



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

81. Jahrgang

8/18

**Verzauberte Welten?
Eine Umfrage unter Jugendlichen**

**Erinnerungskultur
Eine Reise junger Aleviten nach Sivas**

**Utopien und utopische Gemeinschaften
als Thema der Weltanschauungsarbeit**

Stichwort: Geist (in religiösen Bewegungen)

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Andreas Oelze

Verzauberte Welten?

Eine Umfrage unter älteren Jugendlichen und jungen Erwachsenen 283

BERICHTE

Martina Loth

„Sivas“ im kulturellen Gedächtnis

Eine alevitische Jugendgruppe aus der Diaspora in der Auseinandersetzung mit dem Herkunftsland 291

Hanna Fülling

Utopien und utopische Gemeinschaften als Thema der Weltanschauungsarbeit

Ein Tagungsbericht 301

INFORMATIONEN

Buddhismus

Rigpa gibt sich einen Verhaltenskodex 307

Säkularer Humanismus

„Religion first?“ – Religionsdiskurse im Roten Rathaus 308

Freikirchen

Ein Gespräch unter den Täuferkäfigen in Münster 310

Interreligiöser Dialog

„Über kleine Gemeinschaften berichten“ – interreligiöses Pressegespräch in Münster 311

Jehovas Zeugen

Russischer Staat konfisziert ein Hauptquartier von Jehovas Zeugen 312

STICHWORT

Geist (in religiösen Bewegungen) 313

BÜCHER

Joachim Wagner

Die Macht der Moschee

Scheitert die Integration am Islam?

317

Andreas Oelze, Schwäbisch Hall

Verzauberte Welten?

Eine Umfrage unter älteren Jugendlichen und jungen Erwachsenen

„Harry Potter“, die „Bis(s)“-Buch- und Filmreihe und die weltweit überaus erfolgreiche Serie „Game of Thrones“ sind nur einige Beispiele für ein Phänomen, das auch zu zahlreichen (Neu-)Verfilmungen von Klassikern des Genres wie die „Herr der Ringe“- und „Hobbit“-Trilogie geführt hat: das Fantastische ist in! Diese Beobachtung gilt besonders für den Bereich der Jugendkultur: Gerade hier scheint es seit einigen Jahren einen deutlichen Zuwachs an medialen Angeboten mit magisch-mythisch-esoterischem, kurz fantastischem Inhalt zu geben. Diese Beobachtung trifft auf die These von der Wiederverzauberung der Welt,¹ und so stellt sich die Frage nach der gegenseitigen Beeinflussung des Einen (mediales Angebot mit fantastischen Inhalten) und des Anderen (Wiederverzauberung der Welt). Die Annahme, dass der mediale Markt mit seinem Angebot auf die Bedürfnisse der Konsumenten reagiert, dass also der Boom an Fantasy-Angeboten auf die wachsende Nachfrage zurückzuführen ist, ist so einsichtig wie banal. Spannender ist die Frage, ob auch eine umgekehrte Beeinflussung stattfindet: Hat die Beschäftigung mit medialen Angeboten fantastischen Inhalts Einfluss auf das Wirklichkeitsverständnis der Konsumenten?

1 Konzeption der Umfrage

Diese Fragestellung führte zu einer quantitativen Befragung zum paranormalen² Wirklichkeitsverständnis von älteren Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die im Rahmen der Abschlussarbeit des EZW-Curriculums im Dezember 2016 in verschiedenen Oberstufenklassen in der baden-württembergischen Mittelstadt Schwäbisch Hall und Umgebung durchgeführt wurde. Der insgesamt 43 Items enthaltende Fragebogen gliedert sich in vier Teile. In einem ersten Block wurden die Schülerinnen und Schüler gebeten, zu insgesamt 20 Aussagen ihre Ablehnung bzw. Zustimmung in einer siebenstufigen, verbalisierten Bewertungsskala (von: „völlige Ablehnung“ bis zu „völlige Zustimmung“) anzukreuzen.³ Die 20 Items dieses ersten Blocks ordnen sich dabei zu fünf – jeweils vier Items umfassenden – Unterskalen („Tra-

² Mit „paranormal“ wird in diesem Zusammenhang ein Phänomen bezeichnet, das über das (aktuell) (natur-)wissenschaftlich Messbare hinausgeht. Zur Diskussion des Begriffs vgl. Sen/Yesilyurt 2014, 107f.

³ Dabei wurde bewusst verbalisiert, was jede Antwortmöglichkeit inhaltlich bedeutet. Dies erschien vorteilhaft gegenüber den Möglichkeiten einer durchgehenden numerischen Ankreuzmöglichkeit (1-7; vgl. Tobacyk 2004, 96) oder einer verbalisierten Form, bei der lediglich die äußeren Extrempunkte benannt, die Abstufungsgrade aber ausgelassen sind (vgl. z. B. Schweitzer et al. 2018, 251ff). Intern wurde die Verbalisierung numerisch in einer Skala von -3 (völlige Ablehnung) bis +3 (völlige Zustimmung) zur statistischen Berechnung verwendet.

¹ Vgl. zum Hintergrund des Begriffs als Gegensatz zu Max Webers „Entzauberungsprozess“ sowie zur Analyse der Merkmale der gegenwärtigen religiösen Situation: Schwöbel 2011, 324ff. Vgl. auch Flessner 2016, 38ff.

ditioneller Glaube“, „Geistige Naturwesen“, „Magie“, „Spiritismus“, „Präkognition“), wobei bewusst darauf geachtet wurde, dass die einzelnen Items der Unterskalen nicht unmittelbar aufeinanderfolgten.⁴

In einem zweiten, zehn Items umfassenden Block ging es dann um die paranormalen Erfahrungen der Jugendlichen bzw. jungen Erwachsenen. So wurde z. B. gefragt: „Haben Sie schon einmal in einem früheren Leben gelebt?“ oder „Haben Sie schon einmal Elfen, Feen oder andere geistige Naturwesen gesehen oder gespürt?“ Diese Fragen sollten mit „ja“, „nein“ oder „weiß nicht“ beantwortet werden.

Im dritten Block wurde der Medienkonsum der Teilnehmenden erfragt, geordnet nach geschätztem Medienkonsum in Stunden pro Woche in den Bereichen Computer- und Konsolenspiele, Bücher sowie Filme und Serien, jeweils zunächst allgemein und dann im Fantasy-Bereich im weiten Sinne. Im letzten Block wurden in sieben Items Informationen zur Person des Teilnehmenden erbeten, darunter auch eine Einschätzung der eigenen Religiosität sowie der Bindung an die jeweilige Religionsgemeinschaft.

2 Beschreibung der Schülergruppe

An der Umfrage beteiligten sich verschiedene Schulen mit gymnasialer Oberstufe: ein allgemeinbildendes Gymnasium, zwei berufliche Gymnasien sowie mit der Freien Waldorfschule Schwäbisch Hall und dem Evangelischen Schulzentrum Michelbach zwei Schulen in freier Trägerschaft. Insgesamt

füllten 884 Schülerinnen und Schüler⁵ der Klassenstufen 10 bis 13⁶ die Fragebögen aus. 95 % davon waren in dem für diese Klassenstufe zu erwartendem Alter zwischen 15 und 19 Jahren. 4 % waren über 20 Jahre alt, was v. a. durch die beruflichen Gymnasien zu erklären ist.

Im Blick auf die Religionszugehörigkeit gaben 521 Teilnehmende (58,9 %) an, evangelisch zu sein, 120 (13,6 %) katholisch. 17 (1,9 %) hatten einen freikirchlichen⁷ Hintergrund, 12 (ca. 1,4 %) gehörten orthodoxen Kirchen und 19 (2,1 %) christlichen Sondergemeinschaften⁸ an. Außerdem gab es eine Gruppe von 16 Personen (1,8 %), die nicht klar zuordenbar war. Darin zusammengefasst sind die allgemeinen Angaben „christlich“, bzw. „frei-christlich“.⁹ 43 (4,9 %) gaben an, muslimisch zu sein. 10 (1,1 %) gehörten zu sonstigen nichtchristlichen Religionen. 126 (14,3 %) gaben an, keine Religionszugehörigkeit zu haben, bzw. machten keine Angaben.¹⁰

⁵ In den meisten Altersgruppen übertraf die Zahl der weiblichen Teilnehmenden deutlich die der männlichen.

⁶ In Baden-Württemberg dominiert aktuell das G8 an den staatlichen Gymnasien. Allerdings hat die Waldorfschule die 13. Klassenstufe, ebenso wie die beruflichen Gymnasien, die ab der 11. Klasse in drei Jahren zum Abitur führen. Das Evangelische Schulzentrum Michelbach hat sowohl einen G8-Zug als auch einen G9-Zug (als Aufbau-Gymnasium).

⁷ In dieser Gruppe sind folgende Angaben zusammengefasst: freikirchlich (11 Teilnehmende), baptistisch (2), methodistisch (2), frei-evangelisch (2).

⁸ Darunter werden folgende Angaben subsumiert: Christengemeinschaft (10 Teilnehmende), Zeugen Jehovas (2), Mormonen (1) sowie die Neuapostolische Kirche (6).

⁹ Zu vermuten ist, dass es sich bei denen, die „christlich“ angegeben haben, eher um distanziertere Mitglieder der Volkskirchen als um Mitglieder z. B. einer Freikirche handelt. Darauf deuten auch die eher unterdurchschnittlichen Werte bei der Einschätzung der eigenen Religiosität hin. Die Angabe „frei-christlich“ ist wohl vor dem Hintergrund des „Freien Christlichen Religionsunterrichts“ der Waldorfschule (im Gegenüber zum konfessionellen Religionsunterricht) zu verstehen.

¹⁰ Insgesamt entsprechen die Zahlen zur Religionszugehörigkeit in etwa den beim Zensus 2011 ermit-

⁴ Dieser Block orientierte sich wesentlich an der im Blick auf die empirische Forschung zu paranormalen Überzeugungen international üblichen „Revised Paranormal Belief Scale“ von Jerome J. Tobacyk. Sie wurde für die hier relevante Fragestellung modifiziert. Trotz dieser Abweichungen bleibt die Vergleichbarkeit weitgehend erhalten. Vgl. u. a. Williams et al. 2009 sowie für die „Revised Paranormal Belief Scale“ Tobacyk 2004, 96.

Überblick Unterskalen

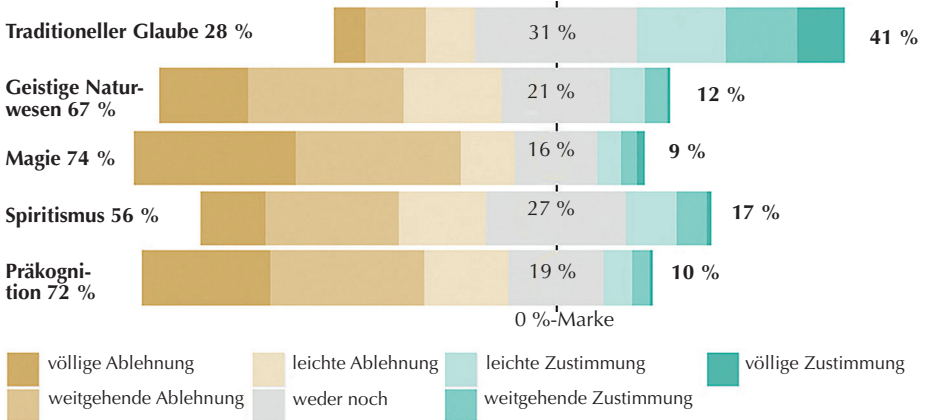


Abbildung: Überblick zu den Unterskalen. Auf der y-Achse befinden sich die Unterskalen. Auf der x-Achse werden die Anzahl (prozentual) der ablehnenden (links) und zustimmenden (rechts) Äußerungen nach den Graden der Ablehnung, bzw. Zustimmung aufgliedert aufgeführt. Die 0 %-Marke liegt in der Mitte der unbestimmten Äußerungen (weder noch). Die an den Rändern angegebenen Prozentzahlen geben die Summe der ablehnenden, bzw. zustimmenden Äußerungen prozentual an. Eventuelle Abweichungen von 100 % sind rundungsbedingt.

3 Auswertung¹¹

Werden die fünf Unterskalen des ersten Blocks (s. Abbildung) als Kombination der vier jeweils dazugehörenden Items ausgewertet, so zeigt sich, dass die Zustimmung zur Unterskala „Traditioneller Glaube“ am höchsten ist. Als ganze Skala betrachtet ist sie die einzige, die im positiven und damit

telten Zahlen für den Landkreis bzw. für die Stadt Schwäbisch Hall. Vgl. <https://ergebnisse.zensus2011.de> (Abruf: 17.5.2018).

¹¹ Die Aufarbeitung und Auswertung der Daten erfolgte mit dem freien Statistik-Programm „R“. Vgl. zur Einführung in dieses Programm: Luhmann 2015. Schon aus zeitlichen Gründen konnten im Vorfeld der Umfrage keine Pretests durchgeführt werden. Diese hätten aber evtl. helfen können, Hindernisse zu umschiffen. So bereitete z. B. der Begriff „Reinkarnation“ einigen Befragten Schwierigkeiten, v. a. aber war die Frage nach dem „Fernseh“-Konsum für die anvisierte Zielgruppe unpräzise, da viele jugendliche Filme und Serien nicht über den Fernsehapparat, sondern über Smartphone oder Computer schauen.

zustimmenden Bereich liegt. Die Inhalte aller anderen Skalen werden insgesamt gesehen deutlich ablehnend betrachtet,¹²

¹² Das arithmetische Mittel (m) liegt für die Unterskalen bei: Traditioneller Glaube: 0,22 (also nur leicht positiv); Geistige Naturwesen: -1,14, Magie: -1,55, Spiritismus: -0,83, Präkognition: -1,40 – auf der Skala von -3 bis 3. Angemerkt sei, dass sich hier teilweise deutlich andere Zahlen zeigen als bei der an Studenten in Südstaaten der USA durchgeführten Studie von Tobacyk. Umgerechnet auf die in dieser Arbeit verwendete Berechnungsskala ergeben sich dort folgende Werte: Traditioneller Glaube: 2,3, Magie: -0,6, Spiritismus: -1,2, Präkognition: -1,0. Auffällig ist v. a. die dort deutlich stärkere Zustimmung zu Items des traditionellen Glaubens; ebenfalls ist auffällig, dass Magie in der Studie von Tobacyk (2004, 95) die zweithöchste Zustimmung erfährt, während sie bei der hier untersuchten Stichprobe am klarsten abgelehnt wird. Angemerkt sei auch, dass die Standardabweichung (s) mit Werten zwischen 1,4 und 1,6 für die Unterskalen zwar hoch, für diesen Typ der Umfragen aber eher im guten Maß liegen. Vgl. die Standardabweichungen bei Tobacyk (zwischen 1,2 und 1,7, ebd.) und in der Tübinger Umfrage (zwischen 0,9 und 2,4; vgl. Schweitzer et al. 2018, 258ff).

wobei generell ein Unterschied der Bewertung zwischen männlichen und weiblichen Befragten festzustellen ist: Über alle Items hinweg liegt der Prozentsatz der Zustimmung zu den betreffenden Aussagen bei den weiblichen Teilnehmenden zwischen 5 und 15 % höher als bei den männlichen.

3.1 Traditioneller Glaube

Auch wenn im Bereich „Traditioneller Glaube“ die Zustimmung am höchsten lag, mögen die Werte überraschen. Bedenkt man, dass ca. 85 % der Befragten einer (monotheistischen) Religionsgemeinschaft angehören, so sind 41 % Zustimmung zu den entsprechenden Items ein ziemlich geringer Wert. Genauer betrachtet zeigen sich aber deutliche Unterschiede bei den verschiedenen Items der Unterskala – gerade auch in Verbindung mit der Religionszugehörigkeit der Befragten: Während unter Evangelischen und Katholiken die Aussagen zur Unsterblichkeit der Seele (Item 1) und zur Existenz Gottes (Item 11) von rund zwei Drittel der Befragten Zustimmung erfahren, stimmt im Blick auf die Vorstellung von Himmel und (v. a.) Hölle (Item 16) in diesen Gruppen nur etwa die Hälfte zu. Die Vorstellung eines Teufels (Item 6) aber wird von 59 % der Katholiken und sogar 67 % der Evangelischen abgelehnt – bei Letzteren damit in etwa von dem gleichen Prozentsatz wie bei der Gruppe derer, die keiner Religion angehören bzw. keine Angaben gemacht haben (70 % Ablehnung). Im Gegensatz dazu steht die sehr deutliche Zustimmung zu allen Items der Unterskala, einschließlich der Frage nach dem Teufel, besonders bei den befragten Mitgliedern der Freikirchen (94 % Zustimmung), aber auch bei denen der christlichen Sondergemeinschaften (68 %), der orthodoxen Kirchen (67 %) und der Muslime (79 %). Dieser Befund zeigt, dass die Items dieser Unterskala tatsächlich das abfragen, was

sie auch angeben: *traditionellen* Glauben. Zu diesem gehört die Vorstellung der Hölle ebenso wie die einer personifizierten bösen Macht, des Teufels. Zugleich wird deutlich, dass genau diese Glaubenselemente von einem großen Teil der jüngeren Mitglieder der beiden großen Kirchen offensichtlich nicht (mehr) geteilt werden.

3.2 Geistige Naturwesen

Bei der insgesamt deutlich kritischer gesehenen Unterskala „Geistige Naturwesen“ erlangt die Aussage „Die Natur ist von geistigen Wesen bevölkert“ (Item 2) mit 41 % die deutlichste Zustimmung. Alle anderen Items werden von der Mehrheit jeweils tendenziell abgelehnt. Dennoch geht immerhin jeder vierte Teilnehmende davon aus, dass Bäume und Sträucher beseelt sind (Item 12).¹³ Den Einfluss von Naturgeistern auf das Leben von Menschen halten noch 18 % für möglich (Item 17), während die Vorstellung von konkreten Naturwesen wie Elfen oder Feen mit 14 % die geringste Zustimmung erfährt. Diese große Bandbreite des Zustimmungsniveaus, vor allem der „Ausreißer“ nach oben mit Item 2, ist vermutlich auch durch die nicht eindeutige Formulierung „Die Natur ist von geistigen Wesen bevölkert“ verursacht.

Auffällig ist, dass einige der Befragten diese Aussagen entweder schlicht auf Menschen bezogen oder im Rahmen traditioneller Glaubensvorstellungen eingeordnet zu haben scheinen (Engel, evtl. Dämonen). Auf jeden Fall ist bemerkenswert, dass dieses Item gerade bei Personen aus freikirchlichem Zusammenhang sehr große Zustimmung erfährt (71 %), während dieselben Befragten die Aussagen zur Existenz von

¹³ Die Frage war mit „Bäume, Sträucher, Felsen ... alles ist beseelt“ bewusst sehr umfassend formuliert. Mehrfach wurde dabei „Felsen“ durchgestrichen oder als Kommentar „nur Bäume und Sträucher“ dazu geschrieben.

