



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

67. Jahrgang

5/04

Was ist Zivilreligion und wer braucht sie?

**Kopftuchstreit –
Interkultureller Realismus oder Lobbyismus?**

**Rechtsprechung zu home-schooling
in Deutschland**

**Die Wiederkehr des verdrängten Karfreitag?
Reaktionen auf Mel Gibsons Film „Passion“**

Neue Vorwürfe gegen Otto Mühl

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Rolf Schieder
Was ist Zivilreligion und wer braucht sie? 163

DOKUMENTATION

- Inken Wöhlbrand
Stellungnahme zum Kopftuchstreit 169
- Reinhard Hempelmann
Kopftuchstreit – Interkultureller Realismus oder Lobbyismus? 172

BERICHTE

- Harald Achilles
Religiös bedingte Schulpflichtverletzung im Spiegel der Rechtsprechung
Aspekte der Konflikte der home-schooling-Bewegung in Deutschland 175
- Christian Ruch
Laizistische Lamas?
Religion und Politik in der exiltibetischen Gesellschaft 181
- Michael Nüchtern
Die Wiederkehr des verdrängten Karfreitag?
Reaktionen auf Mel Gibsons Film „Passion“ 185

INFORMATIONEN

- Kirche**
Bedrohte Kirchenbücher 189
- Gesellschaft**
Zur Forschungs- und Rechtslage der Geistheilung 191
Neue Vorwürfe gegen Otto Mühl 192

| | |
|--|-----|
| Jehovas Zeugen | |
| Weiter Streit um Privilegierung | 193 |
| Scientology | |
| Psychiater und Terrorismus | 195 |
| Hinduismus | |
| ISKCON in Moskau | 195 |
| Neuapostolische Kirche | |
| Ökumene – a long way | 196 |
| NAK öffnet Tür zum Himmel für christliche Märtyrer | 197 |
| Offenbarungsspiritualismus | |
| Neue Leitung der St. Michaelsvereinigung in Dozwil/Schweiz | 199 |

Rolf Schieder, Berlin

Was ist Zivilreligion und wer braucht sie?

Bei der Zivilreligion handelt es sich nicht um eine Konfession, sondern um einen kategorialen Begriff, mit dessen Hilfe die Inanspruchnahme von Religion durch die Politik unter den Bedingungen einer vollzogenen Trennung von Staat und Kirche markiert wird. Der Begriff ist von dem der politischen Religion zu unterscheiden. Politische Religionen dienen totalitären Regimen zur religiösen Aufladung ihres politischen Handelns, vor allem zur Mobilisierung der Massen und zur Verschleierung der politischen Absichten; damit sind sie vollständig für politische Zwecke instrumentalisiert. Eine Zivilreligion als ‚Religion der Bürger‘ dagegen macht auf die Abhängigkeit der Politik nicht nur von den reproduktiven und ökonomischen, sondern auch von den religiös-sittlichen Leistungen der Bürger aufmerksam. Zivilreligion ist eine Religion nach der Aufklärung, sofern sie die Unterscheidung zwischen Politik und Religion nicht aufhebt, sondern betont. Als unverfügbare Horizont politischen Handelns erinnert sie die Politik an ihre eigenen Grenzen. Da Bürger zugleich auch Christen, Juden, Muslime, Atheisten sind, ist das Verhältnis der jeweiligen Konfession und Weltanschauung zum Gemeinwesen für den Zuschnitt des zivilreligiösen Bewusstseins des einzelnen Bürgers entscheidend. Eine von den Konfessionen losgelöste Zivilreligion kann es nicht geben. Sie schöpft vielmehr aus den Quellen der politischen Theologien der jeweiligen Konfessionen. In einer multikonfessionellen Gesellschaft muss man also mit der

Existenz einer Vielzahl von Fassungen des zivilreligiösen Konsenses rechnen. Umgekehrt gilt auch der Satz, dass jede Religion immer auch Zivilreligion ist (E. Herms). Jedes religiöse Subjekt ist immer auch Bürger und muss als solches Stellung zu seinem politischen Gemeinwesen nehmen. Das Verhältnis von politischer oder öffentlicher Theologie und Zivilreligion ließe sich dann folgendermaßen fassen: Der Bürger als Christ argumentiert und handelt im binnenkirchlichen Diskurs politisch-theologisch, der Christ als Bürger im politischen Diskurs zivilreligiös. Man kann mit folgenden Formen von Zivilreligion in einem modernen Gemeinwesen rechnen:

- a) mit einer Zivilreligion, die in Verfassungstexte und Gesetze Eingang gefunden hat und so als sedimentierter Ausdruck zivilreligiöser Überzeugungen früherer Generationen überliefert wird;
- b) mit einer Zivilreligion, an deren Fassung und Form sich die gegenwärtige Generation abarbeitet und die gerade als umstrittene in zivilgesellschaftlichen Debatten zur Geltung kommt, wie etwa im Streit um ein Kopftuchverbot für muslimische Lehrerinnen oder um das Kreuzifix in bayerischen Schulen; verwunderlich ist in diesem Zusammenhang, dass noch kein Streit über das Kreuz auf deutschen Panzern und Kampffjets und Uniformen entbrannt ist, denn auch Kasernen sind staatliche Einrichtungen und Soldaten Staatsbeamte;

c) mit einer Zivilreligion des einzelnen Bürgers, der seine religiöse und seine politische Existenz in seiner Person in ein solches Verhältnis bringen muss, dass seine Identität und Integrität bewahrt und die Reziprozität seiner Rollen gewährleistet bleibt.

Begriffsgeschichte

Der Begriff Zivilreligion ist ein Neologismus, der durch N. Luhmann 1978 in den deutschen Sprachgebrauch eingeführt wurde. Es handelt sich um eine Übertragung des in der amerikanischen Soziologie entstandenen Terminus *civil religion*. Übersetzungen aus dem Amerikanischen wie „staatsbürgerliche Religion“ (J. Habermas) oder „Religion des Bürgers“ (H. Kleger/ A. Müller) haben sich nicht durchgesetzt. Mit dem Begriff soll auf religiöse Bestände aufmerksam gemacht werden, die die Bürger eines Gemeinwesens nach vollzogener Trennung von Kirche und Staat im öffentlichen politischen Raum tradieren und nötigenfalls aktualisieren. Gottesbezüge in Verfassungstexten und politischen Ansprachen, Kreuze in Wappen und Schulräumen, aber auch Gedenktage und öffentliche Gedenkgottesdienste sind Hinweise auf zivilreligiöse Bestände. Während politische Religionen in Konkurrenz zu den positiven Religionen stehen und das Religiöse bewusst für politische Zwecke instrumentalisieren, bleibt die Zivilreligion auf die positiven Religionen angewiesen und kann auch politikkritisch wirksam werden, wie etwa die Bürgerrechtsbewegungen in den USA oder in Südafrika zeigen.

Eine Herleitung aus Jean-Jacques Rousseaus Begriff der *religion civile* ist irreführend. Während Rousseau bei Nichtbeachtung der Dogmen der *religion civile* die Todesstrafe für legitim hielt, handelt es sich bei der Zivilreligion um ein Phäno-

men „nach religionspolitisch vollendeter Aufklärung“ (H. Lübke). Zivilreligion wird wichtig, wenn die Zustimmung zum Gemeinwesen auch aus religiösen Gründen gerade nicht einklagbar ist. Die zivilreligiöse Frage kann deshalb auch als die Frage nach der religiösen Zustimmungsbedürftigkeit und Zustimmungsfähigkeit des Gemeinwesens unter den Bedingungen von Religionsfreiheit und religiöser Pluralität gefasst werden.

Der Zivilreligionsbegriff in der amerikanischen Debatte

Der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah prägte den Begriff *civil religion* in den sechziger Jahren. Er verstand darunter ein Gefüge von Glaubenssätzen, Symbolen und Ritualen, das unabhängig von den Kirchen in die politische Kultur Amerikas integriert ist und das die Politik in den Horizont einer universalen und transzendenten religiösen Wirklichkeit stellt, vor der diese sich zu verantworten hat. Ein Gemeinwesen, das diese Spannung zwischen sozialer und politischer Wirklichkeit einerseits und den ultimativen religiösen Forderungen nach ewigem Frieden, vollendeter Gerechtigkeit und vollkommener Wahrheit andererseits nicht aufrechterhalte, verfallte entweder dem Utilitarismus oder aber dem Totalitarismus. Bellah hatte sich als Schüler von T. Parsons vor allem mit den Modernisierungsproblemen Japans beschäftigt. In seinem Essay „Civil Religion in America“ von 1967 wollte er einen gelungenen Fall von religionspolitischer Modernisierung vorführen. Denn die Vereinigten Staaten schienen einerseits die Trennung von Staat und Kirche erfolgreich vollzogen zu haben, gleichzeitig aber die für die Aufrechterhaltung einer politischen Moral essentielle Spannung von letzter Wahrheit und sozialer Realität in das politische Sys-

tem selbst integriert zu haben. Darüber hinaus besaß für Bellah die amerikanische Zivilreligion das Potential, zum Kern einer „new civil religion of the world“ zu werden. Bellahs frühes Zivilreligionsverständnis ist geprägt von der Aufbruchsstimmung der Kennedy-Jahre.

Bellahs positives Urteil über Zivilreligion verdankt sich seiner Hochschätzung der Gesellschaftstheorie E. Durkheims, der zufolge eine Gesellschaft keine materielle, sondern eine geistig-moralische Entität sei, die ihr Wesen durch religiöse Symbolisierungen darzustellen bestrebt sei. Moderne Gesellschaften pflegten einen *culte de l'individu* – und nur dieser garantiere dem Individuum Freiheit und allgemeinen Respekt. Individualisierung und Pluralisierung seien also keine der Gesellschaft abgetrotzten Zugeständnisse an den Einzelnen, sondern Folge eines gesellschaftlichen Konsenses. Eine Gesellschaft dagegen, die ihr religiös-moralisches Zentrum verloren habe, sei nicht überlebensfähig. Die Integrationskraft der Religion wurde von den Kritikern Bellahs bezweifelt. Moderne Gesellschaften integrierten sich nicht mehr über Religion, sondern über das Recht und über rationale Verfahren, vor allem aber über soziale Gerechtigkeit und wirtschaftliches Wachstum. Religiöser Pluralismus sei im Gegenteil ein Spaltpilz in der Gesellschaft, gerade nicht deren Kitt. Die Suche nach einem kleinsten gemeinsamen Nenner ende in einer Schwundstufenform von Religion, die diesen Namen gar nicht mehr verdiene. Auch sei die von Bellah skizzierte Zivilreligion lediglich die Zivilreligion des ‚White-Anglo-Saxon-Protestant-Establishments‘. In jeder Gesellschaft existiere immer eine Pluralität von Zivilreligionen.

Obwohl R. N. Bellahs Konzept der Zivilreligion ausdrücklich eine religiöse Verklärung der Nation ausschloss, scheint die

zivilreligiöse Wirklichkeit der USA doch Züge eines religiösen Nationalismus zu tragen. Die Vorstellung ‚God's New Israel‘ und somit eine „chosen nation“ zu sein, sowie die postmillennialistische Vorstellung, dass Amerika die Welt vom Bösen erlösen müsse, förderte einen Manichäismus, der die Welt in Gut und Böse einteilen sich angewöhnt hat. Faschismus, Kommunismus und neuerdings der islamische Terrorismus gelten dann als Inkarnationen des Bösen, die mit religiösem Eifer und Sendungsbewusstsein bekämpft werden. Eine religiöse Überhöhung Amerikas findet sich nicht nur im rechten politischen Spektrum. Richard Rorty etwa plädiert dafür, „nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika“ zum „unbedingten Gegenstand der Sehnsucht“ zu machen. Amerika hätte sich sein eigenes Reich Gottes geschaffen.

Ohne eine *civil religion*, so Bellah, verfallende die politische Moral. Korruption, Zynismus und Bürokratisierung auf der einen Seite, Privatisierung und Konsumdenken auf der anderen Seite zerstörten das moralische Fundament der Gesellschaft. An die Stelle eines selbstzerstörerischen utilitaristischen Individualismus müsse eine *communitarian society* treten. Die Remoralisierung politischer und ökonomischer Handlungsvollzüge sei überfällig.

Die Erschütterung amerikanischen Selbstbewusstseins durch den Vietnamkrieg kann schwerlich überschätzt werden. Das wachsende Bewusstsein, einen ungerichten Krieg zu führen, erschütterte das zivilreligiöse Sendungsbewusstsein nachhaltig. Und so verwundert es nicht, wenn Zeitdiagnostiker das Ende der amerikanischen *civil religion* konstatierten. Watergate und Vietnam wurden zu Synonymen einer Nation, die ihren eigenen Ansprüchen nicht mehr gerecht wird. Die amerikanische *civil religion* sei nur mehr

eine leere Hülse, ihr moralisches Potential sei verbraucht, so Bellah im Jahre 1975.

Die Ereignisse um den 11. September 2001 haben die amerikanische Zivilreligion neu belebt. An den Trauerfeiern in New York beteiligten sich alle religiösen Denominationen – die amerikanischen Muslime eingeschlossen – und stimmten darin überein, dass ihr jeweiliger Gott der Bitte ‚God bless America‘ zugänglich sei. Der Irakkrieg zeigte den Europäern in aller Deutlichkeit, von welch aktivistischem zivilreligiösem Sendungsbewusstsein die amerikanische Politik geprägt ist. Ob der Irakkrieg ähnlich wie der Vietnamkrieg zu einer Legitimationskrise der Politik im Namen einer moralisch anspruchsvollen Zivilreligion führen wird, ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht vorhersagbar, aber möglich.

Hatte H. R. Niebuhr bereits in den dreißiger Jahren die amerikanische Frömmigkeit als einen oberflächlichen und eiteln Glauben an den eigenen Glauben kritisiert und fand diese verächtliche Wahrnehmung breite Zustimmung im theologischen Milieu, so änderte sich dies im Verlauf der Debatte über *civil religion*. Alenthalben wurde nun darauf aufmerksam gemacht, dass nicht nur die Wurzeln, sondern auch die Lebendigkeit der amerikanischen *civil religion* von der *public piety* der Denominationen abhängen. Die kritische Kraft einer *public theology* bewahre die amerikanische *civil religion* vor dem Abgleiten in die Selbstanbetung der Nation.

Die Zivilreligionsdebatte in Deutschland

Die Debatte über politische Theologie und politische Ethik hatte in den siebziger Jahren zu einer strikt kritischen Sicht ‚bürgerlicher Religion‘ geführt. So wurde von Jürgen Moltmann die amerikanische Zivil-

religion als unerträglicher religiöser Nationalismus und die Rezeption des Begriffs in Deutschland als Wiederauflage der politischen Religion des Nationalsozialismus denunziert. Dem trat Wolfhart Pannenberg mit dem Argument entgegen, dass die Kirche dem politischen Gemeinwesen nicht nur Kritik, sondern auch Affirmation schulde. Eine Übertragung des Zivilreligionsbegriffs auf europäische Verhältnisse unterbelichte aber die Bedeutung der Kirchen für die politische Kultur. Während die Religionsgeschichte Amerikas die Entstehung einer Zivilreligion nahe lege, sei das Konzept zum Verständnis europäischer religionspolitischer Verhältnisse ungeeignet, denn in Europa habe nicht zuletzt die starke Präsenz der katholischen Kirche als Heilsanstalt die Entstehung einer von den Kirchen unabhängigen religiösen Aufladung der Nation entweder verhindert oder aber antiklerikale politische Religionen entstehen lassen. Das Interesse protestantischer Theologen an zivilreligiösen Phänomenen lässt sich auch als Suche nach Belegen für die These T. Rendtorffs verstehen, es gebe selbstständige Formen des Christentums außerhalb der Kirche. Die Frage nach den zivilreligiösen Wurzeln der Menschenrechte wurde insbesondere von W. Vögele verfolgt.

Niklas Luhmann, der den Begriff Zivilreligion geprägt hat, konnte sich mit seinem Verständnis von Zivilreligion als den in aller gesellschaftlichen Kommunikation unterstellten Wertekonsens nicht durchsetzen. Luhmanns Fassung des Begriffs trägt für die Erschließung und Analyse zivilreligiöser Phänomene wegen eines zu hohen Abstraktionsgrades wenig aus. Für einen kritischen Blick auf die allfällige Forderung nach gesteigerter Werteerziehung allerdings ist Luhmanns Interpretation hilfreich, denn sie macht deutlich, dass Werte ohne letzte Annahmen nicht

zu haben sind. Wer sich eine Zivilreligion erschleichen will, ohne sie als solche kenntlich zu machen, der kann mit Luhmanns Hilfe aufgeklärt werden. Der Wertekonsequenz, so Luhmann, komme freilich immer nur als umstrittener zur Geltung.

Als die Debatte über Zivilreligion in Deutschland einsetzte, war sich die Mehrzahl der Zeitdiagnostiker einig, dass es sich bei der Zivilreligion um ein „religiöses Nichts“ handle, da durch den Vietnamkrieg selbst in den USA die Zivilreligion im Verschwinden begriffen sei. Es war vor allem Hermann Lübbe, der unbeirrbar auf die ‚säkularisierungsbegünstigte Revitalisierung kirchlichen Lebens‘ und die Aufklärungsresistenz des Religiösen auch im politischen Raum hinwies und damit geschichtsphilosophischen Konstrukten vom Niedergang der Religion nach der Aufklärung widersprach. Mit der Wiedervereinigung und dem Zusammenbruch des Kommunismus begann das Interesse an zivilreligiösen Phänomenen zu wachsen. Vor allem die politische Kulturforschung forderte eine stärkere Beachtung der Religion als selbstständiges Element der politischen Kultur (Münkler, Gebhardt, Hildebrandt). Lübbes Definition von Zivilreligion als Manifestationen der Religion im öffentlichen Raum, die kirchlicher Zuständigkeit nicht unterliegen, sondern über die politisch disponiert werde, hat weithin Zustimmung gefunden. Mit dieser Definition lassen sich dann auch Phänomene wie die Jugendweihe, die Lutherfeiern und die Rolle der Religion in der Wendezeit der DDR zivilreligiös deuten.

