



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
80. Jahrgang

3/17

**Extremismus in salafitischen Milieus
Radikalisierung, Deradikalisierung, Prävention**

**Weltanschauungsfragen
Was wissen Pfarrerinnen und Pfarrer?**

**Scientology
20 Jahre staatliche Beobachtung**

**Jehovas Zeugen
Körperschaftsrechte in allen Bundesländern**

Stichwort: Heidentum

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Friedmann Eißler
Extremismus in salafitischen Milieus
 Radikalisierung, Deradikalisierung, Prävention 83

BERICHTE

- Haringke Fugmann
Weltanschauliche Sprachkompetenz
 Eine Erhebung unter hauptamtlichen Mitarbeitenden der
 Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern 93

DOKUMENTATION

- 20 Jahre staatliche Beobachtung der Scientology-Organisation** 99

INFORMATIONEN

- Freigeistige Bewegung**
 Säkulare Humanisten plädieren für eine Reformation des Religionsrechts 102
- Sikh-Religion**
 Neues Informationszentrum für Sikhismus 103
- Jehovas Zeugen**
 Körperschaftsrechte in allen Bundesländern 104
- Jahrbuch 2016 von Jehovas Zeugen erschienen 105
- Neuheidentum**
 „Irminsul“ auf den Externsteinen 106
- Gesellschaft**
 Alles neu – bei Karl May 107

STICHWORT

- Heidentum** 109

BÜCHER

| | |
|--|-----|
| <i>Christian Danz</i> Systematische Theologie | 113 |
| <i>Horst Groschopp</i> Pro Humanismus Eine zeitgeschichtliche Kulturstudie | 116 |

Friedmann Eißler

Extremismus in salafitischen Milieus

Radikalisierung, Deradikalisierung, Prävention¹

Radikalisierungsprozesse im Bereich des islamischen Extremismus finden in salafitischen Milieus statt. Nicht jede salafitisch denkende Person ist automatisch gewaltbereit, aber umgekehrt gilt, dass sich bislang alle bekannten Dschihadisten in salafitischen Milieus radikalisiert haben.²

Der zeitgenössische Salafismus (arab. *Salafīyya*) ist eine fundamentalistische, radikale und demokratiefeindliche, in Teilen militante Glaubensrichtung des sunnitischen Islam. Gemeinsamer Bezugspunkt ihrer unterschiedlichen Strömungen ist die Grundüberzeugung, dass die ursprüngliche und wahre Religion von Muhammad verkündet und von den ersten drei Generationen der Muslime (*as-salaf as-salih*, „die

rechtschaffenen Vorfahren“, kurz *salaf*) bewahrt, dann jedoch im Laufe der Zeit durch religiöse Neuerungen (*bidaʿ*) unzulässig verändert, geschwächt oder gar verdorben worden sei. Deshalb werden spätere Entwicklungen und kulturelle Anpassungen wie auch grundsätzlich der Sufismus (mystischer Islam, Heiligenverehrung etc.) abgelehnt. In der Herauslösung aus dem traditionellen Kontext (starke Fiktion einer übergeordneten *umma*) und der intensiven Nutzung moderner Technologie, sozialer Netzwerke etc. zeigt sich der moderne Charakter des Salafismus. Notwendig ist in den Augen der Salafiten eine radikale Erneuerung durch die Rückkehr zu der Lehre und der Glaubenspraxis der Frühzeit des Islam. Um dieses Ziel zu erreichen, muss die Einladung zum Islam (*daʿwa*) an alle Nichtmuslime, aber auch an alle von der Wahrheit abgewichenen Muslime ergehen. In diesem Sinne stellt sich der Salafismus als islamische Reformbewegung dar. Um die gegenwärtige(n) salafitische(n) Ideologie(n) von dem tatsächlich reformorientierten „Modernismus“ seit dem 19. Jahrhundert zu unterscheiden, für den auch der Begriff *Salafīyya/Salafismus* benutzt wird, sprechen manche heute auch von „Neo-Salafismus“. Häufig werden drei salafitische Hauptrichtungen unterschieden:³ Auf der einen Seite

¹ Dieser Beitrag ist die erheblich erweiterte Fassung eines Statements, das im Rahmen der Fachtagung der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten „Heute glauben in Europa – Zwischen Religionsdistanz und Religionsfanatismus“ (St. Pölten, 5. bis 8. Juni 2016) abgegeben wurde.

² „Salafitisch“ analog zu sunnitisch, schiitisch, alevitisch. In Presse und Medien hat sich weitgehend „salafitisch“ durchgesetzt. Manche wollen „Salafiten“ als Anhänger der „klassischen“ salafitischen Lehrbildungen von den „Salafisten“ als den Vertretern des politischen und militanten Salafismus unterscheiden, was jedoch begrifflich kaum sauber möglich ist. Bis ca. 2006 wurden Salafiten häufig als „Neofundamentalisten“ bezeichnet. – Vgl. zum Thema Behnam T. Said/Hazim Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg i. Br. 2014; Thorsten G. Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamistisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld 2014; Rauf Ceylan/Benjamin Jokisch (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Entstehung, Radikalisierung und Prävention*, Reihe für Osnabrücker Islamstudien Bd. 17, Frankfurt a. M. 2014.

³ Vgl. Quintan Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*, in: *Studies in Conflict & Terrorism* 29/3 (2006), 207-239. Wiktorowicz bezog sich auf jordanische und saudi-arabische Salafiten, seine Dreiteilung wird gelegentlich im Blick auf andere

die puristisch-missionarische Interpretation, die privat einen streng religiösen Wandel vorsieht, die öffentliche Ordnung jedoch nicht infrage stellt (und Politik ablehnt). Auf der anderen Seite die revolutionär-aktivistische Linie, die die Durchsetzung von Glaubensvorstellungen gegen alle Formen des „Unglaubens“ mit gewaltsamen Mitteln bis hin zum militanten Dschihadismus und Terrorismus verlangt. Zwischen diesen zahlenmäßig eher schmalen Rändern bewegen sich die meisten Salafiten im Bereich des „politischen“ Salafismus, der eine religiöse Gesellschaftsordnung anstrebt und ein Spektrum von Gewaltablehnung bis zur theoretischen Legitimierung von Gewalt abdeckt (ohne dazu aufzurufen). Aus einer Außenperspektive beschreiben diese Unterscheidungen nur Nuancen, zumal die Grenzen zwischen den Gruppen fließend sind und Einzelne in kürzester Zeit Radikalisierungsprozesse bis zur Gewaltbereitschaft durchlaufen.

Zur Größenordnung und Struktur salafitischer Milieus

Seit etwa 2006 entwickelt sich die islamistische Extremistenszene besonders dynamisch. Eine vor allem von deutschsprachigen Predigern wie Pierre Vogel, Hassan Dabbagh, Abu Jibriel, Ibrahim Abou-Nagie geprägte Phase wurde ab 2011 seit dem sogenannten „Arabischen Frühling“ von einer internationalen Entwicklung abgelöst. Die Rekrutierung von militanten Aktivisten durch die Terrororganisation „Islamischer Staat“ (IS) in Europa kann als weitere Zäsur und Beginn einer dritten Phase betrachtet werden (die noch einmal unterteilt werden kann durch die verstärkte Anwerbung von

Mädchen und jungen Frauen) und immer jüngeren Anhängern seit 2015).⁴ Rund 9700 Personen wurden Anfang 2017 (im April 2016 noch 8650; März 2015: 7000, 2011: 3800) von den Behörden dem salafitischen Spektrum in Deutschland zugeordnet, das entspricht knapp 0,2 Prozent der muslimischen Bevölkerung. 10 Prozent davon seien gewaltbereit, schätzt das Bundeskriminalamt. Zum Dschihadismus bestehen fließende Übergänge, das „islamistisch-terroristische Personenpotenzial“ wird auf über 1200 beziffert, etwa 550 Personen werden als akute „Gefährder“ eingestuft (Anfang 2016: 450; Anfang 2015: 270, Anfang 2011: 130). Die Zahlen sind seit Jahren stets steigend. Mehr als 800 Männer und Frauen aus Deutschland sind nach Angaben von Sicherheitskreisen bereits nach Syrien und in den Irak in den Krieg ausge-reist. Dabei handelt es sich überwiegend um in Deutschland geborene männliche Muslime mit Migrationshintergrund, etwa ein Achtel sind Konvertiten, etwa 20 Prozent Frauen. Ein Drittel ist nach Deutschland zurückgekehrt, weit über hundert Personen kamen in den Kampfgebieten ums Leben. Die Personengruppe der Rückkehrer bereitet sicherheitspolitisch besondere Sorge.⁵

⁴ Vgl. Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit. Arbeitsergebnisse eines Expertengremiums der Friedrich-Ebert-Stiftung, FES-Forum, Berlin 2015, 40.

⁵ Alle genannten Zahlen für Deutschland stammen von Verfassungsschutzämtern in Bund und Ländern. Zu Österreich können folgende Zahlen genannt werden: Der muslimische Anteil an der Bevölkerung liegt bei ca. 6,8 % (mehr als eine halbe Million Muslime); im November 2015 wurde die Zahl der Menschen, die aus Österreich nach Syrien in den Krieg zogen, mit 250 beziffert, die der Rückkehrer mit 70, 40 Personen starben (bis 2014: 140 Kämpfer und 60 Rückkehrer, bis 2013: 50 Kämpfer und 9 Rückkehrer). In der Schweiz (330 000 – 440 000 Muslime, ca. 5,1 % der Bevölkerung) hat der Nachrichtendienst des Bundes (NDB) rund 400 potenzielle Dschihadisten auf dem Radar, seit 2001

Kontexte, z. B. Deutschland, modifiziert. Vgl. auch Samir Amghar, Quietisten, Politiker und Revolutionäre: Die Entstehung und Entwicklung des salafitischen Universums in Europa, in: Said/Fouad (Hg.), Salafismus (s. Fußnote 2), 381-410.

Die absoluten Zahlen bewegen sich im Promillebereich, doch das Gewalt- und damit das Gefahrenpotenzial ist hoch. Die Werbestrategien sind professionell und zielgerichtet, wie die systematische Rekrutierung von jungen Frauen und Mädchen seit 2015 erneut zeigt. Das Zugangsalter liegt bei 16 bis 19 Jahren (Mehrheit der Salafiten bis etwa 27), in letzter Zeit werden zunehmend jüngere Jahrgänge angeworben.

Die salafitisch-dschihadistische Szene ist schwer zu greifen, da es kaum feste Strukturen gibt. Bekannte Leitfiguren prägen das Gesamtbild, es gibt Wanderprediger, die in Moscheen und anlässlich größerer Events auftreten. Hauptmedium ist das Internet, über Social Media wird eine fluide Anhängerschaft angesprochen. Es gibt relativ wenige feste Vereinsstrukturen, die von Salafiten flexibel genutzt werden. In jüngster Zeit diversifiziert sich die Szene zunehmend, sie wird regionaler und lokaler und damit unübersichtlicher.

Voraussetzungen für Radikalisierungsprozesse

In der Adoleszenz sind vier riskante Bewältigungsleistungen zu erbringen:⁶ 1. die positive Erfahrung von Selbstwertigkeit, 2. die erfolgreiche Suche nach sozialer Orientierung, 3. die erfolgreiche Organisation sozialen Rückhalts und 4. eine gelingende soziale Integration.

Das Gelingen wird infrage gestellt durch Faktoren, die entsprechend vier Bereichen zugeordnet werden können („riskante Rahmenbedingungen“). Sie sind nicht streng

wurden 73 Ausreisen in Kriegsgebiete und 12 Rückkehrer gezählt.

⁶ Nach Lothar Böhnisch, Sozialpädagogik der Lebensalter, Weinheim 2001, 46ff, zit. nach Rainer Kilb, Religiöse Radikalisierung als Bewältigungsstrategie adoleszenter Widersprüche und gesellschaftlicher Versagungen, in: Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik, Schwerpunkt Salafismus, 5/2015, 16-23, hier 19.

voneinander getrennt und interagieren vielfach.⁷

1. sind negative biografische Selbstwertenerfahrungen zu nennen. Missachtung, Erniedrigung, elterliche Gleichgültigkeit, erzieherisches Ausgeliefertsein, innerfamiliäre Gewalterfahrungen, die sich außerhalb der Familie fortsetzen, generieren negative Selbstkonzepte. Kompensierende Bedürfnisse können das Verlangen nach Achtung und Anerkennung sein, ebenso aber auch der Genuss, „andere – wie sich selbst – erniedrigt zu sehen und projektiv in ihnen das frühere kindliche ‚Opfer-Selbst‘ zu zerstören“.

2. spielen Konflikte eine große Rolle, die durch die Diffusion von autoritär-patriarchalischen und kollektiven Familienkonzepten (Erhalt der „Ehre“!) mit individualisierten westlichen Werten (individuelle Selbstbestimmung, -verantwortlichkeit) entstehen.⁸ Kompensation wird etwa in totalitären Ordnungssystemen oder streng dualistischen Denksystemen (Schwarz/Weiß) insbesondere religiöser oder nationalistisch-rassistischer Ausprägung gesucht. Initiationsriten und klare Regeln geben soziale Orientierung.

3. lassen sich negative Sozialisationserfahrungen namhaft machen (Anerkennungs- und Leistungsdefizite in Schule und Ausbildung, erfolglose Arbeitsplatzsuche, Erfahrungen des Scheiterns etc.). Haben schon die Väter ähnliche Erfahrungen gemacht und den Konflikt zwischen patriarchalischem Impetus und eigenem niedrigem Sozialstatus kaum oder gar nicht verarbeitet, werden die Jugendlichen häufig nicht gestärkt, sondern zusätzlich erniedrigt, die fehlende Anerkennung wird negativ gesteigert. In Reaktion darauf wird die

⁷ Zum Folgenden Rainer Kilb, Religiöse Radikalisierung (s. Fußnote 6), 19f.

⁸ Rainer Kilb spricht von „identitätsantagonistischen Mustern“, die in derartigen konfliktbeladenen Familienkonstellationen entstehen (ebd.).

„Willkommenskultur“ der aufnehmenden Gruppe als Stärkung der Selbstwertigkeit erfahren, es wird Solidarität und sozialer Rückhalt erlebt.

4. gehören Diskriminierungserfahrungen, die Stigmatisierung als „nicht dazugehörend“ in Verbindung mit dem kollektiven Identitätsmerkmal „Islam“, das zudem als rückständig etikettiert wird, sowie eventuell parallel verlaufende kriminelle Karrieren zu den riskanten Rahmenbedingungen in der entscheidenden Adoleszenzphase. Die Kompensation rekonstruiert den Islam als unterdrückte Religion und die kollektive „Opferrolle“ der Muslime weltweit. Die Teilhabe an der „großen und gerechten Sache“ der göttlich legitimierten, revanchistischen Reaktion, die die eigene wie die kollektive Ehre wiederherstellt und die ethische Überlegenheit des Kampfes gegenüber dem dekadenten, gottlosen westlichen Lebensstil beweist, wird durch religiöse Radikalisierung bis hin zum Selbstopfer überhöht. Die eigene Aktion wird Teil einer übergeordneten göttlichen Sache, in der der Kampf gegen das Böse (den Unglauben bzw. den „Westen“) auch Gewalt und brutale Grausamkeit legitimiert.

Die Attraktivität salafitischer Gruppierungen liegt in ihrem umfassenden ideologischen und zugleich sozialen „Angebot“, das junge Menschen gerade in Krisensituationen auf spezifische Weise anspricht und den genannten Kompensationsbedürfnissen weit entgegenkommt. Elemente des Angebots dieses religiösen Radikalisierungsformats sind:⁹

- kurz- und mittelfristig nachhaltige Kompensation der genannten Kränkungen,
- Erklärungsmuster und Lösungsversprechen für die persönlichen Krisen,
- exklusives Wissen und ein exklusiver Wahrheitsanspruch (die „einzig wahre“ Islaminterpretation),

⁹ Vgl. auch ebd., 20.

- klare göttliche Ordnung mit dualistischen Paradigmen und eindeutigen Werten (richtig/falsch, gut/böse, Freund/Feind, gläubig/ungläubig, Himmel/Hölle),
- eine starke Gemeinschaft (Islam als Bruderschaft, globale *umma*, Weltgemeinschaft der Muslime) mit klaren Regeln von Weisung und Gehorsam,
- ein starkes Gerechtigkeitsempfinden (Solidarität mit den Unterdrückten, Opferidentität), das mit der Pflege der eigenen Opferrolle einhergeht,
- Protestkultur, Aufmerksamkeit und Abgrenzung (gegenüber Eltern und sozialem Umfeld, aber auch gegenüber der „westlichen Lebensweise“),
- Aufwertung des eigenen und Abwertung des anderen Glaubens (Ideologie der Ungleichheit und Ungleichwertigkeit – notwendig für die Legitimation von Gewalt; Antisemitismus),
- Gefühl, zu einer Avantgarde zu gehören; als Kämpfer für die übergeordnete göttliche Sache in einem entscheidenden Moment der Weltgeschichte ein Werkzeug Gottes zu sein und daraus als „Held“ hervorzugehen,¹⁰
- die Prediger sprechen Deutsch (nahe an der Jugendsprache).