Elfen und Feen (Item 7), zur Beseelung der Natur (Item 12) sowie zum Einfluss von Naturgeistern auf menschliches Leben (Item 17) überwältigend deutlich verneinen (jeweils ca. 90 % Ablehnung).

Hervorstechend ist ebenfalls die hohe Zustimmung zu allen Items dieser Unterskala bei den christlichen Sondergemeinschaften. Diesen überraschenden Befund auswertend zeigt sich eine Ungenauigkeit der um der Übersichtlichkeit willen erfolgten Zusammenstellung dieser Untergruppe. Denn die relativ hohe Zustimmung ist weitgehend durch die Befragten aus der Christengemeinschaft verursacht. Diese stimmen den Items dieser Unterskala – inhaltlich nicht völlig überraschend – im hohen Maß zu ($m_{\text{Geistige Naturwesen}} = 1,41$), durchschnittlich sogar stärker als denen des traditionellen Glaubens ($m_{\text{Traditioneller Glaube}} = 0,96$). Angemerkt werden muss aber auch, dass diese Gruppe lediglich zehn Personen umfasste, sodass von der kleinen Stichprobe ausgehend keine allgemeinen Schlüsse gezogen werden können.

3.3 Magie

Die Items der Unterskala „Magie“ werden insgesamt am negativsten bewertet. Aber auch hier ist zu differenzieren. Denn während 82 % der Befragten die Vorstellung, durch Verwendung von Zauberformeln und Beschwörungen Menschen verhexen zu können, ablehnen (Item 13), gibt immerhin jeder vierte an, von der generellen Möglichkeit von Magie überzeugt zu sein (Item 3). Dabei ist davon auszugehen, dass die Annahme der Möglichkeit von magischer Praxis nicht mit einer positiven Bewertung derselben gleichzusetzen ist. Auffällig ist, dass gerade diejenigen religiösen Gruppierungen überdurchschnittlich den Items dieser Unterskala zustimmen, die von der Existenz einer bösen Macht (Teufel) überzeugt sind. Hier ist sicher anzunehmen, dass magische

Praktiken nicht positiv konnotiert zum eigenen rituellen Leben gehören, sondern vielmehr als durch dämonische Kräfte verursachte Bedrohung verstanden werden. Darüber hinaus ist dieser Befund eine Erinnerung daran, dass in vielen Strömungen des Christentums der Glaube an magische Kräfte in der Welt selbstverständlicher Teil des Wirklichkeitsverständnisses war und weiterhin ist.

3.4 Spiritismus

Im Blick auf die sich mit dem Spiritismus beschäftigenden Items ist festzustellen, dass dieser Bereich der nicht-traditionellen Weltanschauung die geringste Ablehnung erfährt ($m_{\text{Spiritismus}} = -0,83$). Die Zustimmungsrate liegt bei den hier zugeordneten Items zwischen 28 und 38 %, am höchsten bei dem relativ unspezifischen Item 9 („Während spezieller Zustände wie Schlaf oder Trance kann der Geist den Körper verlassen“). 32 % der Befragten stimmen der Aussage zu, dass es möglich ist, mit Verstorbenen zu kommunizieren, immerhin 28 % sind von Reinkarnation überzeugt – wobei hier zugleich betont sein sollte, dass die deutliche Mehrheit davon (insgesamt gut 18 %) ihre Zustimmung vorsichtig ausdrückt (leichte Zustimmung), während 32 % der Befragten die entsprechende Aussage völlig ablehnen. Wie schon bei der Unterskala „Geistige Naturwesen“ ist die hohe, über der des „Traditionellen Glaubens“ liegende Zustimmungsquote bei Mitgliedern der Christengemeinschaft ($m_{\text{Spiritismus}} = 1,34$) auffällig.

Interessant ist hier auch die Betrachtung der an der Befragung beteiligten Schulen. Es zeigt sich nämlich eine überdurchschnittliche Zustimmung zu spiritistischen Aussagen bei der Waldorfschule: 45 % der 99 befragten Waldorfschüler stimmen den Aussagen tendenziell zu, nur 26 % lehnen sie ab. Eine ähnliche Tendenz lässt sich auch

bei der Unterskala „Geistige Naturwesen“ feststellen. Auch hier steht ein deutlich höherer Anteil (38 %) als bei den anderen untersuchten Schulen (6-14 %) den erfragten Aussagen positiv gegenüber.

3.5 Präkognition

Die fünfte Unterskala „Präkognition“ beschäftigte sich mit der Einstellung zu dem Bereich Wahrsagerei, Horoskope und Astrologie. Insgesamt wird dieser Bereich ähnlich kritisch beurteilt wie der der Magie. Gegenüber der dominierenden deutlichen Ablehnung ($m = -1,40$) sind aber wiederum gerade die anderen Antworten und ein insgesamt differenzierterer Blick interessant. Auffällig ist etwa, dass im freikirchlichen Bereich eine deutliche Zweiteilung im Blick auf die vier Items der Unterskala zu beobachten ist. Während Horoskope und Astrologie als Techniken der Zukunftserkenntnis abgelehnt werden (zu 82 % bzw. 94 %), stimmen 35 % der Befragten dieser Gruppe der Aussage „Einige Wahrsager können die Zukunft präzise vorhersagen“ (Item 15) zu. Item 20 („Einige Personen haben die unerklärliche Fähigkeit, die Zukunft vorherzusagen“) erfährt sogar von 59 % Zustimmung. Eine mögliche Deutung dieses Befundes wäre, dass die konkreten mantischen Techniken zwar abgelehnt werden, die Zustimmung zu besonderen Fähigkeiten einzelner Personen sich aber über ein Verständnis der göttlichen Inspiration bzw. der Prophetie erklären ließe.

Ebenfalls auffällig ist die tendenziell im Verhältnis zum Durchschnitt positivere Sichtweise der hier abgefragten Phänomene bei den Befragten orthodoxen Glaubens. Anders als bei den freikirchlichen Teilnehmenden ist hier allerdings die angesprochene Zweiteilung nicht zu beobachten. Insgesamt ist diese Gruppe (12 Personen) aber zahlenmäßig zu klein, um weitere Schlüsse ziehen zu können.

4 Medienkonsum und Weltsicht

Schließlich soll auf die Frage eingegangen werden, die diese Untersuchung zuallererst motiviert hat: Gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Medienkonsum im Fantasy-Bereich und einer eventuell stärker vorhandenen magisch-mystisch-esoterischen Weltsicht? Oder verhält es sich vielmehr so, wie ein Umfrage-Teilnehmer am Schluss über die Frage nach seinem Medienverhalten kommentierend vermerkt hat: „Das hat alles keinen Einfluss auf den Glauben!!! Also lasst die Scheiße!“?

Deutlich ist, dass es schon methodisch nicht möglich ist, einen eventuellen Kausalzusammenhang zwischen beiden Bereichen – Medienverhalten und Weltsicht – durch die vorliegende Umfrage zu erweisen. Dazu wäre mindestens eine Langzeitstudie erforderlich. Dennoch ist die Frage der allgemeinen Korrelation beider Bereiche von Interesse. Dafür wurden die Antworten der drei relevanten Items (32, 34 und 36), die nach dem durchschnittlichen Konsum des jeweiligen Mediums mit im weitesten Sinne Fantasy-Inhalten pro Woche fragten, quantitativ gestaffelt (jeweils: „weniger als 1 Stunde/Woche“, „1-7 Stunden/Woche“ und „mehr als 7 Stunden/Woche“). Zunächst fällt auf, dass ein (zeit-)intensiver Konsum von Medienangeboten mit Fantasy-Inhalten in allen abgefragten Medien eher die Ausnahme darstellt. Am deutlichsten ist das im Bereich der Computer- und Konsolenspiele (zur besseren Abgrenzung z. B. zu Brett- und Gesellschaftsspielen im Folgenden als „Games“ bezeichnet). 75 % der Befragten gaben an, weniger als eine Stunde pro Woche bzw. überhaupt nicht Fantasy-Games zu spielen. 5 % spielen dagegen nach eigenen Angaben mehr als sieben Stunden pro Woche.¹⁴ Bei dem Medium,

¹⁴ Es wurde bewusst darauf verzichtet, weitere Stafelungen über die mehr als sieben Stunden hinaus

bei dem der Konsum von Fantasy-Inhalten am intensivsten ist (Filme und Serien), sind es immerhin noch 35 % der Befragten, die angeben, diese Angebote überhaupt nicht oder weniger als eine Stunde pro Woche zu nutzen. Der größte Teil (39 %) gibt jedoch an, zwischen einer und sieben Stunden hier „aktiv“ zu sein. 11 % sehen sich mehr als sieben Stunden pro Woche Filme und/oder Serien mit Fantasy-Inhalten an.

Betrachtet man nun die Einstellungen der betreffenden Personen nach ihrem Medienverhalten sortiert, so scheint sich zumindest eine Tendenz abzubilden: Allgemein formuliert scheinen diejenigen, die sich intensiver medial mit Fantasy-Inhalten beschäftigen, eine höhere Zustimmung zu (quasi-)religiösen Weltansichten besonders außerhalb des traditionellen Glaubens zu haben als diejenigen, die sich weniger oder überhaupt nicht damit befassen. Diese Tendenzen sind unterschiedlich stark ausgeprägt, sowohl hinsichtlich des Mediums als auch im Blick auf die Unterskalen und einzelne Items. Bei den Medien scheint der geringste Zusammenhang bei den Fantasy-Games vorzuliegen (selbst wenn auch hier diese Tendenz vorhanden ist). Das überrascht zunächst, zumindest wenn man davon ausgeht, dass es einen Einfluss vom Medienverhalten auf die Weltansicht gibt. Denn bei diesem Medium konsumiert man ja nicht nur passiv die angebotenen Inhalte, sondern man interagiert aktiv. So werden in Fantasy-Games z. B. aktiv übernatürliche Fähigkeiten von den Spielenden verwendet, um in der (virtuellen) Realität Aufgaben oder Probleme zu lösen. Dieses Verhältnis bedeutet eine zumindest zeitweise hohe Identifikation

einzuführen. Teilweise wurden hier wohl eher Fantasiezahlen angegeben. So gaben einige an, über 30 Stunden pro Woche zu spielen. Zumindest „mathematische“ Fähigkeiten demonstrierten diejenigen, die 168 Stunden angaben (24x7). Dennoch wurden diese Angaben nicht einfach herausgerechnet, sondern unter die Vielspieler gezählt.

mit der (Spiel-)Welt und dem Geschehen in ihr. Dennoch ist die Korrelation hier am schwächsten ausgeprägt.

Deutlicher ersichtlich ist der Zusammenhang dagegen bei den beiden anderen erfragten Medien (Bücher und Filme/Serien). Im Blick auf die einzelnen Items sollen hier nur einige auffällige Beobachtungen aufgeführt werden:

Bei den Items der Unterskala „Traditioneller Glaube“ ist besonders die Frage nach der Existenz des Teufels bemerkenswert. Offenbar besteht ein Zusammenhang zwischen der Beschäftigung mit Fantasy-Inhalten (in diesem Fall im Blick auf alle drei Medien) und der Überzeugung, dass es eine personifizierte böse Macht gibt. Während bei denjenigen, die sich weniger als eine Stunde pro Woche mit Fantasy-Games beschäftigen, 27 % der Aussage zustimmen, dass es den Teufel gibt, sind es bei den „Vielkonsumierern“ 45 %. Ein ähnliches Verhältnis findet sich auch bei denjenigen, die nur wenige bzw. viele Filme und Serien im Fantasy-Bereich konsumieren (22 % im Verhältnis zu 45 %). Im Blick auf die Lektüre von Büchern ist die Tendenz ebenfalls vorhanden, aber weniger ausgeprägt (27 % zu 37 %).

Bemerkenswert ist ferner, dass im Bereich der Unterskala „Geistige Naturwesen“ 49 % der Vielleser fantastischer Literatur von der Beseelung natürlicher Gegenstände ausgehen (im Gegenüber zu 19 % bei denjenigen, die keine solche Literatur lesen) und 37 % davon überzeugt sind, dass es Elfen, Feen und andere Naturwesen tatsächlich gibt (im Gegenüber zu 8 % der Nicht-Fantasy-Leser).

Bei den Items der Unterskala „Magie“ zeigt sich ebenfalls ein deutlicher Zusammenhang zwischen der medialen Beschäftigung mit Fantasy-Inhalten und der Zustimmung zur Realität magischer Praktiken. 48 % der Vielschauer bzw. 57 % der Vielleser stimmen der Aussage zu, dass es Magie wirk-

lich gibt. 43 % bzw. 37 % gehen hier von der Existenz echter Hexen mit magischen Kräften aus.

Insgesamt scheinen die Resultate zu bestätigen, dass ein Zusammenhang zwischen dem Konsum medialer Inhalte aus dem Fantasy-Bereich und einem eher magisch-esoterischen Wirklichkeitsverständnis existiert. Wie dieser Zusammenhang aussieht, ist damit aber noch nicht ausgesagt. Wie oben bereits erwähnt, erlaubt es der Umfang der Beobachtungen nicht, auf einen kausalen Zusammenhang zu schließen. Dies gilt v. a. für einen eventuellen prägenden Einfluss der medialen Angebote auf das Wirklichkeitsverständnis der Konsumenten. Mindestens ist aber von der bescheideneren, in ihrer Aussage fast schon banalen Deutung auszugehen, nach der Personen, die z. B. von der Realität von Elfen oder der Wirksamkeit von Magie ausgehen, sich gerne mit Büchern oder Filmen beschäftigen, in denen diese die nüchtern-naturwissenschaftliche Weltsicht übersteigenden Wirklichkeiten eine Rolle spielen. Zugleich dürften sie sich in diesen Büchern oder Filmen in ihrer Weltsicht aber auch bestätigt und bestärkt sehen.

5 Zusammenfassung

Insgesamt zeigten die Resultate der Untersuchung der Umfragedaten einige interessante Zusammenhänge, so etwa im Bereich des christlichen Glaubens den Zusammenhang zwischen der Annahme der Existenz des Teufels auf der einen Seite und der Vorstellung, dass magische Kräfte und diese anwendende Personen existieren, auf der anderen Seite. Generell war überraschend, dass ein doch recht großer Anteil der befragten Schülerinnen und Schüler einem oder mehreren der Items im Bereich der nicht-traditionellen Glaubensvorstellungen zustimmt. Dies gilt zwar in der Regel nicht über alle Items einer Un-

terskala hinweg, wird aber doch deutlich, wenn die unterschiedlichen Items einzeln ausgewertet werden. Aus den vorhandenen Befunden scheint sich eine Tendenz zur Bestätigung der These von einer Wiederverzauberung der Welt zu zeigen. Allerdings fehlen für den Beleg einer *Wiederverzauberung* (die eine Entwicklung impliziert) Vergleichsdaten aus der Vergangenheit. Im Blick auf den Zusammenhang von magisch-esoterischem Wirklichkeitsverständnis und der Art des Medienkonsums zeigen sich (deutliche) Korrelationen, die aber keine eindeutigen kausalen Rückschlüsse zulassen.

Literatur

- Flessner, Bernd (2016): Die Wiederverzauberung der Welt, in: Kultur & Technik 1/2016, 38-41, www.deutsches-museum.de/fileadmin/Content/010_DM/060_Verlag/060_KuT/2016/1_16_Magie/39Flessner.pdf (Abruf: 17.5.2018)
- Luhmann, Maike (2015): R für Einsteiger. Einführung in die Statistiksoftware für die Sozialwissenschaften, 4. Aufl., Weinheim/Basel
- Schweitzer, Friedrich/Wissner, Golde/Bohner, Annette/Nowack, Rebecca / Gronover, Matthias / Boschki, Reinhold (2018): Jugend, Glaube, Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht (Glaube – Wertebildung – Interreligiosität. Berufsorientierte Religionspädagogik, Bd. 13), Münster
- Schwöbel, Christoph (2011): Wiederverzauberung der Welt? Die Transzendenzen der Kultur und die Transzendenz Gottes, in: ders.: Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen, 321-354
- Sen, Mehmet / Yesilyurt, Ezgi (2014): The Development of Paranormal Belief Scale (PBS) for Science Education in the Context of Turkey, in: International Journal of Education in Mathematics, Science and Technology 2/2014, 107-115
- Tobacyk, Jerome J. (2004): A Revised Paranormal Belief Scale, in: International Journal of Transpersonal Studies 23/2004, 94-98, <http://digitalcommons.ciis.edu/ijts-transpersonalstudies/vol23/iss1/11> (Abruf: 17.5.2018)
- Williams, Emyr / Francis, Leslie J. / Lewis, Christopher Alan (2009): Introducing the Modified Paranormal Belief Scale. Distinguishing between Classic Paranormal Beliefs, Religious Paranormal Beliefs and Conventional Religiosity among Undergraduates in Northern Ireland and Wales, in: Archiv für Religionspsychologie 31 (2009), 345-356.

Unter Aleviten wird seit 25 Jahren die Erinnerung an das Massaker von Sivas wachgehalten. In der zentralanatolischen Stadt hatte am 2. Juli 1993 eine fanatisierte Menschenmenge unter islamistischen Parolen ein Hotel umstellt und in Brand gesetzt, in dem sich zumeist alevitische Künstler und Kulturschaffende aufhielten. Polizei und Rettungskräfte griffen viel zu spät ein, fast 40 Menschen starben. Das 25-jährige Gedenken wurde Anfang Juli 2018 in vielen Städten begangen, wie in Berlin, wo im alevitischen Cem-Haus ein dramatisches Sprechtheaterstück die Szenen von damals aufnahm, oder in Köln vor dem Hauptbahnhof. In Sivas selbst gab es unter reger internationaler Beteiligung einen Trauermarsch zu dem ehemaligen Hotel. „Sivas“ gilt als Wendepunkt für Aleviten hin zu mehr Sichtbarkeit und politischer Mobilisierung. Die Kurdische Gemeinde Deutschland e. V. teilte mit: „Die türkische Regierung macht sich unglaublich, wenn sie wie z. B. mit dem Brandanschlag in Solingen oder den NSU-Morden Gleiches ungleich behandelt und außerhalb der eigenen Staatsgrenzen das Einhalten der Menschenrechte und Aufklärung einfordert, im eigenen Land jedoch Aufklärung und Verurteilung verhindert.“¹ Der folgende Artikel basiert auf einer teilnehmenden Beobachtung während der „Sivas-Gedenktour“ 2013, die aus Anlass des 20. Jahrestags des Massakers durchgeführt wurde und auf der junge Aleviten aus Deutschland alevitische Erinnerungsorte in Zentralanatolien besuchten. Er geht der Frage nach der Etablierung eines kulturellen Gedächtnisses nach. Dabei analysiert er die Motivation der Jugendlichen und jungen Erwachsenen für die Reise und ihren Umgang mit der Opferrolle, ihre Feststellung der Unterschiede zwischen Aleviten in Deutschland und der Türkei sowie ihre daraus resultierenden „Visionen“ für ein zukünftiges Alevitentum.

