



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
76. Jahrgang

4/13

**Naturalistisches Weltbild
und religiöse Indifferenz**

**„Islam ist Barmherzigkeit“
Streitfall islamische Theologie**

**Staat und Religion
in einer multireligiösen Gesellschaft**

**Verband Evangelischer Bekenntnisschulen
legt sich auf den Kreationismus fest**

Stichwort: Religion

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Matthias Petzoldt

Naturalistischer Szientismus und religiöse Indifferenz 123

BERICHTE

Friedmann Eißler

Streitfall islamische Theologie in Deutschland

Mouhanad Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ und die Folgen 131

Hans-Jürgen Papier

Wie hält es der Staat mit der Religion?

Herausforderungen in einer multireligiösen Gesellschaft 137

INFORMATIONEN

Fundamentalismus

Verband Evangelischer Bekenntnisschulen legt sich auf den Kreationismus fest 141

Psychologie / Psychotherapie

Meditation kann nutzen und schaden 143

Vereinigungskirche

„Tag der Fundamentlegung“ von Gottes Königreich 145

Freigeistige Bewegung

Humanistischer Verband Deutschlands feiert 20-jähriges Bestehen 146

Theologie

Zum Tod des Missionswissenschaftlers Hans-Jürgen Becken 147

Buddhismus

20 Jahre „Neue Kadampa-Tradition“ in Deutschland 148

STICHWORT

Religion

149

BÜCHER

Paul Marshall, Nina Shea

Silenced

How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide 154

Robert Betz

Willst du normal sein oder glücklich?

Aufbruch in ein neues Leben und Lieben 156

Werner Thiede

Mythos Mobilfunk

Kritik der strahlenden Vernunft 157

Matthias Petzoldt, Leipzig

Naturalistischer Szientismus und religiöse Indifferenz¹

Auf dem Hintergrund der aus den Naturwissenschaften, speziell aus der Biologie stammenden Evolutionstheorie erhebt heute ein naturalistischer Szientismus den Anspruch einer Weltanschauung, die alles erklären kann. So erleben wir in der Gegenwart etwas Ähnliches wie den Monismus² vor hundert Jahren. Mit diesem geschichtlichen Vergleich sei zunächst darauf aufmerksam gemacht, dass der Atheismus, der sich heutzutage als ein neuer in Szene setzt, gar nicht so neu ist.³

Atheistischer Bekenntnisfanatismus

In der Sache ist an jenem modernen Monismus des gegenwärtigen Atheismus unter anderem Folgendes zu beklagen:

- Die Sinnfrage wird naturalistisch wegdiskutiert. Richard Dawkins spottet: „Einem langweiligen Klischee zufolge ... beschäftigt sich die Naturwissenschaft mit Fragen nach dem Wie, während nur die Theologie die Voraussetzungen mitbringt, Fragen nach dem Warum zu beantworten. Was um alles in der Welt ist eine Frage nach dem Warum? Nicht jeder Satz, der mit dem Wort ‚Warum‘ beginnt, ist eine legitime Frage. Warum sind Einhörner innen hohl? Manche Fragen verdienen einfach keine Antwort.“⁴ „Warum sollen wir als Naturwissenschaftler keine Kommentare über Gott abgeben? Und warum ist Russells Teekanne oder das fliegende Spaghettimonster nicht ebenso immun gegenüber naturwissenschaftlicher Skepsis?“⁵

- Zu beklagen ist weiterhin die Wissenschaftsgläubigkeit dieses sich naturwissenschaftlich ausgebenden Atheismus, die die Erkenntnisgrenzen verkennt, denen die Wissenschaften (hier: die Naturwissenschaften) durch ihren je spezifischen Zugriff auf den Untersuchungsgegenstand unterliegen – eine Wissenschaftsgläubigkeit, die zu einem „Wissenschaftswahn“ führt, wie ihn z. B. jüngst Rupert Sheldrake mit seinem gleichnamigen Buch kritisiert.⁶

- Vor allem ist der Bekenntnisfanatismus anzusprechen, mit dem diese Wissenschaftsgläubigkeit öffentlich vertreten und gar missionarisch verbreitet wird. Mit dieser Bemerkung will ich freilich nicht das Phänomen kritisieren, dass Weltanschauungen wie Religionen bekenntnismäßig auftreten. Nur ist an dieser Stelle die Problematik festzuhalten, dass Vertreter von Wissenschaften diese als Weltanschauung ausgeben. Auch will meine Bemerkung nichts an Bekenntnissen als solchen kritisieren. Wir wissen aus der Erfahrung christlicher Glaubensstradition nur zu gut, dass zum Glauben notwendig das Bekennen gehört. Im Bekenntnis denkt der christliche Glaube auf seinen Reflexionsebenen nach, was ihn von den anderen Weltanschauungen und Religionen unterscheidet. Dabei gewinnt er bekennende Klarheit über seine spezifische Eigenart als Christusglaube. Somit führt das Bekenntnis den christlichen Glauben auf seinen Reflexionsebenen gerade zu der Einsicht, dass er sich neben anderen Religionen und Weltanschauungen

vorfindet und dass er sich angesichts dieser Pluralität seiner spezifischen Eigenheit bewusst ist und sich so auch zu erkennen gibt. Ein Pluralitätsbewusstsein gehört also zum Bekennen des christlichen Glaubens! Allerdings muss eingeräumt werden, dass seit der Konstantinschen Ära und besonders mit dem mittelalterlichen Einheitsdenken dieses Pluralitätsbewusstsein über Jahrhunderte hinweg verkümmert war; mit der Neuzeit ist es aber wieder zum Durchbruch gelangt. Schon der Monismus vor hundert Jahren war ein Rückfall in altes Einheitsdenken. Und der neue Atheismus mit seinem Bekenntnisfanatismus fällt auf seine Weise hinter die kulturelle Errungenschaft des Pluralismus zurück. Auf diesen geschichtlichen Zusammenhang gilt es hier aufmerksam zu machen. Nicht nur werden naturwissenschaftliche Hypothesen zu einer Weltanschauung ideologisiert, sondern diese noch zur alternativlosen Weltanschauung monopolisiert. Neben ihr können andere Sichtweisen nicht geduldet werden. Wer heute noch an Gott glaubt, leide unter einer Art psychotischem Wahn, so der Tenor von Dawkins Buch.⁷ Anliegen seines Buches ist es daher, seine Leser „zu bekehren“.⁸ Solcher Bekenntnisfanatismus schließt den Dialog mit religiösen Sichtweisen aus und zielt nur noch darauf ab, Religionen insgesamt aus der Öffentlichkeit zum Verschwinden zu bringen. Zu jener vorpluralistischen Denkweise gehört, dass sich solche Ideologien die politische Einheit einer Gesellschaft nur unter der Integrationskraft einer einheitlichen Weltanschauung bzw. Religion vorstellen können. Insofern kommt an dieser Stelle auch die Machtfrage ins Spiel. Dass wir es bei etlichen Vertretern des sogenannten neuen Atheismus mit einer solchen nach gesellschaftlicher Einflussnahme und politischer Macht strebenden Ideologie zu tun haben, mache ich im deutschen Raum an folgenden Beobachtungen fest: Atheistisch

oder freidenkerisch orientierte Vereinigungen und Verbände⁹ vernetzen sich. Hier ist besonders der Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO) zu nennen. Dieser erklärt sich zur Interessenvertretung von konfessionsfreien Menschen in Deutschland und will damit den Eindruck erwecken, als wären die Konfessionslosen ein fester Block. Die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs) hat zur Gründung des KORSO beigetragen und ist Mitglied. Auch der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) gehört dem KORSO an. Der IBKA tritt als Gegengewicht zum Einfluss der Religionsgemeinschaften, besonders der christlichen Kirchen, auf, die in Deutschland aufgrund der Geschichte das Privileg einer Körperschaft öffentlichen Rechts genießen. Einen Schritt weiter geht es, wenn der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) an die Stelle von christlichen Feierangeboten wie Taufe, Erstkommunion, Konfirmation, Trauungen und Trauerfeiern am Lebensende Namensfeiern, Jugendfeiern, Hochzeitsfeiern und Trauerfeiern mit weltlichen Trauerrednern setzt. Der HVD ist nach eigener Aussage Träger vieler Kindertagesstätten in Berlin, Nürnberg, Fürth, Regensburg und Hannover, von Einrichtungen der offenen Kinder- und Jugendarbeit und von Schulstationen, Schülerclubs; er unterhält Sozialstationen, in Berlin ambulante und stationäre Hospize. Besonders aktiv ist die Giordano-Bruno-Stiftung. Ihr erklärtes Ziel ist die Etablierung einer „Leitkultur Humanismus und Aufklärung“¹⁰, die nicht nur den Einfluss der Großkirchen zurückzudrängen sucht, sondern auch einen Multikulturalismus für Deutschland ausschließt. Dafür muss die Verfassung geändert werden, die das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität abschafft und eine „weltanschauliche Positionierung des modernen Rechtsstaates“ verlangt, „dessen Profil aus der Orientierung an den säkularen Idealen von Huma-

nismus und Aufklärung erwächst.¹¹ Unter reichlichem Wortgeklänge von „Humanismus“ und „Rechtsstaat“ fordert die Programmschrift der Giordano-Bruno-Stiftung einen Weltanschauungsstaat ein. Zwar gibt der Vorsitzende, Michael Schmidt-Salomon, mit der propagierten „säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik“ eine tolerante Zielstellung vor, die nur insoweit religionskritisch auftritt, als sie das Moralmonopol der Religion, besonders des Christentums hier in Deutschland, brechen will. Aber sein Kinderbuch unter dem Titel „Wo bitte geht’s zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen“¹² verrät einen aggressiven Stil der Religionsbekämpfung. Hier werden die drei monotheistischen Religionen und der Gottesglauben überhaupt in einem für Kinder verfassten Buch so diskreditiert, dass die Kinder eine Abwehr gegen allen Gottesglauben und gegen die drei Religionsgemeinschaften entwickeln sollen.

Fungierten früher Religionen für die politische Einheit einer Gesellschaft, will heutzutage ein naturalistisches Weltbild in diese Funktion einrücken. Damit es sich aber auch durchsetzt, wird versucht, ein politischer Machtfaktor zu werden (Vernetzung) und gesellschaftlichen Einfluss zu gewinnen, in die Lebenswelt einzudringen (Festkalender besetzen), Einfluss auf Kindererziehung zu nehmen in der Weise, dass im kindlichen Denken und Fühlen eine Abwehr gegen Religion entwickelt wird, Einfluss aber auch auf die schulische Erziehung zu gewinnen und in der Gesellschaft die Privilegien von Körperschaften öffentlichen Rechts zu erlangen und an die Stelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates den Weltanschauungsstaat zu setzen.

International ist die Einflussnahme des neuen Atheismus oft noch nicht so weit entwickelt. Doch versucht hier das Netzwerk der „Brights“, zu denen auch Daniel Dennett

und Richard Dawkins gehören, einem naturalistischen Weltbild zu einer höheren gesellschaftlichen Akzeptanz zu verhelfen.¹³ Einen Stimmungsumschwung versuchen die Brights unter anderem dadurch herbeizureden, dass sie vorgeben, in den USA sei der Atheismus schon sehr weit verbreitet, nur würden dort viele es noch nicht wagen, sich zum Atheismus zu bekennen.

Freilich – auch das muss angesprochen werden – erleben wir in der Gegenwart Beispiele, wie Religionen die dominante Rolle in ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld einnehmen wollen, die sie früher innehatten und darin die kulturelle Einheit gewährleisteten. Solche Bestrebungen von Religionen, ihre herkömmliche Macht erhalten zu wollen, führen zu den bekannten Phänomenen fundamentalistischer Aktivitäten. Wir erleben sie besonders in Ländern des Nahen Ostens, aber auch in Asien oder in den USA, wo Strömungen des christlichen Fundamentalismus die politische Macht zu übernehmen suchen.¹⁴ Umso mehr werden solche Aktivitäten dann zur Zielscheibe atheistischer Kritik, die freilich daraus einen Rundumschlag gegen die Gewalttätigkeit der Religionen führt, die angeblich den Religionen als solchen wesenseigen wäre.

Schlussfolgerung: Die vorpluralistischen Denkschemata im sogenannten neuen Atheismus wie in fundamentalistischen Strömungen von Religionen müssen aufgedeckt werden; sie müssen als Ideologien entlarvt werden, die nach politischer Macht streben und die zur Durchsetzung ihrer gesellschaftlichen Position Feindbilder gebrauchen.

Religiöse Indifferenz

Wenngleich der neue Atheismus die Diskussionslage zu bestimmen sucht, gibt es heute noch ganz andere Faktoren, die in den größeren Themenkreis neuer Heraus-

forderungen durch den Atheismus fallen. So möchte ich als nächstes in gebotener Kürze auf die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ und auf die Fokussierung der Theologie auf das Phänomen Religion zu sprechen kommen.

Die Aktivitäten fundamentalistischer Bewegungen der letzten Jahrzehnte sind gern als ein Symptom der Wiederkehr der Religion angesehen worden. Zutreffender ist es aber, die fundamentalistischen Aktivitäten als Nährboden für atheistische Gegenreaktionen zu kritisieren. Nun steht hinter der These von der Wiederkehr der Religion allerdings die Beobachtung noch weiterer religiöser Aufbrüche und neuer Aufmerksamkeiten für Religion. Und zu begrüßen ist, wie in den letzten Jahrzehnten gerade auch in der protestantischen Theologie Deutschlands eine Ausweitung theologischer Suchbewegungen auf die Vielfalt gelebter Religion in Gang gekommen ist, in Abkehr von manchen Engführungen der Dialektischen Theologie im 20. Jahrhundert. Problematisch wird aber die These von der Wiederkehr der Religion, wenn man daraus eine empirische Bestätigung für die Auffassung machen will, dass doch alle Menschen religiös seien, und wenn diese Auffassung als Begründungsrahmen der Theologie dienen soll.

Abgesehen davon, dass eine solche Auffassung allzu durchsichtig die Ratlosigkeit gegenüber dem Minorisierungsprozess des Christlichen in der Gesellschaft zu kompensieren versucht, sehe ich hier vor allem drei Probleme:

1. In Form einer Frage möchte ich zunächst das Problem so zuspitzen: Handelt es sich bei jener Auffassung am Ende um eine theologische Vereinnahmung aller Menschen für Religion und Religiosität, sodass auch in dieser These eine vorpluralistische Denkweise zum Vorschein kommt? Darf es nicht sein, dass es neben religiösen Menschen auch noch nichtreligiöse gibt?

2. Zwar mag es unter den gegenwärtigen Umständen sehr sympathisch erscheinen, wenn alle Menschen religiös sind. Dennoch sollten wir uns davor hüten, alle religiösen Phänomene ungesehen zu begrüßen. Vielmehr hat das Christentum im Nachgang zu Jesu Kritik an religiösen Missbräuchen und auf dem Hintergrund prophetischer Kultkritik aus dem Glauben heraus unter der Wahrheitsfrage ein religionskritisches Potenzial entwickelt, das sich immer wieder auch gegen Fehlentwicklungen in den eigenen Reihen gerichtet hat. Die Reformation ist ein herausragendes Beispiel solcher Kirchen- und Religionskritik aus den Wurzeln des Glaubens. Ebenso erfolgt die in diesem Beitrag geübte Kritik an fundamentalistischen Strömungen im Christentum aus der theologischen Prüfung religiöser Phänomene unter der Wahrheitsfrage.

3. Schließlich gilt es, unsere Wahrnehmung auch für Phänomene zu schärfen, die auf Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz hinweisen, um die Konsequenzen für die theologische Klärung solcher Entwicklungen in den Blick zu bekommen. Es gibt nicht nur Transzendierungsverweigerung wie unter den sogenannten neuen Atheisten, an die mit Tillich zurückgefragt werden könnte, ob sie mit ihrer Verweigerung nicht doch ein unbedingtes und damit letztlich religiöses Anliegen erkennen lassen; sondern es muss daneben auch mit Transzendierungsgleichgültigkeit und -vergessenheit gerechnet werden. Ich meine, in der Theologie sollte man sich bei aller notwendigen Ausschau nach gelebter Religion auch auf Anzeichen gelebten Ausfalls von Religion einstellen.¹⁵

Anhand der drei Stichworte *Religionslosigkeit*, *religiöse Indifferenz* und *Traditionsabbruch christlicher Kultur* möchte ich Anzeichen des zuletzt angesprochenen Phänomens näher besehen. Ich greife damit auch auf Beobachtungen aus dem ostdeutschen Raum zurück.

Der Begriff *Religionslosigkeit* kennzeichnet das Problem auf der Ebene von Religion als geschichtlich gewachsener Orientierung und Strukturierung einer Menschengemeinschaft: Das Teilsystem Religion wird (zumindest regional) in der ausdifferenzierten Gesellschaft abendländischer Kultur bedeutungslos¹⁶, weil seine Leistungen für die Gesellschaft (Kontingenzbewältigung, gesellschaftliche Integration, Bildung von Werten und Normen usw.) von anderen Teilsystemen wie etwa von Wirtschaft oder Wissenschaft übernommen werden.¹⁷

Religiöse Indifferenz hingegen thematisiert den Tatbestand auf der Ebene von Religiosität als subjektivem Vollzug von Religion. Auf den Begriff gebracht wird hiermit der Ausfall des Vollzugs von Religion auf dem Hintergrund des Ausfalls von Transzendenz. Damit ist nicht eine Transzendenzverweigerung gemeint, sondern eine Uninteressiertheit am Über-sich-Hinausfragen. Empirisch ist dabei zum Beispiel auf die sich ausbreitende Gewohnheit zu verweisen, auf Passageriten zu verzichten. Damit meine ich weniger das Umgehen des standesamtlichen Aktes einer Eheschließung (bzw. einer kirchlichen Trauung), wo noch andere Beweggründe mitspielen; sondern ich meine beispielsweise den Verzicht auf eine Feier am Übergang zum Erwachsenenalter (Konfirmation oder Jugendweihe) wie auch das Auslassen einer Trauerfeier (ganz gleich welcher Art) am Lebensende. Auch hier können natürlich andere Gründe mitspielen, etwa dass sich Personen bzw. Familien derartige Feiern nicht leisten können. Aber ich beobachte, dass der Sinn für solche Orientierung bietende Symbolhandlungen schwindet. Oder eine andere Beobachtung: Passanten wurden zum Jahreswechsel von 1999 zu 2000 auf dem Leipziger Hauptbahnhof nach ihren Erwartungen für das neue Jahrtausend befragt. Am Ende des Interviews wurde ihnen noch die Frage gestellt: „Sind

Sie religiös oder atheistisch?“ Verdutzt über diese Frage gaben Jugendliche zur Antwort: „Weder noch, normal halt.“¹⁸ Die Frage, was Religion ist und was Atheismus, wissen die Jugendlichen offensichtlich nicht zu beantworten. So verschwommen ihre Vorstellungen hierzu auch sind, es ist ihnen doch eines klar: Sie wollen weder mit dem einen noch mit dem anderen zu tun haben. Der „bei Jugendlichen sich ausbreitende Agnostizismus“ wurde in einem Heft von Una Sancta mit der Bemerkung wiedergegeben: „Ich glaub nix, da is nix, mir fehlt nix!“¹⁹ Im Religionsmonitor der Bertelsmannstiftung (2008)²⁰ handelt es sich bei den Beispielen religiöser Indifferenz um jenen Personenkreis in Ostdeutschland, der sich selbst als „nicht religiös“ einschätzt, der nicht an religiösen Fragen interessiert ist und der keinerlei intellektuelle Offenheit für religiöse Fragen zeigt. Nahezu die Hälfte der vom Religionsmonitor Befragten aus den neuen Bundesländern gehörte zu diesem Personenkreis.