Radikalisierung hat somit unterschiedliche Zugangsmotivationen. Es greift zu kurz, allein von einem – vorübergehenden – „Lifestyle-Dschihadismus“ einer gegen die Eltern aufbegehrenden Jugendsubkultur auszugehen oder allein die Folgen von Diskriminierungserfahrungen im Kontext einer gescheiterten Integration zur Begründung heranzuziehen.¹¹ Niemand radikali-

¹⁰ Für Dschihadisten gibt es zusätzliche Anreize wie Abenteuer, materielle Güter (Anteil an der Kriegsbeute, Wohnung). Der Krieg hat eine eigene Dynamik und zieht bestimmte Personen an, die laut Untersuchungen nur eine geringe religiöse Motivation aufweisen.

¹¹ Vgl. dazu Ahmad Mansour, Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen, Frankfurt a. M. 2015, 93-96.

siert sich *aufgrund von Religion*, aber im Radikalisierungsprozess ist der Islam dann das „Top-Thema“. Islamismus und Antisemitismus sind eng damit verweben. Radikalisierung wird durch ein Zusammenspiel von Persönlichkeitsfaktoren, Sozialisations-effekten und nicht zuletzt durch Gelegenheitsstrukturen ermöglicht. Es gibt nicht *den* einen Auslöser, die genannten Faktoren führen auch *keineswegs zwangsläufig* zu Radikalisierung. „Denn der überwältigende Teil der Jugendlichen mit den beschriebenen schwierigen Lebensbedingungen schließt sich keiner extremistischen Bewegung an. Allerdings suchen Salafisten – genauso wie in anderen Regionen und mit anderen Zielgruppen auch Rechtsextremisten – gezielt Personen, auf die die oben genannten Kriterien zuzutreffen scheinen. Im Fall von marginalisierten oder schlicht erfolglosen muslimischen Jugendlichen wird dann an eine muslimische Identität appelliert, auch wenn jemand gar nicht religiös ist.“ Nicht selten gibt die letztlich zufällige Gelegenheit, mit Szeneangehörigen in Kontakt zu kommen, den Ausschlag.¹²

Deradikalisierung

Einige Dschihad-Heimkehrer kommen völlig desillusioniert wieder. Zuletzt wurden dem ehemaligen salafitischen Kämpfer Dominic Musa Schmitz und seiner Buchveröffentlichung „Ich war ein Salafist“ breite Aufmerksamkeit zuteil. Man erhofft sich abschreckende und präventive Impulse von Aufklärungskampagnen mit ehemaligen Salafiten. Doch kommen

¹² Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit (s. Fußnote 4), 42f, Zitat 43. – Zum Verlauf von Radikalisierungsprozessen in mehreren Phasen s. Rainer Kilb, Religiöse Radikalisierung (s. Fußnote 6), 20f; Marwan Abou Taam, Radikalisierungsmechanismen am Beispiel des Salafismus in Deutschland, in: Ceylan/Jokisch (Hg.), Salafismus in Deutschland (s. Fußnote 2), 239-254.

hier insbesondere auch die Versäumnisse einer nachhinkenden Integrationspolitik in den Blick. Die programmatisch-politische und alltägliche Ausblendung des Faktums der Einwanderungsgesellschaft über viele Jahre ist wesentlich mitursächlich für die aktuelle Dringlichkeit, adäquate Problembewältigungsformen zu finden.¹³

Deradikalisierung ist einerseits ein individueller Prozess, andererseits werden damit Maßnahmen beschrieben, die Personen oder Gruppen dazu bewegen bzw. darin unterstützen sollen, von extremistischen Haltungen und Handlungen Abstand zu nehmen und entsprechende Denkweisen abzulegen.

Die Empfehlungen der Friedrich-Ebert-Stiftung unterscheiden drei Handlungsoptionen:

1. Repression: Mit staatlichen Maßnahmen sollen der Aktionsradius und die Entfaltungsmöglichkeiten von islamistischen Extremisten eingeschränkt werden. Die Ermittlungsarbeit des Verfassungsschutzes, sicherheitspolitische Maßnahmen, die Überwachung von Ausreisen und die Abschiebep Praxis, vor allem der Austausch von Informationen und Erfahrungen sowie die Vernetzung der entsprechenden Stellen auf nationaler und internationaler Ebene, aber auch Anti-Terror-Gesetze und die Einrichtung von Terrorabwehrzentren gehören dazu. Dabei muss im Blick sein, dass es keine absolute Sicherheit geben kann und dass es zu unerwünschten Effekten kommen kann (z. B. Verstärkung des in der Öffentlichkeit schon vorhandenen Generalverdachts gegenüber Muslimen).

2. Intervention: Bei der Arbeit mit bereits radikalisierten Personen ist ein Schwer-

¹³ Mit grundsätzlichen Überlegungen recht ausführlich (auf dem Stand von 2012/13): Radikalisierungsprävention – eine schwierige Aufgabe, in: Rauf Ceylan/Michael Kiefer, Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden 2013, 99-171, insbesondere 99-115.

punkt die Beratung von Angehörigen und die Ausstiegsberatung. Es handelt sich um intensive und zeitaufwendige persönliche Begleitungsprozesse ohne Garantie auf Erfolg. Es bedarf wachsenden Vertrauens in einer wachsenden Beziehung. „Ziel der Intervention ist es, die radikalen Denk- und Handlungsstrukturen zu hinterfragen und zu durchbrechen – langfristig also zu deradikalisieren und einen Ausstieg aus der Szene zu erreichen. Für solche Prozesse ist in noch stärkerem Maße als bei der Prävention eine längere Begleitung nötig. Erfahrene Träger sprechen von ein bis zwei Jahren, die ein Ausstiegsprozess üblicherweise dauert.“¹⁴ Um mit dem geschlossenen Weltbild islamistischer Extremisten umzugehen, sind spezifische Kompetenzen notwendig, auch theologischer und religionspädagogischer Art. Weiterbildungen von Sozialarbeitern in diesen Bereichen erscheinen unabdingbar.

3. Prävention: Salafitische Prediger nutzen biografische Brüche, Konstellationen von Schwächen und persönlichen Krisen sowie vorhandene gesellschaftliche Defizite geschickt aus. Eine erfolgreiche Prävention muss diese Faktoren identifizieren und entsprechende Defizite mit eigenen Inhalten und Angeboten besetzen. Die Forschung steht noch ziemlich am Anfang. Als besonders wichtige Faktoren für eine erfolgreiche Prävention werden unter anderem genannt:

- Mehr Aufmerksamkeit und mehr Investitionen in Jugendarbeit! Diskussion, Dialog, Identitätsklärung, Bildung, speziell auch religiöse Bildung sind zentrale Themen.
- Aufklärung über Extremismus und Terrorismus;
- keine Tabuisierung von Sexualität und Geschlechterfragen;

- Einübung in partizipative Methoden der Willensbildung und Entscheidungsfindung;
- Toleranz, Respekt gegenüber Andersdenkenden und ziviler Umgang mit Konflikten sind Kernkompetenzen der modernen Gesellschaft. Jungen Menschen muss vermittelt werden, dass „dies einen ausreichenden Rahmen für die Selbstentfaltung bietet und mit der Religion in keinem Konflikt steht“¹⁵. Das bedeutet aber auch, Positionen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen ernst zu nehmen und nicht sofort zu bewerten oder gar nicht zum Zug kommen zu lassen. Respekt und Empathie sowie eine Diskussion auf Augenhöhe sind entscheidende Voraussetzungen, um die Vielfalt von Perspektiven und Interpretationsmöglichkeiten (gegen den literalistischen Wahrheitsanspruch der salafitischen Ideologie) überhaupt denk- und erfahrbar zu machen.
- Dazu bedarf es spezieller Kompetenzen, die auf eine gute Vernetzung von Wissenschaft, Sicherheitsorganen und muslimischen Akteuren angewiesen sind.

Eine große Zahl von Projekten wurde und wird initiiert und von Ministerien, Stiftungen, Jugendhilfeträgern und Sponsoren finanziert. Staatliche Arbeitsgruppen zur „Anti-Radikalisierung“ werden verstärkt seit etwa 2010 eingerichtet, das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge eröffnete 2012 eine Beratungsstelle Radikalisierung. Herausragende Player in der nichtstaatlichen Islamismus-Prävention sind, um nur wenige Beispiele zu nennen, die Beratungsstelle Deradikalisierung „HAYAT-Deutschland“ der ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur gGmbH (Berlin, Bonn), die Initiative „Heroes – Gegen Unterdrückung im Namen der Ehre“ (ausgehend von Strohalm e. V., Berlin)

¹⁴ Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus und Islamfeindlichkeit (s. Fußnote 4), 54.

¹⁵ Marwan Abou Taam/Aladdin Sarhan, Salafistischer Extremismus im Fokus deutscher Sicherheitsbehörden, in: Thorsten G. Schneiders (Hg.), Salafismus in Deutschland (s. Fußnote 2), 387-402, hier 400.

sowie das bundesweit tätige Netzwerk für Gewaltprävention „Violence Prevention Network“ (VPN) mit über 50 festen Mitarbeitern und weiteren Honorarkräften, das seit zehn Jahren auch zum Thema Islamismus arbeitet.

Ein wichtiges Handlungsfeld der Prävention ist in den vergangenen Jahren die Arbeit in Justizvollzugsanstalten geworden. Nicht wenige islamistische Extremisten haben sich während ihrer Haftzeit in Gefängnissen radikalisiert. Dies wird als Problem erkannt. Islamische Seelsorge in Gefängnissen ist ein prominentes Thema der Deutschen Islamkonferenz. Die notwendige Unterscheidung der Präventionsarbeit von der Seelsorge scheint allerdings nicht überall in der erforderlichen Klarheit durchgedrungen zu sein.

Problemanzeigen

Ahmad Mansour, einer der bekanntesten Präventionsexperten, kritisiert die zahllosen Nischen in der nicht leicht zu überschauenden „Landschaft der Präventionsprojekte“, die jenseits der Erfolgskontrolle lägen. „Hier wird munter dilettiert, gelogen, geschönt, herumprobiert.“¹⁶ Langfristige, flächendeckende Konzepte fehlten, alle pädagogischen und sozialtherapeutischen Bemühungen müssten „näher ran an das reale Geschehen an Schulen, in Jugendzentren, in Familien. Grundlegende Dynamiken, Denk- und Verhaltensweisen müssen erkannt und eingeordnet, die Probleme beim Namen genannt werden.“¹⁷ Mansour fordert eine umfassende Reform von Präventionsarbeit auf der politischen Ebene, aber auch in der Ausbildung von Lehrerinnen und Sozialarbeitern. Ein neues pädagogisches Konzept sei nötig, dessen wesentliche Aspekte er in seinem Buch „Generati-

on Allah“ darstellt.¹⁸ Als ein notwendiger Teil des Lehrplans wird „Biografiearbeit“ hervorgehoben. Es muss uns interessieren, woher die jungen Menschen kommen, welche Geschichte sie mitbringen. Die Basis für eine kritische und multiperspektivische Debatte ist gegenseitiger Respekt, die wertschätzende Wahrnehmung des Anderen als Gegenüber, das Vertrauen, das aus schlichtem Interesse füreinander erwachsen kann. Einübung in die Demokratie geht nicht mit Abwertungs- und Abgrenzungshaltungen. Natürlich gehört auch eine Reihe von Bildungsaspekten zur Präventionspädagogik, angemessene politische Bildung ebenso wie Islam im Schulunterricht, wobei unter Präventionsgesichtspunkten ein gemeinsamer Religionsunterricht (Beispiel Hamburg!) Priorität haben müsste, der die Wissensvermittlung großschreibt.

Ein dringendes Desiderat ist die entschiedene Förderung des kritischen Denkens, der Debattenkultur, des kultivierten Streits. In patriarchalisch strukturierten Kontexten sind Reflexionsfähigkeit und die eigene Meinungs- und Interessensbildung wenig gefragt. Es ist konsequent, wenn Mansour – selbst Muslim – ausdrücklich eine „innerislamische Debatte“ fordert, da in vielen muslimischen Milieus patriarchalische Strukturen vorherrschten.

Hier berühren wir ein Grundproblem: das religiös grundierte und fundierte Verhältnis von Autorität und Kritik(fähigkeit und -möglichkeit), von Regelbefolgung und Selbstentfaltung. Selbstverständlich spielt hier eine Vielzahl von Faktoren zusammen, der religiöse Bezug darf jedoch nicht ignoriert werden.

Tatsächlich bedarf es dringend einer *innerislamischen Gegenargumentation* zum islamischen Extremismus, die den Zusammenhang von Islam und Islamismus *anerkennt*. Die Wasserscheide, entlang derer sich die

¹⁶ Mansour, Generation Allah (s. Fußnote 11), 198.

¹⁷ Ebd., 199.

¹⁸ Vgl. ebd., 216-233.

Problemlösungsvorschläge auf den unterschiedlichen Ebenen anordnen, ist die Frage, ob für die Prävention ein „Mehr an Religion“ in der Prävention nützlich oder ganz im Gegenteil schädlich sei. Das bezieht sich nicht zuletzt auf die Beteiligung der islamischen Verbände. Ein „Mehr“ ist nicht nur nützlich, sondern durchaus notwendig, sofern es sich um reflektierte und pluralismusfähige Religion handelt. Die Reflexions- und Kritikfähigkeit von muslimischen Gemeinden und Organisationen im Blick auf die eigenen Quellen und Traditionen wurde und wird immer wieder gefordert. Damit ist jedoch zugleich eine der größten Herausforderungen angesprochen, denn die salafitische Ideologie unterscheidet sich zwar in einigen Lehrfragen und ihrem Absolutheitsanspruch von gängigen konservativen Islaminterpretationen, nicht aber in den Grundsätzen. Bleibt grundsätzlich das „Schariaparadigma“ erhalten, haben wir es nur mit graduellen Unterschieden zwischen konservativem Islam, Islamismus und Salafismus zu tun.¹⁹

Die Haltung der islamischen Verbände ist ambivalent. Auf der einen Seite wird mantraartig wiederholt, die Gewalt bzw. der Terror habe mit „dem Islam“ nichts zu tun.²⁰ So betont Aiman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD), immer wieder wie im Domradio-Interview: Wir müssen „die Auseinandersetzungen ohne diese ständigen religiösen Zuschreibungen führen. Wenn wir Terror beschreiben, dann ohne dass man einen religiösen Bezug macht. Terror hat keine Religion.“²¹ Der Verbands-

funktionär hat mehrfach betont, der Koran sei ein klares Bekenntnis „für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung zwischen den Völkern und Religionen“²². Er lehnt damit ausdrücklich die Notwendigkeit ab, die Koraninterpretation innerislamisch intensiver zu diskutieren. Eine (den Namen verdienende) historische und hermeneutische Auslegung gibt es nicht, und wo es sie ansatzweise gibt, lässt der Protest der Verbände nicht lange auf sich warten. So wird die Gewalt im Namen des Islam trotz der Berufung auf eindeutige und legitime islamische Quellen regelmäßig als „Missbrauch von Religion“ abgetan und die notwendige kritische Debatte darüber gerade umgangen.

Auf der anderen Seite will man sich an der Präventionsarbeit beteiligen und erhebt die Forderung, als Träger von staatlichen Präventionsprogrammen bevorzugt berücksichtigt zu werden: „Islamismus mit Islam bekämpfen“²³. Es drängt sich die Frage auf: Mit *welchem* Islam? Die Beteiligung von muslimischen Akteuren an Präventionsmaßnahmen muss selbstverständlich sein, allerdings kann eine „Islamisierung der Sozialarbeit“ nicht das Ziel sein. Acht Islamverbände äußerten sich nach den Pariser Anschlägen im November 2015 in Köln, man müsse sich auch mit der Schwarz-Weiß-Propaganda im Internet auseinandersetzen. Imame thematisierten den Salafismus in Gesprächskreisen mit Jugendlichen, hieß es. Zentral für die Prävention seien „Identitätsbildung und solide religiöse

sein und deutsch zu sein, 3.2.2015, www.domradio.de/themen/islam-und-kirche/2015-02-03/aiman-mazyek-zu-rassismus-radikalisierung-und-praevention (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 4.2.2017).

²² Interview in Herder Korrespondenz 69/1 (2015), 15-19, hier: 16f; die menschenverachtenden Taten stünden „mit keiner Religion in irgendeinem Kontext“, www.islam.de/24054.php.

²³ „Islamismus mit Islam bekämpfen“, Hessischer Rundfunk hr1, 23.6.2016, www.hr-online.de/website/derhr/home/presse_meldung_einzel.jsp?rubrik=54989&key=presse_lang_61056666.

¹⁹ Vgl. dazu auch Claudia Dantschke, „Da habe ich etwas gesehen, was mir einen Sinn gibt.“ – Was macht Salafismus attraktiv und wie kann man diesem entgegenwirken?, in: Said/Fouad (Hg.), Salafismus (s. Fußnote 2), 474- 502.

²⁰ Vgl. Friedmann Eißler, Nein zu jeder Gewalt! Welche Koraninterpretation gilt?, in: MD 3/2015, 93-95.

²¹ Aiman Mazyek zu Rassismus, Radikalisierung und Prävention: Es ist kein Antagonismus, Muslim zu

Bildung“, da vor allem junge Menschen mit Identitätsproblemen anfällig für extremistisches Gedankengut seien.²⁴ Der größte Verband in Deutschland, DITIB, zeigt sich indes anfällig für die zunehmende Politisierung und Radikalisierung des Islam in der Türkei, die durch den direkten Einfluss der türkischen Religionsbehörde Diyanet nicht ohne Wirkung auf die über 900 Moscheegemeinden des Verbands bleiben.

