



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen  
*80. Jahrgang*

9/17

**Nein sagen zu jedem Extremismus**

**Wo steht die Evolutionstheorie?**

**Positionen zur Apostasie im Islam**

**Yoga im Westen: die „Hamsa Yoga Sangh“**

**Stichwort: Interreligiöse Bildung**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen

## ZEITGESCHEHEN

**Nein sagen zu jedem Extremismus – Abschied vom negativen Essentialismus** 323

## IM BLICKPUNKT

Hansjörg Hemminger

**Wo steht die Evolutionstheorie?**

Naturwissenschaftliche und weltanschauliche Anmerkungen 325

## BERICHTE

Johannes Kandel

**Die Problematik der Apostasie in Geschichte und Gegenwart des Islam**

Zu Christine Schirrmachers Werk „Es ist kein Zwang in der Religion“ 335

Monika Nawrot

**Die „Hamsa Yoga Sangh“-Seelengemeinschaft**

341

## INFORMATIONEN

**Gesellschaft**

Gründung einer europäischen Akademie für Religionsforschung stößt auf Kritik 347

**Buddhismus**

Missbrauchsvorwurf: Sogyal Rinpoche zieht offenbar Konsequenzen 349

Buddhismus in 30 Jahren? Von der unverfälschten Lehre bis zur

staatlichen Anerkennung 351

## STICHWORT

**Interreligiöse Bildung**

352

## BÜCHER

*Ulrich H. J. Körtner*

Für die Vernunft. Wider Moralisation und Emotionalisierung in Politik und Kirche 357



## ZEITGESCHEHEN

**Nein sagen zu jedem Extremismus – Abschied vom negativen Essentialismus.** Heute muss sich die deutsche Gesellschaft gleichzeitig mit mindestens drei Formen des gewaltbereiten Extremismus auseinandersetzen: mit dem linken, dem rechten und mit dem islamistischen. Das ist jedenfalls eine Lehre, die aus den schockierenden Ereignissen im Zusammenhang des G-20-Gipfels in Hamburg gezogen werden muss.

Jeder Extremismus ist an der Dramatisierung der jeweils anderen Ausprägung interessiert. Aus der Perspektive des Rechtsextremismus werden linke und islamistische Gefahren unterschätzt. Aus der Perspektive des Linksextremismus kommt die Gefahr von rechts. Der islamistische Extremismus konstruiert das Feindbild des gottlosen Westens, zu dem das Gegeneinander von rechts und links gehören und für den „der“ Islam die Lösung darstellt.

Die extremistischen Herausforderungen kommen heute nicht länger nacheinander, wie dies in den 1970er, 1990er Jahren, nach dem 11. September 2001 und nach der Aufdeckung der Mordserie des Nationalsozialistischen Untergrunds (NSU) der Fall war. Sie kommen gleichzeitig und erfordern einen effektiven und angemessenen Einsatz von Polizei, Sicherheitskräften und Justiz. Sie verlangen eine geistige Auseinandersetzung mit rechten, linken und islamistischen Ideologien. Die Feinde der offenen Gesellschaft (Karl R. Popper) kommen aus unterschiedlichen Richtungen: von rechts (ca. 23 000), von links (ca. 28 000) und aus dem Islamismus (ca. 24 000). Ihre Anhängerschaft ist zahlenmäßig durchaus vergleichbar. Die Zahl der gewaltbereiten Anhänger nimmt in allen Milieus zu, auch wenn Methoden und Ausmaß der Gewaltanwendung differieren. Gemeinsam ist allen die Frontstellung gegen den demo-

kratischen Rechtsstaat. Antizionistische und antisemitische Tendenzen lassen sich in allen drei Ausprägungen beobachten. Die ideologischen Orientierungen sind freilich verschieden.

Islamisten suchen durch die Wiederaufrichtung eines wahren Islam eine neue Gesellschaft aufzubauen. Rechte Extremisten widersprechen der fundamentalen Gleichheit der Menschen und forcieren ein Freund-Feind-Denken. Linksextremisten in der Ausprägung von Anarchisten lehnen staatliche Institutionen als freiheitsfeindlich und unterdrückerisch ab. Der politische Kampf gegen die offene Gesellschaft hat unterschiedliche Gesichter. Er darf – wie immer er sich artikuliert – nicht verharmlost werden. Er schwächt den Zusammenhalt der Gesellschaft und fordert alle gesellschaftlichen Gruppen heraus, auch die christlichen Kirchen, die sich insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Rechtsextremismus engagieren.

Wortstarke Verurteilungen von Gewalt reichen nicht aus. Es darf nicht so getan werden, als habe politischer Extremismus nichts mit der gesellschaftlichen Gesamtsituation zu tun: mit der Zunahme medialer Gewaltverherrlichung, mit fehlender Aufmerksamkeit von Eltern für ihre Kinder, mit Gewaltanwendung in Schulen und auf öffentlichen Plätzen. Gewaltprobleme sind Ausdruck von Desintegrationsprozessen der Gesellschaft. Wenn Gewalt sichtbar wird, ist es nicht hilfreich zu bestreiten, dass dies mit dem entsprechenden ideologischen Spektrum etwas zu tun hat, das es auch in gemäßigten Varianten gibt. Nach den brutalen und gewaltsamen Ausschreitungen in Hamburg wurde von zahlreichen Politikerinnen und Politikern gesagt, mit den Linken bzw. mit links habe dies alles gar nichts zu tun. Mit Blick auf die Autonomen der „Roten Flora“ sind solche Einschätzungen einfach unzutreffend.

Großer Wert wird in zahlreichen Diskursen heute darauf gelegt, Pauschalisierungen zu vermeiden. Pauschalisierungen verhindern realistische Wahrnehmungen und verfestigen Feindbilder. Die Bereitschaft zur Selbstkritik, zur Selbstdistanz gilt als wichtige Tugend, wenn es darum geht, die Kommunikation mit Andersdenkenden zu verbessern und einen Beitrag zur Verständigung zu leisten. Pauschalisierung darf nicht als Strategie der Selbstentlastung eingesetzt werden. Gewalttäter, Steinewerfer, Kriminelle können links, rechts, islamistisch sein. Ein negativer Essentialismus ist wenig hilfreich. Er verhindert selbstkritische Auseinandersetzungen und stärkt ideologische Muster der Wahrnehmung.

Der säkulare Staat und die säkulare Rechtsordnung stellen eine Errungenschaft dar, die aus der Perspektive des christlichen Glaubens zu begrüßen und zu verteidigen ist. Das Aggressionspotenzial ist in demokratischen Gesellschaften keineswegs ver-

schwunden. Eine Abkehr vom Gewaltpotenzial extremistischer Ideologien ist ohne Selbstkritik und Selbstdistanz nicht möglich. Eine ideologiekritische Aufklärungsarbeit der christlichen Kirchen muss sich mit extremistischen Ideologien, gleich welcher Ausrichtung, auseinandersetzen. Zwischen dem christlichen Glauben und einer extremistischen Weltanschauung kann es nur ein Entweder-Oder geben. Dies sind Aufgaben der christlichen Kirchen: beitragen zum Abbau von Feindbildern und Vorurteilen, Impulse geben für ein respektvolles Zusammenleben, unrealistische Utopien entzaubern, der Rechtfertigung von Gewalt widersprechen, nein sagen zu jedem offenen und verdeckten Versuch, einen Scharia-Staat zu errichten, Ideologien von der fundamentalen Ungleichheit der Menschen eine Absage erteilen, darauf hinweisen, dass die Würde eines jeden Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit begründet ist.

Reinhard Hempelmann

Hansjörg Hemminger, Bayersbronn

## Wo steht die Evolutionstheorie?

### Naturwissenschaftliche und weltanschauliche Anmerkungen

Einer meiner Lehrer während des Biologiestudiums in den 1970er Jahren pflegte zwischen der „kleinen“ und der „großen“ Evolution zu unterscheiden. Erstere sei ein Naturphänomen und werde durch biologische Theorien erfasst, verbunden mit geologischen und kosmologischen Theorien. Letztere sei eine übergreifende metaphysische Welterklärung, die, wie er sagte, „vom Wasserstoff zum Geist“ reiche. Seitdem hat die Evolutionsbiologie vor allem durch die moderne Genetik dramatische Fortschritte gemacht, während der weltanschauliche Evolutionismus davon weitgehend unbeeinflusst blieb. Daher soll in diesem Beitrag der Stand der biologischen Evolutionstheorie umrissen werden, mit einem besonderen Blick auf die Epigenetik, die derzeit große öffentliche Aufmerksamkeit findet. Anschließend wird nach möglichen weltanschaulichen Konsequenzen zu fragen sein.

#### 1 Der Stand der Theorie

##### 1.1 Die maßlose Komplexität des Mesokosmos

Die biologische Evolutionstheorie beschreibt zum einen den Wandel der Lebewesen im Laufe ihrer Abstammungsgeschichte. Zum anderen hat sie die Kausalzusammenhänge aufzuklären, die diesen Wandel steuern und die Fülle der Lebenswelt hervorbringen. Das bedeutet, dass einige der komplexesten Phänomene,

die es in der Natur gibt, in ihren Aufgabenbereich fallen. Denn Organismen sind Phänomene des Mesokosmos, der Welt mittlerer Dimensionen. Sie haben weder die verblüffende physikalische Einfachheit des Mikrokosmos, der Elementarkräfte, Quarks und Elementarteilchen. Noch weisen sie die erhabene Einfachheit des Makrokosmos auf, der Sonnenentwicklung, der Flucht der Galaxien, der Singularität des Urknalls und der kosmischen Hintergrundstrahlung.

Ein lebendiges System ist bereits im zeitlichen Querschnitt vergleichsweise sehr komplex. Seine Entwicklung in der Zeit, seine Evolution, fügt weitere Dimensionen der Komplexität hinzu. Jede Erklärung einer evolutionären Veränderung muss Prozesse auf mehreren Ebenen berücksichtigen, auf denen die Systembestandteile jeweils nach ihrer Eigengesetzlichkeit interagieren: molekular, zellulär, physiologisch, ethologisch, psychologisch, sozial, ökologisch. Die Ebenen sind durch aufsteigende und absteigende kausale Wechselwirkungen miteinander verbunden, sodass molekulare Änderungen physiologische nach sich ziehen, anatomische Änderungen ökologische Konsequenzen haben und so weiter. Die Charakteristika jeder Systemebene können jedoch nicht vollständig durch die einer unteren Ebene erklärt werden, d. h. die Komplexität des Systems ist nicht beliebig reduzierbar. Nach dem Systemtheoretiker Stuart Kauffman (2004) kann z. B. die Funk-

tion des zellulären Genoms nicht allein von der Information her erschlossen werden, die seine DNA-Sequenzen tragen. Daher sind Erklärungen für evolutionäre Änderungen meist nicht allein auf molekulare (z. B. genetische) oder andere einfache Ursachen zurückführbar. Ob diese Einschränkung grundsätzlicher Art ist (starke Emergenz) oder nur praktischer Art (schwache Emergenz), braucht hier nicht geklärt zu werden. Jedenfalls bedeutet sie nicht, dass die Naturwissenschaft nicht mehr zuständig wäre und Metaphysik in irgendeiner Form in die Erklärungen eingeführt werden müsste. Sie bedeutet allerdings, dass die für die Theoriebildung nötigen Konzepte der jeweiligen Erklärungsebene adäquat sein müssen. In welchem Verhältnis stehen die auf mehreren Ebenen ablaufenden, überaus komplexen Veränderungsprozesse, die bei der Evolution einer Spezies mitwirken, zur Theorie der natürlichen Selektion, also zu der auf den ersten Blick einfachen kausalen Erklärung für die Evolution, die mit dem Namen Charles Darwin verbunden ist?

## 1.2 Wie lernten Fledermäuse fliegen?

Will man zum Beispiel erklären, wie die Vorfahren der Fledermäuse vor über 50 Millionen Jahren im Eozän aktives Flugvermögen erreichten, benötigt man einen Einblick in das sich verändernde System auf mehreren Ebenen. Dazu gehört eine ökologische Hypothese über die Lebensweise ihrer (vermutlich gleitfliegenden) Vorfahren. Man muss weiterhin die Anatomie der Flughäute mit ihrem stützendem Skelett kennen, man sollte etwas über deren embryonale Entwicklung wissen und über die genetische Steuerung dieser Entwicklung. Ein genomischer Vergleich zwischen den Fledertieren und ihren nächsten Verwandten liefert weitere Daten und so fort. Nur so lassen sich Hypothesen dazu bilden, über welche Stufen, gesteuert durch welche re-

gulatorischen Veränderungen die revolutionäre Innovation „aktiver Flug“ zustande kam.