Den *Traditionsabbruch christlicher Kultur* im Osten Deutschlands hat der Berliner Systematiker Wolf Krötke eindrücklich beschreiben: Er „bewirkte eine Verarmung kultureller Substanz in der Gesellschaft und schnitt von den Quellen des europäischen Geistes ab. Der viel beredete Provinzialisismus des geistigen und gesellschaftlichen Lebens [in der DDR, M.P.] geriet in Konflikt mit den großen universalen Ansprüchen der Ideologie des Marxismus ... D. h. es war eine spezifisch ostdeutsche Nichtchristlichkeit entstanden. Und die fällt vor allem dadurch ins Gewicht, dass es sich um eine Massenerscheinung handelt; eine Massenerscheinung, die zu dem, von dem sie geschieden ist, nämlich vom Glauben an Gott, so gut wie kein Verhältnis mehr hat. Das Maß der Unkenntnis des christlichen Glaubens, das hier herrscht, ist gravierend. Damit kommen für das durchschnittliche Allgemeinbewusstsein aber auch wesent-

liche Zugangsmöglichkeiten zu den Zeugnissen der Kunst, der Sprache, des Werdens von Landschaften, der Städte, der Bräuche und vor allem ein schöpferischer Umgang mit ihnen in Wegfall.“²¹ Ein kulturelles und ethisches „Vakuum“ ist hier „entstanden, das um so mehr ins Auge fällt, als es sich nach dem Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse gewissermaßen in sich selbst hält“.²² Der Atheismus, der hier zu einem weitverbreiteten Ressentiment gegen Religion, Christentum und Kirchen geworden ist, braucht in der Gesellschaft keine Begründungen. Er versteht sich einfach von selbst. Er gilt unter den Menschen als selbstverständlich. „Die Sprachlosigkeit und Ausdrucksarmut, in die jener Kulturabbruch hineingeführt hat, sind trostlose Wohnstätten atheistischer Stagnation.“²³

Die personale Struktur des Glaubens

Wie kann sich die Theologie auf die eben genannten Herausforderungen einstellen? Ich meine: in der Besinnung auf das eigentlich Christliche.

Das Evangelium selbst ist ein Kommunikationsgeschehen von Gott zu Mensch und von Mensch zu Mensch, das sich vornehmlich (aber nicht ausschließlich) im Medium der Sprache vollzieht. Als solches stellt es einen Überlieferungsprozess dar, der verkürzt und darin missverstanden wäre, als würden in diesem Überlieferungsprozess Informationen *über* Gott und sein Heil von einem zum anderen weitergeben. Das Eigentliche am christlichen Überlieferungsprozess ist vielmehr, dass *in* dem Wortgeschehen Gottes Heil *geschieht*, dass z. B. im Wort der Vergebung nicht nur etwas über den barmherzigen Gott gesagt wird, sondern dass in der Zusage der Vergebung Gottes Heil am Menschen geschieht.²⁴ Es handelt sich um ein komplexes Geschehen: Die Begegnung des Jesus von Nazareth damals mit Gleichzeitigen, die von seiner Anrede

getroffen wurden, die Vergebung erfuhren, welche er ihnen zusprach; die über sein heilendes Wort gesund wurden; die durch seine Zusage der Gottesherrschaft selig waren, die über die Begegnung mit ihm an ihrem Tisch glücklich wurden. Es sind die gewesen, die seine Zusage weitgegeben haben an Spätere, bis zu uns heute und über uns hinaus; sodass durch dieses Überlieferungsgeschehen die Person Jesu Christi selbst in Beziehung tritt mit Späteren und in ihnen Vertrauen weckt. Solches Christus-Vertrauen ist Glaube auf seiner personalen Grundebene (ich glaube dir), aus der heraus das Reflektieren des Glaubens (ich glaube, dass) und sein Bekennen (ich glauben an) erwächst. Das, was das Christliche ausmacht, ist also in sich wesentlich ein Überlieferungsprozess: ein von Jesus von Nazareth ausgelöstes und sich ausbreitendes Anerkennungsgeschehen.

In Besinnung auf diesen Zusammenhang muss das ganze Ausmaß dessen, was mit dem Stichwort „Traditionsabbruch“ gemeint sein kann, überdacht werden. Das verlangt, über die bisher in den Blick genommenen Dimensionen desselben hinaus zu erkennen, dass Traditionsabbruch im christlichen Sinne an seiner gravierendsten Stelle ein menschliches Abreißenlassen des Heilshandelns Gottes in Christus durch Vernachlässigung des „äußeren Wortes“ bedeutet: ein Abbrechen des christlichen Überlieferungsgeschehens als des von Jesus als dem Christus ausgelöstes und sich ausbreitenden Anerkennungsgeschehens. Zur Wahrnehmung der Situation und Umstände, die besonders die Lage im Osten Deutschlands kennzeichnen, gehört aber nicht nur die Beobachtung, dass viele Menschen die Kette dieses Anerkennungsgeschehens haben abreißen lassen, sondern dass dieser Überlieferungsprozess auch fortgeführt wurde. Aus diesen Beobachtungen ziehe ich folgende Schlussfolgerungen und stelle sie zur Diskussion:

1. So sehr das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen nach seinen Anfängen sich in, mit und unter den wachsenden Formen kirchlichen Brauchtums und christlicher Bildungskultur vollzieht, kann dennoch das eigentlich Christliche von seinen kulturellen und religiösen Institutionen unterschieden werden; es ist nicht von seinen Ausdrucksweisen abhängig. Das heißt zum einen: Das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen kann auch trotz des Tradierens kirchlichen Brauchtums und christlicher Kultur abreißen. Und das heißt zum anderen: Das grundlegende christliche Überlieferungsgeschehen kann auch außerhalb der kirchlichen Tradierungen und des religiösen Brauchtums seinen Weg nehmen.

2. Wo christliches Brauchtum und von Kirchen getragene Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit vorhanden sind (ganz gleich, auf welchem Niveau), muss kirchliche Initiative darauf gerichtet sein, diese Institutionen zu fördern und zu intensivieren.

3. Aber selbst wo christliches Brauchtum und von kirchlichen Aktivitäten getragene Kultur am Boden liegen, wo Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz sich ausbreiten, findet Christus seinen Weg zu den Menschen; da weckt die Begegnung der

Person Jesu von Nazareth mit Menschen Glauben, setzt Bildung frei, verleiht Sprache und weckt Religiosität.

4. Notwendig bleibt aber immer der Zusammenhang von *äußerem Wort* – dass von der Anrede Jesu betroffene Menschen seine zuvorkommende Achtung an andere weitergeben, und *unverfügbarem Wirken des Heiligen Geistes* – dass diese Achtung unter den angesprochenen Menschen Aufnahme findet.

Solche aus dem christlichen Anerkennungsgeschehen hervorgehende Religiosität und darauf gegründete Religion finden sich vor in einem Kontext unterschiedlicher Religionen, Weltanschauungen, auch atheistischer Weltanschauungen und religiösen Desinteresses.

Christliche Religiosität und Religion im beschriebenen Sinne sind nicht auf eine gesellschaftsdominierende Kultur ausgerichtet, sondern darauf, dass in der personalen Begegnung mit Christus Vertrauen wächst. Wo auf diese Weise Glaube auf seiner personalen Grundebene geweckt wird, werden sich die Reflexionen dieses Glaubens in seinen Verstehensbemühungen konstruktiv und kritisch immer wieder neu auf die Verstehensbedingungen der jeweiligen Zeit einlassen.

Anmerkungen

¹ Gekürzte Fassung eines Vortrags vor dem Arbeitskreis für interkonfessionelle Fragen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau am 30.11.2012 in Frankfurt am Main.

² Auf Initiative Ernst Haeckels wurde 1906 der Deutsche Monistenbund gegründet, der in seinem Gründungsauftrag erklärte, im Sinne von Tausenden und Abertausenden „nach einer neuen, auf naturwissenschaftlicher Grundlage ruhenden einheitlichen Weltanschauung“ zu suchen.

³ Schon Ernst Haeckel und ähnlich der Chemiker Wilhelm Ostwald, der von 1911 bis 1915 Vorsitzender des Deutschen Monistenbundes war, spekulierten über eine sozialdarwinistische Ausweitung der biologischen Evolutionstheorie auf die

Bereiche von Kultur und Gesellschaft. Heutzutage suchen Richard Dawkins und Daniel Dennett mit einer Mem-Theorie das Paradigma Evolution als Erklärungsmuster auf Kultur und Gesellschaft zu übertragen. Und wenn in der Gegenwart Neurowissenschaftler wie Daniel Dennett, Patricia Churchland, Gerhard Roth und Wolf Singer die Wirklichkeit des Geistes auf Gehirnaktivitäten zu reduzieren suchen, so haben auch solche Erklärungsversuche schon ihre Vorläufer etwa in Haeckels Bemühen, die Assoziationsgebiete der Großhirnrinde als die eigentlichen Geistesorgane hinzustellen. Gemeinsam ist den Mitgliedern des einstigen Monistenbundes wie den Vertretern des neuen Atheismus, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse

- mit der Aura einer Weltanschauung zu umgeben. In dem Ausmaß, in dem diese Verklärung auch religiöse Züge annehmen kann, unterscheidet sich vielleicht der neue Atheismus von dem einstigen Monismus. Bei Ernst Haeckel laufen die Ausführungen seiner „Welträtsel“ noch auf „theologische“ Erörterungen über eine „monistische Religion“ hinaus. Dort wurde der Kampf einer Naturreligion gegen eine Kirchenreligion ausgetragen. Wenn das „Manifest des evolutionären Humanismus“ (2006) der Giordano-Bruno-Stiftung mit „Zehn Angebote[n] des evolutionären Humanismus“ endet, ist dies eher als ein Spiel mit religiösen Versatzstücken zu werten.
- ⁴ Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁹2007, 81.
- ⁵ Ebd., 79. – Vgl. auch den Kampf des Biologen Ulrich Kutschera gegen die Geisteswissenschaften.
- ⁶ Rupert Sheldrake, *Der Wissenschaftswahn. Warum der Materialismus ausgedient hat*, München 2012.
- ⁷ Dawkins, *Der Gotteswahn*, a.a.O., vgl. bes. 17f.
- ⁸ Ebd., 160.
- ⁹ Zu den im Folgenden genannten Organisationen vgl. deren Internetpräsentationen.
- ¹⁰ Michael Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg ²2006, 131-144.
- ¹¹ Ebd., 140.
- ¹² Michael Schmidt-Salomon/Helge Nyncke, *Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel. Ein Buch für alle, die sich nichts vormachen lassen*, Aschaffenburg 2007.
- ¹³ Die Brights haben sich vor allem drei Ziele gesetzt: 1. Das Verständnis und die gesellschaftliche Anerkennung des naturalistischen Weltbildes zu fördern, das frei ist von übernatürlichen und mystischen Elementen. 2. Die öffentliche Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass Personen mit einem solchen Weltbild wichtige gesellschaftliche Entscheidungen mit positiven Aktionen beeinflussen können. 3. Die Gesellschaft dazu zu bewegen, die vollständige und gleichberechtigte Teilhabe der Brights am gesellschaftlichen Leben zu akzeptieren (www.brights-deutschland.de).
- ¹⁴ Zum Phänomen Fundamentalismus vgl. Matthias Petzoldt, *Fundamentalismus – Reaktion auf Säkularisierung*, in: ders., *Christsein angefragt. Fundamentalth theologische Beiträge*, Leipzig 1998, 175-193. Fundamentalismus ist vor allem als ein sozialpsychologisches Phänomen zu verstehen. Dabei handelt es sich um die angstbesetzte Reaktion von bislang dominierenden Kulturen, die im Zuge des unterschiedlich greifenden Säkularisierungsprozesses ihren Einfluss auf die Gesellschaft schwinden sehen, in eine Identitätskrise geraten und in mehr oder weniger gewaltsamer Weise ihre dominante Rolle unter selektivem Rückgriff auf spezifische Vorstellungen, Normen und Prinzipien ihrer Tradition wiederherzustellen bzw. zu erhalten suchen.
- ¹⁵ Paul Tillich, *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie Bd. II*, in: ders., *Gesammelte Werke Bd. VIII*, Stuttgart 1970, 142, hat diese Möglichkeit zumindest theoretisch in Betracht gezogen: „Gleichgültigkeit gegenüber dieser dringlichsten Frage ist die einzig denkbare Form des Atheismus.“
- ¹⁶ Inwieweit mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass das Teilsystem Religion ganz verschwindet, bleibt offen, weil solch ein Fall bisher nicht nachweisbar ist.
- ¹⁷ Vgl. das soziologische Theorem der funktionalen Äquivalenz. Hierbei liegt zwar die Schlussfolgerung nahe, welche die funktionale Äquivalenz als eine Bestätigung für das Vorhandensein und die Wirksamkeit von Religion interpretiert, nur dass die religiösen Funktionen in andere Teilbereiche der Gesellschaft auswandern würden (verbunden mit einer Kritik an solcher Tendenz als gesellschaftlicher Fehlentwicklung – in der die religiösen Funktionen segmental entfremdet und die gesellschaftlichen Teilsysteme funktional verfremdet würden –, die es zu korrigieren gelte). Diese Sicht verkennt aber das Gewicht der Entwicklung, welche sich darin zeigt, dass die anderen Teilsysteme die ehemals religiösen Funktionen übernehmen, auf diese Weise das Teilsystem Religion überflüssig machen und jene Funktionen ihres spezifisch religiösen Charakters (z. B. des Codes Immanenz/Transzendenz) entleeren.
- ¹⁸ Monika Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, in: *Pastoraltheologie* 90 (2001), 152-167, hier: 152.
- ¹⁹ Albrecht Haizmann, *Atheismus in Baden-Württemberg?*, in: *Una Sancta* 2/2012, 147-150, hier: 149.
- ²⁰ Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, bes. 125-203.
- ²¹ Wolf Krötke, *Wie weit kann Entchristlichung gehen? Deutemuster eines ostdeutschen Phänomens*, in: *BThZ* 18 (2001), 285-299, hier: 288.
- ²² Ebd., 289.
- ²³ Wolf Krötke, *Religion und Weltanschauung im postsozialistischen Kontext*, in: *MD* 11/2000, 379-384, hier: 383.
- ²⁴ Dementsprechend stellt der Glaube auch nicht nur ein Fürwahrhalten Gottes und seines Heils dar. Auch ist er „nicht eine zu leistende Vorbedingung, sondern ist selbst das Eintreten der Erfüllung“ (Gerhard Ebeling, *Was heißt Glauben?*, in: ders., *Wort und Glaube Bd. 3*, Tübingen 1975, 225-235, hier: 234). Zu Ebelings Theologie des Wortes Gottes als Wortgeschehen vgl. Matthias Petzoldt, *Die Theologie des Wortes im Zeitalter der neuen Medien*, in: Ulrich H. J. Körtner (Hg.), *Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter*, Neukirchen-Vluyn 2001, 57-97.

Friedmann Eißler

Streitfall islamische Theologie in Deutschland

Mouhanad Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ und die Folgen

Vertreter islamischer Organisationen in Deutschland haben Mouhanad Khorchide, Professor für Islamische Religionspädagogik und Leiter des Zentrums für Islamische Theologie in Münster, scharf kritisiert und unter anderem öffentlich aufgefördert, Reue (arab. *tauba*) für seine Thesen zu zeigen „und sich wie ein Muslim zu verhalten“. Das musste und sollte wohl auch so verstanden werden, dass Khorchide sich bisher in seiner Funktion als Universitätslehrer für angehende islamische Theologinnen und Theologen nicht als Muslim verhalten habe. Was steht hinter diesem schwerwiegenden Vorwurf und wie ist er einzuordnen? Dazu der Reihe nach:

„Islam ist Barmherzigkeit“

Im Herbst 2012 erschien Khorchides Buch „Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion“ im Herder-Verlag. Es enthält ein leidenschaftliches Plädoyer für ein Islamverständnis, das die „Botschaft der Barmherzigkeit, die von einem absolut barmherzigen Gott ausgeht“, in den Mittelpunkt stellt (27; Seitenangaben beziehen sich auch im Folgenden auf dieses Buch). Die Beziehung zwischen Gott und Mensch soll nicht auf Angst und Gehorsam gründen, sondern wie die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrem Kind auf Liebe und Respekt.