Martina Loth, Münster

„Sivas“ im kulturellen Gedächtnis

Eine alevitische Jugendgruppe aus der Diaspora in der Auseinandersetzung mit dem Herkunftsland²

Jugendliche Aleviten sind in der deutschen Diaspora mit der Verschiebung einer traditionell oralen Religion hin zu den

Anfängen einer dokumentierten Religion und der damit einhergehenden zunehmenden Anerkennung des Alevitentums groß geworden. Viele Wissenschaftler sind der Meinung, dass das Alevitentum erst in der Diaspora Anerkennung und Selbstbewusstsein erlangen konnte.³ Elise Massicard

¹ <https://kurdische-gemeinde.de/die-kurdische-gemeinde-deutschland-e-v-erinnert-anlaesslich-des-25-jahrestag-an-das-massaker-von-sivas-und-gedenkt-der-opfer> (Abruf: 11.7.2018).

² Eine ausführliche Fassung dieses Beitrags erschien unter dem Titel „Reform durch die Diaspora? Jugendliche Aleviten aus Deutschland auf der ‚Sivas-Gedenktour 2013‘“, in: Burcu Dođramacı et al. (Hg.), *Junge Perspektiven der Türkeiforschung in Deutschland*, Bd. 2, Wiesbaden 2016 179-202.

³ Vgl. u. a. Handan Aksünger, *Jenseits des Schweigebots. Alevitische Migrantenselbstorganisationen und zivilgesellschaftliche Integration in Deutschland und den Niederlanden*, Münster 2013; Friedmann Eißler, *Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Ver-*

beschreibt, dass sich Aleviten im Kontext der politischen Freiheit in Deutschland in einer Weise mobilisieren konnten, die in der Türkei undenkbar gewesen wäre.⁴ Mittlerweile kommt der jüngeren Generation beim Engagement für das Alevitentum eine bedeutende Rolle zu:⁵ Die Erinnerungskultur spielt in diesem Transformationsprozess eine wichtige Rolle. Béatrice Hendrich ist der Meinung, dass bereits durch das Wissen um Ali und seine Leidensgeschichte Alevit-Sein „ein Bewusstsein für den ewigen Kampf der Gerechtigkeit gegen das Böse und für den Auftrag des Einzelnen und der Gemeinschaft, das Gute zu verwirklichen“⁶, bedeute.

Anlässlich des 20. Jahrestags des Massakers von Sivas⁷ realisierte die Alevitische Jugend Europa⁸ und der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V. (BDAJ) die „Sivas-Gedenktour 2013“ mit insgesamt 29 Teilnehmenden aus Dänemark, Deutsch-

land, Frankreich und der Schweiz. Der Fokus der Forschungsreise lag auf den 16 Teilnehmenden aus Deutschland, die zwischen 19 und 30 Jahre alt waren. Genau einen Monat vor Beginn der Reise formierte sich im Zuge der Gezi-Park-Proteste⁹ in der Türkei eine Widerstandsbewegung gegen die AKP-Regierung, die mit exzessiver Polizeigewalt niedergeschlagen wurde und dadurch zu wochenlangen heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Staatsgewalt und der Bevölkerung führte. Die Teilnehmenden der Sivas-Tour beteiligten sich an der rasch wachsenden internationalen Solidaritätsbewegung. Im BDAJ wurden die Gezi-Proteste zu einem Arbeitsschwerpunkt. Eine Woche vor Beginn der Reise veranstaltete der Jugendverband zusammen mit dem Dachverband, der AABF¹⁰, eine Solidaritätskundgebung in Köln, an der mehrere Zehntausend Menschen teilnahmen. Die Veranstaltung ist auch Ergebnis der bis dato erfolgten rasanten Entwicklung des Jugendverbands: Mittlerweile vertritt der Verband nach eigenen Angaben 78 000 junge Aleviten in Deutschland, verfügt neben der Bundesgeschäftsstelle in Köln über fünf regionale Geschäftsstellen und ist Mitglied im Bundesjugendring.¹¹

änderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, Berlin ³2017; Esra Özyürek, „The Light of the Alevi Fire Was Lit in Germany and then Spread to Turkey“. A Transnational Debate on the Boundaries of Islam, in: Turkish Studies 10/2 (2009), 233-253; Martin Sökefeld (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008; Krisztina Kehl-Bodrogi, „Was du auch suchst, such es in dir selbst“. Aleviten nicht (nur) in Berlin, Berlin 2002.

⁴ Vgl. Elise Massicard, *The Alevi in Turkey and Europe*, London/New York 2013, 185.

⁵ Vgl. u. a. Martina Loth, *Wird die alevitische Jugend das Alevitentum reformieren? Eine Generation auf der Suche nach einer Neuformulierung*, in: Klaus Kreiser et al. (Hg.), *Junge Perspektiven der Türkei-forschung in Deutschland*, Bd. 1, Wiesbaden 2014, 227-245.

⁶ Béatrice Hendrich, *Über einen (möglichen) Umgang der Wissenschaft mit der (schwierigen) Geschichte der Aleviten*, in: Angelika Hartmann (Hg.), *Geschichte und Erinnerung im Islam*, Göttingen, 239-253, 239.

⁷ In der türkischen Stadt Sivas wurde das Hotel Madimak, in dem eine alevitische Kulturveranstaltung stattfand, von einer zuvor in einer Moschee aufgehetzten Menschenmenge in Brand gesteckt. Dabei starben 37 Menschen, von denen die meisten Aleviten waren.

⁸ *Avrupa Alevi Gençler Birliği* (AAGB).

⁹ Im Sommer 2013 kam es im Istanbuler Gezi-Park am Taksimplatz zu Protesten gegen den Plan der Regierung der AKP (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei), einen der letzten grünen Plätze in der Stadt umzubauen. Diese ließ Ministerpräsident Erdoğan von der Polizei mit exzessiver Gewalt niederschlagen. Die Proteste verbreiteten sich daraufhin in 78 Städten der Türkei, und Solidaritätskundgebungen fanden in zahlreichen Städten weltweit statt. Erdoğan reagierte, indem er zunehmend Wasserwerfer und Tränengas einsetzen ließ und eine große Anzahl Protestierender, Mitglieder der türkischen Anwalts- und Architektenkammer und weitere Unterstützer der Protestbewegung verhaften ließ (vgl. Bülent Gökay/İlha Xypolia [Hg.], *Reflections on Taksim – Gezi Park Protests in Turkey* [A Journal of Global Faultlines Publication], Keele University, England, 2013, 58-68).

¹⁰ AABF: *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu*.

¹¹ Website des BDAJ, Stand 30.10.2017.

Die überwiegende Mehrheit der Reiseteilnehmenden aus Deutschland waren aktive Mitglieder im BDAJ, von denen mehr als ein Drittel auf Bundesebene tätig war. Die Gruppe kann daher nicht als durchschnittliche Gruppe von jungen Aleviten bewertet werden, sondern als eine Gruppe einflussreicher Mitglieder des Jugendverbandes, der zwar von sich behauptet, alle Aleviten in Deutschland zu vertreten, dem sich aber de facto nur ein Teil der jungen Aleviten in Deutschland zugehörig fühlt. Außerdem nahm ein Bundesvorstandsmitglied der AABF sowie der Vorsitzende der Alevitischen Gemeinde Frankreichs (FUAF) teil.¹²

Das Sivas-Narrativ – „Das sind für uns ja keine fremden Menschen“

„Ich fühle mich auch so ein bisschen, als hätte ich so meine Pflicht erfüllt, irgendwie. Als es passiert ist, war ich ja auch drei, fast vier. Und meine Mama hat mir letztes erzählt: Als sie das zum ersten Mal ausgestrahlt haben, was da gerade passiert, dass ich ... mit meinen drei Jahren gesagt habe: Mama, das Haus brennt, aber da sind doch Menschen drin. Und dass ich jetzt heute davorstand. Ich ... man kann es nicht beschreiben einfach“ (Ezgi¹³).

Das Massaker von Sivas spielt nach Hendrich eine zentrale Rolle für die Konstruktion des modernen kollektiven Alevi-Gedächtnisses. Es gibt regelmäßige Gedenkveranstaltungen in den alevitischen Gemeinden, und „Sivas“ wird als Referenzereignis gebraucht. „Handlungen kultureller und gesellschaftlicher Art werden be- und aufgewertet, indem man sie zum Gedenken an Sivas, im Gedenken an die

Opfer, um der Verhinderung einer weiteren Katastrophe wie in Sivas willen begeht.“¹⁴ Die Jugendlichen sind mit diesem Referenzereignis groß geworden: „Wir sind aufgewachsen, als wären das unsere eigenen Verwandten; die waren immer präsent. Es gab im *dernek* [Verein] immer ein Bild von den Opfern; jedes Jahr gab es einen Gedenktag“ (Elif). Die Reise nach Zentralanatolien brachte die Erzählungen aus der Kindheit mit realen Orten und Personen zusammen. Was für die jungen Erwachsenen lediglich in ihren Vorstellungen existierte,¹⁵ erlebten sie plötzlich hautnah: Die Angehörigen der Opfer des Massakers bekamen ein Gesicht; die Rosen am Grab der Toten hatten einen Geruch; das Hotel, in dem die Opfer verbrannt wurden, hatte eine konkrete Gestalt. Die Begegnung mit einer Angehörigen, die ihre Tochter und ihren Sohn bei dem Massaker verloren hatte, beschrieb Elif folgendermaßen: „Das sind für uns ja keine fremden Menschen. Die Jugendlichen haben mit Menekşes Mama geredet, als würden sie sie schon immer kennen.“

Dieses Gefühl der Verbundenheit mit den Angehörigen der Opfer und mit den Opfern selbst und der damit einhergehende Einsatz für das Alevitentum sind nur möglich durch die Vorstellung einer verbindenden Gemeinschaft, einer *imagined community*, die laut Benedict Anderson durch „ihre vermeintliche Natürlichkeit“ geprägt ist.¹⁶ Durch die imaginierte Gemeinschaft fühlten die Jugendlichen sich so, als würden sie die Angehörigen der Opfer bereits lange kennen, obwohl sie die Angehörigen vor der Reise noch nie getroffen hatten. Diese Vorstellung stärkt die Etablierung eines

¹² Im Folgenden werden die in Anlehnung an die „Grounded Theory“-Methode nach den amerikanischen Soziologen Barney Glaser und Anselm Strauss herausgearbeiteten Kategorien erläutert und analysiert.

¹³ Namen der Teilnehmenden anonymisiert.

¹⁴ Béatrice Hendrich, *Alevitische Geschichte erinnern – in Deutschland*, in: Sökefeld (Hg.), *Aleviten in Deutschland* (s. Fußnote 3), 37-64, 44.

¹⁵ Nur wenige Teilnehmende waren bereits vor der Gedenktour mit ihren Eltern in Sivas gewesen.

¹⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983, 124.

kulturellen Gedächtnisses der Aleviten. Die Ereignisse von Sivas sind als schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit Fixpunkte des kulturellen Gedächtnisses. Die Gedenkfeiern in der Diaspora und die Teilnahme an den Demonstrationen sowie die Gräberbesuche können als Ritus gesehen werden, durch den die Jugendlichen die Erinnerung an diesen Fixpunkt des kulturellen Gedächtnisses wachgehalten haben.

Die Reise hat zu einer Bedeutungszunahme dieses Fixpunktes geführt: „Nicht: Jetzt treffen wir uns mal im Verein und machen mal ab und zu solche Sachen wie Gedenkveranstaltungen oder so, sondern wirklich so: Wow! Also, das ist auch so ein bisschen die Ernsthaftigkeit so an den Gräbern zu sein: Hier liegen die Menschen, für die wir halt seit unserer Kindheit trauern, mit denen wir aufgewachsen sind“ (Hülya). – „Jetzt sind wir da, jetzt sind wir angekommen. Die Bedeutung von Sivas ist schon unglaublich“ (Özlem bei der Demonstration in Sivas, an der die Gruppe teilgenommen hatte). Nach der Demonstration sagte Ezgi, sie fühle sich, als hätte sie ihre Pflicht erfüllt. Viele Teilnehmende teilten diese Auffassung. „Es ist halt unsere Kultur ... Wir sind halt damit aufgewachsen, dass wir darauf aufpassen müssen“ (Elif).

Gleichzeitig war den jungen Erwachsenen bewusst, dass die Teilnahme an der Reise durchaus nicht selbstverständlich war. Sie wurden von Mitgliedern unterschiedlicher alevitischer Vereine sowohl aus der Diaspora als auch aus der Türkei als eine „Pioniergruppe“ bezeichnet. Die damit verbundene Wertschätzung bestätigte die Selbstwahrnehmung der Jugendlichen, sich auf besondere Weise zu engagieren. Die Beschriftung des Reisebusses und die bedruckten T-Shirts, die den Einsatz der Gruppe für die Opfer von Sivas und Çorum¹⁷

verdeutlichten, verstärkten das Gefühl, Teil einer besonderen Gruppe zu sein. Somit befanden die Jugendlichen sich in einem Spannungsfeld zwischen einerseits dem Gefühl einer Verbundenheit zu einer imaginierten Gemeinschaft der Aleviten mit einer gemeinsamen Geschichte, gleichen Werten und Zielen und andererseits einer Abgrenzung der eigenen Gruppe von anderen alevitischen Gruppen und der Formulierung abweichender Werte und Ziele. Dieses Spannungsfeld wird in den folgenden Kapiteln weiter ausgeführt.

Immer wieder Gräber – der Umgang der Jugendlichen mit der „Opferrolle“

„Wir sind eine Schicksalsgemeinschaft. Wir kommen nur zusammen, um zu trauern“ (Özlem). Neben dem Besuch der Gräber der Sivas-Opfer hat die Gruppe die Gräber von verschiedenen Personen besucht, die die Teilnehmenden als „im Freiheitskampf“ Umgekommene bezeichneten. Hierzu gehörten die Gräber von Deniz Gezmiş, Hüseyin Inan, Yusuf Aslan, Mahir Çayan (marxistisch-leninistisch ausgerichtete 68er Studentenfürer, 1972 durch die Regierung hingerichtet beziehungsweise in Çayans Fall von einer Spezialeinheit erschossen), Erdal Eren (16-jähriger Teilnehmer einer Demonstration, 1972 ebenfalls durch die Regierung hingerichtet), İbrahim Kaypakkaya (Hauptführer der Kommunistischen Partei, 1973 im Gefängnis getötet), Ethem Sarısülük (Teilnehmer der Gezi-Park-Proteste, erschossen von einem Polizisten), Hasret Gültekin (1993 in Sivas umgekommen und in seinem Heimatdorf begraben). Alle aufgezählten Personen wurden von den Teilnehmenden *şehit* („Märtyrer“) genannt.

Für den Besuch der Gräber war immer ausreichend Zeit. Je näher die Gruppe den Gräbern kam, desto andächtiger wurde die Stimmung, die Gespräche wurden flüsternd

¹⁷ In der Stadt Çorum fand ebenfalls ein Pogrom mit vielen alevitischen Opfern statt (1980).

fortgeführt oder beendet, und oft trat langes Schweigen ein. Nicht selten wurde geweint und tröstend in den Arm genommen. Kleine „Dienste“, die den Toten erwiesen werden konnten, wurden gern und häufig ausgeführt. Zum Beispiel wurden die Pflanzen auf den Gräbern mit Hingabe gegossen.

In den Gesprächen, die die Teilnehmenden nach den Grabbesuchen führten, konnte ich dann erfahren, dass diese für die Jugendlichen zum Teil sehr unterschiedliche Bedeutungen hatten. Die Gruppe war inhaltlich nicht auf die diversen Grabbesuche vorbereitet worden, militante Einstellungen einiger Verstorbener etwa wurden nicht thematisiert. So war zum Beispiel für den Teilnehmer Can, der sich selbst der politischen Linken zugehörig fühlte, das Grab von Ibrahim Kaypakkaya der persönliche Höhepunkt. Hasan dagegen sagte mir, dass er sich nicht mit der „*devrimci*-Politik“ („Politik der Revolutionäre“) beschäftige und für ihn die Dichter aus osmanischer Zeit, vor allem aber die Opfer von Sivas die wichtigsten alevitischen Märtyrer darstellten: „Das war für mich natürlich viel viel extremer und da fühlt man halt auch mehr, als wie wenn ... Ich habe einfach keinen Bezug zu Gezi miş und so weiter, besser gesagt, weniger Bezug.“

Vor dem Hintergrund der teilweise geringen Kenntnisse der Jugendlichen über die Verstorbenen waren die Informationen durch die Gruppenleiter vor Ort sehr einflussreich. Laut Hendrich haben für Interessensverbände und Vereine „leichtverständliche Selbstdarstellungen ohne störende Relativierungen besondere Bedeutung“¹⁸. Während der Reise konstruierten die Vereinsvorsteher das Bild einer Linearität, in das sich alle Opfer, deren Gräber wir besuchten, einreihen: An dem Grab von Ethem Sarısülük sagte der Vorsitzende der alevitischen Föderation

Frankreichs zu den Teilnehmenden: „Ethem ist gestorben. Das ist sehr schlimm. Aber vielleicht trifft er im Himmel Kaypakkaya und all die anderen.“ Bei dieser Linearität geht es laut Hess um eine Linearität von Heiligkeit. Die Verbindung bestehe dabei nicht durch die ethnische Abstammung, sondern durch den tragischen Tod im Widerstand gegen die Unterdrücker, um ein *passive* oder *nonviolent martyrdom*.¹⁹ Diese Konstruktion der Linearität von Heiligkeit fand in der Rede des damaligen Bundesvorsitzenden des Jugendverbandes und Gruppenleiters in Çorum eine politisch motivierte Aktualisierung. Er sagte: „Was würde Pir Sultan Abdal machen, wenn er hier wäre? – Er würde *çapulcu*²⁰ sein und mit uns demonstrieren!“ (Übers. d. Verf.). Dadurch instrumentalisierte er an dieser Stelle das Alevitentum für politische Zwecke, was angesichts des „Mangels“ der „dogmatischen Instanz“²¹ besonders einfach möglich ist und dazu führte, dass die Jugendlichen größtenteils unreflektiert die Meinung übernahmen und beispielsweise die Gewalt, die durch Kaypakkaya und andere ausgeübt worden war, unbeachtet blieb.

Zum Teil konnte ich unter den Jugendlichen auf der Reise auch eine „heroische Opfererinnerung“ an die Verstorbenen feststellen: Im Gespräch mit den Teilnehmerinnen Elif und Tülay über Ethem Sarısülüks Tod sagte Elif, dass anscheinend leider „immer einer sterben müsse“. Sie ergänzte, dass sie auf dieser Reise auch einige Aleviten kennengelernt habe, die bereit seien, für den *devrim*

¹⁹ Vgl. Reinhard Hess, Alevi Martyr Figures, in: Turcica 39 (2007), 253-290, 253f.

