



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

68. Jahrgang

6/05

**Zwischen Gottesstaat und Laizismus
Überlegungen zu Religion und Politik
in der pluralen Gesellschaft**

**Migrationsgemeinschaften in Europa
Resümee einer Studientagung**

**„Glaubst du noch oder denkst du schon?“
Zu den Aktivitäten der neu gegründeten
Giordano Bruno Stiftung**

**Vereinigung Apostolischer Christen
und Neuapostolische Kirche der Schweiz
auf dem Weg der Versöhnung**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Werner Thiede

Zwischen Gottesstaat und Laizismus

Religion und Politik in der pluralen Gesellschaft

203

BERICHTE

Rolf Weibel

Migrationsgemeinschaften in Europa

219

Rike Ehrhardt

Ein Guru im Wohnzimmer

Erleuchtung für Jedermann

222

INFORMATIONEN

Freidenker

„Glaubst du noch oder denkst du schon?“

226

Pralinen für den BfG

228

Aberglaube

Aberglaube im Aufschwung

229

In eigener SacheStudententag zum Selbstverständnis apostolischer Kirchen
und Gemeinschaften als Kirche Jesu Christi

230

Neuapostolische Kirche

Erste Schritte zur Versöhnung

231

Gesellschaft

Keine Legalisierung aktiver Sterbehilfe

232

Judentum / Islam

Schächten in Judentum und Islam

232

BÜCHER

Jon Kracauer

Mord im Auftrag Gottes

Eine Reportage über religiösen Fundamentalismus

233

Martina Schäfer

Der Gewalt keine Chance!

Ein Leitfaden zur Prävention

234

Johannes Laube (Hg.)

Das Böse in den Weltreligionen

236

Rainer Isak / Hansjörg Schmid (Hg.)

Christen und Muslime in Deutschland

Religion – Gesellschaft – säkularer Staat

Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber (Hg.)

Herausforderung Islam

Anfragen an das christliche Selbstverständnis

237

Werner Thiede, Erlangen

Zwischen Gottesstaat und Laizismus

Religion und Politik in der pluralen Gesellschaft¹

Dass die Dinge im Fluss sind, ist eine altbekannte Weisheit. Aber wir befinden uns in einer Zeit, in der uns das in besonderem Maße ins Bewusstsein dringt. Nichts versteht sich von selbst, alles ist in Bewegung und verlangt nach immer neuer Gestaltung – und Gestaltungskraft. Diverse Kräfte ringen im Horizont der Globalisierung um politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss – und wer nicht mitringt, hat bereits verloren.

Wohin führt der Globalisierungsprozess in wirtschaftlicher, sozialpolitischer und geistiger Hinsicht? Was soll aus Europa werden? Man hört oft: „eine Rechts- oder eine Gesinnungsgemeinschaft auf pluralistischer Basis“. Aber taugt Pluralismus nicht allenfalls als Rahmenbedingung für eine wirtschaftspolitische Staatengemeinschaft? Welche Rolle soll künftig staatliche Macht im Verhältnis zu religiösen Institutionen und Bewegungen spielen, wenn sich doch einzelne Länder ab sofort, nämlich im Horizont der jetzt vorliegenden Europäischen Verfassung² mehr denn je in übergreifenden Kontexten zu definieren haben³? Fragen über Fragen! Und weil die Dinge im Fluss sind, hängen sie auch mehr oder weniger alle miteinander zusammen. So lassen sich Entscheidungen zur Lösung wirtschaftlicher Probleme kaum treffen unter völliger Absehung von politischen bzw. weltanschaulichen Sinnhorizonten – also von letztlich auch mehr oder weniger religiösen Fragen. Im Gegenteil: Wie diese Hinter-

grundfragen beantwortet werden, davon hängt die Lenkung des Vordergrundgeschehens maßgeblich ab. Die Herausforderungen der Gegenwart sind gigantisch und komplex; darum verlangen sie nach tiefgreifenden, gerade auch theologischen Überlegungen.

Theologischer Reflexion bedarf es in den politischen Grundfragen unserer Zeit nicht nur wegen des erforderlichen Tiefgangs an Weisheit, sondern auch weil Religionen wieder eine stärker erkennbare Rolle in den weltpolitischen Zusammenhängen spielen. Westen und Naher Osten, Abendland und Morgenland, Christentum und Islam befinden sich mehr denn je in einem – ich würde nicht mit Samuel Huntington sagen: „Kampf“, wohl aber unterschwelligen Ringen der Kulturen. Gerade deshalb sind auch religiöse Fundamentalismen allenthalben erstarkt. Das illustrieren zur Genüge die beinahe schon regelmäßigen Medienberichte über islamistischen Terror⁴. Nicht zuletzt die Frage nach einer EU-Mitgliedschaft der Türkei berührt religionswissenschaftliche und theologische Probleme, insofern es dabei unter anderem um künftige Einflussmöglichkeiten der Weltreligion Islam auf die abendländische Kultur geht.

Wenn man nun also die Theologie befragen möchte, drängt sich in unserer pluralistischen Gesellschaft allerdings rasch der Verdacht auf, theologische Antworten könnten unmöglich jene Neutralität bieten, wie sie in diesen schwierigen Fragen

gefordert und gerade von staatlicher Seite erwartet werden müsse. Doch Vorsicht – ein solcher Verdacht zeugt per se von der Komplexität der Problematik! Es gibt nämlich auf weltanschaulichem und religiösem Gebiet nirgends wirkliche Neutralität⁵. Und die Theologie hat immerhin den Vorzug, dass sie über diesen Sachverhalt und ihre eigene Position ausdrücklich reflektiert. Ansonsten wird so wenig in dieser Hinsicht nachgedacht, dass der Glaube an eine mögliche Neutralität in Glaubenssachen noch weit verbreitet ist. Diesem Sachverhalt ist darum mein erster Punkt gewidmet: Politik und die Grenzen der Vernunft. In einem zweiten Punkt werde ich kurz die Entwicklung des Laizismus aus dem Gegenüber zum Staatschristentum heraus in den Blick nehmen. Mein dritter Punkt soll dann das Spannungsfeld zwischen Gottesstaat und Laizismus in der Türkei erläutern. Wie demgegenüber die Lage jenseits von Gottesstaat und Laizismus in Deutschland aussieht, das wird in einem vierten Punkt zu durchdenken sein. Ein fünfter Punkt soll schließlich kurz erläutern, warum es an der Zeit ist, die Rolle der christlichen Botschaft auch in ihrer gesamtpolitischen Relevanz neu zu entdecken.

1. Politik und die Grenzen der Vernunft

Seit dem Zeitalter der Aufklärung hat die Politik in Europa mit mehr oder weniger Erfolg versucht, sich von den Einflüssen der Religion zu emanzipieren. Die Vernunft fand gewissermaßen zu sich selbst, wurde autonom – und damit nichtreligiöse Basis für das gesellschaftliche Zusammenleben. Religion glaubte man dank einer säkularisierten Rationalität endgültig marginalisieren zu können. Die Moderne hat die überkommenen Mythen kritisiert – und dabei kaum bemerkt, dass sie hierbei selbst einem Mythos erlegen ist. Ich meine

damit den „Mythos“ einer zu allen Zeiten und für alle Menschen gleichen Vernunft. Man könnte vermuten, dass er mittlerweile doch als ein ziemlich unvernünftiges Gebilde durchschaut worden ist. Gewiss hat sich auf akademischer Ebene die Pluralität und Geschichtlichkeit der Vernunft herumgesprochen. Aber wie ein beliebter Götze wird die eigentlich längst entmythologisierte „autonome“ Vernunft immer noch vielfach inbrünstig verehrt.

Indes – allein das „aufgeklärte“ Bestreben, den Mythos zu eliminieren, garantiert eben noch keineswegs, dass man seiner Sphäre wirklich entkommt. Weniger die ja doch selber plural zu deutende Vernunft bildet dabei den wunden Punkt als vielmehr ihre angebliche Autonomie. Ist das Verständnis jenes „autós“, jenes Selbst im Menschen nicht höchst ungeklärt und insofern diffus? Und hat die „autonome Vernunft“ nicht hinreichend faule Früchte in der Geschichte der Neuzeit hervorgebracht, um fundamentale Kritik auf sich zu ziehen? Allein das zurückliegende Jahrhundert hat sich mit seinen größten totalitären Regimen zumindest indirekt an so namhaften Vertretern einer autonom vortretenden Vernunft wie Friedrich Nietzsche und Karl Marx orientiert, um gigantische moralische und politische Katastrophen heraufzubeschwören. Tatsächlich hat sich die moderne *ratio* immer wieder als erstaunlich anfällig für mythische Strukturen erwiesen. Gerade als sie in den 68er Jahren mit ihrer Emanzipation auf dem Höhepunkt angekommen zu sein schien, schlug das mythische Element erneut durch – man denke an die verbreitete „Rückkehr zum Mythos“ in Gestalt der New Age-Bewegung seit den 70er Jahren und an die gleichzeitige Renaissance bzw. Erstarkung fundamentalistischer Strömungen! Das alles vollzog sich inmitten unserer „aufgeklärten“ Gesellschaft. Diese unverkennbaren Remythologisierungsten-

denzen verdankten sich ahnungsvoller Kritik am selbstgefälligen Deutungsanspruch aufgeklärter Vernunft, zeigten also deren Krise an.

Hätte nur die autonome Vernunft nicht vergessen, was ihr der tiefstsinigste Philosoph des Aufklärungszeitalters ins Stammbuch geschrieben hatte! Immanuel Kant hat sein wichtigstes Werk bekanntlich genannt: „Kritik der reinen Vernunft“ – und damit die Vernunft nicht nur zum Subjekt, sondern auch zum Objekt der Vernunftkritik erklärt. Er betonte ausdrücklich: Die Vernunft wirft aus sich heraus letzte Grundfragen von Religion und Weltanschauung auf, die allenfalls spekulativ beantwortet werden können. Gerade in den Erkenntnissen, die „über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfadens, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft... Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“⁶ Der Mensch trägt demnach von Natur aus den Impuls in sich, über sich selbst und den Horizont der sichtbaren Welt hinauszufragen. Kant unterstreicht, derlei Fragen seien als solche sehr wohl vernünftig und legitim: „Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft ... beantwortet werden können.“ In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ formuliert Kant von daher den berühmten Satz: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...“

Damit wollte der aufgeklärte Philosoph nun allerdings keineswegs gesagt haben, dass Religion neben der Vernunft einen legitimen Freiraum der Irrationalität besetzen dürfe. Vielmehr trat er für einen „Vernunftglauben“ ein, der sich sehr wohl aus

der Vernunft ableiten bzw. innerhalb ihrer Grenzen bestätigen lassen sollte. Diesen Vernunftglauben hat Kant 1793 in seiner Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ umrissen. Vereinfacht gesagt, versucht er hier, die Hauptinhalte der christlichen Religion in ihren geschichtlichen Bezügen umzudeuten in übergeschichtliche, zeitlose Wahrheiten. Damit hat sich freilich autonome Vernunft selbst ausgetrickelt. Erst Nietzsche hat sie nachhaltig darüber aufgeklärt, dass sie und mit ihr übrigens auch Moral bzw. sittliche Vernunft weder überhaupt noch sonst irgendwie ungeschichtlich zu haben ist. Kants „aufgeklärtes“ Unternehmen, die christliche Religion ihrer Geschichtlichkeit zu berauben, hatte völlig verkannt, dass der Skopus ihrer Botschaft genau in der umgekehrten Wahrheit besteht: Der übergeschichtliche Gott ist in Jesus Christus selber geschichtlich geworden! Theologisch ausgedrückt: Der inkarnierte Logos selbst ist per se die stärkste Kritik einer sich autonom vergöttlichenden Vernunftlogik.

Wahrhaft aufgeklärte Vernunft ist sich nicht nur mit Kant des Umstands bewusst, dass sie nicht auskommt ohne Akte des Transzendierens, sondern sie berücksichtigt zudem, dass sie – so wäre über Kant hinaus zu betonen – zur Kritik solcher Transzendenzbewegungen wiederum nur begrenzt befähigt ist. Sie besitzt im Kontext der sog. Postmoderne so viel Selbsterkenntnis, dass sie mythologisch anmutende Denkstrukturen in einer Art „zweiter Naivität“ ausdrücklich wieder zuzulassen bereit ist. Darum wächst in der Tat heute Spiritualität in globalem Maßstab – in welcher Gestalt auch immer. Religion wird, zumal nach dem Zusammenbruch der atheistischen Ideologien Osteuropas, wieder ernster genommen. Sogar Jürgen Habermas, der Propagandist einer „kommunikativen Vernunft“, hält es keineswegs

für „ausgemacht, dass moderne Gesellschaften aus den säkularen Quellen von Literatur, Kunst und Philosophie allein ausreichende Kräfte zur Erneuerung ihres aufgeklärten normativen Selbstverständnisses ziehen können.“⁷

Von daher hat politische Vernunft allen Anlass, ihre eigenen Grenzen wahrzunehmen. Es ist im Grunde ein überholter Standpunkt, einem rein säkularen Vernunftverständnis anzuhängen und eine Autonomie der Vernunft zu vertreten, die als neutrale Basis aller gesellschaftlichen Diskussionen zu gelten hätte. Wenn Repräsentanten des Staates und auch Staatsrechtler solch eine Neutralität propagieren, geben sie sich wohlmeinend einer gar nicht einmal ungefährlichen Illusion hin. Wird diese Illusion nicht durchschaut, kann es nämlich unter Berufung auf ein doch quasi mythologisches Vernunftkonstrukt zur Durchsetzung von Positionen kommen, deren Unvernünftigkeit erst durchschaut wird, wenn der Schaden eingetreten ist. Weise und vernünftig verdient Politik hingegen dort genannt zu werden, wo sie die Angewiesenheit auf Glauben im weitesten Sinn anerkennt und reflektiert. Gerade auch Säkularität muss als eine weltanschauliche Position begriffen werden, die ihrerseits keinen Anspruch auf überlegene Neutralität und allgemein anzuerkennende, womöglich übergeordnete Art von Moralität besitzt. So wie viele Zeitgenossen einem reduzierten Wirklichkeitsverständnis frönen, indem sie den Aussagen der modernen Naturwissenschaften quasi Offenbarungscharakter zuerkennen und damit in die Falle einer autonomen Vernunft tappen, die mit ihren Prämissen den Erkenntnisbereich eigenwillig abgesteckt hat, genauso meinen bis heute zahlreiche Bürgerinnen und Bürger in fahrlässiger Selbsttäuschung, weltanschauliche Neutralität sei persönlich und staatlich möglich, ja

ein wünschenswertes Ideal. In Wahrheit kommt in einer solchen Einstellung auch nur eine bestimmte Glaubenshaltung zum Ausdruck, die noch dazu auf fatale Weise dazu neigt, sich vernünftiger Kritik zu entziehen. Es ist dies die Glaubenshaltung einer negativen Religionsfreiheit, die dem Atheismus bzw. Materialismus strukturell nahe steht. In der Folge haben viele Leute den Eindruck, ein Leben und Denken jenseits von Religion sei das Gescheiteste und auch moralisch am ehesten Gebotene. Dabei kann erstens niemand objektiv sagen, dass eine atheistisch-agnostische Haltung der letzten Wahrheit über die Wirklichkeit am besten entspricht. Und zweitens ist der formale Anspruch dieser Haltung, mit religiöser Neutralität den divergierenden religiösen und weltanschaulichen Interessen innerhalb der Gesellschaft am ehesten gerecht zu werden, seinerseits der Hinterfragung wert. Denn es ist ein weit verbreiteter Trugschluss, dass dem hohen Wert der Religions- und Gewissensfreiheit, den Christen wie Nichtgläubige hierzulande gleichermaßen zu bejahen pflegen, automatisch mit einer Haltung religiöser, weltanschaulicher bzw. kultureller Neutralität (z.B. durch Verzicht auf jeden Gottesbezug in der Verfassung) am allerbesten gedient sei⁸. Auf dieses Problem wird zurückzukommen sein.

Sollen aber nun die bisherigen Ausführungen womöglich besagen, dass es kritische Vernunft eigentlich überhaupt nicht geben kann, weil es keinen wirklich neutralen Standpunkt gibt? Das wäre wiederum ein Trugschluss! Vielmehr muss jede kritische Vernunft, die ihren Namen verdient, den laut Kant unvermeidlich spekulativen Charakter ihres eigenen wie auch fremden Fragens, Schließens und – ob im Verneinen oder Bejahen – Wagens stets mit reflektieren. Solche Reflexion wird die Rolle von Religionen und Weltanschauungen

im Kontext von Politik jedenfalls sehr interessiert, aber keineswegs unkritisch in den Blick zu nehmen haben.

2. Vom Staatskirchentum zum Laizismus

Staat und Religion bildeten von Alters her eine weitgehende Einheit. Ihre Trennung in zwei völlig voneinander unabhängige Bereiche ist erst eine Abstraktionsleistung der Neuzeit. Und ob diese praktisch umgesetzte Abstraktion der komplexen Wirklichkeit tatsächlich gerecht wird, ob also nicht die Alten ein beachtenswertes Gespür für die inneren Zusammenhänge von Weltanschauung, Religion und Politik hatten, wird man zumindest fragen dürfen.

Wirkungsgeschichtlich war für die Christenheit Römer 13 von zentraler Bedeutung: Demnach gibt es „keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott angeordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebt der Anordnung Gottes; die ihr aber widerstreben, ziehen sich selbst das Urteil zu... Denn sie ist Gottes Dienerin, dir zugut. Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst: sie ist Gottes Dienerin und vollzieht das Strafgericht an dem, der Böses tut“ (13,1-2.4). Exegetisch ist es heute umstritten, ob diese Aussage tatsächlich von dem Apostel Paulus stammt oder ob es sich um einen späteren Einschub in den Römerbrief handelt. Wie dem auch sei – große Teile der Christentumsgeschichte sind von ihr geprägt worden, nicht zuletzt die Zwei-Regimenten-Lehre Luthers. Kirche und Staat sollen sich nach reformatorischer Einsicht nicht gegenseitig entmündigen und nicht ohne Not in ihre jeweiligen Bereiche hineinregieren. Der bekannte Umstand, dass in evangelischen Landeskirchen Landesfürsten und staatliche Obere Leitungsfunktionen zugesprochen bekamen, war freilich aus einer solchen Not geboren: Weil

in der neuen Konfession noch keine Bischöfe zur Verfügung standen, berief man die vornehmsten Glieder der Kirche in die Leitung. Dieses staatskirchliche Modell kam im Übrigen nur in Frage, solange Kirche und Volk eine praktisch kongruente Größe darstellten.