Der Autor wurde als Sohn palästinensischer Flüchtlinge in Beirut geboren, wuchs in

Saudi-Arabien auf und studierte in Österreich Soziologie sowie in Beirut islamische Theologie (am Al Imam Al Ouzai College for Islamic Studies). Seine Dissertation zur Situation des islamischen Religionsunterrichts in Österreich (Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft, 2009¹) hatte schon für Aufregung gesorgt und ihn den Job in der Islamlehrerausbildung an der Wiener Islamischen Religionspädagogischen Akademie gekostet (IRPA, seit 2007 „Privater Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen“). 2010 wurde er nach Münster berufen, wo er einem der vier vom Bund geförderten islamisch-theologischen Zentren vorsteht.

Die neue Theologie in Khorchides Buch

Das neue Buch setzt in der Tat neue Impulse. Es ist ein reformorientierter, fast schon revolutionärer Ansatz, der vieles in Frage stellt, was vielen Muslimen bislang als unumstößlich erschien. Khorchide erklärt in der Einleitung, wie er persönlich dazu kam, das Bild eines Macht demonstrierenden, Angst einflößenden und Gehorsam fordernden Gottes zu hinterfragen und schließlich abzulehnen, um demgegenüber eine islamische Theologie der Barmherzigkeit zu formulieren. Das dogmatisch enge und ausgrenzende Glaubensverständnis, das ihm in Saudi-Arabien begegnet war, schien ihm das Wesen des Korans und Gottes

selbst zu verfehlen. Nicht an der Frage der Pflichterfüllung von Regeln, nicht an einer äußerlich-formalen Zugehörigkeit „Muslim ja oder nein“ könne sich eine wahre Gottesbeziehung entscheiden, sondern am lebendigen Gegenüber zu Gott, an menschlichen Werten, an Handlungen und Haltungen, an der Liebe zwischen Gott und Mensch.

Dies bedeutet, dass es einen „Islam“ bzw. ein „Muslimsein“ gibt, das unabhängig von den religiösen Formen und Pflichten der konkreten Religion Islam Wirklichkeit ist, nämlich als „Annahme von Gottes Liebe und Barmherzigkeit und deren Verwirklichung im Handeln, sowohl gegenüber den Mitmenschen als auch gegenüber Gottes Schöpfung“ (87).² Und dies ganz in Übereinstimmung mit dem Koran, der Noah, Abraham, ja die Jünger Jesu und andere als „Muslime“ bezeichnen kann, natürlich ohne dass sie dem Islam im dogmatischen Verständnis angehören konnten. Doch Khorchide zieht die Linien weiter aus, und das wird für Missverständnisse sorgen und die Kritiker auf den Plan rufen. Denn Muslim ist nicht nur „jeder, der Ja zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit sagt“, wie die Überschrift des Kapitels heißt (85). Vielmehr „ist jeder, der sich zu Liebe und Barmherzigkeit bekennt und dies durch sein Handeln bezeugt, ein Muslim, auch wenn er nicht an Gott glaubt, denn Gott geht es nicht um die Überschriften ‚gläubig‘ oder ‚nichtgläubig‘“ (88).³ Kriterium für Glaube bzw. Unglaube (*kufir*) eines Menschen ist nicht die Zugehörigkeit zu einer Religion, sondern die Annahme oder Ablehnung der Einladung Gottes zu Liebe und Barmherzigkeit (90). Khorchide wird sich rechtfertigen, dass er auf die Vorstellung der angeborenen *fitra* rekurriere, der gemäß jeder Mensch die natürliche Anlage, gleichsam das Potenzial zur Ausrichtung seines Lebens auf Gott hin habe (Sure 30,30; 7,172). Diese könne auch dann zur Geltung kommen, wenn ein Mensch ein verzerrtes Bild von Gott habe

und nichts vom Islam (als Glaubensbekenntnis) wisse.

So weit mag die Argumentation für traditionell denkende Muslime schon gewagt, aber noch nachvollziehbar sein. Doch klar ist auch: Khorchide bleibt nicht in den Bahnen der traditionellen Theologien. Er rezipiert moderne literaturwissenschaftliche und hermeneutische Ansätze der Koraninterpretation in den Spuren Nasr Hamid Abu Zaid oder Mohammed Arkoun und ist ganz offenkundig vor allem auch mit Christen intensiv im Gespräch. Anders ist schwer zu erklären, dass und wie Khorchide von der „Selbstmitteilung Gottes“ im Koran oder auch vom Gottesdienst als „Dienst am Menschen“ sprechen kann.⁴ Gott offenbart demnach *sich selbst* durch seine Barmherzigkeit – die nicht nur ein (Tat-)Attribut, sondern eine, ja die zentrale Wesenseigenschaft Gottes darstellt (Sure 6,12.54) –, um den Menschen zu seiner Gemeinschaft einzuladen. Von da aus kritisiert Khorchide islamische Theologien, die der bedingungslos „absoluten Barmherzigkeit“ Gottes nicht angemessen Rechnung tragen, welcher auch Gesetz und Strafe im Sinne eines pädagogischen Konzepts untergeordnet sind (Sure 7,156). Nun geht aus dem Koran nach allem, wie er bisher mehrheitlich verstanden wird, die Selbstmitteilung Gottes gerade nicht hervor.⁵ In Khorchides Theologie hat sie eine wichtige Funktion, um von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff wegzukommen, der letztlich immer auf die Verfasstheit des Islam als Religion zielt. Erfahrungsbezogen und mit existenzialistischen Anleihen fokussiert Khorchide sein Anliegen in einem Begriff, den er für seinen ganzen Entwurf in Anspruch nimmt: humanistische Koranhermeneutik (167-171). Damit zielt er auf den Menschen, der eben nicht (nur) Offenbarungsempfänger ist, sondern Gottes Liebe aufnehmend in seinem Handeln und Leben geradezu selbst Gott bzw. die göttli-

che Liebe und Barmherzigkeit als Ziel der Schöpfung offenbart. Überall, wo Liebe und Barmherzigkeit auch zwischenmenschlich geübt werden, ist Gott gegenwärtig, offenbart sich Gott. Konsequenterweise ist der Islam als verfasste Religion nur ein „Weg zur Gottesgemeinschaft“, neben dem es „noch viele andere gibt“ (88). Er selbst erklärt den Ansatz (s)einer humanistischen Koranhermeneutik so: „Eine Koranhermeneutik, die diesen Gedanken Rechnung tragen will, sieht im Menschen ein Subjekt und kein Objekt der koranischen Offenbarung. Im Koran geht es um den Menschen, nicht um Gott ... Gott und Mensch kooperieren Seite an Seite, um Liebe und Barmherzigkeit als gelebte Wirklichkeit zu gestalten“ (169f). Der Mensch als Subjekt der Offenbarung, der Mensch als Medium der Offenbarung etwa auch in der Vergebungsbereitschaft bis hin zur Feindesliebe (113)! Fast möchte man sagen: Gott wird Mensch. Die produktive Auseinandersetzung Khorchides mit christlicher Theologie ist an vielen Stellen zu spüren.

Demgegenüber nehmen sich die anderen Themen des Buches wie Nebenschauplätze aus. Himmel und Hölle etwa sind für den Autor Bilder, die übergeordnete Prinzipien und Aussagen transportieren. Die Scharia steht für ihn als *juristisches* System im Widerspruch zum Islam selbst, denn sie ist ein „menschliches Konstrukt“. ⁶ Allerdings hat das dazu notwendige Verfahren, die mekkanischen Verse des Korans als (universalen und ahistorischen) *Kern* der Botschaft von der *kontextbedingten Umsetzung* der Botschaft im Gesellschaftsmodell in Medina abzuheben (119-129), seinerzeit Mahmud Muhammad Taha 1985 im Sudan das Leben gekostet. Die Intention indessen ist richtig und wichtig: Wie kann methodisch stringenter verhindert werden, dass politische und praktische Entscheidungen des 7. Jahrhunderts heute eins zu eins als Gottes Gebote zur Geltung gebracht werden? Khor-

chide ist sich der Brisanz durchaus bewusst, wenn er „die Angst vor einer historischen Kontextualisierung des Koran“ offensiv thematisiert (145-150).

Einspruch

Nach den bisherigen Ausführungen kann es nicht verwundern, dass von muslimischer Seite Einspruch erhoben wurde. Im Januar 2013 meldete sich auf „islam.de“ Mohammed Khallouk zu Wort, wissenschaftlicher Berater des Zentralrats der Muslime in Deutschland und Beiratsmitglied des Münsteraner Zentrums. ⁷ Er vermutet bzw. unterstellt Khorchide die Präsentation eines Islambildes, das vor allem bei der „mehrerheitlich nichtmuslimischen deutschen Gesellschaft“ auf Akzeptanz stoßen soll, und wirft dem Autor Relativismus und Anbiederung an die Erwartungen der nichtmuslimischen Öffentlichkeit vor. Nach Khallouk ist die Unterscheidung eines allgemeinen „Islam“ (der Humanität) vom „Islam im spezifischen Sinne“ nicht tragfähig. Die „Hinwendung zu Gott“ sei islamisch untrennbar mit dem spezifischen Weg, d. h. den spezifisch islamischen Grundsätzen und Ritualen verbunden.

Inhaltlich in die gleiche Richtung, aber deutlich weiter geht ein Vorstoß dreier prominenter Islamvertreter, der merkwürdigerweise über die national-konservative türkische Tageszeitung *Türkiye* bekannt wurde – worüber auf Deutsch zunächst nur die *Islamische Zeitung* berichtete – und offensiv gegen Khorchides Stellung bezieht. ⁸ Martin Koch brachte die „kuriose Situation“ in der *Deutschen Welle* auf den Punkt: „In einer türkischen Zeitung erscheint ein Artikel, in dem drei hochrangige Funktionäre islamischer Organisationen aus Hamburg einem nicht Türkisch sprechenden palästinensisch-stämmigen Österreicher vorwerfen, die Grundzüge des Islams verraten zu haben.“ ⁹ Es handelt sich

um Zekeriya Altuğ, den Vorsitzenden des DITIB-Regionalverbandes Nord, Mustafa Yoldaş und Ramazan Uçar. Der Allgemein- arzt Yoldaş ist ein führender Vertreter der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş in Hamburg (Merkez/Centrum-Moschee) und seit 1999 einer der Vorsitzenden der Schu- ra Hamburg, ab 2009 war er Vorsitzender der 1998 gegründeten „Internationalen Humanitären Hilfsorganisation“ (IHH), die wegen Unterstützung extremistischer Or- ganisationen 2010 verboten wurde. Der Theologe Uçar ist Imam und Vorsitzender des Bündnisses der Islamischen Gemeinden in Norddeutschland (BIG). Alle drei wur- den dahingehend zitiert, dass sie sich um die Religionslehrausbildung in Münster sorgten, wo es um die Ausbildung junger Muslime und indirekt um die Erziehung muslimischer Kinder gehe. In diesem Rah- men müsse auf die tradierte Vorstellung von Gott geachtet werden, Khorchides Thesen seien problematisch und nicht haltbar. Thesen, wonach Menschen Muslime sein könnten, die nicht an Gott glaubten, aber einen guten Charakter hätten, schädeten dem Islam und führten dazu, die Religion falsch zu verstehen. Die spirituelle Dimen- sion sei ohne die konkrete Religionspraxis nicht zu haben.

In konstruktiver und differenzierter Form formulierte Zekeriya Altuğ in einem offe- nen Brief seine Kritik für DITIB-Nord. Er wehrte sich damit nicht zuletzt gegen den möglicherweise entstehenden Eindruck, die Vorstellung eines barmherzigen und liebevollen Gottes stünde im Widerspruch zum Gottesverständnis islamischer Ver- bände in Deutschland.¹⁰ Altuğ bekräftigt die natürliche Anlage des Menschen zur Gottzugewandtheit als schöpferbeding- te Möglichkeit. Durch Liebe und Barm- herzigkeit allein werde er aber nicht zum Muslim. Die anthropologische Möglichkeit zum Muslimsein werde erst unter bestimm- ten rituellen Voraussetzungen verwirklicht.

„Unserem Verständnis nach ist diese Hin- wendung zu Gott aus freier Entscheidung heraus im islamisch-religionspraktischen Sinn eine intensivere Ergebnisheit. Sie ist Grundvoraussetzung, um Muslim zu sein. Sie kann nicht ersetzt werden durch eine bloße innere Haltung zur Liebe und Barm- herzigkeit. Barmherzigkeit ist ein wesent- liches Attribut Gottes, aber es ist nicht das einzige.“ Der Islam dürfe nicht auf eine letztlich unverbindliche und beliebige Lie- besbotschaft reduziert werden. „Als Mus- lime müssen wir vielmehr immer wieder und auch deutlich herausstellen, dass die Liebe Gottes eben nicht bedingungslos ist ... Allenfalls der Schöpfungsakt Adams mag als Ausdruck einer bedingungslosen Liebe verstanden werden. Spätestens mit unserer irdischen Präsenz ist an unsere Existenz auch die Verpflichtung zur Verantwortung für die Schöpfung und für unsere Mitmen- schen gebunden. Die Suche nach Gott kann nur über die Wahrung dieser Ver- antwortung gelingen.“ Altuğ ergänzt: „Die Liebe Gottes ist nicht bedingungslos. Sie ist aber grenzenlos.“ Damit verweist er auf die Unvorhersehbarkeit und Unergründlichkeit des göttlichen Urteils, sodass Menschen sich eines letzten Urteils über Menschen enthalten sollten. Eben deshalb seien sie aber auch an die Rechtleitung durch die Verkündigung der Offenbarung gewiesen.

Aufforderung zur Reue

Anders und drastischer klang es bei Rama- zan Uçar, der in der Kritik am weitesten ging, sekundiert von Mustafa Yoldaş. „Sei- ne [Khorchides; F.E.] Unkenntnis über die islamischen Glaubensgrundsätze lassen die Diskussion entfachen, wo er promo- viert hat und wie er zum Professor wurde. Schließlich zeigt dies nur das Gesinnungs- chaos in Münster“, wird Uçar zitiert. Weiter hieß es, der Professor sei eingeladen, „die Reue (*tauba*) abzulegen und sich wie ein

Muslim zu verhalten“. Man sei als Muslim verpflichtet, die *tauba* zu fordern, insofern es um die Grundsätze des Glaubens gehe, bekräftigte Uçar im „Forum am Freitag“ des ZDF.¹¹ Damit ist nun in einem bisher einmaligen Vorgang hierzulande eine Dimension berührt, die ganz andere Assoziationen auslöst. „Reue“ oder „Buße“ ist ein in der islamischen Tradition geprägter Begriff, der vielfach beschrieben und in bestimmten Formen vollzogen wird. Die Reue hat eine persönliche, von Fall zu Fall jedoch auch eine gemeinschaftsbezogene, „öffentliche“ Funktion. Letzteres ist vor allem im Kontext des Abfalls vom Glauben der Fall. Eine der verbreiteten Überlieferungen zum Thema ist bei Imam Yahya ibn Sharaf an-Nawawī (13. Jahrhundert) nachzulesen, der in seinem Kapitel über die „Reuige Umkehr“ die Bedingungen so beschreibt: „1. dass man von der Sünde ablässt, 2. dass man bereut, sie begangen zu haben, 3. dass man fest dazu entschlossen ist, diese Sünde niemals wieder zu begehen. Bei Nichterfüllung einer dieser drei Voraussetzungen ist die reuige Umkehr ungültig.“¹² Die schiarechtlichen Bestimmungen im Zusammenhang des Abfalls vom Glauben haben im islamischen Recht ihren eigenen Ort. Im Kompendium des Azhar-Gelehrten al-Djaziri (1882 – 1941), dem rechtsschulenübergreifenden Standardwerk zum islamischen Recht, ist die „Aufforderung des Abtrünnigen zur Buße“ (*istitabat al-murtadd*) ein Unterkapitel der detaillierten Ausführungen zur Apostasiefrage.¹³ Es herrscht keine Einigkeit der Gelehrten in Bezug auf alle Einzelheiten, doch verlangen die vier sunnitischen Rechtsschulen und die Mehrheit der Gelehrten die gültige Feststellung des Tatbestandes und befürworten eine dreitägige Frist zur Reue und Umkehr zum islamischen Bekenntnis. Einigkeit besteht darin – auch wenn dies *heute* in verschiedenen Stellungnahmen von muslimischer Seite relativiert oder auch begründet abgelehnt

wird –, dass dem Glaubensabtrünnigen beim Beharren auf dem Abfall (*irtidad*) die Todesstrafe droht.¹⁴ Zum Verfahren der *tauba* ist bei al-Djaziri unter anderem zu lesen: „Er muss sich von allen Religionen außer der Religion des Islam lossagen, indem er sagt: Ich habe bereut und bin zur Religion des Islam zurückgekehrt, ich bin frei von jeder Religion außer der Religion des Islam.“¹⁵ Der Bereuende hat ferner das islamische Glaubensbekenntnis zu sagen und alles zu bekräftigen, was der Diener und Gesandte Gottes, Muhammad, von Gott gebracht hat. So weit die Tradition. Man beeilte sich im aktuellen Streit zu betonen, es habe sich in diesem Fall nicht um die Aufforderung zur Reue eines Abtrünnigen gehandelt (Forum am Freitag, ZDF). Doch allein die Tatsache dieses klärenden Hinweises zeigt, dass die Intervention in diesem Kontext verstanden werden kann und offenbar auch so verstanden wurde. Die öffentliche Aufforderung zur Reue käme unter dieser Voraussetzung einer Warnung gleich. Die Brisanz des Vorgangs liegt auf der Hand.

„Wir brauchen Kontroversen!“

Mouhanad Khorchide hat mehrfach öffentlich zu den Vorwürfen Stellung genommen und Unterstellungen aufs schärfste zurückgewiesen, unter anderem in einer Klarstellung auf der Internetseite seines Instituts in Münster.¹⁶ Er bekennt sich eindeutig und persönlich zu den sechs Glaubensgrundsätzen und den fünf Säulen als unveränderlichen Grundlagen des Islam. Er vertrete kein Islambild ohne Frömmigkeit. Er räumt ein, dass die eine oder andere Formulierung in seinem Buch missverständlich sein konnte und präzisiert einige theologische Aussagen, etwa zur *fitra*. Dem Theologen ist es wichtig, zur Reflexion der eigenen Position anzuregen, Raum für Kontroversen und Debatten zu schaffen und auch zu nutzen.

