-islamisches“ Denken. In zahlreichen kirchlichen Grundsatzdokumenten werden die Probleme von Migranten unterschiedlicher Ethnien, Religionen und Kulturen, eben auch von Muslimen, differenziert beschrieben, analysiert und kritisiert. Die evangelische Kirche hat sich deutlich gegen Fremdenfeindlichkeit ausgesprochen. Die Kommission zur Erarbeitung der HR hatte sich darauf geeinigt, auf eigene umfassende Analysen des gesamten Themenfeldes zu verzichten und auch nicht die Aussagen früherer Dokumente zu wiederholen. Deshalb ist der Teil zu Migration und Integration sehr knapp gehalten (HR, S. 46ff). Die HR rückt gleichwohl das einseitige Bild einer nur verfolgten muslimischen Minderheit zurecht und betont, dass Muslime in einem säkularen demokratischen Rechtsstaat Freiheiten genießen, die auch Verpflichtungen einschließen. Sie benennt klar die an verschiedene islamische Traditionen anschließenden, mit universalen Menschenrechten und Demokratie nicht kompatiblen Orientierungen und Gruppen.

Angesichts der Kritik an den kritischen Nachfragen muss man sich fragen: Soll Muslime in Deutschland die Debatte um Menschenrechte und Scharia, die Stellung der Frauen, Apostasie und Religionsfreiheit sowie die Lage christlicher Minderheiten in der islamischen Welt nichts angehen? Das kann angesichts der Globalisierung muslimischer Diskurse nicht sein. Der organisierte Islam in Deutschland sieht sich als solidarischer Teil der weltweiten muslimischen Gemeinschaft („Umma“) und bekundet dies bei jeder Gelegenheit. Viele Muslime in Deutschland beziehen ihre Informationen über den Islam aus dem Internet, von interna-

tionalen islamischen Webseiten. Die Themen, die in der HR genannt und kritisch diskutiert werden, sind auch in den Diskursen in Deutschland höchst lebendig. Das nehmen die Kritiker nicht oder unzureichend zur Kenntnis. Was die HR zu Menschenrechten, Demokratie, Scharia, Apostasie, Stellung der Frauen und Dschihad sagt und kritisch beleuchtet, ist Gegenstand heftiger Kontroversen in unserer Gesellschaft. Die HR bildet aktuelle Diskurse ab, sie hat den Gegenwartsislam im Blick und hält Muslimen der Gegenwart keine „mittelalterlichen“, „gewesenen“ Theorien vor. Der idealisierte frühe Islam (zu Zeiten Mohammeds und der vier „rechtgeleiteten“ Kalifen) und eine Fülle „mittelalterlicher“ Theorien (zu Dschihad, Frauen, Apostasie, Dhimmis etc.) sind bei einer Vielzahl islamistischer und konservativ-orthodoxer (wahabitischer, salafistischer) Gruppen auch in Deutschland in alarmierendem Maße verbreitet und lebendig. Das lässt sich auch empirisch erhärten.¹ Es ist insofern nicht plausibel, wenn Herausgeber Micksch beklagt, dass Muslime in Deutschland ihren „Glauben“ in den kritischen Darstellungen der HR „nicht wiedererkennen“ können (S. 11). Zum Gegenwartsislam gehören eben auch die problematischen Aktivitäten des Konvertiten und wahabitischer Bekehrungsprediger Pierre Vogel, die Internetpräsenz zahlreicher fragwürdiger Einzelinitiativen (vgl. die Webseite www.way-to-allah.com) und Hasspredigten, wie sie von Imam Mohammed Fazazi jahrelang und ungehindert in einer Hamburger Moschee verkündigt werden durften (vgl. den Film „Hamburger Lektionen“ von Romuald Karmakar).

Die Autoren der HR machen Muslime in Deutschland weder für die vielfältigen problematischen Entwicklungen im Weltislam verantwortlich noch ist damit eine Verurteilung verbunden. Sie halten es

aber für wichtig und geboten, dass sich Muslime hierzulande auf diese Probleme, z. B. auf Verletzungen der Religionsfreiheit, „ansprechen“ lassen (HR, S. 28, 31) – eine mehr als respektvolle Formulierung.

Es ist bemerkenswert, wie wenig die alarmierenden extremistischen und terroristischen Bewegungen, die sich auf den Islam berufen und uns täglich mit neuer Gewalt bedrohen, im Bild des Islam der Kritiker beachtet werden. Auch Ängste und Befürchtungen von Christen, die sich in ihrer Alltagswelt von einer ihnen fremden Religion „umstellt“ und bedrängt wähnen, interessieren die Kritiker offenbar nicht. Die HR müht sich darum, einige dieser Fragen und Sorgen aufzunehmen und wird aus diesem Grunde als Beförderer von „Islamophobie“ und Fundamentalismus verunglimpft. Es geht nicht an, Menschen, die besorgt sind, mit der Mahnung zu begegnen, sie sollten doch toleranter sein, anderenfalls würden sie in „fremdenfeindliche“ und/oder „islamophobe“ Haltungen abgleiten. Tabuisierungen und Relativierungen wirklicher Ängste und Besorgnisse müssen im Dialog thematisiert und dürfen nicht relativiert oder tabuisiert werden. Lange genug ist unter dem Druck bestimmter Kreise und Arbeitsbereiche (z. B. der Asyl- und Flüchtlingsarbeit) jede Kritik an Zuwanderern, gleich welcher ethnischen Herkunft, Religion oder Kultur, als „rassistisch“ betrachtet worden.

Innerhalb der evangelischen Kirche begegnet uns im Diskurs über den interreligiösen Dialog häufig eine Haltung, die unter Verweis auf „Gemeinsamkeiten“ Christen, die selbstbewusst Respekt auch für ihre christliche „Identität“ verlangen, als „anmaßend“ und von „hegemonialen“ Denkweisen geprägt abqualifiziert. Dagegen ist mit Recht Stellung bezogen und der Dialog als „Kuscheldialog“ kritisiert

worden. Kritiker Just räumt ein, dass ein „Kuscheldialog“ (wobei er gleich relativierend hinzufügt: „wenn es ihn denn überhaupt gibt“) „nicht sinnvoll“ sei, und sieht sehr richtig, dass es im Dialog einen „Balanceakt“ zwischen der Klärung kritischer Fragen und dem notwendigen Respekt vor dem Dialogpartner geben muss (S. 225). Er hält, wie alle anderen Kritiker auch, die HR in dieser Hinsicht für „misslungen“ (ebd.). Das mögen er und die anderen so sehen. Darüber muss gestritten werden. Das Buch der Kritiker aber lässt Christen ratlos und sprachlos werden. Auf den Versuch der Demontage der HR folgt keine konstruktive Alternative.

Sachfehler?

Leimgruber hält die Rede vom Islam als einer „neuen Lehre“ (HR, S. 18) für sachlich falsch, denn der Islam habe sich „nicht als neue Lehre verstanden“ (S. 41). Zwar findet sich die Formel „neue Lehre“ weder im Koran noch in der klassischen Literatur, aber in der Sache versteht sich der Islam nicht nur als „neue“ Lehre, nein, sein Anspruch geht weit darüber hinaus. Er versteht sich als die „wahre Religion bei Gott“ (Sure 3,19) und bezeichnet diejenigen als „Verlierer im Jenseits“ (die Juden und Christen), die eine andere Religion annehmen bzw. bei der ihrigen bleiben (Sure 3,85). Der Islam hat seinem Anspruch nach die „verdorbenen“ („tahrif“) Religionen, Judentum und Christentum, unübertroffen überboten und in vollster Klarheit die Offenbarung und den Willen Gottes zum Ausdruck gebracht. „Wahrheit und Irrtum“ sind nun „geschieden“, so die Grundaussage der immer als Beleg für moderne Religionsfreiheit ins Feld geführte Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“). Es ist die Aufgabe und Pflicht aller Muslime, die „Einladung“ („da‘wa“) zu dieser Wahrheit

auszusprechen und „auf dem Wege Gottes dafür zu kämpfen“ („Dschihad“), dass sie sich weltweit durchsetzt. Wenn die „Einladung“ zum Islam, d. h. zur Rechtleitung in Gottes wahrer Offenbarung, von den „Ungläubigen“ behindert wird, ist eine Verteidigungssituation gegeben. „Dschihad“ ist dann, auch im Sinne des Einsatzes von politischen und militärischen Zwangsmitteln, legitim. Das ist keine „mittelalterliche“ Theorie, sondern Gegenstand aktueller Diskurse. Darüber muss im Dialog gerade auch deshalb gesprochen werden, weil es kritische Ansätze im innerislamischen Diskurs gibt, die die Unterscheidung und Entflechtung von Religion und Politik fordern.