Auch die anderen Verbände lassen keine Entschiedenheit erkennen, wenn es darum geht, extremistische Äußerungen in ihren Reihen zu benennen und kritisch aufzuarbeiten. Vor diesem Hintergrund ist es in der Tat eine schwierige Gratwanderung staatlicher Akteure, wenn sie mit muslimischen Trägern „gefährdete Jugendliche“ erreichen wollen, „dabei aber Gefahr laufen, ‚den Bock zum Gärtner‘ zu machen“.²⁵ Eine indirekte Förderung des konservativen Islam der Verbände durch Mittel staatlicher Präventionsprogramme ist „ein Jahrhundertfehler“²⁶. Auch die Leiterin des Frankfurter Forschungszentrums Globaler Islam (FFGI), Susanne Schröter, hält es „für problematisch, dass wir Beratungsangebote zunehmend an islamische Verbände und Moscheen delegieren“²⁷.

Solange die islamischen Verbände einen klaren kritischen Diskurs über die Gewalttraditionen im Islam nicht führen, bleibt unklar, inwieweit sie tatsächlich eine gemeinsame Basis von Menschenrechten und

Grundwerten der pluralen Gesellschaft stärken oder traditionelle islamische Werte und Scharianormen an die Stelle von Freiheit, Gleichberechtigung und Diskursfähigkeit setzen.

Fazit

Der Salafismus ist ein Teil des sunnitischen Islam, der sich auf die legitimen und zentralen islamischen Quellen – Koran und Sunna – stützt, auch wenn religiös ahnungslose Jugendliche rekrutiert und in Ausnutzung ihrer Situation instrumentalisiert werden. Es muss entschiedener auf eine eindeutige und kritische Auseinandersetzung mit dem wörtlichen Verständnis der gewaltlegitimierenden Traditionen und dessen Konsequenzen auch innerhalb der islamischen Verbände gedrungen werden. Nicht nur die unmittelbar gewaltbereiten und dschihadistischen Submilieus stellen eine Gefahr dar, auch die sogenannten „moderaten Islamisten“ vergiften das gesellschaftliche Klima, und dies auch in Moscheen. „Mit all jenen, die Geschlechtertrennung befürworten, die Gleichberechtigung ablehnen, die an Verschwörungstheorien glauben, die antisemitische Einstellungen haben, die jeden Zweifel und jedes Hinterfragen des Glaubens ablehnen, die an einen zornigen Gott glauben, der Ungläubige mit der Hölle bestraft, mit all jenen, die Andersdenkende abwerten, müssen wir uns auseinandersetzen, auch wenn sie sich nicht explizit zum Islamismus bekennen“, so fasst Ahmad Mansour den Problemhorizont zusammen.²⁸ In vielen Fällen „stellen Salafisten die einfacheren Gegner dar, da sie sich laut und explizit von Demokratie und Menschenrechten distanzieren“. Täuschen lasse man sich eher „von jenen, die sich gemäßigt geben und eine verborgene

²⁴ „Islamverbände verurteilen Terrorserie von Paris“, Welt online, 16.11.2015, www.welt.de/newsticker/dpa_nt/infoline_nt/brennpunkte_nt/article148903340/Islamverbaende-verurteilen-Terrorserie-von-Paris.html.

²⁵ Volker Siefert, Brückenfunktion oder Unterwanderungsstrategie. Problematische Partner in der Präventionsarbeit mit jungen Muslimen, in: MD 1/2017, 19-23, hier 21.

²⁶ Ahmad Mansour am 29.11.2015 im Berliner Tagespiegel.

²⁷ In einem ZEIT-Artikel von Volker Siefert, 9.9.2015, www.zeit.de/politik/ausland/2015-09/islamische-sozialarbeit-intergration-muslime-deutschland.

²⁸ Mansour, Generation Allah (s. Fußnote 11), 31.

Agenda haben, die mit demokratischen Werten unvereinbar ist“.²⁹ Prävention darf sich nicht in Symbolhandlungen erschöpfen, die auf schnelle, öffentlichkeitswirksame Projekte setzen. Vielmehr müssen die Zusammenhänge zur Kenntnis genommen und die Arbeit muss auf Dauer gestellt werden. Die größere Gefahr liegt nicht in den *Unterschieden* des extremistischen Islam zu einem moderaten Islamverständnis, sondern in ihren *Gemeinsamkeiten*. Sie bündeln sich in Schriavorbehalten, wie sie exemplarisch etwa in der Kairoer Menschenrechtserklärung von 1990 formuliert werden. Diese proklamiert in 23 Artikeln Rechte und Freiheiten im Duktus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, versieht dies jedoch mit der durchgreifenden Einschränkung, dass „die islamische Scharia ... die einzig zuständi-

²⁹ Ebd., 205f.

ge Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung“ sei (Art. 25). In der Konsequenz bedeutet dies, dass Frauen und Nichtmuslime weniger Rechte als muslimische Männer haben und das Recht auf Leben ebenso eingeschränkt ist wie die Meinungsfreiheit oder die Religionsfreiheit.³⁰

Sicherheitsfragen und Terrorabwehr sind nur die Spitze des Eisbergs. Pädagogik und Sozialarbeit sind gefragt, weit im Vorfeld der Radikalisierung mit Sensibilität, Authentizität und Empathie auf die jungen Menschen zuzugehen und sie für eine gemeinsame Zukunft in der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zu gewinnen.

³⁰ Vgl. auch Art. 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.“ Die Erklärung ist abzurufen unter www.humanrights.ch/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf.

Haringke Fugmann, Bayreuth

Weltanschauliche Sprachkompetenz

Eine Erhebung unter hauptamtlichen Mitarbeitenden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Die Weltanschauungserhebung 2016 des Arbeitskreises Apologetik der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern verfolgte das Ziel, relevante Themen für Fortbildungen, Vorträge und Arbeitsmaterialien für Mitarbeitende der Kirche im Bereich kirchlicher Weltanschauungsarbeit zu erheben.¹ Dazu wurde ermittelt, wie Mitarbeitende ihre weltanschauliche Sprachkompetenz selbst einschätzen (eine eher schlechte Selbsteinschätzung würde auf einen Fortbildungsbedarf hinweisen) und mit welchen aktuellen weltanschaulichen Themen sie im Dienst konfrontiert sind bzw. wie sie die weltanschauliche Gegenwartskultur wahrnehmen. Außerdem stand die Frage im Raum, wie die Weltanschauungsarbeit in der Kirche verankert ist, d. h. inwiefern die kirchlichen Mitarbeitenden von der Arbeit der hauptamtlichen Weltanschauungsbeauftragten der Landeskirche profitieren und wie oft sie sich an die Dekanatsweltanschauungsbeauftragten wenden, die in Bayern die Weltanschauungsarbeit in der Region im Blick haben.

Folgende Zielgruppen waren bei der Planung der Weltanschauungserhebung 2016

im Blick: Diakoninnen und Diakone, Religionsphilologinnen und -philologen, Religionspädagoginnen und -pädagogen und Pfarrerrinnen und Pfarrer. Da letztlich nur über den Verteilerkreis der Dekanatsweltanschauungsbeauftragten ausreichend viele Fragebögen für eine sinnvolle Auswertung zurückkamen, werden im Folgenden nur Ergebnisse präsentiert, die mehrheitlich von Pfarrerinnen und Pfarrern stammen dürften.

Erhebungen können quantitativ und qualitativ durchgeführt werden. Beide Erhebungsarten haben Vor- und Nachteile. Für die Weltanschauungserhebung 2016 wurde eine quantitative Erhebung durchgeführt, um schnell Ergebnisse zu erhalten. Zu einem späteren Zeitpunkt können weitere Daten quantitativ oder qualitativ (etwa durch Interviews) erhoben werden. Die quantitative Datenerhebung erfolgte, wie es in vielen soziologischen Erhebungen üblich ist, mittels eines Fragebogens. Dieser wurde, um ihn schnell ausfüllen zu können, auf einen Umfang von zwei DIN A4-Seiten begrenzt. Aus dem erkenntnisleitenden Interesse der Erhebung der Selbsteinschätzung kirchlicher Mitarbeitender hinsichtlich weltanschaulicher Themen ergab sich, dass der Fragebogen kaum Wissensfragen enthielt, die „richtig“ oder „falsch“ beantwortet werden konnten. Es ging eben eher um die Selbsteinschätzung der eigenen Sprachfähigkeit als um Fachwissen.

¹ Für die ausführliche Auswertung vgl. Haringke Fugmann (Hg.), Weltanschauungserhebung 2016. Erhebung der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten der Evang.-Luth. Kirche in Bayern unter Pfarrerinnen und Pfarrern im Jahr 2016, Bayreuth, 50ff, <http://weltanschauungen.bayern-evangelisch.de/fuer-multiplikatoren.php> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 12.12.2016).

Der Fragebogen wurde verschiedenen Pretests unterzogen und mehrmals optimiert. Die Erhebung fand dann im Frühjahr 2016 statt. Bis zum 23.5.2016 gingen 169 ausgefüllte Fragebögen ein.² Um repräsentative Ergebnisse zu erhalten, wäre ein Rücklauf von ca. 300 bis 350 Fragebögen notwendig gewesen. Die Weltanschauungserhebung 2016 kann daher keine repräsentativen Ergebnisse liefern, sondern nur Trends aufzeigen und Hypothesen formulieren.

Selbsteinschätzung der weltanschaulichen Sprachkompetenz

Das Themenspektrum, das in der kirchlichen Weltanschauungsarbeit behandelt wird, ist enorm groß und heterogen. Einen Einblick in die riesige Bandbreite religiöser, spiritueller und weltanschaulicher Phänomene gibt zum Beispiel das 2015 veröffentlichte, 1080 Seiten starke „Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen“³, das auf jahrzehntelanger Erforschung der weltanschaulichen Gegenwartskultur beruht.

In der Weltanschauungserhebung 2016 konnte nur ein sehr kleiner Teil dieses Spektrums thematisiert werden. Es wurde versucht, einige unterschiedliche Bereiche, die in der kirchlichen Weltanschauungsarbeit häufiger vorkommen, in den Blick zu nehmen und sie nach Möglichkeit anhand der bekanntesten Beispiele zu konkretisieren. Gefragt wurde u. a. nach mantischen

Verfahren (wie Pendel und Wünschelrute), nach Esoterik und Geistheilung, nach Schamanismus, Wicca oder nach den Zeugen Jehovas.

An einem konkreten Beispiel, dem Item „Schamanismus“, sollen die Ergebnisse der Erhebung im Folgenden veranschaulicht werden: Beim Schamanismus handelt es sich um einen Containerbegriff für eine Vielzahl sehr unterschiedlicher weltanschaulicher Ansichten und bewusstseinsverändernder Praktiken, die v. a. Heilung und tiefere Erkenntnisse verborgener Lebenszusammenhänge ermöglichen sollen. Insider schätzen, dass sich in Deutschland ca. 50 000 Menschen in irgendeiner Weise mit „Schamanismus“ befassen.⁴ (Zum Vergleich: In der Evangelischen Kirche in Deutschland arbeiten derzeit nicht ganz 21 500 Theologinnen und Theologen.⁵) In der Umfrage wird das Thema Schamanismus durch folgendes Item abgefragt: „Ich kann einiges dazu sagen, was Menschen glauben, die hierzulande Schamanismus praktizieren“ (Teil 1, Item 15). Der Mittelwert des Items liegt bei 4,7. Die häufigste Zustimmung (20,83 % der Befragten) erhält Wert 6 (Ablehnung). Insgesamt stimmen 30,36 % der Befragten der Aussage zu (Wert 1, 2 und 3), während 55,36 % sie ablehnen (Wert 5, 6 und 7). Nur etwa ein Drittel aller Pfarrerrinnen und Pfarrer meint also einiges darüber sagen zu können, was Menschen glauben, die hierzulande Schamanismus praktizieren, während sich über die Hälfte dies nicht zutraut. Soweit das Beispiel.

Was ergibt sich nun insgesamt aus der Weltanschauungserhebung 2016? Sie zeichnet

² Die Daten der Fragebögen wurden mittels PSPP (einer freien Software zur Analyse statistischer Daten) erfasst. Bis zum 4.7.2016 waren es dann 203 Fragebögen. Obwohl die Auswertung der Studie zu diesem Zeitpunkt schon abgeschlossen war, wurden die neu hinzugekommenen Fragebögen ebenfalls noch ausgewertet. Da sich dabei zeigte, dass sich die Ergebnisse dadurch kaum um mehr als ca. 2 % pro Item verschoben, wurde darauf verzichtet, sie hier zu präsentieren.

³ Matthias Pöhlmann/Christine Jahn (Hg.), Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Gütersloh 2015.

⁴ Haringke Fugmann, Kern-Schamanismus aus theologischer Sicht, Beiträge zur Erforschung religiöser und geistiger Strömungen, Bd. 5, München 2013, 12.

⁵ Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben 2015, 20, www.ekd.de/download/zahlen_und_fakten_2015.pdf.

ein klares Bild davon, wo Pfarrerinnen und Pfarrer ihre Stärken im weltanschaulichen Bereich sehen:

- Sehr sprachfähig sind sie ihrer Ansicht nach dort, wo es um allgemeine Aussagen zum Vergleich von Freikirchen und Landeskirche geht. Wo hingegen eine spezifische Sprachkompetenz über Freikirchen nötig ist (etwa im Blick auf freikirchliche Befreiungsdienste), wird die eigene Sprachfähigkeit wesentlich schlechter eingeschätzt.
- Hohe Sprachkompetenz zeigt sich auch im Blick auf die Zeugen Jehovas, die seit Jahrzehnten Gegenstand kirchlicher Weltanschauungsarbeit sind und auch in vielen Lehrplänen einen festen Ort haben.
- Auch im Blick auf den theologischen Umgang mit Wahrträumen (die ja schon in der Bibel vorkommen und mit denen sich die Befragten daher schon befasst haben dürften) und in Bezug auf eindeutige Fachbegriffe wie „Fundamentalismus“ ist die Sprachfähigkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer gemäß ihrer Selbsteinschätzung recht hoch.

Umgekehrt lässt sich ebenfalls ermitteln, wo sich Pfarrerinnen und Pfarrer nicht als besonders sprachfähig einschätzen und wo daher ein möglicher Fortbildungsbedarf identifiziert werden kann:

- Besonders hoch scheint der Fortbildungsbedarf im Blick auf die Wicca-Bewegung (und vermutlich auch im Blick auf andere neopagane und neopolytheistische Trends) zu sein.
- Auch im Blick auf das Positive Denken herrscht anscheinend ein hoher Fortbildungsbedarf.
- Aktuelle ökumenische Entwicklungen wie die Annäherung der Neuapostolischen Kirche an die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) dürften ebenfalls lohnende Themen für Fortbildungen im Bereich der Weltanschauungsarbeit sein.

- Schließlich lässt sich ein besonderer Fortbildungsbedarf auch im Blick auf esoterische Heilverfahren wie Geistheilung und Reinkarnationstherapie ermitteln.

Für die Frage, welche konkreten Fortbildungen in Zukunft angeboten werden könnten, spielen aber neben dem Fortbildungsbedarf auch das Interesse der Pfarrerinnen und Pfarrer und die aktuelle Relevanz des Themas eine wichtige Rolle: Auf welche Themen sind sie neugierig, worüber wollen sie mehr erfahren, was beschäftigt sie? Darüber geben die weiteren Ergebnisse Auskunft.

Themen und Trends

Viele der Items des Fragebogens dienen dem Zweck, aktuelle weltanschauliche Themen und Trends aus Sicht der kirchlichen Mitarbeitenden zu identifizieren. Die zurückgeschickten Fragebögen, enthielten zahlreiche Stichworte zu Trends, zu rätselhaften, „übersinnlichen“ Phänomenen, zu Freikirchen und religiösen Gemeinschaften und zu alternativen Heilverfahren.

Aus den Häufigkeiten der Nennungen lassen sich folgende Themen für Vorträge, Arbeitsmaterialien und Fortbildungen im Bereich der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ableiten: Engel; Lebensentwürfe mit diesseitigen Heilsversprechen (z. B. Fitness, Yoga, Wellness und Ernährung als Religion); pfingstlerisch-charismatisches Christentum; anomalistische Phänomene im Kontext von Sterben und Tod (Nahtoderfahrungen, Erscheinungen Verstorbener, unerklärliche Phänomene zum Todeszeitpunkt eines Menschen, Geistererscheinungen usw.); Traum und Wahrtraum; Heilung, Geistheilung und alternative Heilverfahren (v. a. Homöopathie, Heilverfahren rund um das Gebet und Handauflegen).

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ergebnisse der Erhebung zum Themenkomplex „Freikirchen und religiöse Gemein-

schaften“. Das entsprechende Item lautete: „Diese Freikirchen und/oder religiösen Gemeinschaften gibt es in meinem Landkreis“ (Teil 2, Item 3). In Kombination mit dem Item „Mein Landkreis“ im Teil „Für die Statistik“ lässt sich aus den Fragebögen eine grobe geografische Übersicht von Freikirchen und/oder religiösen Gemeinschaften für die 71 Landkreise bzw. 25 kreisfreien Städte in Bayern erstellen, insofern uns nun für 30 Landkreise bzw. kreisfreie Städte Angaben vorliegen.

Für Bayreuth etwa wurden folgende Freikirchen und/oder religiöse Gemeinschaften genannt: Adventgemeinde Bayreuth; Alt-Katholiken in Weidenberg, Bayreuth, Coburg; Christliches Centrum Rhema e. V., Weidenberg; Christengemeinschaft, Bayreuth; Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten), Bayreuth; Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Bayreuth (Brüdergemeinde); Evangelisch-methodistische Gemeinde Pegnitz⁶; Evangelisch-methodistische Kirchengemeinde Bayreuth; Freie Christengemeinde Bayreuth; Gruppe Luther, Bayreuth; Landeskirchliche Gemeinschaft Bayreuth im Hensoltshöher Gemeinschaftsverband; Neuapostolische Kirche, Bayreuth; Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats, Bayreuth⁷; Zeugen Jehovas.