Die These, Zivilreligion sei ein spezifisch amerikanisches Phänomen, blendet nicht nur die traditionell-religiösen Bezüge im Grundgesetz und in den Länderverfassungen aus, sondern übersieht auch, dass den aktuellen Debatten über das Erinnern der Shoah ein lebendiger zivilreligiöser Zug

eignet. Die Auseinandersetzungen um das Mahnmahl in Berlin und um Martin Walsers Paulskirchenrede sind dafür Belege. Es werden neuerdings Warnungen vor einer zivilreligiösen Instrumentalisierung der Shoah laut.

Der Streit um das Kreuzifixurteil und das Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichts hat die Bedeutung der Schule für das Tradieren von Zivilreligion offenkundig gemacht. Im Falle des brandenburgischen Faches LER konnte sich das Gericht zu keiner Entscheidung durchringen. Gerade auf schulpolitischem Gebiet stellt sich aber das Zivilreligionsproblem in voller Schärfe: Ist LER ein staatlicher Zivilreligionsunterricht, der der Neutralitätspflicht des Staates in religiös-weltanschaulichen Angelegenheiten widerspricht?

Die Forderung, etatistische Verhältnisse und Mentalitäten durch einen Diskurs über Zivilgesellschaft zu verändern, hat an Plausibilität gewonnen. Der Import des Begriffs der Zivilgesellschaft aus den USA hat freilich Sozialwissenschaftler darauf aufmerksam werden lassen, dass dieses Konzept die Idee einer Zivilreligion einschloss. J. Dewey sprach von einem die Konfessionen überspannenden ‚American creed‘.

Auf die Unvermeidbarkeit von Zivilreligion in modernen ausdifferenzierten Gesellschaften hat jüngst der Theologe E. Herms aufmerksam gemacht. Die Gesellschaftssysteme der Politik, der Ökonomie, der Wissenschaft und der Religion seien aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Das Verhältnis zwischen dem politischen System und dem Religionssystem sei als ein zivilreligiöses zu fassen, pointiert formuliert: Religion sei stets auch Zivilreligion. Die Frage sei allerdings, ob ein Staat eine ‚freie Zivilreligion‘ dulde, oder ob er selbst religiöse Funktionen übernehme und damit eine ‚staatliche Zivilreligion‘ anstrebe.

Zivilreligion als religiöse Dimension der politischen Kultur in modernen Gesellschaften ist einerseits Ausdruck der Selbstbegrenzungsbereitschaft des Politischen, andererseits Ausdruck seiner Offenheit gegenüber den religiös-moralischen Urteilen

der Bürger. Insofern ist die Zivilreligion eines Gemeinwesens so lange mit der politischen Ethik des Christentums kompatibel, so lange die Religionsfreiheit geschützt und die Partizipationsmöglichkeit für alle Bürger gewährleistet ist.

Literatur

- Robert N. Bellah, *Civil Religion in Amerika*, Daedalus 96 (1967), 1-21
Ders., *The Broken Covenant*, New York 1975
Ders./Philipp E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco 1980
Markus Dreßler, *Die Civil Religion der Türkei*, Würzburg 1999
Thomas Hase, *Zivilreligion*, Würzburg 2001
Eilert Herms, *Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität: Th Q 183* (2003) 97-127
Mathias Hildebrandt, *Politische Kultur und Zivilreligion*, Würzburg 1996
Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*. München 1986
Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986
Richard V. Pierard, *Civil Religion and the Presidency*, Grand Rapids/Mich. 1988
Russel E. Richey/Donald G. Jones (Hg.), *American Civil Religion*, New York 1973
Rolf Schieder, *Civil Religion*, Gütersloh 1987
Ders. (Hg.), *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden 2001
Ders., *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a. M. 2001
Andrew Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford 1995
Wolfgang Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg 1993

DOKUMENTATION

Wir setzen an dieser Stelle unsere Reihe mit zwei weiteren Positionen zum „Kopftuchstreit“ fort, der mit den jüngsten politischen Entscheidungen in Berlin und Baden-Württemberg in ein neues Stadium getreten ist. Diesmal äußern sich Inken Wöhlbrand, Oberkirchenrätin der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), und Dr. Reinhard Hempelmann, Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), zum Thema.

Inken Wöhlbrand, Hannover

Stellungnahme zum Kopftuchstreit

Wofür steht das Kopftuch? Hier sind alle, die sich die Mühe machen, genauer hinzuschauen, inzwischen einig: nicht alle Frauen, die ein Kopftuch tragen, können als religiös-fundamentalistisch, gesellschaftlich unterdrückt und/oder politisch radikalisiert betrachtet werden. Doch die Folgerungen aus dieser Einsicht sind immer noch sehr unterschiedlich: für die Befürworter eines Verbotes reicht es aus, dass das Tragen des Kopftuches mit den o.g. Assoziationen verbunden ist, dass es also einen „Anfangsverdacht“ gegen eine Kopftuchträgerin gibt. Das Kopftuch zuzulassen, hieße demnach den Schulfrieden zu gefährden, emanzipationswillige muslimische Mädchen einzuschränken und unter dem Deckmantel demokratischer Freiheiten undemokratische Strukturen zu stärken. Die Gegner des Kopftuchverbotes weisen dagegen darauf hin, dass es gerade die gebildeten, selbstbewussten jungen Musliminnen sind, die ihr Recht einklagen, ein Kopftuch tragen zu dürfen. Ein Verbot träfe also gerade die Frauen, die eigentlich auf unsere Unterstützung zählen müssten, weil sie unserem Emanzipationsverständnis entsprechend durch Bildung und eigene Berufstätigkeit ihr Leben selbstbestimmt gestalten wollen.

Beide Seiten in diesem Streit arbeiten zudem mit Zukunftsprojektionen, die nicht belegbar sind. Die Befürworter des Verbotes warnen vor einer Aushöhlung des Rechtsstaates durch antidemokratische Gruppen, die das Instrument der Grundrechte nutzen, um diese zu unterlaufen. Die Gegner dagegen sehen generell die Integration der Muslime gefährdet, wenn das Kopftuchtragen für Lehrerinnen (nicht für Schülerinnen!) verboten wird. Beiden Zukunftsvisionen ist schwerlich etwas entgegenzusetzen, da wir die zukünftige Entwicklung nicht kennen. Werden wir eines Tages eher unsere Blauäugigkeit gegenüber radikalen muslimischen Gruppen beklagen, oder werden wir bereuen, die Chancen für eine friedliche Integration aus Angst und Abwehr gegenüber dem Islam versäumt zu haben?

Standpunkte in dieser Frage folgen nicht den üblichen Parteigrenzen, weder bei den politischen Parteien noch in den Kirchen. So geht der Riss zwischen Befürwortern und Gegnern auch quer durch die evangelischen Kirchen. Der Rat der EKD hat in seiner Stellungnahme im Oktober letzten Jahres noch so formuliert, dass das Kopftuch als Symbol für die grundsätzliche Ablehnung der freiheitlich

demokratischen Grundordnung angesehen wird. Eine differenziertere Wahrnehmung, wie sie in den vergangenen Monaten geschehen ist, ließe solch eine generelle Formulierung wohl nicht mehr zu. Dennoch ist auf kirchenleitender Ebene in den Landeskirchen zu beobachten, dass man sich dieser Stellungnahme im Allgemeinen anschließt. Stimmen *gegen* ein Kopftuchverbot kommen aus dem kirchlichen Bereich dann eher aus den interreligiösen Arbeitskreisen, die aus der konkreten Begegnung mit Muslimen andere Perspektiven und Standpunkte in dieser Frage haben. Eine Ausnahme bildet die Nordelbische Kirche: hier haben sich Anfang Dezember 2003 ihre zwei Bischöfinnen der Initiative „Religiöse Vielfalt statt Zwangsemanzipation“ angeschlossen, in der Frauen aus allen politischen Parteien und wichtigen gesellschaftlichen Gruppierungen gegen ein Kopftuchverbot eintraten. Doch sind sie damit in ihrer Kirche nicht unwidersprochen geblieben: Die Sektenbeauftragte der Nordelbischen Kirche hat dagegen öffentlich Stellung bezogen und bekräftigt, man müsse mit einem Kopftuchverbot islamistischen Kräften eine Grenze aufzeigen.

Hier zeigt sich eine weitere Dimension der Kopftuchdebatte: es geht ein Riss auch durch die feministische Bewegung. Für wessen Freiheit sollen Frauen hier eintreten? Für die Freiheit der Frauen, die sich von kultureller Unterordnung und religiösen Traditionen befreien wollen und daher gegen einen *Kopftuchzwang* kämpfen? Oder für die Freiheit der Frauen, die sich von einer säkularen Gesellschaft nicht deren Konventionen aufrängen lassen wollen und mit der *Freiheit zum Kopftuch* das Recht der religiösen Selbstbestimmung fordern? Nicht nur unter Christinnen, auch unter Musliminnen ist diese Frage sehr umstritten.

Ich persönlich gehöre zu den Gegnern eines Kopftuchverbotes. Ich halte einen Generalverdacht gegen jede kopftuchtragende Frau, sie sei verfassungsfeindlich eingestellt, für nicht vereinbar mit der Unschuldsvermutung, von der unser Rechtssystem sonst ausgeht. Auch gibt es im Disziplinarrecht der Beamten genügend Möglichkeiten, gegen Lehrer vorzugehen, die sich verfassungsfeindlich äußern oder betätigen – dieses Instrument muss nur in Anspruch genommen werden. Und diese Mühe muss bei jeder Lehrerin und jedem Lehrer aufgewandt werden. Auch darum bin ich gegen ein Kopftuchverbot, weil es einseitig nur die muslimischen Frauen betrifft, in keiner Weise muslimische Lehrer, die – ginge es nach dem von manchen geäußerten Generalverdacht gegen Muslime schlechthin – ja auch von solchen Regelungen betroffen sein müssten.

Ich beobachte zudem mit Sorge, dass die Diskussion um das Kopftuch zur Ausgrenzung von Musliminnen generell beiträgt. Das zeigt sich z.B. an Berichten, dass kopftuchtragende junge Frauen in Berlin vermehrt Schwierigkeiten haben, in Kindergärten Praktikumsplätze zu bekommen oder dass plötzlich kopftuchtragende Schöffinnen (Ehrenamtliche, keine Beamtinnen!) Anlass zur Sorge der „Befangenheit“ geben – obwohl dies vorher offenbar nicht als Gefahr gesehen wurde. Daran zeigt sich deutlich, dass in dem Maße, in dem das Kopftuch als negatives Symbol behaftet wird, dies aus der Frage des Beamtenrechts heraustritt und zu einer allgemeinen gesellschaftlichen Ablehnung von Kopftuchträgerinnen führt.

Auf der anderen Seite sehe ich die Gefahr, sich in der Diskussion über das Kopftuch auf eine Äußerlichkeit zu konzentrieren. Denn natürlich muss geklärt werden, nach welchen verbindlichen gemeinsamen Werten Deutsche und Migrantinnen, Christen und Muslime, Männer und

Frauen in unserem Land zusammenleben sollen. Lange wurde die Auseinandersetzung über die Probleme paralleler Kulturen in unserem Land vermieden, wohl in der Hoffnung, dies trage zum Erhalt des gesellschaftlichen Friedens bei. Diese Illusion ist uns heute genommen: die Auseinandersetzungen um die globale Geltung der Menschenrechte ist nicht mehr nur eine akademische Frage und ein außenpolitisches Thema, sie findet direkt vor unserer Haustür statt. Und plötzlich ist auch die Frage nach der christlichen Prägung unserer europäischen Kultur und unseres Staates ganz neu virulent und nicht nur eine Frage der Historie.

Aber werden diese Grundsatzfragen gelöst durch das Verbot des Kopftuchs für Lehrerinnen? Werden die Rechte muslimischer Schülerinnen auf Teilnahme am Sportunterricht oder an Klassenfahrten geschützt, wenn (eine Hand voll) Lehrerinnen ihrer Glaubenszugehörigkeit nicht durch das Kopftuch Ausdruck geben dürfen? Ich glaube es nicht, und halte auch deswegen ein Kopftuchverbot für nachteilig, weil es einen sichtbaren „Erfolg“ suggerieren kann, der die Beschäftigung mit den weitergehenden inhaltlichen Problemen wieder hinfällig werden ließe.

Was wünsche ich mir in dieser Diskussion von den Kirchen? Ich wünsche mir Positionen, die von der Erkenntnis ausgehen, dass wir mit anderen Religionen denselben Lebensraum teilen und ihnen das zubilligen, was wir uns selbst für das Christentum wünschen. Dies ist nicht nur eine Frage der Interpretation des Grundgesetzes. Es ist die Frage an uns, ob wir mit der globalen Realität der verschiedenen Religionen in unserem eigenen Land friedlich umgehen können. Die Unterdrückung, die Christen in anderen Ländern erfahren, ist darum für mich kein Argument gegen die religiöse Freiheit in Deutschland; sie

ist vielmehr der Grund, bei uns ein Modell zu entwickeln, das dann auch von anderen Nationen, Völkern, Religionen eingefordert werden kann.

Auch theologisch müssen wir wohl neu an altbekannten Fragen arbeiten: Wie stehen Mission und Dialog zueinander? Glauben Christen, Juden und Muslime an denselben Gott? Finden wir zu gemeinsamen ethischen Grundlagen unseres Handelns?

Diese Fragen sind schon oft gestellt und beantwortet worden, doch sie bekommen eine neue Dringlichkeit und Virulenz, wenn Muslime in unserer Gesellschaft keine Fremden und Gäste mehr sind, sondern Bürger mit denselben Rechten und Pflichten, wenn sie zunehmend unter unseren Freunden und Verwandten zu finden sind, wenn sie als Künstler unsere Kultur mit prägen.

Umgekehrt wünsche ich mir auf muslimischer Seite Dialogpartner, die bereit sind, ihre religiösen Überlieferungen und Überzeugungen mit der geistesgeschichtlichen und politischen Entwicklung Europas ins Gespräch zu bringen, die bereit sind, den Islam in Europa so zu „inkulturieren“, wie er auch in anderen Kulturen sein je spezifisches Gesicht entwickelt hat. Ich wünsche mir eine Einigkeit in der Ablehnung von religiösem Fundamentalismus und undemokratischen Strukturen; ich wünsche mir einen offenen Diskurs über die Rollen von Frauen und Männern in unserer Gesellschaft.

Von uns Christen wünsche ich mir, dass wir uns nicht von der Angst bestimmen lassen, das Christentum ginge unter, würde gesellschaftlich marginalisiert durch einen selbstbewussten Islam. Ich glaube, das Gegenteil ist der Fall: nicht andere Religionen, sondern Säkularisierung und der Verlust von Gemeinschaftsstrukturen gefährdet unsere Kirchen. Ich wünsche mir, dass wir in den Begegnungen mit Musli-

men die Liebe zum Glauben neu entdecken, in ihrer Frömmigkeit nach den Zeichen unseres Glaubens neu fragen und so vielleicht auch in der Begegnung mit kopftuchtragenden Frauen uns selbst neu befragen, welche Zeichen und Symbole unser Glaube gewinnt, um sichtbar und

fühlbar zu werden. Dann würden wir aus der Begegnung mit Muslimen, auch aus dem Aushalten von Konflikten, gestärkt und bereichert hervorgehen, und sicher auch verändert – im besseren gegenseitigen Verstehen und in vertieftem Bewusstsein unserer selbst.

Reinhard Hempelmann

Kopftuchstreit – Interkultureller Realismus oder Lobbyismus?

1. In einem wichtigen Aufsatz „Zu Begriff und Rolle religiöser Toleranz in westlichen Gesellschaften“ hat der Philosoph Jürgen Habermas darauf hingewiesen, dass die demokratisch verfasste pluralistische Gesellschaft „kulturelle Differenzierungen unter den Bedingungen der politischen Integration“ gewährleistet (*Dialog*, Jg. 2/Nr. 3, 2003, 78). Die Ausbildung kultureller Eigenarten, „Berechtigungen und Ermächtigungen finden ihre Grenze an den normativen Grundlagen der Verfassung, aus der sie sich allein begründen“ (ebd.). Obgleich diese Sätze des Philosophen nicht auf den Kopftuchstreit bezogen sind, formulieren sie plausible Handlungsperspektiven. Religiöser Pluralismus ist in einem freiheitlichen Gemeinwesen in dem Maße möglich, in dem die Berufung auf Religionsfreiheit den Prinzipien der Verfassung verpflichtet bleibt und nicht in die Grundrechte anderer eingreift. Er lebt von der weltanschaulichen Neutralität des Staates, die nicht gleichzusetzen ist mit Religionsfeindlichkeit. Ebenso setzt religiöse Vielfalt einen gemeinsamen Wertekonsens voraus und ein gemeinsames Rechtsbewusstsein, dessen Bewahrung nicht automatisch geschieht. Im Blick auf den Kopftuchstreit, der durch

das Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVG) vom 24. September 2003 nicht beendet, sondern neu eröffnet wurde, sind in diesen skizzierten grundlegenden Orientierungen meines Erachtens wichtige Argumente dafür zusammengefasst, dass beamtete muslimische Lehrerinnen, ebenso Richterinnen, auf das Tragen des Kopftuchs im öffentlichen Raum der Schule bzw. des Gerichts verzichten sollten.

2. Religionsfreiheit gilt selbstverständlich für alle, gleich, welcher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft sie angehören. Die christliche Sozialethik sagt pointiert ja zu ihr. Im gesellschaftlichen Miteinander muss akzeptiert werden und es wird respektiert, wenn sich zum Beispiel muslimische Frauen in der Öffentlichkeit verhüllen und dies mit der Begründung tun, einer religiösen Pflicht nachzukommen und nur auf diese Weise ihre Würde als Frau wahren zu können. Auch und gerade wenn die Begründung für ein solches Verhalten auf Ablehnung stößt und differierende weltanschauliche Orientierungen und Wertsetzungen offenkundig macht, muss sich Toleranz bewähren. Mit Recht hat Bundespräsident

Johannes Rau in seiner Rede zur Eröffnung des Lessing-Jahres darauf hingewiesen, dass Toleranz gerade dies bedeutet, „dass man die Existenzberechtigung anderer Überzeugungen und Glaubenswahrheiten akzeptiert, die man nicht für richtig hält“ (vgl. *epd-Dokumentation*, Nr. 6, 2004, 7).