²⁰ Die zunächst von Erdoğan verwendete Bezeichnung der Protestierenden der Gezi-Bewegung, *çapulcu* („Plünderer“, „Gesocks“), gebrauchten die Protestierenden kurz darauf als Eigenbezeichnung, um sich über den Ministerpräsidenten lustig zu machen, ihn sozusagen mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.

²¹ Hendrich, Alevitische Geschichte erinnern (s. Fußnote 14), 43.

¹⁸ Hendrich, Alevitische Geschichte erinnern (s. Fußnote 14), 42.

(„Revolution“) zu sterben. Beide erzählten mir von Verwandten, die „viel krasser“ als sie seien und „keine Angst vor dem Tod“ hätten. Elif und Tülay gingen folglich davon aus, dass die Aleviten – zumindest in der Türkei – nur durch Märtyrer Aufmerksamkeit erlangen könnten.

Allerdings gab es viele Erlebnisse im Rahmen der Exkursion, die diese Überzeugung relativieren. Dazu gehörte unser Besuch am Grab von Hasret Gültekin in Imranlı, dem Dorf nahe Sivas, in dem er gelebt hatte. Denn dort beschrieb seine Frau ein differenziertes Bild, welches ihn nicht als eine übermenschliche, mystische Person kennzeichnete, sondern vielmehr als eine Person, die zwar durchaus heldenhafte Taten vollbracht habe, aber ansonsten ein normaler Mensch mit bestimmten Charaktereigenschaften, Interessen und Schwächen gewesen sei. Viele Teilnehmende erzählten, dass das Gespräch mit der Angehörigen und ihrem Sohn ihnen sehr viel bedeutet und neue Perspektiven eröffnet habe. Die Witwe sprach mit den Jugendlichen über die Mängel, die sie bezüglich der tags zuvor durchgeführten Demonstration in Sivas sah. Sie sagte, dass unzählige Energien und finanzielle Mittel in die Demonstration fließen, aber kaum weiterhelfen. Sie forderte dagegen, dass möglichst ebenso viele Demonstranten vor dem Gericht in Sivas protestieren müssten, an dem sich der Prozess zum Sivas-Massaker, in dessen Rahmen bisher kaum Täter verurteilt wurden, bereits seit Jahren hinzieht. Genau einen Tag vor der Demonstration hatte hier eine Gerichtsverhandlung stattgefunden. Emre äußerte sich folgendermaßen zu dem Gespräch: „Hätten wir das von ihr nicht gehört, dann wären viele davongegangen: ‚Ja, Sivas [die Demonstration, an der die Reisegruppe teilgenommen hat] war super, 50 000, 60 000 Aleviten auf der Straße.‘ Aber als sie das nochmal erklärt hat, was alles gefehlt hat, ist es den Jugendlichen nochmal aufge-

kommen, was man da eigentlich machen muss, und nicht einfach hingehen, laufen und wieder zurücklaufen.“

Trotz der Tendenz zur „heroischen Opfererinnerung“ auf der Reise überwog unter den Jugendlichen insgesamt die Meinung, dass sie die schwere Thematik und den traurigen Teil der Geschichte nicht dominieren lassen wollten. Nach der Rückkehr nach Ankara stand am folgenden Tag der Jahrestag der Beerdigung der Opfer des Sivas-Massakers an. Die Mehrheit der jungen Aleviten lehnte einen erneuten Grabbesuch ab. Can sagte, er habe „kein Bock mehr auf Gräber“. An einer anderen Stelle machten einige in einem Gespräch außerdem deutlich, dass sie „die Komplexe nicht vererbt bekommen“ wollen. Kadir fragte entrüstet: „Wir haben die Massaker selbst nicht erlebt – warum leben junge Menschen dann diese Komplexe?“ Nach dem Besuch an Ethem Sarisülüks Grab hielt der damalige Bundesvorsitzende des Jugendverbandes eine aufbauende Rede, in der er die Jugendlichen dazu aufforderte, sich nach ihrer Rückkehr nach Deutschland für die Rechte der Aleviten einzusetzen. Er sei sicher, dass sich die Mühen schließlich auszahlen würden.

Junge Aleviten befinden sich so vielfach in einem Spannungsfeld zwischen heroischer Erinnerung, die sie durch ihre Sozialisation in der Diaspora erlernt haben, und eigenen Abgrenzungstendenzen, die die Ereignisse als vergangen bewerten. Die Gedenkreise stellt dabei einen möglichen Anschlusspunkt für die Konstitution eines Kollektives oder einer Solidargemeinschaft dar. Diese wäre nach Aleida Assmann die Voraussetzung, um generationenübergreifende Formen der Kommemoration zu entwickeln. Vor dem Hintergrund, dass vor allem bei der späten Verarbeitung von Traumata der Generationenwechsel von großer Bedeutung für den Wandel und die Erneuerung des kulturellen Gedächtnisses einer Ge-

sellschaft ist, könnten die beschriebenen Entwicklungen unter den jungen Aleviten ein maßgeblicher Schritt hin zu einer Bewältigung der Opfererfahrungen sein.²²

Erwartungen an den Besuch in Banaz

„Was für eine Ehre, in diesem Dorf zu sein.“ – „Die Frage ist, ob die [Dorfbewohner] das hier auch wertschätzen“ (Sevilay und Dilara beim Hineingehen in das Dorf Banaz). Das Einzige, was die Teilnehmenden aus unserem Informationsblatt zum Ablauf der Reise über Banaz wussten, war, dass die Pir-Sultan-Abdal-Statue besichtigt werden würde. Diese war zu Ehren Pir Sultan Abdals²³, der in dem Dorf gelebt haben soll, auf einem Berg direkt neben dem Dorf von einem Künstler errichtet worden. Trotz oder vielleicht auch wegen der geringen Planung und Vorkenntnisse waren die Erwartungen vieler Teilnehmender sehr hoch. Mit strahlenden Gesichtern erzählten mir Hasan und Emre beispielsweise auf der Busfahrt nach Banaz, dass dieser letzte Programmpunkt für sie einen besonderen Höhepunkt der Reise darstelle. Sie waren sich sicher, dass die Menschen im Dorf ihres „Freiheitskämpfers“ die Gruppe mit großer Gastfreundschaft erwarten würden. Bei unserer Ankunft stellte sich dann allerdings heraus, dass die Bewohner allem Anschein nach nicht auf unseren Besuch vorbereitet waren. Eine Teilnehmerin äußerte sich entsetzt: „Die wussten gar nicht, dass wir kommen, die haben gar nichts vorbereitet.“ Die zweite Enttäuschung folgte, als die Gruppe bemerkte, dass das Dorf keinen sichtbaren Bezug zu Pir Sultan Abdal hatte.

„Man hat nicht gemerkt, dass es Pir Sultan Abdals Dorf war ... Das hätte jedes andere Dorf sein können in Anatolien ... ich wurde von den Menschen enttäuscht und einfach dadurch, dass so eine wichtige Person aus diesem Dorf kommt und man so wenig davon erhalten hat“ (Hasan).

Nachdem wir uns am Dorfbrunnen erfrischt hatten, durften wir in Begleitung des Dorfvorstehers das Haus anschauen, in dem Pir Sultan Abdal gelebt haben soll. Dort wohnt jetzt ein älterer Mann. Es stand schnell die Frage im Mittelpunkt, warum dieses Haus nicht als Museum genutzt wird. Der Gruppenleiter: „Jedes andere Volk dieser Welt würde so ein Haus restaurieren und ein Museum daraus machen. Nur uns Aleviten fehlt dieser Weitblick.“

Die Teilnehmerin Fidan empörte sich jedoch über die dominierende abwertende Sichtweise innerhalb der Gruppe und forderte mehr Respekt gegenüber den Dorfbewohnern und eine Beachtung ihrer ärmlichen Situation. Ihrer Meinung nach sollten die Teilnehmenden die Bewohner nicht verurteilen; schließlich wüssten die Jugendlichen so gut wie nichts über sie.

Ziele der Jugendlichen für das Alevitentum

Die Abgrenzung der Jugendlichen von Aleviten in der Türkei war in Banaz am auffälligsten, aber bereits zuvor aufgefallen. Im Folgenden werde ich ihre daraus resultierenden, implizit formulierten Ziele für die Zukunft des Alevitentums, die die Etablierung eines kulturellen Gedächtnisses fördern, darlegen: Die Jugendlichen wünschen sich soziale Anerkennung, die sie als Grundlage betrachten, um als gleichberechtigte und selbstbewusste Gruppe auftreten zu können. Sie möchten sich von der Vorstellung distanzieren, dass Aleviten „etwas fehlen würde“, dass das Alevitentum etwas

²² Vgl. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, München 2006, 75.

²³ Berühmter alevitischer Dichter, geb. ca. 1480, zur Zeit des Osmanischen Reichs. Er wurde hingerichtet, weil seine Gedichte und Lieder angeblich zu Aufständen geführt hatten.

„Unvollständiges“ sei, etwas, für das man sich schämen müsste. Der Frage nach einer möglichen Definition dieses/des Alevitentums schienen die Jugendlichen auf der Reise allerdings nur bedingt Raum geben zu wollen. Als eine Alevitin aus der Türkei in Ankara unserer Gruppe die Frage stellte, was das Alevitentum denn jetzt eigentlich genau sei, flüsterte eine Teilnehmende augenrollend: „Jetzt bitte nicht dieses Thema!“ Die jungen Erwachsenen gingen locker, bisweilen sogar humorvoll mit der Definitionsfrage um und ließen nicht zu, dass das weite Interpretationsspektrum des Alevitentums ihr Gefühl einer starken Gemeinschaft schwächt. Sie betonten Aspekte des Alevitentums, bei denen sie sich sicher und einig waren, wie der Einsatz für Menschenrechte, Minderheitenrechte und Demokratie.

Außerdem waren sie sich darüber einig, was sie *nicht* sein wollten. Sie grenzten sich beispielsweise deutlich vom Sunnitenum ab. Als wir beim Hacı-Bektaş-Veli-Museum waren, beobachteten einige ein sunnitische Pärchen, das ebenfalls das Gelände besuchte. Gerade als sich die Gruppe aufregte, dass die Sunniten das Kloster komplett für sich vereinnahmen würden, begann der *ezan* (Gebetsruf) aus den Lautsprechern zu ertönen. „Also wirklich!“ – „Das sind nicht wir, und das ist auch nicht alevitisch gewesen.“ – „Weil die halt alles für sich selbst einnehmen. Die beanspruchen halt ... dieser Absolutheitsanspruch. Alles, was uns einigermaßen heilig ist, sagen sie: Nee, das kommt aber von uns.“ – „Ja. Obwohl es nicht im Geringsten etwas damit zu tun hat“ (Elif und Hasan).

Die jungen Erwachsenen sprachen sich folglich implizit für die materielle Restitution ihrer Gedenkstätten aus, welchen eine wichtige Rolle bei der Etablierung eines kulturellen Gedächtnisses zukommt.²⁴ Außer

²⁴ Vgl. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit* (s. Fußnote 22), 79.

vom Sunnitenum grenzten sie sich auch deutlich von den Aleviten ab, die sich der Cem-Stiftung²⁵ und der Gülen-Bewegung verbunden fühlen.

Die Jugendlichen bedauerten, dass sie auf der Reise keine ausführlichen Informationen zu den einzelnen Stationen – beispielsweise durch Experten vor Ort – erhalten hatten. Denn sie sahen die Erforschung des Alevitentums als Grundlage für einen selbstbewussten Umgang mit diesem an. Mit der Forderung nach Erforschung und Lehre geht der Wunsch nach Erlangen von symbolischer Reputation einher. Diese ist ebenfalls Bestandteil der Etablierung des kulturellen Gedächtnisses.²⁶ Auf dem Weg zu einem alevitischen kulturellen Gedächtnis sahen die jungen Aleviten eine solche symbolische Reputation u. a. in der Einführung von alevitischem Religionsunterricht in Deutschland. Hatice erzählte, dass sie sich die alevitischen Inhalte noch selbst beibringen musste. Dies ändere sich aber für die zukünftige Generation durch den alevitischen Religionsunterricht.

Die Teilnehmenden waren verwundert darüber, dass das Alevitsein allem Anschein nach für viele Aleviten in der Türkei keine große Rolle spielt. Sie wünschten sich für die Aleviten in der Türkei, dass sie selbstbewusster werden und sich aktiv für ihre Rechte und ihre soziale Anerkennung einsetzen. Ufuk fragte sich, wovor sie Angst haben und was ihnen denn schon passieren könne. Can erklärte sich diese Angst bei den Aleviten in der Türkei folgendermaßen: „Es liegt, glaub’ ich, an unsrer Grundphilosophie, wenn wir sagen: ‚Auch wenn du

²⁵ Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı, kurz Cem-Vakfı (Republikanisches Stiftungszentrum für Bildung und Kultur). Die Cem-Vakfı hat auch eine Vertretung in Deutschland; vgl. Andreas Gorzewski, *Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam*, Bonner Islamstudien, Bd. 17, Berlin 2010, 57f.

²⁶ Vgl. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit* (s. Fußnote 22), 79.

mit Steinen beworfen wirst, schenke ihm eine Rose.' Also mit diesem Leitprinzip sind die Aleviten vorangegangen.“ Ezgi war der Meinung, die Aleviten müssten allgemein gegen die von ihr wahrgenommene Unterdrückung Folgendes unternehmen: „Wir müssen einfach ... ein bisschen mehr Stimme zeigen und das ist bei uns seit Jahrzehnten schwach.“

Die jungen Erwachsenen wünschten sich, dass das revolutionäre Engagement unter Aleviten stärker ausgeprägt werde und die Aleviten in der Türkei sich ein Beispiel an den Protestierenden der Gezi-Ereignisse nehmen. Vor allem als Gruppe aus der Diaspora wollten sie dabei mit gutem Beispiel vorangehen. Sie bedauerten es sehr, dass sich die alevitischen Jugendlichen in der Türkei in anderen, nicht-alevitischen Organisationen engagieren und es allem Anschein nach keine organisierte alevitische Jugend in der Türkei gebe: „Und dann aber, dass es bei den Aleviten hier keine Jugend gibt, ist für uns einfach im Moment unvorstellbar und peinlich, wenn es da Tausend andere Linksorganisationen gibt. Man kann ja trotzdem in seiner kommunistischen oder was weiß ich was Organisation sein, aber irgendwie muss man doch auch was mit Aleviten machen, oder?“ (Hülya)

Die Teilnehmenden waren sich sicher, dass die Aleviten in der Türkei ihre marginalisierte Position nur durch die Etablierung einer ähnlichen Organisationsstruktur wie der in der Diaspora überwinden könnten. Dementsprechend formulierte Ufuk folgendes Ziel: „Wir müssen in der Türkei erst mal alle unter ein Dach kommen“, woraufhin Can entgegnete: „Das muss ja nicht sein, eine Plattform einfach.“ Die beiden erklärten außerdem, warum das deutsche Modell ihrer Meinung nach so erfolgreich sei: „Aber in Deutschland sind wir ja eins ...“ – „Ja, in Deutschland sind wir eins, da gibt es manchmal die, die nicht zu uns gehören wollen, aber durch den Druck kommen die

dann irgendwann zu uns, weil die sehen ... alleine können die nichts machen.“

Die Reiseteilnehmenden sprachen sich für die direkte Zusammenarbeit der Aleviten aus der Diaspora mit den Aleviten in der Türkei aus und versprachen diesen ihre Unterstützung. Sie betonten zudem die Bedeutung der Lobbyarbeit in Deutschland und Europa: „Dieses Druckausüben ist ja auch nochmal ganz wichtig“ (Elif).

Die Kandidatur des ehemaligen Vorsitzenden der AABF und jetzigen Vorsitzenden der Alevitischen Union Europa, Turgut Öker, als unabhängiger Kandidat im ersten Bezirk Istanbul bei der Parlamentswahl 2011 wurde von den meisten Jugendlichen befürwortet, und sie bedauerten, dass er nicht ausreichend Stimmen durch die alevitischen Wähler erhalten habe.

Generell grenzten die jungen Aleviten sich aber auch deutlich von den älteren Generationen und der AABF ab und hielten sich insgesamt für progressiver und offener für unterschiedliche Meinungen. Die Reise unterstützte zudem ihr Bedürfnis, selbst Verantwortung zu übernehmen.

Fazit und Ausblick

In Bezug auf die von Karin Vorhoff angesprochene Warnung, dass die fehlende Schrifttradition dazu führen könne, dass „während der nunmehr erfolgenden Verschriftlichung viele unreflektierte und unterschiedliche Interpretationen des Alevitentums festgehalten würden“²⁷, ist der beschriebene Prozess möglicherweise von großer Bedeutung. Denn durch die institutionalisierten Strukturen und die Größe des BDAJ hat die Jahrgangskohorte der Jugendlichen eine bedeutende Reichweite, die es in dem Umfang nur in der deutschen Diaspora

²⁷ Karin Vorhoff, Alevitische Identität in der Türkei heute, in: Ismail Engin/Erhard Franz (Hg.), *Aleviler/Aleviten*, Bd. 1: *Kimlik ve Tarih/Identität und Geschichte*, Hamburg 2000, 59-74, 59f.

gibt. Die Interpretation der jungen Erwachsenen aus ihrer westeuropäisch sozialisierten Perspektive heraus könnte somit für die zukünftige Entwicklung des Alevitentums eine große Rolle spielen.

Dabei setzen die Teilnehmenden sich weniger für eine dogmatische Bestimmung des Alevitentums ein. Der implizit formulierte Wunsch nach Etablierung des kulturellen Gedächtnisses und das Forcieren politischer Anerkennung sind ihnen am wichtigsten. Sie wollen sich für ein selbstbewusstes Alevitentum engagieren, etwas bewirken und verändern. Diese Beobachtung entspricht dem, was Massicard über die Vereinsvorstehenden der AABF sagt: Ihr wichtigstes Ziel sei, institutionelle Anerkennung für das Alevitentum zu erlangen – ob dies nun im Rahmen einer religiösen, kulturellen oder einer anderen Dimension geschieht, sei dabei zweitrangig.²⁸

Trotz religionspolitischer Vorteile in der Diaspora wissen die Jugendlichen durch ihre Position als „Menschen mit Migrationshintergrund“, was Diskriminierung bedeutet und dass es für Migrantenselbstorganisationen schwieriger als für autochthone Organisationen ist, gesellschaftliche Anerkennung zu erhalten und als gleichberechtigte politische Akteure wahrgenommen zu werden.²⁹ Dieser Hintergrund prägt

sicherlich auch die auf der Reise häufiger gezeigte Ablehnung einer Exklusivität des Alevitentums, die Betonung der Pluralität und den Einsatz als Minderheit für andere Minderheiten. Für die Jugendlichen scheint dabei der politische Weg durch die große und einflussreiche Organisation BDAJ der Weg zu sein, der am ehesten Erfolg verspricht.