Er bietet Diskussionsbereitschaft an, fordert aber auch dazu auf, „nicht via Medien Unterstellungen zu verbreiten“. Diesbezüglich vermutet er nicht zuletzt politische Gründe. Manche wollten offenbar „den Standort Münster zu Fall bringen“.

Die Zukunft der islamischen Theologie?

Welchen Beitrag eine „Theologie der Barmherzigkeit“ für die Entwicklung der islamischen Theologie in Deutschland (und darüber hinaus) leisten kann, ist derzeit völlig offen. Die Impulse Nasr Hamid Abu Zaid und anderer werden bis heute weitestgehend in akademischen Kreisen diskutiert. Auch die sogenannte Ankaraner Schule (etwa Ömer Özsoy in Frankfurt) hat sich bislang nicht mit profilierten Äußerungen an die breite muslimische Öffentlichkeit gewandt. So kommt Mouhanad Khorchide das Verdienst zu, erstmals einen so pointierten und damit diskutierbaren Entwurf einer neuen, reformerischen Theologie vorgelegt zu haben, der sich sowohl an Muslime als auch an Nichtmuslime wendet.

Die Hoffnung, die sich damit verbinden kann, knüpft an die Bewegung in einer neuen, akademisch gebildeten und zur kritischen Reflexion der eigenen Glaubens-traditionen bereiten Generation an, die allenthalben an den Orten der islamisch-theologischen Ausbildung in Deutschland zu beobachten ist. Nichts ist mehr zu wünschen als eine konstruktive Aufnahme der Thesen Khorchides unter jungen Muslimen. Überblickt man die islamtheologischen Entwicklungen in der Breite, ergeben sich freilich auch Rückfragen, die die Anschlussfähigkeit der Reformtheologie an die traditionelle Theologie und damit an die tatsächlichen Glaubensvorstellungen und -vollzüge vor Ort betreffen. Wie steht es mit der Selbstmitteilung Gottes im Verhältnis zur islamischen Tradition? Wie kann islamisch begründet der Mensch als Subjekt der

Offenbarung gedacht werden? Es scheint ein Defizit in Khorchides Darstellung zu sein, dass er viel zu sehr thetisch vorgeht, anstatt eingehend und wohlbegründet aus der Tradition heraus zu argumentieren. Aus (christlich-)theologischer Sicht fehlt zudem eine tiefer gehende Reflexion gerade des zentralen Verhältnisses von Barmherzigkeit und Liebe. Vor dem Hintergrund, dass sich aus dem Koran die Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes ableiten lässt, die Liebe Gottes aber aus bestimmten Gründen unterbestimmt bleibt und bleiben muss, ist hier besondere Sorgfalt gefordert. Den Kontrahenten Khorchides im aktuellen Streit ist insoweit eine Sensibilität zu attestieren, die sich aus den traditionellen Formen ihrer Theologie speist.

Skepsis zumindest im Blick auf eine zeitnahe Durchsetzung reformerischer Tendenzen erwächst nicht nur aus derartigen Erwägungen, sondern ebenso aus dem aktuellen Streit. Er birgt auch deshalb viel Zündstoff, weil Khorchides Vorgänger im Amt an der Universität Münster, Sven Kalisch, seinen Posten wegen des Vorwurfs modernistischer und unislamischer Lehren räumen musste. Er hatte die Historizität Muhammads in Zweifel gezogen. So spielen selbstverständlich politische Fragen bis hin zu Konkurrenzgefühlen zwischen Universitätsinstituten und Islamverbänden eine Rolle. Innermuslimische Spannungen hinsichtlich der Ausrichtung des Islam und der „Deutungshoheit“ in Glaubensfragen sind indes kein Makel, ganz sicher auch kein Grund, sich von außen zu ereifern – sie gehören schlicht zur Normalität. Es wäre eine vielversprechende Perspektive und käme allen Beteiligten zugute, wenn der Anstoß – im doppelten Sinne – der frischen Theologie aus Münster zu einer intensiven und zukunftsorientierten Debatte über die Entwicklung der islamischen Theologie im Kontext der religiös-weltanschaulichen Pluralität unserer Gesellschaft führte. Nicht nur in Münster.

Anmerkungen

- ¹ Mouhanad Khorchide, Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen, Wiesbaden 2009.
- ² Mit Hans Küng gesprochen handelt es sich um den „Islam, sozusagen klein geschrieben“ (H. Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2004, 114).
- ³ Der Text fährt fort: „Gott sucht nach Menschen, durch die er seine Intention, Liebe und Barmherzigkeit, verwirklichen kann; Menschen, die bereit sind, seine Angebote anzunehmen und zu verwirklichen. Und umgekehrt ist jeder, der meint, an Gott zu glauben, jedoch Liebe und Barmherzigkeit nicht durch sein Handeln bezeugt, kein Muslim. So sagte der Prophet Muhammad: ...“ (88)
- ⁴ Ein eigenes (kurzes) Kapitel ist überschrieben: „5. Gott hat sich im Islam selbst mitgeteilt“ (109-113). Kapitel 6: „Gottesdienst ist Dienst am Menschen“ (114f).
- ⁵ Khorchide räumt ausdrücklich ein, dass „der Islam nicht von Offenbarung im Sinne der Selbstmitteilung Gottes spricht“ (109).
- ⁶ Kapitel 7 lautet „Scharia als juristisches System steht im Widerspruch zum Islam selbst“; 7.4 ist überschrieben: „Scharia ist ein menschliches Konstrukt“.
- ⁷ Wider die Beliebtheit im Islam, 22.1.2013, www.islam.de/21745.php (alle Internetseiten zuletzt abgelesen am 8.3.2013).
- ⁸ Aufruf in Richtung Münster, Islamische Zeitung vom 23.2.2013, www.islamische-zeitung.de/?id=16503.
- ⁹ Ein Professor und der Streit ums Paradies, 27.2.2013, www.dv.de/ein-professor-und-der-streit-ums-paradies/a-16632758.
- ¹⁰ Offener Brief an Prof. Dr. Mouhanad Khorchide als Erwiderung auf seine Klarstellung, ohne Datum (1.3.2013), www.ditib-nord.de/content/offener-brief-prof-dr-mouhanad-khorchide-als-erwiderung-auf-seine-klarstellung.
- ¹¹ Glaube – Dogma – Selberdenken, Mouhanad Khorchide spricht mit den Hamburger Muslimen Mustafa Yoldaş und Ramazan Uçar, Forum am Freitag vom 8.3.2013, www.zdf.de/Forum-am-Freitag/Muslim-ohne-Islam-26930552.html.
- ¹² Die Gärten der Tugendhaften, aus dem Arab. von F. Bubenheim, Bd. 1, Köln 2009, 35-54, hier: 35. Er fährt fort: „Steht die Sünde im Zusammenhang mit dem Recht eines anderen Menschen, so kommt zu den drei genannten Bedingungen noch eine vierte hinzu, nämlich, dass man sich von der Verpflichtung gegenüber der betroffenen Person freimacht.“
- ¹³ Abd ar-Rahman al-Djaziri, Kitab al-fiqh ala l-madhab al-arba'a (5 Bde.), Bd. 5, Beirut 1999, 372-386, hier: 373f.
- ¹⁴ Ebd., 372.
- ¹⁵ Ebd., 385 (Übersetzung F.E.).
- ¹⁶ Klarstellung zu aktuellen Vorwürfen aus Hamburg, www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/Personen_khorchide_mouhanad.html#klarstellung.

Hans-Jürgen Papier, München

Wie hält es der Staat mit der Religion?

Herausforderungen in einer multireligiösen Gesellschaft¹

Sie alle kennen die Gartenszene in Goethes Faust, in der Margarete die berühmte Gretchenfrage stellt: „Nun sag, wie hast du's mit der Religion?“ Während Faust mit der Beantwortung dieser Frage in Nöte gerät, weil ihr Kern auf seine Machenschaften mit Mephisto abzielt, stellt sie sich für die religiöse Landschaft im Europa des 21. Jahrhunderts in einer abgewandelten Version: Die moderne Gretchenfrage könnte etwa lauten: Wie hält es der Staat mit der Religion? Darf

er es überhaupt mit ihr halten, oder fordert die „multireligiöse“ Gesellschaft womöglich seine gänzliche Abstinenz in religiösen Angelegenheiten? Kann der Staat Konflikte lösen, die durch das Aufeinandertreffen der verschiedensten Glaubensüberzeugungen entstehen, indem er alles Religiöse aus dem öffentlichen Raum verbannt, oder muss er vielmehr die Rahmenbedingungen für einen offenen Dialog zwischen den Religionen schaffen?

1. Mit dem Verbot der Staatskirche (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 WRV) ist zugleich eine der tragenden Säulen unserer staatskirchenrechtlichen Ordnung angesprochen, nämlich der Grundsatz der Trennung von Staat und Kirche, der neben der individuellen und kollektiven Religionsfreiheit und dem kirchlichen Selbstverwaltungsrecht einen der Eckpfeiler unserer Religionsverfassung darstellt.

Historisch betrachtet war die Trennung von Staat und Kirche der Endpunkt der Säkularisierung, die nach den verheerenden Glaubenskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts in ganz Europa als Medium der Herstellung einer umfassenden Friedensordnung diente. Nur eine staatliche Gewalt, die ihren Geltungsanspruch nicht mehr auf der Grundlage eines religiösen Wahrheitsanspruchs definierte, konnte Rahmenbedingungen für ein friedliches Zusammenleben der verfeindeten religiösen Lager schaffen. Die vormals staatlicherseits gegebene Antwort auf die Frage, welche Religion die „richtige“ oder die „wahre“ ist, wurde der privaten Entscheidung des Einzelnen überantwortet. Mit der Französischen Revolution wurde erstmals eine radikale Trennung von Staat und Kirche vollzogen, und die mit dem Reichsdeputationshauptschluss im Jahr 1803 eingeleitete große Säkularisierung läutete das Ende der Reichskirche ein. Die Verwirklichung der Idee vom säkularen Staat als Friedensgarant verlangte beiden Seiten Opfer ab: Der Staat musste seine religiöse Rechtfertigung aufgeben und sich darauf beschränken, wie Immanuel Kant es formuliert hat, die irdischen Angelegenheiten zu regeln, um Platz für den Glauben seiner Bürger zu lassen. Die Religionsparteien mussten ebenfalls Verzicht üben, weil sie ihren Wahrheitsanspruch nicht mehr mithilfe staatlicher Gewalt durchzusetzen vermochten.

Die Säkularisierung hat in den Staaten Europas zu höchst unterschiedlichen staats-

kirchenrechtlichen Modellen geführt, angefangen etwa von laizistisch geprägten Ordnungen in Staaten wie Frankreich oder der Türkei bis hin zu den Staatskirchen in England, Schottland und Teilen von Skandinavien.

Nach der staatskirchenrechtlichen Ordnung des Grundgesetzes ist den Kirchen und Religionsgemeinschaften die freie Ordnung und Verwaltung der eigenen Angelegenheiten garantiert, durch die der Freiheit des religiösen Lebens und Wirkens der Kirche die zur Wahrnehmung ihrer Aufgaben unerlässliche Freiheit der Bestimmung über Organisation, Normsetzung und Verwaltung hinzugefügt wird. Insoweit wird den Kirchen und Religionsgemeinschaften ein Freiheitsraum zur Aufrichtung einer spezifischen sozialen Ordnung gewährt. Der Staat erkennt die Kirchen als ihrem Wesen nach unabhängige Institutionen an, die ihre Gewalt nicht vom Staat herleiten. Infolgedessen verleiht die Kirche ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinden (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 WRV). Umgekehrt fordert die Trennung von Staat und Kirche die Unabhängigkeit der öffentlichen Ämter und der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte vom Bekenntnis (Art. 33 Abs. 3 GG, Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 136 Abs. 1 bis 4 WRV).

Weder die institutionelle noch die inhaltliche Trennung von Staat und Kirche bewirken aber einen gänzlichen Ausschluss der Religion aus dem Gemeinwesen, was schon die Inkorporation der Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung in das Grundgesetz zeigt, die in wichtigen Bereichen Kooperation zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften vorsehen, wenn sie etwa den Religionsgemeinschaften das Angebot unterbreiten, sich als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu organisieren, oder ihnen ermöglichen, Kirchensteuern zu erheben. Als weiteres Bei-

spiel sei die in Art. 7 Abs. 3 GG beinhaltenen Garantie eines konventionell gebundenen Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen genannt.

2. Angesichts der Debatten um Kopftücher, Islamunterricht und ähnliche Themen könnte man geneigt sein zu behaupten, dass der Staat bei einer strikteren Trennung von Staat und Kirche, als sie das deutsche Grundgesetz vorsieht, seine Aufgaben insbesondere im Bereich des Schulwesens leichter erfüllen könnte.

Dies ist, wie ich meine, ein Trugschluss. Der deutsche Säkularstaat hat ein berechtigtes Interesse an der religiösen Vielfalt seines Volkes, da andernfalls die Gefahr besteht, dass Letztbegründungsansprüche an ihn herangetragen werden und damit auch die Gefahr totalitärer Strömungen verstärkt wird. Religionsgemeinschaften sollen daher nach der Konzeption des Grundgesetzes im Gemeinwesen wirken, sich rechtfertigen, sich entfalten können, und sie sollen bei der Wahrnehmung ihrer gesellschaftlichen Aufgaben auch vom Staat gefördert werden.

Welchen Inhalt hat aber diese Neutralitätspflicht in concreto? Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist, wie das Bundesverfassungsgericht ausgeführt hat, nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern vielmehr als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen. Sie enthält insoweit ein positives Gebot an den Staat, den Raum für die aktive Betätigung für die Glaubensüberzeugungen und die Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit auf weltanschaulich-religiösem Gebiet zu sichern.

In einem negativen Sinne beinhaltet die Neutralitätspflicht ein Gebot, bestimmte Einflussnahmen zu unterlassen. Der Staat hat sich hinsichtlich der Glaubensinhalte

einer Religion einer Bewertung zu enthalten und darf sich umgekehrt auch nicht die Glaubensinhalte einer anderen Religion zu eigen machen. In dieser Ausprägung zieht die Neutralitätspflicht also ein Identifikationsverbot nach sich. Dieses Identifikationsverbot kann auch bei der Förderung von Religionsgesellschaften eine Rolle spielen. Die „religiöse Vitalität“ eines Volkes kann sich nur dann entfalten, wenn der Staat alle Bekenntnisse gleichermaßen fördert und keines benachteiligt. Der Grundsatz der paritätischen Behandlung von Religionsgemeinschaften fordert indes keine schematische Gleichbehandlung, sondern lässt Differenzierungen zu, die durch tatsächliche Verschiedenheiten der einzelnen Religionsgemeinschaften bedingt sind, soweit die Art der Differenzierung nicht sachfremd ist.

Der Staat hat also für die diversen religiös-weltanschaulichen Richtungen einen Raum freier Entfaltung zur Verfügung zu stellen, bei dem er auf die Einhaltung der staatlichen Regeln achtet, sich selbst aber in religiös-weltanschaulicher Hinsicht zurückhält. Welche Religion oder Weltanschauung im tatsächlichen Leben wie in Erscheinung tritt, wie die Menschen auf sie reagieren und welche Religion oder Weltanschauung quantitativ vorherrscht, kann und soll nicht staatlich vorgegeben, sondern von den Menschen frei und immer wieder neu entschieden werden. Auch wenn dieser gesellschaftliche Diskurs zu einer Gesellschaft führt, die sich mehrheitlich von Religion distanziert und atheistisch entwickelt, ist dies staatlicherseits hinzunehmen, solange die Möglichkeit eines freien Bekenntnisses und religiöser Betätigung in der Gesellschaft besteht.

3. Die „präkonstitutionelle Harmonie“ zwischen einem christlich geprägten Staat und einer christlich geprägten Gesellschaft, deren Übereinstimmung das Nebeneinander

von Staat und Kirche erleichtert hatte, ist unwiderruflich beendet. Viele Stimmen haben sich vor diesem Hintergrund dafür ausgesprochen, das Verhältnis von Staat und Kirche im Sinne einer noch strikteren Neutralität des Staates neu auszutarieren. Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner „Kopftuch-Entscheidung“ die möglichen Antworten auf die gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse umrissen: Einerseits könne die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufgenommen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz genutzt werden, um einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten. Andererseits sei die beschriebene Entwicklung auch mit einem größeren Konfliktpotenzial behaftet, sodass es auch Gründe dafür gebe, der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung beizumessen. Ich meine: Von Verfassungs wegen ist Letzteres nicht geboten, es ist auch verfassungspolitisch nicht zu empfehlen. Vielmehr wird die notwendige Offenheit für die heute bestehende Vielzahl weltanschaulicher Inhalte und Werte gerade durch eine Auseinandersetzung mit diesen Werten gefördert. Sicher ist, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften im 21. Jahrhundert

vor neuen, womöglich auch schwereren Aufgaben stehen als noch vor einigen Jahrzehnten. Angesichts der kulturellen Durchmischung unserer Gesellschaft muss es den Kirchen im eigenen Interesse darum gehen, in einen offenen Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften zu treten und auf diese Weise einen interreligiösen Konsens zu finden, der zum kulturellen und gesellschaftlichen Frieden in unserem Staat beiträgt. Vor diesem Hintergrund scheint mir die Einbindung der Religionsgemeinschaften in unser Gemeinwesen sogar an Bedeutung zu gewinnen, wohingegen eine Verbannung alles Religiösen aus dem öffentlichen Raum eher den Charakter einer Konfliktverdrängungsstrategie hätte. Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes hält mit ihrer balancierten Trennung von Staat und Kirche jedenfalls den rechtlichen Rahmen dafür bereit, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften die ihnen zukommenden Aufgaben auch und gerade in einer zunehmend multikulturell geprägten Gesellschaft erfüllen können.

¹ Der Beitrag beruht auf Vorträgen des Verfassers, die u. a. in: zur sache.bw., 10/2006, 4, und in: Rainer Pitschas/Arnd Uhle (Hg.), Wege gelebter Verfassung in Recht und Politik, Festschrift für Rupert Scholz zum 70. Geburtstag, 2007, 1123, veröffentlicht sind.

INFORMATIONEN

FUNDAMENTALISMUS

Verband Evangelischer Bekenntnisschulen legt sich auf den Kreationismus fest.

