



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

74. Jahrgang

3/11

**Die politische Moderne als Herausforderung
für die islamische Theologie**

**Rechtliche Herausforderungen in einer
sich wandelnden religiösen Landschaft**

BGH-Urteil zur Wahrsagerei

Abschluss des EZW-Curriculums

Stichwort: Spiritismus

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Lukas Wick
Die politische Moderne als Herausforderung für die islamische Theologie 83

BERICHTE

- Michael Hausin
Rechtliche Herausforderungen in einer sich wandelnden religiösen Landschaft 92

INFORMATIONEN

- Sondergemeinschaften / Sekten**
Der Film „Deutsche Seelen – Leben nach der Colonia Dignidad“ 98
- Esoterik**
BGH-Urteil zur Wahrsagerei 100
- Thorwald Dethlefsen ist tot 101
- Islam**
Islam-Dossier des Kulturrats 102
- Hinduismus**
„Next Exit Nirvana“ – ein Dokumentarfilm über das Pilgerfest Kumbh Mela 104
- Judentum**
Messianische Juden: Erklärung von Gemeindeleitern 105
- Evangelisations- und Missionswerke**
Anton Schulte verstorben 106
- Scientology**
Für Scientologen ist Weihnachten im März 107
- In eigener Sache**
Abschluss des „Curriculums Religions- und Weltanschauungsfragen“ der EZW 108

STICHWORT

Spiritismus 110

BÜCHER

Dominique Side
Buddhismus
Ein Grundlagenwerk für Lehrende, Lernende und alle Interessierten 115

Martin Walser
Mein Jenseits 116

Jimmy Carter
Palästina – Frieden, nicht Apartheid 116

Lukas Wick, Zürich

Die politische Moderne als Herausforderung für die islamische Theologie

Dass die Etablierung des Konstitutionalismus im abendländischen Kontext auf teilweise heftigen Widerstand der christlichen Kirchen gestoßen ist, kann heute als bekannter Topos angesehen werden. Insbesondere Ernst-Wolfgang Böckenförde hat eingehend darüber geschrieben, inwiefern konstitutionelle politische Werte wie Demokratie, Gleichberechtigung und Glaubensfreiheit für die katholische Kirche eine Herausforderung darstellten und wie deren ablehnende Haltung im Zweiten Vatikanischen Konzil überwunden werden konnte.¹ Für die protestantischen Kirchen waren die verfassungsrechtlichen Paradigmen ebenfalls nicht unproblematisch, was unschwer bei Martin Heckel nachgelesen werden kann.²

Der moderne Konstitutionalismus stellte gängige Muster und politische Vorstellungen von Jahrhunderten infrage und verlangte nach neuen Antworten seitens der kirchlichen Autorität. Die etablierten Verquickungen von Religion und Staat bildeten im Laufe der Geschichte einen selbstverständlichen Referenzrahmen, der die Grenzen zwischen unverbrüchlichem Dogma und historischen Akzidenzien teilweise unscharf werden ließ. In längerem Ringen und durch schmerzliche Erfahrungen mit diktatorischen Ideologien reifte jedoch innerhalb der Kirchen das Bewusstsein für den Wert und das Ethos des modernen Konstitutionalismus und seiner freiheitsrechtlichen Garantien. In der Kon-

zilerklärung „Dignitatis Humanae“ bekennt sich die katholische Kirche schließlich unzweideutig zur Religionsfreiheit und räumt ein, die Christen seien diesbezüglich den Forderungen des Evangeliums nicht immer nachgekommen.³ Protestantischerseits verabschiedete der Ökumenische Rat der Kirchen 1948 eine Erklärung zur Religionsfreiheit, und 1985 folgte die EKD mit ihrer Demokratie-Denkschrift.

Im Bewusstsein dieses zähen Anpassungsprozesses ist in den letzten Jahren verschiedentlich bemerkt worden, die islamische Welt stehe vor ganz ähnlichen Herausforderungen. Dabei wird oft die Überzeugung geäußert, der Islam werde sich früher oder später mit den verfassungsstaatlichen Paradigmen aussöhnen. In Anspielung auf die katholische Entwicklung sprechen Autoren wie etwa der amerikanische Religionssoziologe José Casanova gar von einem unausweichlichen islamischen *Aggiornamento*.⁴ Mit teilweise recht kruden historischen Parallelen wird insinuiert, der Islam liege in seiner Entwicklung eben einfach 600 Jahre zurück und müsse quasi noch „erwachsen“ werden.⁵ Die Etablierung des Konstitutionalismus stellt in dieser Perspektive ein universalhistorisches, unumkehrbares Paradigma dar, dem sich letztlich kein Staat entziehen könne. Gerade die Erfahrung der europäischen Geschichte des 20. Jahrhunderts lässt aber gewisse Zweifel an solchen optimistischen Theorien und Projektionen aufkommen. Die Historie verläuft

nämlich kaum je linear – oder dialektisch im Hegel'schen Sinn – hin zu einem harmonischen, paradiesähnlichen Zustand. Zivilisatorische Brüche, barbarische Rückfälle oder die Vernichtung blühender Kulturen bilden eine Konstante in der Geschichte.⁶

Dass sich der Islam mit den freiheitsrechtlichen Paradigmen des Konstitutionalismus aussöhnen werde, wird mittlerweile auch von einer Reihe muslimischer Autoren vertreten.⁷ Sie stellen dabei entweder in Abrede, es gebe *genuin* islamische Vorbehalte gegenüber den zentralen Wertvorstellungen der politischen Moderne, oder verneinen zumindest deren islamische Authentizität. Die in der islamischen Welt weit verbreiteten Bedenken gegenüber dem säkularen Verfassungsmodell erklären sie mit rein sozialen oder politischen Missständen oder falschen Interpretationen der islamischen Quellen. Fundamentalistische Forderungen und die offensichtliche Missachtung grundlegender Menschenrechte können nach Ansicht dieser Exponenten nur auf dem Hintergrund politischer und sozialer Transformationsprozesse der Moderne verstanden werden, aber nicht mit islamischen Vorstellungen über die Beschaffenheit der zeitlichen Ordnung. Das Bewusstsein, theologische Prämissen könnten zumindest mitverantwortlich für solche Einwände sein, ist dabei stark unterentwickelt. Das Ausblenden des theologischen Konfliktpotenzials führt jedoch zu einer unvollständigen Analyse. Die Vorbehalte von Muslimen in der Emigration gegenüber verfassungsstaatlichen Werten lassen sich nämlich kaum mit sozialen und politischen Missständen erklären. Angesichts dessen ist es daher berechtigt, der Frage nachzugehen, wie sich die islamische Theologie und ihre Vertreter zur politischen Moderne und ihren Grundrechtsgarantien stellen.

Doch wer ist aus islamischer Sicht überhaupt dazu legitimiert, im Namen des Islam zu sprechen? Im Westen gibt es da eine ziemlich große Diskrepanz zwischen Innen- und Außenwahrnehmung. In der medialen Öffentlichkeit bestimmen vornehmlich moderate muslimische Intellektuelle und Vertreter muslimischer Verbände den Diskurs. Auf zahlreichen Foren, in Talkshows und bei interreligiösen Dialogveranstaltungen erläutern sie die islamische Perspektive. Meist wird völlig verkannt, dass es sich dabei um persönliche Erfahrungsberichte Einzelner handelt, denen man zwar durchaus mit Respekt begegnen soll, denen es jedoch oft am nötigen theologischen Rüstzeug und an institutionellem Rückhalt fehlt. Es ist nun aber eine Tatsache – und neuere Studien bestätigen dies sehr deutlich –, dass solche „public muslims“ – seien sie nun säkular oder religiös denkend – einerseits den innerislamischen Diskurs nur begrenzt abbilden und andererseits in der Community selbst kaum Unterstützung erfahren, während Imame und Muftis aufgrund ihrer Ausbildung und der damit verbundenen institutionellen Legitimierung islamische Deutungshoheit für sich beanspruchen können.⁸

Will man daher in Erfahrung bringen, wie sich der Islam zu konstitutionellen Werten positioniert, ist eine Beschäftigung mit dem Reden und Denken etablierter Religions- und Rechtsgelehrter von größerer Bedeutung als die Auseinandersetzung mit dem religiösen Empfinden einzelner Gläubiger. Es gibt im Islam nämlich entgegen allen Bekundungen sehr wohl anerkannte religiöse Autoritäten mit der entsprechenden Breitenwirkung. Für die Sunniten sind dies beispielsweise die Religions- und Rechtsgelehrten der ägyptischen Azhar-Universität, und für die Schiiten sind es verschiedene Ayatollahs in Qom oder Nadschaf.⁹

Eine inhaltliche Bestandsaufnahme maßgeblicher Gelehrter im Umfeld der Azhar-Universität ist insgesamt ziemlich ernüchternd.¹⁰ Eine selektive Auswahl von Autoren lässt zwar kein abschließendes Gesamturteil zu, Tendenzen und Trends können daraus aber sehr wohl abgeleitet werden. Werte wie Gleichberechtigung und Glaubensfreiheit stoßen auf wenig Gegenliebe, mit Ausnahme der Möglichkeit des Übertritts zum Islam. Konzepte wie etwa die Säkularisierung werden gänzlich abgelehnt, weil man darin nur eine religionsfeindliche Dimension zu erkennen vermag.¹¹ Es findet zwar kaum je eine seriöse Auseinandersetzung mit den Wertvorstellungen des Konstitutionalismus liberaler Prägung statt, die Aussagen der Gelehrten geben jedoch wenig Anlass, auf eine positive Einstellung hinsichtlich konstitutioneller Grundwerte zu schließen. Dieser Befund hat durchaus etwas Beunruhigendes. Entscheidend ist jedoch, inwiefern spezifisch theologisch-doktrinale Argumente für diese Ablehnung geltend gemacht werden.¹² Historische, soziale und politische Umstände prägen die theologische Sichtweise im islamischen Kontext ungebührlich stark und überlagern oft den Anspruch der islamischen Theologie auf einen eigenständigen epistemologischen Standpunkt. Es wäre daher äußerst unbedacht, die ablehnende Beurteilung der Religions- und Rechtsgelehrten ausschließlich auf theologische Gründe zu reduzieren.

Politische Einwände gegen den modernen Verfassungsstaat

Grundsätzlich fehlt es in der islamischen Welt an positiven Erfahrungen mit konstitutionellen Werten und Rechtsgarantien. In der verfassungsstaatlich geforderten funktionalen Trennung von Religion und Staat und besonders in der in diesem Zu-

sammenhang oft genannten Säkularisierung vermögen die Gelehrten kaum mehr zu erkennen als ein trojanisches Pferd neokolonialen, westlichen Strebens, die islamische Welt direkt oder mittels politischer Marionetten zu unterwerfen. Zwar wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts in den meisten muslimischen Ländern verfassungsrechtliche Strukturen etabliert¹³, deren ideengeschichtlicher Hintergrund wurde jedoch kaum je ergründet, ganz zu schweigen von der realpolitischen Umsetzung ihrer Forderungen. Die Mehrheit der Muslime ist gegenwärtig mit einer politischen Wirklichkeit konfrontiert, die zwar formell durch eine Verfassung strukturiert ist, jedoch von Willkür, Despotie, Familienclans etc. dominiert wird und ihnen keinerlei ökonomische oder soziale Entfaltung ermöglicht. Dass dies oft auch noch mit der stillen Zustimmung westlicher Demokratien geschieht, macht die hehren Verfassungswerte nicht eben anziehender.

Es ist sicherlich nicht uninteressant, darauf hinzuweisen, dass die Wahrnehmung des Konstitutionalismus im katholischen Kontext ganz wesentlich durch die Erfahrungen von Migranten in den USA befördert wurde, die schließlich dazu beigetragen haben, die Einwände der kirchlichen Autorität gegenüber verfassungsstaatlichen Wertvorstellungen wie Religionsfreiheit und Gleichberechtigung auszuräumen.¹⁴ Es ist durchaus denkbar, dass die Erfahrung von Muslimen in der westlichen Diaspora, wo sie in einer Minderheitsposition – unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit – Freiheit und Gleichberechtigung erfahren, sich ähnlich positiv auf die innerislamische Debatte auswirken und einen theologischen Paradigmenwechsel einleiten könnte. Möglicherweise stehen wir diesbezüglich sogar am Beginn einer interessanten Entwicklung. Die Untersuchung von Rauf Ceylan deutet jedenfalls

darauf hin, dass veränderte politische und gesellschaftliche Gegebenheiten, zumindest bei einem Teil der (türkischen) Imame in Deutschland, einen Reflexionsprozess in Gang setzen.¹⁵

Die Wahrnehmung der politischen Moderne in der islamischen Welt ist gegenwärtig stark durch die religionspolitische Agenda Saudi-Arabiens beeinflusst. Aus den Erdöleinnahmen wurden und werden enorme Summen dafür verwendet, die reaktionäre, wahhabitische Interpretation des Islam weltweit zu fördern. Millionen von Muslimen aus anderen arabischen Staaten kamen während ihres arbeitsbedingten Aufenthalts in Saudi-Arabien mit dem Wahhabismus in Kontakt und trugen dessen Gedankengut später in ihre Heimatländer zurück. Außerdem ermöglichte man unzähligen Studenten aus der ganzen Welt mittels großzügiger Stipendien theologische Studien im saudischen Königreich mit der Verpflichtung, die wahhabitische Lehre nach ihrer Rückkehr zu verbreiten. Der Wahhabismus hat weltweit zu einer Radikalisierung von Muslimen geführt, gegen die auch Gläubige in Europa nicht immun sind. Auf dem Balkan konnte sich der Wahhabismus beispielsweise während des Balkankrieges in den 1990er Jahren verbreiten, was inzwischen in Bosnien einige innerislamische Spannungen provoziert hat. Erstaunlicherweise haben sich die etablierten Religionsgelehrten (*ulama*) anderer Schulen bis jetzt nur wenig darum bemüht, eine echte diskursive Konkurrenz zur wahhabitischen Islamdeutung aufzubauen. Oft sind die Grenzen zwischen radikalen Predigern und etablierten Religionsgelehrten sogar unscharf geworden.¹⁶ Studien weisen zudem darauf hin, dass arabisch sprechende Muslime über unzählige Satellitenkanäle stark unter wahhabitischem Einfluss stehen.¹⁷ Der Wahhabismus mit seinem literalistischen Rigorismus hat konziliantere her-

meneutische Methoden marginalisiert und auf diese Weise die positive Auseinandersetzung mit konstitutionellen Paradigmen beeinträchtigt. Die Mehrheit der etablierten Religionsgelehrten in arabischsprachigen Ländern ist gegenwärtig mehr darum besorgt, die Moderne zu islamisieren, d. h. mit koranischen Belegstellen zu legitimieren, als ihr weltanschauliches Fundament zu ergründen. Eine solche Vorgehensweise ist jedoch ein anachronistisches Unterfangen mit zwiespältigem Ausgang. Die Gemeindeordnung Medinas ist nicht die Mutter der modernen Verfassung, wie dies verschiedentlich apologetisch vorgebracht wird¹⁸, und Demokratie ist kaum vergleichbar mit einer beduinischen Schura-Versammlung im 7. Jahrhundert, zumal die Gelehrten diese Einrichtungen nicht so sehr als Zwischenstufen hin zu moderneren und egalitäreren politischen Ordnungen auffassen, sondern darin weiterhin den anzustrebenden Idealzustand verorten.¹⁹

Einige iranische (Reform-)Theologen geben ob solcher Versuche recht deutlich zu verstehen, dass sich der traditionelle Islam hinsichtlich der politischen Moderne und ihrer Rechtsgarantien richtiggehend in einer Sackgasse befindet. Der iranische Gelehrte Mohsen Kadivar, der wegen seiner Ansichten schon verschiedentlich im Gefängnis war und mittlerweile in den USA lehrt, ist sogar überzeugt, dass der traditionelle Islam nicht mit der Demokratie vereinbar ist. Einzig der Reformislam könne die politische Gleichheit in jeder Form anerkennen.²⁰

Theologische Einwände

Für Gläubige jeglicher Schattierung spielt die Offenbarungszeit der jeweiligen Religion zweifellos eine bedeutsame Rolle. Als Folge des europäischen Kolonialismus und der dadurch ausgelösten kulturellen

Identitätskrise kam es gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der islamischen Welt zu einer religiösen Renaissance, die sich stark an der Urzeit orientierte und zwar mit dem Anspruch, durch die getreue Nachahmung jener Zeit wieder an den Ruhm der Vergangenheit anzuknüpfen. Islamische Religions- und Rechtsgelehrte überhöhen und idealisieren seither die Epoche von Muhammad und seinen Gefährten in völlig unkritischer Weise und stigmatisieren zwischenzeitlich gewachsene Traditionen als unislamisch.²¹ Die Urzeit ist allerdings überhaupt nicht unproblematisch. Ob ihrer Verklärung gelingt es den *ulama* nämlich nicht, sich von den Verquickungen von Islam und Politik zu lösen. Der in den 1960er Jahren verstorbene Vorsteher der ägyptischen Azhar-Universität, Scheich Mahmud Shaltut, schreibt so beispielsweise: „Im Islam kann es keine Trennung von Religion und Staat geben, es sei denn, man könnte den Geist vom Leib des lebendigen Menschen trennen, ohne ihn zu töten.“²² Es ist unverkennbar, dass sich die institutionell etablierten *ulama* – nach einer längeren Phase sozialer Marginalisierung – in den vergangenen 30 Jahren wieder vermehrt in der Öffentlichkeit zu artikulieren wissen. In verschiedenen muslimischen Ländern hat dieser Umstand zu einer Aushöhlung verfassungsrechtlicher Garantien und einer vermehrten zivilrechtlichen Ausrichtung an den Vorschriften der Scharia geführt.²³ Gerade das „Delikt“ der Apostasie kann hier beispielhaft genannt werden, wobei dieser Vorwurf keineswegs nur Konvertiten, sondern auch unliebsame Intellektuelle treffen kann.²⁴ Die Orientierung an der Urzeit ist selbstverständlich immer auch mit einer intensiven Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Religionsstifter verbunden, dessen Leben und Wirken paradigmatischen Charakter haben und den es getreu nachzuah-

men gilt. Muhammad wurde so im Laufe der Geschichte immer mehr überhöht.²⁵ Nun kann nicht geleugnet werden, dass Muhammad nicht nur mit einem prophetischen Anspruch auftrat und eine Offenbarung verkündigte. Als politischer Führer und Kriegsherr trägt er durchaus auch problematische Züge.²⁶ In den 1920er Jahren versuchte der ägyptische Azhar-Gelehrte Ali Abd al-Raziq, diese Gegebenheit in seinem Buch „Al-Islam wa usul al-hukm“ als kontingenten und historisch einmaligen Umstand ohne jede Beispielhaftigkeit zu deuten.²⁷ Dies provozierte heftigen Widerstand unter den etablierten Gelehrten, die befanden, Predigt und Leben der Muslime in Medina, wo Muhammad als politisch-religiöser Führer agierte, würden eher dem Islam entsprechen als die Zeit in Mekka, wo Muhammad zu Beginn einzig eine prophetische Gestalt mit einer religiösen Botschaft war. Wegen seiner Ansichten wurde Abd al-Raziq sogar aus dem Kreis der *ulama* verstoßen, und seine Thesen sind in theologischen Zirkeln bis heute tabu geblieben.