Leimgrubers Vorwurf, die HR behaupte, dass „dem Islam“ die „Gleichwertigkeit der Geschlechter ... fremd“ sei (S. 42), wird von ihm nicht belegt. Die HR spricht an zwei Stellen von „Gleichberechtigung“, einmal im Zusammenhang mit Scharia-Gerichten (HR, S. 35) und zum anderen im Blick auf die Kopftuchfrage (HR, S. 65). Leimgruber meint, dass der Koran Männer und Frauen vor Gott als gleichwertig betrachte, gleichwohl ein „anderes Rollenverständnis“ besitze, das in der HR unter dem Blickwinkel menschenrechtlich gebotener Gleichheit der Geschlechter sehr kritisch gesehen wird. Dazu weiß er mit deutlich relativierender Absicht nichts anderes zu sagen, als dass dieses Rollenverständnis „lange nicht mehr von allen Richtungen geteilt“ werde, und es habe es „übrigens auch im Christentum bis vor nicht allzu langer Zeit“ gegeben (S. 42). Es sind solche fragwürdigen Analogien und Selbstrelativierungen, die im Dialog lange genug eine nüchterne Wahrnehmung des Dialogpartners und eine kritische Debatte verhindert haben.

Genauso unverständlich ist, warum Leimgruber die Thematisierung der *Genitalver-*

stümmelung in der HR zum Anlass nimmt, einen Sachfehler anzumerken. Er mag ja die Auffassung verwerfen, dass, wie die HR formuliert, die Genitalverstümmelung ein gutes Beispiel für die „unheilige Allianz“ von Islam (als Religion) und Kultur sei (HR, S. 39), und die These vertreten, hier handele es sich um ein „vorislamisches kulturelles Brauchtum“ (S. 42). Er kann aber nicht bestreiten, dass die grausame Praxis der Genitalverstümmelung bis heute von islamischen Rechtsgelehrten als „islamisch“ gerechtfertigt und in vielen islamischen Ländern geübt wird, obwohl sich, wie er richtig referiert, islamische Geistliche der Al-Azhar Universität, wie z. B. im November 2006, mit einer Art Rechtsgutachten von einer „islamischen“ Begründung dieser Praxis distanziert haben. Andere, vor allem Islamisten, vertreten aber weiterhin eine „islamische Begründung“. In einer vom arabischen Fernsehsender Al-Arabiya am 12. Februar 2007 ausgestrahlten Debatte erklärte der ägyptische Scheich Muhammad Al-Mussayar: „Alle Rechtsgelehrten haben seit 1400 Jahren im Konsens die Position vertreten, dass der Islam die weibliche Beschneidung gestattet ... Es gibt authentische hadithe bei Al-Bukhari und Al-Muslim, die weibliche Beschneidung unterstützen.“² Weltweit sind 150 Millionen Frauen von Genitalverstümmelung betroffen. Allein in Deutschland leben nach Angaben des Statistischen Bundesamtes 30 000 Frauen(!), die vermutlich hier eine Genitalverstümmelung erleiden mussten.³

Leimgrubers kritische Anmerkung, dass in Kapitel 4, in dem es um den organisierten Islam geht, „zahlreiche Gruppierungen“ genannt würden, die „nicht in Deutschland beheimatet“ seien und „streng genommen nicht zum Gedankengang“ gehören (S.38), ist nicht gerechtfertigt. In der Passage, auf die sich Leimgruber bezieht,

geht es ja um das Internet, das bekanntlich keine Grenzen kennt. Die These von der Dominanz fundamentalistischer und islamistischer Richtungen im Blick auf islamistische Webseiten im Internet lässt sich gut belegen.⁴

Mokrosch erkennt sachliche Fehler in der der HR und bezieht sich in seinem Beitrag auf den Abschnitt über den Dschihad.⁵ Er gesteht der HR immerhin zu, dass die Darstellung des Dschihad „komprimiert und kenntnisreich“, gleichwohl aber auch sehr „einseitig“ sei (S. 169). „Einseitig“ sei die Betonung von und die vorrangige Orientierung an den Positionen der Islamisten und Extremisten zum Dschihad. Er hält den Autoren der HR vor, sie würden die „Pervertierungen und Instrumentalisierungen“ der Islamisten zur „Norm des islamischen Dschihad-Verständnisses“ erheben (S. 171), d.h. „vorrangig extreme islamistische Positionen ... für wesensmäßig islamisch“ (S. 185) erklären, und zitiert einen Satz auf Seite 44 der HR: „Dschihad ist gleichermaßen individuelle Glaubenspraxis und kriegerischer Kampf gegen die Ungläubigen, ein verdienstvolles Werk, für das die Aufnahme ins Paradies verheißen ist.“ Nicht einverstanden ist er mit dem „gleichermaßen“. Doch die HR weist auf die „historische Bedingtheit“ der Texte aus dem Koran zu Krieg, Frieden und Gewalt hin (HR, S. 45) und sieht auch unterschiedliche Interpretationen (HR, S. 43). Die kritisierte Aussage der HR gibt keineswegs die Auffassung von „extremen Islamisten“ wieder, sondern wird bis heute im Mainstream islamischen Rechtsdenkens vertreten. Die „friedlichere“, „spirituelle“ Interpretation des „Dschihad“ zielt darauf, Dschihad als Kampf „des Herzens, der Zunge und der Hand“ darzustellen, d.h. als das Bestreben, gegen die eigenen bösen „Leidenschaften“ und sündhaftes Verhalten zu kämpfen („Großer Dschihad“). Die von

Mokrosch herausgestellte „spirituelle“ Dschihad-Interpretation, die er gar zum „Fundament islamischer Ethik überhaupt“ (S. 185) erheben will, war, wie der Islamwissenschaftler David Cook in seiner bedeutenden Arbeit über den Dschihad gezeigt hat, nie die vorherrschende. Die sufistische, friedliche Interpretation, so Cook, habe in der Realität praktisch keine Bedeutung gehabt, da sie die Ebene sufistischer Theorie nie verlassen habe. Nur einige westliche Wissenschaftler (wie z. B. John Esposito) und muslimische Apologeten behaupten eine realgeschichtliche Wirkung.⁶

Die These von der ausschließlich friedlichen Bedeutung des Dschihad in der Frühzeit und den späteren militanten Interpretationen hält keiner seriösen Analyse stand. Cook hat festgestellt, dass der Prophet Mohammed von 622 bis zu seinem Tod 632 pro Jahr (im Schnitt) an neun kriegerischen Aktionen (Schlachten, Überfällen, inneren Auseinandersetzungen) teilgenommen habe. Und im Blick auf die Behandlung des Themas im Koran kommt Cook zu dem ernüchternden Resultat, dass wir hier „eine weit entwickelte religiöse Rechtfertigung für das Kriegführen gegen die Feinde des Islam“ vor uns haben.⁷

Das wird von der renommierten Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt im Blick auf die koranischen Verwendungskontexte der Wörter „dijhad“ und „djahada“ bestätigt: „Nur an zwei der insgesamt 35 Fundstellen (Sure 29,8 und 31,15) sind diese Wörter eindeutig oder in der ursprünglichen Grundbedeutung ‚sich abmühen, sich anstrengen‘ verwendet, an vier weiteren (22,78, 25,52, 9,73 und 66,9) ist diese Bedeutung wahrscheinlich oder wenigstens in Betracht zu ziehen. An allen anderen, d.h. an mehr als 80 % der koranischen Fundstellen, geht jedoch aus dem Kontext zweifelsfrei hervor, dass das

Wort *djihad* oder die entsprechende Verbform tatsächlich nichts anderes als ein militärisches Vorgehen bezeichnet, also im Sinne von ‚Krieg führen‘ zu verstehen ist.“⁸

Wenn Mokrosch behauptet, dass „Muslime in Deutschland“ diesen Lehren „kaum noch“ anhängen würden (S. 170), ist dies nicht zutreffend. Wo finden sich Belege für eine solche Deutung des *Dschihad*-verständnisses in „europäischer islamischer Theologie“ (!) (S. 172)? Im Text der HR wird keineswegs nur die islamistische Position angesprochen, sondern es wird auf die wahabitische (fundamentalistische, salafistische) Interpretation verwiesen, der im Übrigen zahlreiche Muslime in Deutschland folgen. Ein aktueller Einblick in die von deutschen Moscheevereinen und Verbänden sowie islamischen Buchverlagen verbreitete Literatur wie auch Diskussionen zu diesem Thema im Internet bestätigen die Interpretation der HR.