3. Nach ihrem 1998 abgelegten Zweiten Staatsexamen bestand die in Afghanistan geborene muslimische Lehrerin Fereshda Ludin darauf, ihr Kopftuch auch im öffentlichen Raum der Schule tragen zu wollen. Sie bezeichnete ihr Handeln als religiöse Pflicht. Daraufhin verweigerte ihr die Baden-Württembergische Schulbehörde die Einstellung als Beamtin auf Lebenszeit und wertete ihre Weigerung, das Kopftuch im Unterricht der Schule abzunehmen, als Indiz für die mangelnde Eignung für die Ausübung des Amtes der Lehrerin. Nach Abweisung ihrer Klage durch verschiedene Gerichte zog sie schließlich vor das Bundesverfassungsgericht, das ihre Beschwerde für begründet erachtete, das Problem jedoch nicht entschied, sondern an die Landesgesetzgeber zurückgab. Eine nachhaltige Diskussion begann, in deren Verlauf die Argumente vielfältig hin und her ausgetauscht wurden. Die Debatte scheint verschiedenste integrationspolitische Fragen zu fokussieren. Was bedeutet die weltanschauliche Neutralität des Staates im schulischen Raum? Wie ist in der Kopftuchdebatte das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit zu bestimmen, also zwischen dem Grundrecht auf freie Religionsausübung von Seiten der schulischen Lehramtsanwärterin und den Rechten der Eltern und Schülerinnen und Schüler im öffentlichen schulischen Raum? Ist das Kopftuch primär religiöses oder politisches Symbol, Ausdruck des fundamentalistischen Islam oder Kennzeichen

für ein selbstbestimmtes Leben muslimischer Frauen in der Diaspora? Steht es für Emanzipation oder Fortsetzung der Diskriminierung von Frauen?

4. So offen, wie die Fragen hier gestellt wurden, sind sie freilich nicht. Bekleidungsformen können zwar individuell sehr unterschiedlich motiviert und begründet sein, sie stehen jedoch in globalen Wahrnehmungs- und Interpretationszusammenhängen, die nicht beliebig gedeutet werden können. Das Verständnis des Kopftuchs als Zeichen individueller Selbstbestimmung dürfte ein drastisches Beispiel für den Versuch sein, das Bekleidungsregeln zugrundeliegende Verständnis der Frau vom tatsächlichen Bedeutungszusammenhang zu entkoppeln und in einen neuen, modernitäts- und verfassungsverträglichen Kontext zu stellen. Auch in der christlichen Religion können Bekleidungsregeln für Frauen im Zusammenhang mit patriarchalischen Optionen stehen. Das von spezifischen Ausprägungen des Islam geforderte Kopftuch setzt eine Zuordnung von Mann und Frau voraus, die mit der grundlegenden Gleichberechtigung beider, wie sie die Verfassung voraussetzt, unvereinbar ist. Es ist wenig hilfreich, wenn solche Spannungen einfach geleugnet werden. Vielmehr ist das zur Kenntnis zu nehmen, was von muslimischer Seite zu diesem Thema in ihren heiligen Texten zu lesen und von ihnen zu hören ist. Die wachsende Tendenz, ein Kopftuch zu tragen, steht offenbar in einem Zusammenhang einer zunehmenden religiös-politischen Fundamentalisierung, der keineswegs nur individuellen Deutungen unterliegt. Eine tolerante Gesellschaft sollte einer pointierten Betonung des Andersseins gegenüber gelassen und selbstkritisch reagieren, aber auf Standfestigkeit im Blick auf die eigenen Überzeugungen und Werte nicht

verzichten. Weder Kulturrelativismus noch die Perspektive eines Zusammenpralls der Zivilisationen können die maßgeblichen Orientierungen für den gesellschaftlichen Umgang mit einer zunehmenden und sichtbaren muslimischen Präsenz in westeuropäischen Staaten sein. Toleranz wird missverstanden, wenn sie nichts anderes bedeutet als die eigene Wertorientierung zurückzunehmen zugunsten einer zustimmenden Hinnahme der kulturellen Selbstbehauptung einzelner Gruppen, die keineswegs die Mehrheit der Muslime repräsentieren. Lobbyismus ist kein Beitrag für ein friedliches Zusammenleben von Religionen und Kulturen. Beauftragte für Islamfragen von staatlichen und kirchlichen Stellen sollten ihre Stellung nicht vorrangig dazu nutzen, die Argumente islamischer Spitzenverbände – insbesondere des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) und des Islamrates – zu wiederholen ohne Rücksicht auf andere islamische Stimmen. Insbesondere die geäußerte Meinung, im Kopftuchstreit setze sich die deutsche Gesellschaft vor allem mit einem emanzipatorischen und unpolitischen Islam auseinander, dürfte nicht zutreffend sein.

5. Aufgrund einer anderen Rechtstradition wird es in Deutschland, anders als in Frankreich und der Türkei, zu keinem generellen Kopftuchverbot für Schülerinnen und Studentinnen kommen. Schülerinnen und Studentinnen dürfen im öffentlichen Raum der Schule das Kopftuch tragen. Landesbeamtinnen repräsentieren allerdings in Ausübung ihres Berufs auch die Werte der Verfassung. Für Schülerinnen – insbesondere in der Grundschule – sind sie Vorbilder und zentrale Identifikationsfiguren. In der Schule als einem öffentlichen Raum steht das Recht auf Freiheit der Religionsausübung im Zusammenhang mit Eltern- und Kinderrechten,

die durch die ein Kopftuch tragende Lehrerin beeinträchtigt werden. Bedacht werden muss dabei auch, dass die Mehrheit der Muslime eine religiös begründete Kopftuchpflicht ablehnt. Mit der staatlichen Anerkennung einer solchen Pflicht würde eine Integration dieser Muslime gerade nicht gefördert. Im öffentlichen Raum der Schule wird ein Kopftuch immer integrationshindernd wirken. Es befördert kulturelle Differenzen und ist geeignet, den Schulfrieden zu stören.

Nachdem das BVG die Möglichkeit, den Kopftuchstreit beamtenrechtlich zu regeln, bedauerlicherweise ausgeschlossen hat, werden nun zahlreiche Bundesländer den eröffneten Ermessensspielraum nutzen, um rechtliche Regelungen zu finden. Das Baden-Württembergische Landesparlament hat bereits ein Gesetz beschlossen. Nach ihm dürfen Lehrkräfte in öffentlichen Schulen „keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören“. In der Gesetzesvorlage der Regierungsparteien SPD und PDS des Berliner Senats werden generell alle religiösen Symbole ausgeschlossen: Kopftuch, Kreuz und Kippa. Dabei bleibt allerdings unberücksichtigt, dass der Kopftuch-Streit nicht eigentlich religiös, sondern politisch begründet ist. Berlin sucht eine tendenziell laizistische Lösung, die von der Tendenz geprägt ist, Religion zur Privatsache zu erklären und aus dem öffentlichen Raum herauszudrängen. Der Kopftuchstreit wird weitergehen, der weltanschauliche und wohl auch der juristische. Sollten die in einzelnen Bundesländern geschaffenen Regelungen angefochten werden, womit zu rechnen ist, wird das BVG erneut zu sprechen haben.

Harald Achilles, Wiesbaden

Religiös bedingte Schulpflichtverletzung im Spiegel der Rechtsprechung

Aspekte der Konflikte der home-schooling-Bewegung in Deutschland

Während in der pädagogischen Forschung die Problematik der Schulverweider, der so genannten „Schulschwänzer“, verstärkt in den Blickpunkt rückt und Schulen vermehrt mit entsprechenden Präventivprogrammen reagieren, gibt es eine Gruppe in Deutschland, die sich selbstbewusst und offensiv zu der Tatsache bekennt, dass sie den öffentlichen Schulen den Rücken kehrt: die home-schooling-Bewegung. Hierbei handelt es sich um Familien, die ihre Kinder aus einem christlich-fundamentalistischen Verständnis heraus zu Hause unterrichten, da das öffentliche Schulsystem für sie unvereinbar mit christlichen Werten ist. Wenngleich die Rechtsprechung einhellig darauf hinweist, dass diese Form des Fernhaltens der Kinder von der Schule rechtswidrig ist, versuchen sie immer wieder auf dem Rechtsweg ihr Verständnis vom Recht auf Religionsfreiheit durchzusetzen.

Dabei kann es durchaus auch zu Überraschungen kommen. So wurde im April 2003 ein Ehepaar, das seine Kinder aus religiösen Gründen von der öffentlichen Schule fernhielt, in einem Strafverfahren vor dem Amtsgericht Alsfeld freigesprochen.¹ Wesentlicher Grund für den Freispruch war für das Gericht, dass zwar das Verhalten der Eltern rechtswidrig und im Ergebnis zu missbilligen sei, aber in dem Konflikt zwischen Glaubensüberzeugung und Rechtspflichten den Eltern keine

rechtsfeindliche Gesinnung nachzuweisen sei und mithin eine Bestrafung das Übermaßverbot verletze.² Als die Staatsanwaltschaft gegen das Urteil (erwartungsgemäß) Berufung eingelegt hatte, stieß die Berufungsverhandlung vor dem Landgericht Gießen im Herbst 2003 auf ein starkes Medieninteresse. Tagespresse, Nachrichtenmagazine, Funk und Fernsehen berichteten ausführlich über den Fall. Das Ergebnis der zweiten Instanz konnte dagegen weit weniger überraschen: der Freispruch wurde aufgehoben, das Ehepaar verurteilt und die Verhängung einer Geldstrafe von jeweils 80 Tagessätzen vorbehalten.³

Das Urteil steht im Kontext mit einer ganzen Reihe von Gerichtsbeschlüssen und Urteilen zur Frage des home-schoolings in Deutschland, die in einer klaren Linie im Wesentlichen immer wieder auf die gleichen Begründungsstränge zurückgreift. Diese Linie soll nachfolgend dargestellt werden.

Das Selbstverständnis der Betroffenen

Doch zunächst lohnt es sich einen Blick auf das Selbstverständnis der betroffenen Eltern zu werfen, wie es sich in den Sachverhaltsdarstellungen der Beschlüsse und Urteile widerspiegelt.

In einem Fall begründeten Eltern ihre Entscheidung, die Kinder vom Einfluss

öffentlicher Schulen fernzuhalten mit der „vorbehaltlosen Bindung unseres elterlichen Gewissens am ethischen Maßstab des Evangeliums von Jesus Christus“. Die individuelle Glaubensüberzeugung zieht daraus den Schluss, „dass sich bezüglich der Erziehung unserer Kinder sowohl die Bildungsinhalte, -ziele, -methoden als auch das allgemeine Erziehungsklima, dem unsere Kinder ausgesetzt werden sollen, nicht im Widerspruch zu den Geboten Gottes und seines Messias, Jesus Christus, befinden dürfen“.

Die Werte, die sie ihren Kindern vermitteln möchten, würden in der öffentlichen Schule systematisch zerstört werden. Insofern seien insbesondere der dortige Religionsunterricht, der Sexualkundeunterricht und der Biologieunterricht abzulehnen, der von der vollkommen verfehlten Evolutionstheorie ausgehe. Des Weiteren müssten ihre Kinder von den manipulativen Strategien des Lehrpersonals ebenso ferngehalten werden wie von der an öffentlichen Schulen immer mehr um sich greifenden Verrohung und Brutalität.⁴ Dem öffentlichen Schulwesen wird mit grundsätzlichen Vorbehalten begegnet, weil dort Kinder mit dem „Bösen“ in Berührung kommen würden. Die Schule vermittele „Unzucht, Ehebruch, Abtreibung“, es werde „etwas als gut dargestellt, was in unseren Augen böse ist“. Ihre elterliche Aufgabe sehen sie daher unter anderem darin, ihren Kindern eine innere Abscheu gegen das Böse zu vermitteln.⁵

Ähnlich ist die Argumentation in einem weiteren Fall: Die Eltern wollten ihre Kinder der Schulpflicht mit den Argumenten entziehen, durch die in der Schule gelehrt „Evolutionstheorie werde der Schöpfer verleugnet. Durch den Sexualkundeunterricht würden Schamgefühle abgebaut, die Kinder regelrecht verleitet und verführt und bekämen Dinge als etwas

Gutes vermittelt, die Gott ein Gräueltat seien, so zum Beispiel Hurerei, Homosexualität, Selbstbefriedigung und vieles mehr. Ferner würden ihre Kinder in der Schule gezwungen, Götzendienste mitzumachen (Advent, Weihnachten, Ostern, St. Martin etc.). Zudem würde Okkultismus ausgeübt (z.B. Traumreisen, Stuhlkreise, Anhörungen von verschiedenen Musikrichtungen in verschiedenen Formen und vieles mehr).“⁶

Diese Argumente bilden keine Ausnahme: häufig wird der Schule unterstellt, in ihren Lehrmethoden heidnische und okkulte Praktiken anzuwenden, Götzendienst zu betreiben oder fernöstliche Glaubenspraktiken einzuführen.⁷

Auch das Ehepaar, das zunächst vor dem Amtsgericht Alsfeld freigesprochen und später in der Berufungsverhandlung verurteilt wurde, folgt diesen Gedankengängen: Entgegen ihren Erziehungszielen – die Kinder zur Liebe zu Gott zu erziehen, zur Liebe zu den Eltern und dem Gehorsam ihnen gegenüber, zur Nächstenliebe, zur Unterordnung unter die Obrigkeit, zur Schamhaftigkeit, Keuschheit und zur Ehe, zur Ablehnung all dessen, was Gott ein Gräueltat sei, insbesondere Zauberei, Wahrsagerei und Zeichendeuterei sowie die Kinder zu lehren, dass die Welt und sie selbst von Gott erschaffen worden seien – würden die Kinder zur sexuellen Libertinage erzogen und ihr Schamgefühl verletzt. Sie kämen im Rahmen des Besuchs der öffentlichen Pflichtschule mit dem Gebrauch von New Age-Praktiken in Berührung, im Biologieunterricht würde die Evolutionstheorie unkritisch als wissenschaftlich erwiesen dargestellt.

Sehr deutlich wird in diesen Aussagen ein Verständnis von Schule und Gesellschaft, das losgelöst von den tatsächlichen Gegebenheiten als Realität gesetzt – beziehungsweise empfunden – wird und damit im Widerspruch steht zu den eigenen als

absolut, als fundamental verstandenen christlichen Werten.

Von dieser Grundposition aus wird verständlich, warum andere Sichtweisen als falsch abgelehnt werden müssen und abweichende Erziehungsvorstellungen in der öffentlichen Schule als manipulativ eingeordnet werden, manipulativ in dem Sinne, als die Schulen nach der Wahrnehmung der Betroffenen absolut gültigen Werten und der Wahrheit der eigenen Weltanschauung zuwiderhandelt.

Die Philadelphia-Schule

Um ihre Kinder vor dieser „Manipulation“ zu schützen, versuchen nun die Eltern in Wahrnehmung ihrer Erziehungsverantwortung durch Beschulung zu Hause selbst die Bildung zu vermitteln, die sie als die einzig richtige ansehen müssen.

Hilfestellung hierbei bietet die Philadelphia-Schule. Diese folgt nach eigenem Verständnis der amerikanischen Tradition der „homeschool“ als Familienschule, in der die Kinder von den Eltern oder älteren Geschwistern unterrichtet werden. In einer Selbstdarstellung, die dem Verwaltungsgericht Osnabrück im Rahmen einer – erfolglosen – Klage auf Genehmigung eines Heimschulbesuches⁸ überreicht wurde, heißt es:

„Die Philadelphia-Schule wird in den Klassen 1 bis 10 geführt. In der Regel wird der Unterricht von der Mutter durchgeführt, sie ist die beste Lehrerin. Auch lehrfähige ältere Geschwister können unterrichten. Oft helfen auch Verwandte und Freunde mit. Sie erhalten von einem ausgebildeten Lehrer, einem Betreuer der Heimschule, fortgesetzt unterrichtspraktische Anleitungen. Um der Durchführung des Unterrichts die nötige Qualität zu verleihen, werden für diese Hilfslehrer ausgearbeitete Stundenvorbereitungen, Arbeitsblätter mit Lösungen und Lehrbücher zu Hilfe gegeben. Es wird angestrebt, die Kinder der Heimschulen in gewissen Zeitabständen zu einem Blockunterricht im

größeren Klassenverband zu sammeln. Es werden Klassenarbeiten geschrieben, weitere Lernkontrollen gemacht, Noten und Zeugnisse gegeben.“⁹

Bei dieser Konstruktion wird erreicht, dass die Kinder von dem öffentlichen Schulwesen, und damit von dem Meinungspluralismus der gesellschaftlichen Realität, ferngehalten werden. Einflüsse, die dem eigenen religiösen Empfinden zuwiderlaufen, werden unterbunden, über eine möglichst lückenlose Kontrolle der Kontakte mit der Umwelt wird versucht, dem eigenen – fundamentalistischen – Weltbild zum Durchbruch zu verhelfen.