Den gewichtigsten Einwand gegen den Wertekanon des modernen Konstitutionalismus bildet sicherlich die islamische Vorstellung von der menschlichen Natur. Gestützt auf die autoritativen Hadithsammlungen von Al-Buchari und Muslim geht die islamische Theologie nämlich von einer angeborenen islamischen Urnatur (arabisch *fitra*) des Menschen aus.²⁸ Jeder Mensch wird gemäß dieser Lehre als Muslim geboren,²⁹ und erst durch Erziehung wird er zum Christen, Juden oder Anhänger einer anderen Religion. Damit entspricht er aber letztlich nicht mehr seiner ursprünglichen Geschaffenheit, ist nach Abu Huraira, einem Gefährten Muhammads, sogar verstümmelt. Neuere Autoren sprechen diesbezüglich gar von einer Pervertierung der ursprünglichen Natur.³⁰ Aus dieser – theologisch-anthro-

pologischen – Perspektive ist es nachvollziehbar, warum Nichtmuslime und Muslime – oft ist auch die Rede von Gläubigen und Ungläubigen – ungleich behandelt werden; denn als Nichtmuslim entspricht man eigentlich gar nicht der ursprünglichen Schöpfungsabsicht Gottes. In der Geschichte wurde diesem Umstand insofern Rechnung getragen, als man Andersgläubige als *dhimmi* (Schutzbefohlene) behandelte. Diesen wurde zwar in beschränktem Maß Kultusfreiheit gewährt, sie waren jedoch zu keinem Zeitpunkt gleichberechtigt und durften auch nie für ihre religiösen Überzeugungen werben.³¹ Es ist daher nur konsequent, dass schiitische Ayatollahs wie etwa Fazlollah Nuri oder Muhammed Hussain Naini anlässlich der Konstitutionellen Revolution im Iran (1906) die Gleichberechtigung von Muslimen und Christen mit der Begründung ablehnten, diese sei so absurd wie die Gleichberechtigung von unmündigen Kindern und Erwachsenen.³² Für die politische Ungleichbehandlung gibt es im Islam folglich ein theologisch-anthropologisches Fundament, das sich offensichtlich nicht mit den Vorstellungen verträgt, wie sie in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 zum Ausdruck kommen. Gemäß dieser ist man nämlich erst einmal Mensch und hat einzig auf dieser Grundlage Rechte und nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu dieser oder jener oder gar keiner Religion. Darin scheinen wiederum naturrechtliche Überzeugungen durch, wie sie die römischen Rechtsphilosophen formulierten. Die frühchristlichen Kirchenväter haben daraus später – theologisch begründet – das christliche Menschenbild geformt.³³ Ein solches Menschenbild sucht man in der islamischen Theologie vergeblich. Die Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige ist allgegenwärtig.³⁴ Als religiöse Kategorie mag diese zwar angehen, wenn

davon aber zivilrechtliche Bestimmungen abgeleitet werden, wird die Inkompatibilität mit dem liberalen Verfassungsmodell augenfällig. Es ist denn auch selbstredend, dass die Organisation Islamischer Staaten und andere islamische Organisationen eigene Menschenrechtserklärungen erlassen haben, um die mit der Scharia in Konflikt stehenden Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (z. B. Religionsfreiheit in Artikel 18) zu vermeiden. Bezug nehmend auf den erwähnten Einwand geht klar hervor, dass die islamische Theologie und ihre institutionellen Vertreter ein tief wurzelndes *doktrinelles* Problem mit dem Menschenbild des Konstitutionalismus haben. Ein theologischer Paradigmenwechsel ist diesbezüglich in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Zu schwer wiegen da Doktrin und Tradition. Oft fehlt es sogar schlicht und einfach am Verständnis für die Problemstellung, weil die Überzeugung vom wesenhaften Unterschied zwischen Muslimen und Nichtmuslimen eine Selbstverständlichkeit darstellt. Damit soll jedoch keinesfalls präjudiziert werden, Muslime seien grundsätzlich unfähig, sich mit dem Verfassungsstaat und seinen Werten zu identifizieren. Für viele Muslime bleibt die islamische Naturrechtskonzeption eine unverständliche Chiffre, selbst wenn ihre Weltsicht davon geprägt ist und der Gedanke an einen Religionswechsel unerträglich erscheint. Wie eingangs erwähnt, könnte sich die Erfahrung von Muslimen im Westen auf die innerislamisch-theologische Debatte auswirken und einen Entwicklungsprozesses hin zu einer positiven Beurteilung der Paradigmen des liberalen Konstitutionalismus in Gang bringen.³⁵ Dazu beitragen könnte der Umstand, dass viele islamisch geprägte Länder formaljuristisch bereits auf Verfassungen basieren, die Gleichberechtigung und Religionsfreiheit propagieren. In der Praxis gibt es für

diese hehren Forderungen dann aber leider kaum je verbindliche Rechtsgarantien, weil diese Werte negativ aufgeladen sind und von Religions- und Rechtsgelehrten beargwöhnt werden. Solange es nicht zu einem unzweideutigen *theologischen* Bekenntnis zu den Inhalten konstitutioneller Vorstellungen kommt – wofür an dieser Stelle die Gewährung von Religionsfreiheit und Gleichberechtigung nochmals beispielhaft stehen soll³⁶ – gibt es berechnete Gründe für ein gewisses Unbehagen. Denn selbst bei einer rein *politischen* Durchsetzung dieser grundlegenden Menschenrechte – gegen alle Widerstände und Einwände muslimischer Gelehrter – bliebe diesbezüglich eine ungewisse *theologische* Hypothek. Die Absenz eines theologisch begründeten Bekenntnisses kann nämlich gerade für fromme Muslime und Vermittler des islamischen Glaubens einen Loyalitätskonflikt darstellen, wie dies im Übrigen eine Untersuchung unter Islamlehrern in Österreich deutlich gemacht hat.³⁷

Fazit

Man wird dieses Unbehagen islamischerseits nicht mit einer nur pragmatischen Akzeptanz konstitutioneller Freiheiten zerstreuen können. Da schwingt unterschwellig allzu sehr mit, dass man diese vorerst widerwillig akzeptiert, um sie dann bei der nächstbesten Gelegenheit – womöglich demokratisch – zu kippen. Zahlreiche Prediger in europäischen Moscheen verhehlen denn auch kaum ihre Absichten und geben freimütig zu verstehen, dass sie die demokratischen Mechanismen dazu benutzen, um den demokratischen Staat zu gegebenem Zeitpunkt auszuhebeln und ein nach islamischen

Vorstellungen gestaltetes System zu errichten. Jürgen Habermas gibt daher sicherlich zu Recht zu bedenken, dass sich der liberale Staat – aufgrund der Instabilität eines erzwungenen Arrangements – nicht mit einem bloßen *Modus Vivendi* zufriedengeben könne. Als demokratischer Rechtsstaat sei er nämlich auf eine in Überzeugungen wurzelnde Legitimation angewiesen.³⁸ Dies bedeutet konsequenterweise, dass das konstitutionelle Modell eben nicht einfach ein positivistisches, formaljuristisches Konstrukt darstellt, sondern auf die inneren Überzeugungen der Bürger angewiesen ist, damit verfassungsmäßige Rechte und Garantien ihre Wirkung zum Wohle aller Bürger entfalten können.

Abschließend sei deshalb in diesem Zusammenhang auf das Böckenförde-Diktum verwiesen, wonach der säkulare Verfassungsstaat auf Grundlagen aufbaut, die er selbst nicht garantieren kann. Der Umstand, dass sich verfassungsrechtliche Ordnungen – selbst im Bewusstsein der historischen Rückfälle – bis jetzt vor allem in Ländern mit christlicher Tradition etabliert haben, sollte durchaus nachdenklich stimmen. Die islamischen Theologen, Religions- und Rechtsgelehrten könnten sicherlich einen wichtigen Beitrag zur freiheitlichen Entwicklung in muslimisch geprägten Ländern leisten. Solange sie sich aber nicht von der Idee lösen können, Staatszweck sei die Förderung des Islam, scheint ein solches Unterfangen illusorisch. Für eine Versöhnung mit den Inhalten der politischen Moderne bedarf es sicherlich eines tiefgreifenden Umdenkens, was jedoch nicht bedeutet, dass man sich mit allen Erscheinungsformen und flüchtigen Moden der Moderne einverstanden erklären muss.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Freiheit, Frankfurt a. M. 1976; ders., Der säkularisierte Staat, München 2006.
- ² Vgl. Martin Heckel, Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, Bd. 1-4, Tübingen 1997.
- ³ Vgl. Dignitatis Humanae, Pkt. 12.
- ⁴ Fälschlicherweise wird in diesem Zusammenhang gelegentlich behauptet, es handle sich bei der Frage nach der politischen Moderne um eine doktrinale Anpassung. Dieses Missverständnis ist mit ein Grund für die Abspaltung der Piusbruderschaft; vgl. Martin Rhonheimer, Die „Hermeneutik der Reform“ und die Religionsfreiheit, in: *Die Tagespost* vom 29.9.2009.
- ⁵ Vgl. José Casanova, Die Angst Europas vor der Religion, Berlin 2009.
- ⁶ Vgl. Philip Jenkins, Das goldene Zeitalter des Christentums. Die vergangene Geschichte der größten Weltreligion, Freiburg i. Br. 2010.
- ⁷ Vgl. Nader Hashemi, Islam, Secularism, and Liberal Democracy, Oxford 2009.
- ⁸ Vgl. Rauf Ceylan, Die Prediger des Islam, Freiburg i. Br. 2010; Muhammad Q. Zaman, The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change, Princeton 2002.
- ⁹ Vgl. Gudrun Krämer / Sabine Schmidtke (Hg.), Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden 2006.
- ¹⁰ Vgl. Lukas Wick, Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne, Würzburg 2009, besonders Kap. 6; darin werden die Schriften einflussreicher Religions- und Rechtsgelehrter analysiert. Es handelt sich dabei um die ehemaligen Vorsteher der Al-Azhar-Universität (Mahmud Schaltut, Muhammad Sayyid Tantawi) wie auch um den algerischen Salafisten Baschir al-Ibrahimi und den ägyptischen Reformtheologen Muhammad Ahmad Khalaf Allah.
- ¹¹ Säkularität wird stets mit dem französischen Laizismus in Verbindung gebracht. Zum Wandel der Übersetzung des Begriffs „Säkularisierung“ siehe Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger Termini im Arabischen des 19. Jahrhunderts (1798-1882), Wiesbaden 1986.
- ¹² Die Frage, was Theologie im islamischen Kontext überhaupt bedeutet, ist grundsätzlich relativ komplex und kann an dieser Stelle nicht näher erläutert werden. Vgl. dazu Louis Gardet / Georges Chehata Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948; Robert Caspar, Traité de théologie musulmane, Rom 1987; Tilman Nagel, Geschichte der islamischen Theologie, München 1994.
- ¹³ Vgl. Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt, München 2002, 46ff. Gegenwärtig haben in der islamischen Welt nur Saudi-Arabien, Oman und Libyen keine Verfassung.
- ¹⁴ So gibt es beispielsweise schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts katholische Priester, die sich in Briefen nach Rom sehr positiv zu den politischen Freiheiten in den eben erst unabhängig gewordenen Vereinigten Staaten äußern. Vgl. José Casanova, Die Angst Europas vor der Religion, a.a.O., 37.
- ¹⁵ Vgl. Rauf Ceylan, Die Prediger des Islam, a.a.O., 110ff.
- ¹⁶ Muhammad Q. Zaman, The Ulama in Contemporary Islam, a.a.O., 148.
- ¹⁷ Angesichts solcher Umtriebe und deren radikalislamisch-terroristischer Auswüchse sind nun allerdings Länder wie Marokko dazu übergegangen, wahhabistisch inspirierten Gruppen die Deutungshoheit über Koran und Sunna streitig zu machen. Meist handelt es sich dabei aber um staatliche Initiativen, die politischem Kalkül folgen. Die Unabhängigkeit solcher „theologischer“ Autoritäten darf daher mit Recht bezweifelt werden. Vgl. Laila Slimani, La bataille du livre, in: *Jeune Afrique* vom 10.8.2010. In der Türkei gibt es mittlerweile muslimische Theologen, die sich um eine zeitgemäßere Hermeneutik des Islam bemühen und sich dabei teilweise stark an christlichen Vorgaben ausrichten; vgl. Felix Körner, Alter Text – neuer Kontext, Freiburg i. Br. 2006.
- ¹⁸ Vgl. Naseef Naem, Einflüsse der Religionsklausel auf die Verfassungsgebung in islamisch geprägten Ländern, in: Birgit Krawietz / Helmut Reifeld (Hg.), Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung, Berlin 2008, 83: „So ist einer in den islamisch geprägten Ländern verbreiteten Auffassung entgegenzutreten, nach der eine eigene islamische Verfassungstheorie existiere.“
- ¹⁹ Eine Annäherung der islamischen Theologie an die politische Moderne könnte jedoch dadurch zustande kommen, dass historische Momente in der islamischen Geschichte wie etwa die Nachfolgeregelung Muhammads als Etappen politischer Entwicklung anerkannt und nicht mehr als das politische Ideal verklärt würden.
- ²⁰ Vgl. Mohsen Kadivar, Islam und Demokratie, ein Widerspruch?, in: Katajun Amirpur (Hg.), Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker, Freiburg i. Br. 2009, 74. Zu Kadivar vgl. die unveröffentlichte Habilitationsschrift von Farshid Delshad, Universität Bern. Vgl. auch eine jüngst ausgestrahlte Fernsehdiskussion auf dem Sender Al-Arabiya über Islam und Politik (www.alarabiya.net/programs/2010/11/05/124948.html). Ein irakischer Imam gibt dabei zu verstehen, dass es im Islam keine Gleichberechtigung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen geben könne.
- ²¹ Man kann in diesem Vorgang durchaus Parallelen zur Leben-Jesu-Forschung erkennen, durch die versucht wurde, die Person Jesu jenseits hellenistischer, tradierter Überlagerungen freizulegen.
- ²² Mahmud Shaltut, Min tawghat al-islam, Kairo ⁸[1982], 554.
- ²³ Verschiedene Länder orientieren sich wieder mehr an der Scharia; Ägypten erhob beispielsweise die Scharia zur ersten Rechtsquelle, Libyen führte 1971 die Scharia ein.

- ²⁴ Besonders prominent war der Fall des 2010 verstorbenen ägyptischen Literaturdozenten Nasr Hamid Abu Zaid, der seiner Bücher wegen des Unglaubens bezichtigt und von seiner Frau zwangsgeschieden wurde. Er ging deshalb nach Holland ins Exil.
- ²⁵ Vgl. Tilman Nagel, Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens, München 2008.
- ²⁶ Vgl. Tilman Nagel, Mohammed. Leben und Legende, München 2008.
- ²⁷ Vgl. Ali Abd al-Raziq, Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft, übersetzt von Assem Hefny, Frankfurt a. M. 2009.
- ²⁸ Vgl. Muslim, Sahih – Kitab al-qadar, Kap. 6; Al-Buchari, Kitab al-qadar, Kap. 3; vgl. auch www.alhamdulillah.net/modules.php?name=Hadith-Bukhari bzw. www.alhamdulillah.net/modules.php?name=Hadith-Muslim.
- ²⁹ Vgl. Commission théologique internationale, A la recherche d'une éthique universelle: Nouveau regard sur la loi naturelle, Vatikan 2008, Pkt. 17; Geneviève Gobillot, La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Kairo 2000.
- ³⁰ Vgl. Abu Ezzati, Islam and Natural Law, London 2002, 70.
- ³¹ Vgl. Philip Jenkins, Das goldene Zeitalter des Christentums, a.a.O., 270ff.
- ³² Vgl. Scheich Fadlullah Nuri, Refutation of the Idea of Constitutionalism, in: John Esposito (Hg.), Islam in Transition, Oxford 1982, 293ff; Tilman Nagel, Islam – Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, 127; Abdullahi A. An-Na'im, Religious Freedom in Egypt, in: Leonard Swidler (Hg.), Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions, Philadelphia 1986, 55ff.
- ³³ Vgl. Wolfgang Waldstein, Ins Herz geschrieben, Augsburg 2010.
- ³⁴ Vgl. Philip Jenkins, Das goldene Zeitalter des Christentums, a.a.O., 276ff.
- ³⁵ Vgl. Rauf Ceylan, Die Prediger des Islam, a.a.O., 118. Ein türkischer Imam wird zitiert: „Allein die Tatsache, dass er (Muhammad Asad) auch Christen und Juden als gläubige Menschen anerkennt, ist für mich sehr revolutionär. Dafür wurde er aber auch von vielen konservativen Kreisen kritisiert.“
- ³⁶ Vgl. Stefan Mückel, Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht, in: Anton Rauscher (Hg.), Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin 2008.
- ³⁷ Vgl. Mouhanad Khorchide, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft, Wiesbaden 2009.
- ³⁸ Vgl. Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 10.2.2007.