Mokrosch rügt ferner, dass Sure 2,256 und 5,32 nicht explizit als „gewaltbegrenzende“ neben den auf S. 43 der HR genannten Suren aufgeführt werden. Schließlich würden diese „von den muslimischen Verbänden und dem Koordinierungsrat in Deutschland unermüdlich zitiert und als schärfster Protest gegen jede Gewalt im islamischen Namen vorgebracht“ (S. 170). Zunächst heißt es in der HR ja auf S. 43 „unter anderem“, d.h. die Nennung von „gewaltbegrenzenden“ Suren ist ja nicht abschließend gemeint. Im Übrigen ist, wie die Auslegungsgeschichte zeigt, der „gewaltbegrenzende“ Inhalt der von Mokrosch herausgestellten Suren außerordentlich ambivalent. Deshalb wurden sie an dieser Stelle der HR nicht aufgeführt. Mokrosch folgt hier der Position der Verbände.

Es ist allerdings nicht redlich von den Verbänden, die Sure 5,32 stets als Kronzeu-

gen für die Gewaltabstinz des Islam zu nennen, denn sie zitieren unvollständig. Die Sure 5,32 lautet vollständig: „Wenn einer jemanden tötet, jedoch nicht wegen eines Mordes oder weil er auf der Erde Unheil stiftet, so ist es, als hätte er die Menschen alle getötet“. Die Blutrache und die Todesstrafe für „Unheilstifter“ (damit sind auch „Ungläubige“ gemeint!) sind danach legitim. Schon einen Vers weiter, in 5,33, wird denen, die gegen „den Gesandten“ (Mohammed) Krieg führen und auf der Erde Unheil stiften, der Kreuzigungstod, die Verstümmelung (wechselweise sollen Hände und Füße abgehackt werden) oder die Verbannung angedroht. Die Verbände wissen sicherlich auch, dass es höchst umstritten ist, die Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“⁹) tatsächlich als grundsätzlichen Widerspruch zum *Dschihad* und Begründung moderner Religionsfreiheit¹⁰ oder als Generalbeleg für Gewaltbegrenzung aufzuführen. Sure 2,256 enthält einen klaren Hinweis auf „Wahrheit“ und „Irrtum“, die nun „geschieden“ seien. Die „Wahrheit“ des Islam sei klar hervorgetreten, es bestehe die Verpflichtung des Menschen, an diese Wahrheit zu glauben. Für Mohammed wäre es völlig fern seiner Vorstellungswelt gewesen, dem „Irrtum“ neben der „Wahrheit“ eine Existenzberechtigung zuzubilligen. Aus dem historischen Kontext heraus kann dieser Vers nicht als normatives Prinzip der Gleichberechtigung anderer Religionen gelesen werden. Doch welche Auslegung soll gelten? Vor dem Hintergrund der komplexen Auslegungsgeschichte von Sure 2,256 wäre es sicherlich hilfreich, wenn die muslimischen Verbände einmal darlegten, welcher exegetischen Tradition sie zu folgen gedenken.¹¹

(Fortsetzung in MD 2/2008)

Anmerkungen

- ¹ In Kürze wird eine repräsentative Studie des Hamburger Kriminologen Peter Wetzels veröffentlicht, die Demokratiedistanz, Verbreitung fundamentalistischer Orientierungen und Islamismusaffinität zum Gegenstand hat. Die Ergebnisse der Studie sind erschreckend.
- ² Zit. bei Memri, Special Dispatches, No. 1483, 1. März 2007. Siehe auch die Fernsehdebatte im ägyptischen Fernsehen vom 5. Juli 2007, aus der deutlich hervorgeht, wie weit die Praxis der Genitalverstümmelung noch verbreitet ist und dass sie der Staat trotz gesetzlichen Verbots nicht verhindern kann, <http://www.memritv.org/clip/en/1555.htm>.
- ³ Siehe auch Genitalverstümmelung von Mädchen und Frauen. Eine kirchliche Stellungnahme. Erarbeitet von einer Arbeitsgruppe des Kirchenamtes der EKD in Verbindung mit externen Expertinnen, EKD-Texte 65, Hannover 1999.
- ⁴ Eine Untersuchung des Pentagon aus dem Jahre 2006 ergab, dass es allein rund 5000 dschihadistische Webseiten gibt, wahrscheinlich noch mehr. Das Feld ist nicht mehr zu übersehen, <http://mynet-jawa.mu.nu/archives/175342.php>.
- ⁵ Wobei bis auf David Cook, *Understanding Jihad*, Berkeley 2005, die relevante Literatur fehlt. Unverzichtbar sind immer noch: Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955; Albrecht Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum*, Bonn 1966; Harfiyah Abdel Haleem / Oliver Ramsbotham / Saba Raisaluddin / Brian Wicker (Hg.), *The Crescent and the Cross*, Basingstoke 1998; auch: Adel Theodor Khoury, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg? Gütersloh 2007; James Turner Johnson / John Kelsay (Hg.), *Cross, Crescent and Sword. The Justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, New York/Westport, Conn./London 1990; Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton 1996.
- ⁶ Cook, *Understanding Jihad*, 39ff.
- ⁷ Ebd., 6, 11.
- ⁸ Rotraud Wielandt, *Islam und Gewalt*, in: Hans Waldenfels / Heinrich Oberreuter (Hg.), *Der Islam – Religion und Politik*, Paderborn / München / Wien / Zürich 2004. 40.
- ⁹ Hans Zirker übersetzt: „Es gibt keinen Zwang in der Religion. Die rechte Lebensart ist klar geworden gegenüber der Verirrung. Wer die Götzen ablehnt und an Gott glaubt, der hat den festesten Halt ergriffen, der nicht zerreißt“ (*Der Koran*, Darmstadt 2003, 37). Adel Theodor Khoury formuliert: „Es gibt keinen Zwang in der Religion. Der rechte Wandel unterscheidet sich nunmehr klar vom Irrweg. Wer also die Götzen verleugnet und an Gott glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Reien gibt“ (*Der Koran. Arabisch-Deutsch*, Gütersloh 2004, 105).
- ¹⁰ Der Islamwissenschaftler Tilman Nagel spricht von einem „Scheinbeleg für eine in der koranischen Botschaft angeblich enthaltene Religionsfreiheit“, *Neue Zürcher Zeitung*, 25. November 2006.
- ¹¹ Vgl. dazu z. B. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, 87f.

Alexander Clauß, Halle/Saale

Wiederkehr der Geister

Zur Reinkarnationsfrage im Spiritismus Allan Kardec's¹

In Brasilien ist der Spiritismus Allan Kardec's als eigene Konfession seit langem fest etabliert. Seit 2002 existiert in München der „Spiritismus Verlag“, der die Schriften Kardec's im deutschen Sprachraum verbreitet. In Deutschland haben sich erst in den letzten Jahren kleinere spiritistische Studiengruppen von Menschen brasilianischer Herkunft gebildet, in denen das Schrifttum gelesen und diskutiert wird. Hin und wieder treten bei esoterischen Kongressen südamerikanische Geistheiler auf, die sich auf spiritistische Grundlagen berufen (vgl. MD 11/2006, 414ff). Der Spiritismus hat somit keineswegs an Attraktivität verloren, im Zuge der Globalisierung der Weltanschauungen und der Migration gewinnt er leicht an Aufschwung. Der folgende Beitrag, entstanden im Rahmen eines theologischen Seminars an der Universität Halle/Saale, gibt einen interessanten Einblick in die Reinkarnationsvorstellung und das Menschenbild des romanischen Spiritismus.

1857 veröffentlichte Allan Kardec (1804-1869) das *Buch der Geister*. Der Autor ist ein Schüler Johann Heinrich Pestalozzis (1746-1827) und gründete nach Durchlaufen einer bürgerlichen Erziehung mit 28 Jahren ein pädagogisches Institut in Paris. Als um 1850 zunehmend spiritistische Literatur insbesondere aus Amerika Verbreitung fand, wandte er sich diesem Gebiet zu und trat 1855 mit spiritistischen Zirkeln in Kontakt. 1856 legte er seinen eigentlichen Namen Léon Hippolyte Dénizard Rivail ab, nachdem er von einem Geist die Nachricht erhalten haben will, dass er in einem früheren Leben den Namen „Allan Kardec“ besessen habe.² In dieser Zeit, als er sich einer Gruppe anschloss, die regelmäßig Séancen hielt, war er gerade dabei, mehr als 50 Notizbücher, die Konversationen mit Geistern enthielten, zu bearbeiten. „Er arbeitete an der Gliederung und Ordnung des Materials in diesen Büchern, welche ihm eine zusammen-

hängende Lehre zu enthalten schienen.“³ Kardec arbeitete in systematischer Weise – er versuchte, mittels der einzelnen Überlieferungen eine kohärente Lehre niederzuschreiben. 1857 veröffentlichte er diese in dem bereits genannten *Le livre des esprits*.