Allerdings deckt sich diese Einschätzung nicht mit der Binnensicht der Betroffenen. So wird seitens der Philadelphia-Schule betont, „konservative Heimschuleltern“ als „fundamentalistisch zu bezeichnen (sei) diskriminierend“. Vielmehr seien sie „loyale und friedliche Bürger, die niemand ein Leid antun“. Auch sei man nicht gegen die Schulpflicht – sie würde im Gegenteil zu Hause in aller Gewissenhaftigkeit erfüllt.¹⁰ Dass man damit gegen das Gesetz verstößt liegt nach diesem Selbstverständnis nicht an den Eltern: vielmehr müsse seitens der zuständigen Kultusminister nur die Rechtslage geändert werden, „um die Heimschule als Alternative zuzulassen“.¹¹

Rechtsprechung zum home-schooling

Dies ist aber nach der bundesdeutschen Tradition des Verständnisses des Bildungs- und Erziehungsauftrages des Staates nicht zulässig. Die verfassungsrechtlichen Grundentscheidungen für das Schul- und Bildungswesen in Art. 7 des Grundgesetzes (GG) stehen dem Erziehungsauftrag der Eltern aus Art. 6 GG gleichberechtigt gegenüber. Entsprechend hat die Rechtsprechung (Strafgerichtsbarkeit, Verwaltungs- und Verfassungsgerichtsbarkeit) der letzten Jahre in einer Reihe von Urteilen

und Beschlüssen einhellig die Unzulässigkeit des home-schooling bestätigt.¹² Die Gerichte gehen hierbei regelmäßig von folgenden Erwägungen aus:

Die allgemeine Schulpflicht (Schulbesuchspflicht) verletzt keine Grundrechte. Vielmehr beschränkt diese in zulässiger Weise das Art. 6 Abs. 2 GG gewährleistete elterliche Bestimmungsrecht über die Erziehung des Kindes.¹³ Hierbei wird jedoch darauf hingewiesen, dass Art. 6 Abs. 2 GG Eltern das Recht und die Pflicht gewährt, die Pflege und die Erziehung ihrer Kinder nach ihren eigenen Vorstellungen frei und mit Vorrang vor anderen Erziehungsträgern zu gestalten. Dies schließt ausdrücklich auch das Recht der religiösen Kindererziehung mit ein.¹⁴

Im Zusammenhang hiermit steht aber auch der verfassungsrechtliche Erziehungsauftrag des Staates in Bezug auf die Schulerziehung.¹⁵ Dieser und das elterliche Erziehungsrecht sind jeweils eigenständig und gleichgeordnet und bilden entsprechend der ständigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts einen gemeinsamen Erziehungsauftrag von Schule und Eltern.¹⁶

Neben dem Grundsatz, dass der Staat unabhängig Erziehungsziele verfolgen kann und daneben die Eltern das Recht und die Möglichkeit haben, ihre Kinder nach eigenen (religiösen) Vorstellungen zu erziehen, steht zusätzlich das Toleranzgebot, das den Staat und damit die Schule in der Verfolgung ihrer Erziehungsziele bindet und so den religiösen und weltanschaulichen Freiraum der Eltern stärkt.¹⁷ Vor diesem Hintergrund kann durch die Erfüllung der Schulpflicht kein unzumutbarer Glaubens- und Gewissenskonflikt gesehen werden.¹⁸ Daher kann weder das Recht auf Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit aus Art. 4 GG noch das Elternrecht aus Art. 6 GG einen Anspruch auf Genehmigung von home-schooling begründen.

Schließlich ist in der Rechtsprechung unstrittig, dass die Philadelphia-Schule keine Schule im Sinne der Landesschulgesetze darstellt (d.h. eine für die Dauer bestimmte Bildungseinrichtung, in der unabhängig vom Wechsel der Lehrkräfte und der Schülerinnen und Schüler allgemein bildender oder berufsqualifizierender Unterricht planmäßig in mehreren Gegenstandsbereichen einer Mehrzahl von Schülerinnen und Schülern erteilt wird).¹⁹ Wenn die Mutter ihre Kinder unterrichtet, fehlt es sowohl an dem Wechsel der Lehrkräfte und der Schülerinnen und Schüler als auch an dem Kriterium der Dauer.²⁰ Somit ist die Philadelphia-Schule auch keine Privatschule, die in Erfüllung der Schulpflicht besucht werden kann.

Entsprechend wurden beispielsweise in einem Verfahren vor dem Amtsgericht Homberg (Efze) mit Urteil vom 1. August 2001 die Eltern zu einer Geldbuße von jeweils 1000 Mark verurteilt, da sie ihre Kinder aus religiösen Gründen selbst unterrichteten.²¹ Das Urteil wurde in der 2. Instanz durch das Landgericht Kassel bestätigt,²² die Revision der Betroffenen durch das Oberlandesgericht Frankfurt am Main vom 24. Juli 2002 als unbegründet verworfen.²³

Das Amtsgericht führte die Grundzüge der ständigen Rechtsprechung in folgender Begründung zusammen:

„Die verfassungsrechtliche Begründung der Schulpflicht geht davon aus, dass die als staatsbürgerliche Pflicht auf einen unmittelbaren Verfassungsauftrag, und zwar der Verantwortung des Staates für das Schulwesen, aus Art. 7 Abs. 1 GG beruht. Zwar erkennt Art. 6 Abs. 2 S. 1 GG die Pflege und Erziehung der Kinder als ein natürliches Recht der Eltern und als ihnen zu förderst zustehende Pflicht an. Diese private Entscheidungszuständigkeit der Eltern, die auch in den schulischen Bereich hineinreicht und hier insbesondere das Bestimmungsrecht für den vom Kind einzuschlagenden Bildungsweg umfasst, beruht auf der Erwägung des Verfassungs-

gebers, dass die Interessen des Kindes am geeignetsten von den Eltern wahrgenommen werden. Dabei wird sogar die Möglichkeit in Kauf genommen, dass das Kind durch einen Entschluss der Eltern Nachteile erleidet, die bei objektiver vernünftiger Entscheidung vermeidbar wären.

Die [...] eigenständige staatliche Erziehungsgewalt spricht dem Staat eine umfassende Bildungs- und Erziehungsgewalt zu, zu der auch die Befugnis gehört, grundsätzlich unabhängig von den Eltern Erziehungsziele festzusetzen und in der Schule zu verfolgen, um das Kind zu einem selbstverantwortlichen Mitglied der Gesellschaft heranzubilden. [...]

Die Vollzeitschulpflicht und die hierzu entwickelten Regeln zu deren Erfüllung stellen eine zulässige Einschränkung des Elternrechtes dar. Allein der Wunsch, sein schulpflichtiges Kind nach anderen, religiös oder weltanschaulich bestimmten Vorstellungen zu unterrichten und erziehen zu wollen, begründet auch in Abwägung mit den Grundrechten der Glaubens- und Gewissensfreiheit keine Anspruch auf Befreiung von der allgemeinen Schulpflicht. [...]

Die anerkannten Schulformen [bieten] eine gemeinsame Startposition für die heranreifenden Mitglieder unserer Gesellschaft, in der der Vereinzelung entgegengewirkt wird und die individuelle Lebenstüchtigkeit durch das Aufzeigen von Alternativen gestärkt wird. Über die Bildungs- und Erziehungsgrundsätze, wie sie beispielsweise in §§ 2, 3 Hessisches Schulgesetz niedergelegt sind, wird auch die unverzichtbare Erziehung zur Achtung und Duldsamkeit gegenüber der Überzeugung Andersdenkender gewährleistet.²⁴

In einem vor dem Amtsgericht Rotenburg a. d. Fulda verhandelten Fall²⁵ ging die gerichtliche Auseinandersetzung noch einen Schritt weiter: da die Eltern sich trotz des eindeutigen für sie negativen Urteils weiterhin weigerten, ihren Kindern den Schulbesuch zu erlauben, stellte das zuständige Staatliche Schulamt Strafantrag.²⁶ Als daraufhin die Eltern in ein anderes Bundesland ausweichen wollten wurde ihnen auf Antrag des Kreisjugendamtes durch das zuständige Amtsgericht – Familiengericht – nach § 1666 des Bürger-

lichen Gesetzbuches das Aufenthaltsbestimmungsrecht und das Recht zur Vertretung in schulischen Angelegenheiten für ihre beiden Kinder entzogen.²⁷ Laut Beschluss gefährde die hartnäckige Weigerung der Kindeseltern, die schulpflichtigen Kinder zur Schule zu schicken, bei objektiver Betrachtungsweise das Kindeswohl in erheblichem Maße. Die Erfüllung des staatlichen Erziehungsauftrages diene zum einen dem Allgemeininteresse, zum anderen aber auch dem geschützten Anrecht der Kinder auf angemessene Entwicklungs- und Lebenschancen. Entsprechend liefe die praktizierte Schulverweigerung dem geistigen und seelischen Wohl der Kinder zuwider.

Auch in Fachveröffentlichungen – soweit die Rechtsprechung bisher überhaupt rezipiert wurde – stoßen diese Begründungsstränge ausschließlich auf Zustimmung.²⁸ Im Wesentlichen werden dabei die genannten Argumente der Gerichte übernommen. Zudem bleibe es etwa den Eltern unbenommen, im Rahmen ihres Erziehungsrechts die Kindererziehung auf der Grundlage des eigenen Wertekanons selbst zu gestalten und somit ein Korrektiv zu den staatlichen Erziehungsvorstellungen zu bilden.²⁹ Weil damit ausreichend Raum für die Eltern verbleibt, eigene Glaubensvorstellungen ihren Kindern zu vermitteln, liegt ein verfassungsrechtlich unzumutbarer Glaubens- und Gewissenskonflikt nicht vor.³⁰

Darüber hinaus wird angeführt, dass das grundlegende Spannungsverhältnis zwischen der Glaubens- und Gewissensfreiheit aus Art. 4 GG einerseits und dem elterlichen Erziehungsrecht aus Art. 7 GG andererseits dadurch entschärft wird, dass die Eltern nicht gezwungen sind, ihre Kinder in eine öffentliche Schule zu schicken, sondern statt dessen private Ersatzschulen wählen können, die den eigenen Erziehungsvorstellungen (eher) entsprechen.³¹

Ausgangspunkte der weiteren Entwicklung

Bei einer Gesamtwürdigung der Argumente der Rechtsprechung und der Rechtswissenschaft ist deutlich das Bemühen festzustellen, auf die Argumente der Betroffenen ernsthaft einzugehen und diese unter Rückgriff auf schulrechtliche und verfassungsrechtliche Vorgaben (etwa dem Toleranzgebot) einerseits und der Schulwirklichkeit andererseits zu entkräften.³² In der gefestigten Rechtsprechung wird regelmäßig dargelegt, dass eine Unzumutbarkeit des Schulbesuches aufgrund anderer religiöser Wertvorstellungen nicht gesehen werden kann.

Der grundlegende Konflikt aber, der in einer gänzlich anderen Wahrnehmung der schulischen und gesellschaftlichen Realität durch die Betroffenen wurzelt, kann durch die Rechtsprechung nicht gelöst werden. Ein fundamentalistisch geprägtes Weltbild verträgt sich nicht mit dem Meinungs- und Wertepluralismus, der eines der Grundprinzipien des öffentlichen Schulwesens bildet. Da Toleranz mit einem verabsolutierten Wertekanon nicht vereinbar ist, sind auch für die Zukunft Konflikte vorgeplant. Oder, um es mit dem Urteil des Amtsgerichtes Rotenburg a. d. Fulda

zu sagen: „Es ist faktisch unmöglich, einen Schultyp zu schaffen, der die Spannung zwischen der religiös-weltanschaulichen Überzeugung und der Ausgestaltung der öffentlichen Schule auszugleichen vermag.“³³

Das ist auch der Grund dafür, dass trotz der klaren Rechtslage die home-schooling-Bewegung weiterhin – und auch in der Zukunft – versucht, offensiv für ihre Form der Beschulung einzutreten. Hierbei kommt der Öffentlichkeitsarbeit eine entscheidende Funktion zu: so gibt es inzwischen einige Internetauftritte, die sowohl der Selbstdarstellung als auch der internen Kontaktpflege dienen.³⁴

Hinzu treten öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen in Form von so genannten „Schulz-Konferenzen und Homeschool-Messen“ (schulz= Schulunterricht zu Hause), so zuerst am 6. März 2004 in Wetzlar und am 24. April 2004 in Nürnberg. Anlässlich der Wetzlarer Konferenz wurde zudem ein neuer Gang vor die Gerichte angekündigt: der Verein „Schulunterricht zu Hause“ strebt eine Musterklage vor dem Europäischen Gerichtshof in Straßburg an, um die Heimschule auch in Deutschland durchzusetzen.³⁵ Man darf also auf die weitere Entwicklung gespannt sein.

Anmerkungen

¹ Az 102 Js 20927/01-Ds-.

² Die Entscheidungsgründe des Gerichts sind ausführlich dokumentiert in H. Achilles, Keine Strafbarkeit für religiös motivierte Schulpflichtentziehung?, *Schulverwaltung HRS* 2003, 341f.

³ Urteil vom 5.11.2003, Az 3 Ns 102 Js 20927/01.

⁴ Zit. nach der Sachverhaltsdarstellung im Urteil des AG Homberg (Efze) vom 1.8.2001, AZ 4841 Js 38772/00 – Ds jug.

⁵ Aus der Sachverhaltsdarstellung des zu dem Urteil in Anm. 4 ergangenen Berufungsurteils des Landgerichts Kassel vom 27.3.2002, AZ 4841 Js 38772/00 4 Ns, sowie Bericht der *Hessisch-Niedersächsischen Allgemeine* vom 28.3.2002 „Religion schützt nicht vor Schulpflicht“.

⁶ Zit. nach der Sachverhaltsdarstellung in AG Rotenburg a.d. Fulda, Urteil vom 17.4.2002, Az. 53 c Owi 9832 Js 37552/01, 3.

⁷ Vgl. z.B. die Sachverhaltsdarstellung in der Entscheidung des Bay.VerfGH vom 13.12.2002, Az. Vf 73 – VI – 01; entspr. auch der Bericht der *Augsburger Allgemeine* vom 26.2.2003 „Schulboykott: Klage abgewiesen“ zu einem Urteil des VG Augsburg vom 25.2.2003.

⁸ Urteil vom 15.8.2001, Az. 3 A 72/99.

⁹ Zit. nach: Woltering, Haus- und Fernunterricht im Konflikt mit der gesetzlichen Schulpflicht, *Schulverwaltung NISH* 1/2002, 9, 10.

¹⁰ So der Leiter der Philadelphia-Schule, Helmut Stücher, in einem Schreiben vom 29.8.2003 an den

- Autor als Reaktion auf eine frühere Veröffentlichung zu diesem Thema.
- ¹¹ Ders. in einem Leserbrief an den *Spiegel* 52/2003, 12.
- ¹² VG Schleswig-Holstein, Urteil vom 18.7.1999, Az. 9 A 332/97 (91); BayVGH, Beschluss vom 7.8. 2001, Az. 7 ZB 01.1030; VG Osnabrück; Urteil vom 15.8.2001, Az. 3 A 72/99; VG Schleswig-Holstein, Urteil vom 29.8.2001, Az. 9 A 104/01; OVG Schleswig, Beschluss vom 11.4.2002, Az. 3 L 156/01; LG Kassel, Urteil vom 27.3. 2002, Az. 4841 JS 38772/00; AG Rotenburg a.d. Fulda, Urteil vom 17.4.2002, Az. 53 c OwI 9832 Js 37552/01; BayVGH, Beschluss vom 18.9.2002, Az. 7 ZB 02.1701; BayVerfGH, Entscheidung vom 13.12.2002, Az Vf. 73 – VI – 01; LG Gießen, Urteil vom 5.11.2003, Az Ns 102 Js 20927/01.
- ¹³ BVerfG, Beschluss vom 5.9.1986, *NJW* 1987, 180; entspr. VG Schleswig, Urteile vom 28.7.1999, Az. 9 A 332/97 und 29.8.2001, Az. 9 A 104/01; BayVerfGH a.a.O., 11.
- ¹⁴ BVerfG, Beschluss vom 17.12.1975, *NJW* 1976, 947; VG Schleswig a.a.O. (FN 18); BayVerfGH a.a.O., 12.
- ¹⁵ BVerfG, *NJW* 1973, 133 (Hessische Förderstufe); VG Schleswig a.a.O.; AG Rotenburg a.a.O.
- ¹⁶ BVerfG *NJW* 1973, 133; BVerfG *NJW* 1987, 180; entspr. VG Schleswig a.a.O.
- ¹⁷ VG Schleswig a.a.O.; BayVerfGH a.a.O., 13f.
- ¹⁸ BVerfG, Beschluss vom 17.12.1975, *NJW* 1976, 947; BVerfG, Beschluss vom 15.11.1991, BayVbl 1992, 184; VG Schleswig, a.a.O.
- ¹⁹ Def. nach § 127 Abs. 1 des Hessischen Schulgesetzes in der Fassung vom 2. August 2002, GVBl. I S. 466.
- ²⁰ Hierauf weist ergänzend VG Osnabrück, Urteil vom 15.8.2001, Az 3 A 72/99, hin.
- ²¹ Az. 4841 JS 38772/00 – Ds jug.
- ²² Urteil vom 27.3.2001, Az. 4841 JS 38772/00 – 4 Ns
- ²³ Beschluss vom 24.7.2002, Az 2 Ss 197/02.
- ²⁴ Amtsgericht Homburg (Efze) a.a.O., 7-9; vgl. auch die Begründung des Amtsgerichts Rotenburg a.a.O.; entspr. die Begründung des LG Gießen vom 5.11.03, Az Ns 102 Js 20927/01.
- ²⁵ Siehe Anm. 6.
- ²⁶ In Hessen gilt nach § 182 Abs. 1 des Hessischen Schulgesetzes in der Fassung vom 2. August 2002 (GVBl. I S. 466) als Straftat, einen anderen dauernd oder hartnäckig wiederholt der Schulpflicht zu entziehen und wird mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bestraft.
- ²⁷ Amtsgericht Bad Hersfeld, Beschluss vom 20.12.2002, Az. F 251/2002.
- ²⁸ So z.B. Woltering, Haus- und Fernunterricht im Konflikt mit der gesetzlichen Schulpflicht, *Schulverwaltung NI SH* 1/2002, 9; Packwitz, Rechtsprechung zu Schulrecht, *Schulverwaltung BW* 2002, 70; Dirnaicher, Erneut: Die allgemeine Schulpflicht im Rechtsstreit, *Schulverwaltung BY* 2002, 233.
- ²⁹ Dirnaicher, a.a.O., 235.
- ³⁰ Packwitz, a.a.O. unter Bezug auf VG Schleswig-Holstein, Urteil vom 18. Juli 1999, Az. 9 A 332/97 (91).
- ³¹ Avenarius/Heckel, *Schulrechtskunde*, 7. Aufl. 2000, 449; Dirnaicher, a.a.O., 235; entspr. BVerwG, RdJB 1993, 113, 14; BayVGH, Urteil vom 7.8.2001, Az 7 ZB 01.1030; BayVGH, Beschluss vom 18.9.2002, Az. 7 ZB 02.1701; BayVerfGH a.a.O., 14.
- ³² Der Bay.VerfGH etwa geht sehr ausführlich auf die wesentlichen Argumente der Eltern ein und setzt sich mit ihnen auseinander, BayVerfGH a.a.O., 14 ff; ähnlich ausführlich und differenziert auch LG Gießen, a.a.O. (Anm. 3).
- ³³ A.a.O. (Anm. 3), 4.
- ³⁴ So zum Beispiel www.schuzh.de und www.hausunterricht.org.
- ³⁵ *Gießener Allgemeine Zeitung* vom 10.3.2004; *Wetzlarer Neue Zeitung* vom 12.3.2004.