Zwar lassen sich diese Angaben nicht statistisch auswerten (etwa weil viele der genannten Stichworte vage sind und es einiger Interpretation bedarf, um sie konkret lokalisierbaren Freikirchen oder religiösen Gemeinschaften zuzuordnen), doch machen die Ergebnisse deutlich, wie vielfältig die (frei)kirchliche und religiöse Landschaft in Bayern ist.

⁶ Das Stichwort „Methodisten“ wurde im Fragebogen dem Landkreis Amberg-Sulzbach zugeordnet, aber vermutlich ist die „Evangelisch-methodistische Gemeinde Pegnitz“ gemeint.

⁷ Im Fragebogen stand „russisches Kloster“; vermutlich ist die „Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats“ gemeint.

Interessant ist diese Aufzählung aber nicht nur wegen der genannten Stichworte. Interessant ist auch, was *nicht* genannt wurde: Obwohl es in Bayern zwischen 260 und 300 christliche „Migrationsgemeinden“ (Gemeinden anderer Sprache und Herkunft) gibt⁸, wird von den Pfarrerinnen und Pfarrern keine einzige genannt. Obwohl ausdrücklich nicht nur nach „Freikirchen“, sondern auch nach „religiösen Gemeinschaften“ gefragt wird, werden in den 168 Fragebögen fast ausschließlich christliche Freikirchen und christliche religiöse Gemeinschaften genannt. Die wenigen Fälle, in denen nichtchristliche religiöse oder andere weltanschauliche Gruppierungen oder Events genannt werden, lassen sich an einer Hand abzählen (jeweils einmal „Aleviten“, „Buddhisten“, „Moscheen“, „Moslems“ und „Kristallkongress“).

Das Ergebnis legt folgende Vermutung nahe: Pfarrerinnen und Pfarrer haben im Blick auf die religiöse Landschaft in ihrer Umgebung einen ausgeprägten Tunnelblick. Sie nehmen im Grunde nur einheimische Freikirchen und christliche Gemeinschaften wahr oder gehen davon aus, dass nur diese für ihre Arbeit relevant sind. Daraus lässt sich schließen, dass es sinnvoll wäre, die Wahrnehmung der religiösen und weltanschaulichen Vielfalt vor Ort durch Fortbildungen, Vorträge und Arbeitsmaterialien der kirchlichen Weltanschauungsarbeit zu verbessern.

Verankerung der Weltanschauungsarbeit

Eine der erkenntnisleitenden Fragen bei der Planung der Umfrage lautete, wie die Arbeit der Weltanschauungsbeauftragten von den kirchlichen Mitarbeitenden wahrgenommen wird. Dabei zeigte sich: Die allermeisten Pfarrerinnen und Pfarrer wenden sich nicht oft mit einem weltanschaulichen

⁸ Auskunft der landeskirchlichen Projektstelle „Interkulturell Evangelisch in Bayern“.

Anliegen an einen Dekanatsweltanschauungsbeauftragten.⁹ Über ein Drittel hat aber nach eigener Meinung schon oft von der Arbeit eines haupt- oder nebenamtlichen Weltanschauungsbeauftragten profitiert, während knapp die Hälfte dies nicht behaupten kann.¹⁰

Aus den erhobenen Ergebnissen lassen sich einige Konsequenzen für das zukünftige Handeln in der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ziehen. Es gilt einerseits, den Dienst der Dekanatsweltanschauungsbeauftragten weiter zu stärken, etwa (1.) durch die Bekanntmachung ihrer Kontaktdaten¹¹, (2.) indem sie selbst konkrete Themen benennen, mit denen sie sich intensiv beschäftigen und zu denen sie sich als Experten äußern können, und (3.) indem sie wie bisher von den hauptamtlichen Weltanschauungsbeauftragten bei konkreten Fällen in ihrem Dekanat in alle Prozesse eingebunden werden.

Den hauptamtlichen Weltanschauungsbeauftragten ist andererseits aufgetragen, (1.) in Zukunft verstärkt solche Themen öffentlich zu bearbeiten, die auf Interesse bei Pfarrerinnen und Pfarrern stoßen (hierfür sind Erhebungen wie diese unerlässlich), und (2.) die veröffentlichten Informationen in einer Weise bereitzustellen, die den Wünschen der Pfarrerinnen und Pfarrer entspricht, die also (wie in dieser Umfrage

festgestellt wurde) aktuell, schnell zugänglich, kurz und knapp, über das Internet verfügbar, für PC und Beamer nutzbar und im Religionsunterricht und in der Gemeinde einsetzbar sein sollen.

Wahrnehmung der weltanschaulichen Gegenwartskultur

Einige der im Fragebogen untergebrachten Items dienten der Klärung einer weiteren Fragestellung: Wie nehmen kirchliche Mitarbeitende (in diesem Fall v. a. Pfarrerinnen und Pfarrer) die weltanschauliche Gegenwartskultur wahr? Weil diese äußerst heterogen ist, wurden exemplarisch die Bereiche „Anomalistik“, „Esoterik“, „Freikirchen“ und „alternative Heilverfahren“ in den Blick genommen. Das Datenmaterial legt folgende Hypothesen nahe:

- Pfarrerinnen und Pfarrer registrieren zwar in ihrem Dienst eine Vielzahl anomalistischer (also „übersinnlicher“) Erfahrungen, und nicht wenige (immerhin etwa ein Fünftel) bekommen oft erzählt, dass Menschen Verstorbene „gesehen“ haben, aber sie befassen sich kaum mit anomalistischer Fachliteratur und unterschätzen die Häufigkeit anomalistischer Erfahrungen in der Bevölkerung und ihre Relevanz für religiöse Menschen erheblich.

- Pfarrerinnen und Pfarrer haben zwar eine Vielzahl esoterischer Phänomene im Blick und fühlen sich auch mehrheitlich sprachfähig in Bezug auf Esoterik im Allgemeinen, aber sie unterschätzen bei Weitem die Relevanz esoterischer Themen für ihre Gemeindeglieder.

- Pfarrerinnen und Pfarrer haben nur eine oberflächliche Kenntnis der freikirchlichen Szene. Sie können zwar einige Freikirchen in ihrer Umgebung nennen und etwas zu den Unterschieden zwischen Freikirchen und Landeskirchen im Allgemeinen sagen, aber sie fühlen sich weit weniger sprachfähig im Blick auf konkrete freikirchliche

⁹ Nur etwa jeder zehnte Pfarrer bzw. jede zehnte PfarrerIn gab an, sich oft an einen Weltanschauungsbeauftragten zu wenden. Noch aussagekräftiger wären die Zahlen, wenn man sie vergleichen könnte: Wie oft wenden sich die Pfarrerinnen und Pfarrer z. B. an Missions- oder Jugendbeauftragte im Dekanat?

¹⁰ Dabei ist darauf hinzuweisen, dass haupt- und nebenamtliche Weltanschauungsbeauftragte weit über die Zielgruppe der Pfarrerinnen und Pfarrer hinaus wirksam sind; sie beraten auch zahlreiche Einzelpersonen inner- und außerhalb der Kirche, aber auch Firmen, staatliche Einrichtungen, Schulen usw.

¹¹ Vgl. <http://weltanschauungen.bayern-evangelisch.de/downloads/ELKB-Dekanatsbezirke-mit-ADW-Dekansbeauftragten.pdf>.

Praktiken wie etwa den Befreiungsdienst, und sie haben die vielen christlichen „Migrationsgemeinden“ in Bayern anscheinend überhaupt nicht im Blick.

- Pfarrerinnen und Pfarrer hören in ihrem Dienst von zahlreichen alternativen Heilverfahren, aber sie kennen sich damit und mit dem jeweiligen weltanschaulichen Hintergrund ihrer Selbsteinschätzung nach mehrheitlich nicht aus.

Fazit

Die hier zusammengetragenen Hypothesen machen deutlich, wohin es geführt hat, dass die Mehrheit der Pfarrerinnen und Pfarrer weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, weder im Studium noch in der zweiten Ausbildungsphase ausreichend Gelegenheit hatte bzw. hat, sich mit der Pluralität der weltanschaulichen Gegen-

wartskultur zu befassen. Die wissenschaftliche Theologie (als deren Vertreter ich mich ebenfalls verstehe) hat in weiten Teilen kein allzu großes Interesse an der religiösen, spirituellen, esoterischen oder anomalistischen Alltagswirklichkeit der Menschen. Im Predigerseminar kommen weltanschauliche Themen im Curriculum bisher nicht vor. Wo also sollten und sollen Pfarrerinnen und Pfarrer lernen, die weltanschauliche Pluralität der Gegenwart wahrzunehmen und dafür theologisch sprachfähig zu werden? Angesichts der zunehmenden religiösen und weltanschaulichen Pluralität der Gesellschaft dürfte diese Blindheit mittel- bis langfristig erhebliche negative Konsequenzen für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern zeitigen. Es bleibt daher zu hoffen, dass in den nächsten Jahren diesbezüglich auf breiter Front ein Umdenken stattfindet.

20 Jahre staatliche Beobachtung der Scientology-Organisation

Im Sommer 1997, also vor 20 Jahren, beschloss die Konferenz der Innenminister des Bundes und der Länder, die Scientology-Organisation durch den Verfassungsschutz beobachten zu lassen.¹ Das baden-württembergische Landesamt nahm dies zum Anlass für einen Rückblick, eine aktuelle Bestandsaufnahme sowie eine Einschätzung zur zukünftigen Entwicklung dieser umstrittenen Gruppe. Wir dokumentieren hier eine leicht gekürzte Fassung des Textes, der im Original im Internet nachgelesen werden kann (www.justiz-bw.de/pb/site/jum2/node/4385602/Lde/index.html).

Aufnahme der Beobachtung

Die „Scientology-Organisation“ (SO) besteht in Deutschland seit 1970. In der Öffentlichkeit blieb sie lange Zeit weitgehend unbeachtet. Das änderte sich in den frühen 1990er Jahren, als sie mit fragwürdigen Anwerbepraktiken zunächst eine Phase der Expansion einleitete. Ihre Ziele und Gefahrenpotentiale waren damals vielen Menschen nicht bekannt. Die Organisation warb so zeitweise zahlreiche neue Mitglieder und erlangte Einfluss auf eine Reihe mittelständischer Betriebe. Wegen der oft rüden und konflikträchtigen Methoden wuchs die Zahl der Beschwerden aus der Bevölkerung. Daraus entstand die politische Diskussion, ob die SO den Bestand der Demokratie gefährden könnte.

Im Jahr 1996 kam eine Bund-Länder-Arbeitsgruppe der Verfassungsschutzbe-

hörden nach Sichtung zahlreicher Scientology-Schriften zu dem Ergebnis, dass die SO politisch relevante Bestrebungen gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung verfolgt. Diese Schriften sind bis heute gültig. So ist ein Ziel, dass nur vermeintlich perfekt funktionierende Scientologen („Nichtaberrierte“) Bürgerrechte haben sollten. Die Gesellschaft gilt als geisteskrank („aberriert“) und kann aus SO-Sicht nur durch Scientology als allein funktionierendes System gerettet werden. Die Organisation sieht sich als Elite, deren Aufgabe es ist, die Gesellschaft zu „klären“ (d. h. säubern), Gegner kompromisslos zu bekämpfen und Widerstand gegen Scientology aus dem Weg zu räumen. Den SO-Schriften liegt ein polarisierendes Freund-Feind-Denken zugrunde, das Intoleranz und eine aggressive Einstellung fördert. Die oft feindselig-kämpferisch formulierten Richtlinien brandmarken Kritiker als Verbrecher und „Unterdrücker“, mit denen sich Scientology im „Krieg“ wähnt.

Auf der Grundlage solcher Ergebnisse und Bewertungen stellte die Konferenz der Innenminister und -senatoren des Bundes und der Länder am 6. Juni 1997 fest, dass die gesetzlichen Voraussetzungen für eine

¹ Den Jahresberichten der Landesämter für Verfassungsschutz ist zu entnehmen, dass Scientology heute noch in Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Hamburg, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Thüringen und Sachsen-Anhalt unter Beobachtung steht, darüber hinaus beim Bundesamt für Verfassungsschutz.

Beobachtung durch den Verfassungsschutz gegeben sind. Zugleich beschloss sie die bundesweite Beobachtung.

Erste Ergebnisse

Durch die nachrichtendienstliche Arbeit wurde bald deutlich, dass die Behauptungen von Scientology, über 30 000 Mitglieder in Deutschland und über Millionen Anhänger weltweit zu verfügen, weit übertrieben waren und sind. In der Bundesrepublik hatte sie in den späten 1990er Jahren etwa 5000 bis 6000 Mitglieder; heute sind es noch etwa 3000 bis 4000. Weltweit zählt Scientology heute unter 100 000 Anhänger, wobei der harte Kern der Anhängerschaft etwa 40 000 bis 60 000 Personen umfassen dürfte.

Diese Erkenntnisse sorgten in relativ kurzer Zeit für Klarheit über die tatsächliche Größe und Situation der SO in Deutschland. Dadurch wurden manch übersteigerte Szenarien in Bezug auf eine gemutmaßte Unterwanderung von Politik und Wirtschaft korrigiert, die zuvor diskutiert worden waren. Zugleich bestätigte die Beobachtung aber auch, dass die Warnungen vor Scientology berechtigt waren. Die SO verfolgt bis heute eine aggressive Expansionsstrategie. Vor allem mittels getarnter Anwerbeversuche und durch ihren Wirtschaftsverband „World Institute of Scientology Enterprises“ (WISE) will sie langfristig politische Macht und Kontrolle über Politik, Wirtschaft und Medien erlangen.

Gewachsene Probleme und krisenhafte Entwicklungen

Die von Scientology stereotyp behauptete Expansion lässt sich zumindest in Deutschland nicht bestätigen. Neben einem schleichenden Mitgliederschwund gab es in den letzten Jahren Hinweise auf eine krisenhafte Entwicklung der SO, die selbst vor ihrem

Stammland USA nicht haltmacht, etwa im Hinblick auf einen Rückgang bei den Einnahmen und den dortigen Mitgliederzahlen. Im Jahr 2008 manifestierte sich eine Führungskrise, als der Ausstieg hochrangiger Funktionäre öffentlich wurde, die in der Folge schwere Vorwürfe gegen das Management unter SO-Führer David Miscavige erhoben. Ein Vorwurf lautete, im oberen Management sei ein Klima der Gewalt und Einschüchterung entstanden. Die SO bestritt dies, geriet aber immer wieder in die Defensive. Auch ihre Werbung mit Prominenten, z. B. aus der Unterhaltungsbranche, funktioniert inzwischen offenbar weniger gut als früher. Stattdessen kann der schlechte Ruf von Scientology für ihre prominenten Vertreter zur Belastung werden.

Neben der langfristigen breiten Aufklärung über die Praktiken von Scientology ist die Entwicklung des Internets ein wesentlicher Grund, warum die SO inzwischen wohl nicht nur in Deutschland große Probleme bei der Mitgliederwerbung hat. Informationen verbreiten sich heute online mit hoher Geschwindigkeit weltweit. Die Organisation hat daher vor allem mit dem Mittel des Urheberrechts immer wieder versucht, eine Art Kontrolle über Scientology-kritische Informationen im Netz zu erlangen. Es ist ihr aber bis heute nicht gelungen, dieses Medium zu kontrollieren.

Durch all das ist in Deutschland der Druck auf den bestehenden Mitgliederstamm, Spenden zu leisten und Scientology in der Gesellschaft zu verbreiten, beständig gestiegen. Dies hat in der Scientologen-Szene zu Unzufriedenheit und dazu geführt, dass sich in den letzten Jahren in einem schleichenden Prozess Mitglieder zurückgezogen oder ganz von der SO abgewandt haben. Andere sind in Abspaltungen abgewandert, die zu einer Alternative für Anhänger des 1986 verstorbenen Scientology-Gründers L. Ron Hubbard geworden sind. Dadurch

ist die eher heterogene Szene der sogenannten freien Scientologen in den letzten Jahren stärker geworden. Diese vertreten zwar mehr oder weniger noch die Lehre des SO-Gründers, werfen aber dem SO-Management vor, es handle nicht mehr im Sinne des Gründers. Die SO duldet jedoch keine Abweichung und brandmarkt diese Aussteiger als Verräter.

Finanzkraft und politische Beeinflussungsversuche

Trotz der geschilderten Probleme ist Scientology nach wie vor eine überaus finanzstarke Organisation. Ehemalige Funktionäre haben die gesamten Finanzreserven auf etwa drei Milliarden US-Dollar beziffert. Die ergiebigsten Geldquellen weltweit sind Spendeneinkünfte und die Vermarktung von Publikationen, Seminaren und Lizenzen. Wegen ihrer finanziellen Reserven und ihres hohen Organisationsgrades kann Scientology auch länger anhaltende Krisen durchstehen. Zudem gibt es ernst zu nehmende Hinweise darauf, dass die SO mit hohem finanziellen Aufwand vor allem in den Vereinigten Staaten Lobbyismus bei Politikern betreibt. Durch unbegründete Behauptungen über angebliche Diskriminierungen ihrer Mitglieder in Deutschland konnte die SO in der Vergangenheit wiederholt die US-Diplomatie zu Interventionen zugunsten von Scientology bewegen. Die Beobachtung hat ergeben, dass Scientology im Bundesgebiet von jeher sehr unterschiedlich stark vertreten gewesen ist. Nach der deutschen Wiedervereinigung ist es der SO nicht gelungen, in den neuen Ländern nachhaltige Strukturen aufzubauen. In verschiedenen Bundesländern gibt es bis heute weder Scientology-Niederlassungen noch eine nennenswerte Mitgliederzahl. In anderen Ländern, zum Beispiel in Bayern, Baden-Württemberg, Hamburg und Nordrhein-Westfalen, verfügt Sciento-

logy jedoch über gefestigte Strukturen und eine größere Zahl von Mitgliedern. Etwa die Hälfte aller Scientologen in Deutschland lebt in Baden-Württemberg und im Freistaat Bayern.

