



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
80. Jahrgang

6/17

**Martin Luther: „Gott über alle Dinge
fürchten, lieben und vertrauen“**

**Brexit-Referendum vor einem Jahr
Anfragen an die Kirche**

**Die politische Situation der Aleviten
in der Türkei**

Der Film „Winna – Weg der Seelen“

**Gründung einer liberalen Moschee
in Deutschland**

Stichwort: Religionspsychologie

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Martin Luther: „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“** 203

IM BLICKPUNKT

Anne Richards

Mission und Brexit

- Die Motive der „Leave“-Wähler – Anfragen an die Kirche 205

BERICHTE

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Die politische Situation der Aleviten in der Türkei

216

Haringke Fugmann

Der Film „Winna – Weg der Seelen“

- Anomalistische Phänomene rund um Tod und Sterben 224

INFORMATIONEN

Islam

- Gründung einer liberalen Moschee in Deutschland 230

Buddhismus

- Heirat des 17. Karmapa Thaye Dorje (Diamantweg) 231

Neuapostolische Kirche

- NAK als Gastmitglied in die ACK Baden-Württemberg aufgenommen 232

Apostolische Bewegungen

- Erstes apostolisches ökumenisches Gesangbuch 233

Gesellschaft

- Neuordnung der Radio-Horeb-Frequenz in München 234

In eigener Sache

- Berichtigung 234

ZEITGESCHEHEN

Martin Luther: „Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen“.

Ohne Elementarisierungen kommt die christliche Kirche in ihren Handlungsfeldern Predigt, Katechese und Seelsorge nicht aus. Zur Zeit der Reformation waren es vor allem die Katechismen, die im Dienste kontinuierlicher Glaubensaneignung standen, die evangelische Identität in ihren konfessionellen Ausdrucksformen prägten, aufbauten und stärkten. Die Katechismen fassten die „Hauptstücke“ des christlichen Glaubens zusammen: Dekalog, Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Taufe, Abendmahl, Buße und Beichte. Sie gehörten und gehören zu den wirkmächtigsten Texten der Reformation. In Sonderheit gilt dies etwa für den Kleinen Katechismus (1529) von Martin Luther und den Heidelberger Katechismus (1563).

Fraglos stellt der durch weltanschaulichen und religiösen Pluralismus bestimmte heutige Kontext andere und neue Herausforderungen an kirchliches Handeln. Die Aufgabe, den christlichen Glauben zusammenfassend und elementar darzulegen, ist jedoch geblieben. Auch heute werden Katechismen für Jugendliche und Erwachsene herausgegeben. Auch heute geht es darum, Basiswissen zusammenfassend und verständlich zu vermitteln, bis hin zu zielgruppenbezogenen Glaubenskursen, in denen der christliche Glaube erfahrungs- und alltagsbezogen weitergegeben wird. In einer Zeit, in der die christliche Glaubenstradition ihre Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, wird die Aufgabe einer dialogischen und elementaren Vermittlung umso wichtiger.

Wie kaum ein anderer Ausleger hat Luther das erste Gebot vor alle anderen gestellt und unterstrichen, dass die christliche Ethik mit der Wahrnehmung des unverdient Gegebenen beginnt. Das den Menschen be-

anspruchende und den Dekalog eröffnende göttliche Gebot (2. Mose 20,2f) beginnt mit keinem „Du sollst“. Am Anfang steht kein Aufruf, kein Appell, kein kategorischer Imperativ, vielmehr die Zusage: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Gott redet den Menschen an und schenkt ihm die aus keinen menschlichen Wünschen und Ängsten ableitbare Zusage verlässlicher Gemeinschaft. Der Form nach ist es eine Selbstvorstellung, dem Inhalt nach eine Liebeserklärung. Gott sagt seine Nähe zu und eröffnet den Raum der Freiheit. Die Zusage Gottes und das Vertrauen des Herzens sind die Tür zum Leben im Einklang mit Gottes Willen. Deshalb steht das erste Gebot vor den anderen Geboten. Deshalb ist es die Präambel, das Hauptstück, auf das alles ankommt, wenn Gottes Gebot nicht einengendes Gesetz, sondern Einweisung in den Raum der Freiheit sein soll. „Und wie dieses Gebot das allererste, höchste und beste ist, aus welchem die anderen alle fließen ..., so ist auch sein Werk (das ist der Glaube oder Zuversicht zu Gottes Huld zu aller Zeit) das allererste, höchste, beste, aus welchem alle anderen fließen ...“ Auf die Zuversicht des Herzens kommt es an. Wo Gottes Zusage Gehör und Glauben findet, wird die innere und äußere Verslossenheit des Menschen aufgebrochen. Wo Gottes Zusage überhört wird, bleibt der Mensch bei sich selbst und kennt das Gebot nur als einschränkendes Gesetz.

Die Einladung zum ungeteilten Vertrauen auf den Schöpfer hat im ersten Gebot eine negative Erläuterung: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ – „Gott oder die Götter?“ Das ist keine religionsgeschichtlich überholte Alternative. Trotz Aufklärung, trotz Religionskritik, trotz Entzauberung und Entmythologisierung sind sie lebendig – die Götter. Ihre Namen mögen sich ändern. Heute heißen sie: Lebenssteigerung, Selbstoptimierung, Sicherheit, Volk, Nation, Wissenschaft, Macht, Konsum, Gesundheit, Karriere, Geld ..., eben

„alle Dinge“, die so bestimmend und wichtig werden, dass von ihnen der Sinn des Lebens erwartet wird. „Wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“ (Mt 6,21). In seiner Erklärung zum ersten Gebot im Großen Katechismus sagte es Martin Luther in einer gewagten Formulierung so: „Woran du nun, sage ich, dein Herz hängst und (worauf du dich) verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“ Wo das Geschaffene die Bedeutung des Göttlichen erlangt, wird das erste Gebot übertreten. Demnach hat jeder bzw. jede seinen Gott. In diesem Sinn „glaubt“ jeder. Niemand kann darauf verzichten, sein Herz an etwas zu hängen, sein Vertrauen auf etwas zu setzen. Leer bleibt der Platz Nummer eins nie. „Geld und Gut ... das ist der allgemeinste Abgott auf Erden“, heißt es bei Luther in seiner Erklärung zum ersten Gebot im Großen Katechismus. Ist das heute anders? Wir nehmen hin, dass die Börsennachrichten einen zentralen Platz in jeder Nachrichtensendung einnehmen. Wir nehmen hin, dass die Geldwirtschaft den Umfang der Realwirtschaft übersteigt und sich davon abgelöst hat.

Andere Götter waren schon immer verlockend, anziehend, einleuchtend und plausibel. Der eine Gott bleibt angewiesen auf Offenbarung, auf Glauben, auf Zeugen. Das erste Gebot kommt aus der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Soziale Anerkennung, Leistung, Konsum, Gesundheit sind wesentliche und verständliche Ziele und Inhalte unseres Lebens. Die Lebensmittel sind jedoch nicht das Leben. Alles wird falsch, wenn der Lebenssinn aus dem Sichtbaren und Greifbaren erwartet wird. Luthers Erklärung des ersten Gebots weist darauf hin, dass Gott sich in kein festes Bild einfangen lässt, dass er aus falschen Abhängigkeiten herausruft. Das Vertrauen auf Gott hilft, die Prioritäten des Lebens richtig zu setzen. Es

hilft, den Aberglauben zu entlarven, der heute viele Namen, Rituale und Anhängerinnen und Anhänger hat. Es stärkt das Urteils- und Unterscheidungsvermögen gegenüber religiösen und weltanschaulichen Ansprüchen. Es befähigt, zwischen wahrer und falscher Religion, zwischen Gott und Abgott zu unterscheiden.

Die Götter, von denen das erste Gebot spricht, waren nie etwas anderes als Mittel menschlicher Existenzsicherung, geboren mal aus Angst, mal aus Hochmut. Immer aber verfehlten sie Gott und zugleich auch den Menschen. Für den Gott, von dem das Alte und Neue Testament sprechen, gab es nie zwingende Beweise. Immer war er der unverfügbare, der verborgene Gott, bis in Jesu Leben, Leiden und Sterben hinein. Biblisch inspirierter Gottesglaube deckt die Zweideutigkeit von Religion auf, auch die der eigenen religiösen Praxis. Die Bibel und die reformatorische Tradition wissen etwas davon, dass auch der religiöse Mensch Gott verfehlen und im Vollzug seiner Religiosität bei sich selbst bleiben oder seine Berufung zur Freiheit verleugnen und verlieren kann. Das reformatorische Lärmen begann mit theologischer Religionskritik, die eine bleibende elementare Aufgabe für Theologie und Kirche darstellt.

Nirgends in der Welt können wir uns bergen, weder in den Dingen noch in uns selbst noch in anderen Menschen. Zum christlichen Leben gehört die ständige Bewegung weg von falschen Zuflucht- und Trostorten, hin zum Schöpfer des Lebens.

Worauf es ankommt, fasst Luther in seiner Erklärung zum ersten Gebot im Kleinen Katechismus in einem Dreiklang so zusammen: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.“

Reinhard Hempelmann

Vor einem Jahr, am 23. Juni 2016, stimmten 52 % der britischen Wählerinnen und Wähler für den Austritt aus der Europäischen Union. In den Monaten nach dem Referendum wurden zahlreiche Gespräche mit „Leave“-Wählern geführt. Aus der Sicht der Kirche von England berichtet über Gedanken, Ängste und Gefühle und die sich daraus ergebenden Anfragen an die Kirche die Beauftragte für Missionstheologie und neue religiöse Bewegungen, Anne Richards (s. auch MD 2/2014, 44-53).

Anne Richards, London

Mission und Brexit

Die Motive der „Leave“-Wähler – Anfragen an die Kirche¹

Zur Brexit-Entscheidung kam es, weil sich aus inneren und äußeren Faktoren ein perfekter Sturm zusammengebraut hatte, gespeist aus einer verstörenden Mischung besonderer und unvorhersehbarer Ereignisse (einschließlich der Ermordung einer Parlamentsabgeordneten des Pro-EU-Flügels).²

Beim Referendum am 23. Juni 2016 stimmten 52 % für den EU-Austritt. Es gab deutliche regionale (Schottland und London waren insgesamt für den Verbleib) sowie altersmäßige Unterschiede (die meisten der Jüngeren, die abgestimmt haben, stimmten für den Verbleib). Neben weiteren Faktoren spielten Bildungsniveau und Nationalbewusstsein wohl eine Rolle beim Wahlverhalten. In verarmten und vernachlässigten Gegenden sowie in solchen, in denen ein starker und schneller sozialer Wandel stattgefunden hatte, war – insgesamt gesehen – eine Mehrheit für den Ausstieg („Leave“).

Inzwischen wurde gemutmaßt, dass viele Wähler nicht wirklich verstanden hatten, wofür sie da stimmten (bzw. dass es ihnen egal war): Sie haben ihre Stimme genutzt, um gegen die Regierung und die Austeritätspolitik zu protestieren. Viele haben wohl nicht erwartet, dass die Brexit-Fraktion gewinnen würde, und jetzt bereuen sie ihre „Leave“-Stimme. David Cameron wurde dafür kritisiert, dass er das Referendum – vielleicht von einer Entscheidung pro EU ausgehend – initiiert hatte, und den EU-Gegnern wurde vorgeworfen, sie hätten nicht richtig dargelegt, was ein EU-Ausstieg wirklich bedeute. Beiden Seiten wurde vorgeworfen, im Falle eines Neins zur EU gar keinen Plan gehabt zu haben.

Trotz allem: Ein Referendum ist direkte Demokratie, eine Chance für jeden Wahlberechtigten, sich Gehör zu verschaffen und über etwas mitzubestimmen, das ihn direkt betrifft. Was immer man von der Mehrheitsentscheidung halten mag: Sie deckt Dinge auf, die im täglichen Leben vielleicht nicht so offensichtlich sind. Es kann ans Licht kommen, wie Menschen ihr eigenes Leben empfinden, was sie über ihre Zukunft denken und über ihre Nachbarn. Eine

¹ Gekürzte Fassung des Originaltextes (aus dem Englischen übersetzt von Ulrike Liebau).

² Vgl. Jonathan Chaplin, www.abc.net.au/religion/articles/2016/06/24/4488874.htm (Abruf der angegebenen Internetseiten: 3.5.2017).

Volksabstimmung kann eine Art Erlaubnis sein, Sorgen, Hoffnungen, Befürchtungen und Gedanken zum Ausdruck zu bringen. Wir mögen das Ergebnis womöglich nicht, es schockiert uns vielleicht sogar, aber wir können nicht selbstzufrieden sein oder so tun, als hätten diese Dinge keine Bedeutung – schon deshalb nicht, weil einiges davon die Kirche betrifft und die Art und Weise, wie sie in der Gesellschaft vorkommt, ebenso ihren missionarischen Auftrag und das, was sie zu tun versucht.

„Zuallererst müssen wir hören – und zwar besonders auf das, was in den englischen und walisischen Nazareths gesagt wird, den unscheinbaren, abgehängten Orten, denen der moderne Kapitalismus keinen Wert beimisst.“³ Die östlich von London gelegene Verwaltungseinheit Thurrock⁴ ist vielleicht eins dieser Nazareths. Dort stimmten 72,3 % für den Brexit (57 765 Stimmen, das vierthöchste Ergebnis überhaupt). In den Monaten nach dem Referendum wurden zahlreiche Gespräche mit „Leave“-Wählern geführt.⁵ Daraus ergab sich eine Reihe von Punkten, aus denen Kirchen, die in Mission und Diakonie engagiert sind, ihre Lehren ziehen können.

„Leave“

Gleich nach dem Referendum tauchte in Thurrock ein Mann auf dem Parkplatz eines Supermarkts auf und begann, Menschen afrikanischer und asiatischer Herkunft anzuschreien, die frühmorgens beim Einkaufen

waren. Sie hätten jetzt das Vereinigte Königreich zu verlassen. Gefragt, warum er das tue, gab er zur Antwort, „Leave“ hätte gewonnen, und sie sollten schon mal ihren Koffer packen. Als man ihn darauf hinwies, es sei über das Verlassen der EU abgestimmt worden, blieb er trotzdem dabei, dass es darum gegangen sei, „Fremde“ hinauszubekommen. „Ich bin da reingegangen [in das Wahllokal] und habe ein verdammt großes Kreuz bei ‚Leave‘ gemacht, kapiert? Ein verdammt großes Kreuz. So habe ich abgestimmt. Wir kriegen unser Land zurück.“

Die meisten Passanten haben den Mann einfach ignoriert, aber Margaret Swinson, ein prominentes Mitglied sowohl der anglikanischen Kirche als auch der ökumenischen Organisation „Churches Together in Britain and Ireland“ schrieb am 26.6.2016 auf Facebook: „Wir fühlen uns verwundbarer denn je, und viele Berichte in den sozialen Medien bestätigen, dass dieses Gefühl berechtigt ist. Ich persönlich habe in den letzten 35 Jahren keine so große Gefährdung gesehen wie jetzt. Die Bestie des Fremdenhasses ist wahrhaftig aus dem Käfig.“ Wenn diese erst einmal losgelassen ist, zerstört sie schnell alles, was Freundlichkeit, Gastfreundschaft, Versöhnung, das Sich-Kümmern um andere erreicht haben. Mit unserer Gesellschaft Unvereinbares, das unterschwellig vor sich hinbrodelt, kann die hauchdünne Schutzschicht der Toleranz durchbrechen und unserer Gesellschaft enormen Schaden zufügen. Es ist, wie wenn Eiterbeulen schlechten Benehmens aufplatzen.

Ungeachtet dessen, was als nächstes passieren wird, ist zu fragen: Was können die christlichen Kirchen, ja, alle gläubigen Menschen tun, um zu verstehen, was sich im Leben der Menschen abspielt und zur Brexit-Entscheidung geführt hat? Und was können sie tun, um diese Probleme anzugehen?

³ Angus Ritchie, ebd.

⁴ Zur Bevölkerungsstatistik vgl. www.thurrock.gov.uk/sites/default/files/assets/documents/jsna-demographic-ics-population-v02.pdf.

⁵ Alle Namen geändert. Die Gespräche wurden u. a. an folgenden Orten geführt: Läden, Polizeistation, Arztpraxen, Tankstellen, Ämter, Bücherei, Kirchen, Schulen. Angesprochen wurden u. a.: Obdachlose, eine Jugendgruppe, eine Eltern-Kind-Gruppe, Pendler, kirchliche Gruppen, Einkaufsbummeler, Ladeninhaber, eine Gruppe Sikhs, Einzelpersonen.

Der auf dem Parkplatz herumschreiende „Leave“-Verfechter brachte etwas zum Ausdruck, über das Christen nicht gern nachdenken. Bei der Entscheidung für „Leave“ spielt ein Gefühl mit, persönlich bedrängt zu sein, am Ersticken, aber auch ein Gefühl, dass die Gesellschaft überrollt wird vom demografischen Wandel, vom Druck auf öffentliche Dienstleistungen, von verschärftem Wettbewerb um Jobs und von dem Gefühl, dass eine unkontrollierbare Veränderung zum Schlechten hin stattfindet, die alles untergräbt, was man wertschätzt und liebt.

Die Menschen in Thurrock haben davon gesprochen, dass sie dies rein physisch erfahren: überfüllte Züge und Busse, verstopfte Straßen, Schmutz und Müll, überfüllte Schulen und Arztpraxen und – ironischerweise – zum Bersten volle Kirchen. Sie sprachen auch davon, sich im psychologischen Sinne beeinträchtigt und besetzt zu fühlen. Die Gesellschaft, auf die sie stolz waren und die sie liebten, habe sich verändert und so entwickelt, dass man sich ihrer schäme.