Differenzierung der Auflagen des *Buchs der Geister*

Dieses *Buch der Geister* ist die wichtigste Grundlage des neuzeitlichen romanischen Spiritismus und erst durch Kardec fand der hier propagierte Reinkarnationsglaube den Weg in Teile des Spiritismus. Bereits 1860 erschien eine zweite Auflage.⁴ Weil diese zweite, überarbeitete Fassung viele Passagen zur Reinkarnationsfrage enthielt, trug sie wesentlich zur Popularisierung des Reinkarnationsglaubens im Spiritismus bei.⁵ Dabei ist interessant und im Ganzen unbekannt, dass insbesondere die ersten beiden Auflagen in entscheidenden Aspek-

ten voneinander abweichen. Auch weil sich die Forschung weitestgehend einheitlich auf die zweite oder eine spätere Auflage des *Buchs der Geister* bezieht, muss gefragt werden, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Auflagen bestehen.⁶ Alle mitunter neu aufgelegten französischen Ausgaben beruhen auf der zweiten französischen Ausgabe von 1860 oder einer späteren. Bei dem Vergleich der vorhandenen deutschen Übersetzungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz stellte sich heraus, dass sich lediglich vier Exemplare einer Übersetzung aus dem Jahre 1922 fanden, die sich höchstwahrscheinlich auf die erste französische Auflage stützt.⁷ Diese Beobachtung deutet bereits an, dass eine Auseinandersetzung mit der ersten französischen Auflage im deutschsprachigen Raum nur vereinzelt möglich war bzw. insgesamt vernachlässigt wurde.⁸ Dabei ist ein Vergleich beider Auflagen notwendig, um die Entwicklung des Reinkarnationsgedankens nachvollziehen zu können. Im Folgenden soll ein kurzer Einblick in den Inhalt „des“ *Buchs der Geister* gegeben und darauf hingewiesen werden, in welchen Aspekten der Anthropologie die ersten beiden Auflagen voneinander abweichen.

Die Seelenwanderung in der Gegenüberstellung der Untertitel

Während im Untertitel der ersten französischen Auflage zuerst von der Natur der Geister gesprochen wird sowie von deren Äußerungen und Beziehungen zu den Menschen (Das Buch der Geister enthaltend die Grundsätze der spiritistischen Lehre von der *Natur der Geister*, ihrer Erscheinung und ihren *Beziehungen zu den Menschen*, den Sittengesetzen, dem gegenwärtigen und dem künftigen Leben und der Zukunft der Menschheit; ge-

schrieben nach dem Diktat und veröffentlicht auf Geheiß höherer Geister durch Allan Kardec)⁹, betont die zweite französische Auflage im Untertitel zunächst die Unsterblichkeit der Seele und nennt im Anschluss die Natur der Geister (Spiritualistische Philosophie. Das Buch der Geister enthaltend die Grundsätze der spiritistischen Lehre von der *Unsterblichkeit der Seele*, der *Natur der Geister* und deren Beziehungen zu den Menschen; den Sittengesetzen, dem gegenwärtigen Leben, dem künftigen Leben und der Zukunft der Menschheit. Gemäß der Kundgebung gegeben durch die höheren Geister unter Zuhilfenahme verschiedener Medien, gesammelt und überarbeitet auf Geheiß von Allan Kardec).¹⁰ Hat die Seelenwanderung, unmittelbar mit der Unsterblichkeit der Seele verbunden, in der zweiten Auflage an Bedeutung gewonnen? Um diese Frage zu erörtern, sei zunächst das Weltbild Kardecs erläutert.

Das Weltbild Allan Kardecs

Das Weltbild gleicht sich in beiden Ausgaben. Das All, das alles umfasst, ist in eine geistige oder unsichtbare und eine körperliche Welt geteilt, die beide nicht als räumlich getrennt zu verstehen sind, sondern sich gegenseitig durchdringen und in sich wiederum aus mehreren Welten bestehen. Erste Ursache aller Dinge ist Gott. Er wird als höchste Intelligenz, erste Ursache sowie als unendlich beschrieben. Bestandteil der geistigen Welt sind die Geister, welche Kardec nach dem Grade ihrer Perfektion oder Vervollkommnung unterscheidet. In der ersten Abteilung sind die vollkommenen und reinen Geister, in der zweiten finden sich die nach dem Guten Strebenden und in der dritten Abteilung sind die fehlerhaften Geister. Die körperliche Welt bestehe aus Stoff, der

wiederum aus nur einem einzigen „Ur-Element“ gebildet sei, das sich wandle und so die verschiedenen Ausformungen der Körper bilde. Die geistige und die körperliche Welt seien zwar voneinander unabhängig, beeinflussen sich aber gegenseitig mittels des Fluidums. Was das Fluidum ist, wird noch erläutert. Hiervon ausgenommen sind nach Kardec die vollkommenen und reinen Geister, die nicht mehr von der körperlichen Welt beeinflusst werden.

Die Anthropologie(n)

Betrachtet man die anthropologischen Modelle der ersten beiden Auflagen und insbesondere die Korrelationen von Seele und Geist, dann ergeben sich allerdings Unterschiede. Das erste Modell unterteilt den Menschen in Geist, Seele und Körper. Die Seele hat als Hülle des einverleibten Geistes eine aktivische Bedeutung, insofern ihr die Fähigkeit des Fühlens, Ernährens und Wärmens zugesprochen wird.

Nach der zweiten Auflage besteht der Mensch ebenfalls aus drei Teilen. Allerdings werden diese nun als Leib, Seele und *Perisprit* benannt.¹¹ Der *Perisprit* muss als eine halbstoffliche Substanz gedacht werden, die dem Geist als nächste Hülle dient und Seele und Leib miteinander verbindet. Das Konzept eines *Perisprit* fand sich im ersten Modell nicht. Des Weiteren wird der Gegensatz von Leib und Seele im zweiten Modell stärker betont. Dies lässt sich auch daran erkennen, dass Kardec nicht näher erklärt, welche Funktionen der Seele im Einzelnen zukommen – im Gegensatz zu den ausführlicheren, wenngleich nicht detaillierteren Erläuterungen in der ersten Ausgabe. Die Seele wird im zweiten Modell als Gegenpol des Körpers verstanden und übernimmt die Funktionen, die dieser nicht ausübt. Die Bezeichnung der Kardec'schen Anthropologie als „Leib-

Seele-Dualismus“ durch Rüdiger Sachau trifft demzufolge auf das zweite Modell zu. Für das erste Modell kann sie aber nicht als zutreffend bezeichnet werden, da sie das Verhältnis von Seele und Geist völlig unbeachtet lässt.¹² Der Geist tritt im zweiten Modell eher in den Hintergrund und die Seele übernimmt anscheinend die Funktionen desselben. Es ist demnach von Interesse, wie Kardec das Verhältnis von Seele und Geist bestimmt, das er mittels der Reinkarnation beschreibt. Demnach formt sich die funktionale Differenzierung von Seele und Geist des ersten Modells zu einer Unterscheidung von Seele und Geist durch das Kriterium der Reinkarnation. Aber was bedeutet Reinkarnation bei Kardec, zumal er offenbar der erste Autor ist, der den Ausdruck „Reincarnation“ verwendet?¹³

Reinkarnation

In beiden Ausgaben sind es die Geister, die inkarnieren. Es wird im Weiteren zu klären sein, in welchem Verhältnis die Inkarnation der Geister zur Unsterblichkeit der Seele steht, die im Untertitel der zweiten Ausgabe gesondert erwähnt wird. Die Geister inkarnieren, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Mit diesem Perfektibilitätsgedanken einhergehend wird der Aspekt des immerwährenden Fortschritts angeführt, wonach es nur möglich ist, auf der „Stufenleiter“ nach oben zu steigen, aber nicht zurückzufallen. Durch die Verbindung mit der Materie wird der Geist befähigt, die Befehle Gottes auszuführen. In der zweiten Ausgabe wird die Seele als inkarnierter Geist bezeichnet. Dazu führt Kardec weiter aus, dass die Seele, bevor sie sich mit dem Leib vereinigt, eines der intelligenten Wesen ist, welche die geistige Welt bevölkern und zeitweise zu ihrer Reinigung und Erleuchtung eine fleischliche Hülle annehmen. Er entwirft

somit eine Stufenfolge, die von der Inkarnation des Geistes ausgeht, worauf aufbauend erst die daraus resultierende Seele eine Verbindung mit dem Leib eingeht. Aber wie lässt sich das Paradoxon erklären, dass der Geist inkarniert (lat. incarnare, verfleischlichen) und zur Seele wird, was mit einem Übertritt in die körperliche Welt verbunden ist, und die Seele dennoch Bestandteil der unsichtbaren, eben nicht körperlichen Welt bleibt?