Michael Hausin, Uhldingen-Mühlhofen

Rechtliche Herausforderungen in einer sich wandelnden religiösen Landschaft

Bis zum 11. September 2001 stand der Artikel 4 des Grundgesetzes kaum im Rampenlicht öffentlicher Diskussionen. Die Kooperation zwischen Staat und Volkskirchen wie auch größeren Freikirchen verlief weitestgehend friedlich und unaufgeregt. Zur Religionsfreiheit gab es gelehrte Aufsätze, das Staatskirchenrecht regelte das Miteinander. Wenn es nötig war, gab es informelle Absprachen. Glaubens- und Bekenntnisfreiheit gehörten (und gehören) zu den festen Maximen der Bundesrepublik. Ein laizistischer Ansatz mit dem Ziel, Religion aus der Öffentlichkeit zu drängen, war nicht zu erkennen. Und die kirchliche Einflussnahme auf das politische Geschehen ging über übliche Lobbyarbeit nicht hinaus.

Diese abgeklärte Ruhe ist vorbei. Heinrich Wefing schreibt in der ZEIT, dass die Religionsfreiheit „wieder ein heißer, leidenschaftlich umkämpfter Stoff“¹ sei. Die Auseinandersetzungen um Moscheebauten, das mögliche Verbot der Verschleierung, die Diskussion um islamischen Religionsunterricht, dazu beunruhigende Meldungen über Ehrenmorde und totalitäre Indoktrination in islamischen Zentren haben die Frage nach den Grenzen der religiösen Betätigung und der sichtbaren Äußerung religiöser Überzeugungen in der Öffentlichkeit neu entfacht.

So beschäftigte sich der Deutsche Juristentag im September 2010 schwerpunktmäßig mit dem Thema, wie Staat und Rechts-

ordnung auf Religionskonflikte antworten sollen. Die etwa 3000 Juristen, die in Berlin konferierten, trugen damit der Veränderung der religiösen Landschaft Rechnung. Auf der Grundlage eines Gutachtens von Christian Waldhoff², Professor für Öffentliches Recht in Bonn, diskutierten sie die rechtlichen Herausforderungen, die vor allem aus der bleibenden Anwesenheit des Islam in Deutschland entstehen, und untersuchten, ob die religionsrechtlichen Bestimmungen des deutschen Rechts noch angemessen sind.

Das deutsche Staatskirchenrecht regelt das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften. Es ist ein über Jahrzehnte gewachsenes, ausgearbeitetes und durchdachtes System von Gesetzen, Verfassungsgrundsätzen und Verordnungen. Aufgrund der Veränderung der religiösen Bekenntnisse wird immer wieder diskutiert, ob es nicht besser „Religionsverfassungsrecht“ heißen sollte. Das Staatskirchenrecht entstand in den Auseinandersetzungen des Staates mit den großen Kirchen und ist deshalb großenteils auf christliche Gemeinschaften zugeschnitten. Eine in der Gegenwart und der Zukunft wichtige Frage wird sein, wie der Islam als Religionsgemeinschaft in das Staatskirchenrecht integriert werden kann. „Der Islam wird zwar auch mittel- und langfristig nicht zur Mehrheitsreligion, hat jedoch bereits heute eine Stärke erreicht, die seine religionsrechtliche Ignorierung

untunlich erscheinen lässt“, so Waldhoff.³ Nach Einschätzung von Religionswissenschaftlern wird der Anteil der Christen an der Bevölkerung in Deutschland um 2025 unter 50 Prozent fallen; zurzeit dürften es noch 60 Prozent sein.⁴

Ausgangspunkt: die staatliche Neutralität

Das Religionsrecht steht unter der vorausgesetzten religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Das Verfassungsgericht hat dazu in mehreren Urteilen ein Konzept entwickelt, bei dem unter Neutralität kein schroffes Gegenüber zur Religion zu verstehen ist. „Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen. Art. 4 Abs. 1 und 2 GG gebietet auch in positivem Sinn, den Raum für die aktive Betätigung der Glaubensüberzeugung und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern. Der Staat darf lediglich keine gezielte Beeinflussung im Dienste einer bestimmten politischen, ideologischen oder weltanschaulichen Richtung betreiben oder sich durch von ihm ausgehende oder ihm zuzurechnende Maßnahmen ausdrücklich oder konkludent mit einem bestimmten Glauben oder einer bestimmten Weltanschauung identifizieren und dadurch den religiösen Frieden in einer Gesellschaft von sich aus gefährden.“⁵ Die staatliche Neutralität ist also wohlwollend, freundlich und fördernd den Religionen gegenüber. Bei Konflikten zwischen religiösen Überzeugungen und der Verfassungsordnung darf der Staat das tatsächliche Verhalten der Religionsgemeinschaft und ihrer Anhänger bewerten, nicht aber den

Glaubensinhalt.⁶ Das Handeln der Religionsgemeinschaft im öffentlichen Raum ist durchaus bewertbar; im Rahmen einer wehrhaften Demokratie darf Aktionen und Ansprüchen von Religionen auch aktiv entgegengetreten werden. Keine Rolle bei der Bewertung einer Religion spielt hingegen, ob die religiöse Bewegung sich auf eine Tradition in Deutschland oder Europa berufen kann. Es kann nur in den Blick kommen, ob die Religionsgemeinschaft in ihren Handlungen „mit den Grundwerten der Verfassungsordnung in Einklang steht“⁷. Eine Bewertung der religiösen Dogmatik bleibt dem Staat verwehrt, für die Wahrheitsfrage, also die Religionsinhalte, ist er nicht zuständig. Zur Lösung der Wahrheitsfrage fehlen ihm schlicht „Fähigkeit und Kompetenz“.⁸

Es liegt an den Religionsgemeinschaften und ihren Mitgliedern, sich innerhalb der von der Verfassung gegebenen Grenzen einzurichten. Einigen gelingt das ohne Mühe, andere werden sich öfter an Verfassungsvorgaben stoßen. Das ist aber selbstverständlich. Niemand kann verlangen, dass „die politische und gesellschaftliche Ordnung in einer Weise eingerichtet wird“, die den Überzeugungen, Bedürfnissen und Lebensformen jeder Religionsgemeinschaft „in besonderer Weise entgegenkommt“.⁹ Das Neutralitätsgebot der Verfassung bezieht sich, noch einmal gesagt, nicht auf die Inhalte der Religionen, sondern auf deren feststellbare Auswirkungen in der Gesellschaft. In seinen Abschiedsbeschlüssen hält der Deutsche Juristentag fest: „Die wohlwollende Neutralität endet, wenn ein Grundrechtsträger sich aktiv gegen die rechtsstaatliche Ordnung wendet.“¹⁰

Religiöse Konfliktlinien

Religiöse Konflikte zeigen sich zwischen Religionen, innerhalb von Religionen

(Konfessionsstreitigkeiten), zwischen Religionsgesellschaften und ihren Mitgliedern und schließlich zwischen dem Staat und Religionsgruppen.

Religionskonflikte, die aus dem Widerspruch zwischen der staatlichen Rechtsordnung und religiösen Vorschriften erwachsen, sind nie auszuschließen. „Der grundlegende Konflikt zwischen dem Staat und einer Religion / Religionsgemeinschaft resultiert aus wechselseitigen Letztentscheidungsansprüchen“¹¹, in denen der Berliner Politikwissenschaftler Karsten Fischer eine „Provokation der Religion“¹² gegenüber dem liberalen Verfassungsstaat sieht. Die Konfliktlinien sind nicht immer eindeutig gezogen. Christian Waldhoff sieht eine wesentliche Entschärfung darin, dass die Religionen die Säkularität des Staates anerkennen und sich auf die transzendente Sphäre der Religion beschränken.¹³ Doch genau in dieser Beurteilung liegt ein Konfliktpotenzial. Um in christlicher Terminologie zu sprechen: Was des Kaisers ist und was Gottes, kann sich ändern und steht nicht kanonisch fest. Jede Religion, die Handlungsanweisungen und Verhaltensmaximen für das Alltagsleben vorgibt, steht vor dem „Problem des Ausgleichs oder Zusammenführens weltlich-politischer und geistig-religiöser Angelegenheiten“¹⁴. Der westliche Verfassungsstaat hat mit der Anerkennung der Religionsfreiheit ein Kooperationsfeld eröffnet, aber jederzeit können auch Konflikte entstehen. Die medial begleiteten Fälle drehen sich vorwiegend um religiös motivierte Schulverweigerer. Es gibt christliche und muslimische Eltern, die ihre Kinder entweder ganz der staatlichen Schule entziehen wollen (Homeschooling-Bewegung) bzw. nur erreichen wollen, dass sie bestimmten Fächern wie Sport- oder Sexualkundeunterricht fernbleiben dürfen. Die Rechtsprechung lehnte bisher zumeist religiös geführte An-

sprüche auf Befreiung vom Unterricht oder gar von der Schulpflicht ab. Das Thema zeigt, wie aus einer vernünftigen Regelung zur Bildung ein heiß umstrittener Konflikt werden kann.

Der Staat, so viel steht fest, darf auch Fundamentalisten und Sektierer nicht ihres Glaubens wegen beeinträchtigen, so absurd dieser Glaube auch erscheinen mag. Er darf nur etwaige Verstöße gegen die Rechtsordnung ahnden und notfalls bestrafen. „Nur so kann die religiös-weltanschauliche Neutralität und damit Säkularität des Staates erhalten bleiben.“¹⁵

Die Konflikte zwischen Religionen oder innerhalb der Religionen stellen den Staat immer wieder vor Schwierigkeiten. Hier zeigt sich das typische verfassungsrechtliche Dreiecksverhältnis, bei dem der Eingriff des Staates zum Schutz des einen stets ein Eingriff in die Rechte des anderen ist.

Immerhin, in Deutschland spielen solche Auseinandersetzungen kaum eine Rolle. Weder zwischen den christlichen Kirchen und dem Islam noch zwischen Katholiken und Protestanten stehen Streit und antagonistische Polemiken. Auch kontrovers diskutierte kirchliche Verlautbarungen, etwa die vatikanische Erklärung „Dominus Jesus“, die den evangelischen Kirchen den Status der Kirche abspricht, oder die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland“ rühren nicht an die staatsbürgerlichen Rechte des jeweiligen Gegenübers. Es handelt sich um Klarstellungen, die den anderen gleichwohl nicht in seiner Menschenwürde oder Rechtsstellung verletzen. Ein denkbarer Fall wäre die Klage muslimischer Eltern oder Schüler gegen Kreuze im Klassenzimmer. Hier müsste das Verfassungsgericht entscheiden, ob es die negative Religionsfreiheit der Muslime, nicht von andersreligiösen Symbolen „belästigt“ zu werden, höher

veranschlagt als die positive Religionsfreiheit der Christen auf Ausdruck ihrer Religion.

Der Islam als Körperschaft des öffentlichen Rechts?

Das Staatskirchenrecht kennt das Institut der Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR), das 1919 mit der Verabschiedung der Weimarer Verfassung geschaffen wurde. Katholische und evangelische Kirchen, viele Freikirchen und die Jüdische Kultusgemeinde gelten heute als „geborene Körperschaften“, da sie diesen Status bereits seit 1919 innehaben. Aber auch kleinere Religionsgemeinschaften und nichtreligiöse Weltanschauungsgemeinschaften besitzen den Körperschaftsstatus, etwa die Heilsarmee oder der Bund für Geistesfreiheit Bayern oder neuerdings die Zeugen Jehovas in der Mehrzahl der Bundesländer. Dem Wortlaut der Verfassung nach können alle Religionsgemeinschaften den Körperschaftsstatus beantragen, sofern sie bestimmte Voraussetzungen erfüllen, etwa „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“¹⁶.

Eine ungeschriebene Voraussetzung für die Gewährung des Körperschaftsstatus ist die Verfassungs- und Rechtstreue.¹⁷ „Die Kompatibilität mit Aussagen der Verfassungs- und Rechtstreue überführt die Loyalitätsprüfung in eine juristische Argumentation.“¹⁸ Damit ist der Staat bei einer Prüfung davon befreit, Dogmen der Religionsgemeinschaft zu bewerten, wozu ihm ohnehin Kompetenz und Autorität fehlen. Wer den Körperschaftsstatus verlangt, muss einsichtig darlegen, dass es sich um eine Religion handelt, die verfassungstreue agiert und wahrscheinlich auf Dauer in Deutschland auftritt.

Auch der Islam kommt grundsätzlich für den Körperschaftsstatus infrage. Die aktu-

ellen Bestrebungen der Politik zeigen ein Zugehen auf den Islam und den Versuch, die Muslime mithilfe verschiedener islamischer Funktionsträger weitgehend in die deutsche Rechtsordnung einzubinden. Das öffentlichkeitswirksamste Ereignis ist die 2006 als ein Forum des Dialogs zwischen Staat und Muslimen ins Leben gerufene Deutsche Islamkonferenz (DIK).

Das größte Hindernis besteht in der Organisation des Islam selbst. Dem Staat fehlt schlicht das legitimierte Gegenüber, wie er es etwa in der Deutschen Bischofskonferenz, den Bistümern oder dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland bzw. den Landeskirchen hat. Mit wem sollen staatliche Vertreter verhandeln, gar rechtsverpflichtende Verträge abschließen? Die mitgliederstärkste islamische Organisation beispielsweise, die DITIB, kann nur für die türkischen Sunniten sprechen und ist zudem als ein Auslandsarm des türkischen Religionsministeriums zu betrachten. Daneben gibt es arabische Sunniten, Schiiten, nicht zu sprechen von den Aleviten, bei denen umstritten ist, ob sie „nur“ eine islamische Konfession oder eine eigenständige Religionsgemeinschaft sind, und andere Gruppierungen. Auch bei wohlwollender Schätzung können nur etwa 20 Prozent der in Deutschland lebenden vier Millionen Muslime als organisiert gelten.¹⁹ Weder der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) noch der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland (IR) können einen überzeugenden Anspruch auf Vertretung der Mehrheit der Muslime erheben. Das stellt Absprachen mit den vorhandenen islamischen Verbänden bisher grundsätzlich vor ein Legitimationsproblem.

Ein Streit zwischen zwei jüdischen Organisationen in Brandenburg zeigt, welche Rechtsstreitigkeiten ins Haus stehen können. Das Land Brandenburg hatte Fördermittel für jüdische Gemeinden an den

Landesverband der Jüdischen Gemeinden gegeben, der Körperschaftsstatus genießt – mit der Auflage, die Gelder „angemessen“ zu verteilen. Der Landesverband gab die Gelder nicht an nichtkorporierte Verbände weiter. Die orthodoxe Jüdische Gemeinde im Land Brandenburg klagte daraufhin vor dem Verfassungsgericht. Mit dem Urteil, dass das Land Brandenburg selbst die Verteilung der Fördermittel übernehmen muss, hat das Verfassungsgericht die Handlungsmacht des Staates gegenüber Religionsgesellschaften gestärkt. Andreas Möller warnte in der FAZ: „Der Staat wird zum Schiedsrichter und Organisator religionsinterner Verteilungskonflikte.“²⁰ Das heißt aber auch, dass Konflikte innerhalb von Religionsgemeinschaften die Neutralitätspflicht des Staates herausfordern, ihn u. U. sogar in Bedrängnis bringen. Die Verteilungskonflikte zwischen muslimischen Religionsgruppen, bei denen staatliche Stellen dann autoritativ entscheiden müssen, an wen Gelder fließen, sind vorprogrammiert.

Es wird den Muslimen in Deutschland nicht erspart bleiben, im Blick auf Mitgliederzahlen und Strukturen berechenbare religiöse Dachverbände zu gründen, deren Mandat für die Vertretung der Muslime hierzulande plausibel zu machen ist. Das ist aber eine Aufgabe, die den Muslimen obliegt und die ihnen der Staat nicht abnehmen kann.

Hinzu kommt im Blick auf den Körperschaftsstatus ein möglicher ideologischer Konflikt, der damit zusammenhängt, dass unter Muslimen Vorbehalte gegenüber einer transparenten Trennung zwischen Staat und Religion verbreitet sind. Dies hat historische und normative Gründe. Der islamische Prophet Mohammed war „sein eigener Konstantin“²¹, wie es der Islamwissenschaftler Bernard Lewis prägnant formuliert. Mohammed war zugleich religiöser und politischer Führer, die Mus-

lime waren in gleicher Weise Staatsvolk und „auserwähltes“ religiöses Volk. Dies spiegelt sich im Koran und in der islamischen Überlieferung. Die real verlaufene islamische Geschichte allerdings zeigt den Islam sehr anpassungsfähig und kennt durchaus eine Reihe von Ansätzen zur säkularen Weltdeutung, die neu aufgegriffen oder weiterentwickelt werden könnten.