Hatten sich mit der Reformation erste Risse in der Einheit von Kirche und Volk ergeben, so begann nach dem 30-jährigen Krieg diese Einheit weiter zu bröckeln. Konfessionelles Staatskirchentum verlor an innerer Legitimation, je mehr die Konfessionen selbst religiösem Pluralismus Platz machen mussten⁹. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts brachte die weitere Entwicklung des Staatskirchentums Sonderrechte für die sog. „Sekten“¹⁰ mit sich: Zunehmend wurden sie staatskirchenrechtlich als „Religionsgemeinschaften“ eigener Art anerkannt. Seit den Bestimmungen der deutschen Verfassung von 1919 ist die Staatskirche völlig aufgehoben, womit auch den religiösen Randgruppen im Prinzip gleiche Rechte zuerkannt werden. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche haben sich spätestens von da an, eigentlich schon seit dem 19. Jahrhundert, partnerschaftlich entwickelt. Die Einsicht, dass geistliche und weltliche Macht zwar zusammenwirken, aber möglichst nicht miteinander vermengt werden sollen, war ja eine seit Jahrhunderten gewachsene Einsicht gewesen. Die Notwendigkeit strikter Unterscheidung hätte freilich bereits aus dem berühmten Wort Jesu gewonnen werden können: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36).

Noch bis weit in die Neuzeit, nämlich bis 1875 hatte es allerdings auf katholischer Seite gedauert, bis der Papst offiziell auf den Weltherrschaftsanspruch verzichtete. Es war denn auch der klerikale Machtanspruch der katholischen Kirche gewesen, der ab 1789 im Zuge der Französischen Revolution massiv bekämpft wurde.

Gegen einen mit der Republik unversöhnten Katholizismus richtete sich der damalige Kulturkampf. Von der Aufklärung leitete sich die weltanschauliche Forderung her, das öffentliche Leben von Religion und Kirche loszulösen; es sollte stattdessen von einer „autonomen Moral“ geprägt werden. Diese antiklerikale Tendenz wurde auf den Begriff des „Laizismus“ gebracht. Tatsächlich trat solcher Laizismus später in den meisten römisch-katholischen Ländern auf. In Frankreich selbst führte er 1876 zur Laisierung des öffentlichen Lebens: Betroffen war zunächst die bis dahin konfessionell geprägte Staatsschule. Den Abschluss des laizistischen Kulturkampfes bildete das liberale Trennungsgesetz von 1905: Es vollendete die Verdrängung der Kirchen aus dem öffentlichen Leben; deren Subvention wurde untersagt, und sie erhielten lediglich den Status von Vereinen des Privatrechts. Was für die protestantischen Kirchen womöglich noch begrüßt werden konnte, empfand die römisch-katholische Kirche als größte Zumutung. Kein Wunder, dass Papst Pius X. jenes Gesetz absoluter Trennung, das 1905 mit der staatlichen Aufkündigung des Konkordats von 1801 einherging, ablehnte – und dass noch Papst Pius XI. (1922-1939) den Laizismus bekämpfte als „eine Pest, die die Menschheit befallen hat“¹¹!

Tatsächlich war mit dem Laizismus eine Gefahr für die Gesellschaft insgesamt gegeben, die auch von nichtkatholischer Seite gesehen werden konnte: „Der inneren Konsequenz nach hätte diese autonome Weltanschauung ... zu einem *Totalitätsanspruch* in Kultur und Bildung führen müssen, was jedoch in Widerspruch stand zu den *Freiheitsrechten* von Aufklärung und Liberalismus.“¹² Konkretisiert haben sich solch totalitäre Formen des Laizismus in kommunistisch-sozialistischen Ländern. Demgegenüber kam es in

Frankreich seit dem Ende des Ersten Weltkriegs allmählich – insbesondere unter dem Einfluss der Rechtsprechung – zu Korrekturen an dem unverkennbar ideologischen Zug des Laizismus. Während der religiöse Bereich der Privatsphäre überlassen blieb, gewährleistete der Staat Religionsfreiheit, aber auch korporative Kirchenfreiheit. Er übte sich zunehmend in wohlwollender Unparteilichkeit gegenüber allen Religionen und Weltanschauungsgruppen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der kirchenfeindliche Laizismus offiziell von einer eher religionsfreundlichen Laizität abgelöst, die auch die französische Bischofskonferenz für annehmbar erklärte. Ebenfalls konnte sich das II. Vatikanische Konzil mit ihm in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ arrangieren.

Gleichwohl bezeichnet auch noch die sog. Laizität „die völlige Abstinenz des Staates in Weltanschauungsfragen“¹³. Ist aber solch eine „völlige Abstinenz“ nicht eine ideologische Selbsttäuschung? Entweder macht der Staat in diesem Modell doch verdeckte Vorgaben, oder staatliche Einrichtungen werden zum Spielball von wiederum verdeckten weltanschaulichen und religiösen Bestrebungen. Beide Gefahren werden erkennbar, wenn man den Laizismus in seiner heutigen Gestalt anhand des sog. Kopftuchstreits in Frankreich und in der Türkei betrachtet.

3. Der Kopftuchstreit als laizistische Herausforderung

In Frankreich war es schnell klar: Das dort eingebürgerte Prinzip der Laizität konnte zu nichts anderem führen als zu einer Regelung, derzufolge alle religiösen Symbole, also das islamisch befürwortete Kopftuch ebenso wie das christliche Kreuzifix, politisch und rechtlich gleich zu behandeln und daher in der Schule zu verbieten seien.

In der Türkei findet man gewisse Analogien dazu: Dort gibt es einen verfassungsmäßigen Laizismus ganz eigener Prägung. Mit der Ablösung des Osmanischen Reiches hatte Staatsgründer Atatürk radikale Maßnahmen zur Verdrängung des Islam aus dem öffentlichen Leben ergriffen. Seit 1937 verpflichtet die türkische Verfassung den Staat ausdrücklich auf den Laizismus. Der Islam war nicht mehr Staatsreligion; das islamische Recht wurde durch moderne Rechtssysteme ersetzt. Der entschiedene Versuch, den Islam aus dem öffentlichen Leben zu verbannen und ihn zur Privatsache zu machen, basierte dabei auf der Vorstellung, der Islam sei für die Rückständigkeit der Muslime verantwortlich; sein soziales System sei weithin veraltet, was vor allem mit der niedrigen Stellung der Frau begründet wurde¹⁴. Die Hanafiten, deren Schule in der Türkei vorherrscht, plädierten etwa dafür, die Frau zur Rückkehr zum islamischen Glauben durch Schläge oder Gefängnis zu bewegen¹⁵. Argumentiert wurde auch mit der mangelnden Flexibilität der islamischen Gesetze. „Da man versuchte, Europa in jeder Hinsicht nachzuahmen, lag es nur nahe, eine der bedeutendsten ‚Errungenschaften‘ der westlichen Welt, nämlich die Trennung von Kirche und Staat, nachzuvollziehen.“¹⁶ Dabei waren es nicht Muslime gewesen, die zuerst säkularistische Vorstellungen in der islamischen Welt verbreiteten, sondern orientalische Christen: Nach ihren Vorstellungen war die menschliche Zivilisation in sich gut; Römer 13 stand im Hintergrund dieser Überzeugung. Natürlich haben das Reislamisierungsbewegungen immer schon anders gesehen. Und zwar mit gewissem Erfolg; denn eine strikte Trennung von Religion und Staat gibt es in der Türkei schon viele Jahre nicht mehr¹⁷. Vielmehr existiert neben dem Volksislam auch so etwas wie ein Staatsislam mit fast 90.000 Angestellten. Zu

einem politischen Erdbeben kam es schließlich im November 2002, als bei den Parlamentswahlen die islamistische AKP („Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung“) die absolute Mehrheit errang. Weil Partei-Chef Recep Tayyip Erdogan wegen religiöser Hetze vorbestraft war, wurde er erst infolge einer Gesetzesänderung, also fünf Monate später Regierungschef.

Trotz oder gerade wegen seines Einsatzes für einen politischen Islam bekräftigte er den pro-europäischen Kurs seiner Partei. In dieser Hinsicht kam es ihm zu Pass, dass Frankreich im Kopftuchstreit laizistisch entschieden hatte. Und es passte hervorragend, dass selbst in Deutschland der damalige Bundespräsident Johannes Rau (in Anlehnung an ein Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom September 2003) für eine politische Gleichbehandlung *aller* religiösen Symbole in der Schule plädiert hatte¹⁸. Auch fügte es sich bestens, dass die Länderregierung von Berlin ihrerseits in dieser Frage laizistisch votierte. In der Türkei betrachtet nämlich das laizistische Establishment das Kopftuch als eine politische Manifestation und untersagt es an öffentlich-staatlichen Plätzen wie z.B. in Verwaltungen oder auch auf dem Campus von Universitäten.

Doch Protesthandlungen von Frauen, die das Kopftuch dennoch an solchen Orten anlegten, haben in der türkischen Öffentlichkeit leidenschaftliche und kontroverse Diskussionen ausgelöst. Angesichts des Umstands, dass der Islam die herrschende religiöse Macht in der Türkei darstellt, ist und bleibt es auch für eine künftige EU-Mitgliedschaft spannend, ob diese Weltreligion dort nicht künftig Kräfte entfalten wird, die das laizistische Grundkonzept wieder in Frage stellen. Dem „Lexikon des Islam“ ist jedenfalls zu entnehmen: „Lai-zismus, als Konzept oder Forderung nach Trennung der politischen von der religiösen Sphäre ist mit dem Islam nicht verein-

bar. Denn die Ordnung der Welt insgesamt ist gottgewollt. „Al-Islam din wa daula' (Islam ist Religion und staatliche Macht) ist einer der Kernsätze des islamischen Staatsverständnisses. Basis und Richtschnur jeden menschlichen Handelns, also auch des politischen, ist neben dem Vorbild des Propheten Muhammad der Koran. Er ist nach muslimischer Auffassung für alle Umstände des Lebens gültig.“¹⁹ Man hat es also beim Islam per se gewissermaßen mit einem „Staatskirchenmodell“ oder besser gesagt mit einem Gottesstaat-Modell zu tun: Die religiöse Ordnung muss gesamtgesellschaftlich geregelt und gewährleistet werden. Es gilt nüchtern wahrzunehmen, dass der Islam darum als Weltreligion schon im Ansatz wie keine andere zu einer Vermischung von Religion und Politik neigt²⁰.

Hinzu kommt: Im Unterschied zum Christentum, das seine universalistischen Ansprüche politisch erst im Mittelalter formuliert und als politische längst wieder storniert hat, ist der Islam von Beginn an auf Universalismus aus gewesen²¹. Er sieht sich „aufgerufen, seinen Machtbereich universal auszudehnen, damit die gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend der Weisung Gottes, der Scharia, unterstellt werden...“²²

Laizismus und Scharia – das ist ein Gegensatz, der größte Spannungen provozieren muss. Denn im Unterschied zu den staatstheoretischen Vorstellungen im abendländischen Christentum wird hier eigentlich nicht zwischen dem „Staat Gottes“ und der Welt unterschieden; selbst für einen so gebildeten Muslim wie dem ägyptischen Reformler Muhammad 'Abduh steht fest, dass eine Trennung von Religion und Staat so wenig möglich ist, wie man Leib und Seele voneinander trennen kann²³. Die Islam-Expertinnen Christine Schirmmayer und Ursula Spuler-Stege-mann legen in einer wissenschaftlichen

Studie dar, wie eindeutig die Scharia unvereinbar mit westlichen Menschenrechten ist. Gleichzeitig zeigen sie islamische Bestrebungen auf, in Europa Elemente der Scharia ins Alltagsleben zu integrieren²⁴. Die Ordnungsvorstellungen, die der Islam als Ausgestaltung des göttlichen Gesetzes ausgibt, gelten den Gläubigen weithin als die bessere Alternative zum politischen System des Ostens und zu den demokratischen Institutionen des Westens. Der Unterschied zwischen friedlichen und gewaltbereiten Islamisten – beide gibt es in der Türkei – „bezieht sich allein auf die Mittel, nicht auf das Ziel“, das als gottesstaatliche Theokratie langfristig angestrebt wird²⁵.

Deshalb lässt sich der türkische Laizismus der Gegenwart eigentlich kaum ohne einen Schuss Skepsis betrachten. Nochmals sei das „Lexikon des Islam“ zitiert: „Die gegenwärtigen Bemühungen verschiedenster islamischer Bewegungen, dem islamischen Recht und der Tradition wieder größeren Einfluß in der islamischen Welt zu verschaffen, zeigen, daß der Säkularismus unter Muslimen keine bleibende Bedeutung erlangen konnte.“ Vielmehr haben sich in der jüngsten Vergangenheit „in der islamischen Welt einflußreiche Kräfte entwickelt, die sich bemühen, die Aspekte des sozialen Lebens, die stark von säkularistischen Tendenzen geprägt sind, wieder stärker in Übereinstimmung mit den Lehren des Islams zu bringen.“ Folglich muss „man davon ausgehen, daß die Tatsache unterschiedlicher Antworten auf die Frage nach der Form des islamischen Staates schwere Auseinandersetzungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft mit sich bringen wird.“²⁶ Wie es weitergehen wird, ist ungewiss. Optimistische Erwartungen pflegen mit dem Hinweis einherzugehen, dass nur eine integrierte Türkei die Chancen eines wachsenden Islamismus vermindern

könnte. Doch das bleibt spekulativ. Günter Verheugen etwa, der die EU-Verhandlungen mit Ankara führte, hält ein Abrutschen der Türkei in einen anti-europäischen, fundamentalistischen Islam für nicht ausgeschlossen. Sollte aber der Laizismus in der Türkei langfristig nicht die Oberhand behalten, würde das enorme Konsequenzen für die ganze EU haben, zumal die Einwohnerschaft dort in circa zehn Jahren auf über 80 Millionen gestiegen sein dürfte; nach einigen weiteren Jahrzehnten wäre die Türkei dann wohl der bevölkerungsreichste EU-Mitgliedsstaat. Und das hängt übrigens damit zusammen, dass die Rechtsschulen des Koran ausdrücklich die Stärkung der islamischen Gemeinschaft durch Zeugung von Nachkommen zu empfehlen wissen²⁷. Vollmitgliedschaft in der EU bedeutet jedenfalls unbeschränktes Zuwanderungsrecht – mit unüberschaubaren ökonomischen, aber auch kulturellen Folgen²⁸.

4. Menschenwürde und Religionsfreiheit als europäische Grundwerte

Die türkische Republik existiert im Spannungsfeld von Gottesstaat und Laizismus; beide Pole sind in ihr lebendig. Dabei wird im türkischen Staatsverständnis „noch ein Rest der islamisch-osmanischen Auffassung vom Staat als dem Vollzugsorgan des göttlichen Willens auf Erden sichtbar. So sind im politischen Denken und Handeln der Türken das Kollektiv, die Nation und ihre politische Organisation, der Staat, dem Einzelnen und seinen Rechten noch immer übergeordnet.“²⁹ Anhaltende Menschenrechtsverletzungen bilden akute Belastungen für die anstehenden EU-Beitrittsverhandlungen. Der Bundesrepublik Deutschland sind von der mittelalterlichen Vergangenheit und von der europäischen Gegenwart her die Pole von Gottesstaat und Laizismus

keineswegs fremd. Aber sie lebt nicht wie die Türkei in einem dynamischen Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen, sondern hat die Spannung längst ausgeglichen. Anders ausgedrückt: In ihrer grundgesetzlichen Verfassung sind gewisse Wahrheitselemente beider Modelle berücksichtigt, ohne dass sie jeweils überwiegend werden. Insofern existiert sie auf eine ganz andere Weise „zwischen“ Gottesstaat und Laizismus.

Aber nachdem die Dinge nun einmal im Fluss sind, ist auch diese Ausgeglichenheit mittlerweile nicht mehr als stabil zu bezeichnen. Art. 1 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes rückt bekanntlich die Menschenwürde an die allererste Stelle – sozusagen als ein vorpositives Fundament allen positiven Rechts³⁰. Damit hatte der Parlamentarische Rat einst im Gefolge der Erfahrungen mit dem totalitären Hitler-Regime eine „axiomatische Ewigkeitsentscheidung zu Gunsten der der Verfassung vorgegebenen Wertgehaltes der Grundrechte“ geben wollen³¹ – ohne allerdings schon damals eine Mehrheit für einen direkten Gottesbezug im Text aufbringen zu können. Dass es sich in der Sache bei der Höchstwertung der Menschenwürde allemal um eine Angelegenheit von Religion und Weltanschauung gehandelt hat und handelt³², beweist die Tatsache, dass der Art. 1 in einem maßgeblichen Kommentar von 2003 bereits nicht mehr im Sinne eines vorpositiven sittlichen Wertes, sondern in Ablösung von der ursprünglichen Intention mit relativistischer Tendenz ausgelegt wird³³.