Um dieses Paradoxon aufzulösen, muss deutlich werden, was Kardec unter „Inkarnation“ versteht. Unter diesem Begriff fasst er offensichtlich keinen Übertritt in die körperliche Welt auf. Der Geist wird mittels der Inkarnation demnach nicht verfleischlicht, sondern in einen Zustand versetzt, der ihn von den Geistern in der unsichtbaren Welt unterscheidet, ihn aber dennoch in eben dieser Welt belässt. Unter Beachtung des Kardec'schen Weltbildes scheint es vorstellbar, dass die Seele sich in einem Zustand befindet, der „materiell“ dem des Fluidums ähnelt. Dieser Verdacht festigt sich, wenn das zweite anthropologische Modell beachtet wird. Denn dort wird die Seele als das feinstoffliche Kleid des in den Körper einverlebten Geistes umschrieben. Unter Berücksichtigung dieses Modells bedeutet Inkarnation keinen Übergang in die körperliche Welt, sondern lediglich die Möglichkeit, sich mit der körperlichen Welt zu verbinden bzw. sich konkret mit einem Leib der körperlichen Welt mittels des Perisprit zu verbinden.

Die Reinkarnation verläuft nach Kardec gleich einer Stufenfolge, so dass sich der Geist zur Seele inkarniert, auf diese Weise aber noch nicht in die weltliche Sphäre übertritt, sondern erst in eine Art potentiellen Zustand versetzt wird, der ihn von den übrigen Geistern unterscheidet und es ihm ermöglicht, mit der körperlichen Welt eine Verbindung einzugehen.

Verhältnisbestimmung beider Anthropologien

Das erste anthropologische Modell ist am trefflichsten als Geist-Seele-Anthropologie zu charakterisieren. Dieser Begriff soll auf die funktionale Selbstständigkeit der Seele hinweisen, aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Mensch an sich eher eine marginale Rolle in dieser Ausgabe von Kardec's *Buch der Geister* übernimmt und der Geist das Zentrum der Betrachtungen bildet. In diesem Sinne verwendet Kardec auch nicht wie etwa spätere theosophische und anthroposophische Autoren (H. P. Blavatsky, A. Besant, R. Steiner) den Gedanken des Karmas, denn mittels dieses Gedankens würde die Materie, d. h. das irdische Leben, zu großen Einfluss auf den Geist ausüben und dessen weitestgehende Autonomie gefährden.

Das zweite Modell spricht von einer Stufenfolge, wonach die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Leib der unsichtbaren Welt angehört. Verglichen mit dem ersten Modell kann dies nicht notwendig als Widerspruch, sondern auch als Ergänzung verstanden werden. Das Verständnis der Inkarnation nicht als Übertritt in die körperliche Welt, sondern als Wandel in einen Zustand, der es *ermöglicht*, sich mittels eines „Bandes“ mit einem Körper und der körperlichen Welt zu verbinden, steht ebenfalls nicht im Widerspruch zum Schalenmodell der ersten Anthropologie. Das erste Modell ist lediglich begrenzt aussagefähig, da durch das Schalenmodell der Eindruck entsteht, dass der Geist vom Körper völlig umschlossen und somit nicht mehr Bestandteil der unsichtbaren Welt ist. Bezüglich des Seelenbegriffs lässt sich allerdings nicht der Gedanke einer detaillierteren Beschreibung fortführen, denn das zweite Modell ist eben keine konsequente Fortsetzung des ersten. Es wird deutlich, dass die funk-

tionale Bedeutung der Seele, der die Fähigkeit des Fühlens, Ernährens und Wärmens zugeschrieben wird, von Kardec nun durch eine substantielle Bedeutung ersetzt wird. Die Seele beschreibt in der zweiten Ausgabe einen Zustand des Geistes, der es ihm ermöglicht, sich mit der körperlichen Welt zu verbinden. Aber wieso wird die Unsterblichkeit der Seele in der zweiten Ausgabe im Untertitel gesondert erwähnt?

Schlussbetrachtungen

In der ersten Ausgabe stand der Geistbegriff im Zentrum der Ausführungen Kardecs. Die häufigere Verwendung des Seelenbegriffs und seine neue Konnotation in der zweiten Ausgabe zeigt allerdings eine zunehmend anthropologische Betrachtungsweise. Der von Helmut Zander postulierte Primatswechsel von einer Geis-

terlehre zu einer Unsterblichkeitslehre ist letztlich ein Primatswechsel zur Anthropologie und damit zum Menschen als Grenzphänomen zwischen geistiger und körperlicher Welt.¹⁴ Die erste Ausgabe könnte mit dem Schalenmodell und der entfalteten Geisterlehre den Eindruck erweckt haben, die Seele sei dem Körper verhaftet und somit vergänglich. Möglicherweise um diesem entgegenzuwirken, wurde von vornherein die Unsterblichkeit der Seele im Untertitel erwähnt. Dadurch hat aber nicht primär die Seelenwanderung an Bedeutung gewonnen, sondern vielmehr die Anthropologie. Dennoch gehen bis heute von diesem Buch Impulse auf die Reinkarnationsdebatte aus. Gegenwärtig ist der Kardec'sche Spiritismus besonders in Brasilien verbreitet, wo eigens für Allan Kardec eine Briefmarke aufgelegt wurde.

Anmerkungen

- ¹ Dem Aufsatz liegt eine Arbeit im Seminar „Reinkarnation und Christentum“ der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg unter Leitung von Prof. Dr. Helmut Obst und Dr. Daniel Cyranka zugrunde.
- ² Vgl. Christine Bergé, Artikel: Allan Kardec, in: *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, hg. v. Wouter J. Hanegraaff u.a., Bd. 1, Leiden 2005, 657-659, hier 659.
- ³ Ebd.
- ⁴ Vgl. Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, 807f, Anm. 10.
- ⁵ Vgl. ebd., 473f.
- ⁶ Zum Beispiel urteilt Reinhart Hummel, das Buch der Geister habe eine „katechismusartige Gestalt“ (R. Hummel, *Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum*, Mainz 1989, 79), was allerdings nur auf die zweite oder eine spätere Fassung zutrifft. Als Beispiel sei auch Rüdiger Sachau erwähnt, der die Anthropologie Kardecs als „platonischen Leib-Seele-Dualismus“ beschreibt, wobei er sich nur auf die zweite oder eine spätere Auflage stützen kann (Rüdiger Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Zur Religion in der Moderne*, Gütersloh 1996, 109).
- ⁷ Allan Kardec, *Das Buch der Geister und die Grundsätze der Geisteslehre* betreffend das gegenwärtige

und zukünftige Leben im Diesseits und Jenseits. Nach Kundgebungen höherer Geister, nach Durchsicht und mit Auswahl neu bearbeitet von H. B. Fischer, Leipzig 1922.

- ⁸ In den größeren Bibliotheken des deutschsprachigen Raums ist lediglich im Westschweizer Bibliotheksverbund ein Originalexemplar der ersten französischen Auflage von 1857 vorhanden.
- ⁹ *Le livre des esprits contenant les principes de la doctrine spirite sur la nature des esprits, leur manifestation et leurs rapports avec les hommes; les lois morales, la vie présente, la vie future, et l'avenir de l'humanité; écrit sous la dictée et publié par l'ordre d'esprits supérieurs par Allan Kardec*, Paris 1857.
- ¹⁰ *Philosophie spiritualiste. Le livre des esprits contenant les principes de la doctrine spirite sur l'immortalité de l'âme, la nature des esprits et leurs rapports avec les hommes; les lois morales, la vie présente, la vie future et l'avenir de l'humanité. Selon l'enseignement donné par les Esprits supérieurs à l'aide de divers médiums, recueillis et mis en ordre par Allan Kardec*, 2. ed., Entièrement refondue et considérablement augmentée, Paris 1860.
- ¹¹ Michael Bergunder bietet als Übersetzung von Perisprit „Ätherleib“ an: vgl. M. Bergunder, Artikel: Spiritismus, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, hg. v. H. D. Betz, D. S. Browning u. a., Bd. 7, Tübingen 2004, 1583.

¹² R. Sachau, Westliche Reinkarnationsvorstellungen, a.a.O., 109.

¹³ Vgl. Daniel Cyranka, Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung, Göttingen 2005, 32f; H. Zander, Seelenwanderung, a.a.O., 474.

¹⁴ Vgl. ebd., 807.