Es ist offensichtlich, dass jede kausale Erklärung für adaptive Veränderungen in einem derart komplexen System, außer in sehr einfachen Ausnahmefällen, nur modellhaft möglich ist. Die Theorie der natürlichen Selektion ist allerdings für sämtliche Prozesse, die an der Veränderung beteiligt sind, eine Rahmenbedingung. Die Einzelheiten dieser allgemeingültigen Rahmenbedingung beschreibt heute die sogenannte „moderne synthetische Theorie der Evolution“. Sie ist mit den Namen Ernst Mayr, Theodosius Dobzhansky und Julian Huxley verbunden. Letzterer prägte den Begriff 1942 mit dem Buch „*Evolution: The modern synthesis*“. Es handelt sich im Kern um einen abstrakten, logischen Formalismus. Wichtig ist zu verdeutlichen, dass dieser Formalismus beliebige andere Prozesse, die an Veränderungen mitwirken, nicht ausschließt, sondern gerade einschließt. Er lässt sich so zusammenfassen: Die natürliche Selektion als Rahmenbedingung evolutionärer Veränderungen erfordert einmal Replikatoren (stabile, umwelt-invariante Erbinformationen), deren Variierbarkeit, deren Rekombination und einen Regelkreis zwischen Genotyp und Phänotyp, wobei auf den Phänotyp sowohl Selektionskräfte als auch nicht-selektive Effekte einwirken. Im nächsten Abschnitt wird dieser Formalismus in sieben Schritten knapp erläutert.

## 1.3 Der Formalismus der Selektionstheorie

- Organismen, die sich sexuell fortpflanzen, existieren als Genotypen und Phänotypen, die im Wechselspiel von Generation zu Generation auseinander hervorgehen. Der fertige Organismus produziert Keimzellen (Gameten), die durch Rekombination die Zygote und damit den Genotyp der nächsten Generation erzeugen. Der wie-

derum erzeugt den Phänotyp, indem die genetische Information seine Entwicklung von der Zygote zum fertigen Organismus steuert. Dieser Zyklus verlangt, dass der Organismus in jedem Durchgang auf eine elementare Ausgangsform (Keimzellen und Zygote der Keimbahn) reduziert wird und aus dieser (das Soma) wieder neu entwickelt wird.

- Das System aus Phänotyp und Genotyp hat die Eigenschaften eines selbst-replizierenden Automaten (SRA nach John von Neumann). Die genetische Information (das Genom) ist dabei als ein „self-assembly code“ zu betrachten, der zwei Funktionen hat. Erstens wird sie aktiv entschlüsselt, um ein selbstähnliches Replikat zu erzeugen. Zweitens wird die Information passiv kopiert und von eben diesem Replikat wieder reproduziert. Um den SRA funktionsfähig zu erhalten, muss die genetische Information in der Keimbahn vor Veränderungen geschützt werden. Das geschieht durch Reparaturmechanismen und dadurch, dass die Keimzellen unspezialisiert bleiben bzw. Modifikationen bei der Reifeteilung (Meiose) rückgängig gemacht werden. Erworbene Veränderungen des Phänotyps werden deshalb im Prinzip nicht an die nächste Generation weitergegeben.

- Mutationen, also Veränderungen der genetischen Information in der Keimbahn, sind möglich, soweit sie den Zyklus zwischen Genotyp und Phänotyp nicht unterbrechen. Der „self assembly code“ muss funktionsfähig bleiben, und der Phänotyp muss imstande bleiben, ihn über die Keimbahn zu reproduzieren. D. h. der Organismus muss weiter funktionieren und zur Fortpflanzung kommen. Dadurch ist einerseits eine Evolution möglich, andererseits ergeben sich Einschränkungen („constraints“) möglicher Veränderungen. Die zukünftige Evolution ist „bebürdet“ mit ihren bisherigen Ergebnissen, also mit der aktuellen Form des Organismus. Es gibt, anders als

z. B. bei der Konstruktion von Maschinen, keine Möglichkeit, ein für den Phänotyp funktional nötiges Element zu verwerfen und in der nächsten Generation durch ein besseres zu ersetzen. Die Evolution kann nicht „wegen Umbau schließen“ (Günther Osche). Ein optimal angepasster Organismus ist daher nicht möglich. Solche Einsichten wurden u. a. von der Systemtheorie der Evolution formuliert und gingen in die moderne Synthese ein.<sup>1</sup>

- Variationen der genetischen Information durch Mutationen, Duplikationen, Gentransfer etc. produzieren oft (nicht immer) auch Variationen des Phänotyps. Diese weisen oft (nicht immer) unterschiedliche Eigenschaften auf, und diese wiederum können abhängig von den Erfordernissen von Organismus und Umwelt unterschiedliche Fortpflanzungswahrscheinlichkeiten aufweisen. Ihre Träger werden also mehr oder weniger Nachkommen hinterlassen. Entsprechend werden Variationen der genetischen Information in der nächsten Generation einer Population von Organismen (in ihrem Gen-Pool) häufiger oder seltener. Das Maß für die Zunahme, Abnahme oder Stabilität genetischer Varianten ist ihre relative oder absolute Fitness. Denn man kann „Fitness“ zum einen als die (positive oder negative) Auswirkung eines Gens oder Allels (s. u.) auf die Anpassung eines Organismus verstehen. Ebenso kann man jedoch „Fitness“ als die Rate definieren, mit der

---

<sup>1</sup> Wale können z. B. nicht zurück zur Kiemenatmung, so günstig das für sie wäre. Die Zwänge der Ontogenese (der Entwicklung von der Zygote zum fertigen Organismus) lassen das nicht zu. Ein Beispiel für mögliche Veränderungen, die vom System Organismus, nicht von Selektionskräften, gelenkt werden, ist die bei vielen Eidechsenarten vorkommende Reduktion der ursprünglich fünf Zehen, die das Entwicklungsmuster des Beins auf unterschiedliche Weise verändern. Keine Variante scheint einen selektiven Vorteil zu haben. Ein anderes Beispiel ist die Zahl der Beinpaare bei Hundertfüßlern, die immer gerade ist, obwohl es keinen funktionalen Vorteil gegenüber ungeraden Zahlen gibt.

sich ein Allel gegen konkurrierende Allele im Genpool durchsetzt. Solche Fitnesswerte sind zwar u. U. im Labor messbar, aber wegen der vielen Faktoren, die dabei mitspielen, kaum je in der Natur. Daher sind evolutionäre Veränderungen nur eingeschränkt prognostizierbar. Was historische Evolutionsschritte angeht, fehlen für eine quantitative Bestimmung von Fitnesswerten die Daten.

- Die Mutationen, die der Selektion unterliegen, entstehen primär durch physikalische, chemische, biochemische u. a. Prozesse, die nichts mit der Anpassung des Organismus an die Umwelt zu tun haben. Erst durch die Konkurrenz von Phänotypen mit unterschiedlicher genetischer Information, also durch Selektion, erhält die Veränderung dieser Information eine funktionale Richtung und wird zum Prozess der Anpassung.<sup>2</sup> Da dieser Prozess meist mehrere bis viele Generationen dauert (s. u. auch das Stichwort Rekombination) und da sich die Selektionsbedingungen immer wieder ändern können, ist die Anpassung der Organismen an die Umweltbedingungen nie optimal.

- Durch sexuelle Fortpflanzung des Phänotyps wird die genetische Information in jeder Generation neu kombiniert. D. h. der Genotyp wird in dem Zyklus nicht einfach kopiert und weitergegeben. Da die Fitness genetischer Varianten z. B. davon abhängen kann, ob auch andere Informationen im Genotyp präsent sind oder nicht (Stichworte sind Pleiotropie, Multigenität, „multi-genetic effect“), ergibt sich ihre Fitness durch eine Serie von Rekombinationen, die viele Generationen beanspruchen kann, als ein durchschnittlicher Effekt auf die jeweiligen

Fortpflanzungsraten. Allein aufgrund unterschiedlicher (Re-)Kombination des bereits vorhandenen genetischen Materials können sich z. T. erhebliche Fitnessunterschiede ergeben. Das erweitert den Raum möglicher evolutionärer Anpassungen erheblich und ist der Grund, warum sexuelle Fortpflanzung unter höheren Lebewesen weit verbreitet ist.

- Neben der Selektion sind immer auch nicht-selektive Einflüsse beteiligt, wenn sich die Häufigkeit von Varianten genetischer Information in einer Population ändert. D. h. es gibt eine zufällige bzw. stochastische Gendrift („genetic drift“). Es kann sich um die zufällige geografische Isolation einer kleinen Zahl von Individuen handeln. Das ist z. B. bei der Besiedelung von Inseln der Fall, ein Vorgang, an dem typischerweise nur wenige Individuen als Gründerpopulation beteiligt sind. Daher wird der Genpool der neuen Population zunächst vornehmlich durch Zufall bestimmt. Solche Vorgänge spielen bei der Artbildung durch separierte Teilpopulationen eine wichtige Rolle. Auch Mutationen, die mit einer gewissen Häufigkeit immer wieder auftreten, sind stochastische Ereignisse, die sich (wenn sie oft genug auftreten und nicht oder wenig schaden) in der Population anhäufen können. Der Effekt hängt von der Populationsgröße ab sowie von der Mutationsrate und dem Umfang der genetischen Information (der Größe des Genoms). Je kleiner die Population und je stärker die stochastische Veränderung ist, desto stärker wirkt sie sich aus. Diese Einsichten wurden von der Populationsgenetik sowie von der Neutralen Theorie der Evolution in die „synthetische Theorie“ eingebracht.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Man spricht von Teleonomie im Unterschied zur Teleologie; der Begriff steht für eine funktionale Anpassung, die nicht durch Planung, aufgrund eines vorgegebenen Sinns oder eines angestrebten Ziels (Telos) zustande kommt, sondern durch ein Feedback via Selektion.

<sup>3</sup> Eine wichtige Folgerung ist die Hypothese der „drift barrier“: Da das Gleichgewicht zwischen Selektion und Gendrift von der Populationsgröße abhängt, dominieren in sehr großen Populationen Selektionskräfte: Auch geringe Vor- oder Nachteile an Fitness werden selektiv wirksam. In kleinen

## 1.4 Erweiterung oder Revolution?

Die Fortschritte der Evolutionstheorie seit der Formulierung der „modernen Synthese“ betreffen nicht den grundsätzlichen Formalismus der Selektionstheorie, sondern die Prozesse, die im Einzelfall bei Veränderungen des Systems „Organismus“ mitwirken. Folgende Stichworte bezeichnen wesentliche Fortschritte:

- Erkenntnisse der Entwicklungsphysiologie über die genetische Steuerung der Ontogenese wurden in die Evolutionstheorie integriert (Evolutionäre Entwicklungsphysiologie, EvoDevo). Innovationen im Bauplan von Lebewesen werden besser erklärbar, da mittlerweile erkannt wurde, dass geringe Veränderungen an steuernden Genen große Effekte auf den Bauplan des Organismus haben können.
- Das ökologische Konzept der Nischenkonstruktion wurde entwickelt, um zu berücksichtigen, dass Organismen Selektionskräften der Umwelt nicht nur passiv ausgesetzt sind, sondern die Umwelt aktiv verändern und damit ihre eigene Evolution beeinflussen. Sie haben nicht nur ein genetisches, sondern auch ein ökologisches Erbe. Zum Beispiel nutzen Weidetiere nicht nur Weidegräser, sie sorgen auch durch eben ihre Weidetätigkeit dafür, dass Baum- und Buschbestand kleingehalten werden, und tragen somit selbst zur Stabilität der von ihnen genutzten Umwelt bei. Auch und insbesondere für Modelle der menschlichen Evolution ist dieses Konzept unabdingbar.
- Die nicht genetisch bedingte Plastizität der Lebewesen führt dazu, dass Phänotypen abhängig von Umwelteinflüssen viel

---

Populationen dominieren dagegen z. T. die stochastischen Effekte, z. B. Mutationen. Es entsteht eine „Drift-Barriere“ für die Selektion, d. h. Unterschiede der Fitness, die quantitativ zu gering sind, wirken sich nicht auf den Gen-Pool aus. Die Hypothese erklärt u. a., warum höhere Organismen funktionslose DNA in ihrem Genom ansammeln und z. B. Bakterien nicht; s. auch die folgende Fußnote.

stärker variieren können als ihr Genotyp. Diese Plastizität kann als Vorstufe (Prä-Adaptation) evolutionäre Veränderungen erst ermöglichen. (Früher wurde statt von Plastizität von umweltbedingten Modifikationen gesprochen.)

- Die zurzeit populäre Epigenetik untersucht umweltbedingte Modifikationen, die bereits am Genom bzw. seiner Funktion ansetzen und die evtl. erblich sind, d. h. nicht dem Prinzip folgen, dass erworbene Eigenschaften des Phänotyps erworben werden. Sie wird im folgenden Abschnitt behandelt.
- Die im Prinzip schon lange bekannte neutrale molekulare Evolution wird heute durch den Fortschritt der Genetik sehr viel besser verstanden. Sie spielt in der Evolution höherer Organismen eine wichtigere Rolle, als früher berücksichtigt wurde.<sup>4</sup>
- Fortschritte in der mathematischen Modellierung von Gruppenselektion und „Verwandten-Selektion“ („kin selection“), die mit dem Namen Martin A. Nowak verbunden sind, haben gezeigt, dass Selektion auf der Ebene sozialer Gruppen unter bestimmten Bedingungen möglich ist und dass kooperatives Verhalten und gegenseitige Hilfe in der Evolution eine höhere Fitness als Konkurrenzverhalten zur Folge haben kann. Diese Überlegungen spielen u. a. für Modelle der Evolution des menschlichen Sozialverhaltens eine wichtige Rolle.