Mit Datum vom November 2012 publizierte der Verband Evangelischer Bekenntnisschulen (VEBS) eine dreiseitige Empfehlung an seine rund 45 Mitgliedsschulen, sich im Religions- und Naturwissenschaftsunterricht an der Position der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ zu orientieren. Verfasser ist der langjährige Geschäftsführer der Studiengemeinschaft, Reinhard Junker (Evolution und Schöpfungslehre an christlichen Bekenntnisschulen, www.vebs-online.com).

Damit legt sich der VEBS, anders als die evangelikale Bewegung mit ihrer inneren Vielfalt, auf die Theologie und Wissenschaftskritik des US-Fundamentalismus fest. Weder die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) noch der Gnadauer Verband, als Dachverband des Pietismus, noch die Evangelische Allianz empfehlen eine solche Festlegung. Auch der VEBS will nicht „fundamentalistisch“ sein. Daher schlägt er zur inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem Thema das kurze Taschenbuch von Thomas Schirmacher vor: „Fundamentalismus – Wenn Religion zur Gefahr wird“ (2010). Schirmacher, der wichtige Funktionen in der Evangelischen Allianz bekleidet, definiert allerdings den US-Fundamentalismus einschließlich des Kreationismus aus diesem Begriff hinaus: „Man sollte nämlich meines Erachtens nur von Fundamentalismus sprechen, wenn Gewalt im Spiel ist oder eine echte Gefahr für die innere Sicherheit besteht“ (www.bucer.de/uploads/tx_org/gudh-005.pdf). Damit stellt er sich gegen den Erkenntnisbestand von Religionssoziologie und Theologie und macht den Fundamentalismusbegriff unbrauch-

bar. Denn Gewalt im Namen der Religion gab es schon immer, ein spezieller Begriff ist dafür nicht erforderlich. Fundamentalismus wird demgegenüber wissenschaftlich als eine mögliche Erscheinungsform des Verhältnisses von Religion und Modernität angesehen und entsprechend analysiert. Zentrales Thema dabei ist – wenn es um den protestantischen US-Fundamentalismus geht – das fundamentalistische Bibelverständnis mit seinen moralischen und politischen Konsequenzen. Schirmacher betrachtet diesen Punkt jedoch nur historisch als zum Fundamentalismus gehörig. Auch der Text von Reinhard Junker legt nicht offen, dass es bei seiner Wissenschaftskritik um die Rechtfertigung eines fundamentalistischen Bibelverständnisses geht. „Wort und Wissen“ nutzt dafür seit Jahrzehnten eine indirekte Argumentation, die den Eindruck erweckt, man könne die naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien aus methodischen und philosophischen Gründen ablehnen, ohne theologische Gründe heranzuziehen und ohne wissenschaftsfeindlich zu sein. Dabei wird die argumentative Weichenstellung zum Kreationismus (*scientific creationism*) hinter Halbwahrheiten und Irrtümern verborgen. Diese Weichenstellungen sind für Schülerinnen und Schüler, sowie für die meisten Lehrkräfte, nicht leicht zu durchschauen. Einige Beispiele:

- Beim Thema „Schöpfung und Evolution“ geht es um Fragen des Ursprungs, die nicht experimentell untersucht werden können. Die Naturwissenschaft hat hier die Rolle des Indizienlieferanten. Indizien sind in der Regel aber nicht eindeutig. Eine Offenheit für verschiedene Deutungen ist daher gefordert.“ Es soll begründet werden, dass „historische“ Theorien, insbesondere Ursprungstheorien, weniger verlässlich seien als „aktualistische“ Theorien. Die Verlässlichkeit naturwissenschaftlicher Theorien hängt jedoch davon ab, ob und in welchem

Maß sie durch „beschreibendes Wissen“ geprüft werden können; Experimente sind nur ein Weg, solches Wissen zu gewinnen. Zahlreiche Theorien, an denen kein vernünftiger Mensch zweifelt, beruhen nicht oder wenig auf Experimenten: Die geologische Theorie der Kontinentaldrift, die kosmologischen Theorien der Astrophysik, meteorologische Theorien usw. Eine Offenheit für verschiedene Deutungen ist in der Naturwissenschaft immer gefordert, nicht nur bei Ursprungstheorien. Allerdings müssen diese Deutungen auch tatsächlich das vorhandene Wissen deuten. Wenn sie dazu nicht imstande sind, können sie keine „Offenheit“ einfordern. Das obige Zitat geht folgendermaßen weiter:

- „Die Zuordnung naturwissenschaftlich begründeter Theorien ... und biblischer Aussagen zum Thema ... baut darauf auf. Dann kann festgestellt werden, wo es Harmonisierungsmöglichkeiten von naturwissenschaftlichen Daten und biblisch begründeten Aussagen gibt, und wo Widersprüche auftreten.“ Hier wird die zentrale Frage, ob „naturwissenschaftliche Daten“ und „biblisch begründete Aussagen“ überhaupt auf einer Ebene liegen, vorab und ohne Diskussion im Sinne des Kreationismus beantwortet. Der Unterschied ist aus der Sicht Junkers ein methodischer; während Theologie und Wissenschaftstheorie übereinstimmend von einem kategorialen Unterschied ausgehen. Damit wird die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Glaube den Schülern und Lehrkräften nicht erläutert und nicht zur eigenen Entscheidung vorgelegt.

- „Ungelöste Fragen werden angesprochen, ebenso die Vorläufigkeit der Ergebnisse und der darauf aufgebauten Theorien. Eine unideologische Herangehensweise wird diese beiden Aspekte nicht verschweigen und ihre Thematisierung nicht unterdrücken. Entsprechend dem Charakter naturwissenschaftlicher Aussagen wird

„Evolution der Lebewesen“ als Gesamtkonzept nicht als unumstößliche Wahrheit vermittelt. Alternative Herangehensweisen, die von einer Schöpfung ausgehen, werden angesprochen.“ In der Naturwissenschaft gibt es keine unumstößliche Wahrheit, weder in der Biologie noch anderswo. Das bedeutet bekanntlich nicht, dass sich jede Spekulation als Alternative darstellen darf. „Alternative Herangehensweisen“ müssen in der Naturwissenschaft alternative Erklärungen für den Datenbestand liefern können. Die „Schöpfungswissenschaft“ kann das nicht, sie produziert eine Ansammlung innerer und äußerer Widersprüche. „Wort und Wissen“ behauptet jedoch das Gegenteil:

- „Übernatürliche Schöpfung ist Ausgangspunkt für die Deutung naturwissenschaftlicher Daten. Die wissenschaftlichen Daten, die durch Schöpfung gedeutet werden, sind dieselben wie die Daten, die durch Evolution gedeutet werden.“ Man muss hier genau hinhören: „Wort und Wissen“ beansprucht, auf der Grundlage biblischer Schöpfungsberichte Deutungen beschreibenden Wissens (also naturwissenschaftliche Hypothesen und Theorien) zu haben, die mit den schulmäßigen Theorien konkurrieren könnten. Dafür gibt es kein einziges Beispiel, jedoch zahlreiche Gegenbeispiele falscher und gescheiterter Erklärungsversuche. Dass darüber hinaus oft ein Missbrauch biblischer Texte vorliegt, wenn man wissenschaftliche Daten „durch Schöpfung“ zu deuten versucht, wurde bereits gesagt. Alles, was die „Schöpfungswissenschaft“ damit produziert, ist Detailkritik an Einzeltheorien, die sich bei näherer Betrachtung als haltlos herausstellt, sowie eine Fülle von Widersprüchen mit der Naturwissenschaft. Dennoch weist „Wort und Wissen“ den Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit von sich. So wird Kritikern des Kreationismus unterstellt, sie würden fordern, dass „Evolution als Wahrheit geglaubt wird“. Außerdem werde „eine Wissenschaftsfeind-

lichkeit von Evolutionskritikern und Befürwortern der biblischen Schöpfungslehre behauptet“. Die erste Unterstellung ist pure Polemik, die zweite trifft zu: Kreationisten werden mit Recht als wissenschaftsfeindlich betrachtet. „Wort und Wissen“ erweckt zwar den Eindruck, man habe berechtigte Zweifel an der Evolutionstheorie, aber sonst kein Problem mit der Naturwissenschaft. In Wirklichkeit ist der „wissenschaftliche Kreationismus“ nicht nur mit der Biologie unvereinbar, sondern ebenso mit Geologie, Astrophysik und Kernphysik, von Paläontologie, Archäologie usw. ganz zu schweigen. Vom imposanten Gebäude der modernen Naturwissenschaft lässt der Kreationismus nur eine Ruine übrig. Und mit der wissenschaftlichen Theologie liegt er ebenso im Streit wie mit der Wissenschaftstheorie. Dass sich der VEBS auf den Kreationismus als Inhalt und Lernziel festlegt, ist von großer kirchenpolitischer Bedeutung. Da in der Öffentlichkeit nicht zwischen dem VEBS und den zahlreichen evangelischen Schulen in kirchlicher und diakonischer Trägerschaft unterschieden wird, entsteht dem gesamten evangelischen Schulwesen ein Schaden. Es wird dem Arbeitskreis Evangelischer Schulen kaum etwas anderes übrigbleiben, als sich mit dem Kurs des VEBS zu befassen – dies umso mehr, weil sich der Verband auf die gesamte Geschichte des evangelischen Schulwesens seit August Hermann Francke beruft und im Internet von „30.000 Schülerinnen und Schülern an 168 Schulen seit 39 Jahren“ spricht. Was diese Zahl zu bedeuten hat, ist allerdings unklar, da maximal 90 Schulen nach den Grundsätzen des VEBS unterrichten. Auch pädagogisch ist zu fragen, was es für intelligente Schülerinnen und Schüler bedeutet, wenn ihnen die Position von „Wort und Wissen“ vermittelt wird. Sie werden entweder darauf verzichten müssen, einen sinnvollen Zugang zur Wissenschaft zu finden bzw. selbst Naturwissenschaftler zu

werden; oder sie werden später den Schluss ziehen müssen, dass der christliche Glaube obskurantistisch ist und nicht ernst genommen werden kann. Damit manövriert man intelligente und gläubige junge Menschen in einen ebenso unnötigen wie belastenden Zwiespalt.

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

PSYCHOLOGIE / PSYCHOTHERAPIE

Meditation kann nutzen und schaden.

Stressbedingte Erkrankungen stellen heute eine große Gefahr für die Gesundheit dar. Meditative Verfahren schneiden im Vergleich häufig besser ab als andere Entspannungsmethoden. Die Nachfrage ist deshalb in den letzten Jahren gewachsen, und besonders in den Ballungszentren bieten neue Meditationszentren unterschiedlichste Kurse an.

Die Zeiten, in denen Meditation mit einem geheim zu haltenden Mantra (TM) verknüpft war, mit schmerzhaften Körperhaltungen im Yoga oder mit esoterischen Accessoires, scheinen zu verblassen. Zeitgemäße meditative Verfahren geben sich als säkulare Wahrnehmungs- und Entspannungsprogramme weltanschaulich neutral. Aber funktionieren sie wirklich ohne weltanschauliche Begründungen und ihre religiösen Wurzeln?

Diese grundsätzliche Frage wird derzeit auch in der Psychotherapie diskutiert. Durch die Einbeziehung buddhistischer Praktiken in die kognitive Verhaltenstherapie sind empirisch geprüfte Psychotherapieverfahren entstanden. Achtsamkeitsbasierte Konzepte zielen einerseits auf die Steigerung der Akzeptanz unangenehmer Lebensumstände und Gefühle, andererseits auf die Verbesserung einer emotionsfreien Beobachtung interseelischer Prozesse. In der Psychotherapie liegen derzeit fünf ausgearbeitete achtsamkeitsbasierte Kon-

zepte vor, jedoch mit unterschiedlichem Wirksamkeitsnachweis. Ein aktueller Forschungsüberblick über achtsamkeitsbasierte Psychotherapie betont allerdings, dass die Wirkung auf einem rein kognitiven Modell ohne spirituelle Aspekte beruhe (Martin Bohus in: *Der Nervenarzt* 11, 2012, 1479ff). Deshalb müsse sich die Psychotherapie der spirituellen Basis der Achtsamkeit entledigen. Hier wird die Abgrenzung eines wissenschaftlichen Verfahrens von einem weltanschaulich begründeten Vorgehen betont, um sich methodisch allem Spekulativen und Imaginativen zu enthalten.

Ohne Zweifel sind die Vorstellungskraft und die Aufmerksamkeitsschulung zentrale Bausteine jeder Meditationsform. Das Leipziger Max-Planck-Institut für Kognitions- und Neurowissenschaften startet im April eine große Studie zur Wirkung von meditativer Geistesschulung (vgl. www.resource-project.org). Elf Monate lang werden die Teilnehmer in einer zweistündigen Sitzung pro Woche darin geschult, ihren Körper und ihr Selbst besser wahrzunehmen, Gefühle zu regulieren und Empathie und Mitgefühl einzuüben. Zusätzlich werden drei dreitägige Retreats durchgeführt, die gewährleisten sollen, dass die Übungen durch regelmäßige Praxis in den Alltag integriert werden. Als Ziel wird formuliert, neue Wege im Umgang mit dem Leben und dem eigenen Geist zu lernen. Ausdrücklich wird betont, dass es sich um ein säkulares Programm handle. Allerdings sind viele der Lehrenden konvertierte Buddhisten, mehrheitlich ausgebildet in der sehr strikten Methode der Vipassana-Meditation (vgl. MD 2/2013, 53ff). Eine Herausforderung des Projekts dürfte darin bestehen, bei dieser intensiven Form der Schulung und Begleitung zwischen säkularer Methode und der eigenen Überzeugung zu unterscheiden. Bei allen positiven Wirkungen von Meditation, die gut erforscht und schon oft beschrieben worden sind, dürfen die Risiken

und Nebenwirkungen nicht aus dem Blick geraten. Denn es gibt auch negative Erfahrungen, auf die zunehmend hingewiesen wird: Wahrnehmungsänderungen, die Ähnlichkeiten mit den Symptomen einer Psychose haben, starke innere Unruhe oder unrealistische Ängste. Woran es liegt, dass Meditation vielen hilft, sich für manche aber negativ auswirkt, ist bisher noch nicht geklärt. Ulrich Ott, einer der führenden Meditationsforscher Deutschlands (Universität Gießen), sieht hier einen erheblichen Forschungsbedarf. Bisher seien lediglich Einzelfälle beschrieben worden, systematische Studien fehlten völlig. In den USA hat man dagegen bereits mit Untersuchungen begonnen: Das „Dark Night Project“ unter Leitung der Neuropsychologin Willoughby Britton hat Meditationslehrer verschiedener Richtungen nach ihren Erfahrungen befragt (vgl. www.brittonlab.com). Die ersten Ergebnisse dieser Untersuchungen geben zu denken: Schlaflosigkeit, Angst, Gefühlsschwankungen und sogar das Wiederauftauchen traumatischer Erlebnisse wurden genannt. Offensichtlich kann Meditation Geister wecken, die man nicht so leicht wieder loswird.

In ähnlicher Weise will Ulrich Ott in einem deutschen Forschungsprojekt die Risiken und Nebenwirkungen intensiver Meditation untersuchen. Dabei steht nicht übergriffiges Verhalten in der Lehrer-Schüler-Beziehung im Mittelpunkt, sondern es geht vor allem um unsachgemäße Anwendungen von Übungen oder eine unzureichende Begleitung. Ein wichtiges Ziel dieses Projektes ist es, Kriterien für eine Differentialdiagnose zu beschreiben. Längst ist bekannt, dass nicht jede Meditationsform für alle Menschen gleichermaßen geeignet ist. Hierfür sollen Entscheidungshilfen erarbeitet werden. Bei psychischen Vorerkrankungen kann die Meditation sogar große Gefahren mit sich bringen. Wenn die Kontraindikationen bekannt sind und beachtet werden,

kann vermieden werden, dass ungeeignete Personen durch Meditation geschädigt werden. Weiterhin sind Notfallprotokolle für Retreat-Zentren geplant, um bei Bedarf schnell Hilfe leisten zu können.

Michael Utsch

VEREINIGUNGSKIRCHE

„Tag der Fundamentlegung“ von Gottes Königreich. (Letzter Bericht: 10/2012, 381-383) Am 22. Februar (nach dem koreanischen Mondkalender 13. Januar) 2013 beging die Vereinigungskirche (Moon-Bewegung, VK) den „Foundation Day“ oder „Gründungstag“. „Dieser Tag wird der tatsächliche Beginn und die Geburt von Gottes Königreich sein, das wir in der koreanischen Sprache als Cheon Il Guk bezeichnen“, heißt es dazu in der Rede, die Sun Myung Moon schon im Mai 2011 vor zahlreichen Anhängern in Berlin hielt (s. MD 7/2011, 265-267).