Mitunter wurde die Bestie der Fremdenfeindlichkeit schon von der Leine gelassen. Gleich nach der Brexit-Abstimmung stieg die Zahl der angezeigten Hassdelikte in Thurrock um 50 %. Gewalt war glücklicherweise nur selten im Spiel, aber es gab allgemein in Essex ein verstärktes Polizeiaufgebot nach dem Mord an einem Polen in Harlow. Und wir sollten nicht vergessen, dass es im Zusammenhang mit dem Referendum zu einer extremen Gewalttat kam: Eine junge, für den Verbleib in der EU engagierte Parlamentsabgeordnete wurde von einem Mann getötet, der „put Britain first“ geschrien hat. Der Mord an Jo Cox war eine Tragödie: für ihre Familie, für ihre Wähler, für das Land. Aber was auch immer im Kopf ihres Mörders Thomas Mair vorgegangen ist – es ist ebenfalls eine Tragödie, bei der all das, was in einem Menschen vernünftig und

gut ist, zur hässlichen Fratze einer gestörten, von pervertiertem Nationalismus geprägten Gewalttat entstellte wurde. Wir dürfen die Augen vor der Gewalt nicht verschließen, denn die Gewalt, die im Kielwasser des Brexit-Referendums mitschwimmt, tritt in Erscheinung in Form von Hassbotschaften und Drohungen gegen andere, sogar gegen kleine Schulkinder.⁶

Von welchen Menschen aus unseren Kirchen und Gemeinden hätten wir – wenn wir ehrlich sind – am liebsten, dass sie gehen? Es zeigte sich, dass das eine interessante Frage war. In der Regel sollten diejenigen gehen, die den Befragten von der Hautfarbe, der Volkszugehörigkeit oder der Muttersprache her am unähnlichsten waren. Eine Kirchenbesucherin sagte, sie würde eine Reihe schwarzer Familien gern von hinten sehen, die in die Kirche kommen und hinten respektlos schwätzen, aber *nicht* die schwarze Familie, die in ihrer Straße wohne, denn die kenne sie, und nettere Leute könne man sich gar nicht wünschen. Andere Gruppen wurden als störend eingestuft, als gefährlich oder als zu bedürftig: illegale Einwanderer, prügelnde Ehemänner, Trunkenbolde aus Europa, Zigeuner, Kriminelle und „potenzielle Terroristen“. Allerdings sagten Kinder und Jugendliche, sie wären gerne Rabauken, Spinner und sexuell Übergriffige los.

Immer wieder das Thema „Eliten“

Es wird angenommen, dass eine große Zahl von Brexit-Wählern so abgestimmt hat, weil die regierenden Eliten das Land in der EU halten wollten. Für den Brexit zu stimmen, war eine Möglichkeit, David Cameron und der Regierung zu sagen, dass sie – wenn man ihnen eine Stimme gäbe – gegen die

⁶ Vgl. www.independent.co.uk/news/uk/politics/brexit-racism-uk-post-referendum-racism-hate-crime-eu-referendum-racism-unleashed-poland-racist-a7160786.html.

Spannungen und Sorgen in ihrem eigenen gesellschaftlichen Umfeld protestieren würden, wo sie das Gefühl haben, die Oberen hörten ihnen überhaupt nicht zu.⁷ Dabei geht es mehr um Protest als darum, ein gutes Ergebnis zu bekommen.⁸

In Thurrock wurde auffällig oft erwähnt, dass das Referendum die Gelegenheit geboten habe, den Eliten die Nase blutig zu schlagen. Eine Fraktion von Leuten war besonders wütend wegen eines lokalen Themas: des Baus einer weiteren Brücke über die Themse, durch die ein Teil des Verkehrs von der M25 abgeleitet und mit einer neuen Verkehrsführung durch Thurrock gelenkt würde. Der Stau auf der A25 verursacht oft einen völligen Verkehrsstillstand auf Thurrocks Straßen. Viele meinten, dass die Parlamentsabgeordnete Jackie Doyle-Price (Konservative), die Thurrock vertritt, und die Regierung nicht auf die Sorgen der Bürger wegen der Verkehrsbelastung hören würden. Außerdem wehrten sich viele dagegen, dass Thurrock durch die neue Brücke noch mehr zum Durchgangstor von und nach Europa werden würde – nicht nur für Europäer, sondern auch für Migranten, Asylsuchende und Flüchtlinge.

In Thurrock gibt es eine erhebliche Anzahl an UKIP-Unterstützern und auch von Anhängern der rechtsextremen Parteien BNP (British National Party) und „Britain First“.⁹ Faschistische Bewegungen rekrutieren ihre Klientel nicht aus den politisch Aktiven, sondern den Inaktiven, den Verlierern, die – oft mit Recht – meinen, dass sie keine Stimme haben und für das politische Establishment keine Rolle spielen (Chris Hedges).

Schuttbladeplatz für die Reichen

Als eine Gruppe von Leuten aus Thurrock (unter ihnen Kirchgänger) gefragt wurde, warum sie für „Leave“ gestimmt haben, waren sie sich einig, sie hätten mit Vergnügen die Chance ergriffen, ihrer Verzweiflung und Bestürzung Ausdruck zu verleihen: über den Zustand von Thurrock, wie es zum „Abort“ geworden sei, zu Londons „Schuttalדה“. Man sprach über das Wegwerfen von Müll im wörtlichen Sinne (Fallenlassen von Abfällen, illegale Entsorgung etc.) und über Vernachlässigung, schlechte Luft und Verschmutzung „aus London“. Aber man sprach auch über das „Abladen“ von Menschen, z. B. den Zufluss illegaler Einwanderer, die über den Hafen von Tilbury kommen oder am Rastplatz an der M25 aus Lastwagen ausgekippt werden und dann in die Städte kommen. Die Befragten sprachen voller Mitgefühl von den Menschen, die zum Opfer der Schleuser werden und in Containern sterben. Doch gleichzeitig empfinden sie Wut und Bestürzung darüber, dass die Bewohner Thurrocks „ständig die Scheiße anderer Leute wegschaufeln“ müssten. Einige sagten, dass nur UKIP-Kandidaten persönlich aufgetaucht seien und Missstände beim Namen genannt hätten, die sich mit ihrer eigenen Liste deckten. Sie seien bei der Wahl solidarisch gewesen mit denen, „die wissen, wie es ist“.

Sich als Müllhalde zu fühlen, hat den Stolz der Menschen auf ihre Region, ihre Würde untergraben. Dass ihre Region für den Kontinentalverkehr zerrissen und mit fremdem Müll übersät wird, dass sie gebeten werden, mit Menschen als Nachbarn zusammenzuleben, die sonst niemand will, die Wut über das alles brach sich in der Brexit-Entscheidung Bahn. Die Menschen sahen den Brexit als Chance, sich von dem abzukoppeln, was auf sie einströmt.

⁷ Vgl. dazu www.theguardian.com/education/2014/jun/09/boarding-schools-bad-leaders-politicians-bullies-bumblers?CMP=fb_gu.

⁸ Vgl. www.youtube.com/watch?v=ReRQ8DryTWQ.

⁹ Vgl. www.gov.uk/government/consultations/lower-thames-crossing-route-options.

„Taking back control“

Der Slogan „Taking back control“ war ein genialer Schachzug der Leave-Kampagne. Damit traf sie genau ins Schwarze der Ängste vieler Menschen.¹⁰ Viele der an den Rand Gedrängten hatten generell das Gefühl, dass ihr Leben von Mächten bestimmt wird, die sie weder wirklich sehen noch verstehen können. Man identifizierte in diesem diffusen Nebel der Kontrollierer „Europa“ als einen der schlimmsten – mit seinem Regulierungswahn, stupiden Vorschriften wie zur „richtigen Sorte“ Bananen und weil mit Europas Erlaubnis Wirtschaftsflüchtlinge aus der EU die Gemeinden infiltrierte und wie Feudalherren Steuergelder beanspruchten. Dieses Empfinden hatte man sogar in Regionen, für die nachgewiesen werden konnte, dass sie von EU-Zuschüssen profitierten.

Die Leave-Kampagne verband den Slogan „Taking back control“ mit Beispielen, wie diese Kontrolle aussähe: Reduzierung des Zuzugs (und Immigranten werden nach Hause geschickt); Einstellung der Zahlungen an die EU, das Geld werde ins Gesundheitssystem gesteckt (sodass die britische Bevölkerung direkt davon profitiere); Errichtung von Grenzen, die dem eigenen Schutz dienen und unwillkommene Menschen herausschalten. Es spielt keine Rolle, dass solche Forderungen falsch waren und jetzt auch abgestritten oder überarbeitet wurden. Sie waren genau auf die Befindlichkeit jener zugeschnitten, die das Gefühl haben, völlig außen vor zu sein, wenn es darum geht zu bestimmen, wie das Land funktioniert. Die Kampagne versprach den Menschen, was sie am liebsten hören wollten: Autonomie im Privaten und im Politischen.

Victor, ein Klempner, sagte, das Thema Gesundheitssystem habe bei seiner Entschei-

dung für „Leave“ eine besondere Rolle gespielt. Er hatte sich kurz vorher bei der Arbeit schlimm geschnitten und ging in die Notaufnahme, um sich behandeln zu lassen. Er wartete dort den ganzen Abend und die ganze Nacht, bevor man sich um ihn kümmerte. Es beunruhigte ihn, dass sehr viele andere auch noch warteten, darunter viele „Fremde“. Er fragte sich, wo sie wohl herkamen, was ihnen fehlte, aber er dachte auch, dass sie nicht „englisch“ sein konnten und dass sie das Personal beanspruchten und damit verantwortlich dafür waren, dass er selbst erst am Ende der Schlange drankam, seine Schmerzen sich verschlimmerten und seine Arbeitsfähigkeit gefährdet wurde. Er sagte, er habe sich nicht beschwert und es sei selbstverständlich für ihn gewesen, den anderen im Wartezimmer beizustehen, aber dennoch sei er nicht dagegen angekommen, verbittert und frustriert zu sein.

Es wird behauptet, dass die weniger Gebildeten eher für den Austritt gestimmt haben. Victor könnte man zwar als weniger gebildet bezeichnen, aber seine Äußerungen waren sehr reflektiert. Seine Geschichte zeigt: Worauf es ankommt, sind die persönlichen Erfahrungen. Nur wenige interessiert das Gesundheitssystem als Ganzes – abgesehen davon, dass sie ihren Beitrag bezahlen und dass es „ihres“ ist. Es interessiert sie aber, was geschieht, wenn sie krank sind, und dass sie dann, obwohl sie besorgt sind, u. U. lange auf einen Arzttermin warten müssen. Wenn jemand, dem es nicht gut geht, gesagt bekommt, er müsse drei Wochen auf einen zehnmütigen Termin beim Hausarzt warten, dann schließt er daraus, dass eine drei Wochen füllende Menschenmenge vor ihm dran ist. Und diese Menschen bekommen die Aufmerksamkeit, die er selbst gerade jetzt nötig hat. Das an sich schon befeuert den Unmut gegenüber all jenen schattenhaften anderen, die bekommen, was sie brauchen.

¹⁰ Vgl. www.perc.org.uk/project_posts/thoughts-on-the-sociology-of-brexite.

Der „Babel-Faktor“

Gefragt, warum sie für „Leave“ gestimmt habe, hat Wendy, eine alleinerziehende Mutter mit zwei kleinen Kindern, zum Ausdruck gebracht, was viele beklagen: Wenn man in einem Supermarkt sei, in einem Café sitze, durch eine Einkaufsstraße gehe oder Zug fahre, dann höre man keinen einzigen Menschen Englisch sprechen. Zum Beweis ließ sie den Blick durch das Stehcafé schweifen, in dem sie befragt wurde. Es stimmte: Man hörte vor allem Französisch, Polnisch, Rumänisch, Türkisch und Gujarati.

Die meisten Leute unterhielten sich beim Kaffeetrinken mit Familienangehörigen übers Einkaufen, über die Arbeit, Kindererziehung etc. – für einen, der mehrere Sprachen versteht, sind das alles normale Themen. Doch diese Kakophonie der Stimmen machte Wendy, die keine Fremdsprache spricht, nervös und löste bei ihr das Gefühl aus, englischsprachige Menschen seien Geiseln in ihrem „eigenen“ Land. Wendy: „Ich bin von Menschen umgeben, aber ich kann mich mit niemandem unterhalten.“

Die Zukunft, für die wir gekämpft haben

In Thurrock sind das Nationalbewusstsein und der Stolz der Bürger auf diejenigen, die in den beiden Weltkriegen gekämpft haben, sehr ausgeprägt. In einer zu Thurrock gehörenden Stadt spielt diesbezüglich das Kriegerdenkmal im Stadtzentrum eine große Rolle. Aktivisten haben sich dafür eingesetzt, dass am Denkmal keine Autos parken dürfen, und gefeiert, als eine Frau wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses verurteilt wurde; sie hatte das Denkmal „entweiht“, indem sie in betrunkenem Zustand darauf uriniert hatte.¹¹

Im Gespräch über seine Entscheidung für „Leave“ merkte der oben schon erwähnte Victor an, sein Großvater habe für die Freiheit und Zukunft des Landes gekämpft und würde sich im Grabe umdrehen, wenn er es in seinem jetzigen Zustand sehen könnte. Britannien sei in die beiden Weltkriege gezogen, um zu verhindern, dass das Land besetzt werde. Aber nun sei es doch besetzt worden, nicht mit Waffengewalt, sondern heimlich und durch das Recht auf Freizügigkeit in Europa.

Victor ging es auch um die Zukunft seiner Kinder, ständig erwähnte er „seinen Jungen“ (ebenfalls ein Installateur) und äußerte die Sorge, dass dieser sich vielleicht keine vernünftige Zukunft werde aufbauen können, weil sein Berufszweig ständig von billigen Arbeitskräften aus Polen unterwandert werde.

Weitere Beobachtungen und Erfahrungen an der Basis

Eine Gruppe junger Polizisten hat geschlossen für „Leave“ gestimmt mit dem Argument, Wirtschaftsflüchtlinge aus der EU verursachten Probleme, die die „Liberalen“ nicht sehen würden. Sie sagten, manche Migranten aus der EU arbeiteten legal und gingen nebenbei kriminellen Aktivitäten nach. Manchmal seien ihre Taten ziemlich speziell. Männer mit handwerklichen Kenntnissen (vom Bau, Zimmerleute, Schreiner) würden genau diese Fertigkeiten nutzen, um nebenbei Einbrüche zu begehen; manchmal kehrten sie sogar in die Häuser zurück, in denen sie vorher legal gearbeitet hätten. So etwas erschwere ihren Job, sagten die Polizisten, und ihr Mitgefühl stoße angesichts der lässigen Haltung der Verhafteten an seine Grenzen. Sie wollten Gerechtigkeit für die Opfer und mehr Mög-

¹¹ Vgl. www.thurrockgazette.co.uk/news/14705504.Re-morseless-mum-who-urinated-on-war-memorial_

[could-face-harsher-punishment-after-case-is-sent-to-crown-court-for-sentence/?ref=mr&lp=11.](http://www.thurrockgazette.co.uk/news/14705504.Re-morseless-mum-who-urinated-on-war-memorial_)

lichkeiten, um Migranten loszuwerden, die schon in ihrem Herkunftsland ein Strafregister hätten.

Interessanterweise klagte in Thurrock eine Gruppe Obdachloser über Osteuropäer. Sie selbst trafen sich morgens immer auf einer Wiese bei der Kirche, um gemeinsam zu saufen. Sie beklagten sich nun über eine Gruppe von Migranten, die sich, ebenfalls in der Nähe der Kirche, auf einen Zaun setzten und dort Bier tranken, bevor sie zur Arbeit gingen. Obwohl die Arbeiter freundlich waren und ihnen Bier anboten, empfanden die Obdachlosen sie als Eindringlinge in „ihr“ Territorium. Einer der Obdachlosen warf einem der Arbeiter vor, er habe ausgespuckt und an den Zaun gepinkelt – vor einer Mutter mit ihrem kleinen Kind. „Weiß der nicht, was sich gehört?“

Um ungeschriebene Verhaltensregeln drehete sich manches, was die Thurrocker Bürger sagten. Sie merkten an, die Freundlichkeit der Einheimischen werde entweder durch die „Fremden“ missverstanden oder auch auf unangemessene Weise eingefordert. Ähnlich äußerten sich Mitarbeiterinnen einer Arztpraxis: Alteingesessene ältere Leute saßen ruhig im Empfangsbereich, seien dankbar, wenn man sich um sie kümmere und sagten „bitte“ und „danke“, während (typischerweise afrikanische) junge Frauen oft ohne Termin kämen, sich vordrängelten, unangemessene Forderungen stellten und manchmal einfach so lange herumschrien, bis sie erreicht hätten, was sie wollten. Man fand, es wäre gut, wenn Leute weggingen, die nicht wissen, wie man sich benehme und keine Rücksicht auf andere nehmen.

„Wer Geld hat, stimmt fürs Drinbleiben, wer kein Geld hat, stimmt für ‚Leave‘.“¹² „Die Jungen stimmten mehrheitlich fürs Drinbleiben. Wir können nicht zulassen, dass ver-

blendete Alte ihre Zukunft zerstören.“¹³ In Thurrock wurde eine Gruppe junger Leute (16 – 20 Jahre) gefragt, wie sie abgestimmt haben oder hätten. Das Ergebnis war 50/50. Je ärmer sie sich allerdings fühlten, desto eher stimmten sie für „Leave“, einfach um eine Veränderung herbeizuführen. Nach den Auswirkungen auf die Wirtschaft befragt, sagten einige, sie hätten nichts zu verlieren. Die Entscheidung für den Brexit sei gut, weil sich dadurch jeder Sorgen machen müsse, ärmer zu werden. So müssten Leute, die ein bequemes Leben führten und sich nicht für diejenigen interessierten, die kämpfen müssten, sich jetzt darüber Gedanken machen, ihr behagliches Leben könnte zerstört werden. Und da diese Leute an der Macht seien, würden sie vielleicht plötzlich aktiv.

Kirche und Mission

„Durch schlaue Reden von außerhalb erreicht man nichts. Geduldiges Engagement ist nötig: dass man zuhört und Beziehungen aufbaut. Von einer solchen Geduld war das Wirken Jesu geprägt. Er hat die Menschen nicht von außen darüber belehrt, dass man Samaritaner willkommen heißen müsse, sondern er lebte und arbeitete 30 Jahre in Nazareth, bevor er diese den Menschen viel abverlangende Gastfreundschaft auslebte. Die anglikanische Kirche hat mit der ‚Remain‘-Kampagne einige demografische Schwächen gemeinsam: einen unverhältnismäßig hohen Akademiker- und Mittelschichtanteil. Aber die Kirche bleibt, vorerst wenigstens, in den ärmsten Stadtbezirken präsent und engagiert sich dort, unter Menschen aus gesellschaftlichen Gruppen, die mit dem derzeitigen Wirtschaftsgefüge am schlechtesten zurechtkommen. Sie kann bei der Versöhnung unseres Landes eine ent-

¹² John Harris, www.theguardian.com/politics/commentisfree/2016/jun/24/divided-britain-brexit-money-cl-ass-inequality-westminster.