Die hier lediglich stichwortartig aufgelisteten Theoriebestandteile, von der Nischenkonstruktion zur neutralen Evolution, setzen die Rahmenbedingungen der

---

<sup>4</sup> Höhere Organismen (Eukaryoten) sammeln z. B. genetische Information an, die keinen phänotypischen Effekt hat oder deren Effekt für den Phänotyp irrelevant ist. Diese „neutrale“ Information (introns, junk DNA etc.) wird nicht selektiv entfernt, weil ihr Mitschleppen nicht nachteilig genug ist, um die „drift barrier“ zu überwinden. Das Konzept der neutralen molekularen Evolution wurde in den 1960er Jahren von Motoo Kimura entwickelt und seither sehr erweitert.

natürlichen Selektion nicht außer Kraft. Erweiterungen der „modernen Synthese“ ergaben sich seit Jahrzehnten in einer fortlaufenden Entwicklung. Ob diese Erweiterungen sich inzwischen derart angesammelt haben, dass man von einem Paradigmenwechsel sprechen kann oder gar von einer wissenschaftlichen Revolution, ist fraglich. Es gibt zwar keine klaren Kriterien für den Unterschied zwischen paradigmatischer Veränderung und dem Fortschritt der „normal science“. Aber der Kern der modernen synthetischen Evolutionstheorie blieb und bleibt erhalten, sodass man schlecht von einem Paradigmenwechsel sprechen kann. Allerdings sind sich selbst Spitzenwissenschaftler an diesem Punkt nicht einig. In dem innovativen Artikel von Koonin „Splendor and misery of adaptation“ geht es um das vertiefte Verständnis der neutralen Evolution auf genetischer Grundlage. Er gehört zu denen, die eine erweiterte Synthese der Evolutionstheorie (EES) als eine revolutionäre Änderung verstehen. Im Unterschied dazu sehen Charlesworth et al. in ihrem Übersichtsartikel „The sources of adaptive variation“ eher Ergänzungen der modernen Synthese.

## 1.5 Zur Epigenetik

Der Begriff Epigenetik wurde 1942 von Conrad H. Waddington geprägt: Bei ihm bezeichnete er unterschiedliche (differentielle) Fortpflanzungs- und Entwicklungswege aufgrund äußerer Faktoren, d. h. im heutigen Sinn regulatorische Einflüsse auf die Entwicklung. Rupert Riedl prägte später den Begriff „epigenetisches System“ für Regulationsprozesse, die zu differentiellen Systemzuständen führen. Diese Ergebnisse gingen schon vor Jahrzehnten in die „synthetische Theorie“ ein. Das Wort Epigenetik wird heute in einem veränderten, engeren Sinn verwendet. Es bezeichnet erbliche Faktoren bzw. Informationen, die nicht ge-

netisch codiert sind. Diese Doppelbedeutung führt zu einiger Verwirrung. Die ältere, breite Bedeutung sollte deshalb eigentlich nicht mehr benutzt werden, da umweltabhängige Einflüsse auf die Aktivität der genetischen Information seit langem bekannt sind. Nicht nur das, sie sind unabdingbar für die Spezialisierung von Zellen und Geweben. Dass Organismen imstande sind, auf der Grundlage gleicher genetischer Information plastisch auf unterschiedliche Umweltbedingungen zu reagieren, ist ein derart gravierender ökologischer Vorteil, dass die Selektionstheorie seine Entstehung geradezu fordert.

Paradigmatisch neu wäre dagegen die Erbllichkeit erworbener Eigenschaften mit einer Stabilität über Generationen hinweg, die der Stabilität genetischer Information vergleichbar ist. Damit würde der Regelkreis zwischen Genotyp und Phänotyp umgangen, ein zweiter Evolutionsmechanismus wäre zu berücksichtigen. Die Belege für einen solchen Mechanismus sind jedoch bestenfalls schwach, was im Folgenden kurz begründet werden soll.

Einmal gibt es regulatorische Faktoren außerhalb des Genoms im Plasma der Zelle.<sup>5</sup> Die Weitergabe solcher kleiner regulatorischer RNA-Moleküle durch Keimzellen stellt eine Möglichkeit der Vererbung erworbener Eigenschaften dar.<sup>6</sup> Allerdings scheinen sie selten mehr als drei Generationen zu existieren und sind insofern als Ursache evolutionärer Veränderungen nicht stabil genug. Weiterhin kommen chemische Modifikationen der DNA für die Weiterga-

<sup>5</sup> Ein Beispiel ist die Unterdrückung von „springenden Genen“ (TE) durch eine Klasse von RNA-Molekülen. Diese können bei *Drosophila* in der Eizelle weitergegeben werden, sodass der Eindruck einer direkten Vererbung einer erworbenen Fähigkeit in der mütterlichen Linie entsteht. Sie sind aber nur über mehrere Generationen vorhanden, wenn auch TEs weiter im Genom vorhanden sind.

<sup>6</sup> Ein ähnlicher genetischer Mechanismus, die Paramutation, wird hier außer Acht gelassen.

be an die nächste Generation infrage, die nicht ihre Basensequenz (ihre „Schrift“) betreffen, sondern an diese angelagert sind. Sind sie über längere Zeit stabil, spricht man von Epi-Allelen eines Gens, während Variationen im genetischen Code selbst als Allele bezeichnet werden. Ähnliche Modifikationen kennt man von Histonen, also von Proteinen, die DNA im Zellkern begleiten.

Das einfachste und häufigste Beispiel ist die Verringerung der Aktivität eines Genorts durch Methylierung (Anfügen von Methylgruppen an die Base Cytosin nach Guanin). Methylierungsmuster von somatischen Zellen in höheren Organismen bleiben bei deren Vermehrung (Mitose) erhalten, um den Zelltyp stabil zu halten.<sup>7</sup> Ebenso können sie bei der Vermehrung durch Zellteilung in einzelligen Organismen erhalten bleiben (Dauermodifikation). In Keimzellen wird das Methylierungsmuster jedoch weitestgehend gelöscht (s. o.). In der Keimbahn gibt es also prinzipiell keine epigenetischen Modifikationen, es scheint aber Ausnahmen zu geben. Die klarsten Fälle sind von Pflanzen bekannt, bei denen Keimbahn und Soma weniger scharf unterschieden sind und bei denen das Entfernen solcher Markierungen weniger gut zu funktionieren scheint als bei Tieren. Beim Lieblingsskunk der Genetiker, der Acker-Schmalwand (*Arabidopsis*) wurden Methylierungsmuster über 31 Generationen weitergegeben und hatten einen Einfluss auf die Blütezeit und andere Merkmale. Allerdings ist unklar, ob unterschiedliche Muster nicht mit ge-

netischen Unterschieden gekoppelt sind, sodass es sich evtl. nicht um eine reine Vererbung erworbener Eigenschaften handelt. Auch solche gut belegten epigenetisch vererbten Merkmale sind vergleichsweise instabil und unterliegen einer hohen Veränderungsrate.<sup>8</sup> Dennoch könnten sie sich in der Population anreichern, wenn sie einen hinreichenden Fitnessvorteil hätten. Ebenso können schädliche Markierungen erhalten bleiben, wenn sie nicht zu instabil sind und wenn ihr Fitnessnachteil nicht zu hoch ist.

Eine „Lamarck’sche“ Vererbung erworbener Eigenschaften läge jedoch nur dann vor, wenn erworbene DNA-Markierungen usw. unabhängig von genetischen Unterschieden stabil weitervererbt würden. Das ist nach allem, was bisher bekannt ist, nicht der Fall. Und es ist unwahrscheinlich, dass solche Vorgänge in der Natur eine – bisher unentdeckte – Rolle spielen. Denn epigenetische Modifikationen stehen ebenfalls unter der Kontrolle genetischer Module und sind damit doch wieder von Veränderungen des Erbguts abhängig. Alle epigenetischen Veränderungen werden von Enzymen vorgenommen, die wiederum DNA-kodiert sind. Entsprechend wurde vielfach empirisch nachgewiesen, dass Selektionskräfte auf genetisch homogene Fortpflanzungslinien kaum einen Einfluss haben, auch wenn ihre Phänotypen variieren.<sup>9</sup> Wenn sich genetisch nichts ändert,

<sup>7</sup> Ein Beispiel für „parental imprinting“: Der Hypothalamus von Ratten reguliert die Ausschüttung von Cortisol bei Stress. Die regulatorischen Rezeptoren (Glucocorticoid-Rezeptoren) werden von einem Gen kontrolliert, dessen Aktivität in Abhängigkeit von der Situation in den ersten drei Lebenswochen durch Methylierung unterschiedlich ist; entscheidend ist die mütterliche Zuwendung („licking and grooming“). Der Effekt ist aber nicht im evolutionären Sinn erblich.

<sup>8</sup> Auch bei Säugetieren gibt es gewisse, allerdings im Labor erzeugte Effekte von einer Generation zur anderen (Anregung von Methylierung des Agouti-Gens bei Labormäusen usw.).

<sup>9</sup> Es gibt zahlreiche Belege für diesen Befund, s. Charlesworth et al. (2017), Part 4. Dennoch formulieren auch seriöse Zeitschriften wie *New Scientist* unsauber, z. B. mit dem Titel „Rewriting Darwin“: [www.newscientist.com/article/mg19926641-500-re-writing-darwin-the-new-non-genetic-inheritance](http://www.newscientist.com/article/mg19926641-500-re-writing-darwin-the-new-non-genetic-inheritance); s. die Kritik dieses Artikels: <http://sandwalk.blogspot.de/2008/07/epigenetics-in-new-scientist.html> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 2.8.2017).

geschieht nach heutigem Wissen nichts, was man als Evolution ansehen könnte. Der populäre Hype um die Epigenetik wird vom Forschungsstand jedenfalls nicht gedeckt.

## **2 Zur weltanschaulichen Verwertung**

### **2.1 Evolutionismus und Anti-Evolutionismus**

Wie das Beispiel „aktiver Flug der Fledermäuse“ in Abschnitt 1.2 zeigte, ist eine kausale Analyse konkreter evolutionärer Innovationen schwierig und oft mangels Daten nicht möglich. In populären Darstellungen, vor allem auch in weltanschaulich aufgeladenen evolutionistischen Ideologien, tauchen dennoch sehr verkürzte und manchmal völlig irreführende Erklärungen auf, die Stephen Gould als „adaptive storytelling“ kritisierte: Homo sapiens entwickelte seine große Hirnrinde, weil ..., Religion entstand im Mesolithikum, weil ..., Männer neigen mehr zum Fremdgehen als Frauen, weil ... und so weiter, in einer schier endlosen Folge von Selektionsgeschichten, die oft so gut wie keine empirische Grundlage haben. Die Narrationen gehen kaum je von der Evolutionstheorie aus, wie sie in der Biologie gilt, also vom Stand der „synthetischen Theorie“.

Aber auch Kritik, die ein berechtigtes Interesse an der Abwehr einer naturalistischen und szientistischen Verwertung der Evolutionstheorie hat, berücksichtigt den Stand der Forschung in der Regel nicht. Vielmehr wird ein vereinfachtes, oft sogar verzerrtes Bild des „Darwinismus“ gezeichnet, um es anschließend zu dekonstruieren. Man sollte diesen Weg vermeiden, auch von kirchlich-theologischer Seite. Eine derartige Kritik wird zum einen von Fachleuten nicht ernst genommen, und zum anderen vergibt man die Chance, mit der Naturwissenschaft gegen ihre ideologische Verwertung zu argumentieren.

Recht verstandene Naturwissenschaft ist ideologiekritisch, und das sollte man nutzen. Die in Abschnitt 1.5 erwähnten Missverständnisse der Epigenetik beruhen fast immer auf vorauslaufenden Missverständnissen der Evolutionstheorie im Allgemeinen. Das gilt auch für das philosophische bzw. theologische Interesse an der Epigenetik, das daher rührt, dass man in ihr das Potenzial zu erkennen meint, einen rigiden, weltanschaulichen Darwinismus zu widerlegen. Besser wäre es, ihn durch die Evolutionstheorie zu widerlegen.

Die obige Empfehlung mag auf der Ebene der akademischen Debatte Wirkung zeigen. Auf der Ebene populärer Wahrnehmung ist, so scheint es, gegen den Evolutionismus kein Kraut gewachsen. Nicht-Biologen (und nicht wenige Biologen) verstehen zum Beispiel unter dem „Kampf ums Dasein“ (survival of the fittest) etwas, was mit den unter 1.3 erläuterten Prinzipien nicht übereinstimmt. Untersuchungen der Biologiedidaktik (z. B. Dittmar Graf, Gießen) zeigen, dass der Fitnessbegriff sogar von Lehrern im Vorbereitungsdienst mehrheitlich falsch verstanden wird. Das überrascht nicht. Auch andere weltanschaulich wirksame naturwissenschaftliche Theorien werden in verzerrter Form Bestandteil diverser Welterklärungen. Was sich gebildete Nicht-Fachleute unter dem Urknall vorstellen, dürfte nicht mehr mit der kosmologischen Standardtheorie zu tun haben als der „Kampf ums Dasein“ mit den Fitnesslandschaften evolutionstheoretischer Modelle. Solche Verzerrungen laden zur ideologischen Nutzung geradezu ein.