Christian Ruch, Zürich

Laizistische Lamas?

Religion und Politik in der exiltibetischen Gesellschaft

Das indische Himalayastädtchen Dharamsala ist als Exil-Sitz des XIV. Dalai Lama längst zu einem Synonym für die tibetische Kultur, Religion und Politik außerhalb des chinesischen Herrschaftsraumes und damit auch zu einer beliebten Destination westlicher Sinnsucher geworden.

Während sich das Interesse der meisten Dharamsala-Besucher spätestens seit der Verleihung des Friedensnobelpreises 1989 immer stärker auf den Dalai Lama als Symbolfigur des gewaltlosen Freiheitskampfes der Tibeter und als eine Art Weltgewissen fokussiert hat, spielt sich in der

tibetischen Exilgesellschaft – von westlichen Tibet-Freunden nahezu unbemerkt – ein dramatischer Wandel ab. Der Dalai Lama mutet seinem Volk einen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozess von ungeheurer Geschwindigkeit zu, der in wenigen Jahrzehnten das nachvollziehen soll, was in Europa Jahrhunderte gedauert hat: den Wandel von einer Feudal- zu einer demokratischen Zivilgesellschaft.

In Tibet übten bis zur chinesischen Invasion (1949/50) der Dalai Lama als sowohl geistliches wie weltliches Oberhaupt und eine teils klerikale, teils aristokratische Führungsschicht die unumschränkte Herrschaft aus. Die relativ kleine Beamten-schaft setzte sich ebenfalls aus Mitgliedern der Aristokratie und des buddhistischen Klerus zusammen, wobei letztere ausschließlich der Gelug-Schule angehörten, zu der auch der Dalai Lama zählt. Um die Vorgänge in der tibetischen Exilgesellschaft richtig einzuordnen, ist es wichtig zu wissen, dass die Gelupas als jüngste der vier traditionellen Schulen des tibetischen Buddhismus im alten Tibet quasi über ein Herrschaftsmonopol verfügten und durchgreifende Reformen erfolgreich blockieren konnten, so dass das politische System und die gesellschaftlichen Verhältnisse Tibets Ende der vierziger Jahre wohl nur als anachronistisch und verkrustet bezeichnet werden können. Diese Verhältnisse lieferten der Volksrepublik China eine willkommene ideologische Vorlage, um die blutige „Befreiung“ Tibets zu rechtfertigen. Im März 1959 floh der erst 24 Jahre alte Dalai Lama nach Indien ins Exil, wohin ihm bis heute rund 130 000 seiner Landsleute gefolgt sind. Kurz nach seiner Ankunft in Indien bildete er eine Exilregierung und leitete erste politische Reformen ein. Er verkündete die Einführung einer säkularen, repräsentativen Demokratie und nahm am 2. September 1960 die Bildung eines Parlamentes

vor, das die erste repräsentative Volksvertretung in der Geschichte Tibets darstellte. Es umfasste 13 Abgeordnete: neun vertraten die drei traditionellen tibetischen Provinzen, vier die Schulen des tibetischen Buddhismus, womit die Vormachtstellung der Gelupas einer Gleichberechtigung aller Lehrtraditionen gewichen war. 1990 wurde die Zahl der Abgeordneten auf 46 erhöht, wobei insgesamt 30 Parlamentarier die drei alten Provinzen vertreten, die Exiltibeter in Europa und den USA zwei bzw. einen Vertreter wählen und die vier Schulen des tibetischen Buddhismus ebenso wie die schamanistische Bön-Religion jeweils zwei Abgeordnete entsenden. Drei Parlamentarier werden vom Dalai Lama direkt ernannt. Außerdem existiert eine Frauenquote, so dass das Exilparlament über erfreulich viele weibliche Abgeordnete verfügt. Voraussetzung für die Möglichkeit, sich an den Wahlen zu beteiligen, ist die Volljährigkeit und die Entrichtung einer freiwilligen Steuer an die tibetischen Exilinstitutionen. Das Parlament tagt in der Regel zwei Mal im Jahr in Dharamsala und nimmt u.a. die Wahl der sieben Minister (*kalön*) der tibetischen Exilregierung (*kashag*) vor, die vor 1990 vom Dalai Lama berufen worden war. Der Premierminister (*kalön tripa*), der bis 2001 ebenfalls vom Dalai Lama ernannt worden war, wird mittlerweile von den Exiltibetern direkt gewählt. Zur Zeit amtiert der hochangesehene Gelug-Lama und Professor Samdhong Rinpoche als *kalön tripa*.

Während in Europa demokratische Institutionen und Reformen von unten, gegen den Widerstand der Obrigkeit und des Adels erkämpft werden mussten, ist in der exiltibetischen Gesellschaft das Gegenteil der Fall: die Demokratisierung wird in der Regel von oben, d.h. vom Dalai Lama angeregt und durchgesetzt, dies mitunter ge-

gen die Bedenken eines Teils des Klerus und des Volkes. Der tibetischen Demokratie haftete damit zumindest in den ersten Jahren ein Moment des Verordneten an, und es gibt nicht wenige Tibeter, die mit dem Tempo der Aufgabe jahrhundertalter Strukturen Mühe bekunden. So erfasste die Exilgemeinschaft zu Beginn der sechziger Jahre großes Entsetzen, als der Dalai Lama in seinem Verfassungsentwurf einen Artikel präsentierte, der es dem Parlament ermöglichte, ihn mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit abzusetzen.

Hinzu kommt, dass die Demokratisierung und die Gleichberechtigung der fünf tibetischen Lehrtraditionen für die Gelugpas und die aus ihnen rekrutierte Beamten-schaft mit einem schmerzlichen Machtverlust verbunden waren. Als Mitte der neunziger Jahre der Konflikt um den Gelugpa-Schutzgeist Dorje Shugden entbrannte, dessen Verehrung vom Dalai Lama untersagt wurde, verweigerten ihm viele Gelugpas nicht nur aus Glaubens- und Gewissensgründen den Gehorsam, sondern es entlud sich dabei wohl auch eine tiefe Frustration und aufgestaute Verbitterung über den Verlust an Pfründen und an Prestige.

Die Shugden-Affäre, die unter der Oberfläche weiterschwelt, zeigt, dass Politik und Religion in der tibetischen Kultur und Gesellschaft nach wie vor kaum voneinander zu trennen sind. Im Westen würde wohl keine Legislative Resolutionen zu solch einer komplexen religiösen Frage wie der Shugden-Verehrung verabschieden, wie dies im tibetischen Exilparlament 1996/97 geschah und sich die Abgeordneten dabei (selbstverständlich) hinter den Dalai Lama stellten. Diese enge Verzahnung von Religion und Politik wirft natürlich viele Probleme und Fragen auf: etwa jene, ob sich die zehn Parlamentsabgeordneten der vier buddhistischen Schulen und der Bön-Religion tatsächlich dem

Gemeinwohl der exiltibetischen Gesellschaft verpflichtet fühlen (können) oder nicht vielmehr die Interessen ihrer Übertragungslinie und ihrer im Exil neugegründeten Klöster im Auge haben (müssen), zumal es dabei wie etwa im Falle der Kagyüpas oft um ansehnliche Vermögenswerte geht. Oder anders ausgedrückt: wie laizistisch können Lamas in einem so stark religiös geprägten Kulturkreis wie dem tibetischen sein und agieren, in dessen Mittelpunkt nota bene immer noch die Verkörperung eines Buddha steht oder in dem beispielsweise vor wichtigen Entscheidungen nach wie vor ein Staatsorakel befragt wird? Im übrigen hätte wohl kein tibetischer Laie ein Traumergebnis von über 80 % erzielen können, wie dies Samdhong Rinpoche bei seiner Wahl zum Premierminister gelang.

Obwohl an den Modernisierungs- und Säkularisierungsabsichten des Dalai Lama keinerlei Zweifel zu hegen sind, zeichnet sich unter Samdhong Rinpoche eine Politik ab, die weiterhin stark religiös motiviert ist, indem sie sich an den Prinzipien „Wahrheit, Gewaltlosigkeit und Demokratie“ orientiert. Mitunter folgt Samdhong Rinpoche diesen Leitlinien so streng, dass es zu Entscheidungen kommt, die aus westlicher Perspektive eher skurril anmuten. So ordnete er etwa den Verkauf eines der Exilverwaltung gehörenden und durchaus florierenden Hotels in Dharamsala an, weil darin Fleisch serviert und damit gegen das Tötungsverbot verstoßen werde. Politisches Handeln wird ganz explizit als „spirituelle Praxis“ verstanden, doch stellt sich damit aus nüchtern-realistischer Sicht natürlich schon die Frage, ob ein solcher Ansatz dauerhaft durchgehalten werden kann.

Dies gilt vor allem für die Politik gegenüber China. Sicher ist es ehrenwert, wenn sich der Dalai Lama, Samdhong Rinpoche und die tibetischen Exilinstitutionen an

der Gewaltlosigkeit Gandhis orientieren. Angesichts der aussichtslosen Lage in Tibet scheinen aber vor allem viele junge Tibeter ungeduldig zu werden und immer weniger bereit zu sein, ihrer politischen Elite zu folgen, zumal der Dalai Lama den Chinesen in seinen Zugeständnissen mittlerweile so weit entgegenkommt, dass es fast an Selbstverleugnung zu grenzen scheint. Bisher verhindert die Ehrfurcht vor ihm offenen Widerspruch, wenn er erklärt, gemeinsam mit den Chinesen ein neues Tibet aufbauen und damit einen Beitrag zur politischen Stabilität Chinas (sic) leisten zu wollen. Ob die nachwachsende Generation nach dem Tod des Dalai Lama diesen gewaltfreien „Mittleren Weg“ einer substantziellen Autonomie innerhalb des chinesischen Staatsverbands weiterverfolgen wird, ist mehr als ungewiss. Dabei gesteht der Dalai Lama dem Tibetischen Jugendkongress durchaus freimütig das Recht zu, in Abweichung von seiner Politik die volle staatliche Souveränität Tibets anzustreben. Auch bekundet er große Offenheit gegenüber Kritik an seiner Person und Amtsführung, wenn sie nur offen und direkt an ihn gerichtet zum Ausdruck kommt.

Die nächsten Jahre werden zeigen, ob die Demokratisierung fortgesetzt werden kann oder sozusagen auf halbem Wege stecken bleibt; dies wird sich in erster Linie danach richten, wie weit der Dalai Lama gehen will, kann und – angesichts seines fortgeschrittenen Alters – wird. Ob ihm quasi die Quadratur des Kreises gelingen wird und er als religiöse Führungspersönlichkeit die Säkularisierung der tibetischen Exilgesellschaft vollenden kann, bleibt abzuwarten. Sicher ist jedoch, dass dies nicht von ihm allein abhängt. Die Tibeter selbst müssen ein demokratisches System

wollen und sich dafür einsetzen. Dazu bedarf es beispielsweise auch des Aufbaus politischer Parteien und einer unabhängigen Presse, beides ist erst in bescheidenen Ansätzen vorhanden. Und es muss last but not least die Autoritäts- und Hierarchiegläubigkeit, die in der Mentalität vieler Tibeter immer noch recht stark ausgeprägt ist, einer offenen Streitkultur weichen.

Eines darf allerdings nicht übersehen werden: auch wenn aus westlicher Sicht noch so manche Unzulänglichkeit festzustellen ist, so ist den Tibetern doch – und nota bene unter den schwierigen Bedingungen des Exils – ein bewundernswerter demokratischer Aufbruch gelungen und schon sehr viel erreicht worden. Es wird spannend bleiben, dieses Demokratie-Experiment weiter zu beobachten. Schade nur, dass es in der Wahrnehmung des Westens vor lauter Dalai Lama-Begeisterung nicht die gebührende Beachtung findet.

Literatur

Tibet im Exil, hg. v. Dagmar Gräfin Bernstorff und Hubertus v. Welck, Baden-Baden 2002.

Informationen zum Aufbau und den Aufgaben der tibetischen Exilinstitutionen finden sich unter www.tibet.net, der offiziellen und sehr informativen Homepage der Exilregierung.

Siehe außerdem den Artikel von Torsten Engelhardt in *GEO Special* 4/2002 (Himalaya), 60f.

Zur Shugden-Affäre siehe Michael v. Brück, „Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus“, München 1999, 158-210, sowie „The Worship of Shugden. Documents Related to a Tibetan Controversy“, hg. vom Department of Religion and Culture der tibetischen Exilregierung, Dharamsala o.J. (eine Kopie dieser Broschüre ist auf Anfrage beim Verfasser erhältlich).

Die Wiederkehr des verdrängten Karfreitag?

Reaktionen auf Mel Gibsons Film „Passion“

Mel Gibsons spektakulärer Film über die Passion Christi hat für Furore gesorgt. Junge Zuschauer sollen in den USA tief bewegt gewesen sein. Ein Mann soll vor Erschütterung einen Herzschlag bekommen haben. Die immensen Produktionskosten seien schon nach wenigen Tagen in den USA eingespielt gewesen. Ehe der Film am 18. März in Deutschland startete, füllten bereits vorher drei Wochen lang Kommentare über ihn die Feuilletons und die Meinungsseiten der großen und kleineren Tages- und Wochenzeitungen. Im Fernsehen und im Hörfunk gab es unzählige Interviews. Inzwischen ist die Aufregung abgeklungen und die Besucherzahlen in Deutschland zeigen, dass die Aufregung vor dem Start des Films erklärungs- und diagnosebedürftig ist und nicht der in Deutschland keineswegs überragende Zuschauererfolg des Films selbst.

Im Folgenden soll in drei Schritten versucht werden, die ungewöhnlich große Resonanz des Films zu deuten und die Mediendebatte vor dem Start des Films zu erklären. Dabei wird vorausgesetzt, dass sich in dieser Debatte etwas von der religiös-weltanschaulichen Situation der Gesellschaft wie in einem Brennglas offenbart.

1. Christus-Stoff als Kulturgut

Die Geschichte Jesu als Filmstoff ist fast so alt wie die Geschichte des Kinos. Schon 1912 gab es in den Vereinigten Staaten die erste Verfilmung des Neuen Testaments unter dem Titel „From the Manger

to the Cross“. Ihr folgten unter vielen anderen Cecil DeMilles „King of Kings“ (1924), George Stevens' „The Greatest Story ever Told“ (1965), wenige Jahre später Pier Paolo Pasolinis Film über das Matthäus-Evangelium und viele andere. Kommerzielle und künstlerische Bibelfilme zeigen, dass die Geschichte Jesu nicht den Kirchen allein gehört, sondern ein Kulturgut ist. Regisseure und Zuschauer finden Zugänge zur christlichen Tradition neben, außerhalb oder auch gegen die Kirchen. Die Stoffe der Bibel sind in den Stoff der Menschheitskultur verwoben. Künstler gestalten diesen Stoff nach ihren Präferenzen. Dabei konnte und kann es immer Spannungen, Schnittmengen und Konkordanzen zwischen den künstlerischen Interpretationen und dem kirchlichen Bibel- oder Christusbild geben.

Erst jüngst hat der Luther-Film das Interesse und die Faszinationsbereitschaft vieler Menschen weniger für religiöse Stoffe als für religiöse Heroen eindrücklich belegt. Die Debatte um Gibsons Film zeigt die überraschende Erregungsfähigkeit unserer Zeit durch eine religiöse Thematik oder zumindest ein Thema von religiöser Herkunft. Was dabei vom religiösen Stoff in Erscheinung tritt und was die öffentliche Debatte fokussiert, ist die spannende Frage (s. u. 2). Ihre Beantwortung offenbart etwas vom Geist der Zeit, der der Produzent und die Betrachtenden angehören. Provoziert wurde die Debatte nicht durch die verfassten Kirchen, sondern durch ein kulturelles Ereignis. Deswegen enthüllt sie auch etwas über das

Verhältnis der Kirchen zu anderen Agenturen, die religionsproduktive Kräfte in der Gesellschaft wecken oder binden können (s. u. 3).

2. Gewaltverherrlichung oder Heilsgeschichte?

Neben dem Vorwurf des Antijudaismus war die Gewalt der entscheidende Brennpunkt, an dem sich der Streit um Gibson in deutschen Feuilletons entzündete. Dass das Thema Gewalt im Zusammenhang mit Religion in einer Zeit auch religiös motivierten Terrorismus bewegt, liegt nahe, war freilich nicht der Ausgangspunkt. Schon am 27. Februar, kurz nach dem Start des Films in den USA, hatte *Die Welt* das Stichwort „Splatter-Movie“ (Ekelfilm) ausgegeben. Damit wird eine Verbindung hergestellt zwischen Gibsons Film und den exzessiven Gewaltdarstellungen in Blut spritzenden Schundfilmen. „Sie haßten und sie schlugen ihn“ titelte Andreas Kilb in der *FAZ* (26.2.2004). „Weiden am Leiden“ reimte Matthias Dobrinski in der *Süddeutschen Zeitung* vom 1. März und riet aus theologischen Gründen den Kirchen, den Film nicht zu empfehlen. Gibson trenne die Leidensgeschichte Jesu von seiner Lebensgeschichte. Jens Jessen verschärfte das Urteil am 4. März in *Die Zeit*, indem er bei Gibson Gewaltpornografie diagnostizierte.