Auch in der gesellschaftspolitischen Praxis droht heutzutage nicht nur auf dem Gebiet des Sozialen, sondern insbesondere auf dem der Bioethik eine Umwertung, die das bisherige Verständnis von Menschenwürde hinter sich lässt³⁴. Religiöse Grundlegung hat ersichtlich an Boden verloren. Die verfassungsrechtlich gebo-

tene Neutralität in religiös-weltanschaulicher Hinsicht hat unbeabsichtigt dem Säkularismus und damit laizistischen Tendenzen vorgearbeitet. Sie bildet den Nährboden für einen Multikulturalismus, dessen Chancen auch unübersehbare Risiken mit sich bringen, weil er weltanschaulichen und religiösen Extremisten vorzügliche Möglichkeiten für heimliche und zum Teil öffentliche Agitation bietet. Dirk Schümer resümiert in der F.A.Z. vom 11. November 2004 mit Blick auf die dramatischen Ereignisse in Holland: „Darum lodern nun Moscheen in Europas duldsamstem Land.“³⁵

Es ist dieses laizistisch gefärbte Ideal der Neutralität, das auch den allenthalben zu beobachtenden Werteverfall befördert. Dabei geht es eben nicht nur um einen „Wertewandel“ nach dem Motto: „Die Dinge sind im Fluss“. Vielmehr haben wir es bei jedem „Wandel“ selbstverständlich mit einem Abbau, einem Verfall von lang bewährten Grundwerten zu tun, die für Staat und Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind. Da im Zuge der Globalisierung der ökonomische und auch geistige Konkurrenzdruck weltweit wächst, verstärken sich überall Haltungen egoistischer Selbstbehauptung – nicht nur bei Individuen³⁶, sondern gleichermaßen auf der Ebene von Unternehmen, Institutionen und diversen Interessengruppen. Verloren geht dabei die gegenseitige Wertschätzung auf der Basis einer im tiefen Sinn verstandenen Menschenwürde. Man denke etwa an den zunehmend eingeschränkten Lebensschutz von Ungeborenen³⁷ und analog dazu an die derzeitigen Tendenzen, Sterbehilfegesetze in eine Richtung abzuändern, die aktiver Euthanasie langsam Tür und Tor öffnet. Wenn nun Parteien, Kirchen, Vereine, Unternehmen, das Heer, Staatsrechtler und Ethikkommissionen seit Jahren eine Grundwertediskussion führen, heißt das ja tat-

sächlich: Unsere Grundwerte stehen zur Diskussion! Eine wachsende Wertediffusion ist unübersehbar³⁸. Der gesellschaftliche Wertpluralismus verdankt sich dabei zweifellos dem zunehmenden religiösen Pluralismus in unserer Zeit. So versteht sich hierzulande die Wahrheit des Christentums keineswegs mehr in „volkskirchlicher“ Manier von selbst. Und deshalb sind auch die inneren Voraussetzungen der geltenden Grundwerte ins Wanken geraten. Sie mögen zwar als vernünftig begründbare und zumutbare Werte gelten, stellen sich aber weder als „ewig“ gültige dar, noch lassen sie sich von einer „autonomen Vernunft“ als „objektiv richtig“ erweisen³⁹.

Damit aber tritt wieder deutlicher ihr eigentlicher Charakter als ein religiöser hervor. Und da es „Religion“ immer nur in konkreten Ausgestaltungen gibt, ist zu betonen: Im Hintergrund der Grundwerte deutscher Verfassung steht – gewiss nicht allein, aber in tiefster Weise – die christliche Religion. Am Leitwert der Menschenwürde lässt sich das deutlich machen. Rein philosophisch ist dieser Grundwert umstritten. Spätestens seit Nietzsches Umwertungsprogramm konnte er schlicht als eine Sache unbegründeter „Eitelkeit“ interpretiert werden; der heute meistgelesene Philosoph der Welt zielte bekanntlich auf die Würde des „Übermenschen“⁴⁰. Insbesondere im angelsächsischen Raum wird mittlerweile auf der Basis behavioristischer und utilitaristischer Ethik philosophisch gern bezweifelt, dass wirklich jedem Menschen „Würde“ eigne und gebühre⁴¹.

Für die Weltreligionen hingegen steht die Menschenwürde als von Gott selbst verbürgter Wert weithin außer Frage. Zumal die Bevölkerung Europas mit großer Mehrheit den drei theistischen Weltreligionen angehört, hätte es daher allemal Sinn gemacht, in der Präambel der künftigen EU-Verfassung den Gottesbezug und

nicht nur einen allgemeinen Verweis auf das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas“ zu verankern⁴². Der Umstand, dass eine – obschon beachtliche – Minderheit negativ glaubt, also an einem atheistisch-agnostisch geprägten Werteprofil orientiert ist, rechtfertigt keineswegs die seit dem 18. Juni 2004 vorge-sehene⁴³ Präferenz einer nur scheinbar neutralen Einstellung; denn die macht mitnichten den kleinsten gemeinsamen Nenner in der Werte-Debatte aus. Zu widersprechen ist insbesondere der Ansicht des Philosophen Jürgen Habermas, in moralischen bzw. ethischen Fragen könne man sich in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr auf partikuläre religiöse Fundamente beziehen⁴⁴. Man kann es, man tut es, ja man sollte es tun! Denn seit Herder und Schleiermacher ist allgemein bekannt, dass jede konkrete, authentische Religion von Geschichtlichkeit und Partikularität geprägt ist. Wollte man also mit Habermas „partikuläre“ Fundamente für eine pluralistische Gesellschaft ausschließen, so wäre damit von jeglicher Religion abgesehen! Ein „Konsens-Ethos“ jenseits echter Religiosität behauptet aber weder auf umfassender Kommunikation noch auf tieferer emotionaler Verwurzelung⁴⁵.

Dass die Menschenwürde als Grundwert nicht nur allgemein-religiös oder humanistisch⁴⁶, sondern am tiefsten christlich begründet ist, lässt sich theologisch aufzeigen. Juden und Christen teilen miteinander die Überzeugung von der *Gott-ebenbildlichkeit* des Menschen als Geschöpf. Insofern stehen diese Weltreligionen einander in der Wertschätzung jedes einzelnen Individuums im Ansatz nicht nach. Ihre gemeinsame Tradition ist für heutige Konsensgewinnung im Blick auf Wert und Würde des Menschen von großem Gewicht. Doch gibt es auch deutliche Unterschiede, die von religiösem

Pluralismus selbst in dieser Frage zeugen. Solche theologischen Differenzen gemeinsam ihren Auswirkungen werden in einer weithin säkularisierten Gesellschaft meist unterschätzt und allzu rasch übergangen. Das geschieht dann gern unter Berufung auf einen problematischen, weil identitätslosen und inflationären Toleranzbegriff, der mitunter den einzigen „Wert“ zu repräsentieren scheint, auf den man sich auf der Basis eines ebenso identitätslosen Pluralismus noch verständigen kann⁴⁷. In Wahrheit gehört es zu den Bildungspflichten einer auf demokratische Mehrheitsentscheidungen bauenden Gesellschaft, zur sachlichen Wahrnehmung von spirituellen Unterschieden anzuleiten.

Das alttestamentliche Staunen in Psalm 8, Gott habe den Menschen wenig niedriger gemacht als sich selbst und zum Herrn gesetzt über die übrige Schöpfung, geht noch aus von der unsicheren Frage: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ Erst die neutestamentliche Rede von Jesus Christus als dem eigentlichen Ebenbild Gottes (2. Kor 4,4; Kol 1,15) untermauert nachhaltig die so labile Würde der Menschen, die nun nicht nur heteronom als Gottes Geschöpfe, sondern zugleich als Mitmenschen, ja als Geschwister des einen Gottmenschen gelten dürfen⁴⁸. Christlich beantwortet sich die Frage von Psalm 8 dahingehend, dass für Gott der Mensch in der Tat einen extrem hohen Wert darstellt. Die trinitätstheologische Aussage, dass er durch die Inkarnation seines Sohnes selber Mensch geworden ist und damit die Grenze von Schöpfer und Geschöpf heilvoll transzendiert hat, wird von Judentum und Islam gleichermaßen abgelehnt⁴⁹. Entsprechend definiert allein das Neue Testament – und sogar wiederholt (1. Joh 4,8.16) – Gott ausdrücklich als *Liebe*⁵⁰.

Der orthodoxe Islam schränkt die Men-

schenwürde in spezifischer Weise ein. Im Koran entfällt die jüdisch-christliche Annahme einer Gottebenbildlichkeit des Menschen, weil dafür einerseits Allah zu transzendent und der Mensch zu sündig gedacht wird⁵¹. Doch gilt der Mensch gewissermaßen als geborener Muslim, nämlich als auf Gott hin erschaffen und so im Stand der wahren Religion befindlich, innerhalb derer allein ihm seine eigentliche Würde zukommt. Es sind aus dieser Sicht erst Juden oder Christen, die ihre Sprösslinge auf religiöse Irrwege bringen; und deshalb formuliert Sure 9,30: „Allah möge sie töt schlagen!“ Nachdem aber „der Koran die Kategorien der Menschheit festgelegt“⁵² hat, korrespondiert dem eine Partikularisierung auch der „Menschenrechte“⁵³. Solche Partikularität besteht im Islam in der Betonung der erwähnten Glaubensgemeinschaft, der Umma: Sie will religiöse, politische und kulturelle Größe in einem sein. Idealerweise ist das Staatsvolk „das Gottesvolk, das religiöse Gesetz, die Scharia, Staatsgesetz.“⁵⁴ Demgemäß gründen alle Menschenrechte im Islam als der einzig wahren Religion; sie müssen mit dem geoffenbarten Normenbestand der Scharia im Einklang stehen⁵⁵. Das wird auch ausdrücklich betont in den beiden islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990. In der Erklärung des Islamrates für Europa wird die Scharia, die jeder Muslim in moralischer Hinsicht anzuerkennen hat⁵⁶, eigens als Grenze der Menschenrechte benannt: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen bleibt, die die Scharia vorschreibt...“⁵⁷

Modernisierungs- und Demokratisierungsbestrebungen liberaler Muslime innerhalb und außerhalb Europas wirken angesichts dieser vom Koran selbst her verständ-

lichen Sachverhalte als wenig aussichtsreiche Aktivitäten ehrenwerter Minderheiten. Demgegenüber begründet erst die Botschaft der christlichen Religion von Gottes Partizipation am Menschsein die Menschenwürde und Menschenrechte in uneingeschränkter Universalität: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, ... hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Von daher identifiziert sich, wie der Islam-Experte Hans Zirker erklärt, das Christentum mittlerweile „mit den neuzeitlich formulierten und politisch erkämpften Freiheitsrechten in einem Maß und einer Ausdrücklichkeit, wie es dem Islam wenigstens noch schwerfällt, wenn nicht gar prinzipiell verwehrt erscheint.“⁵⁸

Die Rede von Menschenwürde darf sich im Übrigen theologisch nicht auf den geschöpflichen Aspekt beschränken, wie das oft geschieht. Der nämlich umfasst mit den Implikationen von Gewissensfreiheit und Verantwortung auch die Ambivalenz, ja Labilität der Menschenwürde. Das Christentum aber vermag in sein Verständnis von Menschenwürde moralisches Scheitern, menschliche Schuldverstrickung und Entfremdung ausdrücklich und umfassend zu integrieren, weil es entschiedener als Judentum und Islam von der Begnadung des Menschen ausgeht. Sowohl in der hebräischen Bibel als auch im Koran kann Jahwe bzw. Allah in seinem Zorn mitunter zu massenhafter Tötung von Menschen auffordern⁵⁹. Vergleichbare Anweisungen finden sich im Neuen Testament nicht⁶⁰. Deutlich wird dort vielmehr die Solidarität, die Jesus als der Christus in seiner Passion mit der vor Gott verschuldeten Menschheit gezeigt hat. Die göttliche Liebe und Vergebung geht dabei allem menschlichen Leisten oder Versagen voraus und umschließt es. Bleibt die Würde des Menschen gerade wegen der mit ihr gegebenen Freiheit und Verant-

wortung in den anderen Religionen und auch im Humanismus⁶¹ erfahrungsgemäß ein Stück weit ambivalent, so wird sie auf der Basis der radikalen Humanität Gottes im christlichen Sinn zu einem schier unüberbietbaren Grundwert⁶². Theologisch ist die göttliche Selbsthingabe, von der Christen dankbar Zeugnis ablegen, Ausdruck universaler Wertschätzung der Menschheit. Gewährt Gott aus Liebe dem Menschen Freiheit, weil er frei wiedergeliebt werden will, so bleibt er im Bewusstsein der Ambivalenz solcher Freiheit der vorgängig Liebende, indem er alle aus dieser Freiheit erwachsene Schuld in seinem Sohn auf sich nimmt. Darum verbindet sich die Rede von Jesus Christus als dem eigentlichen Ebenbild Gottes im Kolosserbrief mit dem Bekenntnis: Gott hat durch Jesus alles mit sich versöhnt, „es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz“ (1,20). Auch diese Heilsdeutung des Kreuzes weisen Judentum und Islam zurück. Christliche Spiritualität teilt mit der jüdischen und islamischen die Überzeugung von der durch den Schöpfergott verliehenen Würde des Menschen, lässt sie aber im Licht des gekreuzigten Christus umfassender und nachhaltiger begründet sein. Analoges ließe sich im Blick auf den europäischen Humanismus entfalten.

5. Die christliche Botschaft als positiver Hintergrund der Religionsfreiheit

Insgesamt dürfte damit deutlich geworden sein: Die innere Basis unseres deutschen Verfassungsgrundsatzes ist im christlichen Menschenbild gegeben. Was Menschenwürde und die daraus abzuleitende Freiheit, nicht zuletzt Religionsfreiheit im Kern ausmacht, gründet zutiefst in der Botschaft von der Menschwerdung Gottes, wie sie von Judentum und Islam gleichermaßen abgelehnt wird. Damit ist eine

bestimmte spirituelle Prämisse bezeichnet, die – wie bereits Joseph Freiherr von Eichendorff betont hat – weder Staat noch Verfassung zu garantieren vermögen⁶³. Joseph Kardinal Ratzinger drückte denselben Sachverhalt so aus: Der Staat brauche „Kräfte außerhalb seiner selbst, um als er selbst bestehen zu können“; daher sei ein Grundgefüge von christlich fundierten Werten Voraussetzung seines Bestehens. Der Staat müsse „lernen, daß es einen Bestand von Wahrheit gibt, der nicht dem Konsens unterworfen ist, sondern ihm vorausgeht und ihn ermöglicht“.⁶⁴

Solche Einsicht muss auf breiterer Ebene wiedergewonnen werden, und zwar auch bei der weiteren Ausgestaltung des deutschen Staatskirchenrechts, das sich auf Grund des Pluralisierungsprozesses in einer unübersehbaren Akzeptanzkrise befindet⁶⁵. Als Argument gegen eine stärkere Berücksichtigung des Christentums in der Politik und Rechtsprechung wird freilich ins Feld geführt, ein ausdrücklicher Bezug auf diese Religion verletze den verfassungsrechtlichen Grundsatz der Neutralität⁶⁶. Doch wie bereits dargelegt, ist die Prämisse einer solchen Neutralität eigentlich illusionär und keineswegs unbedenklich. Gleichwohl muss man in der Praxis um Gleichbehandlung bemüht sein, wie sie die Verfassung aus nachvollziehbaren Gründen vorschreibt. Was also können Christen in dieser Hinsicht tun? Sie können erstens mit klarer Argumentation an die Einsicht von Politikerinnen und Politikern sowie der Juristerei in die innere Notwendigkeit verstärkter Berücksichtigung des Christentums appellieren. Sie können zweitens sich in der Demokratie parteipolitisch für die christliche Grundwahrheit und ihre Ausstrahlung in unsere plurale Gesellschaft hinein stark machen. Drittens schließlich – und das ist eigentlich das Erste, Grundlegende! – können und sollen sie insgesamt ihren Glauben in

der privaten Lebenswelt wie in den Bereichen von Kirche und Politik so konsequent leben und bezeugen, dass sie je auf

ihrem Posten und mit den ihnen geschenkten Möglichkeiten „Licht der Welt“ (Matth 5,14) sind.

Anmerkungen

- ¹ Vortrag auf der Jahrestagung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, Landesverband Baden-Württemberg, am 13. 11. 2004 in Reutlingen.
- ² Vgl. Markus Möstl, Verfassung für Europa. Verfassungsbestimmungen mit Einführung und Kommentaren, München 2004.
- ³ Vgl. bes. D. Fauth/E. Sattler, Einführung zu: dies. (Hg.), Staat und Kirche im werdenden Europa. Nationale Unterschiede und Gemeinsamkeiten, Würzburg 2003, 9-14; ferner Matthias Zier, Nationale Parlamente in der EU, Göttingen 2004.
- ⁴ Vgl. hierzu W. Thiede, Terror & Religion. Anmerkungen zur Islamismus-Debatte, in: *ZfE* 3/2002, 194-204; Mark A. Gabriel, Islam und Terrorismus. Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dihad lehrt, Gräfelting 2004; Bassam Tibi, Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit, Darmstadt 2004.
- ⁵ Diese Einsicht klingt an bei Robert Leicht, wenn er formuliert: „Nicht die Religion ist Illusion, sondern die Vorstellung von einer religionslosen Welt. Spätestens der Islam zwingt uns, uns zu unserer eigenen Religion zu verhalten – oder zu der Leerstelle, die wir an deren Stelle gesetzt haben“ (In Wahrheit frei. Der liberale Verfassungsstaat und die Religionen, in: *ZThK* 21/2004, 86-97, hier 88).
- ⁶ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft (1787), in: Werke in zwölf Bänden, hg. von W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 4, 49.
- ⁷ Wähler sind nicht nur Kunden. Interview mit Jürgen Habermas, in: *SZ* Nr. 138, 18. 6. 2004, 15.
- ⁸ Vgl. Arnd Uhle, Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität, Tübingen 2004. Diese Studie beleuchtet erstmals aus verfassungstheoretischer und europarechtlicher Perspektive die Relevanz der kulturellen Identität für Entstehungsgestalt und Fortbestand des freiheitlichen Verfassungsstaates. Uhle weist nach, dass der grundgesetzlich gebundene Staat zur Pflege und zum Schutz der kulturellen Identität verpflichtet ist. Europarechtlich ordnet das europäische Verfassungsrecht die Achtung nationaler Identität an (Art. 6 Abs. 3 EUV).
- ⁹ So sah die 1699 von Gottfried Arnold vorgelegte „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“ unkonfessionelles, aus der Wiedergeburt erwachsenes Christentum als den wahren Sinn der Geschichte der Kirche an, so dass nun die Ketzer als die eigentlichen Christen erscheinen konnten.
- ¹⁰ Vgl. Werner Thiede, Sektierertum – Unkraut unter dem Weizen? Neukirchen-Vluyn 1999, Kap. I. Wie Otto Piper darlegt, ist es „kein Zufall, daß die Folge des konfessionellen oder anstaltlichen Absolutismus zunächst der konfessionelle Relativismus des 18. Jahrhunderts (Typus: Lessings Nathan) ist“ (Sekte und Konfessionskirche, in: *ZThK* 11 [1930], 245-276, hier 269).
- ¹¹ Zitiert nach Axel v. Campenhausen, Art. Laizismus, in: Evangelisches Staatslexikon, Bd. 1, ³1987, 1951f, hier 1952. Vgl. ders., Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962.
- ¹² Isnard W. Frank, Art. Laizismus, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 708f, hier 709.
- ¹³ Axel v. Campenhausen, Art. Laizismus, a.a.O. 1951.
- ¹⁴ Vgl. J. Landau (Hg.), Atatürk and the Modernization of Turkey, Leiden 1984.
- ¹⁵ Adel Th. Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine, Lexikon des Islam, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1991, 23.
- ¹⁶ A. Th. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, Lexikon des Islam, Bd. 3, Freiburg i.Br. 1991, 656.
- ¹⁷ Vasilos N. Makrides erläutert: „Die Säkularisierung des Staates durch Kemal Atatürk bedeutete eine Kulturrevolution, welche durch die Abschaffung des Kalifats zu einer Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Bereich führte. Es ist deshalb nicht zufällig, dass in der Türkei in den letzten Jahren zunehmend Versuche unternommen werden, eine Re-Islamisierung des Staates zu verwirklichen...“, welche die etablierte und verfassungsmäßige Verankerung der Trennung von Staat und Religion bedroht“ (Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: *Dialog der Religionen* 1/1994, 2-25, hier 21).
- ¹⁸ Dazu W. Thiede, Der Kopftuch-Streit – eine kulturpolitische Herausforderung, in: *MD der EZW* 2/2004, 71-74.
- ¹⁹ Lexikon des Islam, Bd. 3, a.a.O. 656.
- ²⁰ Ein differenziertes Bild hierzu vermittelt Andreas Meier, Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen, Wuppertal 1994; vgl. ders., Politische Strömungen im modernen Islam, Bonn 1995.
- ²¹ So Bassam Tibi, Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt, München 2001, 43.
- ²² Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 233.
- ²³ Vgl. Lexikon des Islam, Bd. 3, a.a.O. 685 und 656.
- ²⁴ Christine Schirmacher/Ursula Spuler-Stegemann, Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam, München 2004.
- ²⁵ Bassam Tibi, Aus dem Schlummer erwacht, in: *St. Gallener Tagblatt* vom 22. 3. 2004.
- ²⁶ Lexikon des Islam, Bd. 3, a.a.O. 657, 654 und 689.
- ²⁷ Vgl. Lexikon des Islam, Bd. 1, a.a.O. 193.
- ²⁸ Nach Altbundeskanzler Helmut Schmidt gibt es fast überall in der EU Angst vor ungesteuerter Zuwanderung und vor kultureller Überfremdung: „Vollmit-