### **2.2 Kreationismus und die Hoffnung auf die Einheitstheorie**

Dass auch Kreationisten diese Gelegenheit wahrnehmen, überrascht nicht. Man deutet die Diskussion um eine „erweiterte Synthese“ als Zerfalls- und Krisengeschehen.

Dass das Gegenteil der Fall ist, wurde in Abschnitt 1.4 erläutert. Mit seiner fast schon zwanghaften Wissenschaftskritik begibt sich der Kreationismus immer mehr in die Gesellschaft des Rechtspopulismus. Kaden hat dazu 2015 eine Untersuchung vorgelegt: „Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika“. Das vergiftete weltanschauliche Klima in den USA wird von ihm eindrücklich beschrieben. Allerdings durchlebt die evangelikale Bewegung in den USA wegen ihres Bündnisses mit dem Trump-Lager und seinen „Fake News“ auch eine Glaubwürdigkeitskrise. „Post-evangelicalism“ ist in kurzer Zeit zu einer festen Bezeichnung für den inneren Zerfall der Bewegung geworden. Im Zuge dieser Krise wird auch der Kreationismus kontrovers diskutiert. Da kommt die Diskussion um die Epigenetik gerade recht, um gegen die Krise des Kreationismus eine Krise der Biologie herbeizuführen. Hintergrund der kreationistischen Evolutionskritik ist bekanntlich die Sehnsucht nach der Vereinheitlichung allen Wissens, nach der menschlich verfügbaren und doch überzeitlichen Wahrheit, in diesem Fall durch die Irrtumslosigkeit der Schrift. Diese Sehnsucht gibt es auch in Theologie und Philosophie sowie entsprechende Versuche, die naturwissenschaftliche Theorie weltanschaulich zu vereinnahmen. Es handelt sich jedoch um ein erkenntnistheoretisch grundlegend verfehltes Unternehmen.

Auch szientistisch bzw. naturalistisch orientierte Fachleute verbinden mit der Erweiterung der synthetischen Theorie ideologische Erwartungen. Durch sie soll die „große Evolution“ von einer metaphysischen Spekulation zur wissenschaftlich fundierten Weltklärung werden. Laland, ein Wortführer der evolutionstheoretischen Revolutionäre, sieht wieder einmal eine Möglichkeit, „Darwinian principles“ über die Biologie hinaus auf Kultur, Gesellschaft Religion usw. auszudehnen, also einen generalisierten

Darwinismus in den Sozialwissenschaften und darüber hinaus zu etablieren. Seine Programmatik läuft auf einen weltanschaulichen Sieg des Szientismus hinaus. Eine neu gegründete wissenschaftliche Gesellschaft, die „Society for Cultural Evolution“, soll bereits über 2000 Mitglieder haben und vertritt Lalands Anliegen vehement.

Allerdings hatten wir solche szientistischen Aufbrüche seit Charles Darwin schon öfters, zum Beispiel bei der Einführung der Soziobiologie durch Edward O. Wilson 1975. Sie haben immer das gleiche Ergebnis: Die Naturwissenschaft gewinnt an Erklärungskraft. Aber die widerstreitenden Weltbilder, vom Naturalismus bis zum Schöpfungsglauben, bleiben ebenso intellektuell möglich wie logisch unbeweisbar. Das ist allerdings kein Grund, die Naturwissenschaft in Kirche und Theologie zu ignorieren. Denn auch der Mensch ist ein Naturwesen.

### **2.3 Der Mensch – sein eigenes Schicksal?**

Je mehr die Wissenschaft über Evolutionsprozesse weiß, desto deutlicher wird auch, wie komplex die Naturgeschichte der Menschheit ist und wie sehr nicht nur die Art *Homo sapiens*, sondern jeder einzelne Mensch auch (nicht nur) ein Produkt dieser Geschichte ist. Vor dem Hintergrund dieses Wissens wirken gegenwärtige Hoffnungen auf die Selbstverbesserung des Menschen (Transhumanismus) grenzenlos naiv. Man sollte nicht vergessen, wie geradezu kindisch die Selbstverbesserungsideen des 19. und 20. Jahrhunderts heute auf uns wirken: die Eugenik, der durch Zuchtwahl zu produzierende bessere Mensch, die Einteilung der Rassen in höhere und niedrigere Formen usw. Ähnlich naiv werden heutige Programme für das „human enhancement“ später wirken. Das schreckt die Ideologen nicht ab, und gerade die Epigenetik ist ein Beispiel für weltanschauliche Verwertungsprozesse. Um nicht missverstanden zu werden:

Die epigenetische Forschung ist sehr wohl medizinisch relevant und hat auch sonst – zum Guten wie zum Bösen – viele Anwendungsmöglichkeiten. Aber den „Neuen Menschen“ wird sie nicht hervorbringen. Das szientistische Denken ist in unserer Kultur weit über die – relativ wenigen – ausdrücklichen Vertreter des Transhumanismus und des Evolutionismus hinaus allgegenwärtig. Es beeinflusst auch das Gottes- und Menschenbild in Kirchen und Gemeinden. Denn die Naturwissenschaft produziert Technik, und diese verleiht der Menschheit eine in früheren Zeiten undenkbare Möglichkeit, die eigene Lebenswelt zu gestalten. Die Lebenswelt ist menschengemacht, der Lebensweg ist menschengemacht – und auch Gott ist menschengemacht. Die Technik und die Lebenswelt, die sie beherrscht, werden jedoch keineswegs nur als positiver Gestaltungsraum erfahren, als Feld von Möglichkeiten. Sie sind ebenso – vielleicht noch mehr – ein Feld von Zwängen und unbeherrschbaren Mächten, sie sind einengend und ängstigend. Denn technische Macht über die Natur bedeutet Macht der Menschen, die technische Mittel besitzen, über andere Menschen. Das gilt für Genetik und Epigenetik wie für jede andere Form der Naturwissenschaft. Die menschengemachte Welt hat paradiesische und dämonische Züge, sie dient dem Menschen, und sie beherrscht ihn.

Man hat den Eindruck: Auch Christen glauben in dieser Wissenschafts- und Technikkultur nicht – oder nur halb –, dass Gott Herr der Geschichte ist, vor allem nicht der Natur- und Weltgeschichte. Zu tief sitzt die prägende Wahrnehmung, dass der Mensch mit einem blinden Schicksal ringt, dessen Kräfte und Mächte in einem geschlossenen System natürlicher Prozesse wirken. Diesen Mächten ist der Mensch entweder ausgelie-

fert oder er bedient sich ihrer, zum Guten wie zum Bösen. Einen anderen Herrn der Geschichte gibt es im existenziellen Erleben nicht, auch wenn die Kirchen etwas anderes sagen. Aber sagen sie es wirklich?

## Literatur

- Albrecht, Jörg (2016): Und Opa ist an allem schuld, in: FAZ Sonntagszeitung Nr. 22, Wissenschaft Spezial Epigenetik, 59-61
- Beuttler, Ulrich / Mühling, Markus / Rothgangel, Martin (Hg.), (2016): Seelenphänomene, Frankfurt a. M.
- Charlesworth, Deborah / Barton, Nicholas H. / Charlesworth, Brian (2017): The Sources of Adaptive Variation. Proceedings of the Royal Society B., <http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/284/1855/20162864.article-info>
- Gabora, Liane (2013): An Evolutionary Framework for Culture. Selectionism Versus Communal Exchange, in: Physics of Life Reviews 10/2, 117-145
- Gamble, Clive / Gowlett, John / Dunbar, Robin (2015): Thinking Big. How the Evolution of Social Life Shaped the Human Mind, New York / London
- Hemminger, Hansjörg (2017): Echte Wissenschaft ist nicht dazu da, dass man sie vergisst, in: Theologische Beiträge 48/1, 39-48
- Kaden, Thomas (2015): Kreationismus und Antikreationismus in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine konfliktsoziologische Untersuchung, in: Breuer, Stefan / Otto, Eckart / Treiber, Hubert (Hg.): Studies in Cultural and Social Sciences 13, Wiesbaden
- Kauffman, Stuart (2004): Prolegomenon to a General Biology, in: Dembski, William A. / Ruse, Michael (Hg.): Debating Design. From Darwin to DNA, Cambridge, USA
- Koonin, Eugene V. (2016): Splendor and Misery of Adaptation, or the Importance of Neutral Null for Understanding Evolution, in: BMC Biology 14, 114, [www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5180405](http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5180405)
- Laland, Kevin et al. (2014): Does Evolutionary Theory Need a Rethink?, in: Nature 514, 161-164
- Lewontin Richard C. (2000): The Triple Helix. Gene, Organism and Evolution, Cambridge, USA
- Norenzayan, Ara (2013): Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict, Princeton / Oxford
- Nowak, Martin A. / Highfield, Roger (2011): SuperCooperators. Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed, New York
- Wilson, David S. (2010): Multilevel Selection and Major Transitions, in: Müller, Gerd / Pigliucci, Massimo (Hg.): Evolution. The Extended Synthesis, Cambridge, USA

Johannes Kandel, Berlin

# Die Problematik der Apostasie in Geschichte und Gegenwart des Islam

Zu Christine Schirmachers Werk „Es ist kein Zwang in der Religion“

Die Bonner Islamwissenschaftlerin Christine Schirmacher hat eine umfangreiche, grundlegende und umfassende Studie zu der schwierigen Problematik der Apostasie in Geschichte und Gegenwart des Islam vorgelegt.<sup>1</sup> Ihr Werk kann zweifellos als Standardwerk zur Problematik der Apostasie betrachtet werden.

Sie bereitet im Eingangsteil ihrer Arbeit den Forschungsstand zur Apostasie auf. Sie macht deutlich, dass „die Schriften und Stellungnahmen einflussreicher Theologen zum Thema Apostasie bisher fast unbeachtet geblieben sind, obwohl gerade sie durch ihre Verlautbarungen, die im Zeitalter der Globalisierung der Medien über Internet, Radio und Fernsehsendungen zusätzlich zum traditionellen Buchmarkt und zur Moschee in alle Welt vermittelt werden, bei der Schaffung eines gesellschaftlichen Klimas zum Vor- und Nachteil für Apostaten eine Schlüsselrolle spielen“ (34). Sodann präsentiert sie beispielhaft drei einflussreiche Theologen der Gegenwart, Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926), Abdullah Saeed (geb. 1960) und Abu l’A’la Maududi (1903 – 1979), aus verschiedenen regionalen Räumen und diskutiert eingangs den

jeweiligen Forschungsstand zu den genannten Theologen.

Schirmacher zeigt, dass in der Frühzeit des Islam Apostasie „von der ganz überwiegenden Zahl der Theologen und den vier sunnitischen Rechtsschulen sowie der schiitischen Schule“ als „größte Schuld“ und „schwerste Sünde“ des Menschen betrachtet wurde, die als *hudud* (Grenzverletzungen) zu ahnden seien, wie Ehebruch, Verleumdung wegen Ehebruchs, schwerer Diebstahl, Straßenraub und Wein- bzw. Alkoholgenuss (48). Die Todesstrafe sei die einzig angemessene Strafe für Apostasie. Die Autorin führt aus, dass sich die Todesstrafe nicht mit dem Koran begründen lasse, zu undeutlich seien die dort befindlichen Aussagen darüber. Aus zahlreichen Versen über den Unglauben allgemein könne gefolgert werden, dass „weder ein Verfahren zur Feststellung der Apostasie“ erkennbar sei „noch ein Strafverfahren oder Strafmaß“. Somit können Befürworter der Todesstrafe sich nicht auf den Koran berufen (51). Gleichwohl finden sich in der Tradition Aussagen zur Notwendigkeit der Todesstrafe, z. B. in dem berühmten, bei Bukhari mitgeteilten Hadith: „Wer seine Religion wechselt, den tötet“ (52, Anmerkung 154). Im 20. Jahrhundert rekurrieren die Befürworter der Todesstrafe stets auf die islamische Frühzeit, um die Todesstrafe zu legitimieren. Apostasie wird jetzt häufig unter Verweis auf die sogenannten *ridda*-

<sup>1</sup> Christine Schirmacher: „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten, Ergon-Verlag, Würzburg 2015, 550 Seiten.

Kriege „mit Landesverrat, Aufruhr, Aufkündigung der politischen Loyalität und Umsturz gleichgesetzt“ (67).