Der Tag war von dem inzwischen verstorbenen Gründer der Vereinigungsbewegung, Reverend Moon, als „Tag des Friedens und der Einheit“ angekündigt worden. Für die Familienföderation (FFWPU, Familienföderation für Weltfrieden und Vereinigung) sollte damit eine neue Ära für den Weltfrieden eingeleitet werden. Im Rahmen der Feierlichkeiten gab es nach eigenen Angaben unter anderem eine internationale Ehesegnungszeremonie am 17. Februar für 3500 Paare in Korea und weitere 12 000 Paare, die durch die Liveausstrahlung in 194 Nationen zugeschaltet waren, ferner eine Konferenz der Jugendföderation für Weltfrieden (YFWP, Youth Federation for World Peace), eine Studentenkonferenz der CARP (Collegiate Association for the Research of Principles), eine Feier zur Initiierung der „Wonmo Pyeonngae“-Stiftung zur Förderung von talentierten und sozial schwachen Studienabsolventinnen und

-absolventen sowie verschiedene kulturelle Veranstaltungen. Dem war schon ein umfangreiches Programm vorangegangen, das diverse Höhepunkte wie den „True God's Day“, den „True Parents' Birthday“, eine spezielle Wein-Zeremonie sowie Vorbereitungsstage für die jungen Paare umfasste. In verschiedenen Botschaften hoher VK-Vertreter wurde die enorme Bedeutung des Foundation Day hervorgehoben, des letzten Ereignisses, das der „Wahre Vater“ (Sun Myung Moon) persönlich angekündigt und vorbereitet habe. So wurde dieses Datum als „dritte Segnung der Wahren Eltern“ in eine Reihe heilsgeschichtlicher Ereignisse gestellt, durch die der Sieg der „Wahren Eltern“ und des „Wahren Vaters“ als Messias und dessen Wiederkunft vollendet werde. Sie werden mit urgeschichtlichen Ereignissen des Sündenfalls in der Interpretation der VK parallelisiert, deren Überwindung im Zentrum der VK-Theologie steht. Die Hochzeit Sun Myung Moons mit Hak Ja Han 1960 sei die erste Segnung gewesen, die „Hochzeit des Lammes“, in der „der Christus seine Braut“ gefunden habe. Durch sie sei die „Traurigkeit des Herzens Gottes“ beendet worden, die durch den Tod Jesu entstanden sei und durch die Tatsache, dass dieser unverheiratet geblieben war und deshalb Gottes Liebe und sein Ebenbild nicht zu ihrer Vollendung kommen konnten. 2003 habe die „zweite Segnung“ den „zweiten Sündenfall“, der durch die physische Verbindung der Menschen Adam und Eva geschehen sei, gleichsam aufgehoben. Die dritte Segnung 2013 nun sei ein Symbol der Umkehrung des ersten Sündenfalls, der in der Verbindung Satans, eines geistigen Wesens, mit Eva bestanden habe. Der „Wahre Vater“ Moon sei – nun ebenfalls ein Wesen der geistigen Welt – durch den Segen der Vervollkommnung (*perfection*) erneut die Verbindung mit der „Wahren Mutter“, der Witwe Hak Ja Han, eingegangen. Dadurch seien alle Spuren

des ersten Falls getilgt und die Wiederherstellung erwirkt, sodass nun eine völlig neue Zeit anbricht, die derjenigen vor dem Sündenfall entspricht. Das Ziel ist erreicht, die Rückkehr zu den Bedingungen einer ursprünglichen und von Sünden reinen Zeit ist Wirklichkeit geworden.

Die aufwendigen Feierlichkeiten und die inhaltliche Deutung der Ereignisse rund um den Foundation Day zielen auf zweierlei: Sie sollen Anhängern wie Kritikern die internationale Präsenz und die unverminderte Handlungsfähigkeit der Vereinigungsbe-
wegung auf allen Ebenen demonstrieren, und sie zeigen auf, wie die Köpfe der Bewegung den Übergang von der Moon-Ära in die Zeit danach zu gestalten gedenken. Die über den Tod Moons hinausgreifende Verklammerung von Daten aus seinem Leben mit dem imposanten Konstrukt der VK-Heilsgeschichte gleicht einem Kunstgriff. Er wahrt die Kontinuität in der Lehre und schlägt eine Brücke, die zu beschreiten alle Anhänger nun mit Entschlossenheit aufgefordert worden sind. Als Außenstehender mag man sich fragen, was dem noch folgen kann – wenn demnächst deutlich wird, dass auch jene Brücke nicht in paradiesische Zustände auf Erden führt.

Friedmann Eißler

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Humanistischer Verband Deutschlands feiert 20-jähriges Bestehen. Im Januar 1993 wurde der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) in Berlin gegründet. Sieben Vereinigungen mit freireligiösen und freidenkerischen Traditionen schlossen sich zu einem Bundesverband zusammen, in dem sich heute nach eigenen Angaben ca. 20 000 Menschen für eine humanistisch geprägte säkulare Gesellschaft in Deutschland engagieren. Am 13. April 2013 wird das Jubiläum des Verbandes mit einem

Festakt in Stuttgart begangen. Eine der Festreden wird die Grünen-Politikerin Silke Krebs halten, Ministerin im Staatsministerium Baden-Württemberg.

Auf der Grundlage einer Weltanschauung, die „weltlich ... ohne Bezugnahme auf einen Gott oder auf andere metaphysische Instanzen“ bestimmt ist, soll ein praktischer Humanismus Gestalt gewinnen. Im Grundsatz wird pointiert gefordert, die „Privilegierung der großen Kirchen abzuschaffen“. Zugleich tritt der HVD jedoch dafür ein, alle Möglichkeiten staatlicher Förderung durch die verfassungsmäßig gewährte Gleichstellung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu nutzen.

In einer Online-Chronik werden die „Meilensteine des praktischen Humanismus aus zwei Jahrzehnten“ in beeindruckender Weise aufgeführt. Längst ist der Verband zu einem Sammelbecken verschiedenster freidenkerischer und atheistischer Organisationen geworden. Die Arbeitsfelder und Angebote des praktischen Humanismus wurden kontinuierlich ausgeweitet. Sie sind nicht allein auf Festkultur, Bildung und Soziales beschränkt, sondern zielen darüber hinaus auf die Vielfalt und Breite sozialer Aktivitäten. Vieles, was an evangelischen und katholischen Einrichtungen das gesellschaftliche Leben mitbestimmt, wird inzwischen auch in „humanistischer“ Variante angeboten, wenn auch nicht flächendeckend: humanistische Kindertagesstätten, humanistische Schule und Akademie, humanistische Passageriten (Namensfeier, Jugendweihe bzw. -feier, Trauung, Trauerfeier) ... In Berlin war der HVD fraglos am erfolgreichsten mit seinem Angebot der Humanistischen Lebenskunde an öffentlichen Schulen. Die Schülerzahlen haben kontinuierlich zugenommen. Inzwischen besuchen mehr als 53 000 Schülerinnen und Schüler die Humanistische Lebenskunde.

Der Präsident des HVD, der Philosoph und Politikwissenschaftler Frieder Otto Wolf,

hat in einer Rede zum Jubiläum darauf hingewiesen, dass es angesichts der Vielzahl von humanistischen Initiativen für den HVD keinen Alleinvertretungsanspruch gebe. Zugleich machte er auch darauf aufmerksam, dass humanistische Ideen im Sinne des HVD sich gesellschaftlich nicht von selbst durchsetzen werden: „ohne unser Handeln wird dies nicht geschehen“. Vonseiten der christlichen Kirchen darf der HVD weder unterschätzt noch überschätzt werden. Die Mitgliedszahlen eines konfessorischen atheistischen Humanismus bleiben gering. Dass der HVD die wachsende Zahl von religionsdistanzierten Menschen repräsentiert, ist eine unbegründete Wunschvorstellung. Dennoch zeigt die 20-jährige Geschichte des HVD: Die Entwicklung eines praktischen Humanismus, der von einer atheistischen Weltdeutung ausgeht, stellt sich im Kontext fortschreitender Säkularisierung und Pluralisierung als durchaus chancenreich dar. (Zitate: www.humanismus.de)

Reinhard Hempelmann

THEOLOGIE

Zum Tod des Missionswissenschaftlers Hans-Jürgen Becken. Hans-Jürgen Becken (8. Februar 1926 – 14. Januar 2013) hat im Jahr 1972 die „Theologie der Heilung“ vorgelegt, nach seiner Dissertation im Fach Missionswissenschaft an der Universität Heidelberg bei Hans-Werner Gensichen. Becken war damals Rektor des Theologischen Colleges von Umpumulo in der Nähe von Durban/Südafrika. Später hat er viele Aufsätze und Stellungnahmen zum Thema Krankheit und Heilung vorgelegt. In den 1980er Jahren hat er als Referent bei der Südwest-Deutschen Mission in einem Falblatt (nach meiner Kenntnis erstmalig) auf die Hexencamps im Norden Ghanas und ihre Problematik hingewiesen. Es handelt

sich dabei um Auffanglager für Frauen, die als Hexen verschrien sind und aus ihren Familien vertrieben wurden und werden. Heute ist gelegentlich in den Medien von diesen Lagern die Rede, in denen sich neue soziale Strukturen bilden.

Becken hat sich jahrelang mit den Lehren und Ausdrucksformen der damals aufblühenden Afrikanischen Unabhängigen Kirchen beschäftigt. Diese Bewegung, die zum ersten Mal durch Bengt Sundkler beschrieben worden war (1964), hat Becken im damaligen Natal und Zululand (heute: KwaZulu-Natal) aufgrund seiner Beherrschung der Zulusprache beobachten und erforschen können. Die Unabhängigen Kirchen haben sich bemüht, afrikanisches und christlich-biblisches Denken zu verbinden. Die Menschen waren nicht mehr allein dem Clan verbunden, sondern die Gemeinde wurde zur neuen Familie mit einem Propheten oder einer Prophetin als Oberhaupt. Verhaltensweisen aus dem Zuludenken, die man auch im Alten Testament fand, wurden vielfach übertragen. Taufe und Reinigungsbäder spielten eine große Rolle. Manche Kirchen und Gemeinden waren winzige Zusammenschlüsse, die schnell wieder verschwanden, andere bildeten große Gemeinden von mehr als einer Million Mitgliedern, wie die Zion Christian Church von Lekganyane oder die Kirche von Isaiah Shembe (Ibandla amaNazareth), deren Schrifttum Becken gemeinsam mit I. Hexham und G. C. Oosthuizen herausgab.

Beckens Verdienst war es, den afrikanischen Begriff von Krankheit und Heilung zu beschreiben und zum christlichen Denken in Beziehung zu setzen. Zu sterben ist für die Zulu ein Prozess körperlichen und sozialen Missbefindens. Insofern ist die Wortbildung *ngifile* (ich bin gestorben) nicht metaphorisch zu verstehen, sondern wörtlich zu nehmen: „Mir geht es so schlecht, dass ich dem Tod verfallen bin.“ Umgekehrt ist

auch Gesundheit kein Zustand, sondern eine Dynamik allgemeinen Wohlbefindens, die dem Segen im Alten Testament vergleichbar ist: *Siyaphila* (wir leben), „es geht uns gut, alles grünt und blüht“.

Immer wieder hat Becken darauf bestanden, dass das afrikanische Denken dem biblischen Menschenbild näher sei als das Prinzip der Dichotomie von Leib und Seele und der Individualismus westlicher Prägung. Diese Fragestellungen haben auf die Anschauungen von Krankheit und Heilung bei uns eingewirkt und verbreiteten sich nicht zuletzt durch das Deutsche Institut für Ärztliche Mission, das sich schon seit 1964 mit solchen Fragen befasst hatte.

Die Missionswissenschaft hat Hans-Jürgen Becken vieles zu verdanken. Seine Arbeit hat Wissenschaftler über die Grenzen Südafrikas hinaus angeregt. Wir denken mit Dankbarkeit an sein Wirken.

Gabriele Lademann-Priemer, Hamburg

BUDDHISMUS

20 Jahre „Neue Kadampa-Tradition“ in Deutschland. Anfang Februar 2013 feierte das Serlingpa-Zentrum der buddhistischen „Neuen Kadampa Tradition“ (NKT) in Wiesbaden sein 20-jähriges Jubiläum. Das 1993 eröffnete Zentrum war das erste seiner Art in Deutschland. Inzwischen verzeichnet die Übersichtskarte für Deutschland auf der offiziellen Internetseite (<http://kadampa.org/en/map>) 39 Orte, darunter elf größere Zentren und 28 lokale Ableger, sogenannte Zweigstellen. Besonders hervorgehoben ist Frankfurt am Main sowie seit dem Jahr 2000 vor allem Schloss Sommerswalde bei Schwante nordwestlich von Berlin, wo in absehbarer Zeit der deutsche NKT-Tempel entstehen soll.

Auf der mittelalterlichen Kadam-Schule (*Kadam* = „Rat, mündliche Unterweisung“) fußen weite Teile des tibetischen Buddhis-

mus, insbesondere die Traditionslinie der Gelugpa (die auch der Dalai Lama hält). Sie setzte Schwerpunkte in der korrekten Auslegung der Schriften und in praxisorientierten Anleitungen (*Lamrim* = „Stufen des Weges“).

Auf diese alte Schule beruft sich der tibetische, seit über 30 Jahren hauptsächlich von England aus wirkende Gelugpa-Meister Geshé Kelsang Gyatso (geb. 1931), der 1991 den Orden „Neue Kadampa Tradition“ gründete. Dieser soll weltweit inzwischen 700 Ordinierte in über 1100 Dharmazentren haben. Trotz der Anknüpfung an alte Überlieferungen versteht sich die NKT als vollkommen unabhängige und unpolitische buddhistische Tradition. 2003 wurde die Bezeichnung „International Kadampa Buddhist Union“ hinzugefügt (NKT-IKBU). Neben politischen Fragen waren es insbesondere Auseinandersetzungen über die Bedeutung der tibetischen Schutz-Gottheit Dorje Shugden, die zum völligen Bruch mit der Gelug-Haupttradition führten. Seit der Dalai Lama 1996 eindeutige Maßnahmen gegen den Shugden-Kult ergriffen hatte, lässt Kelsang Gyatso kein gutes Haar an dem tibetischen Oberhaupt. Die Shugden-Praxis hat in der NKT einen hohen Stellenwert. Die NKT bietet drei spezifische Studienprogramme an, die sie von anderen Traditionen unterscheiden – ein Allgemeines Programm, ein Grundlagenprogramm und ein Lehrerausbildungs-Programm.

Kritische Stimmen ziehen die Authentizität der NKT-Belehrungen in Zweifel und beklagen die Art und Weise, wie Kelsang Gyatso einen Exklusivanspruch für seine Lehren behauptet. In der Selbstdarstellung „Moderner Kadampa-Buddhismus“ (2007, 13) sieht sich die NKT genötigt, dem Vorwurf zu begegnen, sie sei eine buddhistische Sekte. Die NKT ist nicht in der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) vertreten.

Friedmann Eißler

STICHWORT

Religion

Heutiges Nachdenken über Religion muss sich dem Phänomen des religiös-weltanschaulichen Pluralismus stellen. Wo eine wachsende religiöse Vielfalt zum Kontext christlicher Glaubenspraxis wird und religiöse Bindungen ihre Prägekraft verlieren, stellt sich die Frage nach dem, was Religion ausmacht, in veränderter, verschärfter Weise. Auf eine ganze Reihe von Herausforderungen ist dabei zuzugehen: die fortschreitende Säkularisierung, die wachsende Präsenz nichtchristlicher Religionen – insbesondere des Islam (ca. 4,3 Millionen) und des Buddhismus (ca. 250 000) –, das Phänomen neuer Religiosität und neuer religiöser Bewegungen, Prozesse der Respiritualisierung und Revitalisierung von Religion. Im Zusammenhang fortschreitender Säkularisierungsprozesse wird Religion vielfach als Privatsache betrachtet. Gleichzeitig kann beobachtet werden, dass in dem Maße, in dem Religion in den Bereich des Privaten abgedrängt wird, die Lebenswelten immer religiöser werden, was sich am eindrucklichsten an Tendenzen der Sakralisierung des Profanen in der Werbung zeigt. Zugleich breiten sich religiös-säkulare Mischphänomene aus. Religiöses wird säkular „verpackt“, beispielsweise als Entspannungstechnik oder Therapieangebot, oder Nichtreligiöses umgibt sich aus strategischen Gründen mit dem Schein des Religiösen. In der Auseinandersetzung mit Weltdeutungen, die durch einen säkularen Humanismus geprägt sind, zeigt sich, dass die Grenzen zwischen Religiosität und A-Religiosität fließend werden können. Praktizierte Multireligiosität bzw. kombinatorische Religiosität sind zur verbreiteten Form religiöser Suchbewegungen geworden. Eine neue Aufmerksamkeit für Religion evoziert

zugleich religionskritische und atheistische Einsprüche, die in den letzten Jahren an öffentlicher Resonanz gewonnen haben.

Elemente von Religion

Religion bezieht sich auf eine Fülle von Erscheinungen, durch die Menschen ihr Verhältnis zum Jenseitig-Transzendenten individuell und gemeinschaftlich vollziehen. Dazu gehören Gebet, Meditation, Kult, Festkultur, Bekenntnis, enthusiastische Erfahrungen etc. Religionen sind bestimmt von heiligen Texten, von spezifischen Erzählungen, von heiligen Orten (Tempel) und heiligen Zeiten. Trotz tiefgreifender Unterschiede zwischen einzelnen Religionen und der unverkennbaren Schwierigkeit, das zu definieren, was Religion ist, gibt es analoge Rituale, Orientierungen und Strukturen in den verschiedenen Religionssystemen. Zu jeder Religion gehört ein theoretischer und praktischer Ausdruck, der sich in symbolischen Handlungen, lehrmäßigen Aussagen und ethischer Weisung ausspricht. Religion ist demnach ein für das Weltverhältnis des Menschen grundlegender Strukturierungs- und Ordnungsfaktor.¹ Gott, Mensch und Welt treten im Ereignis des Eintretens Gottes bzw. eines Göttlichen in die Welt und der menschlichen Antwort darauf in eine Konstellation, die Leben bewahrt und prägt. Religionen sind insofern Gestaltungskräfte, die sittliche Impulse und Ideen freisetzen und unterstützen.² Sie strukturieren die menschliche Welterfahrung. Theo Sundermeier betont insofern mit Recht, dass Religion „die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenz Erfahrung [ist], die sich in Ritus und Ethik Gestalt gibt“.³ Religionen verwirklichen sich als Erinnerungs-, Handlungs- und Glaubensgemeinschaften. Sie können mit einem Minimum an Institutionalisierung auskommen oder sich umfassend organisieren und institutionalisieren,

wobei sich die Organisationsgrade auch innerhalb einer Religion sehr differenziert darstellen können.⁴

Zwischen Religion und Religiosität ist zu unterscheiden. Religiosität gehört zur Natur des Menschen. Religion gibt es konkret nur in den Religionen. In der Religion wird Religiosität in Anspruch genommen und in intersubjektiven Lebensvollzügen geschichtlich-kulturell gestaltet. Beides ist insofern nicht gleichzusetzen. Religiosität besteht „im Zusammenspiel von radikaler Negativitätserfahrung und Transzendenzverwiesenheit“.⁵ Religionen gehen ihrem jeweiligen Selbstverständnis entsprechend „zurück auf Epiphanien eines Gottes oder einer göttlichen Macht“, wobei dies auch nichttheistisch als Erleuchtung (*bodhi*) erfahren werden kann.⁶

Funktionale Betrachtungsweisen und säkulare Religiosität

Funktionale Betrachtungsweisen des Phänomens Religion heben hervor, dass „Funktionen, die einst hauptsächlich vom Christentum gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im alltäglichen Bewusstsein nicht als ‚religiös‘ gelten.“⁷ Die vakante Stelle der Religion bleibt insofern nicht leer. Sie verweist aber auf die Unabweisbarkeit der Religionsthematik im Leben der Menschen. Die fundamentale theologische Kategorie der Verheißung (*promissio*) findet Entsprechungen in zahllosen Versprechen und Tröstungen säkularer Religiosität, die Weltbildfunktionen erfüllen und dem Bedürfnis nach Sinn und einer umfassenden Daseinsdeutung nachkommen. Zwar kann eine funktionale Betrachtungsweise die Innenperspektive konkreter Religionen nicht erreichen; denn diese ist aufgrund ihrer unbedingten Bindung unverträglich mit der

Suche nach funktionalen Äquivalenten. Sie verweist aber auf die Unabweisbarkeit der Religionsthematik im Leben der Menschen. Religiöse Sprache, wie sie in der Säkularität begegnet, fordert zur Entzifferung heraus. Religiöses muss entdeckt bzw. ein pseudo-religiöser Religionsersatz muss aufgedeckt werden.