INFORMATIONEN

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Ein neuer Stern der Satsang-Szene. (Letzter Bericht: 2/2007, 65ff) Spirituelle Abendvorträge, Wochenendseminare oder gar Ausbildungen bei Erwachten oder Erleuchteten haben sich in Deutschland gut etabliert. Andrew Cohen, Pyar Troll, Om C. Parkin oder Daniel Herbst sind mit vielen Gleichgesinnten seit Jahren erfolgreich damit unterwegs, Einzelne zu ermutigen, vertraute Glaubenssätze hinter sich zu lassen und in die „reine Gegenwart“ einzutreten. Ein Internetportal listet derzeit weit über 100 verschiedene in Deutschland tätige Satsang-Lehrer auf.¹ Satsang, so beschrieb es eine große Wochenzeitung, „ist die am häufigsten praktizierte Form der neuen Volksbewegung des Erwachens“.²

Sehr gefragt sind derzeit die Angebote des spirituellen Lehrers *Thomas Hübl*. Nach eigenen Angaben hat Hübl Medizin studiert und war als Körperpsychotherapeut tätig. Mit 26 Jahren wurde er Einsiedler in Tschechien, meditierte und schwieg. Er ist geschieden, hat keinen festen Wohnsitz und besitzt angeblich nichts außer ein paar Kleidern, die in seinen Koffer passen. Seit mehreren Jahren lädt er nun als spiritueller Lehrer seine Anhänger dazu ein, in die Gegenwart einzutreten und dadurch ein neues Wir-Gefühl der Erwachten zu entwickeln: „Sharing the Presence“ nennt er deshalb sein Programm und seine Internetseite.³ Hübl geht

davon aus, dass alle Lebewesen durch ein energetisches Netz miteinander verbunden sind. Durch das „Erwachen“ könne die Wirklichkeitswahrnehmung fundamental erweitert werden.

Zur Umsetzung dieses Programms bietet Hübl deshalb spezielle Seminare an. Ein besonderer Höhepunkt bildete dabei im vergangenen Sommer das „Celebrate-Life“-Festival, bei dem sich auf dem Hof Oberlethe (nahe Oldenburg) laut Presse 650 Menschen in den neun Tagen „in Wahrheit und Verbundenheit begegneten, um zu erleben, was es bedeutet, als Menschheit gemeinsam wacher und präsenter zu werden“. Hauptredner war neben anderen Satsang-Lehrern Thomas Hübl.

Mit seinem Programm wendet er sich bewusst an bereits bestehende spirituelle Gemeinschaften. Diese bezeichnet er als Oasen, die solche Transformationen ermöglichen und befördern könnten: „Wir werden als Gemeinschaft ein Kraftfeld, das uns unterstützt, einschränkende Verhaltensmuster und Konditionen zu transzendieren und geben damit dem Lebensfluss freien Lauf.“⁴

Über Wochenseminare hinaus bietet Hübl auch geschlossene Jahrestrainings an, die sich direkt an bereits bestehende spirituelle Gemeinschaften wenden, um sie zu schulen. Die 90 Teilnehmer des diesjährigen Jahrestrainings kamen u.a. vom Ökodorf Sieben Linden, der Kommune Niederkaufungen, dem ZEGG, dem Lebensgarten Steyerberg, dem Osho Parimal Gut Hübenthal, dem Stamm der Likatier in Füssen, dem Tollense Lebenspark und dem Haus Yoga Vidya. Offensichtlich gelingt es Hübl, Kontexte und Deutungen unterschiedlicher weltanschaulicher Herkunft aufzugreifen und zu bündeln. Ein Bericht fragt provozierend: „Die Gemeinschaftsbewegung zu Füßen eines neuen Gurus?“ Es wird dann aber abgewiegelt und betont, dass skeptische Fragen bei

Hübl erlaubt seien. Dieser spirituelle Lehrer zeichne sich jedoch dadurch aus, dass er als „Energiekanal ... kosmische Energien in das Teilnehmerfeld herunterladen“ könne, die Gefühle von Getrenntheit in Verbundenheit überführen würden.⁵ Hübl greift die Sehnsucht nach Gemeinschaft und stärkerer Verbundenheit zu sich selber, den aktuellen Beziehungen sowie zu Gott auf und stellt in Aussicht, diese Sehnsucht endgültig stillen zu können.

Zur Umsetzung dieser Mission bedient sich Hübl mit großer Professionalität der geläufigen Massenmedien. Bücher, Artikel, DVDs, Video- und Audio-Dateien sind auf seiner Internet-Präsenz und im Handel zu erwerben. Gibt man im Video-Portal „YouTube“ seinen Namen ein, kann man Lehrsequenzen zu unterschiedlichen Lebensfragen verfolgen oder auch längere Interviews anschauen. Das Internet eröffnet dieser Bewegung nun noch ein weiteres Anwendungsfeld. Hübl geht davon aus, dass Satsang nicht nur den Einzelnen in eine höhere Bewusstseinsstufe erwecken kann. Dies sei auch für große Gruppen, ja die gesamte Menschheit möglich. Der kollektive Bewusstseinszustand der Menschheit werde durch Erwachte automatisch verbessert, weil ihre positive Energie auf ihre Umgebung ausstrahle. Hübl spricht hier von „Transmission“ als einem Informationsaustausch aufgrund von „transzendenter Resonanz“. Spirituelle Erfahrungen eines erwachten Menschen sollen sich angeblich – bewusst oder unbewusst – der Umgebung mitteilen. Transmission biete die große Möglichkeit, die Aufmerksamkeit vieler Menschen zu synchronisieren, in ein Einheitsbewusstsein zu gelangen und dort auch eine Ausrichtung auf Gott zu finden: „Wenn wir alle Zentren in unserem Gehirn als Repräsentant der Wirklichkeitserfahrung erwecken und die Möglichkeit se-

hen, in tiefere Zustände von Meditation zu gehen, schauen wir plötzlich in das Auge Gottes. Wir sehen, wie Gott die Welt sieht ... Damit werden die Interpretationen der Wirklichkeit wegfallen, und die Wachheit ist ein Schauen.“⁶ Die Ursehnsucht aller Mystiker, die *unio*, soll heute mit Hilfe eines Satsang-Lehrers einfach und direkt zugänglich werden.

Zu ihrer Übermittlung („Transmission“) bietet Hübl seit kurzem eine gemeinsame Download-Meditation im Äther an: „Wir treffen uns alle im Äther, das heißt wir stimmen uns auf unser gemeinsames Feld ein und werden für 45 Minuten in einem meditativen Raum miteinander schwingen ... Die Download-Meditation ist ein Weg, aus dem ‚Kosmischen Internet‘, dem ONE MIND, neue Information für unsere Erfahrung zugänglich zu machen.“ Hier werden also keine binären Daten übermittelt, sondern dem Einzelbewusstsein sollen erweiterte Informationen aus dem Kosmos zugänglich werden. Die Download-Meditation wird immer am 1. und 3. Dienstag des Monats um 21.00 MEZ durchgeführt.

In der Satsang-Szene drückt sich unverhohlen eine große Sehnsucht nach Gemeinschaft und Gottesnähe aus. Diese Sehnsucht ist von den christlichen Kirchen ernst zu nehmen. Der christliche Glaube bietet an, den Menschen von der Selbstfixierung zur Liebesfähigkeit zu führen. Die christlichen Kirchen haben bewährte Anleitungen entwickelt, in die heilsame Gegenwart Gottes zu gelangen und dort zu verweilen. Gemeinschaft, Verbundenheit und Gottesnähe können nach christlichem Zeugnis aber nur durch eine persönliche Beziehung zu Jesus von Nazareth entstehen. Hier unterscheiden sich Vorgehen und Ansichten zwischen Satsang und Christentum fundamental. Auch der Anspruch des Satsang-Weges, durch Meditation die Welt zu verbessern oder

sich mit einem „kosmischen Bewusstsein“ zu verbinden, muss aus christlicher Sicht zurückgewiesen werden, weil dadurch die Unterschiede zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen verwischt und nivelliert werden. Die pulsierende Satsang-Szene fordert die Kirchen jedoch dazu heraus, die christlichen Angebote zur besseren Beziehungsfähigkeit – „Liebe Gott und Deinen Nächsten wie die selbst“ – neu zu entdecken und profiliert herauszustellen. Aus christlicher Sicht gehört beides zusammen: die Freiheit der Kinder Gottes wie auch deren Weltverantwortung, die in der Satsang-Szene nahezu vollständig aus dem Blick zu geraten droht.

Anmerkungen

- ¹ www.satsang.de.
- ² *Die Zeit* 27/2004.
- ³ www.sharingthepresence.com.
- ⁴ T. Hübl: Oasen im Massenbewusstsein. *Connection* 4/2007, 14-16.
- ⁵ D. Halbach, Der mit dem Jetzt tanzt. *Kurskontakte/Eurotopia* 149/2007, 38-39.
- ⁶ http://www.sharingthepresence.com/media/text/de/text_transmission_bewusstsein.pdf.