Die Studie zeigt, dass die jungen Aleviten aus der Diaspora sich zwar einerseits schwertun, das Verhalten der Aleviten in der Türkei nachzuvollziehen, und dass das Verhältnis zwischen den beiden Gruppen teilweise sehr konfliktgeladen ist. Andererseits gibt es eine große Unterstützung zwischen Aleviten aus der Diaspora und Aleviten aus dem Ursprungsland, die vor dem Hintergrund des immer autoritärer werdenden türkischen Regimes, unter dem vor allem Minderheiten und Regierungskritiker leiden, eine hohe Bedeutung hat.

An die Interaktion zwischen Herkunftsland und Diaspora werden zudem in Zeiten der anhaltenden Ausbreitung islamistischer gewalttätiger Gruppierungen im nationalen wie auch im internationalen Kontext hohe Erwartungen gestellt, bei denen die Aleviten eine wichtige Rolle spielen könnten.

Über die in diesem Beitrag dargestellten Aspekte hinaus gab das untersuchte Material Hinweise auf weitere interessante Themen: beispielsweise den Umgang mit Gender-Fragen, die Untersuchung der performativen Praxis an den einzelnen Stationen der Reise oder die Frage nach der Rolle der Aleviten im Kemalismus.

²⁸ Vgl. Massicard, *The Alevis in Turkey and Europe* (s. Fußnote 4), 197.

²⁹ Vgl. Gökçe Yurdakul, *From Guest Workers into Muslims. The Transformation of Turkish Immigrant Associations in Germany*, Newcastle upon Tyne 2009, 9f.

Utopien und utopische Gemeinschaften als Thema der Weltanschauungsarbeit

Ein Tagungsbericht

Auf der diesjährigen Jahrestagung der EZW für landeskirchliche Beauftragte für Weltanschauungsfragen¹, die vom 7. bis 9. Mai 2018 im Augustinerkloster zu Erfurt stattfand, wurde das Thema „Utopien und utopische Gemeinschaften“ diskutiert. Es haben 34 hauptamtliche Mitarbeitende der evangelischen Kirche sowie einige Kollegen der katholischen Kirche aus verschiedenen Regionen Deutschlands und aus Österreich teilgenommen.

Der Regionalbischof des Propstsprengels Gera-Weimar Diethard Kamm begrüßte die Tagungsteilnehmenden in Erfurt. Er setzte in seinem Grußwort mit einer zeitgenössischen Beobachtung ein und beschrieb unsere Gegenwart als eine utopiearme Zeit, die von pragmatischem und kurzfristigem Denken geprägt sei. Obwohl diese Diagnose deutlichen Zuspruch unter den Teilnehmenden erfuhr, muss bereits die Themensetzung der Tagung als Hinweis darauf verstanden werden, dass sie nicht ausnahmslos gilt.

Utopien: ideale Gegenwelten

Doch bevor entsprechende Ausnahmen diskutiert wurden, ermöglichte der Leiter der EZW, Reinhard Hempelmann, durch eine Einführung in die entscheidenden Entwicklungen und Merkmale des Utopiebegriffs, diesen mehrdeutigen Terminus klarer zu

fassen. Hempelmann zufolge entwerfen Utopien ideale Gegenwelten und beinhalten somit „kritisches und auf Veränderung und Umgestaltung zielendes Potenzial“.² Auf Menschen können sich Utopien ambivalent auswirken: sie können sowohl Hoffnung geben und zum Handeln motivieren als auch einschüchternd und lähmend wirken. Da der Mensch ein Hoffnungswesen ist, kann er Hempelmann zufolge nicht auf die Entwicklung von idealen Gegenwelten verzichten und wird immer eine „Leidenschaft für das Mögliche“³ in sich tragen. Das größte Risiko in utopischem Denken sieht Hempelmann in der Vernachlässigung der Gebrochenheit des menschlichen Lebens. Dass die Unvollkommenheit des Menschen in zahlreichen Utopien unterschätzt wird, könne als eine wesentliche Ursache für das Scheitern von Utopien betrachtet werden. Hempelmann veranschaulichte die Risiken und Ambivalenzen von Utopien an unterschiedlichen historischen Beispielen: am Marxismus/Kommunismus, an identitären Gesellschaftskonzeptionen, an transhumanistischen Utopien sowie an Beispielen für religiöse Utopien wie Chiliasmus und perfektionistische Strömungen. Allein diese Beispiele belegen die Bedeutungsvielfalt und die zahlreichen möglichen Zugänge zum Thema. Doch obgleich im Verlauf der Tagung immer wieder Verbindungen zu

¹ Sowie für Referenten und Referentinnen der Kirchenleitungen und Absolventen und Absolventinnen der Curricula I und II der EZW.

² Reinhard Hempelmann: Stichwort „Utopien“, in: MD 1/2017, 33.

³ Jürgen Moltmann: Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1965, 29.

diesen Utopien hergestellt wurden, standen auf der Tagung selbst utopische Gemeinschaftsbildungen in alternativen Lebensentwürfen im Fokus.

Verschiedene weltanschauliche Kontexte

Solche Gemeinschaften streben danach, Ideale und Visionen gemeinschaftlich im Zusammenleben zu verwirklichen. Sie wurden auf der Tagung als utopische, intentionale und ideale Gemeinschaften diskutiert und können in verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Kontexten verortet werden. Zur Veranschaulichung dieses Themenschwerpunkts wurden kurze referatsspezifische Impulsvorträge durch die EZW-Referenten vorgetragen.

Michael Utsch stellte mit dem Gut Saunstorf eine Klostersgemeinschaft der Satsang-Bewegung vor. Sie zentriert sich um den inneren Weg des Advaita-Lehrers Cedrik Parkin, der für sich beansprucht, den Zustand der Dualität überwunden zu haben.

Kai Funkschmidt erörterte unter Rekurs auf Umfrageergebnisse der Soziologin Eileen Barker⁴ sozialstrukturelle Probleme in Gemeinschaftsbildungen der neureligiösen Bewegungen. Die Altersversorgung kristallisiert sich dort zunehmend als Problem heraus. Da Mitglieder häufig nicht vorgesorgt haben – entweder aufgrund einer konkreten Endzeiterwartung oder weil sie ihr Vermögen bei Eintritt in die Gemeinschaft abgegeben haben und keiner Lohnarbeit nachgekommen sind –, stellt sich das Problem Altersversorgung mit zunehmender Dringlichkeit. Hieran zeigt sich, dass der utopische Impetus der Gemeinschaftsbildung für den Einzelnen auch zur dystopischen Erfahrung werden kann.

Wie es sich mit idealen Gemeinschaftsbildungen in der islamischen Religion

verhält, erörterte Friedmann Eißler am Beispiel von sufistischen Gemeinschaften. Diese verstehen sich nicht als utopische Gegenwelt, sondern beanspruchen – basierend auf Koran und Sunna –, in ihren Ordensstrukturen und ihrer Religionspraxis abzubilden, wie der Wille Gottes für die Menschen Gestalt gewinnen soll. Hiervon ausgehend entwickelte Eißler eine Perspektive auf die Beschreibung der idealen Gemeinschaft im Koran und zeigte, wie sich der *umma*-Begriff in der medinensischen Periode zu einem zentralen Referenzkonzept der frühislamischen Identitätsbildung entwickelte.

Reinhard Hempelmann erörterte atheistische Utopien. Die Vision einer religionsfreien Gesellschaft findet sich insbesondere im sogenannten neuen Atheismus, wie er etwa von Richard Dawkins („Der Gotteswahn“) im englischsprachigen oder von Michael Schmidt-Salomon („Manifest des evolutionären Humanismus“) im deutschsprachigen Raum konzipiert wird. Hempelmann fragte, wie präsent die Vision einer religionsfreien Gesellschaft unter den säkularen Humanisten und Atheisten in Deutschland ist. Anhaltspunkte für eine Präsenz dieser Vision sieht er in der Broschüre „Gläserne Wände“⁵ von Michael Bauer und Arik Platzek. Darin werden 33 Forderungen zur Gleichberechtigung nichtreligiöser Menschen in Deutschland erhoben – wie etwa eine flächendeckende Versorgung mit Kindertagesstätten mit weltlich-humanistischem pädagogischem Profil sowie die Umwandlung von Bekenntnisschulen in reguläre Gemeinschaftsschulen oder in weltliche Schulen in humanistischer Trägerschaft, je nach Anteil der Bevölkerung. Mein eigener Beitrag beschrieb utopische Gemeinschaften als Gruppierungen, in denen sich Individuen auf Basis einer Vision

⁴ Vgl. Eileen Barker: Ageing in New Religions, in: Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions 12 (2011), 1-23.

⁵ Vgl. www.glaeserne-waende.de (Abruf der Internetseiten: 5.6.2018).

für ein besseres Leben zusammenschließen. Darin werden zwei scheinbar gegensätzliche Trends von modernisierten und pluralisierten Gesellschaften miteinander verbunden – ein starker Individualismus mit einer hohen Gemeinschaftsaffinität. Für die Einordnung und Bewertung stellte der Beitrag den Umgang mit der Individualität als ein maßgebliches Kriterium heraus: Es muss sichergestellt werden, dass die Individualität einer Person nicht der Reinheit der jeweiligen Idee, für die eine utopische Gemeinschaft steht, zum Opfer fällt.

Evangelische Kommunen

Aufbauend auf diesen referatsspezifischen Impulsen erfolgte durch Peter Zimmerling eine konzentrierte Beschäftigung mit Visionen gemeinschaftlichen Lebens im Protestantismus. Zimmerling ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Leipzig und war viele Jahre Pfarrer bei der Offensive Junger Christen (OJC), die sich selbst als ökumenische Kommunität bezeichnet.⁶ Das Verhältnis der evangelischen Kirche zu Kommunen war lange Zeit negativ konnotiert. Dies änderte sich jedoch. Zimmerling konstatiert, dass die EKD mit der Denkschrift „Evangelische Spiritualität“ (1979) einen doppelten Paradigmenwechsel eingeleitet habe: Sie brach zum einen vorbehaltlos mit der aus der Reformationszeit herrührenden Ablehnung monastischer Lebensformen und erkannte zum anderen die Frage der Spiritualität als wichtiges Thema für Christen an. Dieses Bekenntnis kommt in dem EKD-Text „Verbindlich leben“ (2007), an dem auch Zimmerling beteiligt war, noch deutlicher zum Ausdruck. Darin bekennt der damalige Ratsvorsitzende der EKD, Wolfgang Huber, dass man inzwischen erkannt habe, „dass auch evangelische Spiritualität auf Gemeinschaf-

ten angewiesen ist, die dem gemeinsam geteilten Leben gewidmet sind“.⁷

Die Spiritualität von Kommunen beschreibt Zimmerling als Streben nach einer „ganzheitlichen Verwirklichung des Glaubens“⁸, die durch feste Rituale (persönliches Gebet, Schriftmeditation, Tagzeitengebete und Gottesdienste) und Symbole (z. B. Kruzifixe) geprägt ist und im Rahmen des gemeinsamen Lebens praktiziert wird. Kommunale Spiritualität orientiere sich am „Zweiklang von Kontemplation und Aktion bzw. von Gottes- und Weltbezogenheit“.⁹ Zimmerling knüpft die Relevanz von Kommunen an die Bedeutung der Spiritualität. Diese Bewertung möchte er nicht als Aufruf zur „Verklösterlichung“ der Gesellschaft missverstanden wissen, denn auch das kommunale Leben sei auf die Freiräume der Gesellschaft angewiesen, die durch bürgerliche Familien- und Berufspflichten entstehen. Er sieht die Relevanz des kommunalen Lebens vielmehr darin, wichtige Impulse für die Verbindung von Freiheit und Verbindlichkeit sowie von Selbstbestimmung und Gemeinschaft in die Kirchen zu tragen. Dass die Realisierung dieses Ideals auch Gefährdungen in sich birgt, macht Zimmerling deutlich, wenn er darauf hinweist, dass aufgrund des hohen Idealbildes kommunaler Gemeinschaften sowohl Alltagsprobleme übersehen werden können als auch die Demokratisierung des Glaubens verloren gehen kann sowie dass sich interne Sonderlehren entwickeln können.

⁷ Wolfgang Huber: Geleitwort, in: Kirchenamt der EKD (Hg.): Verbindlich leben. Kommunen und geistliche Gemeinschaften in der evangelischen Kirche in Deutschland. Ein Votum des Rates der EKD zur Stärkung evangelischer Spiritualität, Hannover 2007, 5.

⁸ Peter Zimmerling: Die Spiritualität evangelischer Kommunen. Eine Herausforderung für die Gesamtkirche, in: Deutsches Pfarrerblatt 7/2001.

⁹ Ebd.

⁶ Vgl. www.ojc.de.

Ökodörfer

Iris Kunze¹⁰ referierte aus einer doppelten Perspektive – der einer promovierten Soziologin sowie der einer Bewohnerin des Ökodorfes „Sieben Linden“¹¹ – über Vergemeinschaftung in Ökodörfern. Solche neuen Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens bewertet Kunze als eine Reaktion auf die Auflösung von Gemeinschaftsstrukturen, die durch die Verstaatlichung der Gesellschaft bedingt seien. Weltweit gibt es laut dem Global Ecovillage Network (GEN) ca. 74 Ökodörfer und 15 000 Einzelmitglieder. Sie werden in der Forschung als posttraditionale Gemeinschaften oder alternativ-progressive Gegen-Vergemeinschaftung beschrieben.

Kunze zeigt durch eigens erhobene Daten, dass Menschen in Gemeinschaften vor allem Freiheit, Selbstbestimmung und aktive Mitbestimmung suchen. Hieran lässt sich erkennen, dass das gemeinschaftliche Zusammenleben von den Befragten¹² mehrheitlich nicht als in Konflikt stehend mit der persönlichen Freiheit, sondern vielmehr als Ermöglichungsraum derselben betrachtet wird. Anders verhält es sich hingegen mit dem Glauben. Zwar bezeichnen sich 75 Prozent der Befragten als spirituell, doch nur 7 Prozent verstehen sich als religiös und wollen ihre Spiritualität an eine Religionsgemeinschaft binden. Die hohe Affinität zur Spiritualität in Ökodörfern zeigt sich Kunze zufolge durch spirituelle Praktiken

¹⁰ Iris Kunze ist Projektassistentin an der Universität für Bodenkultur in Wien und hat über Gemeinschaften und Ökodörfer promoviert. Vgl. Iris Kunze: Soziale Innovationen für eine zukünftige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit, Münster 2008.

¹¹ Vgl. <https://siebenlinden.org/de> und Claudia Knepper: Experiment Gemeinschaft, in: MD 6/2012, 204–214.

¹² Kunze hat eine qualitative Befragung von Personen aus der „intentionalen Gemeinschaftsszene“ sowie am Thema Gemeinschaft Interessierter durchgeführt.

und Orte (z. B. an der Kapelle vom Lebensberg Steyerberg e. V.¹³ oder dem Tempel der Lebensgemeinschaft Damanhur in Italien¹⁴).

Das Ökodorf Sieben Linden beschreibt Kunze als einen Experimentierraum mit heterogenen und flexiblen Strukturen, die, im Rahmen von „Ökologie und Selbstversorgungsorganisation“¹⁵, eine Vereinbarkeit verschiedener Wohn- und Lebensformen ermöglichen – nach dem Prinzip „Vielfalt in der Einheit“. Gemeinschaftsangelegenheiten werden konsensorientiert entschieden und Entwicklungsprozesse der Gemeinschaft gemeinsam reflektiert und diskutiert. Die Gemeinschaft selbst stellt einen hohen Wert dar, und der Zusammenhalt der Bewohner wird über einzelne dogmatische Entscheidungen, wie etwa eine vegetarische Ernährungsweise im Ökodorf, gestellt. Derzeit leben dort 100 Erwachsene und 40 Kinder und Jugendliche.

Utopisches Potenzial schimmert bei Kunze vor allem auf einer Vortragsfolie durch, auf der sie in einer Grafik zwischen der Pseudogemeinschaft auf der einen und der echten Gemeinschaft auf der anderen Seite unterscheidet. Die Ordnung der Pseudogemeinschaft gehe von den „Egos der Herrschenden“ aus und produziere Entfremdung, Machkämpfe und Konflikte. Dem daraus entstehenden Chaos könne durch eine äußere Ordnung beigegeben werden, durch einen autoritären Staat – dieser produziere allerdings Burnout und Aussteiger. Eine Alternative zu diesem verordneten Weg sieht Kunze in der Selbstreflexion der kulturellen Muster, die zu einem Übergang von einem „harten zu einem weichen Individualismus“ führen können. In diesem Umfeld könne eine echte Gemeinschaft wachsen, die

¹³ Vgl. <http://lebensgarten.de>.

¹⁴ Vgl. www.damanhur.org/en/art-and-creativity/temples-of-humankind.

¹⁵ <https://siebenlinden.org/de/start>.

neue, pluralistische Kulturlogiken schaffe. Mit dieser Gegenüberstellung bettet Kunze intentionale Gemeinschaften wie das Ökodorf Sieben Linden in den Kontext gesamtgesellschaftlicher Strukturen und Konflikte ein und grenzt sie als „echte Gemeinschaft“ von der Pseudogemeinschaft analytisch und normativ ab.

Der Lebenslernort am Windberg – eine alternative Gemeinschaftsbildung

Weitere Einsichten in intentionale Gemeinschaftsbildungen vermittelte die Begegnung mit Andreas Lorenz und Armin H. Klein, zwei Bewohnern des Lebenslernortes am Windberg. Dieser ist ein sehr junges Projekt. Nachdem sich die erste Gründungsgruppe nach einem Jahr wieder aufgelöst hatte, entschlossen sich im Herbst 2014 zwei Drittel der derzeitigen aktiven Kerngruppe, das Gelände zu kaufen und die Gemeinschaft dort aufzubauen.¹⁶ Am Lebenslernort am Windberg leben derzeit 14 Erwachsene und fünf Kinder. Die Mitglieder definieren das Zusammenleben als intergenerationales, „zukunftsfähiges, nachhaltiges und heilsames Miteinander von Menschen, Tieren, Pflanzen“¹⁷. Sie finanzieren sich gegenwärtig vor allem durch Einnahmen des Seminarbetriebs, des Gartenbaus und der Landwirtschaft. Die Werte der Gemeinschaft wurden in Gemeinschaftsvereinbarungen übersetzt, und es wurden bislang drei verbindliche Gemeinschaftsregeln definiert: kein Fleisch, kein Alkohol, keine Drogen. Diese Ideale sind vor Ort verpflichtend, ihre Missachtung kann zur Ausweisung führen. Anders als Sieben Linden betrachten die Bewohner des Lebenslernortes am Windberg ihr Projekt als ein dezidiert spirituelles, das die „zeitlose Weisheit“ der verschiedenen

Weisheitstraditionen und Religionen erforscht und realisiert.¹⁸ Spiritualität wird „überkonfessionell“ und „ohne dogmatische und spirituelle Vorschriften“ verstanden. Religiöse und spirituelle Traditionen werden als ein Markt von Möglichkeiten betrachtet, die ausprobiert und auf ihre Eignung geprüft werden. Diese Offenheit kann als eine Erklärung dafür gesehen werden, warum die Gemeinschaft am Windberg ihr Gelände der Anastasia-Bewegung für deren jährliches Festival zur Verfügung gestellt hat.¹⁹ Inzwischen hat sich die Gemeinschaft am Windberg von dieser Entscheidung distanziert.