Christian Waldhoff prognostiziert, dass die mangelnde Organisationskraft des Islam es unwahrscheinlich mache, dass der Islam in absehbarer Zeit einen anerkenntungsfähigen Dachverband zustande bringe. Er schlägt deshalb vor, ein neues Rechtsinstitut, den österreichischen Bekenntnisgemeinschaften ähnliche Vereine, zuzulassen. Die Bekenntnisgemeinschaft wäre unterhalb der KdöR angesiedelt, aber höher als die privatrechtlichen Vereine, die Religionsgemeinschaften oft bilden. Waldhoff unterstellt, der Islam müsste sich inhaltlich radikal ändern, um in den Genuss der Körperschaftsrechte zu kommen. „Also er würde sich als Religion verändern, indem er auf ein staatliches Angebot, Körperschaftsstatus, eingeht, das kann aber nicht Sinn des Religionsrechts sein, denn der Staat muss die Religionen mehr oder weniger so akzeptieren, wie sie sind. Und wenn man dann erkennt, der Islam wird sich realistischerweise niemals soweit verändern können, das ist auch gar nicht sinnvoll, dass er diesen Körperschaftsstatus erhält, dann sollte man ihm aber eine adäquate, ähnliche Organisationsform zur Verfügung stellen.“²² Für „ernsthafte Weltreligionen“, so Waldhoff weiter, sei es unbefriedigend, „mit Kegelsportclubs, dem ADAC und irgendwelchen Betriebssportvereinen auf einer Stufe“²³ zu stehen. Die neue Vereinsform wäre also ein weiteres Zugehen auf den Islam, das ihm eine höhere Respektabilität zuweisen würde, ohne dass er sich in existenzieller Weise zu ändern brauchte. Dieser Vor-

schlag wurde vom Juristentag mehrheitlich abgelehnt.

Islamischer Religionsunterricht

Zur Erteilung von Religionsunterricht braucht der Islam nach herrschender Rechtsmeinung keinen Körperschaftsstatus. Es gelten allerdings ähnliche Vorbedingungen wie zu dessen Erlangung. Die Deutsche Islamkonferenz hat beschlossen, daran zu arbeiten, islamischen Religionsunterricht in ganz Deutschland einzuführen. Da der Religionsunterricht ein ordentliches Lehrfach ist, muss er die pädagogischen und wissenschaftlichen Standards erfüllen, die für ein Schulfach gelten. Das erfordert auch entsprechend ausgebildete Religionslehrer. An den Universitäten Tübingen und Münster/Osnabrück entstehen derzeit Zentren mit umfassenden Curricula für islamische Studien. Bereits in diesem Jahr werden die ersten Studenten beginnen können.

In mehreren westdeutschen Bundesländern werden bereits Modellversuche mit islamischer Religionskunde unternommen. Die unterschiedlichen Ansätze machen das Problem des Fehlens eines geeigneten Ansprechpartners, der die bekenntnisorientierten Inhalte festlegt, noch einmal deutlich. Der Religionsunterricht, eine staatliche Veranstaltung, wird inhaltlich von den Religionsgemeinschaften bestimmt. Er ist mehr als bloße Religionskunde. Die mangelnde Organisationsstruktur des Islam hat bisher verhindert, dass die Modellversuche zu einem ordentlichen islamischen Religionsunterricht geführt hätten. In Nordrhein-Westfalen z. B. hatte die Uneinigkeit der Muslime zur Folge, dass das Land allein für den Islamkundeunterricht verantwortlich ist. Konsequenterweise ist das Fach auch religionskundlich ausgerichtet und nicht bekenntnisorientiert. Seit 2008 gibt es

dort auf Antrag der Aleviten einen separaten alevitischen Religionskundeunterricht, wie schon seit 2002 in Berlin und seit 2006 in Baden-Württemberg. Alle bisherigen Einrichtungen von Islamkunde sind Übergangsformen, Experimente, bis es gelingt, alle Voraussetzungen für die Einrichtung und Erteilung von islamischem Religionsunterricht zu schaffen.

Der Deutsche Juristentag hat in einem Entschluss festgelegt, dass Staat und Religionsgemeinschaften auf die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts hinwirken sollen. Die auf Dauer unbefriedigende Lage, dass bisher nur bedingt islamischer Religionsunterricht erteilt wird, rührt daher, dass das Regelmodell aus Art. 7 Abs. 3 GG mangels Lehrkräften, mangels Ansprechpartner auf islamischer Seite und aus Erfahrungsmangel noch nicht verwirklicht werden kann. Die bisherigen Modellversuche, vor allem der mancherorts praktizierte Unterricht in türkischer Sprache, dürfen aber nicht zur Norm werden. „Die übergreifende Problematik dieser Projekte besteht darin, dass die Lehrinhalte letztlich in der Verantwortung des Staates liegen, welchem bekanntermaßen nach dem Neutralitätsprinzip die Kompetenz dazu fehlt. Ein solcher Verstoß gegen das grundgesetzliche Konzept des Religionsrechts kann nicht ohne weiteres mittels Hinweis auf faktische Zwänge gerechtfertigt werden ... Ebenso wenig rechtfertigt die positive Resonanz aus den Reihen der muslimischen Gemeinden..., insbesondere der Schüler, Eltern und Lehrer die Verletzung von Verfassungsprinzipien. Der Staat hat sich zu entscheiden zwischen von ihm verantworteter konfessionsneutraler Religionskunde oder aber konfessionsgebundenem Religionsunterricht im Sinne des Art. 7 Abs. 3 GG. Nur im ersten Falle ist ihm die Gestaltung von Lehrplänen in seiner Verantwortung gestattet.“²⁴

Anmerkungen

- ¹ Heinrich Wefing, Ein Kulturkampf findet nicht statt, in: *DIE ZEIT*, Nr. 40 (2010), 70.
- ² Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität – Erfordern weltanschauliche und religiöse Entwicklungen Antworten des Staates?, 2010, www.jura.uni-bonn.de/fileadmin/Fachbereich_Rechtswissenschaft/Einrichtungen/Institute/Kirchenrecht/WS_10_11/djt-gutachten/.pdf.
- ³ Ebd., 6.
- ⁴ Vgl. Statistik der Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid), http://fowid.de/fileadmin/datenarchiv/Religionszugehoerigkeit_Bevoelkerung_1950-2008.pdf. Die selbstverständliche Tatsache, dass es keine (territoriale) Bestandsgarantie für eine bestimmte Religion oder Konfession gibt, erfahren die Kirchen und Millionen Menschen, die ihnen nahe stehen, gerade schmerzlich.
- ⁵ www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20030924_2bvr143602.html.
- ⁶ Vgl. www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20001219_2bvr150097.html.
- ⁷ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 39. Die Feststellung von Bundespräsident Christian Wulff, der Islam gehöre zu Deutschland, ist so gesehen eine nette Geste, hat aber verfassungsrechtlich keine Bedeutung. Denn auch wenn der Islam nicht zu Deutschland gehörte, wäre seine Anwesenheit nur durch sein Verhalten gegenüber den Verfassungsgrundsätzen zu beurteilen, nicht nach seiner kulturellen Nähe oder Fremdheit. Die Staatskirchenartikel der Weimarer Verfassung, die in Art. 140 zum Bestandteil des GG gehören, sprechen konsequent von Religionsgesellschaften und Weltanschauungen, nicht von Kirchen. Damit wird deutlich, dass die Republik in kultureller Weise ein „christlicher Staat“ sein kann, rechtlich aber diesem Konzept eine Absage erteilt ist.
- ⁸ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 40.
- ⁹ Stefan Huster, Die ethische Neutralität des Staates, Tübingen 2002, 118.
- ¹⁰ Deutscher Juristentag, Beschlüsse 2010, 12.
- ¹¹ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 44.
- ¹² Karsten Fischer, Die Zukunft einer Provokation: Religion im liberalen Staat, Berlin 2009.
- ¹³ Vgl. Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 45.
- ¹⁴ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Nation, Europa, Frankfurt a. M. 1999, 262.
- ¹⁵ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 45.
- ¹⁶ Art 140 GG in Verbindung mit Art 137 (5) WRV.
- ¹⁷ „Eine Religionsgemeinschaft, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erwerben will, muss insbesondere die Gewähr dafür bieten, dass ihr künftiges Verhalten die in Art. 79 Abs. 3 GG umschriebenen fundamentalen Verfassungsprinzipien,

- die dem staatlichen Schutz anvertrauten Grundrechte Dritter sowie die Grundprinzipien des freiheitlichen Religions- und Staatskirchenrechts des Grundgesetzes nicht gefährdet“ (BVerfGE 102,370, www.bundesverfassungsgericht.de/entscheidungen/rs20001219_2bvr150097.html).
- ¹⁸ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 49. Verfassungstreue heißt nicht Staatstreue. Ob die Religionsgemeinschaft eher quietistisch oder aktivistisch agiert, bleibt ihr völlig unbenommen.
 - ¹⁹ Vgl. „Muslimisches Leben in Deutschland“ (Bundesinnenministerium, www.bmi.bund.de).
 - ²⁰ Andreas Möller, Der Staat als Schiedsrichter wider Willen, in: *FAZ* vom 13.8.2009, 30.
 - ²¹ Bernard Lewis, Die Wut der arabischen Welt, Frankfurt a. M. 2003, 29.
 - ²² www.dradio.de/dkultur/sendungen/religionen/1281196/.
 - ²³ Ebd.
 - ²⁴ Christian Waldhoff, Neue Religionskonflikte und staatliche Neutralität, a.a.O., 82.

INFORMATIONEN

SONDERGEMEINSCHAFTEN / SEKTEN

Der Film „Deutsche Seelen – Leben nach der Colonia Dignidad“. (Letzter Bericht: 6/2010, 226f) Im vergangenen Jahr war in einigen Kinos und im Fernsehen der Film „Deutsche Seelen – Leben nach der Colonia Dignidad“ von Martin Farkas und Matthias Zuber zu sehen. Seit Oktober 2010 ist der Film im Handel als DVD erhältlich. Er nähert sich in sehr bewegender Weise den noch verbliebenen Bewohnern von Villa Baviera (ehemals Colonia Dignidad) in Chile an.

1961 hatte Paul Schäfer mit etwa 200 Anhängern aus Deutschland die christliche Gemeinschaft „Colonia Dignidad“ in Chile gegründet. Hinter Stacheldraht und überwacht von Kameras lebte die auf 300 Mitglieder angewachsene „Brautgemeinde Christi“ abgeschottet und autonom in totalitären Strukturen. Systematisch missbrauchte der pädophil veranlagte Schäfer die Jungen der Gemein-

schaft. Zudem wurden die Kinder mit Stromschlägen und Psychopharmaka misshandelt. Unter dem Regime von Pinochet sollen zahlreiche Regimegegner auf das Gelände der Colonia Dignidad verschleppt und dort getötet worden sein. 1997 floh Schäfer nach Argentinien, wo er 2005 gefasst wurde. Er starb im April 2010 im Gefängnis Krankenhaus in Santiago de Chile.

Zur Jahreswende 2006/2007 teilten die Filmemacher Farkas und Zuber drei Monate lang das Leben der damals noch in Villa Baviera verbliebenen gut 150 Bewohner. Sie ließen zunächst ihre Kameras in der Tasche und nahmen sich Zeit, sich auf die Menschen und den Ort einzulassen. Auf diese Weise konnten sich Beziehungen zu einzelnen Bewohnern entwickeln, von denen der Film lebt. Ziel der Filmemacher war es nicht, investigativ vorzugehen und Geschehenes zu dokumentieren. Vielmehr interessierten sie sich für die Menschen und ihr Leben nach dem Zusammenbruch des totalitären Systems ihrer hermetisch abgeriegelten Welt. Was hat dieses System mit den Menschen gemacht und wie gehen die Menschen damit um? Der Film bietet als Medium die Möglichkeit eines eher emotionalen, empathischen Zugangs, die die beiden Regisseure bewusst nutzten. In der Begegnung mit einzelnen Menschen von Villa Baviera suchten die Filmemacher auch die Begegnung mit sich selbst und der eigenen Geschichte. Im Besonderen der Geschichte der deutschen Sekte in Chile wollten sie allgemein Menschliches aufzeigen. Was machen totalitäre Verhältnisse mit Menschen? Wie ist es möglich, dass Menschen ihre nächsten Mitmenschen misshandeln? Wie geht die Gemeinschaft damit um, aneinander und an anderen schuldig geworden zu sein? Wie greifen Verdrängungsmechanismen und wo bricht etwas auf? Wohl nicht zufällig erinnert der Film un-

willkürlich an die Nachkriegszeit in Deutschland. Die Gespräche zwischen erwachsenen Kindern und ihren Eltern kommen einem vertraut vor. Hier wird vorsichtig nach Verantwortung gefragt, dort wird gesagt, man habe nichts gewusst. Die Filmemacher wollten nicht selbst dem Muster verfallen, das in der Sekte wirksam war: die Welt in Gut und Böse einzuteilen. Sie wollten den Menschen, die sie zeigen, keinen Opfer- oder Täter-Stempel aufdrücken. Nötige Differenzierungen tragen die Interviewten selbst ein, vor allem Aki Laube, der offen über seine Misshandlungen spricht und nicht bereit ist, sich der Forderung der Älteren in der Gemeinschaft anzuschließen, sich alle mehr oder weniger als schuldig zu betrachten, ohne Taten zu nennen und die Täter zur Verantwortung zu ziehen.

Die Filmemacher zeigen die schöne Landschaft, in der sich die Gemeinschaft niedergelassen hat, in romantischen Bildern. Dies vermittelt eine Ahnung von der Sehnsucht und der Utopie, die die Anhänger von Schäfer ursprünglich bewegen haben mögen, sich auf das Projekt der „Kolonie der Würde“ einzulassen. Den Menschen dagegen sind eher Verletzungen und Härte ins Gesicht gezeichnet. Der Film transportiert eine große Traurigkeit und ein Gefühl der Schwere, was wohl der Grundstimmung der Gemeinschaft in Villa Baviera entspricht. Angesichts des Geschehenen zeigt der Film einerseits auf, wie mächtig die Verdrängung wirksam ist, andererseits ist eine starke innere Bewegung bei den Menschen spürbar.

Farkas und Zuber verzichteten auf Kommentare. Nur die nötigsten Informationen zur Colonia Dignidad werden eingeblendet. Zu Wort kommen Rüdiger Schmidtke, der als Sechsjähriger mit seinen Eltern in die Kolonie kam, Aki Laube, der zur Zeit der Gründung der Gemeinschaft wenige Monate alt war, sein Vater Walter Laube,

Anna Schnellenkamp, die in der Kolonie geboren wurde, ihr Vater Kurt Schnellenkamp, der als Stellvertreter von Paul Schäfer zu fünf Jahren Haft verurteilt wurde, ein Sohn von Kurt Schnellenkamp, ein Chilene, der als gehbehindertes Kind von der Kolonie aufgenommen wurde, Johan Spatz, der als Anhänger Paul Schäfers nach Chile kam, Enno Haaks, der als evangelischer Pfarrer die Bewohner von Villa Baviera in den letzten Jahren betreute, und Herman Schwember, der sich im Auftrag der chilenischen Regierung um die Bewohner kümmert.

Von großem Wert ist auf der DVD ein Interview mit den beiden Filmemachern Farkas und Zuber. Sie berichten ausführlich nicht nur über ihre Absichten, die sie mit dem Film verbanden, sondern auch über ihre Eindrücke von Villa Baviera. Unter anderem schildern sie die Reaktionen der Bewohner, als sie ihnen den Film im Sommer 2009 zeigten. Der Film ermöglicht eine ungewöhnliche Begegnung mit Menschen, die unter einem Totalitarismus im Kleinen gelebt haben und sich langsam in ein neues Leben danach hineintasten. Mehr Informationen zum Film sind im Internet unter www.deutsche-seelen.de zu finden.

Claudia Knepper

ESOTERIK

BGH-Urteil zur Wahrsagerei. Es kommt wohl nicht alle Tage vor, dass sich die Richter des Bundesgerichtshofs (BGH) in Karlsruhe mit „übernatürlicher“ Lebensberatung befassen müssen. Eine Kartenlegerin hatte einem Mann Hilfe in einer schweren Lebenskrise versprochen. Sie erhielt von ihm 35 000 Euro, doch die Zahlung von weiteren 6700 Euro verweigerte ihr der Kunde. Nun fällt am 13. Januar 2011 der III. Zivilsenat des BGH das Ur-

teil: Wahrsager dürfen für ihre Dienste Honorare beanspruchen, wenn sich zuvor Anbieter und Kunde darüber verständigt haben, dass die Beratung auf übernatürlich-magischen Fähigkeiten und damit auf wissenschaftlich nicht beweisbaren Annahmen beruht und sich beide auf eine Bezahlung dieser Dienstleistung geeinigt haben. Hinfällig wird der Anspruch von Wahrsagern, wenn sie psychisch labile Kunden ausbeuten.