¹³ John Milbank, www.abc.net.au/religion/articles/2016/06/24/4488874.htm.

scheidende Rolle spielen. Diese erreicht man nicht durch vage Appelle an die Nettigkeit, sondern indem man sehr genau auf die Sorgen der Menschen hört und denen, die jetzt darin bestärkt werden, einander als Rivalen zu sehen, dabei hilft, gemeinsame Interessen zu entdecken: sich zusammen für bezahlbaren Wohnraum einzusetzen, gegen ausbeuterische Kredite, für Löhne über dem Existenzminimum usw. Die folgenden beiden Themen sind natürlich eng miteinander verbunden: soziale Gerechtigkeit für die gesellschaftlichen Gruppen, die durch den Kapitalismus abgehängt wurden, und eine geistliche Fundierung unseres gemeinschaftlichen Lebens. Die Kirche ist dazu aufgerufen, nach einem Evangelium zu leben, das die einzigartige Würde jedes Menschen betont, dessen wahre Erfüllung in einer Gemeinschaft liegt, die Gott verehrt und in der seine Gnade und Gerechtigkeit entfaltet wird. Es ist nicht angebracht, sich aus einer privilegierten Position heraus oder in selbstgerechter Manier zu äußern, sondern es geht darum, in der Nachfolge Christi in Englands Nazareths zu gehen – mit demütigem und reumütigem Herzen.“¹⁴ In gewisser Weise könnte man sagen, dass die Kirche ihr eigenes – sich lange hinziehendes – Referendum abhält, ob man bleiben soll. Und man könnte fragen, ob rückläufige Zahlen bei den Gottesdienstbesuchern, ungeachtet der gesellschaftlichen Veränderungen, die es den Menschen erschweren, in diesem Land zur Kirche zu gehen, nicht wie eine in die Länge gezogene Welle der „Leave“-Wähler ist.¹⁵ Gibt es tatsächlich eine Fraktion von Menschen, die sich als Christen sehen und weitgehend an ihrem Glauben festhalten, aber nicht bereit sind, weiterhin einer Institution anzugehö-

ren, die von abgehobenen Eliten geführt wird, die ständig um Geld bittet und es anderswo ausgibt und die die Nöte, Ängste und Bedürfnisse der einzelnen Mitglieder nicht richtig zur Kenntnis nimmt? Wenn da etwas dran ist, dann stellt sich die Frage, welche Lehren in Bezug auf Mission und Verkündigung aus dieser Abstimmung gezogen werden können.

Die „Nazareths“ und die Eliten

Zuerst sollten wir vielleicht feststellen, wie man uns Kirchenleute sieht: Als wie weit weg, als wie privilegiert werden wir angesehen, in welchem Umfang wirft man uns vor, auf unserer Sicht der Dinge zu beharren und nicht zuzuhören? Entscheiden sich nur diejenigen, denen es wirtschaftlich gutgeht, fürs Bleiben, während diejenigen, die kämpfen müssen, sich herausgedrängt fühlen? Einige, die in Thurrock gefragt wurden, was sie von der Kirche halten, äußerten sich positiv über den Erzbischof von Canterbury wegen seiner Äußerungen über Wonga¹⁶ (einige hatten sich dort Geld geliehen). Einem von ihnen fiel dann jedoch ein, dass er in einer Boulevardzeitung gelesen hatte, es sei aufgedeckt worden, dass Bevollmächtigte im Auftrag der Kirche bei Wonga Geld investiert haben. Das betrachtete man als typisch für die Privilegierten und Wohlhabenden, die in ihrer Ignoranz nicht erkennen, was die Menschen verletzt, die „unten“ sind.

Wenn man in einem modernen Nazareth lebt, kann man sich durch die Ausdrucksweise und das Benehmen der religiösen „Elite“ vor den Kopf gestoßen fühlen. Eine Frau erzählte, sie sei in der Kirche vom Pfarrer gefragt worden, wo sie denn die letzten drei Sonntage gewesen sei. Sie hatte weder die Zeit noch das Geld für den Weg aufbrin-

¹⁴ Angus Ritchie, www.abc.net.au/religion/articles/2016/06/24/4488874.htm.

¹⁵ Vgl. www.churchofscotland.org.uk/news_and_events/news/recent/new_research_reveals_britains_christian_community_considerably_larger_than_expected.

¹⁶ Britischer Onlineanbieter, der kurzfristige Kleinkredite vergibt – bei hohen Zinsen (Anm. d. Übers.).

gen können und fühlte sich verletzt, dass man sie gefragt hatte, warum sie nicht da war, statt lobend anzuerkennen, dass sie die Anstrengung auf sich genommen hatte, jetzt zu kommen. „Er muss nirgends hingehen. Ich dagegen musste mit dem Bus fahren und sogar umsteigen. Nächste Woche erspare ich mir das.“ Hier schwingt so etwas wie „Protestabstimmung“ mit und der Wunsch, der Elite eins auszuwischen.

Ein anderer Kirchenbesucher, der für den Brexit gestimmt hatte, zog explizit eine Parallele zwischen dem Brexit-Referendum und seiner Erfahrung mit Kirche. Er hatte an einer Bibelstunde teilgenommen und dort etwas zu einem Bibelvers gesagt. Daraufhin meinte einer der Gemeindeleiter, er habe unrecht. Als er fragte, warum denn seine Meinung weniger gelte als die anderer, bekam er zur Antwort, er hätte nicht Theologie studiert. Als er vorbrachte, er lese die Bibel und bitte Gott, ihn dabei anzuleiten, da bekam er zu hören, das sei ja schön und gut, aber er brauche auch die Anleitung durch Leute, die wüssten, wovon sie sprächen. Er meinte dann, diese demütigende Erfahrung sei genauso gewesen wie das, was vor dem Referendum zu hören gewesen sei: „Ihr versteht das alles nicht, deshalb müsst ihr auf uns hören.“ Er habe beim Referendum aufgrund seiner Erfahrung und mit dem Herzen abgestimmt, genauso, wie er auch seine Bibel lese.

Zu viel Nettigkeit?

„Christen ist sicherlich aufgetragen, Ängste kleinzuhalten und das Ideal einer Welt hochzuhalten, in der das Wohl jedes Einzelnen untrennbar mit dem Wohl aller verbunden ist, national und global gesehen; das Modell des Leibes Christi“ (Rowan Williams).¹⁷

Zu dem Gefühl, keinen Einfluss und keine Stimme zu haben, kommt auch noch die Befürchtung hinzu, nicht als richtiger Christ angesehen zu werden. Einige der „Leave“-Wähler unter den Kirchgängern sagten, sie wagten es nicht, über ihre Ängste und Sorgen in Bezug auf die „anderen“ zu sprechen und darüber, dass der „Babel-Effekt“ sie verstöre. Das hat die interessante und beunruhigende Frage aufkommen lassen, ob das vorherrschende Reden über Freundlichkeit, Mitgefühl, Gastfreundschaft und Willkommenskultur nicht womöglich „unaussprechliche“ Sorgen unterdrückt hat, die sich dann zu Verbitterung verhärtet haben und sogar zu Wut, Rassismus und Hass.

Ein betagter Kirchgänger, der mehr als siebenzig Jahre lang treu gekommen war, sprach darüber, wie seine gut besuchte und wachsende Gemeinde sich während der letzten zwanzig Jahre verändert habe: von 95 % „weiß“ zu 95 % „schwarz“. Auf der einen Seite äußerte er sich beglückt über das Wachstum und die Lebendigkeit der Gemeinde, auf der anderen Seite aber besorgt. Er konnte vieles von dem, was vorne gesprochen wurde, wegen des starken Akzents der Redenden nicht verstehen, sodass er den Lesungen und Gebeten nicht folgen konnte. Außerdem brachte es ihn in Verlegenheit, dass er die Namen von einigen der neuen Gemeindeglieder nicht aussprechen konnte. Er mochte die neuen Musikstile, die die Leute mitgebracht hatten, aber er kannte die Lieder nicht und konnte nicht mitsingen. Am schmerzlichsten aber war die Erfahrung, die er machte, als er eines Tages in die Kirche kam und dort von jemandem willkommen geheißen wurde, den er nicht kannte und der ihn auch nicht kannte und annahm, er sei zum ersten Mal da. Er gab zu, dass er deshalb später zu Hause geweint hat und dass er von Traurigkeit und Wut übermannt wurde, weil man ihn in seiner eigenen Kirche nicht kannte. Er schämte

¹⁷ Rowan Williams, www.abc.net.au/religion/articles/2016/06/24/4488874.htm.

sich für seine Wut und wollte sie eigentlich nicht zugeben. „Ich liebe alle in meiner Kirche“, sagte er, „aber es kommt jetzt etwas aus mir heraus, das einfach nur ... rassistisch ist.“ Er sagte auch, er traue sich nicht zuzugeben, dass er für „Leave“ gestimmt habe, aus Angst, das könne als unfreundlich gegenüber anderen Gemeindegliedern aufgefasst werden.

„Es ist nicht rassistisch zu sagen, dass die hohe und schnell gestiegene Einwanderungsquote das Land stark verändert hat und einige diese Veränderungen als zu groß empfinden ... oder dass eine Schule, in der ein großer Anteil der Schüler einer religiösen Minderheit angehört, sich ziemlich schnell verändern kann. Wenn man über die damit zusammenhängenden Probleme nicht spricht, entstehen nur noch mehr Spannungen.“¹⁸

Canon Janice Price hat die wichtige Erkenntnis formuliert, dass die Begegnung mit dem anderen, insbesondere im interkulturellen Kontext, die Welt kleiner und das Wissen um Erfahrungen mit Gott größer werden lasse. Aber man muss auch fragen, wie solche Begegnungen gehandhabt werden und was schiefliegen kann. In der Kirchengemeinde, um die es eben ging, hat sich der Wandel extrem schnell vollzogen, und die Gemeinde ist so außerordentlich schnell gewachsen, dass Gottesdienstbesucher aus Sicherheitsgründen abgewiesen werden müssen. Die Abgewiesenen sind oftmals Ältere – die Langsamsten und Schwachen –, die dann erstaunt feststellen, dass sie tatsächlich nicht in ihre „eigene“ Kirche gelassen werden. In solchen Fällen war zwar die Mission erfolgreich, hat aber auch Probleme mit sich gebracht: ein Gefühl des „Besetztwerdens“ und des Verlusts seitens der treuen Gemeindeglieder. Gerät

womöglich das „Wohl aller“ (s. o. Rowan Williams) aus dem Blick, während man sich zu wachsenden und erfolgreichen Gemeinden gratuliert? Und was passiert mit denen, die durch den „Erfolg“ der Mission ausgebootet werden?

Erwartungen an die Kirche

Der schon zitierte Installateur Victor erzählte begeistert und bewegend von der bevorstehenden Taufe seiner Enkelin. Er freute sich darauf, dabei zu sein, und träumte von ihrer Zukunft. Aber er sprach auch davon, dass er das Gefühl haben wolle, über sein religiöses Leben selbst bestimmen zu können, und davon, dass seine Familie im Blick auf ihre religiöse und kulturelle Zukunft die richtigen Entscheidungen treffen müsse. Diese ist in seiner Vorstellung geprägt von „Englishness“ und davon, dass die Gemeindeglieder gegenüber der Kirche Ansprüche haben. Die Kirche hat sich um das zu kümmern, was er für sein geistliches Wohl braucht.

Die Church of England ist für ihn etwas, auf das man stolz ist, Teil seines kulturellen Erbes, aber er sieht sie durch Interessengruppen in diese oder jene Richtung gedrängt. Victor sagte, er wolle eine Kirche, die die Institution Familie wertschätze, in der seine Enkelin in den Kindergottesdienst gehen könne, die für sie da sei, wenn sie Hilfe brauche, die später für ihre kirchliche Trauung Sorge und ihn selbst beerdige. Er wolle aber nicht, dass man ihm vorschreibe, wie er zu leben, wie er seine Angelegenheiten zu regeln und wie er seinen Pflichten als Christ nachzukommen habe. Er habe das Gefühl, andere Religionen hätten besondere Privilegien, die er nicht habe. Für die Kirche müsse gelten: „Britain first“. Leute aus der weißen Arbeiterschicht wie er und „sein Junge“ seien die treuesten Kirchenmitglieder. Für Victor ergibt sich aus seinem Stolz auf sich und auf das, was er erreicht hat,

¹⁸ Louise Casey, www.telegraph.co.uk/news/2016/09/14/teach-integration-to-prevent-extremism-government-backed-review.

notwendigerweise Großzügigkeit gegenüber anderen: für sie etwas zu tun. In einer Position zu sein, in der man von anderen, die anders sind als man selbst und seine Familie, etwas bekomme, das sei komisch und irgendwie falsch. Dieser Punkt war ihm besonders wichtig.

Die Bedürftigen

Christen, die für „Leave“ gestimmt hatten, sagten auch, sie seien besorgt in Bezug auf soziales Engagement und die christliche Pflicht, Bedürftigen zu helfen. Viele meinten: Wenn es in Thurrock weniger Einwanderer und Flüchtlinge gäbe, wenn Thurrock weniger stark „überannt“ würde, dann könnte man sich wirkungsvoller um diejenigen kümmern, die wirklich Hilfe brauchen. Man brachte zum Ausdruck, dass sich eine gewisse Erschöpfung ausbreite, dass man sich von denen erdrückt fühle, die sich in diversen Hilfsaktionen engagierten (Tafelläden, Angebote für Obdachlose oder Drogenabhängige, Frauenhäuser etc.). Mit besonderer Sorge sah man den Mangel an Dolmetschern vor Ort, und man erwartete, dass die Kirchen doch letztlich irgendwie einspringen würden, wenn die sozialen Dienste überfordert seien.

Schlussgedanken

Das Referendum war in mancherlei Hinsicht eine wichtige Chance: Es hat ermöglicht, verborgene Gedanken, Ängste und Gefühle zum Ausdruck zu bringen – als Nebenprodukt der eigentlichen Abstimmung. Es ist interessant, dass die Fragen rund um die britische EU-Mitgliedschaft, um die es bei der Abstimmung tatsächlich ging, als weniger wichtig (und vielleicht als undurchschaubar) angesehen wurden als die örtlichen und persönlichen Themen, die aus der Diskussion um das eigentliche The-

ma erwachsen. Das bedeutete auch, dass populistisches Gerede (inklusive Lügen und Irreführung) sehr stark auf diese an die Oberfläche gespülten Sorgen und Gefühle einwirken konnte. Die Wirkungskraft des Wortes „Leave“ und von Slogans wie „Taking back control“ sowie die Vorstellung, riesige Summen könnten in das Gesundheitssystem fließen, und eine patriotische Sprache verschärfte die Gefühle, die die Menschen in Bezug auf ihren Stadtbezirk und ihre persönliche Situation hegten. Und sie erlaubten schließlich, das Unsagbare zu denken und auszusprechen. „Ich liebe meinen Nächsten nicht.“

Es gibt in den Gemeinden alle möglichen Probleme, die bisher noch nicht thematisiert wurden. Sie werden zu einem explosiven Gemisch, wenn sie unter dem Deckel gehalten werden. Feindseligkeiten, Frustrationen und Abneigungen werden womöglich nur beiseitegeschoben, sodass sie nicht sichtbar sind, denn man soll ja liebevoll und seelsorgerlich miteinander umgehen, sozial engagiert und missionarisch sein. Aber das heißt nicht, dass solche Gefühle verschwinden. Sie werden zu einem erheblichen Hindernis der Mission und der Wahrnehmung sozialer Verantwortung. Wie können wir einen sicheren Raum schaffen, in dem Menschen ihre Ängste und Schwierigkeiten zur Sprache bringen und sicher sein können, dass man sie ernst nimmt? Wie schaffen wir das, während wir gleichzeitig das Wohl derer fördern, gegen die sich Ärger und Hass richten und deren Zukunft jetzt unsicherer, deren Leben komplizierter geworden ist? Die christliche Botschaft ist unzweideutig, die Psyche der Christen ist es nicht.

In den Nazareths von England und Wales kann der Prophet vielleicht keine Wunder für das Reich Gottes vollbringen. Und doch sind es diese Orte, an denen das Evangelium am dringendsten gebraucht wird.

Hüseyin Ağuıçenođlu, Weingarten

Die politische Situation der Aleviten in der Türkei

Die Beitrittsverhandlungen der Türkei mit der Europäischen Union ab Oktober 2005 weckten auch bei den ethnischen und religiösen Minderheiten in der Türkei, allen voran den Kurden und den Aleviten, große Hoffnungen auf eine rechtliche Besserstellung im Rahmen der Beitrittskriterien, die von jedem künftigen Mitgliedsstaat zu erfüllen sind. Diese sogenannten Kopenhagener Kriterien von 1993 (genauer gesagt ihr politischer Teil) verpflichten die EU-Kandidaten zur Wahrung der Menschenrechte und zum Schutz von Minderheiten.¹

Der mit dem Beginn der Beitrittsverhandlungen einsetzende Reformkurs unter der islamisch-konservativen AKP führte schnell zu einer gewissen politischen Liberalisierung. Selbst jahrzehntelang tabuisierte Themen standen nun auf der Tagesordnung. So gab es eine Debatte über die Wiedereröffnung der 1971 geschlossenen „Theologischen Schule Halkı“ des orthodoxen Ökumenischen Patriarchats, man kündigte ein nicht näher definiertes Programm zur Lösung der Kurdenfrage (*Çözüm Süreci* – „Lösungsprozess“) an,² und schließlich wurde der Versuch unternommen, mit den Aleviten in einen Dialog zu treten, ein

Ansinnen, das in den sogenannten *Alevi Çalıřtayları* („Alevitische Workshops“) von Juni 2009 bis Januar 2010 seinen praktischen Ausdruck fand.³

Der Reformprozess war allerdings von kurzer Dauer. Schon 2011 begann sich die AKP-Regierung von ihrer konzilianten Politik („Null-Problem-Politik“) gegenüber den Nachbarländern und der Opposition wieder zu verabschieden. Ebenso geriet der Verhandlungsprozess zwischen der Türkei und der EU ins Stocken. Die Waffenruhe mit den Kurden endete in einem Blutbad, und die Spannungen zwischen Aleviten und offizieller türkischer Politik erreichten ein nie zuvor gekanntes Ausmaß.⁴ Das Vorzeigeprojekt einer Türkei als eines zugleich muslimisch geprägten Landes und demokratischen EU-Mitglieds scheiterte auf dramatische Weise. Stattdessen entwickelte sich das Land unter Staatspräsident

¹ Siehe www.leseuonautes.eu/kopenhagener-kriterien-eu-beitritt (Abruf: 17.03.2017).