- gliedschaft in der EU bedeutet im Ergebnis unbeschränktes Zuwanderungsrecht. Stattdessen ist einvernehmliche Begrenzung der Zuwanderungen aus anderen kulturellen Welten geboten!“ (Bitte keinen Größenwahn. Ein Beitritt der Türkei würde die Europäische Union überfordern, in: *Die Zeit* Nr. 49, 25. 11. 2004, 3).
- ²⁹ Udo Steinbach, Gesellschaft zwischen Tradition und Moderne, in: Informationen zur politischen Bildung Nr. 277 (2002), 28-37, hier 37.
- ³⁰ Vgl. E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987. Wilhelm Müller unterstreicht: Der Staat muss „den Grundwert der Menschenwürde voraussetzen, der letztlich nur religiös begründbar ist, und somit entsprechende Legitimationsleistungen der Religion anfordern...“ (Art. Politik und Religion, in: H. Waldenfels [Hg.], Lexikon der Religionen, Freiburg i.Br. 1987, 501-504, hier 503).
- ³¹ So Günter Dürig im Kommentar zum Grundgesetz, Art. 1 (Maunz/Dürig, 1958). Vgl. ders., Die Menschenauffassung des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, in: *Juristische Rundschau* 7/1952, 259ff. Vgl. auch Marco Hofheinz, Der Gott des Grundgesetzes. Zur Problematik der Rede von Gott in deutschen Verfassungstexten, Waltrp 2001.
- ³² Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, Zollikon/Zürich 1938, 444f; Werner Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, Tübingen 2000; E. Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001.
- ³³ Gemeint ist Matthias Herdegens Neubearbeitung des Art. 1 im genannten Grundgesetzkommentar (2003); dazu kritisch Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Würde des Menschen van unantastbar, in: *F.A.Z.* Nr. 204 vom 3. 9. 2003, 33-35. Anders noch der von Horst Dreier herausgegebene Kommentar von 1996 (Tübingen 2004²). Gottfried Küenzlen betont: „Die Würde des Menschen ist unantastbar: Ob dieser Satz am Beginn des Grunddokumentes unseres Staates lebendiges Ferment unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit bleibt oder neu wird, ob er ‚Gegenhalt‘ zu Manipulation und totalitärer Gleichschaltung des Menschen bleiben oder neu werden kann, ist eine realpolitische Frage ersten Ranges“ (Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003, 102).
- ³⁴ Vgl. H. Krelf/H.-J. Kaatsch (Hg.), Menschenwürde, Medizin und Bioethik, Münster 2000; Wolfgang Huber, Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Bioethik, Berlin 2002; P. Dabrock/L. Klünnert/St. Schardien (Hg.), Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004.
- ³⁵ Dirk Schümer, Europas Lebenslüge, in: *F.A.Z.* vom 11. 11. 2004.
- ³⁶ Vgl. z.B. Meinhard Miegel/Stefanie Wahl, Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, München 2004.
- ³⁷ Siehe meinen Kommentar „Nur gegen späte Abtreibungen?“ in: *Ev. Sonntagblatt aus Bayern* 9/2005, 4.
- ³⁸ Vgl. Peter Hahne, Schluss mit lustig. Das Ende der Spaßgesellschaft, Lahr ³³2005; W. Thiede, Grenzen des Wertpluralismus?, in: *Evangelische Verantwortung* 10/2004, 6-13.
- ³⁹ Man denke etwa an das im Herbst 2003 verlautete Plädoyer von Bundesjustizministerin Zypries, dem im Reagenzglas gezeugten Embryo nicht länger vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei und Samenzelle an Menschenwürde zuzusprechen – hierzu Küenzlen, a.a.O. 147ff. Auch mit Blick auf die seit dem Aufkommen der Transplantationsmedizin sich durchsetzende Hirntod-Theorie fragt Küenzlen, „ob die Erklärung des Hirntodes zur Nicht-Person, zum lebendigen Leichnam, noch in Übereinstimmung steht mit dem Eigenwert, der Nicht-Verzweckung, also der Würde des Menschen“ (143).
- ⁴⁰ „Menschenwürde“: das ist aber, schlichter ausgedrückt, jene liebe Eitelkeit, welche das Nichtgleichgestellt-sein, das Öffentlich-niedriger-geschätztwerden als das härteste Los empfindet“ (Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, in: Werke in drei Bänden, hg. von K. Schlechta, München 1954, Bd. 1, 674). Vgl. auch ders., Die fröhliche Wissenschaft, a.a.O. Bd. 2, 121. Zum religiösen Hintergrund von Nietzsches Denken siehe Werner Thiede, „Wer aber kennt meinen Gott?“ Friedrich Nietzsches „Theologie“ als Geheimnis seiner Philosophie, in: *ZThK* 98, 4/2001, 464-500. Nietzsches Totreden des „moralischen“, aus Liebe Mensch gewordenen Gottes hatte notgedrungen Irritationen in Sachen „Menschenwürde“ zur Folge.
- ⁴¹ Vgl. Burrhus Frederic Skinner, Beyond Freedom and Dignity, New York 1971; Peter Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 1984, bes. 101ff, 174ff. Zur Diskussion vgl. Folke Werner, Vom Wert der Werte. Eine Studie aus evangelischer Perspektive, Münster 2002.
- ⁴² Sprach sich doch sogar der in New York Europarecht lehrende Jude Joseph H. Weiler in dem Artikel „Die europäische Alternative“ in der *SZ* Nr. 138 (16) am 18. 6. 2004, dem Tag der Verabschiedung der EU-Verfassung, für einen Bezug auf Gott und einen Hinweis auf Europas christliches Erbe aus.
- ⁴³ Diese EU-Verfassung muss von den 25 Mitgliedstaaten erst noch per Parlamentsbeschluss oder Referendum ratifiziert werden, was gerade wegen des fehlenden Gottesbezugs noch keineswegs als gesichert erscheint.
- ⁴⁴ Vgl. Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M. 2001, 11f.
- ⁴⁵ Das bleibt zum einen gegenüber dem Brandenburgischen Experiment LER einzuwenden (dazu Karl Ernst Nipkow, Die Herausforderung aus Brandenburg. „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ als staatliches Pflichtfach, in: *ZThK* 93, 1/1996, 124-148) – und zum andern erst recht gegen den kürzlich vom Berliner Senat beschlossenen „Werte-Unterricht“ (siehe dazu den Kommentar von Reinhard Hempelmann in: *MD der EZW* 5/2005, 163f).

- Vgl. auch Andreas Feige/Werner Tzschentsch: Christlicher Religionsunterricht im religionsneutralen Staat? Stuttgart 2005.
- ⁴⁶ Vgl. Sadik Al-Azm, Islam und säkularer Humanismus, Tübingen 2004.
- ⁴⁷ Vgl. Chr. Schwöbel/D. von Tippelskirch (Hg.), Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg i.Br. 2002. Reinhard Hempelmann bemerkt: „Toleranz wird missverstanden, wenn sie nichts anderes bedeutet, als die eigene Wertorientierung zurückzunehmen zugunsten einer zustimmenden Hinnahme der kulturellen Selbstbehaltung einzelner Gruppen...“ (Kopftuchstreit – Interkultureller Realismus oder Lobbyismus?, in: *MD der EZW* 5/2004, 172-174, hier 174).
- ⁴⁸ Vgl. E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, in: ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch*, München 1980, 290-317, bes. 304ff; M. Welker, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: *JBTh* 15 (2000), 247-262, bes. 260ff.
- ⁴⁹ Siehe von daher Reinhard Brandt, Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?, in: R. Rittner (Hg.), *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?*, Hannover 1995, 103-166.
- ⁵⁰ Vgl. 1. Joh 4,8.16. Dagegen heißt es im Koran eher nur beiläufig einmal: „Mein Herr ist barmherzig und liebevoll“ (Sure 11, 92).
- ⁵¹ Vgl. Adel Th. Khoury, Spiritualität des Islam, in: E. Möde (Hg.), *Spiritualität der Weltkulturen*, Graz u.a. 2000, 229-255, bes. 230 und 234.
- ⁵² Johan Bouman, Art. Mensch VIII., in: H. Waldenfels (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i.Br. 1987, 413-415, hier 414.
- ⁵³ Vgl. Thomas Hoppe, Menschenrechte: international verpflichtende Minimalstandards oder Manifestationen säkularisierter Religiosität?, in: A. Fritzsche/M. Kwiran (Hg.), *Der Mensch*, München 1998, 26-36; Heiner Bielefeldt, Menschenrechte und Islam – Konflikte und Perspektiven, in: W. Heitmeyer/R. Dollase (Hg.), *Die bedrängte Toleranz*, Frankfurt a. M. 1996, 360-381; Ulrich Dehn, Religionen und Menschenrechte, in: *MD der EZW* 2/1997, 33-41.
- ⁵⁴ Ludwig Hagemann, „...mein Leben und mein Sterben gehören Gott“ (Koran 6, 162). Strukturen islamischer Anthropologie, in: H. Hoffmann (Hg.), *Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen*, Trier 1999, 121-142, hier 134. Dass die ganz unterschiedlichen Rechtskonzeptionen von Religionen mit ihrer langen Geschichte jeweils das Öffentlichwerden von Religionen auf verschiedene Weise mitbestimmen, zeigen auch mit Blick auf den Islam H. G. Kippenberg und G. F. Schuppert (Hg.), *Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen 2004.
- ⁵⁵ Vgl. Hagemann, a.a.O. 132; Lorenz Müller, *Islam und Menschenrechte*, Hamburg 1996.
- ⁵⁶ Vgl. Annemarie Schimmel, Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam, Düsseldorf 1998, 119.
- ⁵⁷ Art. 12a, zit. nach der Übers. von M. Forstner, in: *Cibedo-Dokumentation* Nr. 15/16, 1982, 31.
- ⁵⁸ Zirker, a.a.O. 289.
- ⁵⁹ Siehe fürs Alte Testament z.B. Num 31,1-2 mit 17, ferner 2. Chronik 15,13; für den Koran z.B. Sure 8,12: „Wahrlich in die Herzen der Ungläubigen werfe ich Schrecken. So haut ein auf ihre Häuse und haut ihnen jeden Finger ab.“ Wenige Sätze später soll den Kämpfern spirituelle Entlastung verschafft werden durch die Beteuerung: „Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott hat sie getötet.“ Vgl. ferner Sure 2,191 und 216; 4,89; 9,5.
- ⁶⁰ Zwar weiß auch das NT um Gottes Zorn, den es apokalyptisch in düsteren Farben zeichnen kann. Aber in dessen Zeichen werden nirgends Menschen eindeutig zum Töten aufgerufen. Entsprechend strukturiert sich das Phänomen des Fundamentalismus in Christentum und Islam durchaus unterschiedlich (vgl. W. Thiede, *Sektierertum*, a.a.O. 197ff; ders., *Terror*, a.a.O. 197ff), was oft verkannt wird (z.B. bei Jack Nelson-Pallmeyer, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, London 2003, oder bei Mark Juergensmeyer, *Terror im Namen Gottes*, Freiburg i.Br. 2004).
- ⁶¹ Insofern fragt sich, wie weit die ethische Norm der „Humanität“ als gemeinsamer Nenner in der pluralistischen Gesellschaft (vgl. Michael Roth, *Normative Ethik und weltanschaulicher Pluralismus – Bemerkungen zur ethischen Urteilsbildung in der offenen Gesellschaft im Anschluss an G. Ebeling und E. Honecker*, in: *BThZ* 2/2004, 172-191) wirklich trägt.
- ⁶² Auch Walter Dietz vertritt die These, dass der „Gedanke der Menschenwürde spezifisch vom christlichen Menschenbild her zu verstehen ist“ (Christus – der neue Adam. Wert und Würde des Menschen im Christentum, in: H. Hoffmann [Hg.], a.a.O. [s. Anm. 54], 91-120, hier 92f).
- ⁶³ Joseph Freiherr von Eichendorff, *Über Verfassungsgarantien*, in: ders., *Neue Gesamtausgabe der Werke und Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Stuttgart 1958, 1341-1352, bes. 1346-1348. Entsprechend formuliert Ernst-Wolfgang Böckenförde, der zeitweise Richter am Bundesverfassungsgericht war: „Der freiheitliche säkulare Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen“ (Die Rechtsauffassung im kommunistischen Staat, München 1967) – eine These, die er näher erläutert in: ders., *Erfolge und Grenzen der Aufklärung. Acht Thesen*, in: *Universitas* 8/1995, 720ff.
- ⁶⁴ *F.A.Z.* vom 4. 8. 1984.
- ⁶⁵ Vgl. Christoph Link, *Der Streit um das Kreuz – Trendwende in der Rechtsprechung?*, in: *Kirche und Recht* 2002, 101-114, bes. 102.
- ⁶⁶ So z.B. Erwin Fischer, *Volkskirche ade! Trennung von Staat und Kirche*, Berlin/Aschaffenburg 1993, 85.

Rolf Weibel, Stans (Schweiz)

Migrationsgemeinschaften in Europa

Etwa 70 kirchliche Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz beschäftigten sich an einer Studientagung auf Schloss Beuggen (Baden) mit Religionsgemeinschaften, die als Folge der Zuwanderung entstanden sind. Länderübergreifend und in ökumenischer Zusammenarbeit wurde von Sachverständigen aus Religionswissenschaft und Missions-theologie über die Veränderung der Religionslandschaft durch Einwanderung informiert. In Berichten aus den beteiligten Ländern wurden Migrationsgemeinschaften verschiedener Herkunft mit ihren Besonderheiten und Problemen näher vorgestellt. Eingeladen hatte zu dieser Studientagung die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, in Kooperation mit der Katholischen Sozial-ethischen Arbeitsstelle, Hamm, und den evangelischen und katholischen Kolleginnen und Kollegen aus Österreich und der Schweiz.

Migrantenreligionen

Einführend ging Martin Baumann (Universität Luzern) den Zusammenhängen von Migration, Religion und Diaspora nach. Migranten und Migrantinnen stehen in der Gefahr, ihre Kultur und Religion zu verlieren; einige verlieren sie denn auch, während diese Gefahr bei vielen das Interesse an den eigenen kulturellen Bräuchen, heimatlichen Ritualen, Inhalten und Rollenverteilungen steigert, so dass sie in der Migration religiöser werden als sie es in

der Heimat waren. Zugleich nötigt die Diaspora zu Änderungen und Adaptionen; neue Rollen werden gefunden, Rituale verkürzt und Texte übersetzt. Religion in der Diaspora hat die Chance der Kreativität.

Prozesse des Sesshaftwerdens führen zur Gemeinschaftsbildung, zum „community-building“, zur Gründung von kulturellen, politischen und religiösen Vereinigungen. Dabei ist das Entstehen religiöser Organisationen der Regelfall, wobei für die Bildung religiöser Strukturen der Zuzug von Frauen und Kindern entscheidend ist. Die religiösen Orte sind multifunktional, weil Religion Sinnstiftung und Beheimatung leistet; so kann Religion als ein Kennzeichen der Differenz fungieren. Einheimische nehmen denn auch nur ausnahmsweise „Zuflucht“ zu fremdreligiösen Andachtsstätten.

Die Zuwanderung mit der anschließenden Gemeinschaftsbildung hat den religiösen Pluralismus erweitert und verändert, insofern die „neuen“ Religionsgemeinschaften aus Zugewanderten und Konvertierten bestehen; bei den buddhistischen Gemeinschaften in Deutschland beispielsweise wird mit 120.000 zugewanderten und 100.000 deutschen Mitgliedern gerechnet, wobei es wenige binnenreligiöse Kontakte gebe. Bei den zugewanderten Hindus und Buddhisten sei der Focus auf die eigene ethnische Gruppe gerichtet; Tempel und Pagoden seien für viele die „zweite Heimat“ und trügen so zur Integration bei. Überhaupt zeigten zugewanderte Hindus und Buddhisten eine hohe Kompromissbereitschaft, so dass es zu nur

wenigen gesellschaftlichen Konflikten komme. Die ethnisch-religiöse Gemeinschaft könne sich als Schonraum wie als Falle auswirken; ob es zur Ghettobildung komme, hänge von den angebotenen Partizipationsmöglichkeiten ab. Unter den zugewanderten Hindus und Buddhisten stellt Martin Baumann wenig missionarische Tendenz fest, auch wenn ihre Präsenz eine erfahrungsbezogene Begegnung mit Religionen aus Asien und so Rückfragen an die eigene Religiosität ermögliche. Martin Baumann warnte schließlich aber auch davor, den Faktor Religion zu überschätzen und zu dramatisieren.