Im konkreten Fall geht es um eine Kartenlegerin, die Lebensberatung („life coaching“) anbietet. Nach der Trennung von seiner Freundin suchte ein Messebauer „übersinnlichen“ Rat, um sie zurückzugewinnen. Über Internet kam er mit der späteren Klägerin in Kontakt. Über Telefon legte sie ihm zu privaten und beruflichen Fragen die Karten und erteilte ihm Ratschläge. Der Mann zahlte ihr im Jahr 2008 über 35 000 Euro. Im darauffolgenden Jahr verlangte die Klägerin für ihre Leistungen die Summe von rund 6700 Euro, die ihr der Mann jedoch verweigerte, nachdem er Kontakt zur Stuttgarter „Aktion Bildungsinformation“ aufgenommen hatte. Daraufhin klagte die Kartenlegerin erfolglos vor dem Landgericht, das die Klage als unbegründet zurückwies. Sie legte gegen diese Entscheidung Revision ein. Das Berufungsgericht stellte fest, dass der Klägerin der Betrag nicht zustünde, da sich ihr Leistungsversprechen „auf die Wirkung magischer Kräfte und somit auf eine objektiv unmögliche Leistung“ stütze. Deshalb zog die Frau vor den BGH.

Trotz des Spruchs des III. Zivilsenats des BGH ist der Rechtsstreit noch nicht zu Ende. Der BGH verwies den Fall an die Vorinstanz zurück. Das Landgericht Stuttgart hat nun zu klären, ob es in dem konkreten Fall eine solche Vereinbarung zur Bezahlung zwischen Kartenlegerin und Kunde gab. Nach Meinung der BGH-

Richter könnten sich Menschen sehr wohl dafür entscheiden, solche „irrationalen“ Leistungen zu erkaufen, die einer „für Dritte nicht nachvollziehbaren Haltung entsprechen“. Wenn sich die Kunden klar darüber seien, dass diese Art der Lebensberatung nicht rational erklärbar ist, sei es ihre Entscheidung, ob sie trotzdem Geld dafür bezahlen wollen. Anders verhalte es sich jedoch, wenn der Vertrag zwischen Wahrsager und Kunde gegen die „guten Sitten“ verstoße. Im konkreten Fall hatte das Landgericht Stuttgart die Frage offengelassen, ob die Vereinbarung zwischen den beiden wegen Sittenwidrigkeit nichtig war. Der BGH betonte jedoch, dass sich viele Menschen, die sich in die Hände von Wahrsagern begäben, in einer schwierigen Lebenssituation befänden. Bei einigen handele es sich auch um „besonders leichtgläubige, unerfahrene oder psychisch labile Menschen“. Deshalb – so die weitere Begründung – „dürften in solchen Fällen keine allzu hohen Anforderungen an einen Verstoß gegen die guten Sitten gelten“.

Nach dem BGH-Urteil obliegt es nun dem Landgericht Stuttgart zu prüfen, ob die Kartenlegerin die Zwangslage und das mangelnde Urteilsvermögen ausgebeutet und damit gegen die „guten Sitten“ verstoßen hat (BGH III ZR 87/10).

Matthias Pöhlmann

Thorwald Dethlefsen ist tot. (Letzter Bericht: 8/2009, 310f) Wie erst verspätet bekannt wurde, ist der Münchener Esoterik-Bestsellerautor Thorwald Dethlefsen am 1. Dezember 2010 im Alter von 63 Jahren in Wien verstorben. Mit einer Vielzahl von esoterischen Büchern hatte sich der Diplom-Psychologe in der Vergangenheit einer breiteren Öffentlichkeit bekannt gemacht. In den letzten Jahren war es aber still um ihn geworden. Es heißt, der pro-

minente Esoteriker habe die letzten Jahre, abgeschieden von der Öffentlichkeit und nur von engen Getreuen umgeben, in Wien verbracht, nachdem er zwei Schlaganfälle erlitten hatte. 2009 wurde der von ihm in München errichtete „Tempel des Allerhöchsten“ abgerissen.

Zuletzt hatte der Magier mit der Gründung von „Kawwana – Kirche des Neuen Aeon“ von sich reden gemacht (vgl. MD 12/1999, 353-362). Nachdem Dethlefsen 2003 das Ende dieser kabbalistisch-magischen „Kirche“, als deren „Vicarius“ er bis dahin firmierte, verkündet hatte, bot er nunmehr private Vortrags- und Seminarveranstaltungen an – zum Teil mit horrenden Teilnahmegebühren.

Dethlefsen wurde am 11. Dezember 1946 in Herrsching bei München geboren. Nach dem Besuch des Gymnasiums in München studierte er dort Psychologie. In den folgenden Jahren veröffentlichte er einige Bücher, die zum Teil in mehreren Auflagen erschienen und immer wieder neu aufgelegt werden: „Das Leben nach dem Leben – Gespräche mit Wiedergeborenen“ (1974), „Das Erlebnis der Wiedergeburt“ (1976), „Schicksal als Chance – Das Urwissen zur Vollkommenheit des Menschen“ (1979), „Krankheit als Weg – Deutung und Bedeutung der Krankheitsbilder“ (1983, zusammen mit Ruediger Dahlke), „Ödipus der Rätsellöser“ (1990). Im Jahr 1968, noch während des Psychologiestudiums, begann Dethlefsen in einem hypnotisierten Menschen Erinnerungen an frühere Erdenleben freizusetzen. Dies bestärkte den Psychologiestudenten darin, dass solche Rückerinnerungen psychotherapeutisch wirksam sein können. Dethlefsen entwickelte das Konzept der sogenannten Reinkarnationstherapie, die er in seinem 1973 gegründeten „Privatinstitut für außerordentliche Psychologie“ zu lehren und mit Vorträgen, Kursen und Seminaren zu vermitteln begann. In jenen

Jahren fing Dethlefsen an, sich intensiv mit Esoterik zu befassen. Er tauchte ein in die Welt der Astrologie, der Kabbala, des Tarot, der Alchemie und der Magie. Schließlich entwickelte er daraus das Konzept einer „esoterischen Psychologie“. Wichtige Impulse für sein späteres esoterisches Lehrgebäude wurden ihm von dem Münchener Astrologen Wolfgang Döbereiner (Jahrgang 1928) zuteil sowie von dem Esoteriksammler und Medium Oskar R. Schlag (1907-1990), der auch der Hermetischen Gesellschaft in Zürich angehörte.

Dethlefsens Bücher erreichten viele Leser – auch außerhalb des esoterischen Spektrums. Keinen Hehl machte der Reinkarnationstherapeut aus seiner Überzeugung, es gebe ein „hartes“ Karma-Gesetz: „Die Bedingungen und Ereignisse, in die ein Mensch hineingeboren wird, sind die Summe der Konsequenzen aus früherem Tun. Wir tragen die Verantwortung für unser Schicksal, wir können es nicht ändern – aber wir können daraus lernen. Je mehr Zusammenhänge wir kennen, desto bewusster werden wir unsere Entscheidungen treffen“ (T. Dethlefsen, Konsequenzen, in: Kawwana – Kirche des Neuen Aeon, unveröffentlichte Broschüre, ca. 2000/2001, EZW-Archiv).

Gnadenlos rechnete Dethlefsen mit zeitgenössischen populären und kommerzialisierten Formen des Esoterik-Marktes ab, die er als „Kinderei“ betrachtete: „Die Mischung unverdauter Weisheitslehren aus allen Zeiten und Kulturen mit New Age Phantasien und sogenannter Lebenshilfe ist ein unbekömmlicher Brei, der trotz der kräftigen Würze mit zuckersüßen Phrasen niemanden zur Erlösung, sondern allein in den Wahn führt“ (T. Dethlefsen, Esoterik, ebd.). Der wahre Esoteriker strebe eine elitäre Denkform an, wobei ihm Einweihung und Geheimnis zunehmend wichtig würden.

Für viele seiner Weggefährten und Anhänger kam Dethlefsens Ankündigung zur Jahrtausendwende überraschend, er sei zum Vicarius, zu einer Art Offenbarungsempfänger – wie einst Mose – auserkoren worden. Ein Teilnehmer stellte anlässlich der ersten magischen Arbeit von Kawwana bei der öffentlichen Diskussionsrunde im Oktober 1999 in München die entscheidende Frage: „Herr Dethlefsen, jahrelang haben Sie uns vor selbsternannten Gurus gewarnt, sind Sie nun selbst einer?“ Davon ließ sich der Esoteriker nicht beirren. Der Autor dieser Zeilen ist ihm knapp zwei Jahre später in der bayerischen Landeshauptstadt anlässlich eines Gemeindevortrags über Kawwana persönlich begegnet. Im anschließenden Gespräch gab sich Dethlefsen konziliant. Doch er ließ keinen Zweifel an seiner Sendung und noch weniger an seinem magischen Anspruch aufkommen. Damit gelang es ihm, andere Menschen in seinen Bann zu ziehen. Viele sind seinem Charisma erlegen, andere haben sich von ihm abgewandt. Bei aller notwendigen Kritik an Dethlefsens Reinkonzeption und seiner magisch-rituellen Orientierung bleibt festzuhalten: Die westliche Esoterik in Deutschland ist um einen Vordenker ärmer.

Matthias Pöhlmann

ISLAM

Islam-Dossier des Kulturrats. Der Deutsche Kulturrat hat im Januar 2011 das neue Dossier „Islam – Kultur – Politik“ in Berlin vorgestellt. Mit der 40-seitigen, ebenso anspruchsvoll wie ansprechend gemachten Druckschrift (vgl. www.kulturrat.de/dossiers/islam-dossier.pdf) geht es dem Spitzenverband der Bundeskulturverbände um eine Versachlichung der Debatte über das Zusammenleben in

Deutschland, indem es den Islam als kulturpolitisch für Deutschland relevante Größe ernst nimmt und aus unterschiedlichen Perspektiven ins Gespräch bringt. Die Zeitung soll dazu beitragen, Vorbehalte und Ängste gegenüber dem vermeintlich Fremden abzubauen. Dazu gibt eine Vielzahl von Informationen, Artikeln und Interviews auf hochwertig bebilderten Seiten Einblick in die kulturelle Vielfalt des Islam in grundsätzlicher Perspektive wie insbesondere im Blick auf Deutschland.

So bekräftigt Bildungsministerin Annette Schavan ihre Sicht des Aufbaus Islamischer Studien an staatlichen Hochschulen. Rauf Ceylan legt die Notwendigkeit der Ausbildung von Imamen in Deutschland dar, Aufgabe und Ziele des islamischen Religionsunterrichts werden erörtert. Ebenso wird die Auseinandersetzung um die Bezeichnung „Islamische Studien“ im Blick auf die schon bestehende „Islamwissenschaft“ erläutert. Die Vielfalt islamischer Richtungen und Ausdrucksformen ist Thema, aber auch die engen Verflechtungen jüdischer, christlicher und islamischer Traditionen in Vergangenheit und Gegenwart kommen zur Sprache. Die Rolle islamischer Kunst und Kultur kommt in den Blick, das Thema Islam und Medien wird aufgenommen, und es gibt Interviews mit Künstlern und Medienmachern. Über islamische Reformansätze berichtet Katajun Amirpur. Die Aleviten sind mit zwei Beiträgen vertreten.

Integrationspolitische Fragen waren nicht ganz zu umgehen, auch auf manche Ergebnisse soziologischer Erhebungen wird einigermaßen differenzierend eingegangen, ausdrücklich wollte man jedoch „die üblichen Fahrrinnen, die sich gerade in den letzten Monaten in den Medien und der Politik durch die ‚Sarrazin-Hysterie‘ noch tiefer eingegraben haben, so oft wie möglich verlassen und ein möglichst wei-

tes und differenziertes Bild über den Islam, seine Kultur und Politik anbieten“ (Olaf Zimmermann im Editorial).

Der Eindruck einer Hysterie muss allerdings stark gewesen sein, denn der Kritik an „Islamophobie“, „Islam-Bashing“ und „Islamfeindlichkeit“ sowie der Forderung nach Anerkennung des Islam (besonders in dem fehlerhaften und tendenziösen Beitrag „Rechtliche Anerkennung des Islams“ von Aiman Mazyek) wird viel Platz eingeräumt. Dabei scheut sich Kai Hafez nicht, im Blick auf Islam und die Medien das „Feindbild Islam“ gleichsam ursächlich auf die mediale Blickverengung auf Gewalt und Repression zurückzuführen. So hoch problematisch diese Verengung tatsächlich ist, so einseitig gerät die Analyse, wenn die islamische Welt durch wiederholte sprachliche Passivformulierungen (nur als Opfer dargestellt wird, während die Gewalt – wiederum sprachlich – fast ausschließlich als Problem der „Wahrnehmung“ im „Westen“, im „Denken“, als „Bild“ etc. erscheint. Die schlichte Rückfrage nach dem (wie auch immer zu bestimmenden) *Realitätsgehalt* der „Gewaltfixierung des medialen Islambildes“ scheint unter diesen Voraussetzungen überflüssig, sie kommt überhaupt nicht vor. Dafür kommt die Idealisierung des Islam im Sinne aufgeklärter Islambeachtung eines Goethe und eines Lessing wieder einmal zum Zuge. Die Behauptung im Blick auf den „Wettstreit der Religionen“, Lessings Ringparabel und der Koran (in Sure 5,44ff) hätten „die gleiche Botschaft“ (nämlich: „Religionen sind verschieden, weil Gott es so will; Gläubige aller Religionen sollen um das Gute wetteifern; wer glaubt, ergibt sich dem Willen Gottes“), wird zwar durch wiederholte Wiederholung auch Reinhard Baumgartens nicht richtiger, vielmehr setzt sich der Kulturrat dem Vorwurf ideologischer Einseitigkeit aus. Denn auf der anderen Seite

werden wichtige Aspekte des Islamismus in unterschiedlichen Spielarten – die unter dem Titelstichwort „Politik“ Berücksichtigung hätten finden müssen – nur am Rande erwähnt. Auch sie gehören indesessen offenkundig zum „Islam in Deutschland“. Die salafitischen Prediger, die inzwischen in unterschiedlichen Szenen zunehmenden Einfluss auf Jugendliche ausüben, sowie etwa die massive islamistische Internetpräsenz mit radikalisierenden Inhalten spielen hierzulande eine zwar wenig erquickliche, aber nicht zu übersehende Rolle, die gesellschaftlich wahrgenommen und der entgegengesteuert werden muss. Es hätte der Publikation sicher gutgetan, wenn Aiman Mazyek nicht als einziger muslimischer Berater der Redaktion zu nennen gewesen wäre.

Dennoch: Vielstimmig, durch viele in der Tat kaum bekannte Querverbindungen durchaus informativ und von daher empfehlenswert für alle am Dialog Interessierten ist das Dokument, das nicht nur im Bundestag ausliegen soll, in Bibliotheken und Akademien, sondern auch in Moscheen. Die Herausgabe des Dossiers wurde auf Beschluss des Deutschen Bundestages aus Mitteln des Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien gefördert sowie von der Robert Bosch Stiftung.

Friedmann Eißler

HINDUISMUS

„Next Exit Nirvana“ – ein Dokumentarfilm über das Pilgerfest Kumbh Mela. Das Sanskrit-Wort *Mela* bedeutet Versammlung, *Kumbh* heißt Krug, Gefäß, Gral. Gemäß dem Festmythos zur Kumbh Mela fielen beim Kampf der Götter gegen die Dämonen um ein Gefäß voll *Amrita* (Unsterblichkeitstrank) vier Tropfen herab. Wo sie auf die Erde getroffen sein sollen, existieren

spätestens seit dem 7. Jahrhundert n. Chr. Pilgerorte. In einem Zwölf-Jahres-Zyklus besuchen die Frommen Allahabad, wo sich Ganges, Yamuna und Saraswati vereinen (zuletzt 2001, wieder 2013), Ujjain an der Ksipra (2004, 2016), Nasik am Fluss Godavari (2007, 2019) und Haridwar, wo der Ganges aus dem Himalaya in die Ebene eintritt (2010, 2022). Die Rotation beruht auf astrologischen Daten, etwa Jupiter-Konstellationen.

Ziel der Pilger ist es, durch ein Bad in den heiligen Wassern ihr Karma zu reinigen und die Last der Wiedergeburt zu mindern, am besten *Moksha* zu erlangen, Befreiung, den Ausgang ins Nirvana (vgl. www.kultur-in-asien.de/Feste/kumbhmela.htm).

Eine besondere Kumbh-Mela-Attraktion ist die Präsenz zahlreicher Heiliger: Gurus, Swamis, Sadhus, Philosophen und Asketen sind durch die Wasserkrüge charakterisiert, die sie mit sich tragen. Man könnte sie selbst als Krüge voll *Amrita*, Gefäße der Weisheit definieren, wäre heute nicht auch viel Kommerz im Spiel.

Zur Maha Kumbh Mela 2001 in Allahabad, die nur dort alle 144 Jahre (12x12 Tierkreise) stattfindet, sollen 75 Millionen Menschen gepilgert sein. Zur Purna Kumbh Mela im nordindischen Haridwar trafen 2010 auf die 200 000 Einwohner an die 5000 Gurus, 200 000 Sadhus und zwei Millionen Durchschnittshindus. Hier drehte der 1957 in Graz geborene Regisseur Walter Größbauer den Dokumentarfilm „Next Exit Nirvana“ (90 Minuten, www.fortuna-media.com).