Im geistigen Zentrum der Windberg-Gemeinschaft steht die Annahme, dass es ein starkes Unterbewusstsein gibt, das nur durch die Gemeinschaft transparent gemacht werden kann. Hieran wird die starke Kopplung von Individuum und Gemeinschaft deutlich: Für die eigene geistige Weiterentwicklung ist das Individuum auf die Gemeinschaft angewiesen, bzw. es bindet sich an die Gemeinschaft. Diese Verbindung findet auch in den spirituellen Grundannahmen der Gemeinschaft Ausdruck: Es wird davon ausgegangen, dass jedes individuelle Bewusstsein in ein kosmisches Bewusstsein eingebunden ist und dass deshalb fast jeder ein Bewusstsein von etwas Höherem besitzt.

Chancen und Gefahren des Utopischen

Im Anschluss an die Inneneinsichten in die Gemeinschaft Sieben Linden und den Lebenslernort am Windberg konnten die Tagungsteilnehmenden durch den Vortrag von Michael Gabel diese speziellen Formen von intentionalen, utopischen Gemeinschaften noch einmal auf allgemeine Überlegungen zu den Chancen und Gefahren des Utopi-

¹⁶ Vgl. <http://www.windbergevd.de>.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Zur Anastasia-Bewegung s. MD 5/2017, 167-170.

schen zurückbeziehen. Gabel ist seit 2003 Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Universität Erfurt.

Er stellt über die Figur des „neuen Menschen“ vor allem die personale Dimension von Utopien heraus. Gabel greift die Forschungen des neomarxistischen Philosophen Ernst Bloch auf. Dieser beschreibt Utopien als Charakteristikum des Menschen, als antizipierte Realität, als das Noch-nicht-Sein, das aber in der Gegenwart angelegt ist und an die Alltagserfahrung der Menschen anknüpft. Für Bloch liegt der Ursprung der Utopie im Menschen selbst. Der protestantische Theologe Paul Tillich lehnt seinen Utopiebegriff zwar an Bloch an, bezieht in seine Überlegungen jedoch die Geschöpflichkeit und Gebrochenheit des Menschen mit ein. Für Tillich speist sich die Utopie damit aus dem Ursprung des Menschen – nicht aus dem Menschen selbst. Gabel hält an dieser Perspektive der Utopie als einem anthropologischen bzw. schöpfungstheologischen Phänomen insofern fest, als er den Menschen ins Zentrum von Utopien stellt. Es gehe Utopien immer darum, einen neuen Menschen zu entwerfen – wobei neu auch die Zurückführung in den Naturzustand bedeuten kann.

In der Suche nach neuen Wegen sieht Gabel den legitimen Kern von Utopien. Gefährlich sei utopisches Denken jedoch dann, wenn es absolut gesetzt und mit Gewalt durchgesetzt werde. Beispiele für eine gewaltsame Durchsetzung von utopischen Ideen des neuen Menschen sieht Gabel in der Rassenideologie des Nationalsozialismus und der Klassenideologie des Sozialismus. Das utopische Menschenbild blendet Differenzen häufig aus und erzeugt damit eine scheinbare und, für davon abweichende Personen, verheerende Konformität.

Gabel leitet daraus ab, dass utopisches Denken dann problematisch wird, wenn es den tatsächlichen, widersprüchlichen und

gebrochenen Menschen nicht vergegenwärtigt. Denn gerade in der Anerkennung von Widersprüchen gehe es um die Anerkennung menschlicher Würde. Diese Überlegung könne auch für die Praktische Theologie fruchtbar gemacht werden, indem stärker verdeutlicht werde, dass Gott nicht das ideologisch reine und unfehlbare, sondern das gebrochene Volk auserwählt hat.

Fazit

Bei der Tagung wurde deutlich, dass Utopien und utopische Gemeinschaften ein wichtiges Anschauungs- und Begegnungsfeld für die Weltanschauungsarbeit sind. Für die normative Auseinandersetzung wurde zudem deutlich, dass sowohl Chancen als auch Risiken von utopischen Gemeinschaften vergegenwärtigt und in Beziehung zueinander gesetzt werden müssen: Während die Chance von utopischem Denken darin besteht, einen Aufbruch zu wagen und nach neuen Wegen zu suchen, liegt die große Gefahr darin, dass Utopien eine Verabsolutierung der Idee des neuen Menschen zugrunde gelegt wird, die weder die Unvollkommenheit des Menschen reflektiert noch die menschliche Vielfalt und Individualität systematisch berücksichtigt.

Daraus kann für die Weltanschauungsarbeit eine wichtige Überlegung für den Umgang mit utopischen Gemeinschaftsbildungen abgeleitet werden: In der Begegnung mit utopischen Gemeinschaften kann gefragt werden, welche Intentionen verfolgt, ob Gegenwelten gebildet, welche Visionen entwickelt und welche Hoffnungen damit verbunden werden. Kritisch sollte zudem jedoch geprüft werden, ob in utopischen, idealen oder intentionalen Gemeinschaften ein neuer Mensch entworfen wird und ob dessen Ideal ausreichend Raum für die Widersprüchlichkeit und die Gebrochenheit des Menschen lässt und zudem offen für Differenz, Individualität und Vielfalt ist.

INFORMATIONEN

BUDDHISMUS

Rigpa gibt sich einen Verhaltenskodex.

(Letzter Bericht: 2/2018, 54-60) Die internationale buddhistische Rigpa-Gemeinschaft hat sich nach den gravierenden Missbrauchsvorwürfen, die im Juli 2017 von langjährigen Schülerinnen und Schülern gegen den spirituellen Leiter, Sogyal Rinpoche, erhoben worden waren, einen Verhaltenskodex (Code of Conduct) gegeben.¹ Das im Juni 2018 veröffentlichte vierseitige Papier will ein Nachdenken über „das eigene Verhalten im Lichte der heutigen säkularen und buddhistischen Ethik“ anregen, damit „inakzeptables Verhalten“ in den eigenen Reihen erkannt werden und ein direkter Weg „für die Meldung von Verhaltensverstößen und die Lösung von Missständen“ gewährleistet werden kann. Ein einfaches Beschwerdeverfahren mit einem mit externen Personen besetzten Schlichtungsgremium wird in Aussicht gestellt. Der Verhaltenskodex hält fest, dass „jegliche Art von Belästigung und Mobbing“ unter keinen Umständen zu dulden ist, ebenso, dass niemals jemand auf eine Weise behandelt werden darf, „die körperlichen Schaden oder psychologische Traumata verursachen könnte“. Lehrende und Kursverantwortliche verpflichten sich darüber hinaus, das Wohlergehen der Schülerinnen und Schüler als höchste Priorität zu betrachten und in ihrer Funktion in der Zeit von Kursen und Retreats keine intimen Beziehungen anzufangen. Außerhalb dieser Umstände wird erwartet, dass intime Beziehungen auf gegenseitigem Respekt basieren und offen bekannt sind.

Ferner wird auf die „Gemeinsamen Werte und Richtlinien der Rigpa-Gemeinschaft“ hingewiesen, die aufgrund des Diskussionsprozesses seit Sommer 2017 zusammengestellt wurden und auf neun Seiten ethische Grundsätze formulieren, wie z. B.: niemandem Leid zufügen, persönliche Grenzen akzeptieren, Mobbing und Belästigung erkennen und benennen, Schutzbedürftigkeit von Kindern und abhängigen Erwachsenen achten, Freiwilligkeitsprinzip, Motivationsprüfung. Darüber hinaus wird das Rollenverhalten auf allen Organisationsebenen reflektiert und mit verpflichtenden Maßgaben versehen. In einem gesonderten Abschnitt („Den Vajrayana-Pfad einschlagen“) wird festgehalten, dass „Menschen, die für sich entscheiden, dem Vajrayana-Pfad zu folgen und sich von einem*r Meister*in leiten lassen, wie es in den Vajrayana- und Dzogchen-Lehren dargelegt wird“, einen formellen Antrag zu stellen haben und mit diesem ernsthaften Schritt auf eigenen Wunsch „dieser Stufe spiritueller Anleitung“ zustimmen.

Der Verhaltenskodex und die „Gemeinsamen Werte und Richtlinien“ gehören zusammen und bauen aufeinander auf. Sie wurden von allen Vorständen der Rigpa-Organisationen verabschiedet, so die offizielle Mitteilung.

Auf dem Blog „What Now?“ einer Gruppe von ehemaligen Rigpa-Schülern, die für sich beanspruchen, den Prozess kritisch, aber nicht ohne Sympathie für die positiven Seiten von Rigpa zu begleiten, wurde eine kritische Stellungnahme abgegeben.² Der Verhaltenskodex hält demnach nicht, was man ihm bona fide entnimmt. Der Hauptvorwurf: Solange Rigpa den Missbrauch der Lamas nicht öffentlich als solchen benenne und verurteile, zünde man mit einem sol-

¹ www.rigpa.de/wp-content/uploads/2017/12/rigpa_verhaltenskodex_juni_2018_finalweb_ger.pdf.

² <https://whatnow727.wordpress.com/2018/06/26/the-rigpa-code-of-conduct-does-not-apply-to-tantric-gurus>.

chen Code of Conduct nur Nebelkerzen. Begriffe wie Wohlergehen, unangemessenes Verhalten, Belästigung etc. würden im Binnendiskurs eben anders verwendet und verstanden als in der Kommunikation nach außen. Die Sonderstellung des Lama bleibe unangetastet und damit im Prinzip auch seine Handlungen, da er als ein „Buddha“ gelte und die Wahrnehmung von Missbrauch im Grunde als eine falsche Perception von (weniger verwirklichten) Schülern hingestellt werde. Man sehe nicht, dass mit diesen Äußerungen das Fehlverhalten tatsächlich aufhöre. Die Opfer hätten bisher auch keinerlei Unterstützung erhalten. Begründet wird der Vorwurf damit, dass sich die Regeln des „Code of Conduct“ offenbar gar nicht auf den eigentlich problematischen und brisanten Bereich bezögen, der freilich den Kern der Rigpa-Praxis ausmache, nämlich den Vajrayana-Weg, eine anspruchsvolle Praxis für Fortgeschrittene. So müsse man die Sonderbehandlung in einem eigenen Abschnitt verstehen, der überdies sehr vage bleibt und auf das absolut vertrauliche Verhältnis zwischen Lama und Schüler hinweist. Die Formulierung zu der erforderlichen speziellen Zustimmung „zu dieser Stufe spiritueller Anleitung“ klingt nach völligem Gehorsam und einer entsprechenden Geheimhaltung. Diese „Stufe“ scheint durchaus ihre eigenen Regeln zu haben. Die Kritiker sehen darin die Handschrift Dzongsar Khyentse Rinpoches, der bei Rigpa vielbeachtete Vorträge hält und dessen Thesen zur uneingeschränkten Hingabe von Schülern an den Guru dort verstärkt werden.³ Hinterfragen, Kritisieren oder Analysieren sind vor diesem Hintergrund kaum vorgesehen und praktisch unmöglich, da sie als Selbstanmaßung von unerleuchteten Schülern interpretiert werden,

³ S. dazu Friedmann Eißler, Was sagen hohe Lamas zum Lehrer-Schüler-Verhältnis? Reaktionen im Kontext des Rigpa-Skandals um Sogyal Rinpoche, in: MD 11/2017, 424-428.

die den Nutzen der Handlungen des Gurus zum Besten aller nicht erkennen – selbst wenn diese scheinbar grundlegenden Maßstäben der Menschlichkeit zuwiderlaufen.

Friedmann Eißler

SÄKULARER HUMANISMUS

„Religion first?“ – Religionsdiskurse im Roten Rathaus. Fünf unterschiedliche Organisationen hatten am 6. Juni 2018 in das Berliner Rote Rathaus zu der Veranstaltung „Religion first?“ eingeladen: die Humanistische Akademie Berlin-Brandenburg, der Humanistische Verband Berlin-Brandenburg, die Evolutionären Humanisten Berlin-Brandenburg, die Humanismus Stiftung Berlin und die Freireligiöse Gemeinde. Vortrag und Podium behandelten die Frage der Diskriminierung nichtreligiöser Menschen. Offensichtlich können Organisationen, die durchaus unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen, unter einer solchen Thematik zusammenfinden. Man war sich einig in der Abwehr von Diskriminierung. Keine Diskriminierung und keine Privilegierung – das sollte die Botschaft der Veranstaltung sein. Schon seit einigen Jahren tragen säkulare Organisationen ihre Kirchen- und Religionskritik mit Bezugnahme auf die Diskriminierungsthematik vor. Gefördert wurde der Runde Tisch der Weltanschauungsgemeinschaften im Land Berlin von der Senatsverwaltung für Kultur und Europa. Das einführende Statement wurde von Thomas Heinrichs, dem Autor bzw. Mitautor der Studie „Weltanschauung als Diskriminierungsgrund“ vorgetragen. Der promovierte Rechtsanwalt wiederholte als Vertreter des Präsidiums des Humanistischen Verbandes Berlin-Brandenburg die politischen Forderungen, mit denen der Humanistische Verband immer wieder in die Öffentlichkeit tritt: u. a. Gleichbehandlung mit den Kirchen, Berücksichtigung in

Rundfunkräten, Abschaffung des staatlichen Kirchensteuereinzugs, Einrichtung von acht Humanistischen Lehrstühlen an Berliner Univeritäten, aus Staatsverträgen müssten Verwaltungsverträge werden, Staatsakte und Gedenkveranstaltungen müssten religiös-weltanschaulich neutral gestaltet werden. Heinrichs beklagte den Ausschluss der Weltanschauungen aus dem Berliner Dialog der Religionen, zugleich würdigte er den Umgang Berlins mit weltanschaulicher Vielfalt, auch im Vergleich mit anderen Bundesländern. Mit Entschiedenheit forderte er die Abweichung vom Kirchenmuster hinsichtlich der Mitgliedschaft religionsfreier Menschen. Ginge man nicht wie die Kirchen von formaler Mitgliedschaft aus, sondern zählte die Teilnehmenden bei humanistischen Angeboten und ihre Angehörigen, käme man allein in Berlin auf eine Zahl von 500 000 und müsste ein großes Repräsentationsdefizit im Blick auf nichtreligiöse Menschen konstatieren. Den Wandel der religiös-weltanschaulichen Landschaft beschrieb er so: Die Welt sei nicht mehr so wie früher; Religionen würden an Resonanz verlieren, säkulare Orientierungen an Bedeutung gewinnen; auch Religionen könnten sich zu säkularen Weltanschauungen weiterentwickeln, wofür Teile des Protestantismus ein gutes Beispiel seien.

An dem sich anschließenden Podiumsgespräch, das von Angelika Kallwass moderiert wurde, waren drei Mitglieder des Berliner Abgeordnetenhauses beteiligt. Unterstützung bekam Heinrichs für zahlreiche seiner Thesen insbesondere von Regina Kittler (Die Linke), teilweise auch von Ülker Radziwill (SPD). Die engagierte Katholikin Bettina Jarasch (Bündnis 90/Die Grünen) war die Einzige in der Runde, die Heinrichs in einzelnen Punkten deutlich widersprach. Seine pauschale These, im Blick auf die Religionen bestehe ein Desintegrationspotenzial und Demokratiedefi-

zit, was im Blick auf die Weltanschauungen nicht zu konstatieren sei, wurde von ihr mit Nachdruck zurückgewiesen. Mit Recht wies sie darauf hin, dass der HVD nicht für alle Konfessionsfreien, sondern nur für seine Mitglieder sprechen könne. Als Weltanschauungsgemeinschaft benötige der Humanistische Verband ein „Bekanntnis“, an dem zwar seit Jahren gearbeitet werde, das aber noch nicht vorliege.

Im Wesentlichen stand die Veranstaltung im Zeichen der Selbstvergewisserung von säkularen Humanisten, die sich als modernitäts- und demokratiekonform präsentierten. Nicht zur Sprache kam die nicht zu übersehende Problematik der Antidiskriminierungsstudie von Heinrichs. Die Broschüre enthält keine Informationen zum Hauptautor. Die weltanschauliche Bindung von Heinrichs wird nicht transparent kommuniziert. Die im Rahmen der wissenschaftlichen Publizistik der Antidiskriminierungsstelle veröffentlichte Schrift ist – jedenfalls in Teilen – Beispiel für die Instrumentalisierung einer staatlichen Stelle für die Interessen des Humanistischen Verbandes, die in wichtigen Teilen des Textes präsentiert werden.

In der für das Publikum geöffneten Diskussion wurden vor allem antikirchliche Affekte artikuliert. Das Anliegen eines säkularen Humanismus fasste eine Teilnehmerin in der Frage zusammen: „Wie können wir diese Kirche aus dem Staat nehmen und alle gleich behandeln?“ Solche Sätze, die Beifall bekamen, offenbaren, wie einseitig und abgrenzend Religionsdiskurse geführt werden können. Als weltanschauliche Vereinnahmung und unrealistisches Wunschdenken muss die Behauptung Heinrichs bezeichnet werden, es gebe in Berlin eine halbe Million Humanisten im Sinne des HVD. Wenn der staatliche Einzug der Kirchensteuer (der vonseiten der Kirchen bekanntlich finanziert wird) als verfassungswidrig eingestuft, zugleich jedoch eine institutio-

nelle Förderung humanistischer Aktivitäten gefordert wird, ist dies widersprüchlich. Im Selbstverständnis heutiger humanistischer und atheistischer Bewegungen spielen offensichtlich Motive der klassischen Freidenkerbewegung eine anhaltend wichtige Rolle. Der Weg zu einem praktischen Humanismus, der nicht auf abgrenzende Kirchen- und Religionskritik fixiert bleibt, sondern bildungsbezogene und soziale Dienstleistungen zum Programm erhebt, scheint lang zu sein.

Rückblick inklusive Mitschnitt zur Veranstaltung: <https://humanistisch.de/x/akademie-bb/meldungen/2018063167>; Artikel über Heinrichs Antidiskriminierungsstudie: http://ezw-berlin.de/html/15_8588.php.