Michael Utsch

GESELLSCHAFT

„Living in the Ice Age“ – Joy Division und die Ursprünge des Gothic. (Letzter Bericht: 12/2004, 469ff) Die Subkultur der „Gothics“ (früher eher als „Grufties“ bekannt) hat sich inzwischen fest etabliert und kann schon auf eine mehr als zwanzigjährige Geschichte zurückblicken – angesichts des ephemeren Charakters vieler Subkulturen eine beachtlich lange Zeit. Die – in den allermeisten Fällen zu Unrecht – mit Satanisten in einen Topf geworfenen Gothics zeichnen sich durch das Zelebrieren einer depressiv-düsteren, bisweilen auch morbiden Stimmungslage aus. Sie huldigen einem mehr oder minder ausgeprägten Zivilisationspessimismus in Gestalt ro-

mantischer Schwermut und drücken dies zumeist auch durch das Hören ganz bestimmter Musikgenres sowie durch ein entsprechendes Outfit (z.B. dunkle Kleidung, bleich geschminkte Gesichter etc.) aus. Im Gegensatz zu anderen Subkulturen beschränkt sich die Gothic-Szene jedoch nicht auf die Altersgruppe der Jugendlichen – ganz im Gegenteil: Die meisten Gothics haben „das Alter von 20 Jahren überschritten“, wie Ingolf Christiansen beobachtet hat.¹

Wer sich eingehender mit der Geschichte und der Ästhetik der Gothic-Bewegung befasst, wird in einschlägigen Publikationen immer wieder auf den Namen einer Band stoßen, die in ihrer ursprünglichen Formation schon nicht mehr existierte, als die Gothic-Szene entstand, diese aber zweifellos nachhaltig beeinflusst hat: Die Rede ist von „Joy Division“, einer Band, die bei vielen Gothics Kultstatus genießt, oft ohne dass sie Näheres über die Geschichte dieser Gruppe wissen. Die Musik von Joy Division wurde von ihrem Manager in einem TV-Interview als „gothic“ (gruselig, düster, unheimlich) bezeichnet, was zur Namensgebung der Gothic-Szene beigetragen haben soll.²

Joy Division und ihr Sänger Ian Curtis erfahren derzeit neue Aktualität, denn der niederländische Fotograf und Filmemacher Anton Corbijn hat über die kurze Geschichte der Band einen Kinofilm mit dem Titel „Control“ realisiert.³ Der ganz in schwarz-weiß gehaltene Film wurde erstmals bei den diesjährigen Filmfestspielen in Cannes gezeigt und stieß dort auf eine sehr positive Resonanz, die sich auch in zwei Auszeichnungen niederschlug. Mittlerweile hat der Film noch weitere Preise erhalten. Zu den Mitwirkenden zählt u. a. die bekannte deutsche Schauspielerin Alexandra Maria Lara. Der Start in den deutschen Kinos ist für den 10. Januar 2008 vorgesehen.

Joy Division ist nicht denkbar ohne die Subkultur des Punk, der Ende der 70er Jahre von Großbritannien aus auf derb-rüpelhafte Art eine laute Zivilisationskritik artikulierte, bald aber abebbte und – was die Punk-Musik betraf – oft einer gnadenlosen Kommerzialisierung anheimfiel, die den Anliegen des Punk naturgemäß diametral entgegengesetzt war.

Vom Punk angezogen und beeinflusst fühlten sich auch vier junge Briten aus der Gegend von Manchester, die sich 1977 zu der Band „Warsaw“ zusammenschlossen und deren Musik noch deutlich vom Punk (etwa jenem der „Sex Pistols“) beeinflusst war. 1978 erfolgte die Umbenennung in „Joy Division“: ein sehr provozierender Name, bezog er sich doch auf die als „Freudenabteilung“ bezeichneten Frauen, die in deutschen Konzentrationslagern und für die Wehrmacht als Zwangsprostituierte missbraucht wurden, wie dies in dem Roman „The House of Dolls“ des ehemaligen KZ-Häftlings Karol Cetinsky alias „Ka-Tzetnik 135633“ beschrieben wird. So geschmacklos die Namensgebung auch war, im Umfeld des Punk war die Provokation mit Nazi-Symbolen und -Assoziationen nichts Ungewöhnliches.

Als Sänger, Texter und Kopf der Band fungierte der ebenso schwierige wie charismatische Ian Curtis, zum Zeitpunkt des ersten Konzerts von Joy Division 21 Jahre alt. Curtis litt an Epilepsie, die auch bei den Auftritten der Band immer wieder deutlich zum Vorschein kam, den Konzerten aber gerade deshalb zu einem bald legendären Ruf verhalf. Doch kurz vor einer Tour durch die USA, die der Band möglicherweise den Durchbruch gebracht hätte, erhängte sich Curtis, zermürbt von seiner Epilepsie, von Depressionen und einer sich rapide verschlechternden Ehe. Curtis' Frau Deborah hat in ihrem sehr ehrlichen Buch mit dem Titel „Touching from a Distance“, das auch Grundlage für

den Film „Control“ war, einen aufschlussreichen Einblick in das Leben ihrer Familie und die Geschichte von Joy Division gewährt.⁴

Was fasziniert an dieser Band bis heute? Sicher ist es Ian Curtis, der allein schon durch seinen frühen Tod zu einer ähnlich faszinierenden Pop-Ikone wurde wie Jimi Hendrix, Jim Morrison oder Kurt Cobain. Vor allem aber ist es die eigentümlich beklemmende Stimmung, die sich durch das Zusammenwirken der oft sehr düsteren Texte und der meist spartanisch-monotonen, bisweilen auch disharmonischen, immer aber sehr suggestiven Musik ergibt. Curtis beschrieb in seinen Songtexten die Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit isolierter Menschen, wobei sicher auch die tiefe gesellschaftliche Krise Großbritanniens in Form des industriellen Niedergangs Mittelenglands und nicht zuletzt Curtis' persönliche Probleme zu diesem Lebensgefühl beigetragen haben dürften. Joy Division thematisierte das „Living in the Ice Age“, und der wohl bekannteste Song der Band, der erst posthum zum Hit arrivierte, heißt bezeichnenderweise „Love will tear us apart“ und thematisiert die Entfremdung zweier Liebender.

Eigentlich ist es erstaunlich, dass die Band unter heutigen Gothics immer noch Kultstatus genießt. Denn von der schwermütigen Romantik vieler Gothics ist in der Ästhetik der Band nicht das Geringste zu finden. Oder um es in einem Bild zu fassen: Die Morbidität von Joy Division ist nicht die neblig verschleierte, von Efeu umrankte Idylle eines Friedhofs, sondern die kalte und trostlose einer Industri ruine. Gerade das aber erklärt vielleicht die Faszination dieser Musik für Gothics: Sie verweigert sich konsequent falscher Behaglichkeit und versperrt auch noch den letzten rettenden Ausweg. Nichts ist hier von der „I love you, I need you“-Atmosphäre sonstiger Pop-Songs und

-Klischees zu spüren, vielmehr stellen die Songs das Leben in seiner ganzen Abgründigkeit auf eine fast Beckett'sche Weise und bis an die Schmerzgrenze scharf und exakt gezeichnet dar.

Aus dieser Perspektive ist Joy Division bis heute erschreckend aktuell. Die britische Band „New Order“, die aus Joy Division hervorging und mit Titeln wie „True Faith“ oder „Blue Monday“ vor allem in den achtziger Jahren sehr erfolgreich war, hat sich jedenfalls entschlossen, nach Jahren selbst auferlegter Abstinenz bei ihren Konzerten auch wieder Songs von Joy Division zu spielen. Und dabei zeigt sich, dass diese nichts von ihrer Frische und Suggestivkraft eingebüßt haben, sondern etwas artikulieren, was anscheinend zur „ganz normalen“ Entfremdung menschlichen Lebens in der post-industriellen Gesellschaft des Westens gehört.

Anmerkungen

¹ Ingolf Christiansen / Rainer Fromm / Hartmut Zinser, Brennpunkt Esoterik. Okkultismus, Satanismus, Rechtsradikalismus, hg. von der Hamburger Behörde für Inneres – Landesjugendbehörde, Hamburg 2006, 95.

² Ebd., 97.

³ Die offizielle Filmhomepage ist unter www.controlthemovie.com/ zu finden.

⁴ Deborah Curtis, *Touching from a Distance*. Ian Curtis and Joy Division, London 1995.