Bevor man einen Guru aufsuche, mahnt Swami Bhagat Prakash im Film, müsse man fünf bis zehn Jahre lang Bücher wie die Veden oder die Bhagavadgita studieren. Vermisst er bei seinem Interviewpartner, dem Dokumentarfilmer, ein tieferes Hintergrundwissen zum Hinduismus im Allgemeinen und zur Kumbh Mela im Be-

sonderen? Aber ist es die Aufgabe eines Dokumentarfilms, sämtliche Grundlagen zum Thema zu vermitteln oder soll er nicht vielmehr den Zuschauer anregen, sich intensiver mit dem Sujet zu befassen? „Next Exit Nirvana“ hat einiges zu bieten: eine opulente Darstellung des Lebens im Pilgerort Haridwar. Zu den Bildern von farbenprächtig gekleideten Männern und Frauen, badenden Elefanten und Opferblumen fressenden Kühen werden die Originaltöne geliefert, melodioser Tempelgesang und alle Begleitmusik, die Kapellen bei Prozessionen mit Instrumenten der Bhagavadgita produzieren. Der Filmemacher kommentiert leider recht sparsam, manchmal etwas irreführend und übergeht die großen Massenszenen des Pilgerbads.

Gelungen erscheint die Auswahl der Interviewten, die unterschiedliche Denkrichtungen vertreten. Inder beurteilen ihre Landsleute. Gurus tragen ihre jeweilige Heilslehre vor. Swami Bhagat Prakash gehört zu Indiens bekannteren Meistern (www.thesindhuworld.com/bhagatprakash.html), ebenso Mahayogi Pilot Baba, ein ehemaliger Kampfflieger, der etliche Bücher zum Himalaya Siddha Yoga publiziert hat (www.pilotbaba.org). Ein Tempelgründer erklärt seine moderat asketischen Regeln für das Erlangen von *Moksha* (kein Fleisch, kein Alkohol, gute Taten vollbringen). Anders „Guru Krishna“, ein Diener der „großen Göttin“, der im Gehrock mit Dreispitz und Perlenketten für den Genuss mit allen fünf Sinnen wirbt. Leider bleibt der Film uns Vita und weltanschauliche Einordnung der Meister schuldig. Konfrontiert werden die Lehrer mit Szenen, in denen Asketen ihre Fakirkünste demonstrieren. Auch hier erlebt man Prominenz wie den Nackten, der mit dem Penis 30 Kilo Steine hebt. Man fragt sich: Wo fängt der Zirkus an, wo der Masochismus? Die „Inquisition gegen das Ich“ (Peter Slo-

terdijk) treibt in Indien nach wie vor bizarre Blüten.

Im Hinduismus herrscht Meinungspluralismus. Das rationale Indien kommt im Film in Gestalt des Callcenter-Angestellten Bhupinder Chahan immer wieder mit Einwänden gegen Guruismus und Extrem-Askese zu Wort: „Diese Menschen wollen nicht arbeiten, sie sind eine Schande für die Gesellschaft.“ Viele der Heiligen seien so wenig erleuchtet wie ihr Publikum. Rational bedeutet jedoch nicht areligiös. So sagt Chahan als Pilger vom Ganges: „Ich sehe den Fluss als meine Mutter, in ihm fließt das Leben.“

Das filmische Kunstwerk lief Ende Januar 2011 in Programmkinos im deutschsprachigen Raum an und wird wohl demnächst als DVD erscheinen.

Angelika Koller, München

JUDENTUM

Messianische Juden: Erklärung von Gemeindefleitern. (Letzter Bericht: 7/2009, 257-266) Bei einem Treffen im November 2010 in Berlin gaben 29 Leiter messianischer Gemeinden aus ganz Deutschland folgende Erklärung ab:

„1. Wir streben nach Einheit der messianischen Bewegung in Deutschland und strecken wie immer unsere Hand der Bruderschaft allen Christen entgegen.

2. Wir wollen, dass Juden in Deutschland Jesus als ihren verheißenen Messias anerkennen und setzen uns dafür voll ein.

3. Wir hoffen auf das weitere geistliche Wachstum der messianischen Bewegung und versuchen, ein gutes Zeugnis Jesu in der Gesellschaft zu sein, damit andere Menschen zu Jesus finden.

4. Wir rufen andere christliche Kirchen und Gemeinden sowie einzelne Christen auf, unsere junge Bewegung in Deutsch-

land in diesen Anliegen zu unterstützen.“ Die Gemeindeleiter kamen im Messianischen Zentrum von Beit Sar Shalom („Haus des Friedefürsten“) in Berlin zusammen. Ziel der Begegnung waren der Austausch untereinander und die Stärkung der Einheit der messianischen Bewegung in Deutschland.

Das Missionswerk Beit Sar Shalom Evangeliumsdienst ist in 17 deutschen Städten und weltweit in 13 Ländern aktiv, darunter Großbritannien, Frankreich und die Niederlande. Leiter des deutschen Zweiges sowie der 1995 gegründeten Gemeinde Beit Schomer Jisrael („Haus des Hüters Israels“) in Berlin-Lichterfelde ist der aus einer ukrainischen liberalen jüdischen Familie stammende Diplomtheologe Wladimir Pikman, der messianisch-jüdisch ordiniert ist und seine Gemeinde als neunte Synagoge Berlins (neben den Synagogen der Einheitsgemeinde) betrachtet.

Messianische Juden glauben an Jesus als den Messias Israels. Bis zum Zweiten Weltkrieg war die Bezeichnung „Judenchristen“ üblich, in England kam der Begriff „Hebräische Christen“ auf, in Amerika wurde „messianische Juden“ geprägt. Formal und inhaltlich haben sie vieles mit Evangelikalen gemeinsam. Die Gruppen haben in der Regel eine evangelikale Theologie, glauben an die Verbalinspiration der Bibel und verbinden Judesein mit Kirche und Zionismus. Schätzungen über die zahlenmäßige Größe der Bewegung, die sich seit 1995 auch im gesamtdeutschen Raum etabliert hat, gehen weit auseinander und belaufen sich auf weltweit 50 000 bis 332 000 messianische Juden in 165 bis 400 Gemeinden. In den USA wird die Zahl mit etwa 40 000 bis 60 000 angegeben, für Israel mit rund 5000. In Deutschland versammeln sich in knapp 40 Gemeinden und Gruppen etwa 1000 regelmäßige Besucher, die meisten davon

Zuwanderer aus der früheren Sowjetunion, sodass die Gottesdienstsprache in der Regel Russisch ist (örtlich mit Simultanübersetzung).

Friedmann Eißler

EVANGELISATIONS- UND MISSIONSWERKE

Anton Schulte verstorben. Am 26. Dezember 2010 ist Anton Schulte, einer der bekanntesten Evangelisten Deutschlands, im Alter von 85 Jahren verstorben. Dies gab das Missionswerk „Neues Leben“ auf seiner Internetseite bekannt (www.neues-leben.de).

Der 1925 in Bottrop geborene Schulte erlernte zunächst den Beruf des Müllers. 1943 wurde er als 17-Jähriger zum Kriegsdienst eingezogen und kam 1945 in britische Gefangenschaft. Bis 1949 lebte er als kriegsgefangener Landarbeiter in Schottland, wo er durch den Kontakt zu einheimischen Christen zu einem bewussten Glauben an Jesus Christus fand. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland ließ er sich an der Bibelschule Wiedenest zum Evangelisten ausbilden. In den 1950er Jahren begann er bei Großevangelisationen zu sprechen. Seine volksnahe Art des Predigens und seine hohe Popularität brachten ihm den Spitznamen „der deutsche Billy Graham“ ein.

Das Credo seines vielfältigen Wirkens formulierte Anton Schulte mit den Worten: „Wer die Form bewahren will, verliert den Inhalt.“ 1953 war Schulte der erste deutsche Evangelist mit einer wöchentlichen Radiosendung. Bei Radio Luxemburg hatte er vergeblich angeklopft, bei Radio Monte Carlo bot man ihm Sendezeit spät abends im französischen Programm an. Wählerisch konnte er nicht sein, und so wurde am 4. Dezember 1953 um 23.10 Uhr die erste Radiosendung ausgestrahlt. Zur Unterstützung der Radioarbeit grün-

dete Schulte 1954 den „Verein evangelistisches Jugendwerk“, der wenig später in „Neues Leben“ umbenannt wurde und aus dem zahlreiche eigenständige Werke hervorgegangen sind (z. B. Sportler ruft Sportler).

1959 gründete Schulte den Evangeliums-rundfunk (ERF) in Wetzlar mit und war nach dem Sendebeginn 1961 regelmäßig im Programm zu hören. Seine Andachten stellte er aber auch anderen Radiosendern zur Verfügung. Ein Netz für Telefonkurzpredigten umfasste Ende der 1960er Jahre über 50 Stationen, wurde aber in den 1970er Jahren wegen anderer Prioritäten in der Missionsarbeit aufgegeben. Einzelne Stationen wurden in neuer Hand fortgeführt. Ein Pionierunternehmen waren 1986 auch die ersten Fernsehsendungen. Mitte 1988 erreichte Schulte bei Kosten von 3 300 DM pro halbstündiger Sendung technisch 2 Millionen Haushalte via „Eureka“ (Vorläufer von Pro 7) und 1 Million spätnachts über den terrestrischen Sender von „RTL-plus“. In späteren Jahren ging das Missionswerk auch hier Kooperationen ein.

1992 gab Anton Schulte die Leitung des Missionswerks ab. Heute wird das Werk von einem fünfköpfigen Vorstand geleitet. Ihm gehören seine beiden Söhne Peter und Wilfried Schulte an, außerdem Olaf Becker als Geschäftsführer, Klaus Schmidt, der Rektor des 1985 gegründeten Theologischen Seminars, sowie der Evangelist Markus Pfeil.

Hansjörg Biener, Nürnberg

SCIENTOLOGY

Für Scientologen ist Weihnachten im März. (Letzter Bericht: 12/2009, 465f) Am 13. März 2011 jährt sich der Tag von L. Ron Hubbards Geburt zum 100. Mal. Wie jedes Jahr an seinem Geburtstag wer-

den Scientologen aus aller Welt das Ereignis feiern. Neben hagiografischen Ausschnitten aus Hubbards Leben wird es die obligatorischen Rückblicke auf die in den vergangenen zwölf Monaten realisierten sozialen Projekte und auf die Ergebnisse der „weltweiten Expansionsarbeiten“ geben. Außerhalb Amerikas feiern die Scientologen den Geburtstag ihres Meisters erst eine Woche nach dem 13. März, damit die Aufnahmen der Original-Feierlichkeiten in die jeweiligen Sprachen übersetzt werden können.

In Deutschland jedoch besteht eigentlich kein Anlass zum Feiern. Die Missionserfolge sind bescheiden, das ambitionierte Projekt eines „Clear Germany!“ stockt schon seit geraumer Zeit, und von dem angekündigten „explosiven Wachstum“ ist nichts zu bemerken. Doch die Scientologen lassen nicht locker. Erst kürzlich ist ein hochprofessionell gemachter Videokanal mit über 400 Clips freigeschaltet worden (www.scientology.de). Die Tarnorganisation „Jugend für Menschenrechte“ hat ebenfalls professionelle Kurzfilme erstellt (www.jugend-fuer-menschenrechte.de), die sogar von einigen regionalen Fernsehsendern abgespielt wurden. Doch bundesdeutsche Politiker bleiben zu Recht wachsam. Im Februar 2011 hat sich Bayerns Innenminister erneut für ein Verbot der umstrittenen Organisation ausgesprochen. Nach wie vor wird Scientology von den meisten Landesämtern für Verfassungsschutz beobachtet.

Auch kritische Veröffentlichungen haben in Deutschland dazu beigetragen, dass skeptisch mit den wundersamen Versprechungen von Scientology umgegangen wird. Damit sind nicht nur die einschlägigen Monografien gemeint (z. B. Frank Nordhausen / Liane von Billerbeck, Scientology – Wie der Sekten-Konzern die Welt erobern will, Berlin 2008; Wilfried Handl, Das wahre Gesicht von Scientology, Mün-

chen 2010) – zuletzt die kluge Recherche zur Genese des scientologischen Ideengebäudes des Gießener Theologen Linus Hauser (Scientology – Geburt eines Imperiums, Paderborn 2010, vgl. MD 1/2011, 38f). Auch Experten anderer Disziplinen können dem kruden Gedankengeflecht Hubbards wenig abgewinnen. Drei Beispiele aus Psychologie, Philosophie und Religionswissenschaft mögen dies ohne weitere Kommentierungen belegen:

- „Hubbard gelingt es, die banalste Aktivität noch als Geniestreich darzustellen ... Was von den Wundermitteln der Scientologen gegen Geisteskrankheit und Drogensucht verraten wird, ist höchst banal an der veröffentlichten Oberfläche und wird offenbar in der Tiefe keineswegs besser, nur teurer ... Wer aber verängstigt und in seinem Selbstgefühl verunsichert ist, dem verspricht diese neue, unbekannte, sich technisch gebärdende Sekte eine Hilfe, die ihm weder der Psychotherapeut noch der traditionelle Priester geben können“ (Wolfgang Schmidbauer, Warum der Mensch sich Gott erschuf, Stuttgart 2007, 174f).

- „Hubbards scientologische Lehre, mehr aber noch die lehrreichen Implikationen seiner Organisationskunst, hängen mit der beispiellosen Ungeniertheit seines Eklektizismus zusammen. In diesem Punkt stellt Hubbard selbst den weiß Gott nicht schüchternen Rudolf Steiner in den Schatten ... Das Hubbard-System versteht von dem, was in der Tradition Geist oder Seele hieß, nur so viel, dass jetzt auch diese Größen Spielfelder von *survival* sein sollen ... Während seiner letzten Lebensjahre sei er in der von ihm selbst gebauten Falle gesessen, verloren wie ein Gefangener in einer explodierenden Feuerwerksfabrik, von Hypochondrie geplagt, von cholertischen Anfällen überwältigt, erfüllt von Vernichtungswünschen gegen ‚unterdrückte Personen‘, die es wagten, sein

Werk zu kritisieren. Er habe sich nie mehr in der Öffentlichkeit gezeigt, um seinen Anhängern nicht vor Augen zu führen, bis wohin man es mit seinen Methoden bringen kann“ (Peter Sloterdijk, Du musst dein Leben ändern, Frankfurt 2009, 167ff).

- „Für viele sieht Scientology einfach nicht wie eine Religion aus. Sie unterhält keine Kirchengebäude oder Tempel; es gibt keine Gottheit, die im Zentrum ihrer religiösen Praxis stünde, und für die Mehrheit der Scientologen sind die wöchentlichen Andachten bestenfalls nebensächlich. Für Millionen von Menschen kann Scientology, solange diese Dimensionen nicht vorhanden sind, niemals legitimerweise die Bezeichnung ‚Kirche‘ für sich beanspruchen ... Argwohn gegenüber Scientologys eigentlichen Interessen wird durch die Überzeugung geschürt, dass Scientology sich ihre religiöse Aufmachung nur deshalb zugelegt hat, um ihre wahren kommerziellen Interessen zu verschleiern ... Scientology behauptet, zu den offensten religiösen Bewegungen der Welt zu gehören, aber die Kirche hat bis heute nicht die Art von systematischer sozialwissenschaftlicher Forschung zugelassen, wie sie unter einer ganzen Reihe von anderen umstrittenen religiösen Gruppierungen durchgeführt wurde“ (Douglas Cowan / David Bromley, Neureligionen und ihre Kulte, Berlin 2010, 58ff).

Michael Utsch

IN EIGENER SACHE

Abschluss des „Curriculums Religions- und Weltanschauungsfragen“ der EZW.

(Letzter Bericht: 9/2010, 352ff) Die 27 Teilnehmerinnen und Teilnehmer des „Curriculums Religions- und Weltanschauungsfragen“ konnten am 22. Januar 2011 ihre zweijährige Fortbildung abschließen. Ihre Zertifikate für den erfolg-

reichen Abschluss nahmen sie vom Vizepräsidenten des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Thies Gundlach, entgegen. An der erstmalig angebotenen Ausbildung hatten 24 Pfarrerinnen und Pfarrer aus 17 Gliedkirchen der EKD sowie der Evangelischen Kirche in Österreich, ein Diakon und zwei katholische Theologen teilgenommen. Die von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) verantwortete Ausbildung qualifiziert die Teilnehmenden für das kirchliche Handlungsfeld Religions- und Weltanschauungsfragen. Ziel der Fortbildung war, die religiöse Gegenwartskultur kennen und deuten zu lernen und die Unterscheidungs-, Auskunfts- und Dialogfähigkeit im weltanschaulichen Pluralismus zu stärken.

In vier Seminarwochen in Berlin im März und September 2009 sowie im Februar und September 2010 waren grundlegende Fragen in der Auseinandersetzung mit dem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus behandelt worden. Zu den theoretisch-theologischen Themen gehörten: Apologetik, der Dialog mit Andersgläubenden, die Religionstheologie und methodische Fragen der Erkundung des religiösen Feldes. Die religiöse und weltanschauliche Vielfalt in Deutschland kam mit säkularer Religiosität, Psychoszene, Atheismus und Konfessionslosigkeit, Esoterik, christlichen Sondergemeinschaften, Evangelikalismus und Pfingstbewegung, Buddhismus, östlicher Spiritualität im Westen sowie Islam in Deutschland in den Blick. Zur Ausbildung gehörten auch Fragen der Praxis im kirchlichen Handlungsfeld des religiösen Pluralismus wie Beratungsarbeit und Seelsorge, Pressearbeit und Rechtsfragen.