Reinhard Hempelmann

FREIKIRCHEN

Ein Gespräch unter den Täuferkäfigen in Münster. Die auffälligen Käfige an der Lambertikirche in Münsters Innenstadt erinnern an die Gewaltherrschaft der radikalen Täufer Jan Matthis und Jan van Leyden, von denen sich Menno Simons, der Namensgeber der späteren Mennoniten, abgrenzte; er forderte für die Täuferbewegung absolute Gewaltfreiheit und hohe ethische Standards. Ein „Gespräch unter den Täuferkäfigen“ fand auf dem Katholikentag mit katholischer, evangelischer und mennonitischer Beteiligung statt. Ein Podiumsgespräch und das anschließende Mittagsgebet sollten zur „Heilung der Erinnerungen angesichts eines historischen Traumas“ beitragen. In seiner differenzierten historischen Einführung beschrieb der Historiker Ralf Klötzer die Täuferbewegung als ein gesamt-europäisches Phänomen, das aber nur etwa 0,1 % der Bevölkerung umfasste; und nur ein Teil davon vertrat eine apokalyptische Naherwartung. Die Proklamation des „Neuen Jerusalems“ in Münster ist die

bekannteste Episode der frühen Täuferbewegung und stellt bis heute einen problematischen Punkt auch für die Mennoniten dar. So beklagte auf dem Podium die mennonitische Theologin Andrea Lange, dass man „immer wieder in diese Schublade“ käme, sich aber zugleich fragen müsse: Was hat das mit meinem Leben zu tun? Der katholische Theologe und Historiker Hubertus Lutterbach eröffnete mit seinem Beitrag eine theologische Perspektive mit dem Hinweis, zentral sei seinerzeit die Frage gewesen: Wie bekommt man Kunde vom Göttlichen? Katholisch sei dies klar sakramental gelöst, reformatorisch dagegen sei der unmittelbare Zugang für alle Christen gegeben. Problematisch sei es geworden, als „persönliche Offenbarungsträger“ auftauchten, die sich über andere stellten. Immer wenn eine Religion die Führung an sich ziehe, würden andere abgewertet. Dies sollte bei einer „Heilung der Erinnerungen“ bedacht werden.

Ob Münster der ideale Ort für eine solche Versöhnung sei und die Käfige nicht längst abgehängt gehörten, war auf dem Podium zumindest umstritten. Auch sollte bedacht werden, dass besonders die russlanddeutschen Mennoniten, die es in großer Zahl besonders in Westfalen gibt, kaum noch einen Bezug zum Münsteraner „Täuferreich“ haben, teilweise sogar explizit ablehnen, dass Menno Simons sich unmittelbar darauf bezogen habe, sondern ihrerseits – wie Andrea Lange betonte – ganz andere Kontexte und Traumata mitbringen.

Die Käfige, seinerzeit zur Abschreckung mit den gefolterten Täufern hoch über der Stadt platziert, könnten heute „als Denkanstoß über Macht und Ohnmacht und Gewalt in Glaubensdingen“ (Lange) durchaus an der Lambertikirche hängen bleiben. Dort wurde dann die Veranstaltung mit einem Mittagsgebet beschlossen, bei dem wohl zum ersten Mal seit dem „Täuferreich“ die verschiedenen Konfessionen in der Lamberti-

kirche miteinander beteten: der katholische Stadtdechant Jörg Hagemann, der evangelische Superintendent Ulf Schlien und von mennonitischer Seite Andrea Lange sowie Jacob Schiere und Keith W. Blanck. Liturgisch wurde aus den ökumenischen Versöhnungsdokumenten gelesen und so eine „Heilung der Erinnerungen“ angestrebt.

Andreas Hahn, Dortmund

INTERRELIGIÖSER DIALOG

„Über kleine Gemeinschaften berichten“ – interreligiöses Pressegespräch in Münster.

Ein interreligiöses Pressegespräch zur Berichterstattung über religiöse Gemeinschaften mit weniger als 50 000 Mitgliedern in Deutschland fand sicherlich nicht zufällig unmittelbar vor dem Katholikentag ebenfalls in Münster statt. Initiiert wurde es vom Pressesprecher der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen), Ralf Grünke, in den Räumen der Münsteraner Mormonen-Gemeinde. Außer ihm stellten sich zwei weitere Pressebeauftragte dem Gespräch: Jens-Oliver Mohr von den Siebenten-Tags-Adventisten (STA) und Mohammad Dawood Majoka von der Ahmadiyya Muslim Jamaat Deutschland (AMJ). Neben religionswissenschaftlichen Vertreterinnen und Vertretern von REMID war ich der einzige kirchliche Weltanschauungsbeauftragte. Auch bei den Pressevertretern war nur die katholisch-konfessionelle Seite vertreten; regionale Journalisten fanden sich keine ein.

Dies entsprach den Erfahrungen, die zur Sprache kommen sollten. Denn – so Mohr im Eingangsstatement – „Kirche“ sei „in Deutschland evangelisch oder katholisch, alles andere ist Sekte“. Zunächst selbstkritisch stellten er und Grünke die eigenen Probleme der Außendarstellung vor: Oftmals seien Pressereferate nur ehrenamtlich besetzt, weshalb ein zügiges und kompe-

tes Reagieren oft schon personell nicht geleistet werden könne. Darüber hinaus seien die Strukturen ihrer Gemeinschaften von außen oft nur schwer zu erkennen, zugleich aber zeigten ihre Mitglieder ein hohes Mitteilungsbedürfnis. Hieraus resultierten dann die teilweise schlechten Erfahrungen in der Außenwirkung: Aktivitäten kleiner Gruppen würden ignoriert oder vor allem im Zusammenhang mit Straftaten ausdrücklich erwähnt.

An dieser Stelle kam auch die kirchliche Weltanschauungsarbeit ins Spiel. Denn dorthin – und nicht an die betroffenen Religionsgemeinschaften selbst oder wenigstens an „neutrale“ religionswissenschaftliche Stellen – würden sich interessierte Stellen wenden. Diese „kirchlichen Weltanschauungsexperten“ seien aber nicht neutral, sondern würden „Apologetik“ betreiben – ein Vorwurf, der teilweise auch das Buch von Gerald Willms („Die wunderbare Welt der Sekten“, 2012) durchzieht und sich vor allem gegen die EZW richtet.

In die folgende Diskussion konnte ich als Mitbetroffener einbringen, dass eine „neutrale“ Sicht auf die religiöse und weltanschauliche Pluralität, wie sie auch von REMID behauptet wurde, nicht möglich sei. Jede Darstellung und vor allem Einschätzung könne immer nur perspektivisch gebunden geschehen. Das Anliegen und die Arbeitsweise kirchlicher Weltanschauungsarbeit seien daher schon lange nicht mehr mit dem klassischen Begriff der Apologetik zutreffend beschrieben. Vielmehr gehe es darum, sich zunächst in die Binnenperspektive einer fremden Religion oder Weltanschauung so weit hineinzuendenken und hineinzufühlen, dass sich ihre Vertreter in der daraus folgenden Darstellung wiedererkennen würden. Erst dann sei eine Fremdperspektive – in meinem Fall eine evangelisch-theologische Sichtweise – und damit eine auch kritische Einschätzung sinnvoll. Dass diese Einschätzung gerade nicht neu-

tral sein könne, skizzierte ich am Beispiel der Mormonen: In ihrem Selbstverständnis sehen sie sich als christliche Kirche, aus der Perspektive der ökumenischen Kirchen – also auch aus der der mitdiskutierenden STA, deren Vertreter sich aber nicht in die Diskussion einbrachte – werden sie aber aufgrund ihrer Lehr- und Praxisunterschiede als synkretistische Neubildung eingeschätzt. Wer könnte sich hier anmaßen, eine „neutrale“ Sicht zu formulieren?

Grünke bestätigte im Blick auf seine Gemeinschaft, dass vonseiten kirchlicher Weltanschauungsarbeit schon lange eine faire und kompetente Darstellung geleistet werde, die auch die eigenen Maßstäbe offenlege. Sicherlich haben die „großen“ Gemeinschaften hier gegenüber der öffentlichen Wahrnehmung eine gewisse Verantwortung und sollten bedenken, was eine Einschätzung, die Mormonen seien „keine Christen“, an negativen Implikationen transportiert. Auch Kritik vonseiten der AMJ hatte hier einen berechtigten Ort: Majoka äußerte Unverständnis darüber, dass ihnen im Gegensatz zu anderen etablierten muslimischen Gruppen kirchliche Räumlichkeiten verwehrt würden, um den christlich-islamischen Dialog nicht zu gefährden. Manche der zur Sprache gekommenen Probleme betreffen also nicht nur die Gemeinschaften aus christlicher Tradition.

Andreas Hahn, Dortmund

JHOVAS ZEUGEN

Russischer Staat konfisziert ein Hauptquartier von Jehovas Zeugen. Als Gastgeber der Fußballweltmeisterschaft präsentierte sich Russland als weltoffen und demokratisch. Dabei wurde meistens verdrängt, dass dort keine Meinungs- und Religionsfreiheit besteht. So hat laut Pressemeldungen ein

russisches Gericht sogar einen Immobilienkomplex der Wachturm-Gesellschaft in Solnechnoye in der Nähe von St. Petersburg konfisziert und in Staatseigentum überführt.¹ Die Anlage besteht aus 16 Gebäuden mit einem Gesamtwert von über 11 Millionen Euro. Bereits vor einem Jahr hatte das oberste Gericht Russlands diese Religionsgemeinschaft als extremistische Gruppe eingestuft und sie deshalb verboten (vgl. MD 7/2017, 270). Nach eigenen Angaben zählen die Zeugen Jehovas in Russland rund 175 000 Anhänger.

In einem offenen Brief haben sich im Juni 2018 die Ehefrauen von 17 inhaftierten Zeugen Jehovas an die Regierung gewandt, um gegen die ungerechte Inhaftierung, Überwachung und Verfolgung ihrer Ehemänner und weiterer Mitglieder dieser Gruppe zu protestieren, die weltweit als friedlich und unpolitisch eingeschätzt wird.

Die amerikanische Kommission für internationale Religionsfreiheit hat in ihrem Jahresbericht 2018 die russische Religionspolitik als „besonders besorgniserregend“ klassifiziert. Nach den Beobachtungen dieser Kommission hat die Regierung in den letzten Jahren den Druck auf religiöse Minderheiten wie die Zeugen Jehovas oder evangelikale Gemeinden enorm erhöht.² Politiker der Europäischen Union sollten beharrlich nachfragen, wie Russland auf ihre vielfach geäußerte Forderung antwortet, das Menschenrecht der russischen Bürger auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu respektieren.

Michael Utsch

¹ Vgl. www.russland.news/staat-konfisziert-eigentum-der-zeugen-jehovas (Abruf: 3.7.2018).

² Vgl. www.uscirf.gov/sites/default/files/Tier1_RUSSIA.pdf (Abruf: 3.7.2018).

Geist (in religiösen Bewegungen)

Weltweit wachsen pentekostale und charismatische Bewegungen, in unseren Breiten ist ein zunehmendes Interesse an spirituellen Angeboten von fernöstlichen Meditationen bis zu christlichen Exerzitien zu beobachten. Reale Bedürfnisse nach Gottes- und Geist- bzw. Selbst- und Körpererfahrung sind in den historischen Kirchen der Nordhalbkugel lange Zeit vernachlässigt worden, Spiritualitäts- und Geistsehnsucht suchen sich Entfaltungsräume mit Erfahrungsbezug in feministischen und befreiungstheologischen Ansätzen, in Meditations- und kommunitären Bewegungen (Taizé) wie auch in der Rezeption esoterischer Konzepte. Qigong verspricht den Fluss der Lebensenergie zu harmonisieren, Reiki-Behandlungen sollen die kosmische Lebenskraft per Handauflegung übertragen. Gerade in der Reiki-Szene wird im chinesischen *Qi*, im hinduistischen *Prana*, in der *Heilkraft der Natur* bei Hippokrates oder im christlichen *Heiligen Geist* dieselbe „reine geistige Kraft“ gesehen, die immer und überall vorhanden sei und jederzeit zur Verfügung stehe. „Alles meint das Gleiche! Eine Energie, die uns durchströmt und uns harmonisiert.“¹

Die zunehmende religiös-weltanschauliche Vielfalt unserer Lebens- und Erfahrungswelten scheint solche Vergleiche nahezulegen und stellt zugleich vor die Frage, ob in den unterschiedlichen Anschauungen des Geistes eine alles verbindende Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Ist diese Frage aus christlicher Sicht zu bejahen? Wo sind verbindende Elemente, wo wichtige Unterschiede zu benennen? Wirkt Gottes Geist in allen Religionen, und wenn ja, inwiefern?

Geist, Geistkraft, Lebensenergie – viele Religionen, religiöse Bewegungen wie auch esoterische Strömungen kennen Begriffe, die eine lebenspendende und alles durchwaltende Kraft oder einen/den göttlichen Geist jenseits der sichtbar-materiellen Welt bezeichnen: Ruach, Pneuma, Spiritus, Prana, Qi (Chi, Ki), Rigpa, Mana, Orgon (W. Reich), Odkraft u. a. m. Das breite und uneinheitliche Begriffsspektrum umfasst philosophische und theologische Reflexionen, esoterische Erfahrungsdeutungen, Vorstellungen von der Beseeltheit aller Dinge (Animismus), Engel- und Geisterglaube (Dämonen, Ahnen), spiritistische Anschauungen, aber auch Geistbegabung und charismatische Phänomene.

In unserer Wahrnehmung sind wir stark geprägt von der antiken Philosophie und der Christentumsgeschichte, in beiden spielt der Begriff des Geistes eine zentrale Rolle. So wird mit Geist das Prinzip der Ordnung alles Seienden bezeichnet, die höchste, alles ordnende und gestaltende Intelligenz, die materiefreie, unteilbare Wirklichkeit, aber auch das kognitive Vermögen des Menschen. In der Philosophie des Aristoteles ist der Geist der unsichtbare, alles andere bewegende „unbewegte Bewegter“, vollkommen und von allem unabhängig, ewig. Dieser „Geist“ wird mit „Gott“ (*ho theós*) gleichgesetzt. In dem besonders wirkmächtigen monistischen Denksystem Plotins (Neuplatonismus) geht der Geist (*nous*) gleichsam als erste Seinsstufe aus dem absolut transzendenten und bestimmungslosen *Einen* als Ursprung von allem hervor. In der Hierarchie der Seinsstufen geht es vom Geist über den Bereich des Seelischen in die körperlich-materielle Sinneswelt auf den niederen Seinsstufen, die somit entsprechend weit vom „Geist“ entfernt sind, mit diesem aber zugleich seinsmäßig verbunden bleiben. In diesem

¹ www.reikizentrum-harburg.de.

Denken liegt in der „Vielfalt“ ein Mangel an Vollkommenheit, während die Fülle des Seins in der absoluten „Einfachheit“, dem *Einen*, zu finden ist. Im Idealismus wurden Vorstellungen eines „Weltgeistes“ entwickelt, der mehr oder weniger mit Gott identifiziert wird.

In der biblischen Sprache wird der „Geist“ im Bild des Windes benannt. *Ruach* (hebr.), *Pneuma* (griech.), *Spiritus* (lat.) bedeuten sprachlich das gleiche: Wind, Hauch, Atem, Geist. Ohne Atem kein Leben, der Atem ist zugleich die Luft, die im Windhauch bewegt wird und alles Lebendige miteinander verbindet. Der Geist Gottes bzw. Jesu Christi ist die unverfügbare Schöpfer- und Lebenskraft, in der sich Gott bzw. Christus „als Grund des (neuen) Lebens vergegenwärtigt, wirksam mitteilt und an seinem Leben gegen alles Lebenswidrige auch über den Tod hinaus Anteil gibt“ (Hartmut Rosenau). Hier ist gerade nicht eine absolute, von allen Affekten unabhängige Transzendenz im Blick, sondern eine Dynamik, die sich lebens- und gemeinschaftsstiftend mitteilt und in der Einheit Kreativität und Vielfalt (Geistesgaben) fördert. Das Wirken des Geistes Gottes ist dabei nicht auf die Kirche und ihre Heilmittel begrenzt, es scheint auch in Kunst und Kultur und in anderen Religionen auf, da auch hier „Ergriffensein von etwas Letztem, Unbedingtem“ zu finden ist (so Paul Tillich), wobei die „universale Offenbarung“ sich immer an der letztgültigen und unzweideutigen Offenbarung in Jesus Christus messen lassen muss.

Vom Wortfeld her nahe am hebräischen *Ruach* ist der chinesische Begriff *Qi* (japan. *Ki*), der ebenfalls den lebensspendenden Atem bezeichnet, Hauch, aber auch Fluidum, Temperament, Kraft. Ferner wird er auf die vitale Energie bis hin zur „Urenergie“ und zum kosmischen Geist bezogen. *Qi* kann als energiegeladener (Lebens-)Strom beschrieben werden, der alles durchfließt und bewegt und durch Übung und Techni-

ken beeinflusst werden kann (Beseitigung von Blockaden, Stärkung, Harmonisierung). Im Menschen fließt die Lebensenergie nach der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) in den „Meridianen“, bestimmten Bahnen, die auch für die Akupunktur wichtig sind. Im *Qigong* („Arbeit mit dem Qi“) wird das Qi im Körper durch Abfolgen von konzentrierten Körperhaltungen und Bewegungen gestärkt und harmonisiert, es soll ungehindert fließen können und damit Gesundheit gefördert und ein ausgeglichener Gemütszustand erreicht werden. Auch *Reiki*, meist mit „universale/universelle Lebensenergie“ wiedergegeben, trägt das Qi/Ki im Namen. Die esoterische Heilmethode soll die kosmische Lebenskraft zur Unterstützung individueller Heilungsprozesse und zur Vitalisierung von Körper und Geist durch systematisches Handauflegen übertragen. Die Qi-Vorstellungswelt ist ursprünglich in die daoistische Kosmologie eingebettet, die auf das universelle *Eine* ausgerichtet ist, in das alles zurückkehrt und das letztlich die (komplementäre) Polarität der Gegensätze, in der sich das Leben und die Welt durchweg zeigen (*Yin und Yang*), völlig in sich aufhebt (*Dao*).

Hinsichtlich der vielfältigen esoterischen Adaptionen als feinstoffliche kosmische Energie ist das Sanskritwort *Prana*, das ebenfalls Atem, Hauch, Leben(skraft) bedeutet, durchaus vergleichbar mit dem chinesischen Qi. Im klassischen *Yoga* (*Raja/Ashtanga Yoga*) sind Atemübungen (*Pranayama*) als vierte Stufe des achtgliedrigen Weges zentral, die durch die Arbeit mit dem Atem Lebensenergie zuführen sollen. Erst in jüngster Zeit wird *Prana* in der Esoterik-Szene als feinstoffliche „Lichtnahrung“ bezeichnet und die These verbreitet, man könne ohne feste und flüssige Nahrung auskommen, indem man sich nur von Licht „ernähre“.