² Ein wichtiger Schritt war in diesem Zusammenhang die Gründung des kurdischsprachigen Fernsehsenders TRT 6 (seit 2015 TRT Kurdî) im Januar 2009. Auch wenn dieser Sender von Beginn an als Sprachrohr der Regierung fungierte, stellte seine Inbetriebnahme doch einen Bruch im nationalen Selbstverständnis des türkischen Staates dar, der über Jahrzehnte die Existenz der Kurden verleugnet hatte und mit allen Mitteln versucht hatte, die kurdische Sprache auszumerzen.

³ Siehe 1. *Alevi Çalıřtayrı*, 03-04 Haziran 2009, Ankara 2009, und 7. *Alevi Çalıřtayrı* 28-29-30 Ocak 2010, Ankara 2010.

⁴ Ihren Höhepunkt erreichten diese Spannungen, als die dritte Brücke über den Bosphorus nach dem für ein Massaker an den Aleviten verantwortlichen Sultan Selim I. (1512 – 1520) benannt wurde. Diese demonstrative Namensgebung, in einer Zeit, in der die Türkei gegenüber dem nusairisch-alawitischen Präsidenten Syriens einen konfrontativen Kurs einschlug, empörte viele Aleviten und war einer der Gründe für die starke Beteiligung der alevitischen Bevölkerung an den zeitgleich stattfindenden Gezi-Protesten (27. Mai bis 16. Juni 2013). So waren laut Angaben der Istanbuler Polizei 78 % der Demonstranten Aleviten: Siehe Emniyete göre, Gezi Parkı süphelilerinin yüzde 78'i Alevi, in: N24 vom 25.11.2013: <http://t24.com.tr/haber/gezide-kac-eylem-gerceklesti-kacisi-goz-altina-alindi,244706> (Abruf: 17.4.2017). Es war daher kein Zufall, dass vier der fünf bei den Protesten getöteten Jugendlichen Aleviten waren.

Erdoğan, der die Europäer seither auf vielfache Weise herausforderte, etwa durch die Drohung mit der Aufkündigung des Flüchtlingsabkommens, zum „Problem am Bosphorus“. Die Leidtragenden dieser Konfrontationspolitik sind in erster Linie die religiösen und ethnischen Minderheiten in der Türkei, die von einer Reform- und Öffnungspolitik enorm profitiert hätten. Im Folgenden wird vor diesem Hintergrund skizzenhaft auf die politische Situation der größten religiösen Minderheit in der Türkei, der Aleviten, eingegangen.

Die alevitische Glaubensgemeinschaft

Die Aleviten bilden schätzungsweise 20 bis 25 % der Gesamtbevölkerung der Türkei.⁵ Ihre genaue Zahl ist unbekannt, da die religiöse und ethnische Zugehörigkeit in der Türkei nicht offiziell statistisch erfasst wird.⁶ Die traditionellen Siedlungsgebiete der Aleviten liegen in den westlichen Regionen Ostanatoliens, in Zentralanatolien und als Enklaven am Mittelmeer und an der Ägäis. Infolge der Binnenmigration lebt heute ein großer Teil der alevitischen Bevölkerung in den Metropolen. Menschen alevitischen Glaubens gehören hauptsächlich der türkischen, der kurdischen/zazaischen und der arabischen Sprachgruppe an.

Abgesehen von temporären Diskussionen nach den zahlreichen blutigen Anschlägen seit den 1970er Jahren wurde die religiöse Minderheit der Aleviten in der türkischen Öffentlichkeit bis vor kurzem kaum wahrgenommen. Auch heute ist sie nicht als offizielle Glaubensgemeinschaft anerkannt, sodass ihre Gebetshäuser (*Cemevi*) recht-

lich den Status von Kulturvereinen haben und die alevitischen Kinder in den Schulen am obligatorischen sunnitischen Religionsunterricht teilnehmen müssen.

Der Begriff *Alevi* („Alevit“), der zumeist auf den ersten Imam und den vierten Kalifen, Ali b. Abī Tālib, zurückgeführt wird,⁷ findet in seiner heutigen Bedeutung erst seit Ende des 19. Jahrhunderts Verwendung. Er ersetzte die Selbst- und Fremdbezeichnung *Kızılbaş*, die höchstwahrscheinlich seit den Kriegen zwischen Safawiden und Osmanen in Gebrauch war.⁸ Aufgrund der Parteinahme der anatolischen *Kızılbaş* für die safawidischen Schahs und später wegen der mit dem orthodoxen Islam nicht konformen alevitischen Glaubensinhalte war die Bezeichnung *Kızılbaş* im Osmanischen Reich über viele Jahrhunderte negativ belegt. Umso schneller konnte sich der neue Begriff *Alevi* in der neugegründeten Türkischen Republik durchsetzen.

Eine der in der alevitischen Gemeinschaft dominanten Lehrmeinungen legt den Ursprung des Alevitentums in die Zeit der Kämpfe um die Nachfolge Mohammeds.⁹

⁷ Es gibt eine vor allem in Europa stark vertretene alevitische Strömung, die den außerislamischen Charakter des Alevitentums betont und dementsprechend eine andere etymologische Erklärung für den Begriff *Alevi* ins Feld führt. Demnach stamme er nicht von dem ersten Imam Ali, sondern sei eine Ableitung des türkischen Substantivs *Alev*, also Feuer, dem in der alevitischen Lehre als Lichtquelle oder sogar „schöpferische Urquelle“ eine zentrale Bedeutung zukomme. Als Beispiel für diese Argumentation siehe E. Çınar, *Alevi Adı Hz. Ali'den Gelmez*, in: H. Tanıtıran/G. İseri, *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*, Istanbul 2006, 9-30, 9, 10 und 11. Siehe auch E. Aydın, *Anadolu Aleviliği Hz. Ali Kökenli Değil*, in: H. Tanıtıran/G. İseri (Hg.), *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*, Istanbul 2006, 133-143.

⁸ Zum Begriff *Kızılbaş* und zur durch ihn definierten ethno-religiösen Gruppe siehe H. R. Roemer, *Die turkmenischen Qizilbaş. Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie*, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 135 (1985), 227-240.

⁹ Andere Richtungen haben ihre eigenen Ursprungsnarrative und Mythen entwickelt. Die Palette reicht vom Schamanismus bis hin zum Zoroastrismus.

⁵ Siehe K. Kehl-Bodrogi, *Die Aleviten*, in: M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen* 18. V2, München 2008, 1-12.

⁶ Zum Thema ethnische und religiöse Minderheiten in der Türkei siehe P. A. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden 1989, und B. Oran, *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, Istanbul 2004.

Demnach stehe das Kalifenamt Ali zu, der nicht nur alle unabdingbaren Qualifikationen für dieses Amt aufweise, sondern auch vom Propheten selbst zu dessen Lebzeiten als sein Nachfolger bestimmt worden sei. Daher seien die ersten drei Kalifen, Ebu Bakr, Umar und Uthman, Usurpatoren ohne jegliche Legitimation. Obwohl es hier zwischen den Glaubensgemeinschaften der (Zwölfer-)Schiiten und der Aleviten einige Unterschiede im Detail gibt – so gehen beispielsweise die Schiiten davon aus, dass das Auftreten der ersten drei Kalifen als Teil eines göttlichen Heilsplans vorherbestimmt gewesen sei¹⁰, eine theologische Deutung, die im Alevitentum nicht sehr verbreitet ist –, sind die Auffassungen in Bezug auf die Nachfolge und die Imamatslehre doch sehr ähnlich. In zahlreichen anderen Glaubensinhalten unterscheidet sich die alevitische Religion jedoch sehr stark sowohl von der Schia als auch vom Sunnitentum.

Nicht zuletzt aufgrund des starken Assimilationsdrucks und der damit verbundenen sozialen und politischen Konsequenzen verzichteten viele Aleviten bis vor kurzem (zum Teil auch heute noch) darauf, die zentralen Aussagen ihrer Glaubenslehre herauszustellen, und definierten sich stattdessen aus einer Defensivhaltung heraus ex negativo: Es ging in erster Linie darum, zu rechtfertigen, warum und wie die eigene Lehre von den schiitischen und sunnitischen Orthodoxien abwich.

Obwohl eine Kanonisierung der alevitischen Lehre nie stattgefunden hat und je

nach Region die eine oder andere Tradition dominiert, werden etliche zentrale Glaubenselemente und sozial-religiöse Institutionen über die lokalen Grenzen hinaus allgemein akzeptiert. Dazu gehören das *Ocak-System*¹¹ und die heute relativ geschwächte *Musahiplik-Beziehung* („Weggemeinschaft“). Diese beiden Institutionen waren die Stützpfeiler eines jahrhundertlang funktionierenden subkulturellen Organisations- und Sozialsystems am gesellschaftlichen Rand des Osmanischen Reiches. Mit einem formal und inhaltlich eigenständigen Gottesdienst, der *Cem-Zeremonie*¹², standen und stehen die Aleviten in grundsätzlicher und provozierender Weise außerhalb der vorherrschenden orthodox-islamischen Ritualgemeinschaft. In der alevitischen Lehre gibt es eine originäre mystisch beeinflusste Ethik, die ihre deutlichste Ausprägung in dem System *Dört Kapı Kirk Makam* („Vier Tore – Vierzig Stufen“) findet. Zentrale Glaubensvorstellungen wie die Inkarnation (*Hulûl*), die Reinkarnation (*Devriye/Tenâsüh*), die Trinität (*Teslis/Üçleme*) im Sinne von Hak-Muhammed-Ali sowie die Lehre *Vahdet-i Vücut* (die „Einheit der Seienden“) verleihen der alevitischen Gemeinschaft eine gewisse Exklusivität, sondern sie dabei aber zugleich von den sunnitischen und schiitischen Mehrheits-

Allen diesen Erklärungen liegt jedoch ein gewisser Essentialismus zugrunde, mit dem man nach dem „authentischen“ und „ursprünglichen“ Alevitentum strebt. Einige Beispiele findet man bei: Ç. Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Istanbul 1991; E. Xemgin, *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, Istanbul 1998; I. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektasilik Araştırmaları*, Istanbul 2006.

¹⁰ Mehr dazu und zur Imamatslehre insgesamt siehe H. Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München 1994.

¹¹ Mehr zum *Ocak-System* bei H. Ağuıçenođlu, *Das alevitische Dede-Amt*, in: R. Langer / R. Motika / M. Ursinus (Hg.), *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Frankfurt a. M. 2005, 133-145. Siehe auch M. Dreßler, *Der moderne dede: Religiöse Autorität im Wandel?* in: R. Langer / H. Ağuıçenođlu / J. Karolewski / R. Motika (Hg.), *Ocak und Dedelik. Institutionen religiöser Spezialitentums bei den Aleviten*, Frankfurt a. M. 2013, 241-266.

¹² Eine gute Darstellung der *Cem-Zeremonie* findet man bei J. Karolewski, *Ayin-i Cem – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Öğreti Cemii*, in: Langer u. a. (Hg.), *Migration und Ritualtransfer* (s. Fußnote 11), 101-131.

kulturen ab und waren daher oft auch Anlass für Verfolgung und Unterdrückung.¹³

Die Aleviten im Osmanischen Reich

Auch wenn die osmanische Alevitenpolitik über die Jahrhunderte hinweg uneinheitlich und wenig beständig war, so war sie doch zu keinem Zeitpunkt neutral. Das Verhalten der Herrschenden gegenüber ihren alevitischen Untertanen reichte von skeptischer Distanz über Diffamierungskampagnen bis zu systematischen Massakern. Als bekannte Beispiele einer alevitenfeindlichen Politik seien hier der Massenmord unter Selim I. und die berühmten Fatwas des Großmuftis und Şeyhülislam Ebussuud (1545 – 1574) erwähnt, in denen die Kızılbaş zu Freiwild erklärt wurden.¹⁴

Nachdem die Kızılbaş-Aleviten Anfang des 16. Jahrhunderts in Anatolien nicht zuletzt aufgrund der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Osmanischen Reich und dem Safawidenreich (1501 – 1722) eine bedeutende Rolle gespielt hatten, verloren sie nach dem osmanischen Sieg über den safawidischen Schah Ismail I. (1501 – 1524) in der Schlacht von Çaldıran 1514 nicht nur ihren größten Unterstützer und Hoffnungsträger, sondern verschwanden allmählich auch aus der öffentlichen Wahrnehmung. Unter dem Druck der nun einsetzenden Verfolgungen zogen sie sich in die entlegenen Bergregionen Anatoliens zurück. In den wenigen offiziellen Dokumenten, in denen die Aleviten von da ab überhaupt noch Erwähnung fanden, wurden sie meist als Häretiker und Apostaten (*mülhit*,

rafizî, *zındık*) gebrandmarkt.¹⁵ Ansonsten verschweigen die osmanischen Quellen etwa dreihundert Jahre lang (vom Ende des 16. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts) ihre Existenz komplett. Zeitweise geduldet wurden einzig die Konvente der Bektaşî – nicht zuletzt, weil man durch diese auch die Aktivitäten der Kızılbaş-Aleviten zu kontrollieren und zu kanalisieren hoffte. Mit der Abschaffung der dem Bektaşî-Orden nahstehenden Janitscharen-Armee 1826 durch Sultan Mahmud II. (1808 – 1839) wurden auch die Bektaşî-Konvente geschlossen und die Leitung ihres Zentrums in der Kleinstadt Hacı Bektaş den sunnitischen Nakşibandî-Scheichs übertragen.¹⁶

Erst um die Wende zum 20. Jahrhundert ist ein begrenztes Interesse an den Aleviten, vor allem innerhalb der nationalistisch orientierten Jungtürkenbewegung, feststellbar, das aber in erster Linie als Reaktion auf protestantische Missionierungsversuche in Ostanatolien anzusehen ist. Die Jungtürken waren bemüht, das Alevitentum mittels ihrer türkisch-nationalistischen Thesen zu vereinnahmen. Dieses nationalistische Narrativ dominierte dann jahrzehntelang die Alevitenforschung in der Türkei.¹⁷

Die ersten Jahrzehnte der Republik

Mit der Ausrufung der Türkischen Republik am 29. Oktober 1923 trat an die Stelle des multireligiösen und multiethnischen Osmanischen Reichs ein Nationalstaat, der auf eine in jeder Hinsicht (ethnisch, religiös, sprachlich usw.) homogene

¹³ Zu diesen vor- und außerislamischen Elementen in alevitischen Texten und Erzählungen siehe A. Y. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Istanbul 1983.

¹⁴ Siehe M. E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efen-di Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul 1972, 110- 111.

¹⁵ Siehe dazu S. Savas, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Ankara 2002.

¹⁶ Mehr über den Bektasi-Orden bei J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, und A. Yılmaz Soyzer, *19. Yüzyılda Bektasîlik*, Izmir 2005.

¹⁷ Dazu siehe H. Ağuıçenođlu, *Die Ethnisierung des Alevitentums*, in: Langer u. a. (Hg.), *Ocak und Dedelik* (s. Fußnote 11), 205-224; B. Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, Istanbul 2006.

Staatsbevölkerung hinsteuerte. Dem Nationalstaat sollte eine einheitliche Nation folgen. Mit welcher Entschlossenheit die neuen Machthaber dieses Ziel verfolgten, zeigt ihre Reaktion auf die Forderungen der ethnischen und religiösen Minderheiten: Nachdem 1925 der erste kurdische Massenaufstand blutig niedergeschlagen worden war, wandte man sich einem Aktionsfeld zu, das man in der damaligen Rhetorik als das „soziale Geschwür“ (*çıban*) bezeichnete: die Regionen, deren überwiegend aus Kızılbaş-Aleviten bestehende Bevölkerung sich dem staatlichen Anpassungsdruck nicht beugen wollte.¹⁸ Das Massaker von Dersim 1937/1938, bei dem nach jüngsten Forschungen und auch nach offiziellen Angaben über zehntausend kurdische Aleviten umgebracht und ebenso viele in den Westen der Türkei vertrieben wurden, war eines der Ergebnisse dieser Assimilationspolitik.¹⁹

Die Aufgabe der Homogenisierung des Staatsvolkes im religiösen Bereich übernahm das neugegründete Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (*Diyanet İşleri Başkanlığı*), das an die Stelle des osmanischen Amtes des Şeyhülislam trat. Die religiösen Belange aller Muslime im Lande, zu denen man auch die Aleviten zählte,

sollten unter dem Dach dieser Mammutbehörde zentral geregelt werden.²⁰ In diesem Sinne wurden 1925 alle Derwischkonvente, darunter auch die der Bektaşîs, geschlossen. Damit nahm die heute immer noch gültige Religionspolitik, die de facto einen Staatsislam hervorbrachte, ihren Anfang. Diese vom Laizismus eindeutig abweichende unitaristische Politik, die die Vielfalt als Gefahr für die gesellschaftliche Einheit und Stabilität ansieht, verleugnete die Eigenständigkeit des Alevitentums und marginalisierte die alevitische Bevölkerung im öffentlichen Leben – und zwar nicht nur in der Zeit des Einparteiensystems bis 1950, sondern auch noch lange danach. Unter diesen Bedingungen widmeten sich die wenigen (akademischen) Arbeiten, die bis Anfang der 1980er Jahre in der Türkei erschienen, in erster Linie den ethnografisch-folkloristischen Aspekten des Alevitentums, das als Subkultur innerhalb der gesamttürkischen Kulturlandschaft interpretiert wurde. Religiöse Inhalte blieben unberücksichtigt.

Der staatlich beförderte Assimilationsdruck auf die alevitische Bevölkerung wurde durch zwei weitere parallel laufende Prozesse verstärkt: die Binnenmigration und die Säkularisierung. Mit der Auswanderung aus traditionellen alevitischen ländlichen Regionen in die Städte und etwas später auch ins Ausland verließ seit den 1950er Jahren eine große Zahl von Aleviten die Wirkungsbereiche ihrer religiösen Traditionen. Eine Schwächung überlieferter Organisationsstrukturen und der religiösen Praktiken wie beispielsweise des *Ocak*-Systems oder der Weggemeinschaft (*Musahiplik*),

¹⁸ In einem Militärbericht aus dem Jahre 1936 bedauerte man, dass das durch den osmanischen Sultan Selim I. an den Aleviten Anfang des 16. Jahrhunderts verübte Massaker nicht vollendet worden war, weswegen man auch in der republikanischen Türkei unglücklicherweise immer noch mit den kurdischen Aleviten zu tun habe. Siehe T. C. Dahiliye Vekaleti. Jandarma Umum Kumandanlığı, Dersim, o. J. [1936], 37. Siehe auch Ş. Aslan (Hg.), Herkesin Bildiği Şir: Dersim. Tarih, Toplum, Ekonomi, Dil ve Kültür, Istanbul 2010.