Christian Ruch, Chur/Schweiz

OKKULTISMUS

Gründer der Thelema Society verstorben. (Letzter Bericht: 6/2006, 234ff) „Am 13.11.2007, kurz nach 22:00 Uhr, verließ uns Michael D. Eschner in seiner physischen Form.“ So lapidar informiert die Okkultgruppe „Thelema Society“ im November 2007 auf ihrer Website (www.thelema.de, 28.11.2007) über den Tod ihres prominentesten Mitglieds. Allerdings lässt der Hinweis, dass Eschner in seiner

physischen Form gegangen sei, aufhören. Was sich darin andeutet, wird durch die weiteren Texte deutlicher, die der Nachricht beigegeben sind: Hier geht es um einen spirituellen Führer mit besonderen Qualitäten. Neben weiteren in der Szene sattem bekannten Zitaten aus dem „Liber Al vel Legis“ von Aleister Crowley sticht Folgendes mit seiner deutenden Qualität hervor: „Wenn der Körper des Königs vergeht, wird er für immer in Ekstase bleiben.“

Die Anknüpfung an Crowley ist bei einer Gruppe, die sich in der thelemitischen Tradition sieht, nicht überraschend. Im Falle des Verstorbenen ist sie geradezu zwingend. Schließlich hielt sich der 1949 geborene Eschner für eine Reinkarnation Aleister Crowleys (gest. 1947). Auf alle Fälle hatte er schon zu Lebzeiten einen ähnlich schlechten Ruf wie Crowley zu seiner Zeit. Zu diesem Ruf hatte er einiges beigetragen.

Die Strafverfolgungsbehörden beschäftigten sich öfter mit ihm. 1993 kam es zu einem Verfahren wegen Körperverletzung, Bedrohung und Nötigung. Eschner wurde verurteilt und musste für einige Jahre ins Gefängnis. Weitere Missbrauchsvorwürfe führten zu keinem neuen Prozess gegen Eschner selbst.

Der gelernte Elektromechaniker Eschner hatte sich im Berlin der 60er Jahre vom Marxismus infizieren lassen. Sein Weg führte ihn später in sexualmagische Kreise. So propagierte er dann ein okkultes Weltbild in der Nachfolge Aleister Crowleys. Der philosophische Autodidakt suchte sein Gedankengebäude zunehmend zu erweitern und probierte Anleihen bei Hegel, Heidegger und verschiedenen gerade gängigen Konzepten. In der letzten Zeit war häufig von der Systemtheorie Niklas Luhmanns die Rede. Gleichzeitig gab Eschner sich in Interviews als abgeklärter älterer Herr. Man mochte es kaum glauben, dass

da einer saß, dessen Ideologie sich in scharfem Widerspruch zum abendländischen Wertekanon befand!

Eschner hatte schon 1982 in Berlin die Organisation „Thelema-Orden des Argentum Astram“ gegründet. Der Name wechselte mehrfach, bis die inzwischen im niedersächsischen Bergen-Dumme ansässige Gruppe den Namen „Thelema Society“ erhielt. Es sollen sich ca. 120 Personen dazu zählen, die in drei Kreisen organisiert sind. Der innere Kreis umfasst gegenwärtig wohl 30 Mitglieder. In Bergen-Dumme kam es zu den Vorfällen, die schließlich zu Eschners Verurteilung führten. Ehemalige Mitglieder berichten von Ekeltraining, Gewalt, Übergriffen und Angst.

In letzter Zeit war es stiller um Eschner geworden. Er sollte angeblich nicht mehr die führende Figur der Gruppe sein. Nach dem plötzlichen Tod kam das Gerücht von einem Selbstmord Eschners auf, das aber von der Polizei demontiert wurde. Es bleibt abzuwarten, wie es mit der Thelema Society weitergeht. Was Eschner anbelangt, ist die Sache für seine Anhänger klar: „Du lebst ... nur ein bisschen anders“ (www.thelema.de, 28.11.2007).

Jürgen Schnare, Hannover

PARANORMALE HEILUNG

Grete Häusler verstorben. (Letzter Bericht: 8/2006, 310f) Wochenlang war es kaum mehr als ein Gerücht, das vereinzelt aus den örtlichen Gemeinschaften nach außen gedrungen war. Wer auf den Internetseiten des *Bruno-Gröning-Freundeskreises* (BGF) oder des Grete-Häusler-Verlags nach einer Bestätigung dafür suchte, wurde enttäuscht. Erst die Anfang November erschienene Herbst-Ausgabe der Informationszeitschrift des Freundeskreises brachte schließlich die Gewissheit: Grete Häusler, Gründerin und Leiterin

des BGF, verstarb am 6. September 2007 im Alter von 85 Jahren. Trotz ihres hohen Alters hatte sie bis zuletzt die Gemeinschaften in aller Welt persönlich betreut und dabei auch eine umfangreiche Reisetätigkeit nicht gescheut. So leitete sie noch elf Tage vor ihrem Tod in Danzig die Landestagung für Polen.

Der in der Zeitschrift des BGF abgedruckte Artikel wartet mit einer Reihe interessanter Informationen auf: Grete Häusler erblickte am 25. März 1922 in Wien das Licht der Welt. Schon von Kindesbeinen an soll sie von Krankheiten geplagt gewesen sein. Als sie im Sommer 1950 zu einem Vortrag Bruno Grönings nach München reiste, litt sie eigenen Angaben zufolge an chronischem Stirnhöhlenkatarrh, chronischer Unterzuckerung und einem schweren Leberschaden. Doch bereits die erste Begegnung mit Gröning brachte ihr die Heilung: „Da hast du meine drei unheilbaren Leiden“, sagte sie sich, als der Wunderdoktor von Herford seine Zuhörer aufforderte, ihm ihre Krankheiten und Sorgen zu geben. „Da hast du das ganze Unglück und alles, was kreuz und quer in meinem Leben ist; ich will es nicht mehr!“ Und im selben Augenblick „war ich alles los“, erinnerte sie sich offenbar zeitlebens an den damaligen Tag.

In der Folge wurde sie zu einer engen Mitarbeiterin Grönings. Nachdem sie zunächst in Österreich mehr als 20 Gröning-Gemeinschaften gegründet hatte, zog sie 1957 nach Deutschland. Dort will sie zu den wenigen gezählt haben, die Gröning auch nach dessen Tod im Jahr 1959 die Treue hielten.

1979 gründete sie den BGF, der vor allem seit den 1990er Jahren ein immer stärkeres Wachstum zu verzeichnen hatte. Maßgeblich beteiligt war sie überdies am Aufbau der „Medizinisch-Wissenschaftlichen Fachgruppe“, unter deren Dach sich vor allem Ärzte und Heilpraktiker um eine Doku-

mentation der anhaltenden Heilerfolge Grönings kümmern. Besonders hervorgehoben werden in besagtem Artikel die „freundschaftlichen Kontakte zum Esperanto-Weltkongress“, die mit dazu beigetragen hätten, dass der BGF inzwischen in über 70 Ländern vertreten sei. „Unermüdlich“ und stets „im Dienste der Nächstenliebe“ so der Verfasser weiter, sei Grete Häusler unterwegs gewesen, um den Menschen in aller Welt die Lehre Bruno Grönings mit ihren Kernsätzen „Es gibt kein Unheilbar“ und „Gott ist der größte Arzt“ zu vermitteln.

Angesichts des immer wieder erhobenen Vorwurfs, der BGF habe die erst in seinen Reihen systematisierte „Lehre“ Bruno Grönings um die Reinkarnationsvorstellung angereichert, lässt eine in dem Nachruf verwendete Formulierung besonders aufforchen: Grete Häusler sei „heimgegangen in die Herrlichkeit Gottes“, heißt es gleich mehrfach und schon in der Überschrift. Ihren Körper habe man am 13. September in Hennef/Sieg zwar zu Grabe getragen, doch ihre Seele lebe weiter in der „Herrlichkeit Gottes, dem großen Ziel aller Gottliebenden“.

In Grete Häusler hat der BGF seine Gründerin und zentrale Gestalt verloren. Sie war es, die den Freundeskreis zu einem straff geführten Familienunternehmen machte; bei ihr liefen alle Fäden zusammen. Kritiker und Ehemalige warfen ihr beharrlich autoritativen Führungsstil und Kontrollgebaren vor, da ihr die örtlichen Gemeinschaftsleiter nicht nur in finanzieller Hinsicht rechenschaftspflichtig waren. Dass man sich in den eigenen Reihen mit dem offenbar plötzlichen Ableben Frau Häuslers schwertut, davon zeugt nicht zuletzt die fast zweimonatige Verspätung, mit der ihr Tod einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht wurde. Die Nachfolge tritt nun ihr Sohn Dieter Häusler an. Ob sich an Führungsstil und zweifel-

haften Lehrinhalten unter seiner Ägide etwas ändern wird, bleibt abzuwarten.

Thomas Rigl, Regensburg

AUTOREN

Dr. theol. Hermann Barth, geb. 1945, Präsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover.

Alexander Clauß, geb. 1983, Student der Philosophie und Evangelischen Theologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

Dr. phil. Johannes Kandel, geb. 1950, Politikwissenschaftler und Historiker, Berlin.

Dr. theol. Thomas Rigl, geb. 1969, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Diözese Regensburg.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

Jürgen Schnare, geb. 1956, Pastor, Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene und Scientology.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

Anschrift: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Redaktion: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer,
Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeiengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 22 vom 1. 1. 2008.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 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.

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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