Dobrinskis und Jessens Artikel zeigen freilich, dass die Verurteilung der Gewalt in dem Film nicht allein ethisch und ästhetisch begründet wird. Vielmehr argumentieren beide Artikel darüber hinaus auch dezidiert theologisch: „Mel Gibson mag fromm sein; sein Film ist es nicht. Er gibt kein christliches Bekenntnis, er liefert christliche Pornografie. Die Passionsgeschichte, wie sie die Evangelien schildern, folgt einem Heilsplan Gottes... Von diesem Evangelium weiß und erzählt

der Film nichts“ (*Die Zeit* Nr. 11 vom 4.3.2004).

Nicht nur bestimmte amerikanische fromme Kreise werden diesem Urteil der weltlichen Journalisten heftig widersprechen. Auch in Deutschland ist mit Verweis auf das Zitat aus Jesaja 53 am Anfang des Films die christliche Perspektive des Films hervorgehoben worden, die gerade darin gründet, dass und wie er Blut und Wunden Christi vergegenwärtigt. Lorenz Jäger zum Beispiel schreibt in seinem Leitartikel auf Seite 1 der *FAZ* vom 18. März zum Start in Deutschland: „Aber vielleicht reagierte der Regisseur, als er das furchtbarste Leid darstellte, nur auf eine Tendenz der Gegenwart, die Herausforderung des Kreuzes zu mildern.“ Nach diesem vorsichtigen Anfang wird sofort ein interessanter antikirchlicher Effekt bedient: „Denn mancher auch in der Kirche, will den Anblick des toten Christus den Menschen nicht mehr zumuten ... Es ist diese Theologie, der die Menschen davonlaufen, und man wird vermuten können, dass sich manche unter ihnen von Gibsons Film, diesseits aller Subtilitäten der Auslegung, eher angesprochen fühlen.“ Wegen der schonungslosen Gewalt- und Leidensszenen gilt hier der Film als „ein kompromisslos christlicher Film“.

Auch dieses Urteil kann durchaus bestritten werden. Aber es drängt sich dennoch der Eindruck auf: In der Resonanz auf das Ausmaß der Darstellung der Wunden und des Blutes Christi artikuliert sich eine tiefe Irritation oder sogar ein Unbehagen an einer gezähmten Religion. Verdrängtes und Archaisches wird angerührt. Theologisch gesprochen wird um die Frage der dunklen Seiten Gottes und ihren Platz in dem offiziellen Glauben und Unglauben gerungen. Es war interessanterweise ein säkularer Rezensent, Hellmuth Karasek, der im *Berliner Tagesspiegel* vom 27.2.2004 durchaus kritisch bekannte:

„Für uns, die wir Ostern als profane Mitteleuropäer in unseren Festtagskalender geschrieben haben, ist der Karfreitag ja sozusagen der Vortag für Lamnbraten und Wiederauferstehungsfreude, die wir mit Schokoladenostereiern feiern. Damit räumt Gibson gründlich auf.“

Wenn ein Film eine solche Resonanz erfährt, dass wochenlang breit in den Medien darüber berichtet und gestritten wird, ist es ihm gelungen – auch gesteuert durch Marketingmaßnahmen – Emotionen zu sammeln und etwas anzusprechen, was tief berührt und was sonst nicht in Erscheinung tritt. Der Film wird zum Katalysator. Er trifft eine Zeit, in der der Karfreitag während der vergangenen 40 bis 50 Jahre immer farbloser und öffentlich bedeutungsloser geworden ist. Die Vermutung sei ausgesprochen, dass damit gerade für die Kultur etwas verloren gegangen ist. Der Film bietet eine öffentliche Symbolisierung von Gewalt, Leiden und Tod – jenseits von Sadomaso- und Satanistenszenen.

Der Verleih lud auch Vertreter der Kirchen zu Previews. Unterhalb der kritischen gemeinsamen Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der EKD, des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und des Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland vom 22. März (siehe: www.ekd.de) bewegten sich die offiziellen Stellungnahmen der Großkirchen zwischen den angedeuteten Polen, mal mehr die Gewalt geißelnd, mal mehr auf einen möglichen spirituellen Ernst gerade der Wunden hinweisend. Vereinfachend kann man sagen, dass die protestantischen Stimmen eher die erstere Position vertraten und aus der katholischen Kirche und dem evangelikalen Bereich die andere Seite gestützt wurde. Doch muss man immer auch Zwischentöne hören. „Soviel Gewalt braucht wirklich niemand, um das Erlösungswerk Christi eindrück-

lich zu finden“, hieß es in einer kritischen Stellungnahme aus dem Kirchenamt der EKD. Man wolle den Film nicht empfehlen, aber auch nicht skandalisieren. Mit der Formulierung „gewaltig, aber auch gewalttätig“ stellte auch Bischof Huber zunächst durchaus so etwas wie eine Ambivalenz fest. Der thüringische Bischof Kähler hingegen bescheinigte dem Film eine „große Bildkraft“, die in dem Betrachter etwas auslösen könne, was die Kirche zu entschlüsseln habe. Hier wird der Film als Anknüpfungspunkt für eine pastorale Verantwortung in Anspruch genommen. Sehr deutlich auf einer pastoralen Linie lag zum Beispiel auch die Stellungnahme des Erzbischöflichen Ordinariats in Freiburg vom 17. März: „Zweifellos greift der Regisseur und Produzent in einem fast nicht mehr erträglichen Ausmaß zum Stilmittel der hemmungslos zur Schau gestellten Gewalt... Betrachtet man den Film von einer Warte, die das Vordergründige hinter sich lässt, kann folgendes festgehalten werden. Das Leiden und die übermenschliche Leidensfähigkeit Christi sind authentisch eingebunden in das große Drama der menschlichen Existenz... In der Nachbereitung kann beides sinnvoll sein: das private Meditieren oder das behutsame Nachgespräch im vertrauten Kreis. Wichtig ist, dass durch das geschundene Antlitz Christi hindurch der Blick auf die verborgene Liebe des erlösenden Gottes zum Tragen kommt.“

Mögen solche Zeilen auch an der Wirklichkeit der Kinobesuchenden vorbeigehen, so ist der Hinweis auf die kirchlichen Begleitungsmöglichkeiten doch in unterschiedlicher Form verschiedentlich aufgegriffen worden. Weniger seelsorgerliche Gesprächsangebote im Anschluss an den Film als Diskussionsforen in den Filmtheatern scheinen nachgefragt und sinnvoll gewesen zu sein.

3. Religiöses auf dem Markt und die Kirchen

In der Passionszeit des Jahres 2004 erregte das Leiden Christi als ein öffentliches Thema die Gemüter. Dies war nicht durch eine Kampagne der Kirchen verursacht, sondern durch ein Medienereignis außerhalb der Kirchen. Wie ein trockener Schwamm sog die Medien während des März 2004 Gibsons Blut- und Wundenspektakel auf und zeigten eine überraschende Bereitschaft, sich provozieren zu lassen. Der Verleih zog den Start des Films in Deutschland von Anfang April auf den 18. März vor, um nichts zu verpassen. Auf diese Weise startete der Film während der Passionszeit.

Wenn es stimmt, dass in der Debatte Verdrängtes wiederkehrt und sich ein Unbehagen an der fehlenden symbolischen Repräsentanz von Gewalt und Leiden in einer „commoden Religion“ (Georg Büchner) artikuliert, so konnte der Impuls auch kaum von den kirchlichen Organisationen kommen. Er brach sich anderwärts in der Gesellschaft und auf dem freien Markt Bahn. Frei nach Sigmund Freud lässt sich formulieren: Wo das Ich schläft, kommt das Es. Das hat Konsequenzen. Denn der Schlaf der Vernunft kann die Dämonen gebären (Francesco Goya).

Blut und Wunden erscheinen in Gibsons Film maßlos und ungebremst. Auch wenn Wahres angesprochen wird, ist das nicht automatisch die Wahrheit. Was auf Versäumtes hinweist, füllt noch nicht die Lücke. Gibsons Film ist ein archaisches Passionsspiel mit den Mitteln moderner Filmtechnik: computersimulierte Trickaufnahmen, wenn das Blut reichlich fließen soll, Zeitlupe, aufwühlende Synthesizermusik u. a. m. 120 Minuten lang werden in einem fort Schläge, Folterungen und die immer schlimmer werdenden Verwundungen Jesu gezeigt. Dadurch kann der

Film auch sehr schnell eintönig und langweilig werden. Der Film ist ein Kreuzweg, der durch nichts anderes durchkreuzt wird. Leidenswege machen Sinn, wenn es Lernwege oder Erfahrungswege sind. Nichts davon bei Gibson! Die vielleicht gut gemeinte Absicht Gibsons misslingt, weil mir als Zuschauendem während des Films dadurch, dass die Bilder transparent werden und über sich hinausweisen, nie wirklich die Frage nach dem Sinn dieser Wunden zu denken gegeben wird.

Drei Beispiele mögen andeuten, wie man es anders machen kann. Marc Chagall malt nach 1945 verstärkt Bilder des gekreuzigten Jesus. Dieser Jesus wird deutlich als Jude charakterisiert. Die Leidensgeschichte Jesu wird also transparent für den Leidensweg des jüdischen Volkes. Mathias Grünewald hat auf seinem berühmten Kreuzigungsbild im Antoniterhospital in Colmar seinem gemarterten Jesus die Krankheitszeichen der Kranken dort gegeben. Die Leidensgeschichte Jesu wurde transparent für die Leidensgeschichten der Kranken vor diesem Bild. In dem alten Passionslied von Paul Gerhardt „O Haupt voll Blut und Wunden“ wird den Betrachtenden des Antlitzes des Gekreuzigten zugemutet, dass sie selbst an der Leidensgeschichte Jesu und der Welt Schuld haben. Im Film aber schauen Unschuldige zu, wie da einer von römischen Soldaten und einem aufgewühlten Mob gekreuzigt wird. Für die Katharsis, die Gewaltdarstellungen haben können, gibt Gibson im Film gar keine oder zu ungenügende Hinweise.

Hat die Thematik des Films auch tiefe Ursachen und eine künstlerische Berechtigung, so kann doch die Form der Bearbeitung völlig misslungen sein. Das liegt vor allem daran, dass der Aufstand gegen gezähmte Religion völlig ungezähmt daherkommt. Er folgt einzig den Spielregeln des Marktes.

Tatsächlich lassen sich in der Wirkung des Films von Gibson bestimmte Bedingungen erfolgreicher Platzierung von Religiösem auf dem Markt erkennen. Solche liegen

- (1) in dem bekannten Namen, der öffentliche Resonanz schafft (Mel Gibson),
- (2) in einem Tabubruch (exzessive Gewaltdarstellung),
- (3) in einer eindimensionalen Botschaft und Ästhetik,
- (4) in einer Entkopplung existentieller Fragen von herkömmlichen religiösen Institutionen.

Der Erfolg des Dalai Lama auf dem religiösen Markt lässt sich durch die Bedingungen (1), (3) und (4) erklären, der Erfolg manches Guru beruhte eher auf den Bedingungen (2), (3) und (4).

Die missionarische Kraft solcher Marktreligion à la Gibson zeigt sich im Umsatz des Verleihs und in einer Atmosphäre individueller Bewegung oder Erschütterung. Sie führt nicht dazu, dass Menschen in eine Beziehung gebracht werden, in der sich religiöses Empfinden und religiöses Gefühl klären und weiterentwickeln kann. Den Weg, auf dem Ich werden soll, wo Es war, erreicht die Marktreligion nicht. Sie schafft lediglich eine Stimmung und hat keine nachhaltige Perspektive im Blick.

Der Film hat im Vorfeld mehr angerührt, als er in Bezug auf den Zuschauererfolg in Deutschland halten konnte. Er hat eine Frage gestellt, aber zugleich gezeigt, dass er für viele keine Antwort zu geben vermag. Im Blick auf ihr Verhältnis zu den Sekten sind die Kirchen einmal ermahnt worden, die „Wahrheit im Irrtum“ zu entdecken. Entsprechendes gilt auch angesichts des Films von Mel Gibson. Ist er auch künstlerisch und theologisch ungenügend, so liegt die Wahrheit im Irrtum darin, dass er die Aufforderung enthält, sich gegenüber Leiden und Gewalt nicht nur ethisch zu verhalten, sondern auch religiös. Für die Kirchen verschärft sich nach

dieser kulturell provozierten Passionszeit die Aufgabenstellung, symbolische Formen der Bearbeitung von Leiden und Gewalt lebendig zu erhalten. Es ist gut, dass die Passionslieder im EG mehr an Bildern von Blut und Wunden bereit halten, als der normalen Gottesdienstgemeinde gemeinhin zumutbar scheint; es ist gut, dass in der Abendmahlsliturgie die anstößige Rede vom Leib und vom Blut Christi weiterhin beheimatet ist.

INFORMATIONEN

KIRCHE

Bedrohte Kirchenbücher. Immer wieder kontrovers diskutiert wird die Frage, ob evangelische Landeskirchen ihre Kirchenbücher den Mormonen zum Zwecke einer Mikroverfilmung zur Verfügung stellen sollen (vgl. hierzu z.B. Ch. Ruch in MD 2/2004, 68ff). Das Für und Wider zu diesem heiklen Thema wird sicher auch künftig die Gemüter erregen.¹ In der radikalen Ablehnung der mormonischen Sonderlehre von der stellvertretenden Taufe für die Toten besteht innerhalb der evangelischen Kirche sicher Einigkeit. Im Folgenden soll jedoch auf einige Gesichtspunkte aufmerksam gemacht werden, die in der Diskussion oft wenig beachtet werden.

Unabhängig vom ideologischen Hintergrund ist die enorme kulturbewahrende Leistung der Mormonen zu würdigen. So sind von manchen Kirchenbüchern aus dem deutschen Osten seit 1945 nur noch mormonische Mikrofilmkopien erhalten – für manche Orte die einzige Primärquelle, und sie werden jedem Interessierten zu mäßigen Preisen und mit bewundernswertem Service zur Verfügung gestellt. Wie bei jedem Besuch in einer „Genealo-

gischen Forschungsstelle“ der Mormonen der ausliegenden Benutzerliste entnommen werden kann, sind die allermeisten Nutznießer der mormonischen Kirchenbuchverfilmung Nicht-Mormonen, im Falle der evangelischen Kirchenbücher wohl zumeist auch heutige Mitglieder der evangelischen Kirche. Sie hätten für eine kirchenamtliche Verweigerung der Zusammenarbeit mit den Mormonen zum Zwecke der Kirchenbucherhaltung sicher in den wenigsten Fällen Verständnis. Die Mormonen bieten den Landeskirchen an, kostenlos die Bücher zu verfilmen und ihnen ein Belegexemplar zu überlassen. Jeder Familienforscher, der Vorfahren hat in für ihn weit entfernten oder schwer zugänglichen Gebieten, wird dankbar sein, wenn die verantwortlichen Stellen einer Verfilmung zugestimmt haben. Die Toten haben keinen Schaden davon und die Mormonen werden im Weigerungsfalle trotzdem nach ihren Ahnen forschen und sie „nachtaufen“, lediglich unter unnötig erschwerten Bedingungen. Da ihnen ihre Sonderlehre so außerordentlich wichtig ist, werden sie sich durch die Verweigerung der Verfilmung nicht von der Bemühung abhalten lassen, eben direkt von den Pfarrämtern die gewünschten Daten zu erhalten. Und welche Gefahr die mormonischen und vor allem nichtmormonischen (i.d.R. evangelischen) Ahnenforscher für die Originalkirchenbücher darstellen (von der Belastung für die Pfarrämter ganz zu schweigen!), liegt auf der Hand. Beispielsweise ist in Württemberg der Verlust an Originalkirchenbüchern seit 1945 ähnlich gravierend wie der von 1944/45! Während Vakaturen wurden Kirchenbücher gestohlen; manche Pfarrer haben sie anscheinend verliehen, ohne eine Notiz zu hinterlassen an wen. Ganz zu schweigen von den „Forschern“, die mit der Rasierklinge einzelne Einträge oder sogar ganze Seiten herausgetrennt und als

Souvenir behalten haben! Solche Vorfälle werden sich wahrscheinlich in allen Landeskirchen in erschreckender Anzahl begeben lassen. Soweit das Landeskirchen betrifft, die ein entsprechendes mormonisches Angebot ausgeschlagen haben, finde ich das besonders tragisch. Die Einrichtung von Zentralarchiven für die Kirchenbücher, wie sie in manchen Landeskirchen bestehen, könnte diese akute Problematik zwar entschärfen, erfordert aber bedeutende Investitionen der Kirche in Gebäude und Personal und könnte im Katastrophenfall auch zum Totalverlust aller Kirchenbücher einer ganzen Region führen! Hingegen dürfte die möglicherweise mancherorts bereits angedachte Möglichkeit, die Benutzung unverfilmter Kirchenbücher aus konservatorischen Gründen zu sperren, nicht nur für alle betroffenen Forscher ziemlich schmerzlich, sondern auch rechtlich problematisch sein, da in Deutschland jeder Mensch das Recht auf Kenntnis seiner Abstammung hat. In den vergangenen 30 Jahren hat sich die Ahnenforschung fast zu einem „Volkssport“ entwickelt. Die wachsende Rückbesinnung auf die eigenen familiären und kulturellen Wurzeln ist angesichts der heutzutage fortschreitenden kulturellen Entwurzelungsprozesse nicht nur im kirchlichen Interesse wünschenswert. Leider sinkt mit dem wachsenden Interesse für die Genealogie aber auch die durchschnittliche fachliche Qualifikation der Ahnenforscher für den Umgang mit den Kirchenbüchern. Umso dringender ist die flächendeckende Vervollständigung der Kirchenbuchsicherung auf Mikrofilm!