¹⁹ Interessanterweise war es Ministerpräsident Erdoğan, der als erster türkischer Staatsmann im November 2011 das Dersim-Massaker eingestand und sich entschuldigte: „Wenn es notwendig ist, sich im Namen des Staats zu entschuldigen, würde ich mich entschuldigen – und ich entschuldige mich“. Siehe www.zeit.de/politik/ausland/2011-11/erdogan-kurden-entschuldigung (Abruf: 22.3.2017).

²⁰ Zur Organisation des religiösen Lebens in der Türkei sowie zur Funktionsweise und Geschichte des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten siehe İ. Gözaydın, *Diyanet. Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, Istanbul 2009; ders., *Management of Religion in Turkey: the Diyanet and Beyond*, in: Ö. H. Çınar / M. Yıldırım (Hg.), *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, Newcastle upon Tyne 2014, 10-35.

zwei wichtigen Säulen des sozialen und rituellen Lebens der Aleviten, war die Folge. Die Säkularisierung wiederum sorgte dafür, dass sich die „entwurzelte“ alevitische Jugend in den türkischen Metropolen neuen ideologischen Orientierungen außerhalb der Religion zuwandte. Den größten Einfluss übten die oppositionellen linken Bewegungen aus. Wegen angeblicher linksrevolutionärer Gesinnungen wurden Aleviten Ende 1970er Jahre mehrfach, wie beispielsweise in den Städten Çorum, Sivas und Maraş, zu Zielen paramilitärischer rechter Gewalt. Allein bei dem Pogrom in Maraş kamen im Dezember 1978 nach offiziellen Angaben 111, nach Angaben von Menschenrechtsorganisationen 150 Menschen ums Leben.²¹

Eine erste zaghafte Gegenbewegung auf alevitischer Seite begann sich in den 1960er Jahren zu formieren, als in der Türkei ein Demokratisierungsprozess einsetzte. Sie war hauptsächlich literarischer und publizistischer Natur, großstädtisch geprägt und im wesentlichen Reaktion auf die staatlichen Assimilierungsbestrebungen und die Auflösung der alevitischen Glaubensstrukturen. So wurden beispielsweise erste Zeitschriften wie „Cem“ herausgegeben und einige *Buyruk*-Texte gedruckt.²² Die Entwicklung gipfelte in der Gründung einer pro-alevitischer Partei, *Türkiye Birlik Partisi* („Türkische Einheitspartei“), im Jahr 1967. Die Türkische Einheitspartei konnte bei den Wahlen 1969 mit acht und 1973 mit einem Mandat ins türkische Parlament einziehen.

²¹ Siehe A. Hür, Henüz Ağrı Yakılmamış 1978 Maras Katliamı, in: Radikal 21.12.2014, www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/henuz-agriti-yakilmamis-1978-maras-katliami-1255547 (Abruf: 13.4.2017).

²² Für einen Überblick zu den alevitischen Katechismen, die unter dem Obergriff *Buyruk* zusammengefasst werden, siehe A. Otter-Beaujean, Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition. Zum Stellenwert der *Buyruk*-Handschriften im Alevitentum, in: K. Kehl-Bodrogi / B. Kellner-Heinkele / A. Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden 1997, 213-226.

Dabei ist anzumerken, dass diese ersten Schritte alevitischer Intellektueller äußerst vorsichtig und bedacht waren: Man wollte auf keinen Fall das Vorurteil bestätigen, dass die Aleviten gegen die „nationale und religiöse Einheit des Landes“ arbeiteten. Diese Vorsicht drückte sich nicht nur im Parteinamen aus. Abgesehen von einigen alevitischen Symbolen, wie etwa dem Löwen und den zwölf Sternen im Parteiemblem, hielt sich die Partei beim Thema „Aleviten“ insgesamt sehr zurück.²³ Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass ein immer noch gültiges Parteiengesetz (Nr. 2820) politische Parteien auf religiöser oder ethnischer Basis unter Strafe stellt und damit jegliche Aktivitäten dieser Art im Keim erstickt.²⁴

Unter den besonderen Bedingungen der 1970er Jahre beschleunigte sich die Auflösung der alevitischen sozialen Strukturen in einem Maße, dass das religiöse Leben in der Dekade zwischen den beiden Militärputschen, 1971 bis 1980, innerhalb der allgemeinen Rechts-Links-Polarisierung fast vollständig zum Erliegen kam.

Die Revitalisierung des Alevitentums

Der Militärputsch im Oktober 1980 traf die Aleviten besonders hart, nicht nur weil er die linken Bewegungen, in denen die Aleviten überproportional vertreten waren, zerschlug, sondern auch, weil mit ihm eine systematische Reislamisierung einsetzte, in der auch die alevitischen Traditionen aufgehen sollten. Mit einem national-konservativen Gesellschaftsmodell, der sogenannten Türkisch-Islamischen Synthese (*Türk İslam Sentezi*), wollten die Militärs „die türkische Gesellschaft von fremdkulturellen Einflüssen und der Entfremdung“

²³ Mehr zu dieser ersten von Aleviten dominierten Partei siehe K. Ata, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966 – 1980)*, Ankara 2007.

²⁴ Siehe www.anayasa.gen.tr/2820sk.htm (Abruf: 14.4.2017).

retten und ihr ihre „ursprüngliche Identität“ zurückgeben. Das ehrgeizige Programm sah zahlreiche Einzelmaßnahmen vor, etwa die Einführung eines obligatorischen Religionsunterrichts, der nicht zuletzt der Sunnitisierung von Kindern aus alevitischen Elternhäusern dienen sollte. Die Assimilationspolitik gegenüber den Aleviten führte auch zur planmäßigen Errichtung von Moscheen in alevitischen Dörfern und zur Rekrutierung alevitischer Kinder für die sunnitischen Predigerschulen (*Imam Hatip Liseleri*), die in den 1980er Jahren wie Pilze aus dem Boden schossen.²⁵

Trotz einiger Teilerfolge dieser Gleichschaltungspolitik blieb das erhoffte Aufgehen der alevitischen Traditionen in der sunnitischen Mehrheitskultur aus. Stattdessen entstand eine vom Bildungsbürgertum getragene Gegenbewegung, die dann ab Ende der 1980er Jahre eine entscheidende Rolle bei der Wiederbelebung und Neuorganisation der alevitischen Gemeinschaft spielen sollte. Weitere begünstigende Faktoren dieser sogenannten alevitischen Renaissance waren die gesellschaftspolitische Öffnung der Türkei im Zuge der EU-Kandidatur und das weltweite Wiedererstarken religiöser Bewegungen. Einen unübersehbaren Einfluss auf diese Entwicklung übten auch zahlreiche Überfälle auf Aleviten in den 1990er Jahren wie beispielsweise das Massaker von Sivas 1993 aus, bei dem ein Hotel von einem islamistischen Mob am helllichten Tag in Brand gesteckt wurde und über dreißig Besucher einer alevitischen Veranstaltung (*Pir Sultan Abdal Şenlikleri*) umgebracht wur-

den.²⁶ Die Interpretation dieser Ereignisse als kollektive Leiderfahrung schweißte auch die Teile des alevitischen Gemeinwesens zusammen, die bis dahin getrennte Wege gegangen waren. In der Zeit unmittelbar nach dem Anschlag von Sivas entstanden so viele alevitische Organisationen und Gebetshäuser wie nie zuvor. Die alevitische Revitalisierungsbewegung zog auch fern von Heimat und Tradition lebende Migranten und aufgeklärte, nichtreligiöse Aleviten in ihren Bann.

Eine besondere Entwicklung fand in Deutschland statt, wo die größte alevitische Migranten-Community lebt. Hier besitzt der Dachverband der alevitischen Organisationen in Deutschland („Alevitische Gemeinde Deutschland e. V.“, *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*, AABF), der aktuell 155 Vereine vertritt, seit 2006 den Status einer Glaubensgemeinschaft und organisiert in dieser Funktion den alevitischen Religionsunterricht mit, der an öffentlichen Schulen in acht Bundesländern angeboten wird (ein Novum in der alevitischen Geschichte). Diese Errungenschaften gelten als mustergültig, auch aus der Sicht der Aleviten in der Türkei, die in ihren Forderungen an den türkischen Staat immer wieder auf die Verhältnisse in Deutschland hinweisen.²⁷

²⁵ Mit welcher Systematik die Militärregierung damals bei dieser Rekrutierung vorging, führt die vor kurzem erschienene Monografie von M. Özcan am Beispiel von Tunceli (Dersim), der einzigen Großstadt der Türkei mit alevitischer Mehrheit, deutlich vor Augen. Siehe M. Özcan, *Darbe Yıllarında Dersim*, Istanbul 2017.

²⁶ Siehe H. Hirsch, *Massaker in Sivas*. Als 15.000 Islamisten Jagd auf Aleviten machten (Welt, 2.7.2013), www.welt.de/politik/ausland/article117621279/Als-15-000-Islamisten-Jagd-auf-Aleviten-machten.html (Abruf: 15.4.2017); F. Atman, *15 Jahre Massaker von Sivas*. Die Auferstehung der Aleviten (Spiegel Online, 6.7.2008), www.spiegel.de/politik/deutschland/15-jahre-massaker-von-sivas-die-auferstehung-der-aleviten-a-563623.html (Abruf: 15.4.2017).

²⁷ Zur Entwicklung der alevitischen Bewegung in Deutschland siehe M. Sökefeld, *Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung*, in: ders. (Hg.), *Aleviten in Deutschland*. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008, 7-36, 19ff; A. Gorzewski, *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*, Berlin 2010, 79-99; F. Eißler (Hg.), *Aleviten in Deutschland*. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, 2., erw. Aufl., Berlin 2013.

Fazit

Heute verfügen die Aleviten in der Türkei über Hunderte von Vereinen und Cem-Häusern, die sich meist unter dem Dach verschiedener Verbände und Stiftungen wie z. B. *Alevi Bektaşî Federasyonu*, *Cem Vakfı* oder *Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı* zusammengeschlossen haben. Darüber hinaus existieren alevitische Fernsehkanäle, Radiosender und Verlage. Periodisch organisierte religiöse Feste und Kulturfestivals wie *Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri*, *Pir Sultan Abdal Şenlikleri*, *Abdal Musa Etkinlikleri* usw. werden jährlich von zehntausenden, wenn nicht hunderttausenden von Menschen aus dem In- und Ausland besucht. Ein Vierteljahrhundert nach ihrem Schritt in die Öffentlichkeit ist die alevitische Gemeinschaft fester Bestandteil des öffentlichen Lebens geworden. Die frühere Zurückhaltung ist einem kämpferischen Selbstbewusstsein gewichen. So klagten beispielsweise zahlreiche Eltern vor Gericht gegen den obligatorischen Religionsunterricht für ihre Kinder, und mehrere alevitische türkische Staatsangehörige verlangten die Streichung der in ihrem Personalausweis automatisch mit „Islam“ angegebenen Religionszugehörigkeit oder die Abänderung in „Alevi“. Nachdem alle nationalen Instanzen ausgeschöpft waren, zog man in beiden Fällen vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte und gewann.²⁸ Auch wenn

nicht alle Aleviten so mutig sind und in der Frage der Durchsetzung der eigenen Rechte durchaus unterschiedliche Auffassungen bestehen, so sind sich die großen Dachverbände bei aller Gegensätzlichkeit über bestimmte Forderungen an die türkische Politik einig. Dazu gehören beispielsweise:

1. Anerkennung der Cem-Häuser,
2. Befreiung der alevitischen Kinder vom obligatorischen Religionsunterricht oder alternativ die Einführung eines neutralen „Religionsunterrichts für alle“,
3. Vertretung der Aleviten beim Präsidium für Religiöse Angelegenheiten oder alternativ dessen Abschaffung.

Da die türkische Religionspolitik die Aleviten zu den Muslimen zählt, die gängigen sunnitischen Gebetsrituale als Standard ansieht und außer der Moschee kein Gebetshaus für Muslime anerkennt, ist ein Politikwechsel im obigen Sinne erst dann zu erwarten, wenn das seit 1937 in der Türkei verfassungsmäßig anerkannte Laizismusprinzip tatsächlich verwirklicht würde. Denn in einem laizistischen System, dem die strikte Trennung zwischen Religion und Staat zugrunde liegt, bestimmen nicht die dominanten religiösen Normen in der Gesellschaft die Haltung des Staates zur Religion, sondern es gilt allein das Prinzip der Äquidistanz des Staates zu allen Religionsgemeinschaften.

²⁸ Zur Gerichtsentscheidung im Prozess Işık gegen die Türkei, in dem der Ankläger die Änderung seiner Religionszugehörigkeit in seinem Ausweis erstritt: <http://>

hudoc.echr.coe.int/eng#{"dmdocnumber":["861895"],"itemid":["001-97085"]} (Abruf: 15.4.2017).

Der Film „Winna – Weg der Seelen“

Anomalistische Phänomene rund um Tod und Sterben

Der Film „Winna – Weg der Seelen“ (2014, 83 Min., Regie: Fabienne Mathier¹) will ein Film sein „über ein Stück ursprüngliches, mysteriöses, faszinierendes Wallis, über Sagen und Mythen zum Thema Seelenwanderungen und über Menschen, die Verstorbenen begegnet sind“². Aus dem Begleittext zum Film erfährt man außerdem, dass sich der Film als Dokumentation versteht: „Dieses alte und verborgene Wissen gerät immer mehr in Vergessenheit. Mit dem Film wurde ein wichtiges Zeitdokument geschaffen. Die alten Traditionen werden aufgespürt, es kommen Sagenerzähler und Sagensammler zu Wort.“³ Interessant ist vielleicht noch der Hinweis, dass der Film teilweise über Crowdfunding finanziert wurde.⁴

Die Regisseurin Fabienne Mathier, promovierte Psychologin, hat nach ihrer Selbstauskunft zehn Jahre als Psychologin und Psychotherapeutin gearbeitet. Im Jahr 2009 begann sie, sich in Theaterpädagogik, Filmregie, Filmschnitt und Drehbuchschreiben weiterzubilden. Außerdem entwickelte sie ein starkes Interesse für das Thema Spiritualität und absolvierte zahlreiche Kurse bei verschiedenen spirituellen Lehrern und Lehrerinnen.⁵

¹ Gemeinsam mit der Regisseurin wurde vom Cineplex Bayreuth in Kooperation mit dem Evangelischen Bildungswerk Bayreuth am 21.12.2016 eine Vorführung des Films mit anschließendem Filmgespräch durchgeführt. Meine Teilnahme als Gesprächspartner war Anlass für meine Recherchen zu dem Film.

² http://winna.ch/?page_id=51 (Abruf: 14.12.2016).

³ Ebd.

⁴ Vgl. <https://wemakeit.com/projects/winna-weg-der-seelen> (Abruf: 21.12.2016).

⁵ Vgl. die Internetseite der Regisseurin: www.fabien-nemathier.ch.

Inhalt des Films

Der Film wird von einer einfachen narrativen Grundstruktur getragen: Eine Schülerin namens Sarina Zimmermann aus Visperterminen im Kanton Wallis in der Schweiz hört im Unterricht von alten Sagen über den „Gratzug“. Als Hausaufgabe soll sie sich in ihrem sozialen Umfeld nach alten Erzählungen zu diesem Thema umhören. Im Verlauf des Films sehen wir sie dann etwa bei einem Erzählabend mit dem bekannten Sagenerzähler Andreas Weissen⁶ aus Brig oder bei einer Begehung des Aletschgletschers zusammen mit Martin Nellen aus Riederalp, der dort eine Bergsteigerschule betreibt.⁷ Immer wieder werden im Film auch beeindruckende, ruhige, von meditativer Musik unterlegte Landschaftsaufnahmen gezeigt.

Am Anfang des Films stehen also Sagen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum sogenannten „Gratzug“ im Mittelpunkt. Dabei handelt es sich um Geschichten, die davon erzählen, dass die „armen Seelen“ aus dem Fegefeuer, nur mit Leinentüchern bekleidet, des Nachts und in der eisigen Kälte einer mehrstündigen Prozession entlang einer eindeutig bestimmbar Route im Kanton Wallis folgen, um auf diese Weise zu büßen, bis sie schließlich in den Spalten des Aletschgletschers verschwinden. Die erst kürzlich Verstorbenen oder in Kürze Sterbenden sollen am Schluss des Zugs gehen. Es handelt sich also um stark

⁶ Vgl. www.andreas-weissen.ch/site/sagen.html (Abruf: 20.12.2016).

⁷ Vgl. www.suedlenz.ch (Abruf: 20.12.2016).

durch die römisch-katholische Volksfrömmigkeit dieser Gegend geprägte Sagen aus dem letzten Jahrhundert.

„Winna“ (der Begriff, der dem Film seinen Namen gegeben hat), nach Auskunft der Regisseurin⁸ gleichbedeutend mit dem Wort „Gratzug“, wird im Film als eine besondere Art von Wiedergänger-Phänomen beschrieben: Wie u. a. der Lokalhistoriker Rainer Brigger (der das Pfarreibuch über die Dreifaltigkeitspfarrei von Staldenried verfasst hat⁹) im Film erklärt, wurde die Redewendung „in eine Winna kommen“ verwendet, wenn eine Person Blasen oder Schwellungen im Gesicht hatte. Man erklärte sich dieses Phänomen so, dass die oder der Betroffene nachts von einer „armen Seele“ aus dem Gratzug geküsst oder berührt worden war oder dass diese ihm etwas ins Gesicht geworfen hatte. Meist sei das Phänomen im November aufgetreten, im „Allerseelenmonat“. In den schlimmsten Fällen von „Winna“ sei die oder der Betroffene einige Zeit später verstorben.

Danach werden im Film zeitgenössische, jeweils sehr unterschiedliche anomalistische (also von alltäglichen Erfahrungen abweichende) Erlebnisberichte rund um Sterben und Tod nach- und nebeneinander präsentiert: Lina Heinzmann aus Visperterminen berichtet von synchronistischen Phänomenen beim Tod nahestehender Menschen; so habe es bei ihr als Teenager an der Tür geklopft, als ihr Vater im Krankenhaus gestorben sei. Inhaltlich passt dazu ein (später im Film gezeigt) Bericht von Mathilde Burgener aus Visperterminen: Sie habe genau im Augenblick des Todes ihres Sohnes Mike (der als Bergführer am Berg verunglückte) einen starken Schmerz „auf der Schulter“ verspürt.