Von der Volkskirche zur Völkerkirche

In Berichten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz kamen buddhistische und hinduistische Gemeinschaften wie pfingstlerisch orientierte christliche Gemeinden afrikanischer, lateinamerikanischer und asiatischer Herkunft zur Darstellung. Besonders eingehend vorgestellt wurde die Präsenz islamischer Gemeinschaften, bilden diese in Europa doch nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Herausforderung. Dieser Teil der Tagung trug der besonderen Ausrichtung dieser Studientagung Rechnung, nämlich sich mit den Migrationsgemeinschaften „im Kontext kirchlicher Weltanschauungsarbeit“ zu befassen.

Zu Beginn der Tagung hatte Oberkirchenrat Ralf Geisler (EKD) von einer durch die Migration in Gang gesetzten Entwicklung der „Volkskirche zur Völkerkirche“ gesprochen. Dass diese Entwicklung nicht konfliktfrei ist, belegten die Erfahrungsberichte aus der Schweiz. Zudem wurde aus Schweizer Erfahrung darauf hingewiesen, dass das religiöse Personal häufig weniger integriert ist als die Mitglieder der entsprechenden Gemeinschaft und es bei

ihnen an Theologie – nicht aber an Doktrin – mangle.

Ein Erbe des habsburgischen Vielvölkerstaats ist, dass in Österreich auch heute die islamische Glaubensgemeinschaft anerkannt, das Schächten erlaubt und die Ausbildung muslimischer Religionslehrer geregelt ist.

Die Berichte aus Deutschland umrissen drei Problemkreise. Mit einer eigenen Abteilung der Kongregation der Vereinigten Vietnamesischen Buddhistischen Kirche in Europa sind in Deutschland die vietnamesischen Buddhisten gut organisiert. Ein besonderes Problem bilden indes die nordvietnamesischen Vertragsarbeiter, die nicht mehr nach Vietnam zurückkehren dürfen oder wollen.

Das pfingstlerische Christentum kam zuerst von Nordamerika nach Deutschland, heute verbreiten es aber vor allem afrikanische Christen; sie dürften bereits über 300 – afrikanisch initiierte – Gemeinden gegründet haben, ein Phänomen, das zahlenmäßig immer noch zunimmt. Auch wenn die pfingstlerische Bewegung vielfältig ist – die Unterscheidung zwischen pentekostal und neopentekostal hält Reinhard Hempelmann (Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) für nur begrenzt anwendbar –, seien die Konflikte mit dem hiesigen und dem immigrierten Pfingstlertum in mancher Hinsicht durchaus vergleichbar.

Türkische und andere Muslime

Auch in Deutschland ist der Islam eine Migrantenreligion; wohl sind von den 3,2 Mio. Muslimen 0,6 Mio. deutsche Staatsangehörige, von diesen sind aber bloß 12.000 deutschstämmig. Eine Besonderheit ist zudem, dass die muslimischen Minderheiten übervertreten sind und im Osten Deutschlands der arabisch geprägte

Islam dominiert. Weil in Deutschland die Religionszugehörigkeit nur in besonderen Fällen erfragt werden darf, sind keine genauen Zahlen verfügbar. Thomas Lemmen (Fachreferent im deutschen Bundesministerium des Inneren) rechnet aber mit 0,5 Mio. bis 0,6 Mio. Aleviten und dass insgesamt drei Viertel der Muslime in Deutschland der sunnitischen und 5% der schiitischen Richtung angehören. Noch unübersichtlicher ist die Vereinslandschaft. Die muslimische Selbstorganisation hatte mit dem Anwerbestopp von 1973 begonnen und umfasst heute über 2500 Gemeinden bzw. Vereine (der eingetragene Verein ist die bestimmende Form der religiösen Selbstorganisation). Probleme ergeben sich zum einen daher, dass diese Vereine von einer Doppelspitze geführt werden, zum einen vom Hodscha/Vorbeter/Imam und zum andern vom Vereinsvorstand, und dass die faktischen Ansprechpartner nicht die Religionsfachleute sind. Zum andern sind die Ortsvereine Verbänden zugeordnet, die deutschland- und zum Teil europaweit tätig und ihrerseits einer Mutterorganisation im Herkunftsland verpflichtet sind. So ist der Dachverband türkischer Muslime in Deutschland, DITIB, der verlängerte Arm der türkischen Religionsbehörde Diyanet und wird also von der türkischen Regierung kontrolliert.

In der Türkei seien indes Entwicklungen im Gang, die zu einer Reform von Diyanet führen könnten. In Deutschland finden seit 2002 sogar mit Beteiligung von DITIB Dialogseminare für Imame statt. Obwohl ein innertürkischer Pluralismus zu beobachten ist, bringt der Alleinvertretungsanspruch von DITIB Probleme mit sich. Ende Februar 2005 haben in Hamburg Vertreter muslimischer Organisationen außerhalb von DITIB die Schaffung einer muslimischen Struktur beschlossen.

Für eine Kultur der Konvivenz

Neben der sachlichen Information war die Frage nach einem friedlichen Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen und Kulturen ein Schwerpunkt dieser ökumenischen Studientagung. Dazu hielt der durch einschlägige Publikationen bekannte Theo Sundermeier (Universität Heidelberg) ein Grundsatzreferat.

Die Präsenz des Islam wie die Medienpräsenz des Katholizismus in den vergangenen Wochen hätten deutlich gemacht, dass Religion nicht Privatsache sei. Man muss wirklich davon ausgehen, dass der Islam durch und durch missionarisch sei und dass darauf eine angemessene christliche Antwort gefunden werden müsse. Falsch wäre ein apologetischer Vergleich, falsch wäre der Weg der Selbstminimalisierung und falsch wäre schließlich auch eine pluralistische Religionstheologie, die mit ihrem Inklusivismus nicht pluralistisch sein könne.

Die christliche Antwort auf die Herausforderung eines missionarischen Islam sei, selber missionarisch zu sein. Dazu erinnerte Theo Sundermeier an das Verhalten Jesu zum Religionspluralismus von Sapphoris: von Jesus sei keine Polemik gegen diese interreligiöse Präsenz bekannt. Vielmehr gelte es, das Pfingstereignis: „jeder hörte sie in seiner Sprache reden“ (Apg 2), ernst zu nehmen. Die eigene Kultur sei das Medium, das Evangelium zu hören und zu verstehen; der Heilige Geist spricht Dialekt, sagte die Befreiungstheologie. Deshalb könne jeder Ort zum Ort ökumenisch konvivialen Zusammenlebens werden. Mit den anderen zusammensitzen und zusammen essen wie Petrus bei Kornelius (Apg 10). Dieses Zusammenleben, diese *Konvivenz* sei wie die Basis eines gleichschenkligen Dreiecks mit den beiden Seiten *Dialog* und *Mission*.

Die Kultur der Konvivenz schließt eine Kultur der Begegnung ein. Theo Sundermeier war sehr daran gelegen, die verschiedenen Ebenen der Begegnung klar zu unterscheiden, um jede genau wahrnehmen und ernst nehmen zu können. Dazu unterschied er: 1. die theologische, 2. die kulturelle, 3. die emotionale, 4. die soziale und 5. die pädagogische Ebene. Auf jeder dieser Ebenen können aus Unkenntnis oder Unvorsicht mehr oder weniger verhängnisvolle Fehler begangen werden. In Bezug auf den Islam dürfe beispielsweise nie außer Acht gelassen werden, wie Theologie und Recht verschränkt sind und dass der Koran von der Überlieferung nicht zu trennen ist. Um eine Kultur der Begegnung zu ermöglichen und zu fördern, brauche es deshalb Fremdenführer, Menschen, die erklären und vermitteln können. Ferner gehöre dazu die Bereitschaft, Probleme der Integration wahrzunehmen und sie im Sinne von „Krisenverarbeitung als Lernweg“ sachlich anzugehen. Aber auch die Sorgen und Ängste in der einheimischen

Bevölkerung müssten ernst genommen werden, hieß es auf dem abschließenden Podium zum gesellschaftlichen Umgang mit Migrationsgemeinschaften. Von politischer Seite wurde im Sinne einer Kultur des Zusammenlebens von den Zugewanderten Respekt für die Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Grundrechte verlangt, aber auch das Erlernen der Sprache des Einwanderungslandes; die im deutschen Einwanderungsgesetz vorgeschriebenen Orientierungs- und Deutschkurse seien ein guter Beitrag dazu. Der Gefahr von Parallelgesellschaften müsse begegnet werden, indem von den ethnischen wie von anderen Gruppen Offenheit verlangt werde; das Leitbild heiße „offene Gruppen in offener Gesellschaft“. Kaum zur Sprache gekommen sind die Probleme einzelner christlicher Migrationsgemeinden, mit denen Weltanschauungsbeauftragte wenig zu tun haben. Auf dem Podium erinnerte Urs Köppel (migration) immerhin daran, dass in der Schweiz jeder dritte Katholik Migrant ist oder einen Migrationshintergrund hat.

Rike Ehrhardt, Trier

Ein Guru im Wohnzimmer

Erleuchtung für Jedermann

Es ist Mitte März, gegen 19.30 Uhr, als ich das Haus in Berlin-Frohnau betrete, in dem heute Abend ein „Satsang“ stattfinden soll. „Satsang“, so habe ich erfahren, bedeutet soviel wie „Zusammensein mit einem Erleuchteten“, heute und hier handelt es sich dabei um Samarpan, einen Amerikaner, der in Frankfurt lebt und in den 1990er Jahren zur Weisheit fand. Den sanft geschwungenen Weg vom Zaun zum Hauseingang erhellt warmes Kerzen-

licht. Im schmalen Flur deutet die Anzahl der Schuhpaare auf über fünfzig Gäste hin, was meine Erwartungen bei weitem übertrifft – ab jetzt ist „Stille“ geboten. Das große Wohnzimmer ist offensichtlich leer geräumt worden, um Platz für die Besucher zu schaffen, die auf Klappstühlen sitzen oder es sich auf einem der Sofas oder auf den Sesseln bequem gemacht haben, die an den Wänden stehen. In starkem Kontrast zu der behaglichen At-

mosphäre sticht ein erstaunlicher Aufwand an Technik ins Auge, der an diesem Abend zum Einsatz kommen wird. Neben einem imposanten Mischpult mit allerlei Zusatzgeräten entdeckte ich mehrere Lautsprecher auf Stativen und einige dezent angebrachte Scheinwerfer. Drei auf Stativen installierte Videokameras werden die Lehrrede und die Gespräche des Meisters mit seinen Schülern dokumentieren.

Ich muss, nachdem ich mich meiner Schuhe entledigt und die erbetene Spende von 15 Euro erbracht habe, auf eine Art Galerie ausweichen, der Hauptraum ist bereits mit erwartungsvollen Menschen überfüllt. Von hier oben ist das Podium gut zu sehen, auf dem sich später der „Erleuchtete“ niederlassen wird. Verschiedene Gegenstände sind darauf von liebevoller Hand gezielt platziert worden. Unter Überwürfen aus gold-braun schimmerndem Samtimitat verschwinden zwei thronartige Stühle mit hoher Lehne. Derselbe Stoff, nun aber in vertrauenerweckendem zarten Hellblau, verkleidet die Wand hinter den Stühlen großflächig und bildet quasi die Kulisse, vor der sich alles abspielt. Auch die hohen Bücherregale und Wände seitlich des Podiums sind mit Stoffen und Tüchern verhängt, die meisten in einem cremeweißen Ton und ebenfalls samtig schimmernd. Hinter einem Sitzkissen für den „next guest“ sind an einem Ständer fünf große Fotos spiritueller Meister senkrecht übereinander aufgehängt: ganz oben Osho, dann Ramana Maharshi, Papaji, Gangaji und unten Jesus. Die Meister lächeln den Betrachter mit offenem und freundlichem Gesichtsausdruck an. An einem weiteren Ständer genau auf der gegenüberliegenden Seite des Podiums hängen mit Herzchen verzierte indische Liedtexte. Diese Texte werden nun durch eine der anwesenden Frauen mit angenehmer Stimme mikrofonverstärkt gesungen. Begleitet wird sie

live auf einem Keyboard, und was die sanften Farben, weichen Stoffe und die aufwendige Beleuchtung bis dahin nicht an „Alles-ist-gut“-Stimmung schaffen konnten, wird nun mittels sphärischer Klänge, eingängiger Melodien und beruhigender Rhythmen nachgeholt. Immer mehr Besucher stimmen in den Gesang ein: „Shanti OM, Gurudeva, Gurudeva, Shanti OM, Shanti OM“.

Während noch gesungen wird, erscheint ein großer, kräftiger Mann auf dem Podium. Er hat grau gelocktes Haar mit Halbglätze, tiefliegende Augen, viele Falten und einen passiven, ja fast apathischen Gesichtsausdruck. In seiner ganzen Erscheinung ist er unschwer als der „erleuchtete“ Meister Samarpan zu erkennen. Bevor er sich auf dem linken Sessel niederlässt, verneigt er sich mit gefalteten Händen und einer kleinen Verbeugung vor den Bildern der spirituellen Meister. Dann sitzt er mit halbgeschlossenen Augen und wiegendem Kopf auf dem Podest und lauscht dem Gesang der Anwesenden. Bei genauerer Betrachtung wirkt sein Gesicht grau und fahl. Sein eindringlicher Blick, den er später in die Runde schweifen lässt, wirkt kalt und leer. Nach Ende des letzten Liedes begrüßt er jeden Gast, indem er ihn mit zum Kinn erhobenen, zusammengelegten Händen anschaut.

Und dann beginnt er zu sprechen, mit ganz sanfter Stimme, vorsichtig, so als wolle er ein zartes Netz, das sich durch das ganze Vorprogramm unter den Anwesenden gespannt hat, nicht durch Grobheit und Unsensibilität zerreißen. Er spricht auf Englisch, eine junge Frau übersetzt flüssig und präzise simultan. Es sind einfache Worte, die davon handeln, dass bereits alles gut ist. Dass alles so ist, wie es sein soll. Dass man nichts erreichen muss, weil man schon immer dort war, wo man ist und wo es einem bestimmt ist zu sein. Die einzige Aufgabe bestehe

darin, diesen Jetzt-Zustand in Gänge zu leben. Samarpan sieht die größte Herausforderung darin, sich nicht von erworbenen Vorstellungen, Glaubensüberzeugungen und gesellschaftlichen Zielen leiten zu lassen, sondern in der reinen Wahrheit zu existieren. Nach zehn Minuten erklärt er, dass dies seine Botschaft für den heutigen Abend gewesen sei. Minutenlanges Schweigen folgt, bis endlich der erste Besucher vortritt, um auf dem Stuhl neben dem Meister Platz zu nehmen.

Der aufgeregte Mann im roten Hemd ist Mitte 40. Seine Stimme klingt kraftlos, immer wieder gerät er ins Stocken. Wie ein kleiner Schuljunge wirkt er neben dem Meister, von dem er die Augen nicht wenden mag, dessen Anblick er aber gleichzeitig kaum zu ertragen scheint, denn nervös schaut er immer wieder in andere Richtungen. Wir erfahren, dass er sein ganzes bisheriges Leben unter schweren manisch-depressiven Phasen gelitten habe, die jetzt aber abgenommen hätten. Selbst diesen Winter, in dem er doch kaum gewusst habe, wovon er leben solle, habe er überlebt, obwohl er nur das gemacht habe, was ihm Spaß bringe. Dennoch kehrten sie immer wieder, diese Stimmungen und Gedanken, die ihn mit Selbstmord lockten, und dann halte er sich für unnormale und alles würde so schwer.

Die Botschaft Samarpan an diesen in sich zusammengesunkenen Mann ist einfach: Gib dich diesen Stimmungen hin, denn sie sind nun einmal da. Sie sind natürlich, jeder hat sie. Er fragt in die Runde, ob hier jemand sei, der diese verrückten Gedanken nicht manchmal habe. Als Antwort ertönt lediglich ein verlegenes Lachen. Die Gedanken würden, so der Satsang-Meister, ihre Bedrohlichkeit lediglich durch ihre negative Bewertung erhalten, an sich seien sie aber in Ordnung. Also solle man den Geist ausschalten und die

Anhaftung der negativen Gedanken an die beunruhigenden Emotionen unterlassen. Einzig und allein betrachten solle man sie, wie ein interessantes Forschungsobjekt, eine spannende Erfahrung, die einem das Leben biete. Der ratsuchende Mann lacht mit rotem Kopf. Es tut ihm sichtlich gut, zu hören, dass er normal und auf dem richtigen Weg sei und dass er sich keine Sorgen zu machen braucht. Der Meister lässt sich noch über die Angewohnheit des Geistes aus, den Menschen mit seltsamen Einfällen zu traktieren, aber diese bedeuteten nichts, solange man ihnen gleichgültig gegenüberstehe. Seinen Monolog begleitet Samarpan mit Salven eines beängstigten Lachens. Es wirkte so, als kenne er die beschriebenen Situationen selber sehr gut – z.B. auf einer Brücke zu stehen und zu überlegen, was passieren würde, wenn man jetzt springt. Einer Frau habe er geraten, das nächste Mal tatsächlich von der Brücke zu springen, wenn sie wieder solch einen Gedanken habe. Später sei diese Frau dann zu ihm gekommen und habe ihm mitgeteilt, ihre Selbstmordgedanken seien nun verschwunden. (Zum Glück, denke ich, ist die Frau noch einmal wiedergekommen und hat dem Rat des Meisters nicht Folge geleistet!)