Zu jedem Thema gehörten neben Fachvorträgen die Besinnung auf eigene biblische Quellen und Begegnungen mit Vertretern der behandelten religiös-weltanschau-

lichen Richtungen. 22 Begegnungen fanden im Rahmen des Curriculums statt. Die Teilnehmer hatten unter anderem Gelegenheit zu Gesprächen mit dem Erzbischof von Behr-Negendanck, dem Gemeindeführer der Pfingstgemeinde International Christian Fellowship (ICF) in Basel, Manuel Schmid, dem Scheich Burhanuddin Hermann vom Sufi-Orden Naqschbandiyya, den Psychotherapeuten Ingo Jahrsch als Vertreter Transpersonaler Psychologie und Christian Meyer als Vertreter der Satsang-Bewegung, mit Horst Groschopp vom Humanistischen Verband Deutschlands (HVD) und Vertretern des Vereins Jugendweihe Berlin-Brandenburg. Es wurden unter anderem Gottesdienste der Neupostolischen Kirche und von Christian Science besucht, das Goetheanum in Dornach, zwei Moscheen in Berlin, buddhistische Häuser und das Reiki Seminarzentrum von Oliver Klatt. Ein Höhepunkt des Curriculums war eine dreitägige Exkursion nach Freiburg und Basel im Juli 2010.

Für den erfolgreichen Abschluss des Curriculums legten alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer eine schriftliche Hausarbeit vor und durchliefen ein mündliches Kolloquium. Zur Verleihung der Zertifikate hatte die EZW sie am 21. und 22. Januar 2011 ins Johannesstift nach Berlin-Spandau eingeladen. Mit dem Dreiklang von inhaltlicher Auseinandersetzung, Gemeinschaft und geistlichem Leben kam das Curriculum zum Abschluss. Dazu luden ein Vortrag zu Apologetik und Hermeneutik von Michael Roth, Professor für Systematische Theologie in Bonn, eine Feier am Abend und ein Gottesdienst vor der Abreise ein. Die EZW versteht das Curriculum als Beitrag für eine auftragsbewusste und wahrnehmungsfähige evangelische Kirche.

Claudia Knepper

STICHWORT

Spiritismus

Der Spiritismus (lat. *spiritus*, Geist) stellt eine weltanschauliche Variante des Okkultismus (lat. *occultus*, verborgen, geheim) dar. Letzterer geht von der Existenz unsichtbarer, geheimnisvoller und übernatürlicher Kräfte und Wirkungen des Natur- und Seelenlebens aus und umfasst als Sammelbegriff verschiedene weltanschauliche Strömungen und Praktiken wie Magie, Pendeln oder Wahrsagen. Das Kernstück des Spiritismus, der zwischen einer materiell-sichtbaren und einer unsichtbar-geistigen Welt unterscheidet, bildet die Technik der Kommunikation mit Geistern und Verstorbenen. Die dabei gewonnenen Aussagen dienen als empirischer Nachweis für die Existenz des Jenseits und für das Fortleben des Menschen nach dem Tode. Der Jenseitskontakt wird entweder durch ein physikalisches Medium (schreibendes Tischchen, Pendel, Gläserücken) oder einen entsprechend eingestimmten oder besonders begabten Menschen als Medium gesucht. Im Zuge einer neu erawachten Sehnsucht nach einer religiösen Wiederverzauberung der Welt hat der Spiritismus in Europa zahlreiche Wandlungsprozesse durchlaufen.

Weltanschauung

Innerhalb des Spiritismus als Weltanschauung gibt es unterschiedliche Richtungen und Akzente. Leitend ist die Vorstellung, wonach die sichtbare Welt, als grobstofflich-materielle, von einer rein geistigen Welt zu unterscheiden ist, die von Geistern bzw. Verstorbenen „bewohnt“ ist. Generell gehen Anhänger dieser Weltanschauung von der Überzeugung aus, dass eine Kommunikation mit

der jenseitigen Welt möglich ist. Der Tod wird dabei nicht als Grenze, sondern als Übergang in die jenseitigen Bereiche verstanden. Der Spiritismus vertritt eine trichotomische Anthropologie: Der Mensch besteht demnach aus physischem Körper, Astralleib und dem Geist. Letzterer tritt in den materiellen Leib ein, um zu lernen und sich weiterzuentwickeln.

Nach seinem Tod wechselt der Mensch in die feinstofflichen Ebenen über, wobei er sich weiteren Prüfungen zu unterziehen hat. Auch das Erdenleben gleicht einer Schule. Je höher die Lernbereitschaft des Menschen im irdischen Bereich sei, desto besser könne er im Jenseits voranschreiten. Breiten Raum in medialen Kundgaben des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nehmen Jenseitstopographien ein, die das dortige Leben und die Zustände breit entfalten. Jesus Christus gilt in spiritistischer Perspektive als Brücke zwischen grob- und feinstofflicher Welt. Durch sein Werk habe er die Rückkehr der verlorenen, in die Materie gebannten Seelen prinzipiell ermöglicht. Letztlich gilt Christus als Vorbild und Inspirator einer neuen Lehre. Nach spiritistischer Auffassung kann der Mensch sein Heil letztlich selbst verwirklichen. Fortschritt und Weiterentwicklung sind wesentliche Faktoren dieser Erlösungshoffnung. In einzelnen Kundgaben wird nicht mit Kirchenkritik gespart, da die Kirchen die „urchristlichen Lehren“ verraten und sich dem materialistischen Zeitgeist unterworfen hätten.

Ausprägungen

Der Beginn des neuzeitlichen Spiritismus wird herkömmlich mit dem Auftreten der mysteriösen Klopflaute im Haus des methodistischen Farmers John Fox in Hydesville (USA) im Jahr 1848 in Verbindung gebracht. Dessen Töchter Margaret und

Kate entwickelten ein Klopfsystem, mit dessen Hilfe sie in Kontakt zum Geist eines ermordeten Hausierers traten. In Deutschland setzte wenige Jahre (1853/54) später mit dem sog. Tischrücken eine spiritistische Welle ein. Kurz darauf verlagerte sich das Interesse auf den Geisterkontakt durch Klopfbläse und automatisches Schreiben (Sawicki). Als ideengeschichtlicher Vorläufer des neuzeitlichen Spiritismus gilt der bereits ein halbes Jahrhundert zuvor auftretende Mesmerismus. Die auf den Arzt Franz Anton Mesmer (1734-1815) zurückgehende Weltanschauung berief sich auf Erfahrungen von Mesmeristen und „Magnetisierenden“: Ihnen war es gelungen, Versuchspersonen in „magnetischen Schlaf“ – eine Art Hypnose – zu versetzen, wodurch diese höhere Fähigkeiten aufwiesen: „Somnambule sollten versiegelte Briefe ‚lesen‘, entfernte Begebenheiten erkennen oder sich sogar mithilfe des ‚wandernden Hellsehens‘ an den normalen Sinnen verschlossene Orte begeben können“ (Bauer 205f). Rund drei Jahrzehnte lang erlebte der Spiritismus in den USA eine Blütezeit. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fasste er auch in Europa Fuß. Nach 1880 erzielte er in Deutschland infolge der medialen Präsenz in Zeitungen und Zeitschriften öffentliche Aufmerksamkeit. Schon bald kristallisierten sich zwei Traditionslinien heraus: So stieß der Spiritismus nicht nur in kleinbürgerlichen Vereinen, sondern auch – mit wissenschaftlichem Anspruch – im großstädtischen Milieu Münchens und Berlins auf Resonanz. Der neuzeitliche Spiritismus war von Anfang an keine einheitliche Bewegung. So kann heute zwischen einem anglo-amerikanischen (Andrew Jackson Davis, 1826-1910) und einem romanischen Typ (Hippolyte Léon Denizard Rivail alias Allan Kardec, 1804-1869) unterschieden werden, wobei letzterer v. a. in Brasilien auf

die Ausformung synkretistischer Neureligionen erheblichen Einfluss genommen hat. Neben dem kardecistischen Spiritismus findet sich dort auch der sog. umbandistische Spiritismus. Ein weiteres wichtiges Unterscheidungskriterium zwischen beiden Richtungen ist die Tatsache, dass dem nordamerikanischen Spiritismus im Unterschied zum romanischen Typ die Idee der Reinkarnation fremd ist. Nach Schätzungen beläuft sich die Zahl der Anhänger des Spiritismus weltweit auf 100 Millionen.

Im deutschsprachigen Raum sind folgende Erscheinungsformen zu unterscheiden:

1. Vulgärspiritismus: Dabei steht die unkritische Annahme der Geister-Manifestationen im Vordergrund, die – so die Auffassung – über verschiedene okkult-magische Praktiken (s. u.) erzielt werden können. Dieses Phänomen ist besonders im Bereich des Jugendspiritismus verbreitet.

2. Experimenteller Spiritismus: Es geht vor allem um die sich als wissenschaftlich verstehende Erforschung einzelner Phänomene; hierzu zählt u. a. der 1975 gegründete Verein für Transkommunikationsforschung (VTF) mit Sitz in Braunschweig (www.vtf.de).

3. Offenbarungsspiritismus: Dazu gehören Weltanschauungen und Praktiken, die sich an Kundgaben höherer Wesen oder Autoritäten (Gott, Jesus, Engelwesen) orientieren und Spiritismus und christlichen Glauben zu einem „Geistchristentum“ verbinden wollen. Hierzu zählt die Greber-Bewegung, deren Anhänger sich in Kreisen um die spiritistischen Schriften des ehemaligen katholischen Geistlichen Johannes Greber (1874-1944) sammeln oder sich der Geistchristlichen Kirche mit Sitz in Kindingen / Pfalz anschließen. Die 1948 um das Tieftrancemedium Beatrice Brunner (1910-1983) gegründete Geistige Loge Zürich versteht sich als „älteste geistchristliche Gemeinschaft im

deutschsprachigen Raum“. Der ebenfalls in Zürich ansässige Verein Pro Beatrice (gegr. 1983) sorgt für die Verbreitung der Schriften und führt regelmäßig Veranstaltungen durch, bei denen Tonbandaufzeichnungen der Botschaften des Mediums Brunner zu hören sind. Daneben gibt es im deutschsprachigen Raum kleinere Gruppen, die sich um die mit „Gottvater“ in Kontakt stehenden Medien („Vatermedien“) gebildet haben, aber nur lose organisiert sind. Der Übergang zu Neuoffenbarungskreisen ist fließend. Zu nennen ist als „Sonderfall“ in diesem Zusammenhang der Bruno-Gröning-Freundeskreis, dessen Namensgeber, der 1959 verstorbene Gröning, angeblich auch aus dem Jenseits Heilerfolge zu erzielen vermag. Auf offenbarungsspiritistischer Grundlage sind Ende des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum synkretistische Neureligionen wie der Orden Fiat Lux und das Universelle Leben entstanden.

Spiritistische Praxis

In einer Sitzung (Séance) wird in Anwesenheit eines Mediums oder mehrerer Medien der Kontakt zum Jenseits bzw. zu bestimmten Geistern hergestellt. Die Manifestation der Geister kann auf verschiedene Weise erfolgen: durch den Mund der Medien (Sprechmedien), durch automatische Praktiken (automatisches Schreiben, Malen, Komponieren) oder besonders durch mechanische Methoden:

- *Schreibendes Tischchen* („Planchette“): Ein dreibeiniges Brettchen mit drehbaren Rollen und einem befestigten Schreibstift, der über das Papier fährt, wenn die Hand auf das Brettchen gelegt wird. Dabei schreibt das Tischchen fortlaufend Worte oder Sätze auf die jeweilige Unterlage.
- *Glasrücken*: Ein Glas wird mit der Öffnung nach unten auf einen Tisch gestellt, auf dessen Oberfläche um das Glas ein-

zelne Buchstaben des Alphabets, die Zahlen 0 bis 9 sowie „Ja“ und „Nein“ kreisförmig angeordnet sind. Diese Buchstaben- bzw. Ziffern-Anordnung wird als „Oui-ja-Board“ (auch „Witchboard“) bezeichnet. Die Teilnehmer legen einen Finger auf das Glas. Im Verlauf der Sitzung werden Fragen gestellt, wobei das Glas sich durch unbewusste oder intelligent gesteuerte Muskelbewegungen der Teilnehmer zu den einzelnen Zahlen oder Buchstaben hin bewegt, die, zusammengesetzt, oft sinnvolle „Botschaften“ ergeben und die Tendenz zur Personifizierung („Geist“) erkennen lassen.

- *Pendeln* über dem Alphabet oder über Gegenständen: So kann mit einem Ring an einem Faden über Buchstaben gependelt werden, wodurch Botschaften entstehen. Denkbar ist auch, dass über Objekten gependelt wird, wobei nach einem zuvor festgelegten System Fragen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit Ja oder Nein beantwortet werden.
- *Wünschelrutengehen, Kristallsehen*; daneben können nicht anerkannte Deute- und Beratungspraktiken wie Tarotkartenlegen, Handlesen oder Horoskopdeutungen genannt werden.
- *Geistheiler bzw. mediumistische Heiler*: Dahinter steht die Auffassung, wonach sich Verstorbene bzw. Geister in lebenden Personen manifestieren, um dadurch andere zu heilen. Hierzu zählen insbesondere aus Brasilien stammende Heiler, die sich als Werkzeuge der Geister verstehen.

Verbreitung

In den 1980er Jahren erlebten spiritistische Praktiken wie Gläserücken oder Pendeln im Zusammenhang mit dem Jugendokkultismus in Deutschland eine Konjunktur und sorgten bei Fachstellen für erhöhten Beratungsbedarf. Spiritistische Praktiken spielen heute in der Esoterik-

Szene eine beträchtliche Rolle, erleben aber – wie das Phänomen Channeling (engl. *channel*, Kanal) zeigt – auch zahlreiche Modifikationen. So geht es dabei weniger um Geisterkontakte zur Erforschung des Jenseits als vielmehr um den Empfang von Mitteilungen höherer Bewusstheiten oder Engelwesen (Kryon) für den spirituellen Aufstiegsprozess der Menschheit.

Daneben scheint der Spiritismus Kardec'scher Prägung in Deutschland wieder leicht an Bedeutung zu gewinnen: 2003 hat sich in Berlin die „Deutsche Spiritistische Vereinigung“ (D.S.V., bis 2005 „Vereinigung der Deutschen Spiritistischen Gruppen“) mit dem Ziel gegründet, die Gedanken und Schriften Kardecs zu verbreiten. Der D.S.V. gehören derzeit 28 regionale Gruppen in Deutschland an.

Im Zentrum stehen die Geistermitteilungen an Kardec bzw. dessen grundlegendes Schrifttum. Leitend im Selbstverständnis der „spiritistischen Doktrin“ sind dabei u. a. zwei Gedanken: „Der Spiritismus ist eine Wissenschaft, die sowohl die Natur, den Ursprung und das Schicksal der Geister, als auch ihre Beziehungen mit der physischen Welt erforscht ... Der Spiritismus verwirklicht, was Jesus über den versprochenen Tröster sagte: Kenntnis über die Dinge, indem er den Menschen erklärt woher er kommt, wohin er geht und warum er auf der Erde ist; er ruft den Menschen zu den wahren Prinzipien des Gesetzes Gottes und tröstet durch den Glauben und die Hoffnung.“ Gott gilt demnach als höchste Intelligenz, Jesus als Weg und Vorbild.

Einschätzung

Der Spiritismus kann aufgrund des zeitgeschichtlichen Kontextes seiner Entstehung als neuzeitliches Phänomen begriffen werden. In seiner weltanschaulichen Aus-

prägung erweist er sich als kritische Reaktion auf die Entzauberung der Welt und letztlich als Protestbewegung gegenüber einer rein materialistischen Weltansicht. Gleichwohl ist er mit seiner Verheißung von Überweltkundgaben auf säkularistischem Boden entstanden und hat dabei wichtige Grundüberzeugungen wie Freiheitsdenken und Fortschrittsoptimismus in seine Jenseitsschau integriert. Er konnte in Deutschland an damals virulente Vorläufertraditionen (christlich-mystischer Spiritualismus, Mesmerismus, Gedanken Emanuel Swedenborgs) anknüpfen. Er will mit empirischen Mitteln Antworten auf das unbewältigte Problem des Todes geben und verheißt Einblicke in die jenseitige Welt. Der Blick hinter den Vorhang hat seinen Reiz. Wo christlicher Glaube auf Kreuz und Auferstehung und auf das Vertrauen verweist, geht es dem Spiritismus um Sicherheit, Beweiskraft und letztlich um die aus angeblichen jenseitigen Kundgaben gespeiste Gewissheit, dass mit dem Tod nicht alles aus ist. Im Unterschied zum christlichen Glauben, der auf ein ewiges Leben vertraut, das sich dem Glaubenden in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi erschließt, will der Spiritismus mithilfe von Jenseitskontakten die postmortale Zukunft des Menschen durch empirischen Nachweis verobjektivieren. Der Spiritismus steht in der Gefahr, den irdischen Bereich gegenüber den Jenseitsebenen abzuwerten.

Spiritistische Phänomene werden nach wie vor unterschiedlich bewertet: Handelt es sich um Einbildung oder Selbsttäuschung? Oder nehmen Geistwesen die Menschen tatsächlich in Besitz? Aus christlich-fundamentalistischer Sicht wurden die Phänomene von jeher als Einwirkungen von Dämonen interpretiert. Demgegenüber ist festzuhalten, dass sich viele dieser Phänomene natürlich erklären und damit „entzaubern“ lassen. Besonders für

Jugendliche hat das Experimentieren mit spiritistischen Praktiken seinen Reiz. Die Motive sind oft Neugier, Erlebnishunger, aber auch Hoffnung auf lebenspraktische Ratschläge (bei Berufs- und Partnerwahl, Schulsorgen oder Zukunftsängsten). Selbst wenn bestimmte Phänomene natürlich erklärt und „entzaubert“ werden können, sollte im Umgang mit Betroffenen geklärt werden, welche Motive zu einer Beschäftigung mit spiritistischen Praktiken geführt haben. Bei einer längerfristigen und besonders intensiven Okkultpraxis besteht je nach Persönlichkeitsstruktur die Gefahr der Abhängigkeit und des Wirklichkeitsverlusts.