Materie und Geist sind im Rahmen der monistischen Auffassung nicht scharf zu

trennen, was besonders in energetisch-„physikalistischen“ Konzepten der Esoterik weiter ausgebaut wird, in denen ein fließender Übergang zwischen dem grobstofflich-materiellen Bereich und einem feinstofflich-geistigen Bereich vorausgesetzt wird. Der Mensch hat in dieser Vorstellung mehrere „Körper“ (Leibhüllen), die ihn gleichsam in Abstufungen sowohl an grobstofflichen als auch an feinstofflichen Energieformen teilhaben lassen. Die erfolgreiche Verbreitung solcher Vorstellungen in der Moderne hat historisch damit zu tun, dass etwa die energetischen Aspekte dem mit den Naturwissenschaften aufkommenden Bestreben entgegenkamen, geistig-religiöse Phänomene „naturwissenschaftlich“ zu erklären oder zumindest widerspruchsfrei einzuordnen (vgl. den Vitalismus des 19. Jahrhunderts).

Geist und Heiliger Geist – biblische Aspekte

Der kreatürliche Atem ist zugleich Kennzeichen der unlösbaren Verbindung mit Gott (Gen 2,7). Jedoch ist mit dem Atem biblisch betrachtet nicht der Empfang einer göttlichen Seele oder eines göttlichen Geistes verbunden, er ist „Leihgabe Gottes“ (Ps 104,29f). Der personhaft erfahrene Gott schafft den Menschen als verantwortliches Gegenüber. Die Schöpfung „ist erfüllt vom Geist des Herrn“ (Weish 1,7) und weist in ihrer Schönheit auf den Schöpfer hin, ist aber nicht mit ihm identisch. Nach christlicher Überzeugung gehört der Heilige Geist zu Gott und kann deshalb nicht als „spirituelle Energie“ benutzt und verfügbar gemacht werden. Er lässt sich nicht durch bestimmte Techniken „kanalisieren“ oder „kultivieren“. Christlicher Glaube bekennt, dass der Geist Gottes unerwartet, überraschend wirkt, er „weht, wo er will“ (Joh 3,8). Zugleich mahnt die Unverfügbarkeit des Geistes zur Vorsicht, seinem Wirken

Grenzen setzen zu wollen. Die mit Qi/Ki bezeichnete „Lebensenergie“ gehört in den Bereich der Schöpfung, sie ist auch niemals Gegenstand des Glaubens.

Der Geist Gottes kommt temporär mit bestimmten Kraftwirkungen über Menschen (Ri 13,25; 1. Sam 19,20f), er kann auch auf einem Menschen „ruhen“ (1. Sam 16,13; Jes 61,1). Am Ende der Zeit wird er auf alle Menschen „ausgegossen“ (Joel 3; Apg 2). Der Heilige Geist wirkt in den neutesamentlichen Zeugnissen befreiend, erschafft Einheit, aber keine Uniformität, und er weist auf Jesus Christus hin (er „verherrlicht“ Christus, Joh 16,14). Glaubende können nur durch den Heiligen Geist sich selbst als „Gottes Kinder“ und Christus als ihren Herrn erkennen (1. Kor 12,3; Röm 8,14-16; Gal 4,6f; 1. Joh 3,1) sowie ethisch vorbildlich leben (Röm 8). Mit der Gabe (und den Gaben, Charismata) des Heiligen Geistes sind Christen in die Welt gesandt (Joh 20,21-23; 1. Kor 12,14). Bewährung und Entfaltung des vom Geist bewegten Lebens zeigen sich an der „Frucht des Geistes“: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit (Gal 5,22f).

Angesichts der Ambivalenz menschlicher Deutungen und der Erfahrung negativer Geistkräfte ist die Unterscheidung der Geister notwendig (1. Kor 12,10; vgl. 1. Joh 4,1ff; 1. Thess 5,21).

Religionstheologische Aspekte

Durch neuere religionstheologische Entwürfe, die trinitätstheologisch ansetzen, kommt die Rolle des Heiligen Geistes im Verhältnis Christentum-Religionen prominent in den Blick. Dabei kann die Trinität apologetisch abgrenzend verstanden werden (im Gegensatz zu anderen Gottesbildern) oder in wertschätzender Absicht als umfassender Interpretationsrahmen für die Vielfalt der Religionen, wenn etwa den tri-

nitarischen Personen drei Interaktionsweisen zugeschrieben werden (impersonal, personal, gemeinschaftlich), die in Gott einander durchdringend kopräsent sind, während Menschen auch bevorzugt durch eine der Interaktionsweisen mit Gott in Verbindung kommen können, was dann unterschiedliche Religionsformen bedingt (Mark Heim). Demgemäß läge in jedem Beziehungsmodus die volle Heilsteilhabe, während christologische Aspekte völlig zurücktreten. Derartige Extreme werden vermieden, wenn etwa das Wirken des Geistes in seinem *Bezug auf den Vater* als *Segenshandeln* Gottes in der Welt – auch in den Religionen – verstanden wird und das Wirken des Geistes in seinem *Bezug auf den Sohn* als Gottes *Rettungshandeln* in Jesus Christus (H. Wrogemann). So wird der Spannung zwischen dem offenbaren Heilshandeln Gottes und dem Geheimnis seines Wirkens in der Welt Rechnung getragen, die im Lobpreis (doxologisches Verständnis!) zwar nicht aufgehoben, aber anbetend anerkannt wird und so zu einer heilsamen Gelassenheit im Blick auf das Jetzt und zu einer begründeten Hoffnung im Blick auf die Auflösung der Aporien in der Zukunft (Eschaton) anleitet.

Einschätzungen

Seit einigen Jahrzehnten wird das Thema Geist neu entdeckt und der Pneumatologie in christlichen Theologien große Aufmerksamkeit gewidmet. Die religiöse Vielfalt kann den Blick auf den „Geist“ als verbindendes Moment lenken, da alle Menschen „nicht vom Brot allein“ leben, sondern vom Lebens-Atem Gottes, den alle Lebewesen teilen. Die Konzentration auf das Ungebundene und zugleich Wesenhafte, das Immaterielle und zugleich jedem Lebewesen unmittelbar Zugängliche scheint eine gewisse Befreiung von dogmatischer Einengung und institutioneller Einbindung

bei gleichzeitiger intuitiver religions- und kulturübergreifender Verbundenheit zu versprechen. Diese Wahrnehmungen werden vor allem in den mystischen Traditionen gepflegt, die daher vielfach als Ausgangspunkt und Potenzial zur Überwindung von überall zu beobachtenden Abgrenzungsstrategien und Machtkonflikten gesehen werden. Freilich können solche Freiheit und Verbundenheit als solche nicht *ohne* eigene Reflexion wahrgenommen werden, die selbst wiederum nach einer theologischen, und das heißt auch dogmatischen Einordnung verlangt. Man wird über den Geistbegriff (und die Mystik²) die „dogmatische Aufgabe“ also nicht los, sondern erneut vor sie gestellt.

Jede „Einordnung“ wird indessen von vornherein darauf gefasst sein müssen, dass sie ihren „Gegenstand“ nie einholen kann, da dieser – der Geist – sich gerade nicht begrifflich fassen (be-greifen) lässt, sondern sich als der Lebendige, Unverfügbare, der „Unruhestifter und Störenfried“ (H. G. Pöhlmann) erweist und damit jeder Fixierung entzieht. Schon die terminologische Ausdifferenzierung kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass der Geist alle Begriffe, auch den seiner selbst gleichsam sprengt.

Jede Einordnung wird ebenso damit rechnen, dass das Werk des Geistes Gottes in der *Welt* nie eindeutig ist. Allerdings ist es das auch nicht in der *Kirche*, in der der „Geist der Welt“ auch immer wieder zu finden ist (1. Kor 2,12). Der christliche Glaube hofft und vertraut darauf, „dass sich die Wahrheit auch den eigenen Glaubensvollzügen gegenüber durchsetzt. Diese Hoffnung gründet in der neutestamentlichen Verheißung des Geistes: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen‘ (Joh 8,32).“³

² Dazu ist ein eigenes „Stichwort“ vorgesehen.

³ Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, 33.

Literaturhinweise

- Hans-Martin Barth, Dogmatik – Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2002, 413-439
- Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, Gütersloh 2015
- Ulrich Dehn, Ki-Bewegungen und ihr Hintergrund, in: MD 3/1998, 66-76
- S. Mark Heim, The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends, Grand Rapids/Cambridge, UK, 2001
- Claudia Knepper, Energie (Esoterik), in: MD 9/2012, 351-355
- Horst Georg Pöhlmann, Heiliger Geist – Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist?, Reihe Apologetische Themen (R.A.T.) Bd. 10, Neukirchen-Vluyn 1998 (insbes. 202-207)
- Fritz Stolz u. a., Artt. Geist und Geist/Heiliger Geist, in: RGG⁴ Bd. 3, 556-578
- Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992 (weitere Aufl.)
- Henning Wrogemann, Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religiöse Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuanfang, Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft Bd. 3, Gütersloh 2015
- Henning Wrogemann, Verborgener oder offenbarer Gott. Trinitarische Missionstheologie und religiöse Pluralität, in: ders., Muslime und Christen in der Zivilgesellschaft. Religiöse Geltungsansprüche und die Frage der Toleranz aus religions- und missionswissenschaftlicher Sicht, Leipzig 2016, 185-201

Friedmann Eißler

BÜCHER

Joachim Wagner, Die Macht der Moschee. Scheitert die Integration am Islam? Herder Verlag, Freiburg i. Br. 2018, 352 Seiten, 24,00 Euro.

Joachim Wagner, Jurist und Fernsehjournalist, bis Ende 2008 stellvertretender Leiter des ARD-Hauptstadtstudios, hat ein sehr gut recherchiertes und scharfsinniges Buch geschrieben. Er stellt die Fragen, die im Blick auf die Integrationsproblematik in Deutschland notwendig sind. Im Blick auf den Islam, im Einwanderungsland Deutschland inzwischen die zweitgrößte Religions-

gemeinschaft, zeigt er auf, wie dringlich die Frage nach der kulturellen Integration in Deutschland ist. Viele Jahre lang haben Wissenschaft, Politik und Medien die Relevanz der kulturellen Integration entweder völlig verkannt oder auch tabuisiert.

Der Autor geht von einem weiten Kulturbegriff aus, der Religion, Kultur und Traditionen umfasst, und problematisiert den im wissenschaftlichen und politischen Diskurs unscharf gebliebenen Integrationsbegriff, was auch für die Kategorie der kulturellen Integration gilt. Zum Begriff der Kultur gibt es seit vielen Jahren eine höchst kontroverse Debatte sowohl in der „Mehrheitsgesellschaft“ als auch zwischen „Mehrheitsgesellschaft“ und Muslimen. Namentlich eine deutsche „Leitkultur“, wie sie der damalige Innenminister Thomas de Maiziere im Mai 2017 erneut in die Diskussion einbrachte, wurde ebenso heftig begrüßt wie dezidiert abgelehnt. Letztlich geht es im „Kern um den Gesellschaftsentwurf der Zukunft“, den Wagner als die „Alternative zwischen einer von christlich-jüdischer Tradition und westlichen Werten geprägten Gesellschaft oder einer multikulturellen Gesellschaft“ (46) beschreibt.

Zentrum und Ausgangspunkt seines Buches ist die Frage, ob die von muslimischen Einwanderern „mitgebrachten und hier gelebten Werte, Einstellungen, Sitten und Gebräuche mit unserer Wert- und Rechtsordnung vereinbar sind – unabhängig davon, ob sie nun in Religion, Kultur oder Tradition wurzeln“ (14). Eine Vermessung des im Blick auf die kulturelle Integration zu konstatierenden Konfliktpotenzials ist für den Autor nur möglich, wenn zugleich eine kritische Bilanz der sozialen Integration (z. B. Teilhabe an Arbeit, Bildung, sozialem Leben etc.) gezogen wird. Kulturelle und soziale Integration überschneiden sich, z. B. hinsichtlich der Sprachkompetenz. Wagner geht bei seiner Bilanz der gelungenen oder misslungenen kulturellen Inte-

gration von empirischen Untersuchungen, Alltagserfahrungen und Interviews aus. Schwerpunkt seiner Untersuchungen ist die Schule, die er neben der Familie für die „wichtigste Integrationsagentur als Sprungbrett für berufliche Bildung, Studium und Arbeitsmarkt sowie als Vermittlerin der deutschen Werte- und Rechtsordnung“ hält (16). Denn „in keiner anderen Institution prallen die muslimischen und westlichen Wertewelten so aufeinander wie in der Schule – mit einem entsprechenden Konfliktpotential“ (16). Da eine befriedigende Definition von kultureller Integration bisher nicht gelungen ist, orientiert sich Wagner zur Vermessung kultureller Integration an Indikatoren, wie sie in der Migrationsforschung verwendet werden: „Sprachkompetenz, Medienkonsum, Kontakte zum Herkunftsland und zur Mehrheitsgesellschaft, kulturelle Identitäten, Akzeptanz unserer Wert- und Rechtsordnung, Diskriminierung und Ausgrenzung“ (46). Seine ausführliche, offene und sehr kritische Analyse fokussiert er auf Hindernisse für eine kulturelle Integration der Muslime, die er im bisherigen Integrationsdiskurs für übersehen und unterschätzt hält. Seine Bilanz fällt düster aus. Die soziale Integration sei nur ganz unzureichend gelungen, und die kulturelle Integration für mindestens 50 % der Muslime gescheitert.

Als Hindernisse der kulturellen Integration benennt er aufseiten der muslimischen Community: unzureichende Sprachkompetenz, Distanz zur Mehrheitsgesellschaft durch mangelnde Kontakte und Betonung der muslimischen „kulturellen Identität“, Ausbildung von Parallelgesellschaften und Paralleljustiz sowie unzureichende Akzeptanz der westlichen Wert- und Rechtsordnung, indem der Religion ein größerer Stellenwert eingeräumt wird als dem Grundgesetz. Ferner problematisiert er den im Selbstbild der Muslime vorfindlichen Überlegenheitsanspruch des Islam,

eine intolerante Einteilung der Gesellschaft in „Gläubige und Ungläubige“, die Zunahme von religiös-fundamentalistischen und antisemitischen Einstellungen sowie Radikalisierungen an den Rändern der Community. Auch das Beharren auf der Einhaltung der islamischen Kleiderordnung, ein patriarchalisches Familienbild und damit einhergehende religiöse Zementierung der Ungleichheit der Geschlechter werden thematisiert. Sehr kritisch werden auch die muslimischen Verbände und Moscheevereine beurteilt, die Wagner wegen ihrer ausgeprägten konservativen Identitätspolitik nicht als Integrationshelfer sieht. Die „säkular-liberalen“ Kräfte in der muslimischen Community seien zu schwach, um „die Dominanz und Deutungshoheit der konservativen Verbände auch nur anzukratzen“ (211). Der Autor beleuchtet gleichwohl, wenn auch nicht so ausführlich, wachsende Islamfeindschaft in der „Mehrheitsgesellschaft“ sowie damit verbundene Diskriminierung von Muslimen in der Arbeits- und Berufswelt.

Im Blick auf die Integrationsagentur Schule kommt er mit zahlreichen Belegen aus Forschung und konkreten Lehrererfahrungen zu dem ernüchternden Resultat: „Im Widerspruch zur offiziellen Bildungspolitik hat eine Mehrheit der befragten Lehrkräfte an Schulen mit hohen Ausländeranteilen das pädagogische Ziel Integration aufgegeben. Breiten Rückhalt findet es nur noch an Gymnasien – von einigen Ausnahmen abgesehen. An Grund-, Real- und Gesamtschulen sind die Hoffnungen auf Integration bei den meisten Pädagogen an der rauen Realität des Schulalltags mittlerweile zerschellt, in erster Linie wegen der Zusammensetzung der Schülerschaft. Geblieben ist eine verbreitete und tiefe Verunsicherung über die künftige Ausrichtung der Schulen in einer wachsenden multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft“ (157).

Wagner beleuchtet auch ausführlich die aktuelle Flüchtlingskrise und sieht durch den Zustrom weiterer muslimischer Zuwanderer die beschriebenen Integrationshindernisse verstärkt und weitere Gefährdungspotenziale hinzukommend wie z. B. Kriminalität und terroristische Gefahren, obwohl Flüchtlinge als Terrorverdächtige und Täter nur eine verschwindend geringe Minderheit unter den Flüchtlingen darstellen.

Patentrezepte zur Verbesserung der kulturellen Integration und zur Lösung der Flüchtlingskrise hat Wagner nicht, gibt aber im „Ausblick“ seines Buches (306ff) einige Hinweise. So fordert er eine Obergrenze für Zuwanderung und öffentliche Signale für diese Begrenzung. Ferner seien die „Rückkehr in die Herkunftsländer nach Wegfall der Fluchtgründe“, „Zugangssperren zur Vermeidung von Parallelgesellschaften und nationale Grenzkontrollen“ notwendig (308). Nicht gerade originell, gleichwohl wichtig, sind seine Vorschläge hinsichtlich der Verbesserung der Integrationsleistung der Schule. Sie reichen von einer „Ausbildungs-offensive für Erzieher, Sozialpädagogen und Lehrer“ mit dem Schwerpunkt interkulturelle Kompetenz bis zur Erarbeitung von „Leitlinien für die Wertevermittlung an Schulen“ sowie die Überprüfung und ggf. Rückführung der Inklusion (317f). Die Wertevermittlung sei eine zentrale Aufgabe der Zivilgesellschaft, und darin komme der Politik eine besondere Bedeutung zu: „Diese Herausforderung und Verantwortung haben Bundesregierung und Parteien bisher noch nicht in ausreichendem Maße wahrgenommen“ (324). Um das zu erreichen, sei „offener und ehrlicher Dialog

zwischen Muslimen und Nichtmuslimen“ erforderlich, den es auf beiden Seiten bisher nicht gegeben habe (324). Für diesen Dialog hat Wagner mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag geleistet, und es ist abzu-sehen, dass seine Analysen sehr kontroverse Aufnahme finden und zu streitigen Auseinandersetzungen führen werden. Doch das sollte in einer freiheitlichen Demokratie der Normalfall sein.

Johannes Kandel, Berlin

AUTOREN

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

Hanna Fülling, M. A., Sozialethikerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Andreas Hahn, Pfarrer, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Kirche von Westfalen.

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

Dr. phil. Johannes Kandel, Politikwissenschaftler und Historiker, Berlin.

Martina Loth, M. A., Sozialwissenschaftlerin, Doktorandin im Forschungskolleg „Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region“, Universität Münster.

Andreas Oelze, Gemeindepfarrer in Schwäbisch Hall.

Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für 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 € 36,00 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