Artig bedankt sich der Ratsuchende für das Vorrecht, dass er kurze Zeit im Mittelpunkt der Veranstaltung stehen durfte. Nach ihm nehmen nacheinander sechs weitere Personen auf dem Stuhl neben dem Meister Platz. Alle sind aufgeregte und bekennen, dass sie starkes Herzklopfen haben, es fällt ihnen schwer, die ersten Sätze zu bilden, manche schließen zunächst die Augen. Sie kommen mit den unterschiedlichsten Fragen und Problemen, die der Meister mit Kopfnicken, verständnisvollen „Hhms...“ und Schnauben, also ungeteilter Aufmerksamkeit, anhört. Da gibt es den bärtigen jungen Mann, der am selben Tag geheiratet hat und erklärt,

dies nun feiern zu wollen. Er sieht dabei so traurig und verzagt aus, dass man ihn gerne trösten und von diesem Ort wegführen möchte. Als Grund für diese Traurigkeit gibt er sein Hadern mit dieser entgeltigen Entscheidung an. Schließlich gäbe es auf dieser Welt noch drei Milliarden andere Frauen, mit denen er Sex haben könnte. Samarpan, dem dieses Thema sichtlich gefällt, erklärt sexuelle Phantasien und Bedürfnisse als gänzlich natürlich, auf keinen Fall solle man (ganz im Feudischen Sinne) irgendetwas unterdrücken, denn dadurch würde es nur noch schlimmer. Im Gegenteil, so rät der Meister, solange diese Bedürfnisse existierten, sei ihr Ausleben das A und O. Irgendwann fiele die Erkenntnis, dass jedes sexuelle Erlebnis durch ein anderes ersetzt werden könne, und letztlich die Frauen doch austauschbar seien. Der Meister erklärt dem verdutzten Bräutigam, dass niemand an irgendetwas gebunden sei, egal was er unterschrieben oder versprochen habe, schließlich zähle nur das Hier und Jetzt. Die Mehrheit des Publikums scheint dieser Argumentation zustimmen, es wird laut gelacht und ausgelassen gemurmelt.

Die nächsten Ratsuchenden sind allesamt Frauen. Eine berichtet mit monotoner Stimme, sie habe bereits Job und Partner verloren, empfinde sich aber eigentlich als „auf dem richtigen Weg“. Doch nun mache ihr die Gesundheit zu schaffen, und es stünde ziemlich schlimm um sie. Nun stelle sich für sie die Frage, ob sie „für Gott ein besonders schwerer Brocken“ sei. Sie bekommt zur Antwort, dass Gott nur jenen Menschen Schweres zumute, denen er auch vertraue, damit umzugehen. Sie stehe also besonders in Gottes Gunst, sei gar auf dem Wege der Erleuchtung.

Die nächste Geschichte handelt von einer bitteren Enttäuschung, die eine Frau mit einem anderen Meister erlebt hat. Aus

sicherer Quelle hatte sie erfahren, dass ihr Guru, den sie sehr bewundert hatte und der arme, z.T. misshandelte Kinder aus Entwicklungsländern in seinem Zentrum aufgenommen hatte, eben diese Kinder sexuell missbraucht haben soll. Ich bin angesichts der Erzählung und der ehrlichen Erschütterung der Frau tief betroffen. Da fragt Samarpan sie mit erstaunter Mine, ob sie es diesem Mann nicht verzeihen könne, menschlich zu sein. Es gebe keine Heiligen, und was jemand nach außen hin vorgebe zu sein, sei ohnehin lediglich Schein und Lüge. Sexuell missbrauchte Kinder hätten außerdem ein Karma, d.h. diese Missbrauchserfahrungen würden ihnen vom Leben als Entwicklungshilfe geschenkt. Auf keinen Fall solle der Mensch in den natürlichen Verlauf eingreifen und mit seinem Verstand etwas verdammen, was vielleicht notwendig und gut ist.

Tränen der Rührung gibt es, als eine Frau mitteilt, dass sie zum ersten Mal ein Sat-sang-Treffen besuche und alles in der Sitzung Gesagte genau dem entspreche, was sie schon immer für sich selbst gespürt habe. Es wirkt, als habe sie das Gefühl, angekommen zu sein. Am Ende kommt es zu einem langen, intensiven Blickkontakt zwischen ihr und dem Meister, das von Schweigen begleitet ist. Sie glüht und ist innerlich aufgelöst, als sie das Podium verlässt.

Zum Abschied sieht Samarpan jedem der Anwesenden erneut in die Augen, Musik vom Keyboard lullt die Anwesenden ein. Unvermittelt fällt der Guru zurück in seinen apathischen, leeren Blick, der Kälte und Depressivität ausstrahlt. Nach einem letzten Schluck aus dem Wasserglas, das eine Assistentin immer fleißig nachgefüllt hatte, verlässt er den Raum. Im Vorfeld waren die Teilnehmer gebeten worden, ihm etwas Zeit für den Rückzug zu lassen. Außerdem sollten alle, die

FREIDENKER

während des Abends nach vorn gekommen waren, sich nun zwecks Namens- und Anschriftaufnahme den Veranstalter zur Verfügung stellen. Im Vorraum können Interessierte jetzt Videokassetten, CDs und DVDs mit der Aufzeichnung der Sitzung käuflich erwerben. Und wer an diesem Abend die Gelegenheit zum persönlichen Gespräch mit dem Meister hat verstreichen lassen, kann sich an die Worte der Einführung erinnern: Auch an den folgenden fünf Abenden sei Samarpan hier, um Satsang zu geben und als ein erwachter Meister konkrete Lebenshilfe zu bieten. Nach diesem zweifellos bewegenden Abend fragte ich mich, was offenbar wohl-situierte Bildungsbürger dazu bringt, ihre existentiellen Lebensthemen vor einem fremden Publikum auszubreiten und bereitwillig von einem Guru teilweise sehr radikale Ratschläge und Weisungen entgegenzunehmen, die einer eigenwilligen Mischung aus neohinduistischen Elementen und Maximen des Positiven Denkens entspringen. Auch beschäftigte mich die Frage, welche Folgen es hat, wenn seelisch labile Menschen – manche der Fragenden hätten fachlichen Rat und nicht suggestive Deutungen benötigt! – sich auf solche Weise selber bloßstellen. Samarpan's Lebenshilfe-Angebot trifft offenbar auf ein gehöriges Maß an Verzweiflung und Orientierungslosigkeit. Ob es auf Dauer tragfähige Antworten zu geben vermag, erscheint mir nach dem Erlebten zweifelhaft.

Zum Weiterlesen:

- D. Bittrich, C. Salvesen, *Die Erleuchteten kommen*. Satsang: Antworten auf die wichtigsten Fragen des Lebens, München 2002
- M. Utsch, *Die Satsang-Bewegung*, in: *Panorama der neuen Religiosität*, hg. v. R. Hempelmann u.a., Gütersloh 2001, 192-199
- M. Utsch, *Satsang – ein neureligiöses Phänomen breitet sich aus*, *Materialdienst der EZW* 8/2004, 304-305

„Glaubst du noch oder denkst du schon?“

Unter diesem kecken Motto hat seit einigen Monaten eine „Giordano Bruno Stiftung“ in Mastershausen (Hunsrück) ihre Arbeit aufgenommen. Die Stiftung hat sich die „Förderung des evolutionären Humanismus“ zur Aufgabe gemacht, man möchte „die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik/Politik ... entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich machen“. Sie wurde maßgeblich von dem Unternehmer Herbert Steffen ins Leben gerufen. Steffen fördert bereits seit vielen Jahren die Arbeit und das Werk von Karlheinz Deschner, dem Autor der auf insgesamt zehn Bände angelegten „Kriminalgeschichte des Christentums“ und weiterer kirchenkritischer Bücher. Herbert Steffen und seine Mitstreiter möchten mit der neuen Stiftung jedoch nicht nur die Kirchen und Religionen kritisieren, sondern „attraktive säkulare Alternativen“ entwickeln. In einem Prospekt der Stiftung heißt es: „Wir leben in einer Zeit der Ungleichzeitigkeit: Während wir technologisch im 21. Jahrhundert stehen, sind unsere Weltbilder mehrheitlich noch von Jahrtausende alten Mythen geprägt. ... Wir verhalten uns wie Fünfjährige, denen die Verantwortung über einen Jumbojet übertragen wurde.“

Die Giordano Bruno Stiftung bemüht sich um Öffentlichkeitsarbeit, organisiert Diskussionsveranstaltungen, fördert aufklärerische Literatur und ist im Internet präsent. Im Januar 2005 hat man eine „Forschungsgruppe Weltanschauungen“ (fowid) gegründet. Diese verfolgt das Ziel, umfassende Informationen „zur sozialen Akzeptanz religiöser oder weltlicher Weltdeu-

tungen zu erheben, auszuwerten und öffentlich zugänglich zu machen“. In dem bereits zitierten Prospekt werden die Ergebnisse der Untersuchungen schon mal vorweg genommen, wenn es heißt, das zu eruiende empirische Wissen sei u.a. bedeutsam für die Politik, „die in der Regel eine weit größere religiöse Bindung der Bevölkerung unterstellt, als faktisch vorhanden ist...“ Ein entsprechendes Internetportal wird voraussichtlich im November 2005 die Arbeit aufnehmen.

Eine weitere Idee, für die sich die Stiftung engagiert, betrifft die Gründung eines „Zentralrats der Konfessionsfreien in Deutschland“ (ZdKiD). In den Kreisen der organisierten Freidenker, Humanisten und Atheisten wird seit einiger Zeit diese Anregung diskutiert. Die Idee hat manches für sich: Ein solcher Zentralrat könnte möglicherweise die Position der Konfessionslosen in der Öffentlichkeit stärken, er wäre ein Ansprechpartner für Journalisten. Auch hat der Begriff „Zentralrat“ große Attraktivität, weil er an den bekannten „Zentralrat der Juden“ oder an den „Zentralrat der Muslime“ erinnert. Ein zugkräftiges Motto ist auch schon gefunden: „Konfessionslose aller Bundesländer – vereinigt euch!“ *Gegen* die Idee spricht, dass von den etwa 20 Millionen Konfessionslosen in Deutschland nur etwa 20.000 in einem humanistischen bzw. in atheistischen Verbänden organisiert sind und dass die mannigfachen Verbände in vielen wichtigen Fragen unterschiedliche Positionen einnehmen. Diese disparaten Positionen sind beträchtliche Hindernisse auf dem Weg zu einem „Zentralrat der Konfessionslosen“. Schier unlösbar jedoch ist die Frage nach der Legitimation: Wie kann man *alle* Konfessionslosen repräsentieren, wenn nur Vertreter der organisierten Konfessionslosen mitarbeiten? Und wie können 0,1 Prozent der Konfessionslosen Sprachrohr der gesamten säkularen Szene sein?

Wie dem auch sei: Alle diese Ideen zeigen, wie sich die Kirchenkritiker und Atheisten neu organisieren, ihre Kräfte bündeln und mit Ideen auf die Gebildeten unter den Verächtern der Religion zugehen. Mitte März 2005 präsentierte der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) eine Studie, die man beim renommierten Allensbacher Institut für Demoskopie in Auftrag gegeben hatte. Die Studie erstaunt – weniger wegen der Ergebnisse, als vielmehr wegen kühner Sprünge bei der Deutung. Gefragt wurde nicht etwa, wie bekannt der HVD landesweit ist und wie dieser oder jener zur Arbeit des Verbandes steht. Man hat sich vielmehr beim HVD drei Schwerpunkte überlegt, die man in der eigenen Arbeit für zentral erachtet und nach der Akzeptanz dieser Themen in der Bevölkerung gefragt. Den Befragten wurde ein Kärtchen mit folgendem Text vorgelegt: „Der HVD vertritt diese Lebensauffassung:

- ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht
- ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott
- andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten und zu respektieren.“

Dem schloss sich die Frage an: „Einmal alles zusammengenommen: Entspricht das ihrer eigenen Lebensauffassung voll und ganz, überwiegend, eher nicht oder gar nicht?“ 7 Prozent der Befragten entschieden sich für „voll und ganz“, 42 Prozent hielten dies für „überwiegend zutreffend“, 21 Prozent für „eher nicht“ und 25 Prozent für gar nicht zutreffend. Daraus folgert der HVD: 49 Prozent der Deutschen stimmen der Lebensauffassung des HVD zu – und sind damit quasi stille Sympathisanten. Das wäre eine gewaltige Zahl! Die Problematik dieser Umfrage bzw. ihrer Interpretation besteht darin,

dass ein Verband sich selbst überlegt, wofür er steht und dann die breite Zustimmung zu den festgestellten Themen als Zustimmung zu seiner Organisation bzw. Arbeit wertet. Wenn die Kirchen bei einer solchen Umfrage sagen, sie stehen für Toleranz, den Schutz der Menschenrechte und für die Bewahrung des Regenwaldes etc., dann werden sie auch beachtliche Zustimmung erfahren. Aber: Erfahren sie damit als Kirchen Zustimmung, oder geht es hier nicht in erster Linie um die zustimmungsfähigen Themen?

Es kann hier nicht ausführlicher auf die Allensbachumfrage eingegangen werden. Entscheidend jedoch ist, wie der HVD die Ergebnisse publizistisch auswertet: Er unterstreicht, dass 7 Prozent der Bevölkerung die Lebensauffassung des HVD „voll und ganz“ mittragen. Das wären immerhin 4,23 Millionen Bundesbürger. Für diese 4 Millionen wird man sich als Sprachrohr profilieren wollen. Auch wenn die Öffentlichkeit diesem gedanklichen Kurzschluss nicht folgt – etwas davon verfängt. So hat selbst der Evangelische Pressedienst (epd) am 17. März 2005 erstaunlich blauäugig über diese Studie und ihre Ergebnisse berichtet. Zahlreiche Kirchenzeitungen haben in Unkenntnis der Dinge die Meldung nachgedruckt. In den Kirchen herrscht teilweise große Unbedarftheit den Kirchen- und Christen-tumskritikern gegenüber. Vielfach scheint man noch nicht realisiert zu haben, was es bedeutet, dass inzwischen jeder dritte Bundesbürger konfessionslos ist und einige der kirchenkritischen Verbände sich in der Öffentlichkeit durchaus attraktiv präsentieren. Konkurrenz, so sagt man, belebe das Geschäft. Dazu gehört allerdings, zur Kenntnis zu nehmen, dass man sich in Konkurrenz befindet.

Vgl. www.giordano-bruno-stiftung.de / www.fowid.de / www.humanismus.de

Andreas Fincke

Pralinen für den BfG. Für Karfreitag, den 25. März 2005, kündigte der Bund für Geistesfreiheit (BfG) wieder eine „Atheistische Filmnacht“ im Münchner Kulturzentrum am Gasteig an. Beim BfG handelt es sich um eine bayerische Organisation, die nach eigenen Angaben knapp 5000 Atheisten und Konfessionslose vereinigt. Abgesehen von regelmäßigen Stammtischen meldete sich der BfG in den vergangenen Jahren immer wieder zu Wort, um die Trennung von Kirche und Staat schärfer zu realisieren. Man denke an das Kreuzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, demzufolge kein Bundesland gesetzlich bestimmen darf, dass Kreuzifixe in Klassenzimmern hängen. Aber auch die bayerische Hymne („Gott mit dir, du Land der Bayern“) will der BfG ändern lassen. Anlässlich von Mel Gibsons Passions-Film von 2004 demonstrierten als Römer verkleidete BfGler vor Kinos gegen die Verbreitung „unhistorischer“ Thesen zur Geschichte.

Zur Selbstdarstellung dienen dem BfG auch die „Atheistischen Filmnächte“. Seit 2001 zeigt man dabei den Film „Chocolat“, diesmal als zweites Werk „Wer den Wind sät“ von Stanley Kramer. Dazwischen wird ein Pralinen-Buffer geboten. In Lasse Hallströms „Chocolat“ aus dem Jahr 2000 mit den Weltstars Juliette Binoche und Johnny Depp steht eine französische Kleinstadt im Mittelpunkt. Ein bigotter Bürgermeister tyrannisiert seine Untertanen einschließlich des katholischen Pfarrers, dem er die Predigten „verbessert“. Als eine junge Frau neu zuzieht und in der Fastenzeit ein Schokoladengeschäft eröffnet, kommt es zum bitterbösen Machtkampf zwischen Bürgermeister-Fraktion und Genuss-Liga. Der Bürgermeister landet schließlich in einer Fastenkrise im Schaufenster der Chocolaterie und legt seine Bigotterie ab, was nun den Identifikationsansatz des BfG ermöglicht.

So eindeutig steht es aber nicht um den Film. Es handelt sich um ein modernes Märchen, in dem höhere Mächte am Werk sind, die die fremde Frau in die Kleinstadt führen. Die Schokoladenhändlerin geht zwar nicht zum Gottesdienst, agitiert aber auch nicht, sondern verbündet sich auf menschlicher Ebene mit den Bürgern und Bürgerinnen, auch dem Pfarrer. Diese Gestalt wird vom BfG überhaupt nicht wahrgenommen. Der Geistliche, anfangs von Monsieur le Maire gegängelt, emanzipiert sich im Laufe der Geschichte und predigt gemäß seiner Glaubensüberzeugung – eine Parabel auf die Emanzipation der Kirche vom Staat. Man muss sich vielleicht an französische Verhältnisse (Zentralismus, keine Kirchensteuer) erinnern, um diese Parabel zu verstehen. Wenn man etwas aus dem Film lernen kann, dann, wie Fremde sich integrieren und Neuzugänge eine Gemeinschaft verlebendigen können.

Die Verfasserin hat den weisen, poetischen Film mehrmals gesehen und ab dem zweiten Mal Pralinen mit ins Kino genommen.

Wenn der Karfreitag als Termin fürs Kino mit Pralinen gewählt wird, so ist das als BfG-Attacke gegen das Fasten und gegen christliche Bräuche aller Konfessionen, vor allem gegen die Berücksichtigung von christlichen Feiertagen im bürgerlichen Kalender gemeint. Dabei vereinnahmt der BfG nicht nur einschichtig ein vieldimensionales Filmkunstwerk, sondern arbeitet der Konsumgesellschaft in die Hände, die seit Silvester Osterleckerli in den Supermärkten aufhäuft und dann fließend zum Muttertagskult überleitet. Geistesfreiheit in Ehren, aber sie sollte für sinnvollere Projekte beansprucht werden und nicht für die Untergrabung der Feiertage als Chancen für Stille, Spiritualität oder auch „nur“ Kommunikation herhalten.