⁸ Beim Filmgespräch in Bayreuth (s. Fußnote 1).

⁹ Vgl. www.staldenried.ch/dorflieben/pfarrei/pfarreibuch.php (Abruf: 20.12.2016).

Maria Salzmann aus Ritzingen erzählt von einem Spuk mit Klopfgeräuschen in ihrem Haus, den sie vorsichtig mit ihrem verstorbenen Mann in Verbindung bringt. Inhaltlich dazu passend berichtet Mathilde Burgener (wieder später im Film), dass immer wieder nachts eine Lampe mit Berührungssensor bis zu viermal von selbst angegangen sei; sie führt dies auf die Anwesenheit ihres verstorbenen Sohnes zurück.

Das Medium Conny Giammarresi aus Brig spricht davon, seit wann und wie sie die Verstorbenen sehen kann (sie hat als Medium in der Vergangenheit 100 Sfr für eine 60-minütige Sitzung verlangt¹⁰ und hat seit dem 1.9.2016 eine eigene Sendung mit dem Titel „Fräg Doch Misses Poppins“ auf „TV Oberwallis“ rund um anomalistische Phänomene moderiert¹¹). Dazu passt inhaltlich, wenn Mathilde Burgener (wiederrum später im Film) von einem Kontakt zu ihrem verstorbenen Sohn Mike im Rahmen einer spiritistischen Sitzung mit einem Medium erzählt.

Dann spricht wiederum Lina Heinzmann von selbst erlebten Präkognitionen: Sie „höre“, bevor jemand sterbe. Xaveria Furrer aus Naters berichtet, dass sie ihren verstorbenen Mann um sich wisse und auch eine kurze Erscheinung ihres verstorbenen Ehemanns im Garten bei den Rosen gehabt habe. Und Rainer Brigger erzählt von den Sterbebett-Visionen seiner Schwiegermutter und seiner Mutter.

Filmkritik

Vordergründig scheint der Film in neutraler, zumindest zurückhaltender Weise

¹⁰ Vgl. www.deinmedium.ch/details.html?cf_id=13 (Abruf: 20.12.2016). Nach Auskunft der Regisseurin Fabienne Mathier beim Filmgespräch im Dezember 2016 (s. Fußnote 1) war Conny Giammarresi zu diesem Zeitpunkt nicht als Medium zu kontaktieren.

¹¹ Vgl. <http://tvoberwallis.tv/raeg-doch-misses-poppins-s1-e1-2> (Abruf: 20.12.2016).

über anomalistische Phänomene rund um das Thema Tod und Sterben zu berichten: Es kommen Menschen zu Wort, die selbst anomalistische Erfahrungen gemacht haben oder die sich im Rahmen ihrer lokalhistorischen Recherchen damit befasst haben. Auf den zweiten Blick zeigt sich, dass der Film eine deutliche Sympathie für die sogenannte „spiritistische“ Deutung dieser verschiedenen anomalistischen Phänomene hegt. Mit der spiritistischen (von lat. *spiritus* für „Geist“) Deutung ist die Vorstellung gemeint, dass sich die Seele eines Menschen im Tod von seinem Körper trenne, weiter existieren und mit der Welt der Lebenden interagieren könne.

Diese Sympathie zeigt sich zunächst darin, dass der Film inhaltlich sehr disparate zeitgenössische anomalistische Phänomene unterschiedslos neben- und nacheinander präsentiert; ihr verbindendes Motiv haben alle diese sehr unterschiedlichen Phänomene (synchronistische Phänomene im Todesaugenblick, Spukfälle, spiritistische Erfahrungen, Präkognitionen, Erscheinungen von Verstorbenen und Sterbebett-Visiolen) im Grunde einzig in ihrer spiritistischen Deutung durch die Personen, die zu Wort kommen.

Zudem hat die Regisseurin darauf verzichtet, solche Berichte zu zeigen und solche Personen zu Wort kommen zu lassen, die andere Deutungen propagieren würden. Was hätte z. B. eine literaturwissenschaftliche, eine volkskundliche, eine parapsychologische oder eine theologische Perspektive zu sagen gehabt? Wie lassen sich diese anomalistischen Phänomene in die komplexen sozioökonomisch-kulturellen Veränderungsprozesse im Wallis im Laufe der letzten 100 Jahre einzeichnen? Wie stehen sie in Relation zur Geschichte des Spiritismus in der Schweiz? Inwiefern erfahren wir aus den Berichten eher etwas über die Welt der Lebenden als über die der Toten?

Schließlich ist im Film m. E. ein deutliches weltanschauliches Bewertungsgefälle festzustellen: Die Sagen über den Gratzug und über Winna aus vergangenen Zeiten, die stark vom römischen Volkskatholizismus dieser Gegend geprägt sind, werden eher am Anfang des Films und eher als beängstigend dargestellt und dementsprechend von dramatischer Musik unterlegt. Die zeitgenössischen anomalistischen Erfahrungen, die durchgehend spiritistisch gedeutet werden, werden danach und überwiegend als tröstlich präsentiert; selbst der Humor hat dort einen Platz.

Alternative mögliche Erklärungen für anomalistische Erfahrungen

Gegenüber der vom Film implizit bevorzugten monokausal spiritistischen Deutung solcher anomalistischen Erlebnisse halte ich es aufgrund meiner bisherigen Erfahrungen in der Beratung für sinnvoller, solche Erfahrungen multiperspektiv zu betrachten.

Eine naturwissenschaftlich naheliegende Interpretationsmöglichkeit für einige anomalistische Phänomene wäre Infraschall. Dabei handelt es sich um sehr tiefe Töne, also um Schallwellen unterhalb von 16 Hz. „Diese sind für das menschliche Ohr nicht mehr wahrnehmbar, können uns aber dennoch stark beeinflussen. Diese tiefen Töne können bei uns zu Halluzinationen, Angstgefühlen, Beklemmung und dem Gefühl, beobachtet zu werden, führen. Natürliche Ursachen dafür können z. B. Erdbeben oder bestimmte Winde sein, wobei Infraschall auch in tausenden Kilometern Entfernung noch seine Wirkung entfalten kann.“¹² Da die Alpen geologisch gesehen relativ jung sind (sie entstanden erst vor ca. 100 Milli-

¹² Lucia Moiné, *Reise ins Unbekannte. Wahre Geistergeschichten aus dem deutschsprachigen Raum*, Leipzig 2014, 241. Vgl. dazu Sebastian Bartoschek/Alexa Washkau, *Ghosthunting. Auf Spurensuche im Jenseits*, Aschaffenburg 2013, 148.

onen Jahren), kommen Erdbeben in dieser Region häufig vor.¹³ Da es sich bei Infraschall letztlich um Schallwellen handelt (nur eben um sehr tiefe) und da Schallwellen immer entstehen können, wenn Objekte sich berühren oder gegeneinander reiben, kann Infraschall außer durch Erdbeben auch durch Lawinen und durch die enorm starken Kräfte bei der Bewegung großer Eismassen in einem Gletscher wie dem Aletschgletscher verursacht werden. Im Kontext eines starken römisch-katholischen Volkskatholizismus wäre es denkbar, dass sich die vom Infraschall ausgelösten „Halluzinationen, Angstgefühle“ und das Gefühl, „beobachtet zu werden“ (s. o.), in der vereinzelt Wahrnehmung eines „Gratzugs“ narrativ niederschlugen – und zwar auffälligerweise in einem erzählerischen Konnex zum Aletschgletscher.

Da viele der Begegnungen mit dem Gratzug alleine und bei Nacht bzw. draußen, also in Einsamkeit, bei Dunkelheit und unter dem Einfluss von Müdigkeit und Kälte stattfanden, wäre es weiterhin denkbar, dass es sich hierbei um nichtpathologische Halluzinationen handelt, wahrgenommen in leicht veränderten Bewusstseinszuständen, die durch Einsamkeit, Dunkelheit, Müdigkeit und Kälte bekanntlich evoziert werden.

Eine weitere mögliche Erklärung für die Sichtung von Verstorbenen im Allgemeinen, die möglicherweise auch hier Sinn ergeben würde, bieten Armando D'Agostino, Anna Castelnovo und Silvio Scarone in einer kürzlich veröffentlichten Metastudie.¹⁴ Insgesamt haben sie dafür 13 Studien zwischen 1894 und 1993 ausgewertet. Die Au-

toren kommen zu dem Ergebnis, dass 30 bis 60 % aller älteren Menschen, die mit Trauer und Verlust zu tun haben, visuelle Halluzinationen ihrer verstorbenen Angehörigen erleben. Auch bei den 30- bis 39-Jährigen ist eine Häufung entsprechender Erfahrungen festzustellen. Die Autoren nehmen an, dass es sich bei diesen Sichtungen um eine psychologisch sinnvolle Coping-Strategie der Trauernden handelt, v. a. weil eine solche Erfahrung von den meisten Menschen eher als tröstend denn als verstörend wahrgenommen wird. Auch die im Film geschilderten Erscheinungen von und Kontaktaufnahmen mit Verstorbenen werden von den Angehörigen überwiegend positiv bewertet und als tröstlich erlebt.

Auch eine rein naturwissenschaftliche Erklärung eines spezifischen im Film geschilderten anomalistischen Phänomens wäre denkbar: Wenn Mathilde Burgener erzählt, dass sich ihr Sohn immer wieder durch das Einschalten einer Nachtlampe bemerkbar gemacht habe, und wenn sie im Film erwähnt, einmal beim Berühren der Lampe eine Art „Strom“ gefühlt zu haben (was sie als Hinweis auf die Gegenwart ihres verstorbenen Sohnes deutet, weil sie genau in diesem Augenblick gefragt hatte: „Mike, hast du dem Papa ein Zeichen gegeben?“), läge es ebenso nahe, an einen technischen Defekt der häuslichen Beleuchtungsanlage zu denken.

Schließlich böte sich aus animistisch-parapsychologischer Sicht die sogenannte „psychokinetische“ Deutung an: Demnach könnte sich auch die Psyche der *Angehörigen* – bei entsprechender Veranlagung und in besonderen Krisensituationen – psychokinetisch in der materiellen Umwelt bemerkbar machen, etwa in Gestalt eines Spuks.¹⁵

¹³ Vgl. www.zamg.ac.at/cms/de/geophysik/erdbeben/aktuelle-erdbeben/karten-und-listen/bebenkarte/europa (Abruf: 20.12.2016).

¹⁴ Vgl. Armando D'Agostino / Anna Castelnovo / Silvio Scarone, Non-pathological associations – sleep and dreams, deprivation and bereavement, in: Daniel Collerton / Urs Peter Mosimann / Elaine Perry (Hg.), *The Neuroscience of Visual Hallucinations*, Chichester, 2015, 59-89, hier 76ff.

¹⁵ Vgl. Lucia Moiné, *Reise ins Unbekannte* (s. Fußnote 11).

Die hier in aller Kürze zusammengestellten alternativen Deutungsmöglichkeiten wollen nicht beanspruchen, wahrer oder besser zu sein als eine spiritistische Deutung. Sie sollen nur deutlich machen, dass die von der Regisseurin bevorzugte spiritistische Deutung nicht die einzig mögliche ist. Übrigens hat Mathier beim Filmgespräch am 21.12.2016 in Bayreuth offen ihre Sympathie für eine spiritistische Weltanschauung zum Ausdruck gebracht.

Einige theologische Überlegungen zum Spiritismus

In der Geschichte des Christentums war die Vorstellung weit verbreitet, dass sich die Seele nach dem Tod vom Körper löst und weiterexistiert. Viele Christinnen und Christen empfinden diese Vorstellung bis heute als tröstlich. In der Bibel überwiegt insgesamt eher die Ansicht, dass die Toten tot sind und dass sie – so im Neuen Testament – bis zur leiblichen Auferstehung im Letzten auch tot bleiben.

Im Blick auf heutige spiritistische Vorstellungen sind vor allem zwei biblische Texte von Interesse: In der Geschichte von König Saul bei der Totenbeschwölerin in En-Dor (1. Sam 28) gelingt es der Beschwölerin schließlich tatsächlich, den Propheten Samuel heraufzuholen. Entgegen Sauls Erwartung hat dieser jedoch keine tröstliche oder hoffnungsvolle Botschaft, sondern prophezeit Sauls baldiges Ende. Der Text scheint an dieser Stelle sagen zu wollen, dass es zwar einerseits möglich ist, die Verstorbenen zu beschwören, dass dies aber andererseits nicht zielführend ist, weil die Toten weder praktisch helfen noch lebensförderliche Ratschläge geben.

In der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16, 19-31) wird erzählt, wie der zu Lebzeiten arme Lazarus nach seinem Tod von den Engeln „in Abrahams Schoß“ (Vers 22) getragen wird, während

der im Leben reiche Mann begraben wird und sich in der Hölle wiederfindet (vgl. Verse 22f). Als der ehemals reiche Mann Abraham daraufhin bittet, Lazarus zu seinen Brüdern zu schicken, um sie vor der Hölle zu warnen, entgegnet ihm Abraham: „Sie haben Mose und die Propheten; die sollen sie hören“ (Vers 29). Als der reiche Mann auf seiner Bitte beharrt, erwidert Abraham schließlich: „Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn jemand von den Toten auferstünde“ (Vers 31). Auch an dieser Geschichte wird deutlich, dass die Verstorbenen den Lebenden keinerlei brauchbaren Rat geben können, die Lebenden vielmehr schon alles haben und wissen, was zu ihrem Heil gereicht. Jesus selbst hat dann noch einmal einen völlig neuen Umgang mit den Toten demonstriert: Er hat sie nicht beschworen, sondern zum Leben erweckt. Das hält sich bis zu seinem eigenen Ende durch: Er erscheint seinen Jüngern an Ostern nicht als Totengeist im Leichenhemd, sondern als Auferstandener aus „Fleisch und Knochen“ (Lk 24,39). Darum müssen Christen heute keine spiritistischen Séancen abhalten, um mit Jesus in Kontakt zu treten, sondern sie vertrauen darauf, dass er bei ihnen ist, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (vgl. Mt 18,20). Das wiederum bedeutet für mich als Theologe: Wenn ein Christ stirbt, sollten wir davon Abstand nehmen, seinen Geist zu beschwören. Wir sollten vielmehr dafür beten, dass Gott einst bei der Auferstehung seiner gedenken wird.

Zum Umgang mit anomalistischen Erfahrungen rund um Tod und Sterben

Eine zentrale Frage in der Beratung rund um anomalistische Erfahrungen lautet meist: Gibt es das wirklich? Ist das real? Dabei hat sich gezeigt, dass es sinnvoll ist, diese

Begriffe genauer in den Blick zu nehmen: Das Wort „Realität“ und das Adjektiv „real“ stammen von lateinisch *res* für „Sache, Ding“ ab. Wenn etwas also real ist, dann handelt es sich um etwas, das man wie eine Sache oder ein Ding sehen und anfassen bzw. mit den Sinnen erfassen kann. Das Substantiv „Wirklichkeit“ beruht auf dem Adjektiv „wirklich“, und dieses stammt ab von „spätmittelhochdeutsch *wirkelich*, mittelhochdeutsch *würke[n]lich*, *würklich*, eigentlich = tätig; wirksam; wirkend“¹⁶. Wirklich ist etwas also dann, wenn es wirkt. So gesehen sind viele anomalistische Erlebnisse zwar nicht auf ihre Realität hin überprüfbar, aber deswegen doch nicht weniger wirklich: Xaveria Furrer etwa konnte zwar ihren verstorbenen Ehemann, der plötzlich im Garten bei den Rosen stand, nicht berühren; aber dass seine Erscheinung eine Wirkung auf ihr Leben hatte, steht außer Frage.

Die Frage nach dem Realitätsgehalt einer anomalistischen Erfahrung spielt daher in meiner Beratungspraxis nur eine untergeordnete Rolle, gleichwohl sie meist zuerst im Raum steht. Viel relevanter ist meiner Erfahrung nach die Frage, was eine solche anomalistische Erfahrung für diejenigen, die sie erleben, bedeutet und bewirkt. Wäre ich beispielsweise im Gespräch mit den Mitwirkenden am Film „Winna“, würde ich sie etwa fragen: Was verändert sich für einen Menschen und sein Umfeld, wenn er davon erzählt, den „Gratzug“ gesehen zu

haben? Wie lebt ein Mensch weiter, wenn er glaubt, von einer „armen Seele“ geküsst worden zu sein und womöglich sterben zu müssen? Welche Wirkungen haben synchronistische Erlebnisse im Todesaugenblick und Präkognitionen von Todesfällen auf die Betroffenen? Werden sie – wie es etwa Lina Heinzmann erzählt – als tröstlich oder manchmal auch als belastend erlebt? Kann der Glaube in Spukfällen eine Hilfe sein wie bei Maria Salzmann, die erzählt, dass sie ihr Zuhause von einem römisch-katholischen Priester segnen ließ? Führen Erfahrungen in spiritistischen Sitzungen (wie im Film dargestellt) nur dazu, dass Angehörige den Verlust eines geliebten Menschen besser verarbeiten, oder auch dazu, dass sie sich immer weiter in der vorgestellten Jenseitswelt verlieren und das Leben im Hier und Jetzt vernachlässigen? Reicht es aus, bei spiritistischen Praktiken ihren tröstlichen Charakter zu betonen? Müssen nicht ihre finanziellen Vorzüge für das Medium ebenso mit in den Blick genommen werden?

Fazit

„Winna“ bietet viele sinnvolle Anknüpfungspunkte, um über anomalistische Erfahrungen, über den Spiritismus und über die großen Themen des Glaubens ins Gespräch zu kommen. Dabei positioniert sich der Film – unausgesprochen – positiv zum Spiritismus. Er hätte mir noch besser gefallen, wenn dies explizit thematisiert worden wäre.

¹⁶ www.duden.de/rechtschreibung/wirklich_real_existent_wahrhaftig (Abruf: 21.12.2016).