Vor Gericht gescheitert

Nach Beginn der Beobachtung 1997 verhielt sich die SO-Führung zunächst abwartend, weil sie wohl von einer nur vorübergehenden Tätigkeit des Verfassungsschutzes ausging. Schließlich erhob die „Scientology Kirche Deutschland e. V.“ Klage auf Einstellung der Beobachtung durch das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV). Das Verwaltungsgericht Köln wies die Klage 2004 ab; die SO legte dagegen Berufung ein. 2008 entschied das Oberverwaltungsgericht Münster, dass die Beobachtung der SO durch das BfV rechtmäßig sei, und wies die Berufung der SO in vollem Umfang zurück. Zur Begründung wurde angeführt, dass sich in den zum Teil nicht allgemein zugänglichen SO-Richtlinien zahlreiche Belege dafür fänden, dass Scientology eine Gesellschaft anstrebe, in der zentrale Werte der Verfassung – Menschenwürde, Meinungsfreiheit, Recht auf Gleichbehandlung – außer Kraft gesetzt oder eingeschränkt werden sollen. Zudem stellte das Gericht fest, dass die verstärkten Expansionsaktivitäten der SO eine Gefahrenlage begründeten, die auch den Einsatz nachrichtendienstlicher Mittel rechtfertige. Diese Entscheidung ist rechtskräftig.

Ideologische Erstarrung

Bis heute will die SO ihre politisch-extremistischen Ziele nach außen verbergen oder stellt sie öffentlich in Abrede. Nach innen vertritt sie diese aber ohne Umschweife gegenüber ihren Anhängern und beruft sich dabei starr auf die Schriften ihres Gründers L. Ron Hubbard. Es ergibt sich

das Bild einer ideologisch hermetisch abgeschlossenen Organisation, die ihr totalitäres Programm auf die Gesellschaft ausdehnen will. Diese Ausrichtung hängt stark mit der Person ihres internationalen Führers David Miscavige zusammen. Solange er der SO vorsteht, dürfte sich daran nichts ändern. Seit einigen Jahren muss die SO nicht nur in Deutschland gegen einen negativen Trend kämpfen, der sich vor allem in einem überaus schlechten Ruf und langfristig in einem schleichenden Mitgliederschwind zeigt. Dabei droht der Organisation in Deutschland langfristig die Überalterung, wenn es ihr nicht gelingen sollte, in größerem Umfang junge Mitglieder zu werben. Derzeit scheint offen, ob es der Organisation in Deutschland gelingen kann, den für sie negativen Trend umzukehren. Scientology wird hauptsächlich auf Tarnangebote setzen, die vor allem auf den Unternehmensbereich und auf Jugendliche zugeschnitten sind. Erhöhte Aufmerksamkeit zwecks Gefahrenabwehr erfordern daher weiterhin besonders der Jugendschutz sowie die Bereiche Unternehmensberatung und IT-Dienstleistungen.

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Säkulare Humanisten plädieren für eine Reformation des Religionsrechts. Ein neues Schlagwort macht im Humanistischen Verband Deutschlands (HVD) und seinen Mitgliedsorganisationen die Runde: kooperative Laizität. In Diskussionen, Publikationen, im persönlichen Austausch mit Vertreterinnen und Vertretern atheistischer und säkularer Organisationen und Bewegungen wird es genannt, hervorgehoben und als religionspolitische Aufgabe der Gegenwart dargestellt. Die Chiffre kooperative Laizi-

tät bezieht sich auf Altbekanntes. Sie dient dazu, die seit Jahren ausgesprochenen politischen Forderungen des Humanistischen Verbandes und anderer säkularer Organisationen zusammenzufassen.

Humanistische Verbände vertreten keinen strikten Laizismus. Sie würden damit in Widerspruch treten zu ihrem praktischen Engagement im öffentlichen Raum (Humanistische Lebenskunde, Kindertagesstätten, Hospize etc.). Kooperationen zwischen dem Staat und den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften darf es geben. Das bisher geltende historisch gewachsene Modell der Offenheit des Staates für das Religiöse soll jedoch so reformiert werden, dass die Ansprüche von nichtreligiösen Menschen eine deutlichere Berücksichtigung finden, entsprechend ihrem Anteil an der Bevölkerung. Klassische freidenkerische Anliegen sind im Konzept der kooperativen Laizität verbunden mit Anknüpfungen an die Tradition freireligiöser Gemeinden und die Perspektiven eines praktischen Humanismus.

Der HVD betrachtet nichtreligiöse Menschen als diskriminierte Minderheit. „Wer nicht Mitglied einer Kirche oder anderen religiösen Glaubensgemeinschaft ist, hat oftmals die schlechteren Karten: auf dem Arbeitsmarkt, im Bildungssystem, in der Politik, in den öffentlichen Medien, in der öffentlichen Wahrnehmung. Es ist nun an der Zeit, endlich die volle Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von religiösen und nichtreligiösen Menschen umzusetzen.“ Im Jahr des Reformationsjubiläums, in dem an religiöse und kulturelle Impulse der reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts erinnert wird, plädieren atheistisch gesinnte Humanisten für grundlegende Reformen des Religionsrechts in Deutschland. Öffentliche Thesenanschlüsse – „Aufruf zur Gleichstellung konfessionsfreier und nichtreligiöser Menschen in Deutschland“ – unterstreichen die religionspolitische Agenda

des HVD und verfolgen werbende Absichten (www.reformation2017.jetzt). 33 Thesen, die der Antidiskriminierungsschrift des HVD „Gläserne Wände“ entstammen, werden an öffentlichen Gebäuden angebracht: an Rathäusern, Kommunalparlamenten, Bibliotheken, Kulturzentren. Die Forderungen lauten u. a.: keine religiösen Symbole in Amtsräumen, Anerkennung und Gleichbehandlung von humanistischen und nichtreligiösen Feiertagen, Abschaffung des staatlichen Kirchensteuereinzugs, Einstellung von 50 bis 100 humanistischen Beraterinnen und Beratern in die Bundeswehr, Einführung des Unterrichtsfachs Humanistische Lebenskunde an allen öffentlichen Schulen.

Selbstverständlich hat der HVD das Recht, die Interessen seiner ca. 25 000 Mitglieder zu vertreten. Humanistische Verbände verlieren jedoch ihr weltanschauliches Profil, wenn sie für sich in Anspruch nehmen, die Interessenvertretung aller nichtreligiöser Menschen (ca. 26 Millionen) zu sein. Zugleich bleibt meines Erachtens offen, ob die angestrebte humanistisch-atheistische Reformation sich eher einer freidenkerisch ausgerichteten Tradition verpflichtet sieht oder den Anliegen eines praktischen Humanismus.

Die religiös-weltanschauliche Landschaft hat sich fraglos verändert. Die Pluralismusfähigkeit des kooperativen Laizismus ist allerdings zu bezweifeln. In dem humanistischen Reformationsprojekt erfolgt die Kategorisierung von Menschen als „nicht-religiös“ viel zu pauschal. In pluralistischen Gesellschaften, die die Freiheit in der Religionsausübung betonen, sollte es weder religiöse noch nichtreligiöse Vereinnahmungen geben. Zum offenen Dialog gehört das jedem Beteiligten zuzuerkennende Recht, sich selbst zu definieren und den eigenen religiösen und weltanschaulichen Interessen zu folgen.

Reinhard Hempelmann

SIKH-RELIGION

Neues Informationszentrum für Sikhismus. Das „Deutsche Informationszentrum für Sikhreligion, Sikhgeschichte, Kultur und Wissenschaft“ (DISR) ist seit dem Jahreswechsel online. Das neue Internetportal www.deutsches-informationszentrum-sikhreligion.de bietet erstmals auf Deutsch umfangreiche Informationen rund um den Sikhismus. Hervorragend aufbereitet findet sich natürlich das Wichtigste über die Religion und die zehn Sikhgurus sowie den „elften Guru“, den Siri (Sri) Guru Granth Sahib, also die Heilige Schrift bzw. den ewigen lebenden Guru der Sikhs. Aber auch Gebete und Meditationstexte sowie die Gesänge heiliger Hymnen (Shabad Kirtan) werden in übersichtlicher Form erläutert und sind mit Hör- (und Video-)Beispielen versehen. Man erfährt, dass Sikhs auch getauft werden und was es damit auf sich hat. Die religiösen Regeln, die den Alltag in geordneten Bahnen lenken, sind in ausführlichen Dossiers komplett nachzulesen. Wem das zu anstrengend ist, kann sich aber auch einfach das Gurmukhi-Alphabet in einem hübschen Kindervideo vorsingen lassen.

Der weltliche Hauptsitz der Sikhreligion heißt Akaal Takht, er befindet sich gleich neben dem „Goldenen Tempel“, dem weltweiten Sikhzentrum in Amritsar/Indien. Dort werden die wichtigen Entscheidungen der Gemeinschaft getroffen. Fünf „Takhts“ gibt es insgesamt. Politische Aspekte sucht man aber sonst vergeblich. Nur die Massaker an Sikhs im Lauf der Geschichte sind offenbar ein ebenso relevantes wie sensibles Thema. Ein eigener Menüpunkt zählt ein Dutzend „Ghallugharas“ auf, das Punjabi-Wort für Massaker und Völkermord. Der Operation „Blue Star“ von 1984 wird als „Amritsar Genozid“ gedacht. Großgeschrieben sind aber die Kampfkunst und die Tapferkeit der Sikhs. Da gibt es rühmliche Geschichten und glänzende Augen.

Schließlich informiert das Portal über Zahlen: 38 Gurudwaras (Gebets- und Gemeindezentren) werden für Deutschland aufgeführt, je drei für Österreich und die Schweiz. Mündlich wird mitgeteilt, dass man von 18 000 Sikhs in Deutschland ausgehe, die größten Gurudwaras sind in Frankfurt a. M. und Hamburg (1500 bis 1800 Personen).

Nicht alles ist auf Deutsch zu haben, vieles auf Englisch, Literaturhinweise in weiteren Sprachen. In mancher Hinsicht stand die Webseite www.discoversikhism.com Pate, von der eine Menge übernommen und teils übersetzt wurde.

Hinter dem Projekt steht ein ehrenamtliches Team deutscher Sikhs mit Postfach und Büro in Hannover, dem die Unabhängigkeit von Stadt, Land und Verbänden wichtig ist. Nach Aussage der Betreiber wurde das Projekt bislang ohne externe Mittel finanziert. Ziele sind sachliche Information und Aufklärung über die (zahlenmäßig) fünftgrößte Weltreligion, die im Unterricht in Schulen nicht vorkommt und in der Öffentlichkeit wenig präsent ist, aber immer wieder gegen Vorurteile zu kämpfen hat. Fast zwei Dutzend „Projekte des DISR“ werden aufgelistet, die die Vernetzung und Kooperation mit Schulen, Universitäten und staatlichen Stellen signalisieren.

Das DISR vertritt nach eigenen Angaben die traditionellen Grundsätze und Richtlinien des Sikhismus und will auf der Basis der „orthodoxen“ (wobei das Wort nicht gebraucht wird) Linie des Akaal Takht und des offiziellen Sikh-Verhaltenskodex „ein unverfälschtes Bild der Sikhreligion in Deutschland“ präsentieren. Eine Differenzierung unterschiedlicher Sikh-Gruppierungen und Richtungen wird nicht vorgenommen, z. B. gegenüber der Yoga-Richtung von Yogi Bhajan (3HO), die abweichende Grundlagen hat. Auch im Blick auf verschiedene politische Ausrichtungen und daraus möglicherweise entstehende Konflikte

hält sich die Seite ganz zurück. Vielleicht haben die heikleren Themen ihren Platz erst einmal im direkten Gespräch. Dafür steht das Informationszentrum „als kompetenter Kooperations- und Beratungspartner“ jederzeit zur Verfügung.

Friedmann Eißler

JEHOVAS ZEUGEN

Körperschaftsrechte in allen Bundesländern. (Letzter Bericht 8/2016, 311f) Im Jahr 2016 wurden der Religionsgemeinschaft Jehovas Zeugen in Baden-Württemberg und in Bremen die Körperschaftsrechte verliehen. Dieser Status wurde der Gemeinschaft am 26. Januar 2017 auch in Nordrhein-Westfalen als letztem Bundesland ohne weiteren Rechtsstreit zuerkannt. Damit sind Jehovas Zeugen rechtlich überall den beiden großen christlichen Kirchen und vielen anderen kleinen Religionsgemeinschaften gleichgestellt.

Seit der Wiedervereinigung haben sich die Zeugen Jehovas intensiv um die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechtes (K.d.ö.R.) bemüht. Noch nie hat ein Verfahren dazu so lange gedauert und war so umstritten. Nachdem im Jahr 2006 Berlin als erstes Bundesland nach jahrelangen juristischen Auseinandersetzungen diese Anerkennung ausgesprochen hatte, dauerte es länger als ein Jahrzehnt, bis jetzt alle Bundesländer diesem Antrag zugestimmt haben. Erstaunlich ist, dass Jehovas Zeugen ein solch langwieriges Gerichtsverfahren überhaupt begonnen und bis zu Ende durchgeführt haben. In ihren Augen zählt der Staat eigentlich zum „bösen System der Dinge“, er ist dem Reich Satans zugehörig.

Nun aber besondere Privilegierungen dieses Staates anzustreben, in formalem Sinne als Körperschaft sogar ein Teil dieses Staates zu werden, bringt Jehovas Zeugen

in einen theologischen Selbstwiderspruch, der vor allem ihren eigenen Mitgliedern erst noch vermittelt werden muss. Ähnliches galt schon zuvor für ihre Anerkennung als Nichtregierungsorganisation (NGO) bei der UNO, die ja ebenfalls ein rein weltliches Gremium ist. Auch die Einschätzung der beiden großen christlichen Kirchen als „Hure Babylon“ müsste sich damit eigentlich ändern. Man will doch jetzt auf gleicher Stufe mit ihnen stehen! Oder wird hier mit zweierlei Maß gemessen: eines für den Binnenbereich und eines für die Welt?

Jehovas Zeugen haben in den Bundesländern mit Anerkennung in den vergangenen Jahren keinerlei Anstalten gemacht, von den mit dem Körperschaftsstatus verbundenen Rechten Gebrauch zu machen. Weder hat man eigene Beamte ernannt noch Kirchensteuern erhoben. Möglicherweise strebt die Gemeinschaft den Zugang in Gefängnisse oder Krankenhäuser an. Das eigentliche Ziel, das mit der Erlangung der Körperschaftsrechte wohl erreicht werden soll, ist die damit verbundene gesellschaftliche Aufwertung, um endlich den unangenehmen Ruf einer Sekte zu verlieren.

Allerdings geht es bei den Körperschaftsrechten nur um die Verhältnisbestimmung der Gemeinschaft zum Staat. Das Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Organisationen, auch zu anderen Religionen oder zu den christlichen Kirchen, ist davon nicht unmittelbar betroffen. Hier spielen andere Kriterien eine Rolle. So spiegelt die Beratungswirklichkeit kirchlicher wie nichtkirchlicher Fachstellen, an die sich Ratsuchende aus dem Umfeld der Zeugen nach wie vor wenden, immer noch ein erhebliches Konfliktpotential dieser Gemeinschaft wider. Zwar kam es in den 1990er Jahren zu geringfügigen Änderungen der offiziellen Lehrauffassungen von Jehovas Zeugen. Die Teilnahme an Wahlen wurde zum Beispiel nicht mehr generell untersagt,

sondern in die Gewissensentscheidung des Einzelnen gestellt. Gleichwohl gibt es aber immer noch erschreckende Berichte über erheblichen psychischen Druck und rigide Strafmaßnahmen für Zweifler und nicht-konformes Verhalten. Die gelebte Wirklichkeit scheint dem angestrebten öffentlichen Bild der Zeugen Jehovas nicht zu entsprechen.

Auch der theologische Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch der Wachturmgesellschaft, das dualistische Weltbild der Zeugen mit der vermeintlich drohenden ewigen Verdammnis für alle, die nicht diesem Religionsunternehmen angehören, die Lehre von Harmagedon und dem Weltende wie auch das fundamentalistische Schriftverständnis der Bibel, letztlich also wesentliche Kernaussagen ihrer Dogmatik stützen diese kritische Einschätzung von Jehovas Zeugen unabhängig von einer juristischen Einordnung dieser Gemeinschaft.

In Zukunft werden Jehovas Zeugen sich mehr als bisher öffentlicher Kritik und Wahrnehmung stellen müssen. Auch werden sie erklären müssen, was eigentlich ihr konstruktiver Beitrag zum Wohlergehen und Gestalten unserer offenen, längst multi-religiösen Gesellschaft ist. Die Lebenswirklichkeit der Mitglieder wird transparenter werden müssen, wenn diese Gemeinschaft tatsächlich aus der Sektenecke herauswill. Ob die „leitende Körperschaft“ wirklich eine Pluralität an Meinungen in Lebens- und Glaubensfragen zulassen wird, bleibt abzuwarten.