Angelika Koller, München

ABERGLAUBE

Aberglaube im Aufschwung. (Letzter Bericht: 3/2002, 95f) Der irrationale Glaube an gute und schlechte Vorzeichen ist heute in Deutschland noch mehr verbreitet als Anfang der 1970er Jahre. Zu diesem Ergebnis kommt das Institut für Demoskopie Allensbach in seiner Langzeitstudie zum Aberglauben (*allensbacher berichte* 7/2005). Demnach gehen heute 42 Prozent der Deutschen davon aus, „daß das vierblättrige Kleeblatt Gutes bedeutet“. Für lebensbedeutsam halten es 40 Prozent der Befragten, wenn sie am nächtlichen Himmel zufällig Sternschnuppen beobachten. 36 Prozent sehen in der Begegnung mit einem Schornsteinfeger ein Glück verheißendes Vorzeichen. Die Zahl 13 gilt für jeden vierten (28 Prozent) als gefürchtetes Omen. Auch die schwarzen Katzen, die einem von links über den Weg laufen, hält jeder vierte (25 Prozent) für ein schlechtes Vorzeichen. Nach Mitteilung des Instituts, das die Langzeitstudie seit 1973 durchführt, ist die Bereitschaft in der Bevölkerung, „all diesen und anderen Signalen aus der Welt des Aberglaubens“ mehr Bedeutung beizumessen, in den letzten 25 Jahren deutlich gewachsen. In Westdeutschland haben damals nur etwa halb so viele Menschen (22 Prozent) „in einem zufällig durch den Weltraum sausenden und verglühenden Meteoriten“ ein besonderes Vorzeichen erblickt. Nach Mitteilung des Instituts habe auch die Vorstellung, ein vierblättriges Kleeblatt könne Glück herbeiziehen, deutlich zugenommen. Glaubten dies im Jahr 1973 26 Prozent, so sind es heute 42 Prozent der Befragten. Deutlich gestiegen, von 17 auf 28 Prozent, ist in den letzten Jahrzehnten auch die Bereitschaft, mit der Zahl 13 Unheilvolles in Verbindung zu bringen. Auffällig ist jedoch, dass es im Blick auf den Aber-

glauben zwischen Ost und West so gut wie keinen Gegensatz mehr gibt. Hier haben sich die Werte deutlich angeglichen. Insgesamt lehnen es in Ost wie West „nur jeweils 32 Prozent aller Erwachsenen ab, den Zeichen aus der Welt des Aberglaubens überhaupt irgendeine Bedeutung zukommen zu lassen“. – Interessanterweise rangieren Glückssymbole – vierblättriges Kleeblatt (42 Prozent), Sternschnuppen (40 Prozent) sowie der Schornsteinfeger (36 Prozent) – der Umfrage zufolge bundesweit an erster Stelle: Es verwundert nicht, dass angesichts der wirtschaftlichen Lage in Deutschland und der damit einhergehenden persönlichen Verunsicherung die Sehnsucht nach eher optimistischen Vorzeichen in der Bevölkerung besonders ausgeprägt ist.

Matthias Pöhlmann

IN EIGENER SACHE

Studientag zum Selbstverständnis apostolischer Kirchen und Gemeinschaften als Kirche Jesu Christi. Nahezu eine halbe Million Menschen gehören in Deutschland zu einer apostolischen Kirche oder Gemeinschaft. Zahlenmäßig steht die *Neuapostolische Kirche* an erster Stelle, doch Tausende haben auch eine Heimat im *Apostelamt Jesu Christi*, in der *Apostolischen Gemeinschaft* oder in der *Gemeinschaft des göttlichen Sozialismus (Apostelamt Juda)* gefunden. Alle diese Gruppen werden – ungeachtet sonstiger Unterschiede – von Aposteln geleitet. Für Kenner der Szene ist es sensationell, dass zum ersten Mal in der neuzeitlichen „Apostelgeschichte“ leitende Apostel der vier größten deutschen apostolischen Gruppierungen im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeitstagung zusammenkommen. Unter der Leitung des renom-

mierten Halleschen Konfessionskundlers, Prof. Dr. Helmut Obst, lädt die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, am Sonnabend, den 25. Juni 2005 zu Vorträgen und einer Podiumsdiskussion ein.

Im Mittelpunkt der Tagung, die in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen stattfindet, wird das jeweilige Selbstverständnis und das Verhältnis zur traditionellen Christenheit stehen.

Hochrangige Vertreter der genannten Gemeinschaften haben ihre Teilnahme zugesagt. Sprechen wird ferner Albrecht Schröter, zweifellos der profundeste Kenner der Katholisch-apostolischen Gemeinden und ihrer Geschichte. Helmut Obst wird fragen, was das Wesen der Kirche ist und welche ökumenischen Konsequenzen sich aus dem Selbstverständnis von Konfessions- und Freikirchen ergeben. Andreas Fincke wird berichten, wie die genannten Gemeinschaften in der Außenperspektive wahrgenommen werden und schließlich wird Albrecht Schröter Videomaterial präsentieren, das er an den historisch bedeutsamen Orten der katholisch-apostolischen Gemeinden in Albury, London und andernorts aufgezeichnet hat.

Die Veranstaltung beginnt am 25. Juni um 10.00 Uhr und findet in den Franckeschen Stiftungen, Theologische Fakultät, Haus 30, in 06110 Halle/S. statt. Die Franckeschen Stiftungen liegen am Franckeplatz und sind mit öffentlichen Verkehrsmitteln leicht zu erreichen. Ein detailliertes Programm dieser wissenschaftlichen Arbeitstagung ist unter www.ezw-berlin.de zu finden. Die Teilnahme ist kostenlos; wir bitten jedoch um Anmeldung per Fax 030/28395212 oder unter info@ezw-berlin.de.

Andreas Fincke

Erste Schritte zur Versöhnung. (Letzter Bericht: 3/2005, 115f) Zu den problematischsten Kapiteln in der Geschichte der Neuapostolischen Kirche (NAK) gehört die sog. „Botschaft“ des Stammapostels Bischoff aus den 1950er Jahren und die sich daraus ergebenden Konsequenzen. Zur Erinnerung: J. G. Bischoff hatte Ende 1951 verkündet, dass noch zu seinen Lebzeiten Jesus wiederkommt und die Auserwählten zu sich nimmt. Diese Botschaft wurde ab 1954 zu einem Dogma erhoben; Zweifel oder Widerspruch wurden rigoros unterbunden. Amtsträger, die sich diese Hoffnung nicht zu eigen machten, wurden ihrer Positionen enthoben und ausgeschlossen. Als Bischoff 1960 verstarb, ohne dass die erwarteten Ereignisse eingetreten waren, ging die NAK erstaunlich schnell zur Tagesordnung über. In zahlreichen Ländern gründeten die Ausgeschlossenen und Gemaßregelten neue Gemeinschaften, die zwangsläufig in einem kritischen Verhältnis zur NAK stehen. Zu den Neugründungen gehörte die „Apostolische Gemeinschaft“ (Düsseldorf) um Peter Kuhlen (vgl. MD 10/1999, 317f) sowie die „Vereinigung Apostolischer Gemeinden“ in der Schweiz. Fünfzig Jahre nach den schweren Zerwürfnissen gibt es nun in der Schweiz erste Schritte zur Versöhnung. Am 1. Mai 2005 wurde in allen Gemeinden der „Vereinigung Apostolischer Christen“ (VAC) und der Schweizer NAK ein Schreiben verlesen, in dem es heißt: „Vor 50 Jahren führten unterschiedliche Beurteilungen der Botschaft des damaligen Stammapostels J. G. Bischoff betreffend den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zu erheblichen Kontroversen innerhalb der Neuapostolischen Kirche (NAK). Amtsträger und Mitglieder, welche diese Botschaft nicht lehrten bzw. bekämpften,

wurden aus der NAK ausgeschlossen und mit Kirchenverboten belegt. In der Folge kam es zur Abtrennung einer Gruppe von Gläubigen und zur Gründung der Vereinigung Apostolischer Christen (VAC) Schweiz. Diese Spaltung brachte tiefes Herzeleid, grossen Kummer und materiellen Schaden in viele Familien und Gemeinden.“ In der Deutung der „Botschaft“ konnte keine Verständigung gefunden werden. Eher allgemein heisst es, dass man weiterhin „unterschiedliche Ansichten bezüglich der Botschaft des damaligen Stammapostels J. G. Bischoff und der daraus entstandenen Konsequenzen (habe)“. In der NAK hat man sich bis heute nicht zu der Erkenntnis durchringen können, dass Bischoff damals die Macht seines Amtes in verhängnisvoller Weise gebraucht hat. Dennoch birgt das vorliegende Papier eine kleine Sensation, denn dort steht weiter:

„1. Die Leitung der Neuapostolischen Kirche Schweiz entschuldigt sich bei den Betroffenen für die in jener Zeit getroffenen Fehlentscheide und das mancherorts praktizierte unchristliche Verhalten in unsachlichen Aktionen und Reaktionen einiger ihrer Mitglieder.

2. Die Neuapostolische Kirche erklärt sich bereit, die seinerzeit in diesem Zusammenhang verfügten Kirchenverbote und Ausschlüsse mit sofortiger Wirkung aufzuheben.

3. Die Leitung der Vereinigung Apostolischer Christen Schweiz entschuldigt sich ebenfalls für die durch einige ihrer Mitglieder erfolgten Fehlreaktionen im Rahmen der seinerzeitigen Auseinandersetzungen.“

Schließlich hat man sich darauf verständigt, dass die Aufarbeitung der Vergangenheit fortgesetzt werden soll. Unterzeichnet ist das Dokument von Walter Baltisberger für die VAC in der Schweiz und von Armin Studer für die Schweizer NAK. Es handelt sich somit vorerst nur um

ein lokal begrenztes Ereignis. Man muss abwarten, welche Konsequenzen sich für die Situation in Deutschland und hier besonders für das Verhältnis der NAK zur „Apostolischen Gemeinschaft“ (Düsseldorf) ergeben.

Als Außenstehender könnte man versucht sein, in erster Linie auf die Schwächen dieses Papiers zu blicken. Hilfreicher aber scheint mir, zur Kenntnis zu nehmen und zu würdigen, wie hier zwei Religionsgemeinschaften, die ein jahrzehntelanges tiefes Zerwürfnis trennte, erste Schritte der Versöhnung gehen. Andere Kirchen tun sich damit noch nach Jahrhunderten schwer.

Andreas Fincke

GESELLSCHAFT

Keine Legalisierung aktiver Sterbehilfe.

(Letzter Bericht: 5/2005, 192f) Auch im vierten Anlauf sind im Europarat die Anhänger einer Liberalisierung der Sterbehilfe gescheitert. Der Vorschlag des Schweizer Liberalen Dick Marty, Euthanasie unter bestimmten Umständen zuzulassen, wurde an den zuständigen Sozialausschuss zurückverwiesen. Marty vertritt seit Jahren die Meinung, dass niemand das Recht hat, schwer leidende Sterbende gegen ihren ausdrücklichen Willen zum Weiterleben zu zwingen. Martys Bericht ist bei einigen Abgeordneten im Europarat, bei den Kirchen sowie in der Öffentlichkeit auf heftige Kritik gestoßen.

Obwohl die aktive Sterbehilfe – mit Ausnahme von Belgien und den Niederlanden – in den meisten der 45 Staaten, die dem Europarat angehören, strafrechtlich verboten ist, sei sie in der Praxis weit verbreitet. „Jeder weiß das, aber niemand will darüber sprechen“, sagte Marty. Bislang finde Euthanasie zumeist heimlich und unkontrolliert in den Krankenhäusern statt. Marty

forderte die Mitgliedsstaaten auf, empirische Daten über die Sterbehilfe in der täglichen Praxis zu sammeln. Danach sollte nochmals über die Aufhebung der strafrechtlichen Verfolgung von Ärzten nachgedacht werden, die einwilligen, dem Leben todkranker leidender Patienten auf ihren Wunsch hin ein Ende zu setzen. Kritiker warnen demgegenüber vor dem möglichen Missbrauch. So wurden in den Niederlanden im Jahr 2001 rund 3800 Fälle von Sterbehilfe gezählt. In 900 Fällen seien die Patienten jedoch nicht gefragt worden. Die Deutsche Hospiz Stiftung gab darüber hinaus zu bedenken, dass mit der Legalisierung der aktiven Sterbehilfe infolge des Kostendrucks und der Belegsituation in den Krankenhäusern EU-weit jährlich mit 24.000 Euthanasie-Opfern zu rechnen sei.

Michael Utsch

JUDENTUM / ISLAM

Schächten in Judentum und Islam. (Letzter Bericht: 3/2002, 91f.; 4/2003, 144) Die „Jüdische Allgemeine“ berichtet über eine internationale Fachtagung zum Thema des rituellen Schächtens aus der Sicht von Veterinärmedizinerinnen, Neurologen, Tierschützern u.a., die am ersten April-Wochenende in Berlin stattfand. In Anbetracht der rechtlich ungeklärten Situation aufgrund einander widersprechender Gerichtsurteile sollte den Veterinärämtern Entscheidungshilfe geboten werden.

Unterschiedliche Meinungen gab es über das Ausmaß des Schmerzes, der den Tieren bei unterschiedlichen Schlachtungsmethoden zugemutet wird. Im Prinzip sollen bei einem vorbildlichen Schächtungsvorgang dem Tier Haut, Zungenmuskulatur, Luftröhre, Speiseröhre, Halsschlagader, Drosselvenen und zahlreiche Nerven durchtrennt werden. Durch den

Blutdruckabfall im gesamten arteriellen System wird schnell Bewusstlosigkeit herbeigeführt. Bei Rindern wird die Bewusstlosigkeit durch einen langsameren Blutdruckabfall aufgrund einer Mitbeteiligung der Wirbelsäulenschlagader verzögert, sie sind allerdings, insbesondere im Islam, der seltenere Fall in der Schächtungspraxis (hier werden Schafe und Hühner bevorzugt). Schmerz wird, darin sind sich alle einig, dem Tier beim Schächten in jedem Falle zugefügt, ob und wie stark es diesen wahrnimmt, ist wiederum Gegenstand von Meinungsunterschieden. Tiere, die ohnehin eher schmerzempfindungsarm sind, werden diesen auch bei der Schlachtung kaum spüren, meinte etwa der Neurophysiologe Manfred Zimmermann aufgrund von Laboruntersuchungen an Ratten und Mäusen. Dieser Meinung wurde jedoch auch widersprochen. Wesentlich für die Schmerzbelastung sei auch die Art der Fixierung des Schlachtieres – eine aufrechte Fixierung vor dem Schnitt sei optimal, wurde auf dem Hintergrund der Praxis jüdisch-rituellen Schlachtens in nordamerikanischen Schlachthöfen argumentiert. Auch Betäubungsarten wurden diskutiert, die partiell von jüdischen Gemeinschaften in Österreich, Schweden und den USA anerkannt werden. Die Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz e.V. ist bereit, Ausnahmegenehmigungen zum Schächten unter folgenden Voraussetzungen zu akzeptieren: schonende Fixierung in aufrechter Körperhaltung, optimaler Entbluteschnitt, unverzügliche Betäubung bei fehlerhaften Schnitten, Sachkunde der Durchführenden sowie Hygiene.

Ulrich Dehn

BÜCHER

Jon Kracauer, Mord im Auftrag Gottes. Eine Reportage über religiösen Fundamentalismus, Piper Verlag, München 2004, 480 Seiten, 9,90 €.

„In Bountiful angekommen, heiratete Debbies Vater innerhalb kurzer Zeit selbst insgesamt sechs Frauen, mit denen er fünf- undvierzig Kinder zeugte (...). Um bei so vielen Nachkommen den Überblick zu behalten, verfiel ihr Vater auf die Idee, allen Kindern, die in einem bestimmten Jahr geboren wurden, Namen zu geben, die mit demselben Buchstaben begannen. ‚Wir nannten sie die A’s, die T’s, die J’s oder so‘, erklärte er im kanadischen Fernsehen. 1976 war zum Beispiel das Jahr der J’s: Zwischen Juni und Oktober jenes Jahres brachten Olers Frauen die Kinder Jared, Jeanette, Julia und Jennifer zur Welt.“

Diese bizarre Episode (62) ist nur eine von unzähligen aus Jon Kracauers Buch „über religiösen Fundamentalismus“, genauer gesagt über den Fundamentalismus jener mormonischen Splittergruppen in abgelegenen Gegenden des amerikanischen und kanadischen Westens, die nach wie vor die Polygamie praktizieren. Die bereits 2003 erschienene Reportage ist nun in einer Taschenbuchausgabe erhältlich, die nicht nur preisgünstiger ist, sondern auch eine Art Dialog zwischen dem Autor und der mormonischen Hauptkirche enthält (414-439). Die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (HLT) reagierte nämlich schon vor Veröffentlichung des Werkes in den USA äußerst kritisch auf das Buch, obwohl es sie eigentlich nur am Rande betrifft. Kracauer verweist vielmehr an mehreren Stellen, dass das polygame und oft genug inzestuöse Treiben der mormonischen Fundamentalisten in vielen Fällen eine heftige Missbilligung seitens

der HLT erfahren hat. Vermutlich reagierte die HLT deshalb so kritisch auf Kracauers Buch, weil der Autor die Entstehungsgeschichte der Mormonen aufrollt und dabei auch die Praxis der Polygamie in den ersten Jahrzehnten des Mormonentums beleuchtet. Der Autor zeigt, dass die Splittergruppen nur das weiterführen, was von der HLT aus politischer Raison – der Aufnahme Utahs in die amerikanische Föderation – aufgegeben wurde. Das Buch konfrontiert die HLT also mit ihrer eigenen Geschichte, mag sie sich noch so sehr von ihren Abspaltungen distanzieren.