So gewinnen gesellschaftliche und politische Motive zur Begründung der Todesstrafe die Oberhand. Der Apostasie-Vorwurf wird gegen missliebige Opponenten als scharfe Waffe eingesetzt. Am Beispiel Ägyptens im 20. Jahrhundert zeigt Schirmmacher die Politisierung der Religion auf, wobei die Anklagen wegen Apostasie deutlich zunehmen. Der Hintergrund dieser Entwicklung ist ein Kampf um die öffentliche Rolle der *ulama* (Religionsgelehrten). Die Apostasieklage wird zum „Machtinstrument“ in dieser Auseinandersetzung. Bezug genommen wird bei diesen Klagen (der prominenteste Fall war die 1993 gegen den Koranwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid erhobene Klage) häufig auf Sure 3,110, aus der eine Verpflichtung zur Anklage gefolgert wird, um Schaden von der muslimischen Gemeinschaft abzuwenden.

Diese Auffassung erlaubt es, Anklagen wegen Apostasie zu erheben und gleichzeitig einen Eingriff in die „innere Glaubensfreiheit“ zu bestreiten, denn mit dieser Unterscheidung wird das Bekenntnis zum Staatsakt gemacht und das Vergehen des politischen Aufruhrs zum Schaden der Gemeinschaft durch die Taufurkunde bzw. den Schreibstift erschaffen. Nun kann die vermeintliche Schädigung der *umma* durch Intellektuelle, Künstler, Feministinnen etc. behauptet und als Verbrechen verfolgt werden. Die gesellschaftlichen Konsequenzen für den Apostaten können von Diskriminierung und Benachteiligung, Verlust des Arbeitsplatzes und der Wohnung bis zum gesellschaftlichen Tod reichen. Rechtliche Konsequenzen können Zwangsscheidung (siehe Abu Zaid), Enterbung, Kindesentzug, Bedrohung, Inhaftierung, Misshandlung, Verweigerung von Bürgerrechten und schließlich der physische Tod sein. In zahlreichen islamisch geprägten Staaten

wird zwar in den Verfassungen Religionsfreiheit zugestanden, die aber letztlich immer unter Scharia-Vorbehalt steht, was von Theologen und Rechtsgelehrten stets legitimiert wird. Zahlreiche Imame, Mullahs und Gelehrte erinnern die Öffentlichkeit stets an die Pflicht (sic!) zur Tötung von Apostaten. Sie sind die treibenden Kräfte, die auf das Schariarecht verweisen und damit die Kluft zu staatlichen Verfassungen und zur Strafgesetzgebung, die nur allgemein auf das Schariarecht Bezug nehmen, vertiefen. So kommt es vor, dass die Verfassungen islamisch geprägter Staaten zwar das Recht auf Religionsfreiheit anerkennen, aber letztlich nur die Freiheit meinen, zum Islam überzutreten. Eine menschenrechtlich begründete Religionsfreiheit existiert somit nicht.

In acht Staaten kann Apostasie mit dem Tode bestraft werden: Afghanistan, Iran, Malaysia, Mauretanien, Saudi-Arabien, Somalia, Sudan und Jemen. In weiteren zwölf Ländern wird Apostasie per Gesetz bestraft. Schirmmacher gibt dazu konkrete Beispiele: So ist im Iran zwar ein Gesetzentwurf zu „Abfall, Ketzerei und Hexerei“ noch nicht vom Wächterrat verabschiedet worden, aber schon jetzt kann Apostasie per „Gesetz über die islamischen Strafen“ vom 30.7.1991 mit dem Tod bestraft werden. Es gibt auch eine Reihe von Beispielen der Verfolgung von Konvertiten mit dem Apostasievorwurf und entsprechenden harten Strafen. Der Apostasievorwurf richtet sich auch gegen ganze Religionsgemeinschaften wie die Ahmadiyya und die Baha'i, die daraufhin grausamer Verfolgung ausgesetzt sind. Ähnliches ist aus Ägypten bekannt. Schirmmacher beschreibt am Beispiel einzelner Apostasieklagen die „Dehnbarkeit der Begriffe und den damit im Zusammenhang stehenden Machtmissbrauch“ (97ff). Die Apostasieklage wird zum Gummiparagrafen, nach dem eine breite Palette von Vorwürfen erhoben werden kann: vom „Ehebruch“ bis

zur „Spionage“. Schon allein vermeintlich islamkritische Äußerungen führten zu Apostasieklagen, wie einige Fälle drastisch zeigen (111).

### Die Position Yusuf al-Qaradawi

Schirmmacher wendet sich sodann exemplarischen Fällen einflussreicher Theologen zu, um deren Einfluss kritisch abzuschätzen. Der erste ist der bekannte, mit zahlreichen Preisen ausgestattete Theologe und Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi, geboren 1926 in einem kleinen Dorf in Unterägypten. Noch während des Studiums schloss er sich der Muslimbruderschaft an. Hasan al-Banna, deren Gründer, hatte starken Eindruck auf ihn gemacht, und al-Qaradawi verehrte ihn zeit seines Lebens. Als die Muslimbruderschaft in Konflikt mit der Staatsmacht geriet und nach der Festnahme und Hinrichtung al-Bannas 1949, wurde al-Qaradawi mehrfach inhaftiert und auch gefoltert.

1960, nachdem er 1956 unter Auflagen freigekommen war, veröffentlichte er sein wohl berühmtestes, am häufigsten übersetztes und am weitesten verbreitetes Werk „al-halal wa'l-haram“ (Erlaubtes und Verbotenes im Islam). Schirmmacher zeigt auf, dass es zwischen der von Ahmad von Denffer übersetzten Fassung und dem arabischen Original Unterschiede gibt, die z. T. erheblich sind. Im Blick auf die bekannte Sure 4,34, die dem Ehemann ein Züchtigungsrecht gegenüber einer „ungehorsamen“ Ehefrau einräumt, kommt das besonders drastisch zum Tragen. So übersetzt von Denffer, dass – wenn Ermahnungen nichts gefruchtet haben – der Ehemann die Ehefrau leicht mit den Händen schlagen darf, wobei er das Gesicht und andere empfindliche Stellen zu meiden habe. Im arabischen Original ist dagegen von „heftigen Schlägen“ die Rede. Gleichwohl bemüht sich al-Qaradawi, Muslimen, die in nicht-

islamischen Gesellschaften leben, mit einer „Positionierung der Mäßigung, Praktikabilität und Erleichterung“ (125) ein dennoch schariagerichtetes Leben zu ermöglichen. Dies wurde zum Schwerpunkt seiner Studien seit den 1960er Jahren.

Seit 1961 lebte er in Katar, wo er bis heute seinen Wohnsitz hat, und bekam dort 1969 die Staatsbürgerschaft. Seine Grundthese lautete: Da der Islam global geworden sei, werde es stets starke muslimische Minderheiten in nichtislamischen Staaten geben, für die ein Minderheitenrecht mit gewissen Erleichterungen gelten solle. Dabei will al-Qaradawi nicht neue Freiheitsrechte einräumen, sondern die islamische Identität der Minderheiten stärken. Er ist ein „bedeutender Vertreter einer Mittelposition“ (arab. *Wasatiyya*) zwischen „rigider Strenge und liberaler Auslegung“ (131).

Er stützt sich u. a. auf die Koransuren 2,143 („So machen wir euch zu einer Gemeinde, die in der Mitte steht, auf dass ihr Zeugen für die Menschen seid und der Gesandte für euch Zeuge sei“) und 2,185 („Gott will für euch das Leichte, das Schwere will er nicht für euch“). Er bemüht auch die Tradition zur Untermauerung seiner These: So habe der Prophet dreimal wiederholt, dass kein Gläubiger „übergenu“ sein solle. Al-Qaradawi sucht also nach praktikablen Lösungen und macht sich dabei selbst zur Messlatte für das Erlaubte und Verbotene. Auch im Blick auf die Apostasie beschreibt al-Qaradawi einen Mittelweg. Einerseits hält er an der im klassisch-islamischen Recht vertretenen Todesstrafe fest, knüpft sie aber an Bedingungen. Sie solle nicht in jedem Fall und nur nach sorgfältiger Prüfung verhängt werden.

Al-Qaradawi hat ohne Zweifel eine bedeutende Autorität erlangt, insbesondere durch die massenhafte mediale Verbreitung seiner Thesen („omnipräsenter TV-Mufti“, 147) und seine Mitwirkung in zahlreichen Gremien und Institutionen. Er ist ein trans-

nationaler Gelehrter „zwischen Frühzeit und Moderne“ (141ff), der für die muslimischen Minderheiten in westlichen Gesellschaften praktikable Wege anbietet, ihre islamische Identität zu leben, ohne den scharierechtlichen Rahmen zu verlassen. Man könne durchaus „gläubiger Muslim und gleichzeitig fortschrittlicher, gebildeter Staatsbürger sein“ (141). Al-Qaradawi erhebt den Anspruch, Leitlinien für das Alltagsleben von Muslimen zu formulieren, d. h. eine allumfassende Autorität mit ganzheitlicher Orientierung zu vertreten, und bietet somit eine Lösung für das Problem der Autorität im sunnitischen Islam („Wer spricht für Allah?“) an.

Im Blick auf die Apostasie hat er seine – mitunter widersprüchliche – Positionierung in den letzten fünfzig Jahren nicht geändert. In seinem Werk „Erlaubtes und Verbotenes im Islam“ befürwortet er die Todesstrafe für drei Vergehen: Mord, außereheliche Beziehungen und Apostasie. In seinem 1996 erschienenen Hauptwerk („Das Verbrechen des Abfalls und die Bestrafung des Abtrünnigen im Lichte von Koran und *sunna*“) argumentiert er „vergleichsweise wenig theologisch“, sondern stark gesellschaftspolitisch (167). Der Abfall vom Islam bedeutet eindeutig „Schlechtigkeit, Verderbnis und Verrat“ und muss mit dem Tode bestraft werden, wobei er in Bezug auf das Verfahren zur Feststellung des „Verrats“ und die konkrete Umsetzung der Bestrafung oft vage bleibt. Auch interessiert ihn die Frage nicht, warum jemand den Islam verlässt. Er setzt seine Autorität absolut und zeigt in seiner Apostasieschrift dichotome Modelle und Deutungsschablonen. Autonomiestreben und der Wunsch nach Entscheidungsfreiheit des Menschen werden als Sünde wider Gottes Gebote interpretiert. Menschen, die so denken, sind für al-Qaradawi „schamlose Ketzer“, die letztlich „Krieg“ gegen die wahre muslimische Gemeinschaft führen und denen gewehrt werden muss.

Apostasiebekämpfung ist Gefahrenabwehr von der muslimischen Gemeinschaft und verlangt nach der Todesstrafe.

Von einer menschenrechtlich begründeten Religionsfreiheit ist al-Qaradawi Lichtjahre entfernt, obwohl er – darin Ibn Taimiyya folgend – zwischen zwei Arten von Apostasie unterscheidet. Es gebe eine falsche „innere Überzeugung“, die gleichwohl „frei“ sei, sich aber nicht nach außen äußern dürfe. Hier sei Reue möglich, und man könne von Bestrafung absehen. Diese Position wurde in der Neuzeit auch von Ägyptens langjährigem Minister für religiöse Angelegenheiten Mahmut Zaquq vertreten (183). Auch für Zaquq ist die Todesstrafe dann gerechtfertigt, wenn der Apostat seine Ansichten öffentlich bekennt und sich damit als „Feind des Islam“ entlarvt.

Schirmmacher merkt treffend an, dass man bei al-Qaradawi nirgendwo eine eindeutige Definition des Apostaten findet und er sich letztlich nicht theologisch argumentierend mit der Problematik auseinandersetzt, sondern seine Position im autoritären Predigstil kundtut.

### Die Position Abdullah Saeeds

Als Kontrast zu al-Qaradawi präsentiert Schirmmacher das Werk von Abdullah Saeed, Professor für Arabische und Islamische Studien am „Sultan of Oman“-Lehrstuhl in Melbourne. Sie stellt den 1960 auf den Malediven geborenen Wissenschaftler als Autor zahlreicher Studien (20 selbständige Werke, 50 Artikel und Einzelbeiträge) und gefragten Konferenzredner vor, als politischen Berater der australischen und anderer Regierungen sowie als Aktivisten in Ämtern und Gremien.

Saeed plädiert für umfassende Religionsfreiheit und Menschen- und Gleichheitsrechte. Die traditionelle scharierechtliche Position zur Apostasie lehnt er entschieden ab. Er stellt den Offenbarungscharakter des

Korantextes nicht infrage, plädiert aber für eine zeitgemäße Neubetrachtung, vor allem im Blick auf die Themen Frauen- und Menschenrechte, Staatsform, Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen sowie Frieden und Dschihad. Er zählt sich zu den „contextualists“, die den Korantext im Lichte der Moderne neu interpretieren, oder den „progressive Ijtihadis“, die sich kritisch mit der eigenen Tradition auseinandersetzen, sich gegen Terror und Fanatismus wenden und die liberale Demokratie mit ihren Freiheitsrechten begrüßen. Er zeigt sich als Vertreter eines „progressive Islam“, der für Gerechtigkeit, Gleichheit der Geschlechter und Pluralismus sowie interreligiösen Dialog eintritt.