Andrew Schäfer, Düsseldorf

Jahrbuch 2016 von Jehovas Zeugen erschienen. Seit 1927 – also seit 90 (!) Jahren – bringt die Wachturm-Gesellschaft in Brooklyn regelmäßig ein kleines, ca. 250 Seiten umfassendes „Jahrbuch“ heraus, in dem die Aktivitäten ihrer Mitglieder des vergangenen Jahres akribisch dokumen-

tiert sind (www.jw.org/de/publikationen/buecher).

Die rund 170 000 Bibellehrer von Jehovas Zeugen in Deutschland setzten sich nach eigenen Angaben im Jahr 2016 besonders dafür ein, Menschen aus anderen Kulturen über ihren Glauben zu informieren. Dafür kommt ihnen die moderne Technik zugute, die sie seit jeher intensiv nutzen. Im Oktober 2014 wurde das Pilotprojekt „JW Broadcasting“ gestartet, ein Internet-TV-Sender in englischer Sprache. Seit August 2015 werden diese Sendungen in über 70 Sprachen übersetzt, was einen hohen ehrenamtlichen und teilweise auch professionellen Einsatz erfordert.

Viele Mitglieder von Jehovas Zeugen lernten 2016 eine neue Fremdsprache, um mit ihren ausländischen Nachbarn besser kommunizieren zu können. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, mit ihnen in ihrer Muttersprache über Glaubensfragen zu reden. Auf diesem Weg bekommen in Deutschland nach Angaben der Religionsgemeinschaft derzeit wöchentlich rund 81 500 Bibelschüler Antworten auf ihre Fragen – unabhängig von ihrer Herkunft, Bildung oder Religion. Die Wachtturm-Gesellschaft stellt dafür spezielle Sprach-Apps sowie ihre benutzerfreundlich gestaltete Website jw.org zur Verfügung, die zahllose Print-, Audio- und Videodateien in mehr als 870 Sprachen zum kostenlosen Download bereithält.

Das Jahrbuch 2016 wartet wie immer mit imponierenden Zahlen für die weltweit verbreitete Gemeinschaft auf. Demnach sind aktuell rund 8,3 Millionen Zeugen Jehovas rund um den Globus als Bibellehrer aktiv. Sie haben 2016 weltweit mehr als 1,9 Milliarden Stunden (in Deutschland 29,3 Millionen) dafür investiert. 264 535 (3224) neue Mitglieder schlossen sich ihnen an. Über 20 Millionen (274 000) besuchten im April 2016 am Gedenktag des Todes Jesu, der Jehovas Zeugen als wichtigster Feiertag

gilt, das „Abendmahl des Herrn“. Allerdings nimmt dort niemand vom Brot und vom Wein, weil nach der Lehre der Wachtturm-Gesellschaft die 144 000 Plätze im Himmel schon besetzt sind.

Das Jahrbuch, das mit seinen Zahlen beeindruckend will, verschweigt den erheblichen Druck, unter dem viele Mitglieder dieser geschlossenen Gruppe leiden, und die soziale Ächtung, die sie Aussteigern entgegenbringt.

Michael Utsch

NEUHEIDENTUM

„Irminsul“ auf den Externsteinen. In der Silvesternacht 2016/2017 haben Unbekannte auf den Externsteinen im Teutoburger Wald ein Modell der „Irminsul“ errichtet. Die schwere Holzkonstruktion wurde schon am nächsten Tag von der Feuerwehr eilig entfernt, bevor sie Spaziergängern auf den Kopf fallen konnte. Wahrscheinlich rechtsextremistisch motivierte Anschläge auf die Externsteine hat es auch früher schon gegeben (vgl. MD 1/2015, 29f). Die Externsteine sind bei Esoterikern als Kraft- und Kultort beliebt, wurden aber jahrelang auch vom rechtsextremen Segment germanischer Neuheiden zu kultischen Feiern an heidnischen Festtagen genutzt (Sonnenwenden u. Ä.).

Die Irminsul war der Überlieferung nach ein mittelalterliches Stammesheiligtum der Sachsen, das im Rahmen der blutigen Sachsenchristianisierung 772 durch Karl den Großen zerstört wurde. Historisch ist kaum etwas darüber bekannt. Der Begriff bedeutet „Große Säule“ oder „Welt(tragende) Säule“. Ein Zusammenhang mit der Weltesche „Yggdrasil“ ist rein spekulativ. Das Aussehen ist unbekannt. Heute wird sie oft in Form eines geschmückten und geschwungenen T dargestellt. Es ist nicht einmal klar, ob es sich um ein Zentralheiligtum

handelte oder ob es bei den Sachsen mehrere Exemplare gab.

Einen historischen Zusammenhang zwischen den Externsteinen und der ursprünglichen sächsischen Irminsul oder überhaupt Hinweise auf eine vorchristliche kultische Nutzung der Externsteine gibt es nicht. Vielmehr finden sich in den Steinen christliche Bildhauerarbeiten aus dem Mittelalter (Kreuzabnahmerelief). Eine ursprünglich heidnische Nutzung wurde erstmals im 19. Jahrhundert von völkischen und ariosophischen Denkern behauptet und insbesondere in der Frühphase von den Nazis propagiert, die die Irminsul als Symbol gegen das christliche Kreuz in Stellung brachten und die Externsteine ähnlich wie den Sachsenhain bei Verden in den ersten Jahren nach 1933 für ihre antikirchliche Propaganda nutzten. Daher kommt wohl auch die Beliebtheit des Ortes bei Rechts-extremisten wie der Artgemeinschaft und dem ariosophischen Armanen-Orden, die beide allerdings seit Jahren kaum noch in Erscheinung treten, wenn sie überhaupt noch existieren.

Der zuständige Landschaftsverband hat Anzeige erstattet, und vor allem wegen dieser Vorgeschichte hat nun auch der Staatsschutz die Ermittlungen übernommen; weitere Hinweise auf die Täter sind nicht bekannt. Das am 1. Januar 2017 entdeckte Irminsul-Modell war Schwarz-Rot-Weiß angemalt, was Journalisten als Hinweis auf die deutsche Flagge im Dritten Reich deuten, die allerdings Schwarz-Weiß-Rot war.

Rechtsextremisten machen nur einen kleinen Teil der germanischen Neuheiden aus. Die meisten Gruppen versuchen sich seit einigen Jahren aktiv von solchen Personen zu distanzieren. Sie haben den Anschlag scharf verurteilt. Sie sehen darin einen Missbrauch ihrer heidnischen Symbole durch die „Nazitrus“ (der Begriff ist eine Kombination von „Nazi“ und „Asatru“ – „Asen-Treue“, i. e. die Selbstbezeichnung der Neuger-

manen). Allerdings kann man auch nicht völlig ausschließen, dass die Täter aus den eigenen Reihen kamen, denn ausgeprägte antichristliche Affekte und die Lust an der Provokation sind auch unter nicht nazistischen Neuheiden verbreitet. Heidnische Kritiker wie Martin Marheinecke warnen denn auch davor, die Sache etwa für „einen gelungenen Streich“ zu halten oder darin einen „Anlass zur klammheimlichen Freude“ zu sehen. Der Nutzer FornKrys schrieb in einem Heidenforum: „Ja, ich war anfangs angetan. Das gebe ich zu. Einfach weil es schön aussah. Beim darüber Nachdenken aber und um die Erkenntnis bereichert, dass man das Teil in den Reichsfarben angemalt hat, komme ich auch zu dem Schluß, dass die Aktion nicht sonderlich schlau und für uns ziemlich kontraproduktiv war.“

Tatsächlich hat die Aktion der heidnischen Szene der Asatruar einen erheblichen Imageschaden zugefügt und ihr damit einen Bärenienst erwiesen.

Kai Funkschmidt

GESELLSCHAFT

Alles neu – bei Karl May. Lange hat es gedauert ..., nun ist sie endlich fertig, die dreiteilige Neuverfilmung von Karl Mays „Winnetou“. Hielt sich zunächst das Gerücht, es würde zum 100. Todestag im Jahr 2012 eine Neuverfilmung an Originalschauplätzen in den USA geben, so ist das, was nun an Weihnachten 2016 im Fernsehprogramm zu sehen war, ein merkwürdiges Produkt deutschen Filmschaffens.

Nicht nur, dass der Wilde Westen einmal mehr wie Kroatien aussieht, nicht nur, dass die Handlung allenfalls Namen und einen ganz groben Handlungsrahmen aus den Büchern Karl Mays übernahm – die legendären „Winnetou-Filme“ aus den 1960er Jahren waren da freilich auch nicht viel besser – nein: Ein zentrales Element May'schen

Schaffens fiel in einer Weise unter den Tisch, dass es auch für Weltanschauungsbeauftragte interessant ist.

Denn wie immer man Karl Mays Werk einordnet (eine umfassende Darstellung bietet der EZW-Text 220: „Winnetou ist ein Christ“, 2012) – das eine kann man nicht leugnen: Das Werk Karl Mays wird durchweg von einem Ringen um die „wahre Religion“, die nach Meinung Karl Mays das Christentum ist, durchzogen.

Dass Karl May dabei ungemein irenisch vorgeht, dass „Mission“ in seinem Verständnis vor allem mit der Tat und nicht mit Worten geschieht (im Werk Mays tauchen immer wieder Menschen auf, die mit vielen Worten von Gott reden, dabei aber Heuchler oder sogar Verbrecher sind) und dass sich Old Shatterhand in seinen Gesprächen mit Winnetou immer an den Grundsatz „Lass mir meine Religion, so wie ich dir die deine lasse“ hält, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Frage, wie christlicher Glaube überzeugend missionarisch gelebt werden kann, das ganze Werk Karl Mays durchdringt. Und es ist mehr als Zufall, dass Winnetou ebenso wie Hadschi Halef Omar am Ende den Weg zum christlichen Glauben findet und dass wir Karl May sogar Bekehrungsgeschichten – am drastischsten, aber auch am eindrücklichsten ist sicher die des Old Wabble in „Old Surehand 2“ – verdanken, die man sofort in entsprechende Bücher übernehmen könnte, wären sie denn wahr.

Nimmt man diese wesentliche Bedeutung der christlichen Religion im Werk Karl

Mays wahr, dann kann das, was an Weihnachten (!) an esoterisch verhunztem Unsinn in die Wohnzimmer schwallte, nur unangenehm überraschen. Denn Old Shatterhand, der als unaufdringlicher, aber gleichwohl erfolgreicher Missionar der Tat zu den Apachen kommt, erscheint im Film als ein wissenschaftsgläubiger Agnostiker, der dann von Nscho-Tschi zum Schamanismus bekehrt wird – das Ganze mit den üblichen esoterischen Floskeln („sie hat meine Seele aus dem Tod zurückgeholt“) und in einer Art, die mit viel Rauch und wirren Tänzen an billige Gebrauchsesoterik erinnert. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem unstrittig interessanten Thema „Schamanismus“ vermochte ich jedenfalls nicht zu entdecken, wohl aber die Erkenntnis, dass deutsche Medien inzwischen in einer Weise entchristlicht sind, dass der Missionar zum Missionierten wird, und das in denkbar platter Weise. Und konsequenterweise stirbt Winnetou dann am Ende des dritten Teils des Films nicht mit einem Bekenntnis zum christlichen Glauben, sondern mit einem allgemeinen Appell an die Humanität auf den Lippen.

Die friedliche Auseinandersetzung der Religionen, die gegenwärtig eines der drängendsten Themen unserer Gesellschaft ist und um deren Lösung sich Karl May zu seiner Zeit durchaus wegweisend bemüht hat, ist in dieser Neuverfilmung jedenfalls durch reichlich billigen Firlefanz ersetzt worden. Schade eigentlich.

Heiko Ehrhardt, Hochelheim/Hörnsheim

STICHWORT

Heidentum

Begriff

„Heiden an sich“ gibt es nicht, „ein Heide ist nur etwas, wofür man einen anders garteten Menschen hält, damit man ihn entweder bekehren oder zur Hölle verdammen kann“. So erklärte der deutsche Sinologe und ehemalige China-Missionar Richard Wilhelm (1873 – 1935) im Jahr 1925 das Wesen und die Schwäche des „Heiden“-Begriffs (Wilhelm, 22). Zwei zentrale Momente sind damit angesprochen: „Heide“ ist ein *Beziehungsbegriff*, und er ist im Bedeutungskern, nicht nur in der faktischen Anwendung *negativ-abwertend*.

Als Heiden werden aus christlicher Sicht die religiös Anderen bezeichnet. Es handelt sich um einen identitätssichernden Begriff zur Unterscheidung des Angehörigen der eigenen Gruppe einerseits und des Fremden, Außenstehenden andererseits, und zwar anhand religiöser Kriterien. Auch andere Religionen mit universalem Wahrheitsanspruch kennen ähnliche Unterscheidungen und Begriffe: Arabisch *kuffār* (Ungläubige) und *dschāhīlīya* (Unwissen) im Islam, hebräisch *gojim* (Völker) im Judentum, in der Septuaginta als *ethnê* und in der Vulgata als *gentes* bzw. *gentiles* wiedergegeben.

Der Begriff „Heidentum“ verlor nach 1945 im Zuge der Selbständigwerdung junger Kirchen, der Entkolonialisierung und der gesellschaftlichen, politischen und der damit einhergehenden theologischen Veränderungen im Verhältnis christlicher Kirchen zu anderen Religionen rapide an Akzeptanz. Er ist heute wegen seiner pejorativen Bedeutung ungebräuchlich und lebt nur in religions- und missionsgeschichtlicher Terminologie fort.

Die Etymologie ist unklar. Im Neuen Testament wird besonders in den Paulusbriefen zwischen Juden- und Heidenchristen unterschieden, womit aber der kulturell-religiöse Hintergrund gemeint und die theologische Frage des Umgangs mit dem jüdischen Gesetz aufgeworfen ist. Hier wird mit „Heide“ in der Regel der „Hellene“ übersetzt, und zwar nicht als nationale oder ethnische, sondern als wertfreie, ja, im Gegenüber zu *barbaroi* (Röm 1,14) positive kulturelle Herkunftsbezeichnung. Daneben besteht das aus dem Alten Testament übernommene Gegenüber des „Wir“ der nunmehr christlichen Gemeinde und der Völker (*ethnê*) fort. Was im AT schon anklang, nämlich der Aufruf an diese *ethnê*, den wahren Gott anzuerkennen, wird von Paulus zum Programm erhoben und schließlich für die Kirche bis hin zur gezielten Heidenmission bestimmend.

Die engere Begriffsgeschichte beginnt mit dem Eingang des lateinischen Wortes *paganus* in den christlichen Sprachgebrauch (vgl. engl. *pagan* und frz. *païen*). Es bezeichnet ursprünglich den Landbewohner, aus Sicht des Stadtbewohners, also den, der der römischen Zivilisation fern- und kulturell niedriger steht. Es wird später von römischen Soldaten zur abfälligen Bezeichnung des Zivilisten benutzt. Möglicherweise von hier übernimmt es im 4. Jahrhundert die aufstrebende Kirche, die damit den *miles christianus*, der in der Taufe den Fahnen- (= *sacramentum*) auf Christus abgelegt hat, vom Nichtchristen unterscheidet. Nach anderer Interpretation wurden die *pagani* zu Heiden im religiösen Sinne, weil die Landbevölkerung weniger christianisiert gewesen sei als die Städte.

Ob das aus germanischem Stamm kommende „Heide“ (engl. *heathen*), erst ab dem 8. Jahrhundert nachgewiesen, eine Übersetzung von *paganus* oder unabhängig vom Lateinischen entstanden ist, wird unterschiedlich beantwortet. Im letzteren

Falle wäre die Entwicklung von der Bedeutung „wild“, „außerhalb lebend“ (Heidebewohner) zu „nichtchristlich“ vergleichbar der des lateinischen *paganus* verlaufen. Einzelne Wissenschaftler wollten sogar eine germanische Selbstbezeichnung im Sinne von „zum eigenen Herd gehörig“ darin erkennen, doch gibt es abgesehen von einzelnen Provokateuren der Romantik (Lord Byron u. a.) vor dem 20. Jahrhundert keine Belege dafür, dass Menschen sich selbst Heiden nannten. Die moderne Selbstbezeichnung (Neu-)„Heiden“ bewahrt die Abgrenzungsfunktion des Begriffs, nun aber in umgekehrter Richtung. Diese naturreligiöse Bewegung ist hier nicht Gegenstand (vgl. dazu MD 1/2010, 29-33).

Verhältnisbestimmungen

Schon im Alten Testament stehen die Völker außerhalb des Heils, sind aber aufgefordert, den Gott Israels anzuerkennen. Ihnen gelten prophetische Gerichtsworte (Fremdvölkersprüche), ihnen wird aber auch die Teilhabe an der heilvollen Zukunft Israels als endzeitliche Erfüllung verheißen (Gen 12). Die Evangelien zeichnen Jesus als Messias Israels und deuten die Universalität der Sendung vor allem als Ergebnis seiner Zurückweisung durch die Juden (Mk 3,9; Lk 13,22ff) bzw. kündigen sie als endzeitliche Erfüllung an (Mt 8,11). Diese Ambivalenz von Abgrenzung und Aufruf zum wahren Bekenntnis im Gegenüber zur eschatologischen Verheißung ihrer Hineinnahme in das Heil prägt auch die paulinische Theologie im Umgang mit dem Anderen (Röm 3,2.29f; 15,8).