Die Kritiker der HLT erkannten allerdings auch, dass es Kracauer um weit mehr als eine Geschichte der Mormonen geht: Ausgehend von einem durch mormonische Fundamentalisten begangenen Verbrechen, das als „Mordfall Lafferty“ im Jahre 1984 in die Schlagzeilen geriet, möchte der Autor zeigen, zu welchen Handlungen eine fundamentalistische Gesinnung führen kann, und dass dieses Problem nicht einfach auf den islamistischen Fanatismus reduziert werden kann, so wohlfeil dies seit dem 11. September 2001 auch sein mag. Angesichts der Debatten um die Gründe für den Wahlerfolg George W. Bushs im vergangenen November ist das Buch ein wichtiger Beitrag zur religionssoziologischen Analyse der republikanischen Stammlande. Schade ist nur, dass Kracauers Skepsis gegenüber religiöser Überzeugung an einigen Stellen dazu führt, dass Religion als angebliche Antagonistin der Vernunft zumindest unterschwellig ein wenig vorschnell unter Generalverdacht gestellt wird. Bisweilen leidet Kracauer an einer Art Tunnelblick, dessen Fokussierung auf den Fundamentalismus mormonischer Spielart ausblendet, dass es, z.B. in Europa, ganz andere, weitaus vernunftkompatiblere Formen des religiösen Lebens gibt. Dennoch ist „Mord im Auftrag Gottes“ ein wichtiges und über weite Strecken span-

nendes Buch. Zwar hat man als Leser bisweilen Mühe, im Geflecht der polygam-inzestuösen Verstrickungen, die der Autor darstellt, den Durchblick zu behalten, doch gerade das macht den – natürlich auch voyeuristischen – Reiz des Werkes aus. Möchte man den momentan so oft strapazierten Begriff der „Parallelgesellschaft“ anwenden, so ist dies in diesem Falle sicher berechtigt. Erschreckend dabei ist, wie schutzlos viele Frauen und Mädchen dem Hyper-Patriarchat innerhalb des mormonischen Fundamentalismus ausgeliefert sind und eine schützende Staats- und Polizeigewalt wohl nicht zuletzt aufgrund der Entlegenheit der (Tat-)Orte in vielen Fällen nicht oder erst sehr spät zur Stelle ist. Dies sollte man bei aller voyeuristischen Faszination und allem wohligen Gruseln, die man bei der Lektüre empfinden mag, nie vergessen. Denn eines zeigt das Buch sehr deutlich: im Spektrum des mormonischen Fundamentalismus sind es einmal mehr die Frauen, die den Preis für männlichen Erwähltheits- und Unfehlbarkeitswahn zahlen.

Christian Ruch, Zürich

Martina Schäfer, Der Gewalt keine Chance! Ein Leitfaden zur Prävention, Paulusverlag, Fribourg/Schweiz 2004, 208 Seiten, 18,- €, 28,- sfr.

Gewalt in all ihren Ausprägungen scheint eine immer größere Macht über unser Leben zu bekommen – sei es in Form der Fernsehbilder, die uns täglich erreichen, sei es im Kontext des ganz „normalen“ Alltagslebens. Die promovierte Germanistin und Diplompädagogin Martina Schäfer hat sich nun in einem sehr lesenswerten Buch dieses Themas angenommen. Da sie darüber hinaus in der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegung-

gen“, einem Gremium der Schweizerischen Bischofskonferenz, mitwirkt, hat sie auch der Gewalt in Sekten ein eigenes Kapitel gewidmet.

Schäfers Buch bietet nicht nur, wie es der Titel verspricht, einen „Leitfaden zur Prävention“ von Gewalt, sondern besticht durch eine wünschenswert klare und rigorose Definition von Gewalt, die – etwa im Falle sexueller Gewalt gegen Frauen – nicht den geringsten Verharmlosungsspielraum lässt: „(...) die Täter sind auf jeden Fall die Schuldigen“ (19), so Martina Schäfers kompromissloses Credo. Diese Täter hat die Autorin in originelle Gattungen eingeteilt, sie spricht beispielsweise von „Zombies“ und „Vampiren“. Letztere sind (zumeist männliche) Wesen, die ihre (zumeist weiblichen) Opfer im übertragenen Sinne „aussaugen“, indem sie sie durch verbale oder sogar tätliche Annäherungsversuche zu einer Reaktion nötigen und dadurch ein Mindestmaß an Kommunikation und Aufmerksamkeit erzwingen können, das ihnen auf anderem Wege möglicherweise nicht zuteil würde. So kann der „Vampir“ doch noch „eine Beziehung aufbauen, die zwar noch ohne Körperkontakt geschieht, aber für ihn gewissermaßen das Einfallstor zu einer körperlichen ist“ (39). „Zombies“ dagegen sind bereits schwer gestörte und oft auch geschädigte Psycho- und Soziopathen, die nur noch „mit Hilfe starker und extremer Gefühle anderer Menschen, mitreissender, seelischer Erschütterungen [ihrer Opfer, C.R.] die eigenen Gefühle aufzuwecken“ vermögen. Doch auch hier gilt, dass „kein Mann dazu geboren worden“ ist, „ein Täter zu werden“ (41).

Wie man und frau sich effizient gegen solche Attacks, die von anzüglichen Sprüchen und Witzen bis zu massiver körperlicher Gewalt reichen können, wehrt, zeigt Martina Schäfer mit durchaus handfesten Tipps – nicht umsonst ist die Autorin

ausgebildete Lehrerin für die Selbstverteidigungstechnik Wen-Do! Was aber, wenn die Gewalt in Gestalt sanfter Verführung in einer sektenartig strukturierten Gemeinschaft daherkommt? Die Autorin rät dazu, „die Person des Gurus selber zu hinterfragen, insbesondere sein Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen“ (157). Auf die diversen Sehnsüchte und Bedürfnisse des Menschen antworte der Guru „mit dem Satz: ‚Ich weiss, was du brauchst.‘ Das ist eine Antwort, die misstrauisch stimmen sollte, denn das ‚Ich weiss‘ stellt eine Annäherung, eine Selbstermächtigung dar“ (162). Gurus, so ist Martina Schäfer überzeugt, „spielen auf dem Klavier Sehnsucht und Grössenwahn“ (167) und halten ihre Anhänger damit in einer Unmündigkeit, die verhindert, dass sie ihren „sehnsuchtsgetränkten Grössenwahn“, an dem sie partizipieren, „durch die Erfüllung realer Bedürfnisse und konkreten Lebenshegizes abzulösen“ vermögen (166). Solche Gruppierungen und Phänomene bergen nach Ansicht der Autorin schon deshalb ein potenzielles Gewaltrisiko, weil Gewalt dort beginne, „wo es verboten ist, *nein* zu sagen“ (187).

Martina Schäfers Buch überzeugt nicht nur durch seine zahlreichen Beispiele aus dem Alltag der Gewaltprävention, sondern auch durch solche klaren, unmissverständlichen Aussagen, die der Tendenz zur Indifferenz in der Betrachtung neuer religiöser Bewegungen, wie sie in manchen Publikationen, etwa den so genannten „Religionsführern“ für eine Stadt oder eine Region, bisweilen anzutreffen sind, eine klare Absage erteilen. Unausgesprochen zieht sich durch das Buch etwas, das heutzutage leider nicht mehr selbstverständlich ist, gerade für Christinnen und Christen jedoch stets selbstverständlich sein sollte: eine uneingeschränkte Solidarität mit den Opfern und den Schwächeren.

Christian Ruch, Zürich

Johannes Laube (Hg.), Das Böse in den Weltreligionen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 355 Seiten, 49,90 €.

Nicht um die „dunkle Seite“ der Religionen und um ihre Blutgeschichte, sondern um das in ihnen je selbst reflektierte Verständnis vom Bösen geht es in diesem Band des Münchner Japanologen und Religionswissenschaftlers Laube. Das Böse als der häufig als externe personale Macht gedachte oder extrapoliert beschriebene innere Versuch des Menschen, sich dem für ihn Guten zu widersetzen, Gottesnähe abzulehnen, die wahre Einsicht zu verweigern, ist Thema des Buchs. Die Schlange, der Satan, Iblis, Mara sind Metaphorisierungen der bösen Versuchung des Menschen mit dem Angebot der Macht, der Selbstentgrenzung, der Selbstüberhebung. Die Autoren sind je erstrangige Wissenschaftler auf ihrem Feld (nichtsdestoweniger wäre es leserfreundlich gewesen, sie kurz vorzustellen), und einschließlich der qualifiziert einführenden konzeptionellen Einleitung Laubes liegt hier ein Band auf hohem Niveau vor, der Maßstäbe in der Forschung setzen kann.

Der Zugriff der Autoren auf das Thema ist durchaus unterschiedlich: Daniel Krochmalnik (Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg) begreift seine Aufgabe im strengen Sinne als eine Exegese der biblischen Urgeschichte Genesis 1-11 mit zahlreichen überraschenden Facetten aus der rabbinischen Wissenschaft, verbunden mit einem auslegungsgeschichtlichen Blick auf die rabbinische Literatur. Im Unterschied dazu bietet Hermann Häring, katholischer Theologe an der Universität Nijmegen, einen systematischen Durchgang durch das Böse seit der biblischen Tradition durch seine Rezeption in der Alten Kirche, die vielbeachtete Erbsünden-

lehre Augustinus' bis hin zu einer Verarbeitung des Bösen, des Unheils, der Theodizeefrage in Neuzeit und Gegenwart. Auch das zehnteilige Literaturverzeichnis seines Beitrags geht weit über die thematische Zuspitzung auf das „Böse“ hinaus, aber gerade so stellt Härings Beitrag eine prägnante und lesenswerte Problemgeschichte des Bösen und seines Umfeldes im Christentum dar. Reinhard Schulze, Islamwissenschaftler in Bern, führt in die Begriffsgeschichte der *shayatin* (Satane) sowie des Iblis, in späteren Partien des Koran als „der Teufel“ (*ash-shaytan*) bezeichnet, ein und verfolgt die Schattierungen des Bösen als Aspekt des Menschlichen und des Prädestinationsproblems (Wahlfreiheit) durch den Koran und die Tradition hindurch bis hin zur Neubewertung des Bösen in der islamischen Mystik. Er bedient sich der Mythentheorie von Paul Ricoeur.

Es folgen Axel Michaels, Heidelberger Indologe, zum Bösen im Hinduismus im Rahmen der Karma-Lehre durch das komplizierte indische Schriftgut hindurch, und Laube selbst zum Buddhismus mit Schwerpunkt auf dem Mahayana-Buddhismus, der seiner Ansicht nach in europäischen Darstellungen bisher zu kurz gekommen sei. Das Schrifttum der wichtigsten japanischen buddhistischen Schulen sowie schließlich ausgewählte Denker der philosophischen Kyoto-Schule kommen zur Sprache. Ähnlich wie auch der Beitrag von Michaels ist auch dieser als allgemeine monographische Einleitung in das umfangreiche Korpus buddhistischer Schriften insbesondere Ostasiens zu lesen, zumal das Thema des Bösen oder angrenzende Felder wie Unreinheit, Leiden, Schuld (oder zusammenfassend das japanische Wort *aku*) in Hinduismus und Buddhismus nicht in Isolation vom Rest der Lehrentwicklungen betrachtet werden können. Laube bietet zudem wissen-

schaftsmethodische Überlegungen, die eine Einordnung seines Vorgehens erlauben.

Das Buch ist phasenweise nicht leicht zu lesen, belohnt den Leser jedoch mit gut reflektierter Sachkenntnis und Bedeutung über den Tag hinaus. Von Niveau und Dichte her richtet es sich eher an die Fachwelt als an eine breite Leserschaft.

Ulrich Dehn

Rainer Isak/Hansjörg Schmid (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland. Religion – Gesellschaft – säkularer Staat, (*Tagungsdokumentation 1*) Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2003, 148 Seiten, 9,50 €.

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg.), Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis, (*Tagungsdokumentation 2*) Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 2003, 169 Seiten, 12,- €.

Beide Bücher sammeln Texte von Tagungen an katholischen Akademien, die in Freiburg (2002) bzw. in Stuttgart-Hohenheim (2003) stattgefunden haben, unterscheiden sich allerdings in ihrer Anlage: Im (2.) Tagungsband der ersten Veranstaltung des „Theologischen Forums Christentum – Islam“ sind christliche Wissenschaftler/innen zusammengelassen, die sich schwerpunktmäßig theologisch mit Islamthemen beschäftigen, während der 1. Band auf eine dialogische Einzeltagung zurückgeht und Themen des gesellschaftlichen Diskurses aufgreift. Da nicht ausführlich auf jeden einzelnen Beitrag eingegangen werden kann, seien nur einige Schlaglichter geworfen. Der hochinteressante verfassungsrechtliche Grundsatztext „Religion im säkularen Staat“ von E.-W. Böckenförde leitet den 1. Band ein und setzt Akzente, die auch die mitunter dem

Islam gegenüber übergriffige Diskurskultur in ihre Schranken weisen können. Keine Religion, auch nicht der Islam, ist, so lautet eine der Spitzeneinsichten des Beitrags, zu einem *Bekanntnis* gegenüber der Wertordnung des Grundgesetzes verpflichtet, solange sie (bzw. ihre Mitglieder) die geltenden Gesetze beachtet (beachten). M. A. H. Hobohm führt von Seiten des Islam, insbesondere des Zentralrats der Muslime, einige Klärungen zum Thema Dihad, zur Islamischen Charta und allgemein zum Thema von „Muslimen in der Diaspora“ herbei, Th. Lemmen geht noch einmal an den Texten des 2. Vatikanischen Konzils zum Thema der Religionsfreiheit entlang, und H. Klautke, der seinerzeit den Prozess bis zur Veröffentlichung der EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ (2000) begleitete, wirft einige Blicke zurück auf diesen Text und seine Wirkung. Der Überblick „Islam in Deutschland“ mit Zahlen, Organisationen und wichtigen Themen von W. Rödl bringt für Eingeweihte nichts Neues, kann aber als grundlegendes Material in manchen Situationen nützlich sein. Neben Beiträgen aus der Politik (A. Laschet, W. Kretschmann) finden sich zwei Darstellungen zum islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg (von dem muslimischen Pädagogen A. Aslan und dem christlichen Pädagogen E. Marggraf) sowie konkrete Dialoge bzw. Dialog-Berichte (A. Lampe, E. Meral-Kalender, A. Kaupp). Der 2. Band ist, auch wenn er leider keine muslimischen Gesprächspartner einbezieht, eine Fundgrube für das theologische Vertiefen der Begegnung. Nach einer qualifizierten in die Themen hineinführenden Einleitung von H. Schmid sind schon die Beiträge von H. Zirker und U. Schoen, zwei Veteranen des christlich-islamischen Dialogs je von katholischer und evangelischer Seite, ein Genuss. Der tour d'horizon von Themen und Problemen im christ-

lich-islamischen Feld durch Zirker steht der eher impressionistische Essay Schoens zur Seite, der den Leser auf „Fuß-Wege“ und „Denk-Straßen“ mitnimmt. Ch. W. Troll weist auf die beiden mit dem Islam im Gespräch stehenden jesuitischen Autoren Edmond Farahian und Christiaan van Nispen hin. Zur Frage der abgeschlossenen Offenbarung, der Absolutheit und des Glaubens an den einen Gott macht O. Lellek einen salomonischen Vorschlag: Absolut ist keine Religion, sondern nur Gott, Christentum und Islam als zwei unvermischte und zugleich ungetrennte Religionen, die Botschaft des Koran als Explikation der christlichen Botschaft und Offenbarung, der Koran im Rahmen der Zweinaturenlehre – auf diesen interessanten Impuls auch schon die Reaktion eines muslimischen Theologen lesen zu können, wäre aufschlussreich gewesen. Abgerundet wird der Band durch pädagogische Abwägungen (St. Leimgruber), die Analyse des Anteils der drei abrahamitischen Religionen im Palästina-Konflikt (R. Schwager), und Berichte aus der Dialogpraxis heraus von H.-M. Gloël (Brücke-Köprü, Nürnberg), V. Meißner (Integration im Ruhrgebiet) und Th. Lemmen (Christlich-Islamische Gesellschaft).

Ein abschließender Tagungsbericht der drei Herausgeber bettet die Lektüre ein in das Gesamtprojekt und macht noch einmal verständlich, dass zunächst eine innerchristliche Klärung angestrebt sei, bevor das Projekt sich einem interreligiösen Austausch öffne, in den dann von muslimischer Seite insbesondere junge, akademisch gut ausgebildete Gesprächspartner einzubeziehen seien.

Die beiden Bände, obwohl unabhängig voneinander entstanden, ergänzen sich gut und bieten wichtiges Material mit fruchtbaren Denkanstößen. Auch wenn derzeit das Feld mit Veröffentlichungen zum Islam und zum christlich-islamischen

Dialog gut bestellt ist, ragen diese beiden Bücher jedenfalls angenehm aus der Flut heraus und können warm zur Lektüre empfohlen werden.

Ulrich Dehn

AUTOREN

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

Rike Ehrhardt, geb. 1980, Studium der Psychologie an der Universität Trier, im Frühjahr 2005 Praktikantin der EZW im Referat religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik.

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

Dr. phil. Angelika Koller, geb. 1955, studierte Germanistik und Katholische Theologie, arbeitet freiberuflich im Presse- und Verlagswesen sowie in der Erwachsenenbildung, München.

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.

PD Dr. theol. habil. Werner Thiede, geb. 1955, Pfarrer, Chefredakteur des „Evangelischen Sonntagsblatts aus Bayern“ (Rothenburg o.d.T.), lehrt Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

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

Dr. Rolf Weibel, vormals Redaktionsleiter der „Schweizerischen Kirchenzeitung“, arbeitet als Fachjournalist nachberuflich weiter.



Ulrich Dehn (Hg.)

Islam in Deutschland – quo vadis?

Berlin 2005, EZW-Texte 180, 120 Seiten

In Deutschland stößt der Islam derzeit auf großes öffentliches Interesse. Im Hintergrund der aktuellen Debatte steht dabei die Frage, welche Form des Islam einer westlichen Gesellschaft angemessen ist. Die vorliegende Veröffentlichung der EZW präsentiert hierzu aktuelle Beiträge muslimischer und christlicher Autoren. Im Anhang werden die entscheidenden Verlautbarungen der letzten 20 Jahre dokumentiert. Ein Muss für alle, die sich in der gegenwärtigen Diskussion über den Islam in Deutschland auf fundierte Positionen und Quellentexte stützen wollen.

Aus dem Inhalt: Ulrich Dehn, Islam und moderne Gesellschaftsformen. Entwicklungen der letzten Jahrzehnte – Martin Affolderbach, Ist Kritik am christlich-islamischen Dialog berechtigt? Eine Zwischenbilanz – Heinrich Kahlert, Wir, die unser Heil annehmen – Rainer Glagow, Die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime. Eine kritische Wertung – Hamideh Mohagheghi, Islam und westliche Werte – kompatibel oder diskrepant? – Rabeya Müller, Und bist du nicht willig... Von der Betreuungsmanie zum Generalverdacht.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug zu beziehen. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin), per Fax (0 30 / 2 83 95-2 12) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter: www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

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

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

Redaktion: 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 660000, BLZ 25060701.

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 19 vom 1. 1. 2005.

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