Er begründet die Ablehnung der traditionellen Apostasie-Auffassung mit dem Koran, der keine diesseitige, sondern nur eine jenseitige Strafe vorsehe. Auch sei die Überlieferung so allgemein, dass daraus keine Handlungsoptionen zur Bestrafung abzuleiten seien. Er begründet die Kompatibilität des Islam mit der menschenrechtlich begründeten Religionsfreiheit damit, dass zwischen Religion und Staat zu trennen sei. Der Glaube sei die „Privatangelegenheit“ des Menschen und der „Abfall“ lediglich eine Sache zwischen Gott und Mensch; er ziehe daher keine weltliche Strafe nach sich. In seinem Hauptwerk von 2004 „Freedom of Religion, Apostasy and Islam“ stellt er seine grundlegenden Positionen dar und fasst die positive wie negative Religionsfreiheit als „grundlegendes Prinzip“ des Islam auf. Das steht in deutlichem Kontrast zu den islamischen Menschenrechtserklärungen mit ihren jeweiligen Schariavorbehalten, die „individuelle Überzeugungen lediglich als im Innern verborgene Weltanschauungen“ erlauben (287).

Saeeds Buch wurde zunächst kaum rezipiert und auf den Malediven schließlich 2008 verboten, wohl eher aus politischen als aus theologischen Motiven. Saeeds

Position steht in krassem Kontrast zu al-Qaradawi und Maududi. Er fordert die „Nichteinmischung“ in das Verhältnis von Gott und Mensch, das er als Privatsphäre des Individuums bezeichnet. Er kritisiert die Überlieferung und hält den berühmten Ausspruch Mohammeds „Wer die Religion wechselt, den tötet“ für nicht echt. Wichtig ist auch, dass Saeed die Staatsbürgerschaft („citizenship“) als unabhängig von der Religion bezeichnet. Alle Bürger genießen gleiche Rechte. Muslime sollten sich als „participants“ im säkularen Staat engagieren und für eine Reform des Islam streiten (321). Die hier partizipierenden Muslime verteidigt er sowohl gegen einen Generalverdacht gegenüber Muslimen in westlichen Gesellschaften, der auch vor gesellschaftlich engagierten Muslimen nicht haltmacht, als auch gegen Muslime, die sich in Ghettos zurückziehen („isolationists“) und eine Öffnung in Richtung Gesellschaft kritisch sehen. Zur Beteiligung im Staat wären theologische Begründungen erforderlich, doch müssten diese erst gefunden werden. Saeed versucht auch, Religionsfreiheit und Menschenrechte aus dem Koran zu begründen, an dem er als Offenbarung Gottes festhält, in dem er aber gleichwohl zahlreiche Aussagen im historischen Kontext sieht und damit jedem Fundamentalismus entgegentritt. Saeeds kritische Position wird in den arabischen Kernländern des Islam kaum rezipiert, ganz zu schweigen von einem Einfluss auf den real existierenden Islam der muslimischen Gemeinschaft. So bedeutsam seine reformerische Haltung auch ist – ihre Rezeption bleibt weitgehend auf den wissenschaftlichen Dialog auf Konferenzen und Tagungen sowie auf Veröffentlichungen in westlichen Medien beschränkt.

### **Die Position Abu l’A’la Maududis**

Schirmmacher widmet sich sodann der Analyse der „restriktiven Position“ Abu l’A’la

Maududis, den sie treffend als einen der bis heute einflussreichsten islamischen Intellektuellen, Ideologen und Theologen des 20. Jahrhunderts darstellt. Maududi kann als der „Architekt“ des islamischen Staates Pakistans gesehen werden. Der Islam solle Identität und Grundlage der Regierung bilden. Maududi wirkte „in seiner Funktion als Aktivist, Politiker und Apologet ... nachhaltig auf die Gesellschaft, Politik und Geistesgeschichte Pakistans ein und beeinflusst mit seinen weltweit rezipierten Schriften islamistische wie jihadistische Bewegungen bis heute“ (352).

Er bietet einen ideologisch-totalitären Gesellschaftsentwurf, der in diametralem Gegensatz zu modernen Menschenrechten und der Religionsfreiheit steht. Dieser Entwurf spiegelt auch den Einfluss des Kommunismus auf Maududis Denken. Andere Religionen, Weltanschauungen und nicht-islamische Regierungsformen werden von Maududi abgewertet. Den säkularen Staat verwirft er vollständig. Die in den 1970er Jahren unter der Ägide General Zia ul-Haqqs verabschiedeten sogenannten „Blasphemy Laws“ atmen den Geist Maududis. Sie sind in Pakistan scharfe Instrumente gegen Andersdenkende, insbesondere die Ahmadiyya-Bewegung und die christliche Minderheit. Maududi schuf mit der von ihm 1941 begründeten Partei Jama'at i-Islami das wichtigste Forum seines politischen Aktivismus. Sie wurde wie eine marxistisch-leninistische Kaderpartei straff organisiert.

Im Zentrum der Theologie des Gelehrten steht das Konzept der alleinigen Souveränität und Herrschaft Gottes (*hakimiyyat Allah*). Der Islam wird als ganzheitliches System gedacht. Die Gesetzgebung des Staates soll scharijagerecht gestaltet werden – mithilfe einer muslimischen Avantgarde, zu der sich Maududi berufen fühlt. Dieses System nennt Maududi eine „Theo-Demokratie“ bzw. ein „demokratisches Kalifat“. Tat-

sächlich ist für individuelle Freiheiten in diesem – von Gott als höchste Instanz für Rechtsprechung und Politik angenommenen – System kaum Platz.

In seiner Schrift über die Bestrafung des Apostaten nach dem islamischen Gesetz, die bereits in den 1940er Jahren erschienen war, setzt Maududi einfach voraus, dass für den Apostaten die Todesstrafe vorgesehen war. Pro und Kontra werden gar nicht erst erörtert: „Es geht Maududi um die entschiedene Zurückweisung möglicher Zweifel an der Rechtmäßigkeit der für ihn alternativen Todesstrafe für Apostaten“ (409). Die Apostasie ist für ihn eine politische Bedrohung der Einheit und Homogenität des islamischen Staates. Dieser Bedrohung kann nur durch die Verhängung der Höchststrafe für den Apostaten begegnet werden.

## Fazit

Schirmacher zeigt vor dem Hintergrund ihres Vergleichs von drei Positionen zur Apostasie auf, dass die meisten Verlautbarungen der klassisch-islamischen Gelehrtschaft sich im Rahmen von Yusuf al-Qaradawis „reduzierter Befürwortung von Religionsfreiheit als innerer Gewissensfreiheit“ (487) bewegen. Die abweichende Position Abdullah Saeeds und einer Reihe von Islam-Reformern wie z. B. Abdullahi an-Na'im hat dagegen kaum Chancen, in der Welt der *ulama* und der muslimischen Gemeinschaften Fuß zu fassen. So bleibt am Ende die Bilanz zur Religionsfreiheit in der islamischen Welt ernüchternd. Nur wenn es eine Neubewertung der Rechtsquellen und eine historisch-kritische Aufarbeitung der Traditionen gäbe, könnte es eine Entschärfung und Neufassung der Lehren zur Apostasie geben. Und dies ist letztlich „vom Ausgang des Ringens zwischen radikal islamischen und progressiven Kräften abhängig“ (Armin Hasemann, 492).

# Die „Hamsa Yoga Sangh“-Seelengemeinschaft

Es stellt sich immer wieder die Frage, was eigentlich die Faszination für indische Yogalehren im Westen ausmacht. Übermittelt wurden diese vor ungefähr hundert Jahren, ein breiteres Interesse erreichen sie erst seit einigen Jahrzehnten. Sicher liegt die besondere Faszination, die von Yoga (Wortbedeutung: Vereinigung, Verbindung, Kontakt) ausgeht, in der Kombination einer Einbettung in ein System östlicher spiritueller Denkweisen und deren körperbezogener Disziplin, aber gewiss auch in ihrer Erfahrbarkeit.

Im Laufe der Zeit haben sich im Westen verschiedene indische Yogameister etabliert, deren Unterrichtsmethoden und Schwerpunkte aber zum Teil erheblich voneinander abweichen, was wiederum die große Bandbreite des Yoga widerspiegelt. So umfasst Yoga spirituelle Denk- und Lebensweisen genauso wie Konzentrations- und Meditationsexerzitien oder Körper- und Atemübungen. Am weitesten hat sich im Westen heute der Hatha-Yoga verbreitet, welcher die Körper- und Atemübungen in den Mittelpunkt stellt.<sup>1</sup>

## Eine weltweite Seelengemeinschaft

Einer der indischen Yogameister, die sich im Westen etabliert haben, ist Yogiraj SatGurunath<sup>2</sup> Siddhanath<sup>3</sup>. Auf ihn beruft sich die „Hamsa Yoga Sangh“, eine weltweite „See-

lengemeinschaft“ vieler tausend „Hamsas“ (*Hamsa* bedeutet Schwan oder Seele, in diesem Fall auch Schüler). In den offiziellen deutschen Hamsa-Yoga-Sangh-Zentren in Berlin, am Bodensee und in Wuppertal können sein klassischer Kriya-Yoga und auch Siddhanath Hamsa Yoga, Siddhanath Surya<sup>4</sup> Yoga, Hamsa Asanas<sup>5</sup> sowie die Erdfriedensmeditation<sup>6</sup> erlernt werden. Hier unterstützen die 15 vom Yogiraj allein in Deutschland initiierten Lehrer<sup>7</sup> seine Mission für Erdfrieden und unterrichten in den Zentren auf insgesamt fünf Stufen. Diese Stufen spiegeln die Techniken wider, welche die Lehrer unterrichten, und zeigen an, welche Einweihungen sie geben dürfen.

Die Erdfriedensmeditation nach Yogiraj SatGurunath bieten weltweit alle Zentren der Hamsa Yoga Sangh an jedem dritten Samstag eines Monats an. Die Übungsanleitung zu dieser Meditation kann von der Homepage [siddhanath.de](http://siddhanath.de) heruntergeladen werden. An Vollmondtagen führen alle Mitglieder und Freunde der Hamsa Yoga Sangh die Erdfriedensmeditation zu Hause durch. Die Lehrer und Lehrerinnen dienen auch als Ansprechpartner und helfen bei der Orga-

<sup>4</sup> *Surya* (skrt.): „Sonne“, Name des Sonnengottes.

<sup>5</sup> *Asana* (skrt): „der Sitz“: Bezeichnung für Sitz- und andere Positionen im Yoga. Wenn diese für längere Zeit als bequem empfunden werden und stabil sind, bewirken sie beides: die Beständigkeit der körperlichen Position und die innere, im Herzen erblühende Freude.

<sup>6</sup> An dieser Stelle erscheint eine Parallele zur griechisch-hellenischen Kultur, deren „Gaia“-Vorstellung den Planeten Erde als ein seinen eigenen Lebensraum definierendes Lebewesen ansieht. Dieser Ansatz floss in die Anthroposophie Rudolf Steiners ein.

<sup>7</sup> Siehe hierzu [www.siddhanath.de/hamsa-yoga-sangh-deutschland/kriya-yoga-lehrer](http://www.siddhanath.de/hamsa-yoga-sangh-deutschland/kriya-yoga-lehrer) (Abruf: 9.8.2017).

<sup>1</sup> Siehe hierzu Eißler 2009, 192.

<sup>2</sup> Nach Yogiraj SatGurunath 2011, 387, 382, bedeutet *Satguru*: „Der spirituell Gewichtige“, ein Meister, der das im Menschen wohnende spirituelle Licht freisetzt, ein erleuchteter Aspekt des Göttlichen. *Nath*: „Herr“, Bezeichnung der Meister des Yoga, der Herren aller Yoga-Formen.

<sup>3</sup> *Siddha*: „fähig“, eine Person, die das wahre Selbst erkannt oder Selbsterkenntnis erreicht hat.

nisation der jährlichen Veranstaltungen mit Yogiraj SatGurunath mit.

### Ein Satsang mit dem Meister

Satsang (skrt. *satsanga*) bedeutet nach Martin Mittwede „Gemeinschaft, Gesellschaft der Guten, Gotthingegebenen, der Weisen; gute Gesellschaft oder guter Umgang; Kontakt mit den weisen und tugendhaften Menschen. *Satsanga* ist für den *sâdhaka* [d. i. Schüler; M.N.] eine wichtige Hilfe auf dem Weg der Entwicklung; denn die Menschen, mit denen man zusammen seine Zeit verbringt, haben bis in das Innere hinein einen tiefgreifenden Einfluß. Im *satsanga* ist in der gebündelten Kraft der Gemeinschaft ein Fortschritt möglich, der einem allein sehr schwerfiele, wenn nicht sogar unmöglich wäre. Letztlich geht es um das Erleben des Seins (*sat*), welches die grundlegende Wahrheit des Universums ist. So kann die Gegenwart eines Heiligen bewirken, dass der Funke der göttlichen Intuition von ihm auf die Anwesenden überspringt, während die Gemeinschaft mit anderen Gottsuchenden durch die gegenseitige Inspiration ebenfalls eine große Hilfe sein kann. Deshalb wird dem spirituell Strebenden der *satsanga* empfohlen.“<sup>8</sup> Wenn der Meister den Ort des Geschehens betritt, erhebt man sich aus Respekt von seinem Platz und bleibt so lange stehen, bis er selbst Platz genommen hat. In der Regel sitzt der Meister in einer etwas erhöhten Position vor der Gruppe und eröffnet den Satsang mit einem Mantra, das von ihm gesungen wird.