Mit dem Aufstieg zur Staatskirche wurde diese Ambivalenz auch politisch wirksam. Als Heidentum wurde und wird bis heute in religionsgeschichtlicher Terminologie der griechisch-römische polytheistische Staatskult bezeichnet. Trotz der pejorativen Beiklänge des Begriffs war das Verhältnis

zwischen Kirche und Heidentum in der Antike zunächst keinesfalls primär konflikthaft. Früher herrschte in der Forschung eine dichotomische Sicht vor, derzufolge im 4. und 5. Jahrhundert das antike Heidentum als tolerant-polytheistische Religion in einem letzten großen Ringen mit einem von Absolutheitsansprüchen gekennzeichneten Staatschristentum unterging, symbolisiert etwa in dem Streit um den wiederholten Auf- und Abbau eines Altars für die Göttin Victoria in der römischen Staatskurie in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bis Theodosius das Christentum 381 zur Staatsreligion machte.

Heute muss man sich aufgrund der Quellenlage von diesem „romantic myth“ (Cameron, 3) verabschieden und eher von einem fließenden, alltäglich-unauffälligen Übergang des römischen Reichs vom römischen Staatskult zum römischen Christentum ausgehen. „Roman paganism died a natural death, and was already mortally ill before Theodosius embarked on his final campaign“ (Cameron, 131). Äußerlich vollzog sich dieser Wechsel weitgehend gewaltlos, als im 4. Jahrhundert die staatliche Förderung des Heidentums endete. Es fehlte ihm an einer individuellen Kult- und Frömmigkeitspraxis und damit an einem den Christen entsprechenden spezifisch religiösen Selbstverständnis.

Für prominente pagan-römische Apologeten jener Zeit stand also weniger ein religiöses Bekenntnis im Zentrum als vielmehr ein bewahrendes Interesse an römisch-griechischer Kultur, Dichtung und Kunst, ähnlich modernen Rekursen auf das „christliche Abendland“, die auch nicht auf ein religiöses Bekenntnis, sondern auf ein bestimmtes Geschichtsbild (Individualismus, Freiheit, Demokratie usw.) zielen. Dem entsprach in der Antike ein ähnlich motiviertes Interesse auch der gebildeten christlichen Römer, die sich noch jahrhundertlang ebenso wie die Nichtchristen der Traditionswahrung alter

römischer Größe einschließlich der Überlieferung heidnischer Dichter verpflichtet sahen. Heidnische und christliche Römer wussten sich also ungeachtet religiöser Unterschiede einem gemeinsamen kulturellen Erbe verpflichtet (das Cameron in dieser Funktion mit der säkularen Kultur des modernen Westens vergleicht).

Gleichzeitig begannen aber einzelne christliche Theologen eine aggressive Bekämpfung genau dieses heidnisch-kulturellen Erbes in der Kirche. Mit Firmicus Maternus, dem Mailänder Bischof Ambrosius und mit Augustin von Hippo beginnt eine Tradition kirchlicher Forderungen nach staatlicher Unterdrückung des Heidentums, die schließlich das ganze Mittelalter hindurch wirksam blieb. Sie ging bis hin zu unterschiedlichen Theorien von „Heidenkriegen“, deren Zweck von der Vorbereitung zur Christianisierung durch Unterwerfung eines Gebiets bis hin zum direkten Zwang („Taufe oder Tod“), also bis zum Missionskrieg reichen konnte (Typologie vgl. Gensichen, 593f). Allerdings blieben diese gewalttätigen Züge der Glaubensausbreitung auch innerhalb der Kirche immer umstritten.

In späteren Jahrhunderten wurde der Heidenbegriff ausschließlich zur polemischen Abgrenzung genutzt und konnte mangels Berührungspunkten mit realen Andersgläubigen auf alle angewandt werden, die nicht der eigenen Orthodoxie entsprachen, teilweise auch auf Muslime, Juden, Ketzer oder wechselseitig zwischen Katholiken und Protestanten.

Eine Renaissance erlebte der Begriff in der neuzeitlichen Missionsbewegung, nunmehr meist als Bezeichnung für Angehörige polytheistischer Religionen im Unterschied zu Juden und Muslimen gebraucht (so etwa bei Gustav Warneck). Unverändert galten „Heiden“ als religiös defizient. Allerdings zögerten Missionare insbesondere in Asien oft, die Andersgläubigen einfach

als „Heiden“ zu bezeichnen. Zwar setzte sich rhetorisch und theologisch die mittelalterliche Herabwürdigung des Anderen, des Fremden als Götzendiner fort. Immer wieder jedoch revidierten die Praktiker ihr mitgebrachtes Urteil angesichts der ihnen gegenüberstehenden buddhistischen und hinduistischen Hochkulturen mit ihrer elaborierten Geisteswelt, also unter dem Eindruck der tatsächlichen Begegnung mit jenen Heiden, auf die sie in der Ausbildung vorbereitet worden waren. Schon der erste protestantische Überseemissionar, Bartholomäus Ziegenbalg (1682 – 1719), Pionier der Dänisch-Halleschen Mission in Indien, schrieb, dass die Heiden dort „keineswegs Wilde, sondern zivilisierte Leute“ seien, „die ein sehr stilles, ehrbares und tugendsames Leben“ führen, „darinnen sie es aus ihren natürlichen Kräften den Christen zehnfältig zuvorthun [...] und] für ihre Götter eine große Ehrerbietigkeit haben“ (Lehmann, 44f). Typischerweise wurden solche positiven Passagen aus den brieflichen Heimatberichten der Missionare häufig beim Abdruck in den Zeitschriften für die hiesigen Missionsfreunde weggelassen. Das Heidenbild der zeitgenössisch publizierten Missionsquellen ist daher wohl insgesamt negativer gefärbt, als die reale Begegnung vor Ort sich darstellte.

Einschätzung

Der Begriff „Heide“ als Fremdbezeichnung für Menschen ist zweifellos zu Recht ausgestorben. Dies geschah nur teilweise unter dem Einfluss einer religiös pluralistischen Wirklichkeit – die gab es schon in der Antike. Wichtiger waren die Privatisierung der Religion und die Säkularisierung inner- und außerhalb der Kirche, wodurch die heidnischen Götter nicht mehr nur entmachtet, sondern entwirklicht, also im weltlichen Sinne ungefährlich waren. Hinzu kam eine neue Beurteilung von Kolonial- und Mis-

sionsgeschichte im 20. Jahrhundert. Allerdings gerieten Ersatzbegriffe wie das scheinbar neutral-deskriptive „Nichtchristen“ bald ihrerseits in die Kritik, weil auch sie von einem Defizit des Gegenübers ausgehen. Allenfalls theologisch bleibt die Rede vom „Heiden“ im existenzialisierten Sinne gültig, insofern sie die *conditio humana* meint, das Gefangensein des von Gott zur Freiheit gerufenen Menschen in Geschöpflichkeit und religiöser Selbstermächtigung (Röm 1,18 – 2,12). So hatte schon Luther gelegentlich das Wort gebraucht, und in diesem Sinne wäre mit Karl Barth alle Religion, auch die christliche, als menschliche Anstrengung Heidentum. Auch von dieser existenzialen Deutung her verbietet sich aber die kollektive Bezeichnung bestimmter Religionen und Gruppen als „Heidentum“.

Noch weiter geht gegenwärtig die pluralistische Deutung, die einerseits zu einem Relativismus Zuflucht nimmt, der jeden Sammelbegriff vermeiden und religiöse Einzelphänomene nur je für sich betrachten will, die andererseits aber auch glaubt, diese vielfältigen religiösen Erscheinungen wiederum – ähnlich wie der Heidenbegriff – gemeinsam beurteilen zu können. Nur vor sie das Urteil diesmal mit positivem Vorzeichen fällen, also die Religionen als prinzipiell gleichwertige Annäherungen an Gottes Geheimnis betrachten und damit, nicht zuletzt im Dienste friedlichen Zusammenlebens, christliche Hybris vermeiden. Sie nimmt damit einen quasi-göttlichen Standpunkt über den konkreten Religionen ein.

Diese pluralistische Versuchung erwächst unter westlichen Kirchen aus einer religiösen und kulturellen Gewissheitskrise infolge der Aufklärung und der Katastrophen des 20. Jahrhunderts. So wie die Existenz von „Heiden“ jahrhundertlang zu einem konfliktbereiten missionarischen Dringlichkeitsbewusstsein führte, so zeitigt diese neue Religionstheologie eine Scheu vor

Abgrenzung und Konflikt. Das ist im sozialen Sinne des friedlichen Zusammenlebens notwendig. Weil aber auch soteriologisch die Unterscheidung von Innen und Außen aufgegeben wird, führt dies konsequent zur teilweisen Absage an die Verkündigung des Evangeliums als solche (Mission *oder* Dialog). Exemplarisch stehen dafür die Diskussionen um die Ablehnung der Mission unter Juden (Rheinischer Synodalbeschluss 1980) und Muslimen (Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland 2016). Weithin gilt als *communis opinio*: „[A]us innertheologischen Erwägungen ist an die Stelle der Rede vom Heidentum ... der Gedanke der interreligiösen Toleranz und des interreligiösen Dialoges getreten. So werden die nichtchristlichen Religionen als Partner bei der Bewältigung der großen Menschheitsprobleme gesehen“ (Löhr, 1521). Hier wird den theologischen Vorfahren das Stigma der Intoleranz und Dialogverweigerung angeheftet. Der Irrtum besteht in der Vermischung von Ebenen. Toleranz ist keine religiöse, sondern eine politische Tugend, da bei rechter Unterscheidung der Regimente eine Religion keine Macht über eine andere haben darf, ihr also auch keine Toleranz gewähren kann. Fraglich ist auch, ob das Evangelium angemessen erfasst ist, wenn es vor allem ein Instrument zur „Lösung der Menschheitsprobleme“ sein soll. Biblisch zumindest ist das Evangelium nicht konfliktfrei zu verkündigen (Mt 10,16.34; Lk 14,26).

Abusus non tollit usum – der Missbrauch ist kein Argument gegen den Gebrauch. Der Begriff Heidentum ist wegen seiner triumphalistischen Überlegenheitsimplikationen aufzugeben. Doch mit dem Begriff droht ein Pfeiler christlichen Selbstverständnisses zu verschwinden. Biblische und kirchliche Tradition zeigen durchweg einen Glauben, der etwas vermittelt, was heute verpönt ist: christliches Sendungs- und Erwählungsbewusstsein. „Ihr seid das auserwählte

Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, Gottes Volk, das Volk des Eigentums, dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten des, der euch berufen hat“ (1. Petr 2,9). Erwählungsbewusstsein steht innerhalb einer dominanten Volkskirchlichkeit immer in der Gefahr, die eigene Nähe zur Macht zu vergessen. Hieran zu erinnern, ist das Verdienst pluralistischer Religionstheologien. Aber das Sendungsbewusstsein selbst ist damit nicht obsolet, weil es dabei nicht um Selbsterhöhung, sondern um die Hineinnahme in Gottes Sendung geht (*missio Dei*). Glaube muss selbstbewusst gelebt werden, nicht in Minderwertigkeitsgefühlen. Demütig, aber durchaus provokant: „Eure Rede sei allezeit freundlich und mit Salz gewürzt“ (Kol 4,6). Wenn dies gelingt, dann behält die theologische Rede vom Heidentum trotz Verzichts auf den Begriff ihr Recht – der Welt ein Anstoß und der Kirche eine Zumutung.

Literatur

- Brown, Peter: Paganism: What We Owe the Christians, New York Review of Books 7.4.2011, 68-72
 Cameron, Alan: The Last Pagans of Rome, Oxford 2011
 Davies, Owen: Paganism, Oxford 2011
 Freytag, Walter: Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort, Wuppertal 1956
 Gaskill, Malcom: Witchcraft, Oxford 2010
 Gensichen, Hans-Werner: Art. „Heidentum I. Biblisch/Kirchen-missionsgeschichtlich“, in: TRE 14, Berlin/New York 1985, 590-601
 Hutton, Ronald: Pagan Britain, New Haven/London 2014
 Lehmann, Arno (Hg.): Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg 1706-19, Berlin 1957
 Löhr, Gebhard: Art. „Heidentum“, in: RGG⁴, Bd. 3, Tübingen 2000, 1521f
 Maxwell-Stuart, Peter George: The British Witch, Stroud 2016
 Mensching, Gustav: Toleranz und Wahrheit in der Religion, Weimar/Jena 1996
 Tworuschka, Udo: Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen, Darmstadt 2008
 Warneck, Gustav: Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. Erste Abteilung: Die Begründung der Sendung, Gotha 1892
 Wilhelm, Richard: Die Seele Chinas, Berlin 1925

Kai Funkschmidt

Christian Danz, Systematische Theologie, UTB, Tübingen 2016, 341 Seiten, 22,99 Euro.

Die „Systematische Theologie“ des Wiener Systematikers Christian Danz versteht sich als eine moderne, für heutige Menschen nachvollziehbare Theologie. Von den ersten Seiten an löst sie in mir vielerlei Fragen aus. Systematische Theologie besteht nach Danz aus den drei Einzeldisziplinen Religionsphilosophie, Dogmatik und Ethik, wobei für ihn Religionsphilosophie die grundlegende zu sein scheint. Der Glaube sei eine Weiterbestimmung (= Näherbestimmung?, 17) von Religion. Ethik spielt in dem vorgelegten Entwurf nur eine nachgeordnete Rolle. Es ist nicht immer deutlich, wann der Autor als Religionsphilosoph mit Blick auf Religion allgemein und wann er als Dogmatiker mit Blick auf den christlichen Glauben spricht. Dies ist offenbar so gewollt ...? Auch der Übergang vom historischen Referat zum Urteil des Autors ist nicht immer klar, da er das historische Referat oft im Präsens darbietet.

Moderne, an der Aufklärung orientierte Theologie hat den „Grundlagenwechsel von Gott zur Religion“ vollzogen (11; muss es nicht heißen: „vom metaphysischen Gottesbegriff zur Religion“?). Drei Basis-Überlegungen haben für Danz eine tragende Rolle. Nicht ohne Redundanz werden sie immer wieder in die Darstellung eingebracht.

1. Glaubensinhalt und Glaubensakt „entstehen“ gleichzeitig. Ihre Trennung sei der Grundfehler der voraufgeklärten Theologie (144). Was aber heißt „entstehen“? Sie werden dem Glaubenden gemeinsam und gleichzeitig bewusst. Unterscheiden sie sich aber nicht doch in der Weise ihres Bewusstwerdens? Sie vergegenwärtigen sich

zugleich, aber hinsichtlich ihrer Entstehung muss differenziert werden, zumal dann, wenn der Glaubensinhalt mit Tradition zu tun hat. Wird hier nicht der Glaubensinhalt durch den Glaubensakt aufgesogen? Er verliert seine Konturen. Die Identität des Christlichen kann nicht mehr geklärt werden; sie stellt sich nur noch in ihrer Selbstbeschreibung dar. Das Kriterium für die Markierung ihrer Grenze kann „nicht mehr inhaltlich beschrieben werden“. Eine Kriterienfunktion ist „durch die reflexive Selbstdurchsichtigkeit des religiösen Vollzugs zu ersetzen“ (233). Das Bekenntnis wird zur individuellen Selbstbeschreibung, die nicht unzutreffend ist, aber nicht zureichend zum Ausdruck bringt, was Glaubende trägt und bestimmt. Kann der Christusbezug im christlichen Glauben wirklich aufgegeben bzw. nur als Ausdruck für die Notwendigkeit geschichtlicher Einbettung des Glaubens gewertet werden?

2. „Glaube ist das Geschehen von menschlicher Selbsterschlossenheit und deren Darstellung“ (231). Auch hier drängen sich mir Fragen auf. Kann das zu beschreibende Geschehen in einem abgeschlossenen Vollzug liegen – müsste nicht von einem „Geschehen menschlicher Selbsterschließung“ gesprochen werden? Sodann: Worin besteht die „Selbsterschlossenheit“? Ohne das „Ereignis von menschlicher Selbsterschlossenheit“ (Zwischenfrage: Muss sie religiös erfolgen/erfolgt sein?) kommt der Mensch „nicht zu sich selbst und zu seiner Wahrheit“ (181) – worin besteht sie? Ein „sich selbst erschlossenes Leben ist sich seiner Endlichkeit, bleibenden Fragmentarizität und Ambivalenz inne geworden. Leiden und Tod gehören notwendig zum eigenen Leben hinzu“ (182). Spricht so nicht auch der atheistisch orientierte Humanist (z. B. Joachim Kahl)?

3. Da der Glaubensakt nur gemeinsam mit dem Glaubensinhalt entstehen kann, bedarf es auch nach Danz der Tradition. Im Fall

des Christentums ist Traditionsvermittlung nötig, die von der Institution Kirche zu leisten sei und sich immer in Rezeption und Transformation vollziehe (128). Wird damit die Tradition nicht zum ungebremsten und unkontrollierbaren Selbstläufer, und zwar prinzipiell in allen Religionen? Genügt es, den Lauf dieses Selbstläufers zu beobachten, ohne zu erkunden, wie der Beginn des Rezeptions- und Transformationsvorgangs zu denken ist und ob die Route glücklich und menschendienlich verlaufen ist? Danz stellt sich die „Frage nach guter und weniger guter Religion“ selbst (120), ohne sich allerdings eine Antwort zu geben. Welche Funktion hat die wissenschaftliche Bemühung um die Tradition, die Danz selbst wichtig ist und die er auf seine Weise vorzuführen versucht? Wie sind Religionslosigkeit und Atheismus, die er (allerdings kaum) anspricht (89), hier einzuordnen – etwa ebenfalls als Symbolisierungen mit Selbsterschließungs-Qualität?