INFORMATIONEN

ISLAM

Gründung einer liberalen Moschee in Deutschland. Die Juristin und Menschenrechtsanwältin Seyran Ateş (Ates) gründet in Berlin zusammen mit dem Oldenburger Neurologen Mimoun Azizi eine liberale Moscheegemeinde. Die Eröffnung soll am 12. Juni 2017 mit dem Freitagsgebet erfolgen, möglicherweise wird man sich anfangs in einem Kirchenraum in Berlin-Mitte treffen. Die „Ibn Rushd-Goethe-Moschee gGmbH“ wird für alle Muslime offen sein, für Sunniten, Schiiten, Aleviten, auch Schwule und Lesben seien willkommen. Das Freitagsgebet soll jeweils von einer Imamin und einem Imam vorgetragen werden. Männer und Frauen werden gleichberechtigt in einem Raum beten. Zur Eröffnung ist Elham Manea als Vorbeterin vorgesehen, eine jemenitisch-schweizerische Politologin, die die Offene Moschee in der Schweiz mitgründete und die neue Berliner Moschee als Mitgesellschafterin unterstützt. Zu den Gesellschaftern gehören auch Abdel-Hakim Ourghi, Leiter des Fachbereichs Islamische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Freiburg, und Saïda Keller-Messahli, Gründerin des „Forums für einen fortschrittlichen Islam“ in der Schweiz.¹

Ziel der Neugründung ist die Schaffung eines religiösen Raumes für die vielen Musliminnen und Muslime, die sich in den existierenden Moscheegemeinden nicht zu Hause fühlen und einen Ort des Gebets suchen, aber auch einen Ort des Austauschs über moderne Formen des Islam, beispielsweise über ein modernes Frauenbild oder eine geschlechtergerechte

Auslegung der islamischen Quellen. In der neuen Moschee sollen religiöse, kulturelle und politische Veranstaltungen stattfinden, der Dialog soll mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Religionen, aber auch mit Nichtreligiösen und Atheisten geführt werden. Hinter der Neugründung steht auch die Erkenntnis, dass liberale Muslime in der politischen Wahrnehmung kaum oder gar nicht vorkommen. Die Deutungshoheit über den Islam wird von den offiziellen Vertretungen und Verbänden beansprucht, von denen sich liberale Muslime nicht vertreten fühlen. „Die meisten Moscheen weltweit sind heute konservativ bis fundamentalistisch“, schrieb Ateş in der „Zeit“. „Männer und Frauen beten in getrennten Räumen. Die Männer natürlich im schönen Hauptraum, die Frauen hinten, hinter einem Paravent, oder in einem lieblosen Nebenraum. Selbst in der großen Sultan-Ahmed-Moschee in Istanbul dürfen wir den großen Gebetsraum nicht betreten. Ein Schild zeigt eine durchgestrichene Frau. An keinem anderen Ort fühle ich mich derart diskriminiert wie in Moscheen. Ist meine Religion Männersache?“ Doch „am Hofe des Propheten beteten Männer und Frauen gemeinsam, die Verhüllung der Frauen kam später. Warum dürfen wir heute nicht zusammen beten? Warum dürfen Frauen kein Freitagsgebet leiten? Aus Angst und aus falschem Traditionsstolz bleibt in muslimischen Gemeinden vieles unhinterfragt.“²

In der Tat ist eine Gegenbewegung zu konservativen und fundamentalistischen Strömungen wünschenswert. Wichtige Impulse gibt es, siehe Muslimisches Forum in Deutschland, Freiburger Deklaration, Liberal-Islamischer Bund und andere. Geschützte und doch öffentlich wirksame Orte, an denen islamische Reformansätze,

¹ Siehe auch „Weitere Initiative säkularer Muslime: Freiburger Deklaration“, in: MD 1/2017, 24-26).

² www.zeit.de/2016/22/islam-reform-liberale-moschee-berlin.

moderne Interpretationen und der Islam in Europa offen diskutiert und vor allem mit Leben gefüllt werden, sind dringend notwendige Zukunftswerkstätten.

Völlig neu sind „liberale“ Moscheen nicht, man muss allerdings danach suchen. Die Muslimische Gemeinde Rheinland ist so eine Formation, mitgegründet von der SPD-Politikerin Lale Akgün; die Kölnerin Rabeya Müller fungiert als Imamin (wobei Vorsicht geboten ist, Imam und Imamin wie Pfarrer und PfarrerIn zu verstehen, da es im Islam keine Ordination gibt, auch nicht für Männer.) Imaminnen sind nichts gänzlich Neues. 2005 leitete Amina Wadud aus New York ein Freitagsgebet, was in der islamischen Welt für Empörung sorgte. Über Sherin Khankan in Dänemark wurde unlängst berichtet, in Deutschland ist seit vielen Jahren Halima Krausen bekannt. In England macht das „Inclusive Mosque“-Projekt ebenfalls ein zusätzliches, gemischtgeschlechtliches Angebot zu den traditionellen Moscheegemeinden.³ Auch in der islamischen Welt gibt es schon längst (vereinzelt) Predigerinnen, etwa in Algerien oder Marokko. Die Türkei schickt schon seit vielen Jahren weibliche „Imame“ nach Deutschland. Allerdings richten sich diese „Murshidat“, wie die Predigerinnen genannt werden, nur an ein ausschließlich weibliches Publikum.⁴

Jetzt also kommt, von medialer Aufmerksamkeit begleitet, zu den rund 100 Berliner Moscheegemeinden verschiedener Richtungen eine liberale Moschee hinzu. Pate

stehen mit ihren Namen der andalusische Arzt und Philosoph Ibn Rushd, im Westen besser bekannt als Averroës (1126 – 1198), und Johann Wolfgang von Goethe, der sich gelegentlich positiv zum Islam geäußert hat.

Seyran Ateş hat türkisch-kurdische Wurzeln und möchte langfristig selbst Imamin werden. Ihr Traum ist es, „eine demokratiereue Moschee in Berlin zu schaffen“. Dabei rechnete sie nicht damit, dass sie selbst diese Aufgabe übernehmen würde. Für Aufsehen sorgte die Frauenrechtlerin mit ihren Publikationen, darunter „Der Multikulti-Irrtum“ (2007) und „Der Islam braucht eine sexuelle Revolution“ (2009). Ihr neuestes Buch wird am Eröffnungstag der liberalen Moschee erscheinen: Selam, Frau Imamin. Wie ich in Berlin eine liberale Moschee gründete, Berlin 2017.

Friedmann Eißler

BUDDHISMUS

Heirat des 17. Karmapa Thaye Dorje (Diamantweg). Trinley Thaye Dorje, der 17. Karmapa und damit das Oberhaupt der Karma Kagyü-Linie, der ältesten Reinkarnationslinie des tibetischen Buddhismus, hat überraschend geheiratet. Wie sein Sekretariat Ende März 2017 mitteilte, heiratete der jetzt 34-jährige Würdenträger und bisherige Mönch seine langjährige Jugendfreundin, die 36-jährige Rinchen Yangzom (www.karmapa.org/special-news und www.presseportal.de/pm/126100/3600472). Die Hochzeitszeremonie fand im privaten Familienkreis am 25. März 2017 im indischen Neu-Delhi statt.

Um zu heiraten, löste der Karmapa sein Mönchsgelübde auf. Er werde seinen Verpflichtungen wie bisher nachkommen, hieß es, nur die Ordination von Mönchen werde er nicht mehr vornehmen. Seine Entscheidung werde sowohl für ihn als auch für

³ Vgl. Abdul-Ahmad Rashid, Frauen als Vorbeterinnen. Liberaler Islam in London, www.deutschlandfunk.de/liberaler-islam-in-london-frauen-als-vorbete-rinnen.886.de.html?dram:article_id=384100.

⁴ So ist auch die Ankündigung Ägyptens vom Februar, 144 Frauen offiziell zur Predigt in den Moscheen zuzulassen, nicht gerade eine „Weltsensation“, wie der ORF meinte, weil zum ersten Mal Imaminnen ihren 55 000 lizenzierten männlichen Kollegen Konkurrenz machten (<http://religion.orf.at/stories/2828886>), aber doch ein Schritt in Richtung Reform und bessere Bildung auch für Frauen.

seine Abstammungslinie „positive Effekte“ haben, daher sei er überzeugt, dass daraus „etwas Schönes und Wohltätiges für uns alle“ entstehen werde. Die karmische Verbindung mit seiner Frau werde die Kagyü-Schule des tibetischen Buddhismus weiter stärken. Thaye Dorje ist auch nicht der erste Karmapa, der sich für die Ehe entschied. So sei Khakyab Dorje, der 15. Karmapa, ebenfalls verheiratet gewesen und habe Söhne gehabt, die anerkannte Meister ihrer Linie wurden.

Rinchen Yangzom wurde in Thimphu, Bhutan, als das dritte von zehn Kindern geboren. Der Vater ist Geschäftsmann. Ihre Ausbildung genoss sie in Indien und in Europa. Im Dezember 2017 möchte das Ehepaar in Bodhgaya – dem Ort, an dem der Buddha die Erleuchtung erlangte – erstmals gemeinsam öffentlich auftreten.

Der Karmapa gehört mit dem Dalai Lama und dem Panchen Lama zu den höchsten Würdenträgern des tibetischen Buddhismus. Allerdings konkurrieren zwei Lamas mit dem Anspruch auf den Titel. Viele Karma Kagyü-Anhänger sowie der Dalai Lama sehen in dem Mönch Ogyen Trinley Dorje (geb. 1985) die wahre Reinkarnation des Karmapa, die in der Regel in einem Kind gefunden wird – ein Konflikt, der die Traditionslinie seit Jahren spaltet. Zu den Unterstützern von Thaye Dorje gehört der dänische Lama Ole Nydahl. Ole und Hannah Nydahl gründeten weltweit mehrere Hundert buddhistische Zentren und beriefen sich dabei auf die Autorität des Karmapa. In Deutschland sind rund 160 Diamantweg-Zentren im Buddhistischen Dachverband Diamantweg e. V. (BDD) zusammengeschlossen, die den Thaye Dorje als ihren spirituellen Leiter verstehen. Auf der Internetseite des BDD war „die wunderbare Nachricht“ von der Hochzeit des Lamas Anfang Mai allerdings noch nicht zu finden.

Friedmann Eißler

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

NAK als Gastmitglied in die ACK Baden-Württemberg aufgenommen. (Letzter Bericht 8/2016, 309-311) Die Neuapostolische Kirche (NAK) hat einen weiteren Etappensieg auf ihrem Weg zur Mitgliedschaft in der Bundes-ACK errungen. Am 31.3.2017 wurde sie als Gastmitglied in die ACK Baden-Württemberg aufgenommen. Dies ist nach Mecklenburg-Vorpommern die zweite Mitgliedschaft in einer regionalen ACK (lokale ACK-Mitgliedschaften gibt es bereits mehrere Dutzend). In Baden-Württemberg hatten ab 2001 die ersten ökumenischen Gespräche zwischen NAK und ACK stattgefunden, und die daraus entstandene „Orientierungshilfe“ für den praktischen Umgang (2008) war die Grundlage für ein ähnliches Dokument der Bundes-ACK von 2015. Inhaltlich ist man im Wesentlichen noch auf dem damaligen Stand, das heißt, die NAK ist ebenso wie die meisten anderen ACK-Mitglieder bei der Amts- und Sakramentstheologie recht weit von anderen Kirchen entfernt. Unmittelbar nach der Aufnahme goss die württembergische Landeskirche Wasser in den Wein, indem sie in einem Rundschreiben auf die begrenzte Bedeutung einer regionalen ACK-Aufnahme hinwies. Sie teilte mit, die Übernahme eines Patenamtes durch Mitglieder der NAK sei nach wie vor nicht möglich, da sich die ACK-Regelung in der Taufordnung auf Vollmitglieder der Bundes-ACK beziehe. Auch bei der kirchlichen Anstellung von NAK-Mitgliedern bleibt es bei der bisherigen Regelung. Eine „Genehmigungsfiktion“, also die anstellungstechnische Behandlung von Bewerbern aus ACK-Mitgliedskirchen wie Mitglieder der eigenen Kirche, sei nur bei Kirchen möglich, die Voll- oder Gastmitglieder der Bundes-ACK sind. Die Gastmitgliedschaft in einer regionalen ACK spiele hierbei keine Rolle. Damit wird allerdings die sogenannte

„ACK-Klausel“, die Mitgliedern von ACK-Kirchen die Anstellung in anderen Kirchen als der eigenen ermöglichen soll, entgegen ihrer Intention und ihrem Verständnis innerhalb der EKD ausgelegt. Denn in einem Merkblatt der ACK vom 1.8.2013 heißt es explizit: „Zugrunde zu legen sind immer die Liste der ACK-Mitgliedskirchen auf Bundesebene (www.oekumene-ack.de) sowie die Liste der ACK-Mitgliedskirchen auf regionaler, also auf Landesebene (www.ack-bw.de).“ Innerhalb der EKD soll dabei auch nicht zwischen Voll- und Gastmitgliedschaft unterschieden werden, denn hier ist nur die Rede von „der ACK angeschlossenen“ Kirchen. Nur die Mitgliedschaft in lokalen ACKs wird an dieser Stelle anders gewichtet.

Kai Funkschmidt

APOSTOLISCHE BEWEGUNGEN

Erstes apostolisches ökumenisches Gesangbuch. (Letzter Bericht: 5/2017, 185-187) Vor kurzem wurde das „Apostolische Liederbuch. Beliebte Lieder und Gesänge aus der Tradition der Apostolischen“ publiziert (Edition Punctum Saliens, Steinhagen 2017). Es enthält 230 Lieder, die aus Gesangbüchern verschiedener apostolischer Traditionen zusammengetragen wurden. Grundlage waren die NAK-Gesangbücher von 1910, 1925 und 2005, das Reformiert-Apostolische Gesangbuch von 1926, sowie Gesangbücher der Vereinigung Apostolischer Gemeinschaften (VAG) von 1959 und 2005. Überschneidungen ergaben sich dabei auch mit dem Liedgut der Katholisch-apostolischen Gemeinden (KAG) und des Apostelamts Jesu Christi. Nicht wenige Lieder in apostolischen Sammlungen entstammen auch der evangelischen und katholischen Tradition, insgesamt ist dieser Anteil aber geringer als erwartet. In den gut anderthalb Jahrhunderten ihres Bestehens

haben apostolische Kirchen nicht nur eine starke Chortradition entwickelt, sondern sind sie auch kirchenmusikalisch sehr produktiv gewesen.

Das jetzige Werk entstand im Umfeld und mit Unterstützung des kirchengeschichtlichen Forschungsvereins Netzwerk Apostolische Geschichte e. V. und des dazugehörigen Archivs in Brockhagen (Westf.), in dem sich Mitglieder der NAK, der VAG und der KAG gemeinsam um die Erforschung der apostolischen Geschichte bemühen (vgl. MD 11/2013, 424-427). Das Netzwerk darf v. a. in der NAK als einer der Ökumene-Motoren der Laien angesehen werden.

Die Sammlung enthält den gemeinsamen Kern apostolischen Liedgutes und will nach Aussage des Herausgebers Matthias Eberle „als solche nicht nur ein ‚best-of‘ apostolischer Kirchenlieder, sondern auch ein Werkzeug der musikalischen Arbeit über Konfessionsgrenzen hinweg sein“. Der Inhalt ist in üblicher Gesangbuchform nach Kirchenjahr, Gottesdienstablauf, Sakramenten gegliedert. Für alle Lieder ist ausgewiesen, in welchen apostolischen Quellen sie jeweils zu finden sind.

Das Buch ist das Ergebnis einer Privatinitiative ökumenisch gesonnener Laien, das von offizieller Kirchenseite bislang allenfalls freundlich beobachtet wird. Die Hauptfrage ist, inwiefern es eine spezifisch apostolische Ökumene überhaupt gebe und worauf sie hinarbeiten könne. Abgesehen vom gemeinsamen historischen Herkommen stehen sich apostolische Kirchen theologisch kaum näher als beliebige andere Kirchen. Auch gemeinsame Kasualien o. Ä. sind eher selten, sodass nicht klar ist, welchen Sitz im Leben das Werk haben könnte.

Bislang wird die im Liederbuch enthaltene Misch-Liturgie für eine apostolisch-ökumenische Andacht v. a. bei den eigenen musikalischen Veranstaltungen des genannten Netzwerks eingesetzt.

Kai Funkschmidt

GESELLSCHAFT

Neuordnung der Radio-Horeb-Frequenz in München.

Die Bayerische Landeszentrale für Neue Medien (BLM) hat die stark vom katholischen Spartenprogramm Radio Horeb genutzte Münchner Frequenz 92,4 MHz neu geordnet. Die Frequenz ist für gemeinnützige Anbieter bestimmt, die in Wort und Musik eine Alternative zu den kommerziellen UKW-Programmen bieten. Bei der Neuordnung wollte die BLM die Sendezeiten für Bürgerradios erhöhen und die Sendezeiten für die christlichen Programme und die Bürgerradios jeweils in Blöcken zusammenfassen. Als christliche Anbieter wurden zugelassen: Radio Horeb (inklusive Zulieferungen des Sankt Michaelsbundes) und Christliches Radio München. Das neue Programmschema trat zum 16. April 2017 in Kraft.

Radio Horeb ist ein spendenfinanziertes katholisches Spartenprogramm, das 1996 mit Sendungen über Satellit begann. 1995 versetzte Viktor Dammertz, Bischof der römisch-katholischen Diözese Augsburg, den damals 36-jährigen Priester Richard Kocher nach Balderschwang. Neben der Gemeindeführung sollte er die Leitung der seit 1978 bestehenden Internationalen Christlichen Rundfunkgemeinschaft (ICR) übernehmen. Ursprünglich sollte der geplante Satellitensender „Radio Maria International“ heißen. Den Namen hatte sich jedoch schon das umstrittene katholische Zentrum Marienfried bei Neu-Ulm gesichert. Um Auseinandersetzungen über die Namensrechte und die ständige Distanzierung von Marienfried zu vermeiden, wurde der Name Horeb gewählt. Die Anfänge in München gehen auf die ICR zurück, die 1986 Sendezeiten auf der UKW-Frequenz München 89,0 MHz bekam. 2004 vergab die BLM die Frequenz 92,4 MHz weitgehend an Radio Horeb. Weitere Bewerbungen inner- und außerhalb Bayerns schei-

terten. Bei der Vergabe der bundesweiten Senderechte im Digitalradio kam Radio Horeb zunächst nicht zum Zug, rückte aber nach. Seit 2011 ist Radio Horeb bundesweit über DAB+ zu empfangen.

Der Sankt Michaelsbund (www.st-michaelsbund.de) ist das Medienhaus für die römisch-katholische Erzdiözese München und Freising und für Bayern. In München betreibt man u. a. das Münchner Kirchenradio (DAB+, Internet). Das Christliche Radio München (<http://christlichesradio.de>) sendet seit 2001 stundenweise auf 92,4 MHz und betreibt auch ein Internetradio. Es ist ein Arbeitszweig des Vereins „Christliche Medien München e. V.“, der sich an der theologischen Basis der Evangelischen Allianz orientiert und damit zum erwecklichen Spektrum des Protestantismus gehört.