Auf einer Streuobstwiese des Frankfurter Lohrbergs haben sich am 23. Mai 2017 einige am Hatha-<sup>9</sup> sowie am spezielleren

<sup>8</sup> Mittwede 1992, 204.

<sup>9</sup> „Kraftvolles Yoga“, eine Hauptrichtung des Yoga, die von Gorakshanath entwickelt wurde und die körperlichen Aspekte des Transformationsweges betont, vorwiegend die Haltungen (*Asana*) und die

„Siddhanath Hamsa“-Yoga<sup>10</sup> des Meisters Interessierte zu einem Satsang mit Yogiraj SatGurunath Siddhanath eingefunden, der von seinen Anhängern liebevoll Gurunath genannt wird. Er eröffnet den Satsang mit einer Ansprache in einem gut verständlichen Englisch, welches aber auch noch ins Deutsche übersetzt wird.

Yogiraj SatGurunath erklärt, die Yogatradition des Kriya-Yoga sei die der praktischen Bemühung, welche zum Pfad des Nicht-Handelns (*Akarma*) führen soll. Kriya Yoga soll nicht ideologisch, nicht konfessionell, nicht dogmatisch, nicht sektiererisch und nicht religiös sein. Der Meister betont, dass bei vielen westlichen Yoga-Angeboten der spirituelle Aspekt zugunsten von Entspannungsübungen und Gymnastiken in den Hintergrund gerate. Des Weiteren erläutert er, einen stark hinduistisch geprägten Yoga in der Tradition von Babaji Gorakshanath zu lehren und jeden, der ihm sein Herz öffne, zu transformieren.

Bevor Gurunath zu einer Atemübung übergeht, berichtet er über das Geschenk Indiens an die Menschheit. „Ungefähr 300 Jahre n. Chr. gründete der buddhistische Patriarch Bodhidharma, ein indischer Yogi, den Shaolin-Tempel in China.“<sup>11</sup> Er begründete die *Dhyana* (Zen)-Schule des chinesischen und japanischen Buddhismus. Er lehrte auch die Kampfkunst Mushti Prahara, die Technik, mit der man die Lebenszentren (Marmashtana) angreift und den Feind sogar teilweise gefechtsunfähig macht. Er warnte seine Schüler gleichwohl, diese Fertigkeit niemals zu aggressiven Zwe-

Reinigungstechniken (*Shodana*), doch vor allem die Kontrolle der Lebensenergie (*Pranayama*).

<sup>10</sup> „Yoga des Schwans“, ein alter Text in Form eines Gesprächs zwischen Sanatana Kumar und seinem Schüler Gautama. Es handelt sich um Kundalini Kriya Yoga, das die Manifestationsebenen des Ömkar-Klangs vermittelt.

<sup>11</sup> Sowohl im Hinduismus als auch im (ursprünglich ebenfalls indischen) Buddhismus spielen Yoga-Traditionen eine wichtige Rolle.

cken einzusetzen, sondern ausschließlich zur Selbstverteidigung. Später wurde dies zum Shaolin Kung Fu, zum Tai Chi Chuan und zum japanischen Karate. Indien ist seit undenklichen Zeiten die Quelle heiliger Weisheit und heilenden Wissens für die ganze Welt gewesen. Dieser selbstlose Dienst der erleuchteten Yogis wurde von den Völkern, die hierdurch spirituell, materiell und kulturell auf diese Weise profitiert haben, weitgehend ausgeblendet, vergessen oder ignoriert ... Gegenwärtig findet ein Austausch zwischen Ost und West statt, da der Westen keine Wertschätzung für etwas hat, das kostenlos ist ... Bei all meinen Reisen durch die ganze Welt habe ich erkannt, dass Indien trotz seiner Unzulänglichkeit der spirituelle Dynamo der Welt ist. Es wird der Welt im Laufe der Zeit immer mehr den Weg der Weisheit zeigen.“<sup>12</sup>

Bei der hohen Kunst des tiefen Atmens soll es um die Erkenntnis des innewohnenden Göttlichen gehen, da die Göttlichkeit im Wesenskern eines jeden Menschen liege. Die Atemtechniken sind laut Yogiraj SatGurunath so gestaltet, dass sich negative Syndrome auflösen sollen, ohne einen übermäßigen emotionalen Aufruhr zu verursachen. Auch während des Satsangs auf dem Frankfurter Lohrberg übt Gurunath zusammen mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern die rhythmisierte Atmung.

Zur täglichen spirituellen Praxis brauche der Schüler Durchhaltevermögen in allen Lebensphasen, vor allem in schwierigen Zeiten voller Ängste und Zweifel. Gurunaths Wunsch ist es, dass seine Schüler das Taschenbuch „Gurunath Gita“ mit einer Auswahl seiner meisterhaften „Poetries“ stets bei sich tragen, da es ihnen in ihrer *sadhana* (spirituellen Praxis) helfen soll.

## Yogiraj SatGurunaths Werdegang

Gurunath wurde am 10. Mai 1944 in Indien geboren. Seine Mutter beschäftigte sich mit Astrologie und glaubte, dass seine Geburt dem Willen von Shiva Goraksha Babaji entsprochen habe und von diesem gesegnet sei. Sie sagte ihm stets, seine Sterne stünden so, dass er nicht umhin könne zu meditieren und später das Leben eines yogischen Familienvaters zu führen.

Gurunath wuchs nach eigener Darstellung in einer hochstehenden aristokratischen Familie im Staat Gwalior auf und hatte viel Zeit, den großen Epen wie dem Ramayana und dem Mahabharata, welche in Indien von Eltern und Großeltern erzählt werden, zu lauschen. Beeindruckt wurde er jedoch von den Buddha-Legenden und den Erzählungen Ramas und Krishnas. Inspiriert durch ein Bild Shivas, auf dem dieser sich in tiefer Meditation befindet, begann er, nachts lange zu meditieren.

Das umfangreiche Wissen seines Vaters über die Bhagavadgita bewog ihn, die Philosophie Indiens zu studieren. Die Bhagavadgita (der Gesang des Erhabenen, das Lied Gottes, Ausschnitt aus dem 13. Buch des Mahabaratha) ist ein philosophisches Lehrgedicht, das von vielen Menschen als heilig betrachtet wird. Sie ist ein Gespräch zwischen Krishna, der den ewigen Geist repräsentiert, und seinem Schüler Arjuna, der für das Denken steht. Krishna zeigt ihm die Wege von Erkenntnis, Gottesliebe, selbstlosem Tun und Meditation, welche die klassischen Hauptwege des Yoga sind. Vor allem das sechste Kapitel stellte eine große Unterstützung für Gurunaths Yoga-Übungen bereit. Eliade betont, die Bhagavadgita erkenne dem Yoga eine hervorragende Bedeutung zu. „Allerdings ist der von Krsna in diesem Meisterwerk indischer Spiritualität dargestellte und empfohlene Yoga weder der klassische Yoga des Patanjali noch eine Summe der ‚magischen‘ Techniken ...“, son-

<sup>12</sup> Yogiraj SatGurunath 2011, 338f.

dern ein dem visnuitischen religiösen Erleben angepasster Yoga, eine Methode zum Erreichen der *unio mystica*.<sup>13</sup>

Gurunath soll bereits im Alter von drei Jahren spontane erleuchtete Zustände erlebt haben. Auch wird behauptet, er habe mit vier Jahren viele Stunden allein in der Meditation verbracht, und eigenen Angaben zufolge hat er Visionen von Shiva und Krishna erhalten. Bei Sonnenaufgang meditierte er zusammen mit seinem Großvater.

Für eine Weile wohnte die Familie auf ihrem Anwesen, das Gai Ghat hieß und am Ufer des Ganges in der Stadt Benares (Varanasi) lag. Über seine Schulzeit schreibt er, dass abgesehen von dem christlichen Einfluss auf sein Denken, den er durchaus schätzte, diese mit Streichen, Spaß und Lernen verging.<sup>14</sup>

Im Jahr 1967 beendete Gurunath seine Ausbildung am staatlichen Fergusson College in Poona und bewarb sich bei einem Industrieunternehmen. Als er feststellte, dass er am Schreibtisch mehr meditierte als arbeitete, kam es zu einem Wendepunkt in seinem Leben. Er kündigte seinen Arbeitsplatz, um fortan dem Göttlichen zu dienen. Im Anschluss brach er zu der alten Stadt Vrindeshwar auf, um Shiva Goraksha Babaji zu begegnen. Dort fühlte er in seinem Innersten, dass er imstande sei, die Energie seines denkenden Geistes anderen zu übertragen sowie die Gabe der Heilung zu besitzen. Er vermutet, dass sich aufgrund seiner *Samskaras* (Übergänge) aus den vergangenen Leben sein Innerer Meister entwickelte.

So vergingen viele Jahre in Meditation, Hingabe und Dienst an den Menschen. Die Anleitung durch Meister wie Gagangiri Maharaj, Swami Satyanandagiri, Hariharananda, Shiva Bal Yogiri, Neemkaroli Baba sowie Anandamayi Ma half Gurunath nach eigener Aussage, sein Selbst in seinen Me-

ditionationen und *Avastas* (Bewusstseinsebene oder -zustand) zu festigen.<sup>15</sup> Die *shramischen*<sup>16</sup> Lehren der Nath Yogis führten ihn durch den Amanaska<sup>17</sup> Yoga von Gorakshanath zum Bewusstsein eines sogenannten stillen Geistes. Durch diesen Yoga wurden die Lehren des Hamsa<sup>18</sup>-Yoga inspiriert. Er lehrte den sich fortan als spirituellen Meister erkennenden Schüler, im Hier und Jetzt zu sein.<sup>19</sup>

## Gurunaths Erfahrung mit dem Christus

Das Ziel aller indischen Philosophien und Mystiken ist es, sich vom „Leiden“ zu befreien. Die große Bedeutung, welche alle indischen Metaphysiken bis zur Askesetechnik und Kontemplationsmethode des Yoga fundamental der „Erkenntnis“ beimessen, erklärt sich aus den Gründen menschlichen Leidens. Der Yogi glaubt im Unterschied zum Psychoanalytiker, dass das Unterbewusste durch Askese beherrscht und mittels der Technik einer Einung von Bewusstseinszuständen völlig unterworfen und somit kontrolliert werden könne.<sup>20</sup> Während Gurunath in Indien die Schule und später auch das College besuchte, kam er immer wieder persönlich oder in seinen Visionen mit großen Weisen oder Yogis des Himalaya in Kontakt. Um Menschen in ihrem Glauben zu inspirieren und damit sie

<sup>13</sup> Eliade 1960/1988, 162.

<sup>14</sup> Yogiraj SatGurunath 2011, 25-36.

<sup>15</sup> *Shrama*: Anstrengung, Bürde, Streben, Bemühung.

<sup>16</sup> Ohne Denken und Sinneseindrücke seiend. *Amanaska* nennt man die Erfahrung, wenn man die Glückseligkeit des göttlichen Selbst im meditativen Zustand erfährt.

<sup>17</sup> Der himmlische Schwan ist Brahmas Gefährt und soll die Fähigkeit besitzen, Milch von Wasser zu trennen, womit die Fähigkeit spiritueller Unterscheidungskraft gemeint ist. Des Weiteren ist der Schwan mit seinen weißen Federn ein Symbol der Reinheit. *Hamsa* ist auch eine Bezeichnung für die Seele.

<sup>18</sup> Yogiraj SatGurunath 2011, 54-74.

<sup>19</sup> Vgl. Eliade 1960/1988, 19-22.

sich in der Kunst der Bewusstseinsentwicklung üben, berichtet er gerne über diese Erfahrungen und Begegnungen<sup>21</sup> – so auch zum Thema „Die Erfahrung mit dem Christus in Jesus“.