¹ Vgl. den Warnhinweis des Landeskirchenamtes der Ev. Kirche im Rheinland vom 15.3.2004, in dem ausdrücklich von solchen Verfilmungen abgeraten wird. Wir werden weiter darüber berichten. Anm. d. Red.

Andreas Theurer, Seewald-Göttelfingen

Zur Forschungs- und Rechtslage der Geistheilung. Nach Schätzungen des Dachverbandes Geistiges Heilen bieten im deutschsprachigen Raum rund 10000 Geistheiler ihre Dienste an – mit wachsender Resonanz und Reputation. Die jährlich stattfindenden „Baseler Psi-Tage“ haben sich als Netzwerkknoten und Kommunikationsplattform etabliert (vgl. MD 3/2003, 104ff). Eine sich ändernde Forschungs- und Rechtslage verdeutlicht die wachsende Akzeptanz einer Praxis, die gewohnte Denkmuster in Frage stellt.

Zur Forschungslage

Mittlerweile wurden zahlreiche wissenschaftlich kontrollierte Experimente mit Fernbehandlungen durch Geistheilerinnen und Geistheiler durchgeführt. Immer wieder waren Heilwirkungen nachweisbar, selbst dann, wenn die „behandelten“ Personen nichts davon wussten. Eine Übersicht von 90 durchgeführten Studien zwischen 1955 und 2001 weist jedoch auch auf gravierende methodische Schwächen hin (*Alternative Therapies* 9/3, 2003, 96-104).

Im Rahmen der bisherigen Forschungen zur Fernheilung in Europa sind besonders zwei Studienergebnisse bedeutsam: 1998 kam Harald Wiesendanger in seiner Fernheiler-Studie mit 120 chronisch Kranken zu dem Resultat, das nur leichte, aber jedenfalls eindeutige Effekte durch Geistiges Heilen erzielbar seien. In einer weiteren Studie, durchgeführt von einem neunköpfigen Team aus Medizinerinnen und Psychologinnen, nahmen insgesamt 290 chronisch Kranke und 50 Heiler/innen teil. Die 1999 veröffentlichten Ergebnisse weisen darauf hin, dass die seelische Verfassung und Lebensqualität der Patienten sich durch Geistheilung verbessert habe und auch

körperliche Beschwerden statistisch signifikant gelindert werden konnten.

Derartig erfolgversprechende Befunde, aber auch viele offene Fragen sind der Anlass für weitere Untersuchungen in Europa gewesen. Derzeit sind mindestens zwei Forschungsprojekte zur Fernheilung auf dem Weg: Die Regionalbehörde Basel-Land hat dem Schweizer Psychiater Jakob Bösch 2001 ein Projekt bewilligt, bei dem die Wirkungen von Geistigem Heilen bei ungewollter Kinderlosigkeit von über 30 Frauen untersucht werden (www.jakob-boesch.ch). Im Jahr 2002 hat eine weitere, europaweite Studie begonnen, bei der 400 Geistheiler sechs Monate 400 Patienten „fernbehandeln“. Der Heiler erhält keinen Kontakt zum Patienten, sondern hat lediglich deren Vornamen und eine Photographie des Patienten bekommen. Als Patienten wurden zu der Studie Personen zugelassen, die entweder am chronischen Müdigkeitssyndrom oder einer vielfachen Chemie-Unverträglichkeit litten. Grund für die Wahl dieser eher exotischen Störungen ist nach Angaben der Forscher gewesen, dass viele Heiler behaupten, dabei gute Erfolge zu haben. Das strenge Forschungsdesign teilt die Patienten vier Gruppen zu, um den häufig zur Erklärung herangezogenen Placebo-Effekt kontrollieren zu können: Entweder sie bekommen Fernheilung oder nicht, und entweder wissen sie darüber Bescheid oder nicht. Die Seriosität der Studie ist an der Finanzierung ablesbar: der Projektleiter Harald Walach hat dafür 300 000 Euro aus einem europäischen Forschungsfond einwerben können (*Forschende Komplementärmedizin* 9/2002, 168-176).

Zur Rechtslage

Nur selten gibt es hierzulande eine konstruktive Zusammenarbeit zwischen Schul- und Komplementär- bzw. Alterna-

tivmedizin. Eher sind gegenseitiger Argwohn und Konkurrenzdenken an der Tagesordnung. Juristisch agierten die Heiler in Deutschland bislang in einer Grauzone. Wer offiziell Kranke behandeln will, benötigt eine Approbation als Arzt oder Psychotherapeut oder eine Ausbildung zum Heilpraktiker. Ein im März 2004 getroffenes Urteil des Bundesverfassungsgerichts hat nun die Rechtslage verändert. Wer die Selbstheilungskräfte des Patienten durch Handauflegen aktiviert und dabei keine Diagnosen stellt, benötigt ab sofort keine Heilpraktikererlaubnis mehr. Allerdings muss der Heiler seine Patienten schriftlich darauf hinweisen, dass seine Behandlung die Tätigkeit eines Arztes nicht ersetzt. Dieser Hinweis kann dem Patienten entweder als Merkblatt vor Behandlungsbeginn ausgehändigt werden oder muss auf einem gut sichtbaren Aushang im Behandlungszimmer stehen.¹

Während in Reiki-Internet-Foren gegenseitige Beglückwünschungen die Runde machten, schätzen andere die Tragweite des Urteils realistischer ein: Durch das Verfassungsurteil sei das Geistigem Heilen nun explizit in das Gewerbegebiet eingebunden. Als eine „normale“ gewerbliche Dienstleistung spiele nun das Wettbewerbsrecht, der Verbraucherschutz und seriöses Geschäftsgebahren eine wesentliche Rolle. Schonzeiten und Narrenfreiheiten seien nun vorbei, denn das Urteil habe Geistiges Heilen keineswegs einen generellen Freibrief erteilt, sondern es eher stärker reglementiert. Erst die Praxis wird zeigen, ob das Gesetz mehr Wildwuchs oder mehr Verbraucherschutz nach sich zieht.

¹ Das Urteil ist abrufbar unter www.medcon.de/html/bvggh.html.

Michael Utsch

Neue Vorwürfe gegen Otto Mühl. (Letzter Bericht: 8/1998, 240ff) „Wien entdeckt die Aktionisten“, lautete unlängst der Untertitel eines Berichts der *Neuen Zürcher Zeitung* (27.1.2004). Anlass für diesen Bericht sind diverse Ausstellungen in Wien, in denen das Schaffen der so genannten „Wiener Aktionisten“ gezeigt und gewürdigt werden soll. Sie sorgten Ende der sechziger Jahre durch so provokante Projekte wie Fäkalorgien in Universitäts Hörsälen für Schlagzeilen. Während jedoch die eine so wilden und sogar zu „Staatsfeinden“ geadelten Künstler wie Günter Brus und selbst der durch seine bluttriefenden Mysterienspiele berühmt-berüchtigte Hermann Nitsch heute allseits akzeptierte Protagonisten der Kunstszene darstellen und darüber hinaus sehr geschäftstüchtig sind, scheiden sich am Aktionisten Otto Mühl weiterhin die Geister. Dies hat in erster Linie nichts mit seiner Kunst, sondern vielmehr mit seiner Vergangenheit als Gründer und autoritärer Führer der sektenartig strukturierten „Aktionsanalytischen Organisation“ (AAO) zu tun, in der eine „freie Sexualität“ gepredigt und gelebt wurde, was letztendlich dazu führte, dass Mühl und seine Frau sich an Minderjährigen vergriffen und dafür zu sieben Jahren bzw. einem Jahr Haft verurteilt wurden.

Dass Mühl-Werke jetzt im Wiener Museum für angewandte Kunst (MAK) ausgestellt werden, empfinden einige ehemalige AAO-Mitglieder angesichts der Vergehen Mühls als Provokation und Skandal. Brisant daran ist vor allem, dass nun neue Vorwürfe gegen den Künstler erhoben werden. Zwei Frauen, die in der AAO aufwuchsen, werfen Mühl in eidesstattlichen Erklärungen vor, dass er sie bereits im Kindesalter sexuell missbraucht, sich also nicht nur an jungen Mädchen vergangen habe. Zum Zeitpunkt des Prozesses hätten Mühl-Anhänger sie jedoch unter

Druck gesetzt, über diese Vorgänge Still-schweigen zu bewahren. Heute sind die Delikte – so sie tatsächlich verübt wurden – verjährt (*Der Spiegel* 10/2004).

Möglicherweise ist es auf diesen Umstand zurückzuführen, dass sich Mühl jetzt über die AAO-Kommune weitaus unbefangener als unmittelbar nach seiner Haftentlassung äußert, wobei von der damals zur Schau gestellten Reue kaum noch etwas zu spüren ist. In einem Interview mit der Wochenzeitung *Die Zeit* (10/2004) erklärte Mühl: „Karl der Große hat eine Zwölfjährige geheiratet. Eine habe ich ja angeblich sogar vergewaltigt. Das war aber nicht der Fall. Mir tut es leid, dass sie alle so zerstört worden sind. Sie sind mehr Opfer der Auflösung der Kommune als Opfer der freien Sexualität. ... Die Mädchen sind doch zu mir gekommen und haben gesagt: Jetzt bin ich 14, jetzt können wir miteinander. Die Jungs wollten zuerst mit meiner Frau, die waren verliebt in sie. Das war kein Recht. Das hat sich ergeben. Acht, neun, zehn Jahre war das alles ganz selbstverständlich, dann hat jemand Anzeige erstattet. Wenn jemand in einer Ehe alles aufschreibt, was geredet wird, dann kann ich auch zum Richter gehen. Viele Sachen sind erfunden worden.“

Ein weiterer Vorwurf, der gegen Mühl erhoben wird, lautet, dass die Gemeinschaft der Getreuen, die sich in seinem neuen Domizil an der portugiesischen Algarve um ihn gebildet hat und aus rund zwei Dutzend Personen bestehen soll, weiterhin AAO-ähnliche Züge trage, d.h. auch dort komme es zum Austausch von „Generationen übergreifenden Zärtlichkeiten“.

Das alles scheint die Ausstellungsverantwortlichen des MAK kaum anzufechten. Sie hielten nicht nur an der Durchführung der Ausstellung fest, sondern waren auch zu einer kritischen Betrachtung der Kommunevergangenheit Mühls nicht bereit

und/oder nicht fähig. Im Internet ließ die Museumsleitung verlauten: „Die Kommune am Friedrichshof“ – also die AAO – „war der idealistische Versuch, die Welt durch Kunst zu verändern. In letzter Konsequenz musste dieser anarchistische Vorstoß als Staat im Staat scheitern und Utopie bleiben.“ Abgesehen davon, dass die AAO außer vielleicht in ihren Anfangsjahren kaum als „anarchistisch“ bezeichnet werden kann, sondern äußerst rigide und repressive Herrschafts- und Organisationsstrukturen aufwies, und die Formulierung „dieser anarchistische Vorstoß als Staat im Staat“ schon einen Widerspruch in sich darstellt, wird mit keinem Wort erwähnt, dass die Kommune erst dann endgültig auseinanderbrach, als die Opfer des sexuellen Missbrauchs den Mut aufbrachten, die Behörden einzuschalten. Doch für die Perspektive und Anliegen der Opfer scheint sich das MAK gar nicht erst zu interessieren.

So kann es nicht verwundern, dass die Ausstellung schon im Vorfeld zum Politikum wurde, wie die österreichische Zeitung *Der Standard* berichtete (28.2.2004). Während die FPÖ forderte, die Schau „aus Respekt vor den Opfern“ abzusagen, wandten sich die Sozialdemokraten gegen einen Verzicht auf die Ausstellung, weil man die Straftaten Mühls nicht mit seiner Kunst vermischen dürfe – was einen Leserbriefschreiber zu dem sarkastischen Vorschlag veranlasste, dass man dann in diesem Falle ja auch getrost die Gemälde Adolf Hitlers ausstellen könne...

Christian Ruch, Zürich

JHOVAS ZEUGEN

Weiter Streit um Privilegierung. (Letzter Bericht: 3/2004, 110, 111) Seit mehr als zehn Jahren bemühen sich die Zeugen Jehovas um Anerkennung als Körperschaft

des öffentlichen Rechts (K.d.ö.R.) (vgl. hierzu die zahlreichen Beiträge in dieser Zeitschrift, u.a.: MD 2/2001, 56ff; MD 7/2001, 44f; MD 11/2002, 340ff). Zur Erinnerung: Das Land Berlin hatte den 1990 gestellten Antrag der Zeugen Jehovas abgelehnt, ihnen die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu verleihen. Daraufhin folgte ein jahrelanger Gerichtsstreit durch alle Instanzen. Als erstes gab das Verwaltungsgericht Berlin 1993 den Zeugen Jehovas Recht. Das Bundesverwaltungsgericht entschied dagegen 1997, die Religionsgemeinschaft dürfe nicht als K.d.ö.R. privilegiert werden, weil sie politische Wahlen ablehne. Daraufhin zog die Religionsgemeinschaft vor das Bundesverfassungsgericht (BVG). Hier erreichte man einen Teilerfolg: Denn im Dezember 2000 hob das BVG die Revisionsentscheidung des Bundesverwaltungsgerichts auf und verwies das Verfahren an die Fachgerichte zurück. Der 5. Senat des Oberverwaltungsgerichts Berlin hat nun am 19. März 2004 den Rechtsstreit neu aufgerollt. Der vorsitzende Richter zitierte zum Prozessauftakt mehrere Begründungen des Berliner Senats für die Ablehnung des Antrags. Danach verletze die Religionsgemeinschaft die Grundrechte ihrer Mitglieder. Zahlreiche Berichte zeigen, dass Zeugen Jehovas ihre Kinder bei „Fehlverhalten“ exzessiv körperlich züchtigten und ihnen den Besuch höherer Schulen und das Studium verwehrten. Ferner gefährdeten sie das Leben von Kindern, weil sie Bluttransfusionen grundsätzlich ablehnten und staatliche Schutzmaßnahmen erschwerten. Die Frage lautet also, ob die Gemeinschaft die Artikel 2 (Freie Entfaltung der Persönlichkeit), 4 (Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit) und 6 (Schutz von Ehe und Familie) des Grundgesetzes gefährde, was die Religionsgemeinschaft erwartungsgemäß bestreitet.

Im weiteren Verlauf wandte sich der vorsitzende Richter an die Prozessbeteiligten. Gegenüber dem Land Berlin erhob er den kritischen Einwand, es habe seine Vorwürfe nicht hinreichend durch objektifizierbare Aussagen belegt. Berichte von Aussteigern seien oft gefärbt und nicht ungeprüft als Beweismittel verwertbar. Es gebe keine Berichte von Schul- und Jugendämtern bzw. sozialpsychologischer Dienste zum Thema – diese jedoch seien zu erwarten, wenn die Vorhaltungen berechtigt wären. Den Zeugen Jehovas hielt der Richter vor, als eine „Gesellschaft mit zwei Gesichtern“ aufzutreten, die sich nach außen konziliant präsentiert, im Innern jedoch einen rigiden Umgang pflege. Unter Anspielung auf den Sprachgebrauch der Zeugen Jehovas war von „theokratischer Kriegsliste“ die Rede. In der Vergangenheit habe die Religionsgemeinschaft strenge Erziehungsmethoden vor Gericht mit der Bibel gerechtfertigt, nach der „Zucht und Rute“ erlaubt sei. Nachdem Gewalt in der Erziehung in Deutschland im Jahr 2000 gesetzlich geächtet wurde, hätten die Zeugen Jehovas sich der Rechtslage angepasst. Der vorsitzende Richter fragte daraufhin die Beschwerdeführer: Gilt diese Korrektur nun lediglich in Deutschland oder weltweit? Diese Frage wurde – leider – nicht beantwortet. Die Berliner Richter müssen jetzt klären, ob Mitglieder der Zeugen Jehovas, insbesondere Kinder, durch die Religionsgemeinschaft in ihren Grundrechten verletzt werden. Möglicherweise bedarf es dazu neuer Zeugenaussagen und Gutachten. Mit einem Urteil dürfte also frühestens Ende des Jahres zu rechnen sein (Aktenzeichen: Oberverwaltungsgericht Berlin OVG 5 B 12.01).

Andreas Fincke

Psychiater und Terrorismus. (Letzter Bericht: 1/2004, 32f) Eine neue und doch bereits vertraute Verschwörungstheorie liefert die Scientology-Organisation zum Phänomen des weltweiten Terrorismus. In der Ausgabe 2/2003 des neuen, auch im Kiosk-Verkauf zugänglichen Magazins *Free Mind* wird als „Enthüllung“ präsentiert, wer wirklich hinter dem islamistischen Terror-Netzwerk Al-Qaida steckt: nicht der in den Medien stets genannte Osama bin Laden, sondern sein „persönlicher Arzt“ Ayman al-Zawahari. Der Mann ist nicht nur Chirurg, sondern, wie das Magazin behauptet, „auch ein Psychiater“. Und anders als die sonstige große Medienwelt weiß das Magazin auch zu berichten, „dass bin Laden dafür bekannt war, psychiatrische Drogen einzunehmen“. Damit die Nachricht nicht singulär stehen bleibt, wird nachgelegt: Schon die Taliban in Afghanistan hätten „psychotrope Drogen“ gegen ihre Gegner eingesetzt, und auch die terroristische Hisbollah im Libanon habe amerikanische Gefangene mit Drogen malträtiert.

Das Fazit des Magazins, das unermüdlich L. R. Hubbard und seine Dianetik preist, ohne dass je das Wort „Scientology“ fällt: „Es zeigt sich, dass vereinzelte Psychiater und Psychologen ... hinter den terroristischen Aktionen stehen. Sie flößen bin Laden und anderen Unterstützern von militärischen Operationen ihre Motivation und Konditionierung ein.“ Man bestätigt also das scientologische Weltbild, wonach hinter allen Teufeleien dieser Welt vom Nationalsozialismus über den Balkankrieg bis hin zum Terrorismus böartige Psychologen und Psychiater stecken, die bekanntlich dem selbst ernannten Seelen-Analytiker L. R. Hubbard nie recht die Ehre gegeben haben.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a.M.