Dass die Volkskirchen, aber auch Freikirchen und evangelikale Medienvereine in verschiedenen Konstruktionen Privatfunk machen, ist in Bayern nicht ungewöhnlich. Eine weitere Frequenz mit starker christlicher Präsenz findet sich in Nürnberg, wo vier christliche Anbieter in das Hitradio N1 eingebettet sind.

Vgl. UKW-Frequenz 92,4 MHz in München neu geordnet (www.blm.de/infothek/pressemitteilungen/2017.cfm?object_ID=7353).

Hansjörg Biener, Nürnberg

IN EIGENER SACHE

Berichtigung. Im Materialdienst 4/2017 heißt es auf Seite 155: „Eine Elterngruppe hatte einen Waldorflehrer verklagt, weil dieser Leistungsstörungen bei ihren Kindern diagnostiziert und empfohlen habe, kostenpflichtige Kurse der Davis-Methode bei seiner Ehefrau zu buchen.“ Richtig ist, dass der Lehrer die Elterngruppe verklagt hatte. Das ändert nichts an der Kernaussage des Textes am Ende des Beitrags: „Die

Elternguppe darf nach dem Nürnberger Gerichtsurteil weiter behaupten, dass der Pädagoge für eine umstrittene Behandlungsmethode für Schüler mit Lernproblemen geworden habe.“

Die Redaktion

STICHWORT

Religionspsychologie

Die Religionspsychologie untersucht Formen, Gesetze und Entwicklungen des religiösen Lebens auf individueller Ebene oder als Gruppenphänomen. Sie analysiert die psychologischen Voraussetzungen, Bedingungen und Vorgänge beim religiösen Erleben, Denken, Fühlen und Handeln. Sie befindet sich auf der Schnittstelle zwischen der Psychologie und der Religionswissenschaft. In der Pastoralpsychologie werden religionspsychologische Erkenntnisse auf die pastorale Praxis angewendet. Zum Verständnis neuer religiöser Bewegungen, intensiver religiöser Gruppenerfahrungen und für den Umgang mit spirituellen Krisen sind religionspsychologische Einsichten weiterführend.

Zur Geschichte

Der puritanische Prediger Jonathan Edwards führte bereits 1746 erste empirisch-psychologische Studien durch, um echte spirituelle Erfahrungen von falschem Enthusiasmus zu unterscheiden. Im Pietismus wurde die Umformung und Gestaltung der Seele mit intensiven psychologischen Mitteln betrieben, etwa im Bußkampf und bei der Bekehrung. Manche Historiker deuten die pietistische Frömmigkeit des 18. Jahrhunderts deshalb auch als den Übergang von der kirchlichen Seelsorge zur Psychologie. Die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts konstituierende

moderne Religionspsychologie erhielt von Edwards' psychologischen Studien zur Bekehrung und zur frommen Lebensführung und vom Pietismus wesentliche Impulse. Einen weiteren Anstoß zur Gründung der Religionspsychologie als Zweig der Psychologie gab Schleiermachers Hermeneutik, in der die grammatische Textinterpretation um eine psychologische erweitert wurde.

Mit dem Beginn der Psychologie als empirischer Sozialwissenschaft gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde auch religiöses Erleben und Verhalten wissenschaftlich untersucht, und es entstand ein neuer psychologischer Forschungszweig mit regen Aktivitäten. Als Begründer dieser Disziplin gilt der Pfarrerssohn Wilhelm Wundt, der im Jahr 1879 in Leipzig das weltweit erste Institut für experimentelle Psychologie gründete, das vor allem Sinnesreize erforschte. Neben einer „Allgemeinen Psychologie“ legte Wundt eine zehnbändige „Völkerpsychologie“ vor. In dieser kulturwissenschaftlichen Untersuchung werden die höheren geistigen Prozesse wie die Entwicklung des Denkens, der Sprache, der Fantasie und der Religion beschrieben.

Aus anthropologischer Sicht wird der Mensch als ein „Kulturwesen“ charakterisiert, seine kulturproduktiven Fähigkeiten heben ihn von der Tierwelt ab. Der Mensch besitzt aus evolutionspsychologischer Sicht von Natur aus keine „Instinktsicherheit“ wie Tiere. Während Tiere an ihre Umwelt gebunden sind, schafft sich der Mensch seine Umwelt. Die menschlichen Kulturleistungen wie Kunst, Musik, Wirtschaft, Werbung, Religion oder Recht haben sich regional in sehr unterschiedlichen Traditionen entwickelt und lassen sich wissenschaftlich untersuchen. Während jedoch andere kulturelle Phänomene heute psychologisch intensiv erforscht werden, fristet die Religionspsychologie in Deutschland immer noch ein Schattendasein.

Neben der kulturwissenschaftlichen Untersuchung kann man in der Blütezeit der deutschsprachigen Religionspsychologie bis in die späten 1920er Jahre drei weitere methodische Zugänge zur Religiosität unterscheiden. Bei der „experimentellen Introspektion“ wurden unmittelbar nach der Lektüre religiöser Schriften die inneren Erlebnisse protokolliert und analysiert. In der phänomenologischen Richtung wurden religiöse Rituale untersucht, und aus tiefenpsychologischer Perspektive wurden systematische Zusammenhänge zu unbewussten Wünschen hergestellt.

Durch den Behaviorismus, die Dialektische Theologie und die Diskreditierung der Religion durch den Nationalsozialismus kam die religionspsychologische Forschung zum Erliegen. Während in den USA seit den 1960er Jahren die quantifizierende religionspsychologische Forschung einen enormen Aufschwung verzeichnet, entsprechende Fachgesellschaften gegründet wurden und zahlreiche Fachbücher erschienen, blieb die Wiederbelebung dieser psychologischen Teildisziplin in Deutschland aus. Eine Ursache ist auch in der Bevorzugung quantifizierender Forschung der Psychologie zu sehen, die „weiche“ und komplexe Phänomene wie Glaubensüberzeugungen übergangen hat. Dagegen hat der amerikanische Fachverband der Psychologen (APA) in den letzten 15 Jahren über ein Dutzend (!) Lehrbücher zur Psychologie der Religiosität und Spiritualität herausgegeben. Religionspsychologische Erkenntnisse auf Grundlage empirischer Studien werden in dem Fachjournal „Psychology of Religion and Spirituality“ veröffentlicht. Kenneth Pargament (2013) hat mit Kollegen ein zweibändiges Handbuch herausgegeben, das den aktuellen Wissensstand zusammenfasst.

Obwohl deutschsprachige theologische Autoren viel beachtete und differenzierte religionspsychologische Lehrbücher vorgelegt haben (Susanne Heine, Wien; Anton

Bucher, Salzburg; Bernhard Grom, München), wird häufig immer noch der Verdacht der christlichen Voreingenommenheit geäußert und fehlende Distanz zum Forschungsobjekt kritisiert. Ohne Zweifel ist eine ergebnisoffene Forschung auch bei dem persönlich bedeutsamen Thema des Glaubens wichtig. Allerdings wird die Förderung religionspsychologischer Forschung in den USA von der Templeton-Stiftung mit ihrem Credo „Eine spirituelle Welt ist eine bessere Welt“ dominiert, wodurch manche Studiendesigns und Ergebnisse fragwürdig sind. Außerdem verbietet die andersartige Religionskultur der USA eine direkte Übertragung der Studienergebnisse auf europäische Verhältnisse.

Methodische Herausforderungen

Die Religionspsychologie strebt einen unvoreingenommenen, neutralen Zugang zum religiösen und spirituellen Erleben und Verhalten an. Dabei hat sich das Prinzip vom Ausschluss der Wahrheitsfrage bewährt. Gemeint ist damit, dass die Psychologie religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen erforscht, ohne dabei die Frage nach der faktischen Existenz des als „Absolutes“, „Kosmos“, „Göttliches“ o. Ä. beschriebenen Phänomens zu berücksichtigen. Allerdings liegen bis heute keine verbindlichen Definitionen der Konzepte Religiosität und Spiritualität vor. Es wird kontrovers diskutiert, ob Religiosität oder Spiritualität das umfassendere Konzept ist. Während in der deutschsprachigen Psychologie und Religionswissenschaft eher Zurückhaltung und Skepsis gegenüber dem Begriff „Spiritualität“ herrschen – ähnelt er doch dem Begriff „Spiritismus“ –, hat er in der englischsprachigen Literatur in kurzer Zeit einen rasanten Aufstieg erlebt und den Begriff „Religion“ längst ins Abseits gestellt. „Spirituell, aber nicht religiös“ ist dort eine häufig anzutreffende Selbsteinschätzung,

die auch hierzulande im Aufschwung begriffen ist. Nach dem Religionsmonitor 2013 gab schon jeder Fünfte in Deutschland an, „spirituell“ gegenüber „religiös“ als Selbstbezeichnung zu bevorzugen.

Die Bielefelder Forschergruppe um Heinz Streib (2015) bevorzugt dagegen weiterhin den Begriff Religion und ordnet Spiritualität als privatisierte, erfahrungsbezogene Variante der Religion unter. Die Bielefelder Forscher grenzen Spiritualität durch ihre Erfahrungsorientierung und Privatisierung von den beiden anderen Formen der Religion, der Kirche und der Sekte, ab. Spiritualität setzen sie damit dem klassischen, von Ernst Troeltsch beschriebenen Konzept der Mystik gleich. Werden damit aber nicht die häufig antireligiösen Affekte der „Spirituellen“ übergangen, die eine solche Einordnung als Untergruppe von Religion ablehnen würden?

Immer noch fehlen kulturell angepasste Fragebögen, um religiöse und spirituelle Einstellungen, Haltungen und Praktiken angemessen erfassen und damit besser verstehen zu können.

Aufgaben und Erkenntnisse der Religionspsychologie

Gesellschaftliche Herausforderungen wie die Migrationsströme und ein bedrohlich zunehmender Fundamentalismus weisen auf die Bedeutung der Religionspsychologie hin. Die Pluralisierung der Glaubensüberzeugungen in der Gesellschaft macht ein kultursensibles Vorgehen unverzichtbar. Die Religionspsychologie liefert Verständigungshilfen, um das interreligiöse Gespräch und das Verstehen fremder Glaubenshaltungen zu ermöglichen. Der Versuchung nach Kontrolle über das Unverfügbare, die das fundamentalistische Denken kennzeichnet, kann sie durch die Förderung einer individuellen Glaubensentwicklung Toleranzfähigkeit und das Aushalten von

Zweifeln und Widersprüchen entgegensetzen.

Auch für andere Anwendungsgebiete sind religionspsychologische Erkenntnisse relevant. Für die Erhebung eines demografischen „Religionsmonitors“ für Deutschland wurden genuin deutschsprachige Instrumente zur Erfassung der subjektiven Bedeutsamkeit (Zentralität) und der inhaltlichen Ausprägung entwickelt. In vielen anderen Bereichen besteht jedoch religionspsychologischer Forschungsbedarf. Seit einigen Jahren wird bemängelt, dass die klassischen Modelle religiöser Entwicklung von theologischen Vorverständnissen geprägt sind und der Überarbeitung bedürfen. Hier ist besonderes die Konversionsforschung von Interesse, weil Glaubenswechsel in pluralistischen Gesellschaften häufiger vorkommen und oft mit Konflikten einhergehen. Aus der Verbindung von Neuro- und Religionswissenschaft sind neue, vielversprechende Ansätze zum Verständnis der biologischen Grundlagen der Religiosität entstanden. Um die Religionspsychologie in Deutschland zu revitalisieren, sind vor allem eigenständige Forschungsprojekte nötig.

Psychologische Aspekte neuer religiöser Bewegungen

Aus verschiedenen Perspektiven helfen religionspsychologische Einsichten, die Besonderheiten neuer religiöser Bewegungen besser zu verstehen. Sozialpsychologisch können die Gruppenmechanismen aufgezeigt werden, mit denen Macht und Kontrolle durch den Leiter ausgeübt werden. Persönlichkeitspsychologisch können die individuellen Bedürfnisse und Defizite beschrieben werden, aufgrund derer einzelne Menschen sich freiwillig unterdrückerischen Gruppenstrukturen unterwerfen. Die frühere Erklärung, die Mitglieder manipulativer Gruppen seien einer „Gehirnwä-

sche“ unterzogen worden, ist durch andere Modelle relativiert worden. Im Rahmen der Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psycho-Gruppen“ des Deutschen Bundestags wurde das Modell der „Passung“ entwickelt. Es geht davon aus, dass ein Problemlösungsversuch eines Betroffenen auf die passenden Abwehr- und Bewältigungsstrategien der Gruppe trifft. Ein selbstunsicherer, antiautoritär erzogener Student findet zum Beispiel in dem exakt durchstrukturierten Alltag als Zeuge Jehovas Halt, Orientierung und Sinn. Das Modell der Passung kann durch die Analyse der Schüler-Lehrer-Beziehung auch erklären, auf welche Weisen sowohl elementare Bedürfnisse des Schülers als auch des Lehrers gestillt werden, sodass beide Seiten von einer solchen Konstellation profitieren. Der Schüler fühlt sich zum Beispiel aufgewertet, von einem verehrten spirituellen Meister lernen zu dürfen, und der Narzissmus des Meisters wird durch die Bewunderung seiner Schüler genährt.

Klinische Studien belegen, dass intensive Religiosität bei manchen unter bestimmten Voraussetzungen ein Teil der psychischen Störung, bei anderen aber auch ein Teil der Lösung sein kann. Auf der Suche nach tragenden Werten und weltanschaulicher Orientierung haben die therapeutischen Ressourcen der Weltreligionen das Interesse der Gesundheitsforscher geweckt. Religionsvergleichende Untersuchungen haben ergeben, dass die großen Weltreligionen folgende sechs Kerntugenden beinhalten: Weisheit/Wissen, Mut, Liebe/Humanität, Gerechtigkeit, Mäßigung, Spiritualität/Transzendenzbezug. Wenn es diese Eigenschaften in Tablettenform gäbe – eine Pharmafirma mit solchen Produkten könnte hohe Gewinne erwirtschaften! Weil es jedoch um kognitive, emotionale, mitmenschliche und moralische Stärken geht, deren therapeutische Potenziale offensichtlich sind, fragen auch Psychotherapeuten

vermehrt nach Wegen, diese Einstellungen zu vermitteln und therapeutisch zu nutzen.

Psychologie und Theologie

Die Religionspsychologie trägt wesentlich zu einem differenzierten Blick auf die biografischen Einflüsse auf das Gottesbild, auf manipulative Beziehungsgestaltungen und gesundheitsförderliche und krankmachende Formen der Religiosität bei. Schon Karl Rahner hat in seinem Buch über Transzendenzenerfahrungen der Psychologie die Entscheidung überlassen, ob eine spirituelle Erfahrung personal authentisch ist und sich stimmig in die Identitätsentwicklung einfügt. Hier zeigt sich die besondere Herausforderung einer Zusammenschau theologischer und psychologischer Perspektiven, um menschliche Selbstentfaltung bestmöglich zu unterstützen.

Weil der Glaube auch eine menschliche Seite hat – das individuelle Erleben von Gottes Reden und Handeln sowie die Gestaltung der Beziehung zu Gott, haben religionspsychologische Überlegungen ihre Berechtigung und ihren Sinn. Psychologie und Theologie können einander hilfreich ergänzen. Die Psychologie bringt vor allem die Bedeutung der Gefühle, der Erinnerung, der Vorstellungskraft und der Beziehungsqualität ein, die Theologie die wissenschaftliche Reflexion der Glaubensbezüge. Für die Theologie kann sich bei einer Kooperation von Theologie und Psychologie ihr seelsorglich-therapeutisches Potenzial neu und vertieft erschließen, für die Psychologie der Umgang mit religiösen Fragen verbessern. Die große Herausforderung besteht darin, beide Sichtweisen so ins Gespräch zu bringen, dass sie ohne Totalanspruch auf die Deutungsmacht gemeinsam die Wirklichkeit des Menschen erkunden. Für die Psychologie hieße das, das Einwirken der Schöpferkraft Gottes durch den Heiligen Geist und damit eine transzendente Wirk-

lichkeit nicht auszuschließen. Seitens der Theologie würde die Bereitschaft erforderlich sein, stärker die psychologischen Funktionen religiösen Erlebens und Verhaltens zu untersuchen und die menschliche Seite des Glaubens in den Blick zu nehmen. Diese Modellskizze einer dialogischen Kooperation wird aber nur möglich, wenn beide Seiten auf der Basis eines in beiden Wissenschaftsbereichen anschlussfähigen Menschenbildes zusammenarbeiten, ihre jeweiligen Kompetenzen einbringen und die fachlichen Grenzen anerkennen.

Literatur

- Bucher, Anton, Psychologie der Spiritualität, Weinheim 2014
- Grom, Bernhard, Religionspsychologie, München 2007
- Heine, Susanne, Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden, Göttingen 2005
- Hemminger, Hansjörg, Grundwissen Religionspsychologie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. 2003
- Hofmann, Liane / Heise, Patrizia (Hg.), Spiritualität und spirituelle Krisen. Handbuch für Theorie, Forschung und Praxis, Stuttgart 2017
- Pargament, Kenneth / Exline, Julie / Jones, James (Hg.), APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (2 Bde.), Washington 2013
- Rahner, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung, Freiburg i. Br. 1989
- Streib, Heinz / Keller, Barbara, Was bedeutet Spiritualität? Befunde, Analysen und Fallstudien aus Deutschland, Göttingen 2015
- Utsch, Michael / Bonelli, Raphael / Pfeifer, Samuel, Psychotherapie und Spiritualität. Mit existenziellen Konflikten und Transzendenzzfragen professionell umgehen, Berlin 2014

Michael Utsch

AUTOREN

PD Dr. Hüseyin Ağuiçenoğlu (Aguicenoglu), akademischer Mitarbeiter und Fachbereichsleiter für die alevitische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten.

Prof. Dr. theol. Hansjörg Biener, evangelischer Religionslehrer, apl. Professor für Religionspädagogik an der Universität Erlangen-Nürnberg.

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

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

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

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

Dr. theol. Anne Richards, Missionstheologin, Beauftragte der Kirche von England für die Themenbereiche Missionstheologie, alternative Spiritualität und neue religiöse Bewegungen, London.

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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