Unter Voraussetzung dieser drei Basis-Überlegungen lassen sich nun auch einzelne Themen bearbeiten:

1. Gott „hat seinen genuinen Ort ausschließlich im religiösen Selbstverständnis des Menschen. Er kommt allein im Glauben zum Menschen“ (177). Hat er nun seinen Ort oder kommt er, und was soll beides heißen, und wie verhält es sich zueinander? Muss hier nicht mindestens „kommt“ in Anführungszeichen gesetzt werden? Gott sei „der Ausdruck des Sich-Verstehens des Menschen“ (179) – „der“ oder „ein“ Ausdruck? Wie steht es um Religionen, die gar nicht von „Gott“ sprechen und mit Weltanschauungen, die „Gott“ ablehnen? Gegenstand einer Lehre von Gott sei nicht, „wie er an sich selbst ist“; die Frage nach seiner Existenz erledige sich damit (179). Provokiert die christliche Tradition aber nicht zu der Frage, wie Gott gedacht und in welcher Weise auf ihn gehofft werden kann? Das Ereignis menschlicher Selbsterschlossenheit

(etwa in christlichen Symbolisierungen?) sei nicht ableitbar, sondern eben geschichtlich geworden: „Gott ist selbst die Bedingung seines Erkenntnerwerdens“ (181) – als Ausdruck menschlichen Sich-Verstehens! Er sei „der Transzendente und der Offenbare“ (177).

2. Die Christologie, urteilt Danz, habe die „Bindung des Glaubens an die Geschichte zu explizieren“ (183). In ihr beschreibe der Glaube sich selbst als „ein geschichtlich eingebundener personaler Vollzug“ (211). Die historische Forschung sei daher im Blick auf Jesus „alternativlos“ (201). Historische Quellen seien freilich immer selbst schon in Deutung eingebunden. „Die Systematische Theologie klärt die Geschichtswissenschaft über ihre eigenen normativen Implikationen auf“ (201). Müssen sie darüber wirklich erst von Christian Danz aufgeklärt werden? Das Christusbild sei „ein Bild der reflexiven Durchsichtigkeit des Glaubensvollzugs“ (211). Die altprotestantische Ämterlehre kommt in den Blick. Die Ämter Christi – das prophetische, priesterliche und das königliche – „strukturieren“ den Glaubensvollzug (ebd.). Ist Strukturierung nötig, weil das mit dem Glauben sonst wohl doch ein allzu großes und nebulöses Einerlei wäre?

3. „Der Heilige Geist“ – es muss wohl heißen: der Glaube an den Heiligen Geist – „bildet einen festen Bestandteil des christlichen Glaubensbekenntnisses“ (214). Er sei „als eine symbolische Selbstbeschreibung des religiösen Aktes im Horizont der christlichen Überlieferung zu verstehen“ (222). Die Kirche habe die Funktion, diese Überlieferung zu kommunizieren. Dies geschehe durch Wort und „die sogenannten Sakramente“ (246). Sie seien „geschichtlich gewordene symbolische Handlungen“ (257), deren Zahl und Gestalt sich nicht näher begründen lasse. Schließlich hat Danz wohl das Empfinden, dass bei einer Thematisierung protestantischen Christentums auch Schuld und Verzeihung angesprochen

werden müssen (265ff); von hier aus lässt sich dann auch die Ethik in den Blick nehmen. Hier ist die Rechtfertigungslehre ins Spiel zu bringen. Rechtfertigungsglaube sei „eine religiöse Deutung des Verzeihungsaktes“ (289), der auch in der Welt Auswirkungen habe. „Gott verzeiht ‚mir‘, ist ein Bild des Glaubens von sich selbst“ (289). Oft erscheint „der Glaube“ hypostasiert ohne klare Beziehung zum Glaubenden. Das Reich Gottes „verwirklicht sich allein im Ereignis menschlichen Sich-Verstehens und seiner Selbstdarstellung“ (309). Diese Feststellung hindert den Autor nicht, seine Ausführungen im Sinn der Tradition mit einem Bibelzitat (Röm 8,38f) zu schließen. Selbstkritische Einwände kommen in diesem Entwurf Systematischer Theologie nicht zum Tragen. Mindestens das Verhältnis von Selbstdeutung/Selbstbeschreibung und Projektion müsste geklärt werden. Feuerbach wird zwar kurz referiert; aber die dringend nötige spezifische Auseinandersetzung mit ihm findet nicht statt.

Mir ist nicht erkennbar, was der hier vortragene Ansatz mehr zu sagen hat, als dass es zu Symbolisierungen, eben auch zu christlichen, kommt. Dieses kontingente Geschehen wird als unableitbar dargestellt und als transzendent interpretiert. De facto scheint es sich aber um reinen Deizisionismus zu handeln. Wieso nach Danz innerhalb der getroffenen Deizision, ohne dass ein funktionsfähiges Kriterium vorhanden wäre, noch einmal nachgedacht werden soll oder gar muss, ist mir nicht ersichtlich. Argumentation z. B. gegenüber einer Religion mit menschenverachtenden Symbolisierungen gibt es nicht mehr. Dogmatik hat nur noch die Funktion, Inhalte zu strukturieren, die aber als solche ohne Belang sind. Daher kann auch auf einen inhaltlich profilierten Christusbezug verzichtet werden. Der mit dem Glaubensvollzug zugleich entstehende Glaubensinhalt wird als kognitives Unternehmen verstanden,

das allenfalls auf dem Umweg über weitere Deutungen zu existenziellen Konsequenzen in Gestalt von Vertrauen, Hoffnung und Liebe führt. Die Kirche kommt nur als Interpretationsgemeinschaft, nicht als eine in internen gegenseitigen Beziehungen und in gemeinsamen Aktionen sich realisierende Gemeinschaft zu stehen. Alles ist Deutung, für die es aber – außer Formalem – keine Kriterien mehr gibt. Das Reich Gottes, statt sich in vertrauenden, liebenden und hoffenden Menschen zu verwirklichen, verdunstet zu kontingenten Selbstdeutungen, die vom Christentum im Sinn der Christustradition und beispielsweise im Islam vom Koran her vorgenommen werden, ohne dass für das Verhältnis zwischen beiden andere als Machtfaktoren zur Geltung gebracht werden könnten.

Christlicher Glaube (wie auch jeder andere „Glaube“) scheint mithilfe von Danz' Ansatz mit heutigem anthropologischem Denken kompatibel und „erschwinglich“ (vgl. z. B. 256) zu werden. Danz „manövriert“ sich damit zwar nicht ins „gesellschaftliche Abseits“ (88), aber m. E. ins theologische Aus. Um ihm zu entgehen, bleibt Danz nur das „Auch du-Argument“: Anderen Religionen/Weltanschauungen geht es nicht besser als dem Christentum.

Sollen aber die spezifischen Erkenntnisse und Möglichkeiten des christlichen Glaubens erkennbar bleiben, muss m. E. die theologische Selbstreflexion mit deren Explikation und nicht mit allgemeinen religionsphilosophischen Erwägungen einsetzen! Das gilt entsprechend auch für andere Religionen.

Mitunter erscheinen Danz' Ausführungen als freies Spiel mit der Tradition, die freilich nur formale, nicht konstitutive inhaltliche Bedeutung bekommt. An manchen Stellen soll offenbar das Wörtchen „gleichsam“ (z. B. 11, 132, 134, 180 2x, 245, 283) überbrücken helfen. Grammatische Fehler bzw. Beziehungsfehler („schaffte“ statt

„schuf“, 129, „Zusammenhang von Gott und seinem Verstehen“, 236) und Tautologien (Kirche „vermittelt religiöse Kommunikation“, 251) begegnen hier und da. Didaktisch geglückt erscheinen mir die farblich unterlegten „Infoboxen“. Hilfreich ist das außerordentlich differenzierte Sach- und Personenregister.

Hans-Martin Barth, Marburg

Horst Groschopp, Pro Humanismus. Eine zeitgeschichtliche Kulturstudie. Mit einer Dokumentation, Reihe Humanismusperspektiven, Bd. 1, Alibri Verlag, Aschaffenburg 2016, 287 Seiten, 24,00 Euro.

Der Verfasser ist einer der wichtigsten Vordenker der säkularen Szene in Deutschland. Zugleich ist er auch das „Enfant terrible“ der Szene, da er diese mit seinen Veröffentlichungen, gespeist aus intimer Kenntnis und erstaunlicher Beharrlichkeit beim Nachfragen, immer wieder in Aufruhr versetzt. Wobei „Aufruhr“ nicht unbedingt Diskussionen meint – mitunter zeugt auch ein lautes Schweigen davon, dass jemand die richtigen Fragen stellt.

Die vorliegende Publikation geht mit der säkularen Szene, die der Verfasser „sowohl in struktureller als auch in konzeptioneller Hinsicht ... in einer Krise“ (8) sieht, hart ins Gericht. Hier schreibt jemand, der sich verbandsintern keine Karriere mehr erhofft – und doch will er „einen Beitrag zur Strategiefindung der ‚säkularen Szene‘“ leisten (8). Was ihn umtreibt, ist die Frage nach dem Humanismus: Was ist Humanismus, und was ist humanistisch am Humanistischen Verband? Der Autor konstatiert einen gewissen „Behauptungshumanismus“: „Wenn wir als humanistische Organisation etwas anbieten, dann ist dies humanistisch, weil wir humanistische Vereine sind“ (10). Es liegt auf der Hand, dass es so einfach nicht geht. Daher fragt Groschopp, welche

historischen Wurzeln der Humanismus in der säkularen Szene hat und ob es einen Grundkonflikt zwischen „säkularem“ und „ethischem“ Humanismus gibt. Letzteres war Ende 2011 von dem Thüringer Pfarrer und Alttestamentler Bodo Seidel im EZW-Text 216 „Dialog und Auseinandersetzung mit Atheisten und Humanisten“ vermutet worden.

Groschopp bestätigt diesen Verdacht und erläutert, dass die Entdeckung des Humanismus durch die säkulare Szene ein vergleichsweise junges Phänomen ist. Die klassische Freidenkerbewegung konnte mit „Humanismus“ wenig anfangen; hier dürfte unter anderem ein Verdikt von August Bebel nachgewirkt haben, welcher im Humanismus eine vom Klassenkampf ablenkende „Humanitätsduselei“ vermutete. Als 1989/90 jedoch die traditionelle Freidenkerbewegung unterging, griff man nach dem Humanismusbegriff „wie Ertrinkende nach einem Rettungsring“ (8). Bei diesem Satz möchte der Leser kurz durchatmen. Immerhin bescheinigt der Verfasser damit der traditionellen Freidenkerbewegung, seit der Wiedervereinigung obsolet zu sein. Der Gedanke ist nicht neu, aber meines Wissens selten so prononciert von einem Insider ausgesprochen worden.

Groschopp bezeichnet das neue Interesse der Szene am Humanismus als „postfreidenkerische Programmatik“ (9). Er fragt, ob „der helle Schein (des Humanismus; A. F.) wieder verblasst oder nach seiner aktuellen Krise, die vor allem eine der entsprechenden Verbände ist, neu erblüht“ (9). Nicht zu Unrecht sieht er einen inflationären Gebrauch des Begriffs Humanismus in der Szene. Allenthalben sei von „Humanismus“ die Rede; von „Transhumanismus“ und in der Giordano-Bruno-Stiftung gar von einem „evolutionären Humanismus“.

Was den Verfasser umtreibt, ist die Erkenntnis, „dass sich Humanismus nicht in ‚praktischem Humanismus‘ erschöpft, und

dass dieser den ‚säkularen Humanismus‘ zu überwinden hat, was aber bisher nur halbherzig geschieht“ (9).

Der Szene mangle es an Erkenntnis darüber, was Humanismus sei. Groschopp schreibt, dass ihm dies bei der Erarbeitung der letzten HVD-Grundlagentextes („Humanistisches Selbstverständnis 2015“) deutlich geworden sei. „Insgesamt verweist die unbefriedigende konzeptionelle Klarheit in der ‚Szene‘ auf das Fehlen einer wissenschaftlichen Humanistik“ (10). Ist ein (wie auch immer geartetes) humanistisches Selbstverständnis überhaupt formulierbar, ohne ein Bild von anderen Humanismen („Volkshumanismus“) zu haben? Groschopp meint, die säkulare Szene wisse viel zu wenig von den „Konfessionsfreikulturen“ (12). Diese Unkenntnis verbindet die Kirchen und die säkularen Verbände, da alle nur blasse Vorstellungen von den Konfessionslosen haben. Für die säkularen Verbände ist das jedoch folgenreicher als für die Kirchen. Denn für viele westdeutsche Konfessionslose ist Humanismus ein Ausdruck für Religionsabstinenz, viele ostdeutsch sozialisierte Funktionäre der Szene sehen im Humanismus hingegen „vor allem einen weltanschaulichen Ersatz, ein praktisches Lebenshilfeangebot und eine pragmatische Organisationsform“ (13). Mit anderen Worten: Während viele westdeutsch sozialisierte Funktionäre der säkularen Szene kirchen- und religionskritisch denken, haben viele ostdeutsch sozialisierte gar kein Problem mit den Kirchen – ihnen ist Freidenkerei fremd, und sie benötigen oder wollen sie nicht. (Man könnte zur Erläuterung auf ein Bonmot verweisen, das dem Thüringer Ministerpräsidenten Bodo Ramelow zugeschrieben wird: Er sei im Westen wegen der Kirche aus der Kirche ausgetreten und im Osten wegen der Kirche in die Kirche eingetreten.) Bei solch unterschiedlicher Orientierung ergeben sich zwangsläufig Missverständnisse und

Differenzen in den Strategien der humanistischen und atheistischen Verbände.

In dem Kapitel „HVD und Humanismus“ (14-25) geht der Verfasser ausführlicher der Frage nach, welche Rolle der HVD in dieser Szene spielt. Erneut bemängelt er das Fehlen eines humanistischen Profils: „Was ist die humanistische Spezialität des HVD z. B. gegenüber der humanitären der Diakonie bei einem vergleichbaren Angebot?“ (23) Man muss sich stärker mit dem Humanismus außerhalb des humanistischen Spektrums beschäftigen. Das wirft die heikle Frage auf, warum sich jemand für den HVD interessieren sollte, wo er doch Humanismus überall finden kann. Groschopp moniert, dass der HVD in seinem jüngsten „Humanistischen Selbstverständnis 2015“ nicht einmal Auskunft darüber gibt, warum man im HVD Mitglied werden sollte (147). Da wundert es weniger, dass die säkulare Szene kaum Mitglieder binden kann. Der Verfasser bemüht ein interessantes Bild und schreibt: „Insgesamt hat das ‚säkulare Spektrum‘ gegenwärtig ungefähr die gleiche Mitgliederstärke wie 1914: etwa 25-30.000 Personen“ (142).

Ich habe das Buch mit größtem Interesse gelesen. Rund 25 Jahre nach der Gründung des HVD und der völligen Neuaufstellung der säkularen Szene in den letzten Jahren liegt damit eine erste tiefgehende Bestandsaufnahme ihrer Probleme vor. Sollte die Szene scheitern, kann man im vorliegenden Buch die Ursachen suchen. Sollte sie eines Tages aufblühen – auch.

Andreas Fincke, Erfurt

AUTOREN

Prof. em. Dr. theol. Hans-Martin Barth, emeritierter Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Marburg.

Heiko Ehrhardt, Pfarrer in Hochelheim/Hörnsheim, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Kirchenkreis Wetzlar.

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

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

PD Dr. theol. Haringke Fugmann, Kirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Landeskirchlicher Beauftragter für religiöse und geistige Strömungen, Privatdozent für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

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

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Andrew Schäfer, Pfarrer, Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang. Kirche im Rheinland, Düsseldorf.

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

Die religiösen Gruppen und Strömungen der Gegenwart umfassend, kompakt und sachlich dargestellt

Wer in der religiös-weltanschaulichen Vielfalt der Gegenwart Orientierung, verlässliche Information und Rat sucht, wird in diesem Werk fündig werden. In mehr als 60 Einzeldarstellungen werden die Freikirchen, Sondergemeinschaften und pfingstlichen Bewegungen, moderne Esoterik, religiöse Strömungen aus Asien und Anbieter von Lebenshilfekonzepthen in Ursprung, Lehre und Wirkung durchschaubar gemacht. Ein besonderer Schwerpunkt ist die Darstellung islamischer religiöser Strömungen und Weltdeutungen. Das Werk löst das bisherige Standardwerk zum Thema ab. Ein vollständiges und gut erschlossenes Nachschlagewerk.

HANDBUCH WELTANSCHAUUNGEN, RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN, FREIKIRCHEN

Im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD
herausgegeben von Matthias Pöhlmann
und Christine Jahn

1.080 Seiten / gebunden / mit CD-ROM

€ 98,00 (D) / € 100,80 (A) / CHF* 125,00

ISBN 978-3-579-08224-0

Erschienen 2015



www.gtvh.de

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



* empf. Verkaufspreis

Anzeige

IMPRESSUM

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

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

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

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis: jährlich € 36,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 3,00 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

Druck: verbum Druck- und Verlagsgesellschaft mbH,
www.verbum-berlin.de

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