Wandel der religiösen Landschaft

Im 21. Jahrhundert ist die weltanschauliche Situation gleichermaßen durch Religionsdistanz und Religionspräsenz, durch Religionsfaszination und Religionsfundamentalismus geprägt.⁸ Nicht Säkularisierung allein, sondern die Entwicklung in Richtung eines religiös-weltanschaulichen Pluralismus ist der charakteristische Vorgang. Fortschreitende Säkularisierungsprozesse rufen paradoxe Effekte hervor. Eine neue Aufmerksamkeit für Religion konkretisiert sich: in der Präsenz anderer Religionen, in Tendenzen der Sakralisierung des Profanen, in den Versprechen der Psycho-Szene, in der esoterisch geprägten „Bastel-Religiosität“, in der Ausbreitung asiatischer Spiritualität, innerhalb des Christentums u. a. in enthusiastischen Ausdrucksformen christlicher Frömmigkeit, ebenso in christlichen Sondergemeinschaften und Neuoffenbarungsgruppen, die sich im dezidierten Gegenüber zu den christlichen Kirchen verstehen.

Zugleich wirkt sich der moderne Konsumismus und Eklektizismus auch in religiöser Hinsicht aus. Religiös-säkulare Mischphänomene werden marktförmig angeboten und kommerzialisiert. Immer mehr Menschen praktizieren einen überaus individuell geprägten, auswählenden Religionsvollzug. Er kann als „expressiver Individualismus“⁹ beschrieben und gedeutet werden, der allerdings „keineswegs nur eine individuelle Anpassung an den religiösen Pluralismus darstellt“.¹⁰ Denn er

bleibt auf kulturelle Vorgaben bezogen, insbesondere auf Modelle und Agenten eines esoterischen, meist theosophisch geprägten Synkretismus. Zahlreiche Menschen schöpfen in Sachen Religion aus verschiedenen Quellen, vermeiden die Beheimatung in einer einzigen Tradition und weichen vor endgültigen Festlegungen aus. Verschiedenes wird miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote usw. Soziologen sprechen von „Religions-Bricolage“ oder vom religiösen Flickenteppich. Auch zahlreiche Kirchenmitglieder zeigen sich fasziniert vom Fremden und Unbekannten, zum Beispiel vom Buddhismus. Nur bei wenigen entwickelt diese Faszination eine Kraft, die zur Bekehrung führt. Die Buddhismusbegeisterung ist groß, die Anzahl der Konversionen bleibt gering.

Heutige Religionsfaszination verkennt den bindenden Charakter der religiösen Überlieferung und versteht Religionen und Weltanschauungen anders als diese sich selbst verstehen. Die spielerisch ästhetische Annäherung an religiöse Rituale kann ein erster Schritt zu einer tieferen Bindung sein, muss es aber nicht. Die Sozialgestalt kombinatorischer Religiositätsformen zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen, sie ist vielmehr als Netzwerk organisiert, das nur lockere Verbundenheit ermöglicht. An verbindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen besteht kein Interesse. Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. Kombinatorische Religiosität spielt sich in Netzwerken und Szenen ab. Sie ist als „Publikum“ und „Kundschaft“ organisiert. Die Kraft ihrer Gemeinschaftsbildungen ist ebenso begrenzt wie ihr Beitrag zur religiösen Identitätsbildung.

Hintergründe

Moderne Gesellschaften unterstützen in allen Lebensbereichen Entwicklungen, die zu einer Angebotsvervielfältigung führen. Modernität pluralisiert und hebt die Selbstverständlichkeit des Vorgegebenen auf. Pluralisierungs-, Globalisierungs- und Internationalisierungsprozesse bestimmen das Leben der Menschen in Wirtschaft, Politik und Recht. Sie schaffen Konkurrenzsituationen und schwächen traditionelle Bindungen. Auch im religiös-weltanschaulichen Bereich gibt es vielfältige Angebote, die dazu beitragen, dass religiöse Monopole aufgehoben werden. Das bisher Übliche wird begründungspflichtig: die Kreuzzeichen in öffentlichen Räumen, das Religionsverfassungsrecht mit Religionsunterricht und theologischen Fakultäten, die Kirchenmitgliedschaft. Im religiösen Pluralismus entwickelt sich religiöse Konkurrenz, eine Konkurrenz religiöser Bekenntnisse, heiliger Schriften, religiöser Riten.

Die wichtigste rechtliche Voraussetzung für diese Entwicklung ist die durch das Grundgesetz gewährte Freiheit in der Religionsausübung. In der europäischen Grundrechtscharta wird dies mit den Worten unterstrichen: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion und Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen“ (Art.10,1).

In einem engen Verhältnis zueinander stehen Migration und religiöser Pluralismus. Migration verändert und erweitert den religiösen Pluralismus. Auswanderung und Flucht sind in der Religionsgeschichte immer schon zentrale Faktoren der Ausbreitung religiöser Traditionen gewesen. Das Ausmaß der Migration und ihre Folge-

wirkungen werden in unserer Gesellschaft immer noch zu wenig wahrgenommen und in ihrer Bedeutung unterschätzt.¹¹

Moderne Kommunikationsmedien, religiöser Tourismus, ein neu erwachtes Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und neuer religiöser Bewegungen verstärken den kulturellen Austausch und tragen zur Pluralisierung religiöser Orientierungen bei. Die Globalisierung ist nicht allein ein ökonomisches, sondern auch ein religiöses Phänomen. Sie schafft universale Gleichzeitigkeit und lässt die Menschen aus der Raumdimension sozusagen herausfallen.

Einschätzungen

Zwischen Religionen, neuen religiösen Bewegungen und verschiedensten Formen säkularer Religiosität muss differenziert werden, auch wenn mit den Stichworten Dialog und Unterscheidung eine grundsätzlich geltende Verhältnisbestimmung vollzogen ist. Die theologische und weltanschauliche Auseinandersetzung mit klassischen Religionen, mit neuen religiösen Bewegungen wie auch mit religiösen Themen in Werbung, Sport, Kino, Kunst etc. gewinnt ihre Kriterien aus einem christlichen Welt- und Daseinsverständnis. Das christliche Verständnis von Gott, Mensch und Welt ist rechtfertigungstheologisch und trinitätstheologisch bestimmt und verbunden mit einer Ethik der Verantwortung, die der christlichen Hoffnung und der friedensstiftenden Kraft des Evangeliums entspricht. Es gehört zu den Essentials christlichen Glaubens, dass der Mensch sich Sinn und Ziel des Lebens nicht selbst schaffen kann. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Gnade geht, ist er ein Empfangender. Das trinitarische Bekenntnis zielt darauf ab, die Fülle des göttlichen Wirkens in Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung wahrzunehmen. Es artikuliert das Handeln Gottes als

Schöpfungshandeln, als offenbarendes, vergewisserndes und neuschaffendes Handeln. Es hat dabei auch die Funktion eines umgreifenden Schutzes der Glaubensaussagen, eine Unterscheidungsfunktion inmitten religiös-weltanschaulicher Vielfalt, indem es die Besonderheit des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt.

Die biblische Tradition und der sich von ihr her verstehende Gottesglaube wie auch die reformatorische Theologie wissen um die Zweideutigkeit der Religion, die unterdrücken und befreien, zerstören und heilen kann. Man denke an die prophetische Kulturkritik, die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck, das urchristliche Verständnis des Todes Jesu als Ende von sakralen Opferritualen.¹² Auch in der Praxis der Religion kann sich der Mensch verfehlen und auf sich selbst fixiert bleiben. Dies gilt gleichermaßen für das Christentum wie auch für andere Religionen und neureligiöse Bewegungen. Zum kirchlichen Handeln gehört insofern immer auch die Förderung einer Kultur der Aufklärung, eine religions- und magiekritische Aufgabe.

Das Konfliktpotenzial bestimmter Formen von Religion lässt die Frage nach den Grenzen der Religionsausübung virulent werden. Die Selbstbezeichnung Religion kann aus strategischen Motiven erfolgen. Die Scientology-Organisation mit ihren weit gefächerten Aktivitäten ist „ein extremes Beispiel für die Schwierigkeit, religiös-säkulare Mischphänomene im Grenzbereich zwischen Religion, Therapie, Wirtschaft, und Politik einzuordnen und rechtlich zu bewerten“ (Reinhart Hummel). Es gibt gute Gründe, vom Staat Zurückhaltung in Religionsfragen zu erwarten. Das Grundgesetz hat in Art. 4 darauf verzichtet, der Freiheit der Religionsausübung explizite Grenzen zu setzen. Grundrechtsimmanente Schranken sind damit jedoch nicht aufgehoben. Religionsfreiheit legitimiert

nicht die Verletzung der Menschenrechte Dritter und befreit nicht von den Pflicht zur Gesetzestreue.

Grundlegend für die Begegnung mit anderen Religionen und neuen religiösen Bewegungen ist die Anerkennung der Würde des anderen. Die Liebe öffnet uns die Augen für Schwächen und Stärken der anderen und hilft dazu, dass der Zaun zwischen uns und den anderen „weder zu hoch noch abgerissen wird, sondern ein offenes Tor hat, durch das ein regelmäßiger Austausch nach beiden Seiten hin stattfindet“ (Theo Sundermeier).

Die Religionsbegegnung hat unterschiedliche Ebenen, die zusammengehören: Zusam-

menleben, Dialog, Mission. Eine erkennbare christliche und evangelische Identität ist nicht Störung, sondern Voraussetzung für eine weiterführende Begegnung mit Vertretern anderer Religionen. Differenzen zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen dürfen weder heruntergespielt werden noch das Ende der Kommunikation bedeuten. Selbstrelativierung stellt keine überzeugende Strategie dar, Unterschiede auszuhalten und Toleranz einzuüben. Zum Dialog gibt es keine Alternative. Er ist ein hilfreiches Instrument, Gemeinsamkeiten wahrzunehmen, Unterschiede zu erkennen und Auseinandersetzungen im gegenseitigen Respekt zu führen.

Anmerkungen

- ¹ Theo Sundermeier, Religion – Was ist das?, Religionswissenschaft im theologischen Kontext, Frankfurt a. M. 2007.
- ² Carl Heinz Ratschow, Das Verständnis des Menschen in den Religionen, in: ders., Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zur Anthropologie und Ethik, hg. von Christel Keller-Wentorf und Martin Repp, Berlin/New York 1987, 171.
- ³ Sundermeier, Religion, a.a.O., 21.
- ⁴ Vgl. dazu auch Falk Wagner, Art. Religion, in: Wörterbuch des Christentums, hg. von Volker Drehsen u. a., Gütersloh 2001, 1049ff.
- ⁵ Vgl. dazu: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1991, 17f.
- ⁶ Ebd., 15.
- ⁷ Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf

1998, 16 (Anm. 10) im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann.

- ⁸ Vgl. dazu auch Christoph Schwöbel, Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung, in: Concilium 37, 2001, 92-104. Ebenso ders., Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003.
- ⁹ Charles Taylor, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, 71, 79.
- ¹⁰ Reinhart Hummel, Wie gehen die Kirchen des Westens mit dem Synkretismus der Menschen um?, in: MD 2/1999, 33-40, hier: 33.
- ¹¹ Paul Scheffer, Die Eingewanderten. Toleranz in einer grenzenlosen Welt, München 2007, 12.
- ¹² Darauf verweist mit Recht die Studie: Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, EKD-Texte 64, Hannover 1999, 26.

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Paul Marshall / Nina Shea, *Silenced. How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford University Press, Oxford 2011, 448 Seiten, 28,99 Euro (Paperback), 80,99 Euro (Hardcover).

Seit Jahren macht der „Think Tank“ des Hudson Center for Religious Freedom in Washington/USA mit soliden Fachpublikationen zu einer großen Bandbreite an politischen Themen, u. a. rund um das Thema Religionsfreiheit, Islam und Islamismus, auf sich aufmerksam. Die vorliegende Monografie widmet sich einem insgesamt in der Literatur bisher nur wenig behandelten Thema: der Apostasie und Blasphemie, also dem Abfall vom Islam und der Gotteslästerung und ihren Folgen. Mit dieser umfangreichen Studie vermitteln Paul Marshall (Senior Fellow) und Nina Shea (Direktorin des Center for Religious Freedom am Hudson Institute) einen umfassenden Einblick in den Bereich der teilweise extrem eingeschränkten Meinungs- und Religionsfreiheit in islamisch geprägten Staaten.

Schwerpunkt der Studie ist allerdings nicht der theoriegeschichtliche Rahmen, also eine Erläuterung der schariarechtlichen Regelungen zum Abfall vom Islam oder eine Beschreibung der Auffassungen heutiger muslimischer Theologen dazu. Es geht vielmehr um die praktischen Auswirkungen der islamischen Apostasie- und Blasphemiebestimmungen sowie um die Darstellung der Folgen für diejenigen, die von anderen mit dem Vorwurf der Apostasie belegt werden: Zwar existiert nur in den wenigsten islamisch geprägten Staaten ein staatliches Gesetz, das den Abfall vom Islam verbietet bzw. unter Strafe stellt. Eine der Ausnahmen ist etwa der Nordsudan, dessen Strafrecht bei Abfall die Todesstrafe vorsieht. Im Gegenteil, etliche islamisch geprägte Länder

weisen in ihren Verfassungen auf das Recht auf Religionsfreiheit hin. Dennoch bedeutet der Verweis auf die Religionsfreiheit in den Verfassungen islamisch geprägter Länder in der Praxis lediglich, dass Muslime wie Nichtmuslime ihre Religion beibehalten und Nichtmuslime zum Islam konvertieren können, auf keinen Fall jedoch, dass Muslime ihren Glauben verlassen dürfen.

Warum ist das der Fall, wenn es gar kein Gesetz dagegen gibt? Der Grund liegt darin, dass nach übereinstimmender Auffassung das bis zum 10. Jahrhundert entwickelte klassische Schiarierecht den Abfall vom Islam mit der Todesstrafe bedroht. Das gilt für das sunnitische wie das schiitische Strafrecht. Nun gilt das Schiarierecht im Strafrecht in den meisten islamisch geprägten Staaten nicht mehr, sondern nur noch im Zivilrecht. Daher ist es auch kaum möglich, einen Apostaten vor Gericht zu stellen und ihn rechtskräftig wegen seines Glaubensabfalls zu verurteilen. Allerdings ist es in vielen Ländern möglich, einen zum Christentum konvertierten Ehemann von seiner (muslimischen) Ehefrau zwangszuscheiden, denn das Zivilrecht ist am Schiarierecht ausgerichtet und erlaubt keine Ehe eines Nichtmuslims mit einer Muslimin. Es ist auch möglich, ihn als Nichtmuslim zu enterben und ihm seine Kinder zu entziehen. Zudem ist es in vielen Teilen der islamischen Welt eine gesellschaftliche Realität, dass Menschen, die den Islam verlassen, bedrängt, diskriminiert und teilweise verfolgt oder sogar auf offener Straße oder von ihrer Familie getötet werden, weil zahlreiche Vertreter der islamischen Theologie diese Verpflichtung zur Hinrichtung des Abgefallenen in Moscheen und Gelehrtenzirkeln weiterhin predigen.

Die Studie von Marshall und Shea ist in drei Teile untergliedert: Zunächst geht es um einen Überblick, in welchen Teilen der islamischen Welt die Apostasieproblematik von Bedeutung ist und in welcher Weise

sie sich dort auswirkt. Einige Länder wie Saudi-Arabien, Iran, Afghanistan, Ägypten und Pakistan werden gesondert vorgestellt und die Menschenrechtslage für Minderheiten und Andersdenkende in diesen Ländern erläutert. Dabei geht es nicht nur um Einzelne, die dem Islam den Rücken kehren, sondern auch um ganze Gruppen wie die nachkoranischen Religionsgemeinschaften der Bahá'í oder der Ahmadiyya, die per se als Ketzer und Ungläubige betrachtet werden und in Ländern wie dem Iran keinerlei Existenzberechtigung besitzen.

Zweitens werden die Versuche islamischer Institutionen wie der OIC (Organisation of Islamic Cooperation) thematisiert, jegliche kritische Berichterstattung über den Islam als Verletzung der Menschenrechte darzustellen und aufgrund dieses vermeintlichen „Menschenrechts“ auf Immunität des Islam vor kritischer Berichterstattung Schutz der religiösen Gefühle von Muslimen auf gesellschaftlicher wie politischer Ebene einzufordern. Diese Erläuterungen werden ergänzt von der Schilderung islamischer Organisationen, die auf verschiedenen Kanälen versuchen, in westlichen Ländern Druck aufzubauen, damit dort nichts Kritisches mehr über den Islam verlautet. Dazu gehören auch die von islamistischen Gruppierungen hochgepeitschten, organisierten Proteste aufgrund der dänischen Muhammad-Karikaturen oder das vom damaligen iranischen Machthaber Ruhollah Khomeini gegen Salman Rushdie ausgesprochene Rechtsgutachten (*Fatwa*) mit Rushdies Todesurteil. Marshall/Shea warnen westliche Länder eindringlich davor, sich von diesen gezielten Einschüchterungsversuchen islamischer oder islamistischer Persönlichkeiten und Organisationen beeindrucken zu lassen, sich diesem Druck zu beugen und zu meinen, damit den Druck aus der Welt schaffen zu können.