ISKCON in Moskau. (Letzter Bericht: 1/2004, 32) Laut einer epd-Meldung erregt in Moskau bereits seit Monaten eine Kontroverse um ein geplantes Bauprojekt der Hare-Krishna-Bewegung unweit des Moskauer Stadtzentrums die Gemüter. Das bisherige Zentrum der dortigen ISKCON muss wegen Baufälligkeit abgerissen werden, so dass die Stadtverwaltung eine andere Baufläche zur Verfügung stellen musste. Das neue Projekt soll ein „Zentrum für vedische Kultur“ werden und außer dem Tempel auch esoterische Läden und vegetarische Restaurants beherbergen. Die orthodoxen Moskauer Bürger jedoch fühlen sich bedrängt und haben zuletzt eine Demonstration von ca. 1500 Teilnehmern auf die Beine gebracht, die insbesondere von dem Sektenexperten Alexander Dworkin geleitet wurde. Da auch Scientology und die Mormonen dabei seien, Gelder für Bauprojekte in Moskau zu sammeln, könne man demnächst Moskau in „Sektograd“ (Sektenstadt) umbenennen, so Dworkin in seiner Rede vor den Demonstranten. Die russisch-orthodoxe Kirche, die in der Hauptstadt im Verhältnis zur gesamtrossischen Bevölkerung schwach vertreten ist (normalerweise 12000 orthodoxe Gemeinden auf 10 Mio. Einwohner, in der 10-Mio.-Metropole Moskau jedoch nur 500 Gemeinden), sieht das neue Projekt als bedrohlichen „heidnischen Götzentempel“. Die Krishna-Bewegung verweist darauf, dass sie im Registrierungsprozess 1989 positiv begutachtet wurde und zudem Demokratisierungsprozesse durchgeführt habe (keine Beziehungsabbrüche der Mitglieder mehr, gute Beziehungen zum traditionellen Hinduismus und zur indischen Führung). Sie habe derzeit in Russland ca. 10000 russische und 15000 indische Mitglieder. Die

Demonstranten auf dem Puschkin-Platz trugen laut epd „kirchliche Prozessionsfahnen und Banner der russischen Monarchisten“.

Ulrich Dehn

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Ökumene – a long way. (Letzter Bericht: 12/2003, 477f) Viel wird in letzter Zeit in der Neuapostolischen Kirche (NAK) über das Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen und damit über die Ökumene diskutiert. Im Juni 2001 hatte das Oberhaupt der NAK, Stammapostel Richard Fehr, in einem Rundschreiben seinen Amtsträgern mitgeteilt, dass „wir in wesentlichen Lehraussagen nicht mit denen anderer Kirchen übereinstimmen. Dies bedeutet konkret, dass wir uns deshalb nicht an gemeinsamen Gottesdiensten, Sakraments- und Segenshandlungen beteiligen. Damit scheidet auch weiterhin gemeinsame Abendmahlsfeiern, Taufhandlungen, Segensspendungen, z.B. bei Trauungen sowie Trauerfeiern aus.“ An nicht-kirchlichen Veranstaltungen möchte die NAK jedoch teilnehmen. Genannt wurden Einweihungen von Kindergärten o.ä. in nicht-kirchlicher Trägerschaft, Feierstunden anlässlich von Jubiläen der Stadt oder der jeweiligen politischen Gemeinde, Schulfeste u. ä. (vgl. MD 8/2002, 248f). Etwa zeitgleich gab es Bemühungen der NAK in Dänemark, Mitglied im dortigen „Evangelischen Freikirchenrat“ zu werden. Obwohl die Initiative in der Sache zu keinem positiven Ergebnis geführt hat, soll man sich atmosphärisch näher gekommen sein (vgl. MD 9/2002, 280).

Laut einer Nachricht von www.naktuell.de hatte die NAK im Frühjahr 2003 in Österreich beim dortigen „Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich“ (ÖRKÖ) einen Antrag auf Beobachterstatus gestellt. In

diesem Ökumenischen Rat arbeiten derzeit 14 christliche Gemeinschaften als Vollmitglieder zusammen; weitere Organisationen, wie z.B. die Baptisten oder die Heilsarmee, sind als Beobachter vertreten. Gemäß seinem Selbstverständnis ist der Ökumenische Rat „die Stimme, mit der die Kirchen dann sprechen, wenn deutlich zum Ausdruck kommen soll, dass trotz aller konfessioneller Unterschiede und Kontroversen die christlichen Kirchen durch eine gemeinsame und tragfähige Basis verbunden sind“.

Wie im Internet berichtet wird, kam es nach dieser Antragstellung zu einem Gespräch zwischen der NAK (Österreich) und Vertretern des ÖRKÖ. Der Vorstand des ÖRKÖ hat dem Antrag der NAK jedoch nicht stattgegeben. So musste der für die NAK-Gebietskirche Österreich zuständige Apostel Rudolf Kainz gegenüber www.naktuell.de einräumen: „In einem Brief ... schrieb man uns: Die Neuapostolische Kirche ist noch sehr weit entfernt von der Ökumene und im Augenblick könne keine Zustimmung für einen Beobachterstatus gegeben werden.“ Trotz dieses Votums kann die NAK dem Vorgang auch Positives abgewinnen: Der Mediensprecher der Neuapostolischen Kirche in Österreich etwa betonte ausdrücklich, die Antragstellung sei ein notwendiger Schritt gewesen, um den anderen christlichen Gemeinschaften zu zeigen, dass es die Neuapostolische Kirche mit ihren Anstrengungen hin zu einer ökumenischen Öffnung ernst meine. In einem Gespräch mit www.naktuell.de über die Begegnung mit den Vertretern des Ökumenischen Rates führte er weiter aus: „Beide Seiten sehen natürlich auch die Probleme. Das ist genau das, was man in Deutschland und überall dort sieht, wo es zu Gesprächen zwischen der Neuapostolischen Kirche und anderen Kirchen kommt. Dazu muss man natürlich bedenken, dass auch die anderen Kirchen

einen sehr langen Prozess hinter sich haben. Ich denke so etwas braucht seine Zeit, um ein Umdenken – ein neues Erkennen des Gegenübers – in den anderen christlichen Kirchen als auch bei uns zu ermöglichen. Das muss ja auch ein Prozess sein, den jeder neuapostolische Christ mit vollziehen kann und der ihm die Sicherheit gibt, dass hier nicht sein Glaube verloren geht.“

In der Tat muss jeder Schritt in Richtung gelebter Ökumene auch das Kunststück fertig bringen, die Exklusivität der eigenen Position zu wahren und die eigene Gemeinschaft zugleich als gleichrangig in eine Reihe mit anderen Positionen zu stellen. Dass das manchmal schwierig ist, zeigte die Predigt des Stammapostels in einem Gottesdienst am 24. August 2003 in Halle/Saale, in der Richard Fehr auf den ökumenischen Kirchentag in Berlin einging, ohne jedoch den Begriff „ökumenisch“ zu gebrauchen. Laut der Zeitschrift *Unsere Familie* (20. Oktober 2003, 10) sagte er dort: „Liebe Geschwister, es ist in eurem Land vor einiger Zeit ein großer Kirchentag durchgeführt worden mit vielen Vorträgen, vielen Besprechungen, vielen Aktionen. Ich habe davon gehört und gelesen, denn es interessiert mich, was um uns herum vorgeht. Ich sehe auch mal, was da und dort geschieht. Aber eins muss man sagen: An diesem großen Kirchentag war, soweit mir bekannt ist, nicht ein einziges Mal von der Wiederkunft Christi die Rede. Ist das nicht bezeichnend?“

Jüngst hat der Stammapostel an versteckter Stelle eine neue Perspektive eröffnet. Wie www.naktuell.de berichtet, wurde am Rande des Jugendtages 2003 in Oberhausen ein Interview aufgezeichnet, in dem das Oberhaupt gesagt hat: „Unser Fernziel, mein Fernziel, ist nicht unbedingt eine Mitgliedschaft in der Ökumene, sondern eine Position, wie sie die katholische Kirche inne hat. Auch sie ist nicht Mitglied,

sondern hat Beobachterstatus in der Ökumene.“ Aber: „That’s a long way.“

In letzter Zeit hört man immer wieder, dass der neuapostolische Katechismus „Fragen und Antworten über den neuapostolischen Glauben“ überarbeitet werden soll. Die letzte Auflage ist von 1992 – und damit ist die Schrift eigentlich nicht besonders alt. Bei der Überarbeitung dürften einige zentrale Aussagen korrigiert werden. So z.B. die bekannte Feststellung, dass der Stammapostel von den Mitgliedern der NAK „als Repräsentant des Herrn auf Erden“ (Frage 177) angesehen wird. Korrigiert werden dürfte auch Frage 191, laut der „die Geistesgaben auch in der neuapostolischen Kirche (wirken) und ... dem Apostelamt untergeordnet (sind)“. Dies sagt man heute nicht mehr – oder besser: dies will man heute nicht mehr sagen.

Daraus ergeben sich verschiedene Rezeptionsprobleme. So wurden wir kürzlich gebeten, in unserer EZW-Kompaktinfo zur NAK die Aussagen zu korrigieren, die sich auf die 1992er Ausgabe von „Fragen und Antworten“ beziehen. Das wäre durchaus angemessen, weil wir Lehrkorrekturen ernst nehmen und respektieren. Nur ist ein solches Ansinnen schwerlich umzusetzen, solange es noch keine Neuauflage des Katechismus gibt und in den Gemeinden überwiegend geglaubt wird, was in den letzten Jahren gelehrt wurde.

Andreas Fincke

NAK öffnet Tür zum Himmel für christliche Märtyrer. Seit der Publikation eines Textes des Stammapostels Richard Fehr zum Thema „Erste Auferstehung“ in der Zeitschrift *Unsere Familie* (Nr. 15 vom 5. August 2003) spricht man innerhalb der Neuapostolischen Kirche (NAK) von einer Lehrerweiterung im Blick auf die endzeitlichen Erwartungen der Glaubensgemeinschaft. Fehr weist in diesem Artikel

darauf hin, dass der Begriff „Erste Auferstehung“, der in Offenbarung 20, 6 vorkomme, nicht allein auf einen spezifischen Augenblick zu beziehen sei, nämlich die Wiederkunft Christi zur Heimholung seiner Braut, sondern auch die „Auferstehung der Märtyrer, die in der großen Trübsal ihr Leben lassen mussten,“ (ebd., 33) mit umfasse. Das zentrale Glaubensziel sei und bleibe für jeden neuapostolischen Christen das heimholende Kommen des Herrn. „Zur Braut des Herrn zählen zu dürfen und mit ihm nach der Entrückung die Hochzeit des Lammes zu erleben, ist Inbegriff der Gnade und Seligkeit“ (ebd.). Der Begriff „Erste Auferstehung“ bedeute allerdings mehr und in seinem bisherigen Verständnis sei dies vernachlässigt worden. Mithilfe eines Schaubilds wird die Chronologie der Endereignisse dargestellt und pointiert darauf hingewiesen, dass die Erste Auferstehung beides beinhalte: das heimholende Kommen Jesu wie auch die Auferstehung der Märtyrer. Beide Ereignisse seien zeitlich zu unterscheiden. Zwischen ihnen liege die „Hochzeit des Lammes“ wie auch die Zeit der Großen Trübsal. Fehr beruft sich für diese Sicht auf Offenbarung 20, 4 u. 5. Dort werde von „Seelen berichtet, die enthauptet wurden um des Zeugnisses von Jesus und um des Wortes Gottes willen“. In der bisherigen Lehre der Neuapostolischen Kirche sei die Erste Auferstehung ausschließlich als „Heimholung der Braut Christi“ verstanden worden. Diese Auffassung sei ergänzungsbedürftig, denn auch die Märtyrer hätten teil an ihr. Der Begriff Erste Auferstehung sei also nicht auf ein einziges konkretes Endereignis zu beziehen, sondern auf „die Abfolge einer Auferstehungsordnung“, die auf die Aufrichtung des Friedensreiches ziele. Die skizzierte Lehrveränderung kann in doppelter Hinsicht verstanden werden. Sie bestätigt das bisherige Selbstverständnis

der Neuapostolischen Kirche als einer exklusiven Heilsgemeinschaft. Denn die Heimholung der Braut bezieht sich ausschließlich auf die Versiegelten. Andererseits kann darauf hingewiesen werden, dass die Neuapostolische Kirche mit dieser neuen Sicht der Dinge von einem strengen endzeitlichen Exklusivismus abrückt. Den christlichen Märtyrern wird eine Teilhabe am Heil eröffnet. Im Blick auf das endzeitliche Heil besteht dann und nur dann für andere Menschen eine Heilsmöglichkeit, wenn sie als christliche Märtyrer während der „Zeit der Trübsal“ sterben. Den Mitgliedern der NAK wird ausdrücklich gesagt, dass ein solcher Weg zum Heil nicht erstrebenswert sei. „Deshalb ist der Gedanke, nach dem heimholenden Kommen des Herrn als Märtyrer noch Barmherzigkeit zu empfangen und an der ersten Auferstehung teilzuhaben, keine Alternative zu der großartigen Verheißung und Möglichkeit als Braut des Herrn verwandelt und entrückt zu werden und die Hochzeit des Lammes zu erleben“ (ebd.). Das Abrücken vom strengen Heilsexklusivismus der endzeitlichen Heilsgemeinschaft bleibt für jetzt lebende Mitglieder anderer Glaubensgemeinschaften folgenlos. Die NAK unterstreicht gewissermaßen den aus ihrer Sicht geltenden „allgemeinen“ Heilsweg. Er besagt, dass die Versiegelten, also die Mitglieder der NAK, die Erben des Reiches Gottes sind. Und doch wird die Tür zu anders Glaubenden einen kleinen Spalt geöffnet. Im tausendjährigen Friedensreich regieren nicht nur NAK-Mitglieder, sondern auch christliche Märtyrer. Ob diese Lehrerweiterung einen weiteren Öffnungsprozess gegenüber anderen christlichen Kirchen befördern wird, bleibt abzuwarten. Für die Wahrnehmung anderer christlicher Gemeinschaften ist die eigene eschatologische Enderwartung durchaus maßgeblich.

Reinhard Hempelmann

Neue Leitung der St. Michaelsvereinigung in Dozwil/Schweiz. (Letzter Bericht: 1/2003, 33f) Seit dem Tod Ulrich Aeberhards im Herbst 2003 leiten die beiden „geweihten Priester“ Willy Bolliger und Thomas Graber die in Dozwil/Schweiz ansässige St. Michaelsvereinigung. Wie im Internet versichert wird, führen sie „das Gnadenwerk ... im gleichen Sinn und Geist“ weiter.

Zu den Hintergründen: Aeberhard, ein Musiklehrer an der Kantonsschule Olten, hatte Paul Kuhn 1987 im Rahmen eines Kursabends kennengelernt. Später empfing er Offenbarungen „in der von Engelsinghand geführten Schrift“. In der Selbstdarstellung der Gemeinschaft heißt es: „In den folgenden Jahren wird die Gemeinde so direkt im geschriebenen Wort vom heiligen Erzengel Uriel, der Gottesmutter Maria und Jesus Christus selbst geführt.“ Am 21. Januar 1989 weihte Kuhn Aeberhard zum Priester als eine Art Nachfolger für die am 16. Januar 1988 verstorbene Maria Gallati, die seit 1964 in der Gemeinschaft als „Sprechwerkzeug“ des Erzengels Michael auftrat. Aeberhard war mit einem weiteren, für die Gemeinschaft wichtigen Projekt befasst. Im Jahre 1998 wird mit Unterstützung der St. Michaelsvereinigung die *Stiftung Sokrates für Gesundheit, Bildung und Erziehung* gegründet. Darüber heißt es im Internet (www.st-michael.ch): „Ziel und Zweck: Planung und Bau einer neuen christlichen Klinik für Patienten mit schweren Krankheiten sowie Förderung der Naturmedizin durch Forschung und Entwicklung.“ 1999 erwarb die Stiftung Sokrates (www.stiftung-sokrates.ch) ein Grundstück in Güttingen (Schweiz) für das Klinikprojekt. Im Jahr 2002 eröffnet „die Sokrates AG ... in Güttingen als erste Etappe ein Ambulatorium mit Homöopathie- und Musiktherapiepraxis“. Aus Krankheitsgründen

setzte Aeberhard vorsorglich die beiden Priester Bolliger (Olten) und Graber (Rorschacherberg) zu seinen Nachfolgern ein. Ulrich Aeberhard verstarb am 30. September 2003 im Alter von 61 Jahren. Rund 3000 Menschen aus der Schweiz, Deutschland und Österreich sollen die Wochenendgottesdienste der St. Michaelsvereinigung regelmäßig besuchen.

Matthias Pöhlmann

AUTOREN

Harald Achilles, geb. 1957, Jurist, Referatsleiter im Hessischen Kultusministerium in Wiesbaden.

Prof. Dr. theol. Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer, Religionswissenschaftler, EZW-Referent für nichtchristliche Religionen.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

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

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, kath. Theologe und Politologe, Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

OKR Dr. theol. Michael Nüchtern, geb. 1949, Pfarrer, von 1995 bis 1998 Leiter der EZW, Theologisches Mitglied des Oberkirchenrats der Ev. Landeskirche Baden, Karlsruhe.

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

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der Ökumenischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Zürich.

Prof. Dr. Rolf Schieder, geb. 1953, Professor am Lehrstuhl für Praktische Theologie u. Religionspädagogik der Theol. Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

Andreas Theurer, Pfarrer in Seewald Göttingen, Ev. Landeskirche in Württemberg.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik.

OKRin Inken Wöhlbrand, geb. 1965, Pastorin, Oberkirchenrätin der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), zuständig für Mission und Entwicklungsdienst sowie Islam.

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: Andreas Fincke, Carmen Schäfer.
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantw. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 18 vom 1. 1. 2004.

Bezugspreis: jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr.
Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl.
Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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