Aus kirchlicher Sicht fordern die verschiedenen Varianten des Spiritismus dazu heraus, die Botschaft von der durch Christus verheißenen Auferstehung der Toten und die begründete Hoffnung auf ein ewiges Leben theologisch zu reflektieren und in Predigt und Bildungsarbeit neu zur Sprache zu bringen.

Literatur (in Auswahl)

Quellen

- Greber, Johannes, Der Verkehr mit der Geisterwelt, seine Gesetze und sein Zweck, 1932
 Greber, Johannes, Das Neue Testament aus dem Griechischen neu übersetzt und erklärt, 1936
 Kardec, Allan, Das Buch der Medien. Anweisungen für den experimentellen Spiritismus, Freiburg i. Br. 1964
 Kardec, Allan, Das Buch der Geister. Medial empfangene Antworten auf unsere Daseinsfragen, Darmstadt 2005 (Erstausgabe Paris 1855)
 Klimo, Jon, Channeling. Der Empfang von Informationen aus paranormalen Quellen, Freiburg i. Br. 1988
 Smith, Gordon, Mein Blick ins Jenseits. Begegnung mit Verstorbenen, Berlin 2007

Wissenschaftliche bzw. kritische Literatur

- Bauer, Eberhard, Art. Spiritismus, in: Johannes Sinabell / Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller (Hg.), Lexikon neureligiöser Bewegungen, esoterischer Gruppen und alternativer Lebenshilfen, Freiburg i. Br. 2009, 205-208
 Brandon, Ruth, The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Century, New York 1983
 Hahn, Marcus / Schüttpelz, Erhard (Hg.), Trancemedien und Neue Medien um 1900. Ein anderer Blick auf die Moderne (Medienumbüche, Bd. 39), Bielefeld 2009
 Heimerdinger, Timo, Tischlein rück' dich. Das Tischrücken in Deutschland um 1850. Eine Mode zwischen Spiritismus, Wissenschaft und Geselligkeit, Münster 2001
 Hutten, Kurt, Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 1997, 720-761
 Krech, Hans / Kleiminger, Matthias (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Gütersloh 2006, 506-524
 Pöhlmann, Matthias, Kommunikation mit dem Göttlichen? Zum Phänomen „Channeling“, in: MD 10/2000, 339-354
 Pytlik, Priska, Okkultismus und Moderne. Ein kulturhistorisches Phänomen und seine Bedeutung für die Literatur um 1900, Paderborn 2005
 Pytlik, Priska (Hg.), Spiritismus und ästhetische Moderne – Berlin und München um 1900. Dokumente und Kommentare, Tübingen / Basel 2006
 Sawicki, Diethard, Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770-1900, Paderborn 2002
 Weisberg, Barbara, Talking to the Dead. Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism, San Francisco 2005 (Reprint)
 Zander, Helmut, Spiritismus in Deutschland, in: Aries – Journal for the Study of Western Esotericism 3 (1/2003), 82-93

Internet

- www.spiritismus-dsv.de
www.intercei.com

Matthias Pöhlmann

BÜCHER

Dominique Side, Buddhismus. Ein Grundlagenwerk für Lehrende, Lernende und alle Interessierten, übers. aus dem Engl., Manjughosha Edition in Kooperation mit der DBU, Zeuthen 2010, 311 Seiten, 24,90 Euro.

Seit 2003 wird in Berlin buddhistischer Religionsunterricht erteilt, 2004 nahm die Deutsche Buddhistische Union (DBU) ein modulares Studienprogramm für Lehrerbildung auf, das inzwischen als jeweils auf zwei Jahre angelegter Lehrgang allen Interessierten offen steht (Verantwortliche der DBU: Doris Wolter). Der Bedarf an pädagogischen Hilfsmitteln aus erster Hand steigt im Ethikunterricht und in Curricula von Privatschulen. Bisher lagen Studienmaterialien vor allem zu Quellentexten oder speziellen Traditionen vor (z. B. „Ein Lehrgang in Stufen. Stufen eins bis vier, für Kinder von 5 bis 10 Jahren“, hg. vom Theravadanetz der DBU, 2008). Ein umfassendes, dennoch im Umfang überschaubares, didaktisch durchdachtes und inhaltlich kompetentes Grundlagenwerk von buddhistischer Seite fehlte hingegen. Diese Lücke schließt nun die Übersetzung und teilweise Adaption eines Kompendiums der englischen Buddhistin und langjährigen Lehrerin Dominique Side (Lektorat Craig Meulen und Doris Wolter). Darauf aufbauende Unterrichtsmaterialien inklusive Kopiervorlagen wurden vom Verlag angekündigt.

Das Buch enthält in 23 Kapiteln übersichtlich gestaltete Sachinformationen, zentrale Quellentexte und Kommentare, die von Bildern, grafischen Darstellungen, Karten und Begriffserklärungen begleitet werden. Ein Glossar mit Fachbegriffen – die in fünf Sprachen transliteriert sind, während sich der Haupttext mit einer

stark vereinfachten Umschrift begnügt – sowie eine Literatur- und Filmliste schließen den Band ab.

Die systematische Entfaltung der grundlegenden Lehren geht von den Vier Edlen Wahrheiten aus und wird in den Kontext des Lebens des Gautama Buddha sowie der indischen Religionsgeschichte gestellt. Die Hauptrichtungen des Buddhismus werden in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihren herausragenden Eigenheiten gewürdigt, ebenso die wichtigen kanonischen Schriften. Kapitel über Meditation und Meditationsformen, über religiöse Erfahrung und buddhistische Lebensweise kommen hinzu. Besonderes Interesse gilt der Darstellung buddhistischer Ethik, deren „Anwendung“ mit knappen Abschnitten zu konkreten Themen (Abtreibung, Vegetarismus, Klonen) veranschaulicht wird. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Einführung in buddhistische Philosophie, die praxisnah in Fragen der Selbst- und Weltwahrnehmung (Ontologie, Epistemologie) einübt sowie Berührungen mit wissenschaftlichen Herangehensweisen und Erkenntnissen thematisiert. Dem letztgenannten Aspekt ist zudem ein eigenes Kapitel gewidmet („Buddhismus und moderne Wissenschaft“). Mit dieser Gewichtung sind die mutmaßlichen Hauptadressaten des Buches – Ethik- und Philosophielehrer – im Blick. In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Merkmal hervorzuheben: Die Autorin versucht nicht nur, durch Querverbindungen und Vergleiche der Schulrichtungen dem westlichen Leser innerbuddhistische Differenzierungen nahezubringen und zu erklären, sie schlägt auch immer wieder Brücken zu europäischen Denktraditionen, zu Philosophie, Theologie und den modernen Wissenschaften. In vielen Kapiteln finden sich Abschnitte, die sich mit möglichen kritischen Rückfragen aus diesen Bereichen auseinandersetzen und damit eine hilfrei-

che Reflexionsebene anbieten. Außerdem schließen die meisten Kapitel mit Zusammenfassungen sowie einem Kasten mit konkreten Verständnis- und Diskussionsfragen zum Stoff – pädagogisch wertvoll. Manchmal bewegt sich die Autorin auf dünnerem Eis (Philosophie, Gottesfrage, Wissenschaftsbegriff), und streckenweise ist ein apologetischer Unterton nicht zu überhören. Doch der weitgehend bescheidene Charme der Darstellung und die praktische Ausrichtung auf den Unterricht wiegen dies auf. Das letzte Kapitel über Buddhismus im Westen hätte man sich nicht gar so knapp und auch weniger zufällig in der Auswahl der Aspekte gewünscht. Es wirkt sich zudem ungünstig aus, dass ein Unterabschnitt mit derselben Überschrift im Geschichtskapitel untergebracht ist.

Die hier vorgelegte allgemein verständliche, übersichtlich angelegte und leserfreundliche Darstellung des Buddhismus ist sicher nicht nur für den Ethik- oder Religionsunterricht zu empfehlen. Sie gibt allen Interessierten eine profunde Einführung in eine Weltreligion an die Hand, die auch hierzulande an Attraktion nicht verliert, sondern stetig zunimmt.

Dass das Buch auf Abruf gedruckt wird, sollte zu seinem Vorteil gereichen. Dank dem Print-on-Demand-Verfahren können die leider nicht wenigen Druckfehler schnell behoben werden.

Friedmann Eißler

Martin Walser, Mein Jenseits, Novelle, Berlin University Press, Berlin 2010, 120 Seiten, 19,90 Euro.

Den überreichlich erfolgten Würdigungen seitens der Journalisten und Germanisten möchte ich nur eine Lese-Erfahrung nachschieben: 120 Seiten verschlungen, bei geschlossenem Fenster (Lärm stört bei die-

ser Novelle) und laut gelesen, damit Walsers kristalline Prosa gemeißelter Sätze, apodiktisch vorgetragen, zur Geltung kommt. Die Story: Ein etwas weltfremder 63-jähriger Professor der Psychiatrie – merkwürdigerweise Klinikchef und überaus fähiger Autor (das Büchlein ist in der ersten Person geschrieben) – kommt mit Konkurrenz und Mobbing innerhalb und außerhalb seiner Anstalt nicht zurecht. Sein Glück besteht in „seinem Jenseits“; damit meint er katholische oder zumindest katholisierende Kult- und Kontemplationshandlungen. Moderne und Religion stoßen sich in ihm und um ihn hart und heftig. Am Ende obsiegen, weltlich gesehen, die Weltkinder, religiös gesprochen triumphiert aber der Glaubende. Doch Vorsicht! Auch der Klerus bekommt seine Schelte und der christliche „Glaube“ des Protagonisten ist explizit eine Konstruktion, eine Projektion, die freilich die Welt schöner und erträglicher mache. Ob ich dieser mitreißenden Schrift damit gerecht werde, sei dahingestellt. Da hat sicher jeder Leser das Recht auf sein eigenes Jenseits.

Rainer Waßner, Hamburg

Jimmy Carter, Palästina – Frieden, nicht Apartheid, mit einem Vorwort von Abraham Melzer, übers. von Helgard Barakat, Melzer Verlag, Neu-Isenburg 2010, 337 Seiten, 24,95 Euro.

„In Deutschland herrscht ein Klima der Angst und der Feigheit, wenn es darum geht, Israel zu kritisieren oder es auch nur an die Respektierung der Menschenrechte und die Einhaltung demokratischer Gepflogenheiten zu erinnern.“ Mit diesem schrillen Ton beginnt der Herausgeber sein Vorwort, weitere entsprechende Disakkorde folgen. So unrecht hat er aber nicht. Während unsere Medien um Men-

schenrechtsverletzungen von Tibet bis Grönland, von den Südseeinseln bis ins Amazonasbecken rührend besorgt sind, verstummen sie in der Regel – Ausnahmen gern zugestanden – kleinlaut, befangen und unsicher angesichts der Vorkommnisse zwischen den Konfliktparteien im Heiligen Land. Von Jimmy Carter kann man das nicht sagen. Der überzeugte Baptist und frühere Präsident der USA hat schon vor vier Jahren dieses Buch herausgebracht. Bei aller sichtlichen Bemühung um Ausgewogenheit und Objektivität resümiert er entschieden: „Der Schlüssel für die Zukunft Israels findet sich nicht außerhalb, sondern im Lande selbst.“ Dabei liefert er keineswegs neue Fakten, der Reiz des Buches besteht in ihrer Präsentation. Ein chronologisch angeordneter, durch Carters persönliche Erfahrungen seit 1973 gefärbter Überblick (er war bekanntlich an zahlreichen Verhandlungen und Abkommen zwischen Israelis und Palästinensern aktiv beteiligt), ergänzt durch Protokolle und Vertragstexte, hilft bei der Lektüre. Carter bringt politische, wirtschaftliche, historische und moralische Aspekte gleichermaßen zur Sprache, die er in seine Position münden lässt: die Zweistaatenlösung auf der Basis der Grenzen vor dem Siebentagekrieg 1967. Sie allein könne die Stabilität in der Region dauerhaft sichern. Auch wenn man seine Argumentation nicht in allen Punkten teilt – es ist ein gut geschriebenes und lesenswertes Buch.

Rainer Waßner, Hamburg

AUTOREN

Dr. theol. Hansjörg Biener, geb. 1961, Pfarrer, unterrichtet evangelische Religionslehre am Melanchthon-Gymnasium in Nürnberg, Privatdozent für Religionspädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. rer. pol. Michael Hausin, geb. 1965, Politikwissenschaftler, freier Autor und Journalist, Uhldingen-Mühlhofen.

Claudia Knepper, geb. 1973, evangelische Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. phil. Angelika Koller, geb. 1955, Schriftstellerin und Dozentin für Religionswissenschaften und Literatur in der Erwachsenenbildung, München.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus, Satanismus.

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

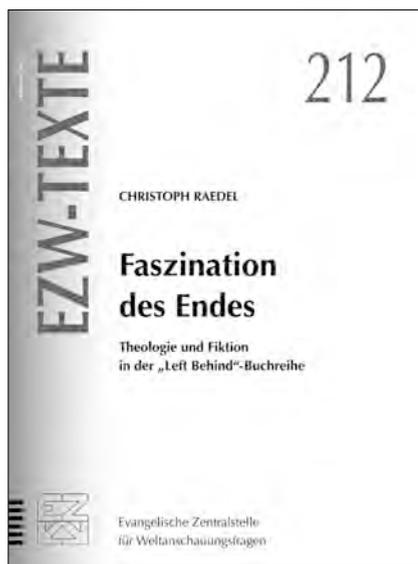
Dr. phil. Rainer Waßner, geb. 1944, Kultursoziologe, freier Publizist, Hamburg.

Dr. phil. Lukas Wick, geb. 1975, Islamwissenschaftler und Arabischlehrer, Zürich.



Friedmann Eißler (Hg.)
Aleviten in Deutschland
 Grundlagen, Veränderungsprozesse,
 Perspektiven
 EZW-Texte 211, Berlin 2010, 180 Seiten

„Die Geschichte der alevitischen Bewegung in Deutschland ist eine Erfolgsgeschichte“ (Martin Sökefeld). Vor wenigen Jahren noch kaum bekannt, sind die Aleviten inzwischen europaweit wohlorganisiert, politisch aktiv und gelten als gesellschaftlich gut integriert. Die eigenständigen Züge der religiösen und kulturellen Traditionen treten verstärkt hervor. Nicht wenige sprechen sogar davon, dass das Alevitentum nicht nur klar vom Islam zu unterscheiden sei, sondern außerhalb des Islam stehe. Der EZW-Text, an dem sich 13 Autorinnen und Autoren beteiligt haben, bietet einen Einblick in die Glaubensgrundlagen und Traditionen. Er widmet sich der Entwicklung der alevitischen Bewegung in Deutschland und der kontrovers diskutierten Frage nach dem Selbstverständnis.



Christoph Raedel
Faszination des Endes
 Theologie und Fiktion
 in der „Left Behind“-Buchreihe
 EZW-Texte 212, Berlin 2010, 52 Seiten

Es ist selbst in den USA eher die Ausnahme, dass dezidiert christliche Literatur die Bestsellerlisten der New York Times und anderer säkularer Zeitungen stürmt. Zu den Büchern, die das geschafft haben, gehören die von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins verfassten Thriller der „Left Behind“-Serie (deutscher Titel: Finale). Die Handlung der zwischen 1995 und 2004 erschienenen Bände dreht sich um den endzeitlichen Kampf der nach der Entrückung „zurückgelassenen“ Gläubigen. Bevor der EZW-Text ausgewählte Aspekte der Buchreihe interpretiert, bietet er eine Darstellung der erweckungstheologischen Bewegung des Dispensationalismus, die den Hintergrund der zwölfbändigen Serie bildet.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug erhältlich. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststr. 80, 10117 Berlin), per Fax (030/28395-212) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter www.ezw-berlin.de.



Christfried Böttrich /
Beate Ego /
Friedmann Eißler

Mose **in Judentum, Christentum und Islam**

IN JUDENTUM, CHRISTENTUM, ISLAM
2010. 181 Seiten, gebunden
€ 19,95 D / ISBN 978-3-525-63018-1

An Mose, der Gottes Weisung vermittelt, orientiert sich der Alltag eines jeden Frommen. Wie aber ist das Verhältnis zu Jesus Christus? Worauf gründet sich christliche Ethik? Ähnliche Fragen richten sich auch an die muslimische Tradition. Wie ordnet der Koran den »Gesetzgeber« in seine Offenbarungsgeschichte ein? Welche Rolle spielt Mose in der volkstümlichen Überlieferung? Auf diese und andere Fragen geben Christfried Böttrich, Beate Ego und Friedmann Eißler eine Antwort. Ohne die Unterschiede und Spezifika zu verwischen, lassen die drei Autoren Mose und seine Geschichte als Teil eines gemeinsamen Erbes sichtbar werden.

Ebenfalls in der Reihe »In Judentum, Christentum und Islam« erschienen:

Abraham

ISBN 978-3-525-63398-4 € 19,95

Adam und Eva

ISBN 978-3-525-63028-0 ca. € 19,95

Jesus und Maria

ISBN 978-3-525-63399-1 € 19,95

erscheint im Juni 2011

Vandenhoeck & Ruprecht

Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: Friedmann Eißler, Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 25 vom 1. 1. 2011.

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