Der dritte und letzte Teil der Studie enthält zwei alternative Entwürfe muslimischer

Theologen, die klassisch-islamischen Texte aus Koran und Überlieferung zum Thema Apostasie zu entschärfen: Der erste Entwurf stammt von dem bekannten ägyptischen Koranwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid, der aufgrund seiner gemäßigt historisch-kritischen Koranbetrachtung Mitte der 1990er Jahre in Ägypten wegen Apostasie verfolgt und angeklagt wurde, der zweite von dem von den Malediven stammenden Professor für Islamische Studien, Abdullah Saeed, der jegliche Berechtigung des Islam, Andersdenkende und Apostaten zu verfolgen, ablehnt und dies aus dem Koran und der Überlieferung begründet.

Die umfangreiche Studie von Marshall und Shea wird durch zahlreiche Beispiele für Anklagen wegen Apostasie oder Blasphemie ergänzt, die dem Leser die ganze Tragweite und Dramatik des Themas vor Augen führen und ihm zeigen, wie kostbar unsere hiesigen Freiheitsrechte sind, ganz besonders die Religionsfreiheit: Da war der junge ismailitische Schiit, der im Jahr 2002 in Saudi-Arabien von der Religionspolizei angehalten wurde, weil er im Auto Musik gehört hatte. Auf ihre Frage, warum er keine Koranrezitation höre, antwortete er, dass ihm das zu langweilig sei. Wegen Beleidigung des Korans wurde er anschließend zu acht Jahren Gefängnisstrafe und 2000 Peitschenhieben verurteilt. Oder da war das zerrissene Koranexemplar, das 1997 in einer Moschee in Pakistan etwa eine Meile von einem vorwiegend christlichen Dorf entfernt gefunden wurde, woraufhin eine von Geistlichen aufgehetzte, wütende Meute das Dorf stürmte und 326 Häuser und 14 Kirchen niederbrannte, 70 Menschen entführte (darunter viele junge Frauen und Mädchen), etliche von ihnen vergewaltigte und zwangsweise mit Muslimen verheiratete.

Mit Sicherheit wird sich der schon jetzt in Europa von islamischen Organisationen engagiert über die Medien ausgetragene

Kampf um die Deutungshoheit über den Islam in Zukunft weiter verschärfen. Es wäre an der Zeit, dass die Debatte über Grenzen einer vernünftigen Kritik an Religionen und ihren Vertretern auf der einen Seite und dem schützenden Wert der einen hart erkämpften Meinungs- und Pressefreiheit auf der anderen Seite von Entscheidungsträgern mutig aufgegriffen und gesellschaftlich breit diskutiert würde.

Christine Schirmacher, Leuven/Belgien

Robert Betz, Willst du normal sein oder glücklich? Aufbruch in ein neues Leben und Lieben, Heyne-Verlag, München 2011, 272 Seiten, 8,99 Euro.

Der 59-jährige Diplom-Psychologe Robert Betz zählt sich zu den erfolgreichsten Lebenslehrern und Seminarleitern im deutschsprachigen Raum. Nach eigenen Angaben werden seine Vorträge jährlich von über 30 000 Menschen besucht. Der Rheinländer machte sein Abitur auf einer Klosterschule und wollte zunächst Priester werden. Nach dem Diplom in Psychologie arbeitete er 20 Jahre lang in Werbeagenturen. Nach einer Sinnkrise vor 15 Jahren verließ er Frau und Job und zog nach München, wo er sich zum Reinkarnationstherapeuten weiterbilden ließ und sich intensiv mit Schamanismus, Geistesheilung und dem „Kurs im Wundern“ beschäftigte. Seit 2002 bildet er selbst Menschen in der von ihm entwickelten „Transformations-Therapie“ aus.

Heute leitet er seine 30-köpfige Firma „Robert Betz Transformations GmbH“ in München. Das Unternehmen organisiert jährlich ca. 70 Abendvorträge sowie 20 „Tagesseminare am Sonntag“ mit dem Bestseller-Autor. Hinzu kommen das viertägige Seminar „The Work nach Byron Katie – neu gestaltet durch Robert Betz“ sowie weitere Ausbildungsangebote – neuerdings

auch mit den Schwerpunkten „Wirtschaft“ sowie „Schule/Pädagogik“. Fünf von Betz autorisierte Ausbildungsleiter führen das achtmonatige Training in „Transformations-Therapie nach Robert Betz“ durch (Details unter www.robert-betz.de). Mehrere tausend Menschen sollen bereits an der bundesweit angebotenen „Transformationswoche“ teilgenommen haben. In diesem Seminar werden Impulsreferate von Betz von Einzelsitzungen eingerahmt, die von den Teilnehmern bei einem der 20 ihn begleitenden Transformations-Therapeuten gesondert gebucht werden können (80 Euro/Stunde). Darüber hinaus bieten sechs Masseurinnen und Masseur Ölmassagen an, die Klärungsprozesse wirkungsvoll unterstützen sollen (60 Euro/Stunde). Die Münchener Firma ist auch im Versandhandel aktiv: Am Ende des zu besprechenden Buches wird auf 13 Seiten auf zahlreiche Hörbücher, Vortragsmitschnitte sowie Meditations-CDs des Autors hingewiesen. Die wesentliche Quelle für die Entwicklung der Transformations-Therapie bildet nach Angaben von Betz „ein altes Wissen als Lehrer, das nicht aus diesem Leben stammt. Zu diesem Wissen und Erfahrung erhalte ich in den letzten Jahren immer mehr Zugang“ (Ausbildungsbroschüre 2013/2014, 5). In seinen Seminaren und Fortbildungen arbeitet Betz bewusst und intensiv „mit Lehrern der Geistigen Welt sowie mit Engeln und Erzengeln zusammen ... Meine gesamte Arbeit wird von ihnen sehr intensiv begleitet und unterstützt“ (ebd., 6).

Diese Hintergründe werden in dem Taschenbuch verschwiegen. Es richtet sich als ein Bestseller der Lebenshilfe-Literatur an den unglücklichen „Normalmenschen“, der angeblich wie ein Hund in seinem Zwinger lebt und nur davon träumt, endlich in ein neues Leben voller Glück und Liebe aufzubrechen. Der Autor will dazu ermutigen, die ausgetretenen Pfade des Alltags zu verlassen und sie einzutauschen gegen einen

„Weg des Herzens: Mutig, freudig, erfolgreich und authentisch“. Zunächst erklärt der Psychologe dem erstaunten Leser, dass der Normalmensch leiden wolle – zumindest unbewusst. Selbsterschaffene Ängste seien die gewöhnliche Seelennahrung derjenigen, die unter der Unberechenbarkeit des Lebens leiden würden. Weil Kontrolle und Sicherheit unmöglich seien, wachse mit dem Wunsch danach gleichzeitig die Angst vor einem Schicksalsschlag oder der bösen Umwelt. Betz behauptet, dass sich der Mensch das größte Leid selbst antue. Letztlich leide er nur an sich selbst – der Mensch sei für die Erschaffung seiner Ängste verantwortlich und könne diese auch nur selber verwandeln. In der Transformations-Therapie wird der Mensch als Schöpfer seiner Lebenswirklichkeit betrachtet und ermutigt, seine Schöpferkraft und die Verantwortung für das Leben wieder in Besitz zu nehmen. Dazu zählt Betz die Fähigkeit zur Selbstliebe, die sich erst dann einstelle, wenn man sich selbst vergeben könne. Der Autor verwendet zu Illustrationszwecken einen direkten Sprachstil. So werden in dem Buch die Menschen als „Arsch-Engel“ bezeichnet, die dem Einzelnen als Spiegel zeigen, welche negativen Eigenschaften und Verhaltensweisen er besitzt – wenn etwa eine unordentliche Tochter daran erinnert, dass bei einem selbst noch eine Menge Unordnung herrscht. Es sei viel gewonnen, so der Autor, wenn man irgendwann erkenne, dass der vermeintliche „Arsch“ in Wirklichkeit tatsächlich ein „Engel“ der Selbsterkenntnis gewesen sei. Das Buch kommt allerdings über psychologische Binsenweisheiten und Alltagsplatitüden („Du bist die wichtigste Person in deinem Leben“, „Hör auf, das Opfer zu spielen“; „Liebe deine Gefühle“) nicht hinaus. Vielleicht ist das der Grund für den Erfolg – viele Monate war der Ratgeber laut „Buchreport“ bundesweit unter den meistgekauften Sachbüchern platziert.

Die Hintergründe der „Transformations-Therapie“ werden in dem Buch verschleiert. Es handelt sich bei der Behandlungsmethode um ein spiritistisches Verfahren, was an den Monatsbriefen mit Botschaften deutlich wird, die auf der Internetseite abzurufen sind und Gespräche von Betz mit der „Geistigen Welt“ (übermittelt durch ein Channelmedium) wiedergeben. Als Information über die fragwürdige „Transformations-Therapie“ ist das Buch aufgrund fehlender Begründungen unzureichend, als einer der zahllosen Glücksratgeber wird es trotz seiner Platzierung als Bestseller vermutlich in der Überfülle der Konkurrenz untergehen.

Michael Utsch

Werner Thiede, Mythos Mobilfunk. Kritik der strahlenden Vernunft, oekom-Verlag, München 2012, 300 Seiten, 19,95 Euro.

Der neuen Publikation Werner Thiedes gebührt außerordentliche Aufmerksamkeit. Mit großer Kompetenz und unglaublichem Fleiß breitet er die ganze Problematik des zu einem Pseudomythos gewordenen Mobilfunks aus. Dabei kommen alle diesbezüglich relevanten Fakten zur Sprache, untermauert durch nahezu 1000 Fußnoten. Über die für einen Geisteswissenschaftler erstaunlich kompetente Mobilfunk-Kritik hinaus beinhalten die hier entfalteten Erörterungen für den aufmerksamen Leser noch erheblich mehr, nämlich eine erhellende Gesellschafts- und Kulturkritik. Was den Mobilfunk als Informationsträger betrifft, so sind dessen Wesen und Effizienz sowohl in naturwissenschaftlicher als auch in medizinischer Hinsicht im Grunde weit hin geklärt. Bereits seit der Entdeckung der Röntgenstrahlen weiß man um die schädigende und auch Krebs erregende Wirkung von hochfrequenter elektromagnetischer Strahlung ionisierender Art, der viele der

damaligen Pioniere dieser Entdeckung zum Opfer fielen. Deshalb ist heute eine Strahlentherapie mit hochfrequenten Strahlen nur mittels präziser Apparaturen möglich, die punktuell genau das zu eliminierende tumoröse Gewebe fokussieren. Heute ist allgemein bekannt, dass auch Sonnenlicht bei zu starker Exposition die Haut schädigt und unter anderem zu Hautkrebs führen kann. Die aus dem Kosmos kommende, unvermeidliche Strahlung wird nunmehr aber durch die nicht-ionisierende Strahlung der Mobilfunktechnik in bedrohlicher Weise vermehrt. Etwaige Bedenken hinsichtlich dieser Entwicklung werden von den Vertretern dieser Industrie mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zurückgewiesen und deren Produkte weltweit als unverzichtbarer Fortschritt der Menschheit angepriesen.

Bekanntlich reagiert jeder Mensch auf von außen kommende Einwirkungen unterschiedlich und kann mitunter auch Unverträglichkeitsreaktionen zeigen – mit unabsehbaren Folgen. Diese Tatsache gilt sowohl für die Zuführung chemischer, also materieller Substanzen als auch für elektromagnetische Strahlung. Während Ersteres nicht mehr geleugnet wird, soll das bei nicht-ionisierender Strahlung nicht gelten. Aus Unwissenheit, aber auch mit Absicht wird besonders strahlensensiblen Menschen nahegelegt, sich in psychiatrische Behandlung zu begeben, um ihre „Strahlenneurose“ behandeln zu lassen. Entschieden verweisen Vertreter der Mobilfunkindustrie auf multiple, oft von ihnen selbst in Auftrag gegebene und in ihrem Sinne lautende Gutachten, welche die Unschädlichkeit ihrer Produkte bestätigen. Allen anderslautenden Meinungen wird dagegen kategorisch widersprochen.

In diesem Zusammenhang stellt sich eine grundsätzliche Frage, die kurz zu beantworten ist: Welchen prinzipiellen Wahrheitsgehalt haben von wissenschaftlichen Kommissionen erstellte Grenzwerte hin-

sichtlich zulässiger Toleranz? Gemeint ist: Welche Strahlungsdauer und -intensität zeitigt keinerlei schädliche oder irritierende Wirkung? Diese Fragestellung gilt generell, also auch für die Zuführung materieller Substanzen, sei es durch Medikamente, Inhalte von Trinkwasser oder dergleichen. Da in den Biosystemen und damit auch im menschlichen Organismus erwiesenermaßen pro Sekunde millionenfach ineinander vernetzte Stoffwechselfvorgänge stattfinden, sind die wirklichen Konsequenzen hinsichtlich der Verabreichung von Substanzen, aber auch von Strahlung unabsehbar. Denn einerseits sind die stattfindenden Vorgänge zu zahlreich, um überschaut zu werden; andererseits ist der Mensch nur in der Lage, linear-kausal zu denken, weshalb er kausale *Vernetzungen* nicht zu durchschauen vermag – was sich deutlich bei vom Menschen selbst errichteten Systemen etwa im Bank- und Wirtschaftswesen zeigt. Verbindliche sogenannte Grenzwerte erweisen sich insofern als bloße Meinungen. Über die Folgen von Wirkungen externer Einflüsse auf den menschlichen Organismus kann in letzter Konsequenz selbst ein wissenschaftliches Gremium nicht abschließend entscheiden. Feststellungen des Quantums an Toleranz sind also auch hinsichtlich der Strahlenbelastung letztlich auf Vermutungen angewiesen. All das lässt sich mit Blick auf die elektromagnetische Trägersubstanz des Mobilfunks sicher sagen.

Was die Informationen betrifft, die die Betreiber des Mobilfunks aussenden, so ist dazu Folgendes festzustellen: Da die permanent ausgesendete Strahlung unsichtbar ist und von der Mehrzahl der Menschen nicht verspürt wird, sondern auf bequeme Weise Informationsaustausch sowie Unterhaltung bietet und auch in manch praktischer Hinsicht Erleichterungen mit sich bringt, seit das Internet „mobil“ geworden ist, die Schädlichkeit der Strahlung hingegen systematisch verschwiegen wird, ist es

den Betreibern dieser Technik gelungen, den Mobilfunk zu einer Art Mythos hochzustilisieren. Dies ist freilich ein Pseudomythos, da wirkliche Mythen stets auch über die Welt hinausweisen. Möglich wurde dieser von Thiede analysierte Vorgang, weil die meisten Menschen in einer Welt des sinnlich vordergründigen Meinens verbleiben und zu wenig kritisch hinterfragen. Das gilt nicht zuletzt für eine Großzahl von Politikern, ja sogar für einseitig gebildete Wissenschaftler, die es versäumt haben, die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten kritisch zu hinterfragen. Viele von ihnen haben für die Einflüsterungen der Industrie ein offenes Ohr.

Weltweit ist eine materialistisch-atheistische Weltanschauung auf dem Vormarsch, und der Mobilfunk ist eines seiner wirkungsvollsten Instrumente – als Teil einer von Profit und Kapital geleiteten Gesellschaft. Alles, was verkäuflich ist, soll auch produziert und angeboten werden. Stets steht finanzieller Profit im Vordergrund, ohne dass auf die beschränkten Ressourcen unseres Planeten, geschweige denn auf die dadurch verursachten Leiden von Menschen Rücksicht genommen wird. Fortlaufend wird um des materiellen Gewinnes willen ein stetiges Wirtschaftswachstum gefordert. Hierdurch entsteht allmählich eine andersartige Ethik – ausgerichtet auf eine habgierige, materialistisch-atheistisch orientierte Gesellschaft, die in Anlehnung an den Darwinismus das Recht des Stärkeren betont.

Wie aber – so fragt man sich – wurde eine solche Entwicklung möglich? Die Antwort lautet: Die unverzichtbare ethisch-religiöse Entwicklung hat mit der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung, die sich vermarkten lässt, nicht Schritt gehalten. Theologie und Kirche stehen umso mehr vor der Herausforderung, hier Stellung zu nehmen, zu mahnen, ethisch und spirituell aufzuklären, wie Thiede zeigt. Angesichts

der laufenden Entwicklung bleibt nur noch wenig Zeit, sich den pathologisch um sich greifenden Sichtweisen entgegenzustellen. Thiedes Buch warnt nicht nur vor bestimmten verderblichen Exzessen des Mobilfunks, die auf ein verträgliches Maß reduziert werden müssen, sondern provoziert auch ein grundsätzlicheres Nachdenken über unsere heutige bedrohliche Situation. Deshalb ist es äußerst lesenswert.

Erich J. Heindl, Tegernheim

AUTOREN

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

Dr. med. Erich J. Heindl, Dermatologe (im Ruhestand), Verfasser mehrerer philosophischer Bücher, wohnt in Tegernheim bei Regensburg.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, Weltanschauungsbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

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

Dr. theol. Gabriele Lademann-Priemer, Pastorin, ehemalige Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Evang.-Luth. Kirche, Hamburg.

Prof. em. Dr. jur. Hans-Jürgen Papier, bis 2011 Professor für Öffentliches Recht an der Universität München, 2002 bis 2010 Präsident des Bundesverfassungsgerichts.

Prof. Dr. theol. Matthias Petzoldt, Professor für Fundamentaltheologie und Hermeneutik an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, bis 2012 Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.

Prof. Dr. phil. Christine Schirmmacher, Professorin für Islamwissenschaften an der ETF Leuven (Belgien) und an der Universität Bonn.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent, zuständig für die Themenbereiche: psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 27 vom 1.1.2013

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