„Um 22 Uhr hatte ich eine wunderbare Erfahrung, einen Traum, in dem ich Jesus den Christus sah, wie er zu seinen Schülern sprach, unter denen auch ich saß. Er kam auf mich zu, lächelte und sagte: ‚Mach die gute Arbeit weiter, die Bemühung, die Menschheit in einer Religion und einem Bewusstsein zusammenzuführen.‘ Mit diesen Worten legte er sanft seine Hand auf meine Stirn und segnete mich. Mir war bewusst, dass ich träumte, und ich sagte zu Christus: ‚Bin ich nicht mehr wert, dass du mich nur im Traum segnest? Bitte lass diesen Segen Wirklichkeit werden.‘ Nach einer Weile endete mein Traum. Ich öffnete meine Augen und zu meiner großen Überraschung ... lag die Hand, die mich gesegnet hatte, immer noch auf meiner Stirn. Ich bekam einen Schweißausbruch und wusste nicht, was ich sagen sollte. Die Göttliche Gestalt sprach ebenfalls nicht. Seine Gesichtszüge waren scharf geschnitten, er hatte eine markante, lange Nase und tiefliegende braune Augen, die ein Göttliches Licht ausstrahlten. Es war, als ob seine Augen zu mir sprachen: ‚Komm, ich werde dir den Weg zeigen.‘ Er hatte dunkelbraune, etwas lockige Haare, die zu seiner goldbraunen Hautfarbe passten. Zuerst hielt ich ihn für einen Inder königlichen Geschlechts, für den großen König Vikramaditya. Später wurde mir seine sanfte, liebevolle Erscheinung bewusst. Seine Aura erfüllte mein Herz mit einer süßen Liebe. Er trug ein jüdisch-palästinensisches Gewand, und seine Hände waren ebenso warm wie sein Lächeln. Still segnete er mich, indem er jene Hände aus Fleisch und Blut auf meinen Kopf legte. Ich war außer mir und konnte meine Liebe zu ihm kaum

beherrschen. Ich war völlig wach und versuchte mich zu bewegen, doch ich konnte mich nicht vom Bett erheben. Wellen von Energie strömten durch meinen Körper. Dann begann sich der Göttliche Körper von *Christus* in Jesus vor meinen Augen aufzulösen, bis er nicht mehr sichtbar war. Die Erscheinung war plötzlich zu Ende und sie bestärkte eine karmische Verbindung zwischen ihm und mir aus meinem vergangenem Leben, in dem ich ihn im Himalaya im Ashram eines *Nath Yogis* getroffen hatte ... Den großen Yogi hatte ich nicht kennenlernen können, doch es war klar, dass Jesus in diesem Ashram Nath Yoga lernte.“<sup>22</sup>

### Prana-Heilung mit Sonnenkraft

Indische Asketen kennen vier Modalitäten des Bewusstseins: das Tagesbewusstsein, das Bewusstsein des Schlafes mit Träumen, das des traumlosen Schlafes und das „kataleptische“ Bewusstsein. Durch allmähliches Verlängern der Aus- und Einatmung (*pranayama*), wobei das Ziel ein möglichst großes Intervall zwischen diesen beiden Teilen der Atmung sein soll, ist es dem Yogi möglich, in alle Bewusstseinsmodalitäten einzudringen.<sup>23</sup> Eliade betont, dass die experimentelle Erprobung der vier Bewusstseinsmodalitäten, denen natürlich ein bestimmter Atemrhythmus entspricht, sowie die Einung des „Bewusstseins“, welche sich daraus ergibt, dass der Yogi die Diskontinuität zwischen diesen vier Modalitäten aufhebt, jedoch erst nach langer Praxis erreicht werden kann.<sup>24</sup>

Gurunath entwickelte im Laufe seines Yogawegs einen dynamischen Vorgang der Selbstheilung, den er *Otaprot Surya* (osmotische Sonnenheilung) nannte. Da jedoch bestimmte Übungen als zu fortge-

<sup>21</sup> Yogiraj SatGurunath 2011, 106.

<sup>22</sup> Ebd., 117f.

<sup>23</sup> Nach Eliade 1960/1988, 64.

<sup>24</sup> Ebd., 65.

schritten erscheinen mögen, können diese Techniken nicht allen Menschen vermittelt werden. Seine Schüler müsse er eine einfachere solare Selbstheilungstechnik lehren. Die Surya-Selbstheilungstechnik wirke vor allem reinigend und verjüngend, denn wenn man die Energie der spirituellen Sonne aufnehme, sollen alle Gifte aus dem System ausgeschieden werden. Während der Praxis des solaren *Pranayamas* (Atemregulierung) kommen tiefliegende Syndrome und negative Verhaltensmuster an die Oberfläche. Nach SatGurunath ist die Sonne unser unmittelbarer Gott, weil die Sonne die Eine sei, unter der wir uns bewegen und leben.

Auf der Homepage ist zu lesen, dass von Sonnenlicht und Prana durch das dritte Auge (skrt. *Shakra*) die Sekretion von Melatonin in der Zirbeldrüse gesteigert werde und damit die natürliche Fähigkeit des Körpers zur Selbstheilung gegeben sei. Wie auch beispielsweise in der japanischen religiösen Organisation Mahikari wird hier angenommen, die Zirbeldrüse sei das Organ, in dem Leib und Seele (Psyche) interagieren. Auch ist hier eine Parallele zum ontologischen Dualismus (Descartes) erkennbar: Geist und Materie bilden zwar zwei miteinander zusammenhängende, aber in wesentlichen Zügen autonome Seinsbereiche.<sup>25</sup> Eine verstärkte Heilenergie des Meisters soll an den Meisterfeiern wirken. Diese finden im Zentrum Bodensee statt. Zu den Meisterfeiern wird um eine Blume und eine Geldspende gebeten. Die Blume ist ein Symbol der Hingabe an Gott und an den Meister. Die Geldspende, die Gurunath persönlich übergeben wird, manifestiert die treue Ergebenheit aller Anhänger. Auch an den Vollmondtagen soll eine *Shaktipat*-Übertragung<sup>26</sup> stattfinden.

<sup>25</sup> Vgl. Nawrot 2015, 85.

<sup>26</sup> Herabsteigen göttlicher Energie.

## Spirituelles Netzwerk

Netzwerke führen Menschen zusammen. Im Internet kann man die rasche Zunahme von spirituellen Netzwerken feststellen, welche mannigfache Möglichkeiten zur Meditation, begleitete Unterstützung in Krisen, Krankheits- oder Umbruchphasen oder ein unmittelbar (inter-)aktives Mitwirken bieten.

Auch Gurunath entwickelte ein spirituelles Netzwerk. Dieses Netzwerk des Lichts und des Atems soll eine astrale Lichtverbindung (*Hamsanet*) darstellen, und alle Schüler (*Hamsas*) mit dem Satguru und untereinander verbinden: Es handelt sich hierbei um spirituelle Lichter, welche den Menschen die Erkenntnis ermöglichen, dass die Menschheit auf der Ebene des Seelenbewusstseins ein Eines sei. Gurunath nimmt an, dass die Zentren jener Schüler, die sich auf diese Weise entwickeln möchten, mit den Zentren des Meisters verbunden sind, und deshalb werde der Geist seiner Schüler mit seinem Geist vereint. Diese Verbindungen befänden sich hauptsächlich an den drei Hauptzentren von Nabel, Herz und drittem Auge. Der Meister verbindet sich mit den Schülern auf diesen drei Ebenen, weil er mit ihnen arbeiten und sie entwickeln möchte.<sup>27</sup>

Er erklärt dies folgendermaßen: „Ich, der ich nicht als getrennte Wesenheit existiere und damit mit dem größeren Selbst der Menschheit übereinstimme, werde zum vorbestimmten Zeitpunkt in das Bewusstsein eines jeden Einzelnen eintreten, der sich auf mich eingestellt hat. Es ist, als würde ich ein Zeichen geben und in die Hände klatschen und genau in dem Moment wird mein Bewusstsein in den Geist all jener Menschen eingehen und ihr Geist wird sich so verwandeln, dass er am geeinten Bewusstsein teilhat ... Diejenigen, die mit mir

<sup>27</sup> Vgl. Nawrot 2015, 78.

## INFORMATIONEN

### GESELLSCHAFT

in Einklang sind, werden das geeinte Feld des Bewusstseins spüren. Dieses Ziel des Erdfriedens durch inneren Frieden hat mich dazu veranlasst, in der ganzen Welt Konferenzen zum geeinten Bewusstsein (Unified-Consciousness Conferences/U.C.C's) zu veranstalten.“<sup>28</sup>

Diese Form von spiritueller Verbindung wird auch in einigen japanischen religiösen Organisationen praktiziert. So starteten beispielsweise nach der Katastrophe vom 11. März 2011 in Japan zahlreiche religiöse Organisationen, die nicht unmittelbar helfen konnten, Gebetsaufrufe und Ketten, um den Betroffenen durch geistige Kraft Beistand zu leisten.

Yoga wird in der Hamsa Yoga Sangh im Kontext hinduistischen Gedankenguts verstanden und ist weit mehr als Gymnastik und Entspannung. Der Schüler braucht zur täglichen spirituellen Praxis Durchhaltevermögen in allen Lebensphasen. In seinen New Life Awakening Retreats verspricht Gurunath die Wiederherstellung körperlicher Energie, die Linderung körperlicher und emotionaler Leiden sowie die Steigerung von Kreativität und geistiger Klarheit.

#### Literatur und Internetseiten

Bergunder, Michael (Hg.): Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland, Halle 2006

Eißler, Friedmann: Yoga, in: MD 5/2009, 192-195

Eliade, Mircea: Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit, Frankfurt a. M. 1960/1988

Mittweide, Martin: Spirituelles Wörterbuch, Bonn 1992

Nawrot, Monika: Das Phänomen des Heiligen in japanischen Religionen, Berlin 2015

Yogiraj SatGurunath Siddhanath: Flügel zur Freiheit. Reise eines Nath Yogis, überarbeitete Version, Hamm 2011

[www.hamsa-yoga.org](http://www.hamsa-yoga.org)

[www.siddhanath.de](http://www.siddhanath.de)

[www.youtube.com/hamsayogi](http://www.youtube.com/hamsayogi)

[www.youtube.com/satgurutv](http://www.youtube.com/satgurutv)

**Gründung einer europäischen Akademie für Religionsforschung stößt auf Kritik.** Die Gründung einer „European Academy of Religion“ (EuARE) im Juni 2017 in Bologna wurde von bestehenden religionswissenschaftlichen Forschungsvereinigungen scharf kritisiert.

Etwa tausend, auf verschiedensten Fachgebieten mit Religion befasste Wissenschaftler aus 300 verschiedenen Forschungseinrichtungen versammelten sich Ende Juni in Bologna zur Gründungsversammlung der EuARE ([www.europeanacademyofreligion.org](http://www.europeanacademyofreligion.org)). Die Konferenz stand unter dem augenzwinkernden – oder aus Sicht bestehender Organisationen ähnlicher Zielsetzung provokativen – Titel „Ex Nihilo Zero Conference“. Ihr soll im März 2018 die erste reguläre Arbeitskonferenz ebenfalls in Bologna folgen. Neben diesen Jahrestagungen an künftig wechselnden Orten wollen die Wissenschaftler gemeinsame internationale Forschungsprojekte planen und ein frei zugängliches Publikationsportal im Internet errichten. Mit der EuARE entsteht nach eigener Darstellung ein europäisches Pendant zur renommierten „American Academy of Religion“ (AAR, [www.aarweb.org](http://www.aarweb.org)). Diese hat sich bislang nicht zu der Neugründung geäußert.

Wesentliche Mitverantwortung für die Etablierung der EuARE trug der „Exzellenzcluster Religion und Politik“ der Universität Münster ([www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik](http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik)). Er war vor Ort personell stark präsent. Andere deutsche Universitäten waren hingegen nur vereinzelt vertreten.

Inhaltlich lag der Schwerpunkt im Bereich Christentum und Judentum, daneben ging es auch um Islam, Baha'í sowie Neue Religiöse Bewegungen. Der Münsteraner

<sup>28</sup> Yogiraj SatGurunath 2011, 79.

Exzellenzcluster veranstaltete eine Vortragsreihe zum Thema der wachsenden religiösen Vielfalt in Europa. Im deutschen Kontext ungewohnt mag die Teilnahme des Präsidenten der französischen Scientologen erscheinen, dessen Religionsgemeinschaft Gegenstand einiger durchaus wohlwollender Vorträge war.<sup>1</sup>

Der interdisziplinäre Ansatz zeigte sich in einem Programm, das religionswissenschaftliche, -geschichtliche, -psychologische, -soziologische und -rechtliche Themen behandelte. Das naheliegende Ziel eines solchen akademischen Netzwerks ist die Vernetzung von Forschern, universitären und außeruniversitären Forschungszentren, wissenschaftlichen Fachgesellschaften, Zeitschriften und Verlagen. Eine solche international-interdisziplinäre akademische Vernetzung leisten allerdings auch heute schon die AAR, die trotz des Namens ein weltweites Netzwerk ist, sowie die „European Association for the Study of Religions“ (EASR, gegr. 2000) und die „International Association for the History of Religions“ (IAHR, gegr. 1950).

Trotzdem bedarf es nach Ansicht der Organisatoren noch einer EuARE. Von ihren Pendants unterscheidet diese sich durch ihre ausgeprägt politischen Ziele: Das ganze Unterfangen stand unter der Schirmherrschaft des EU-Parlaments, der italienischen UNESCO-Kommission und der Vertretung der Europäischen Kommission in Italien. Romano Prodi, Ex-Präsident Italiens und der EU-Kommission, zählte zu den Hauptrednern. Daneben waren Diplomaten sowie italienische und EU-Politiker auf der Konferenz als Teilnehmer und Redner vertreten. Hans-Peter Großhans (Professor für Systematische Theologie, Münster), der wesentlich an der Vorbereitung beteiligt

war, erklärte dazu, es ließen „sich durch die Akademie Forschungsergebnisse noch besser in Politik und Gesellschaft sichtbar machen – denn wir haben es mit einem drängenden Zukunftsthema zu tun“. Offen blieb dabei, was es für die Unabhängigkeit akademischer Arbeit bedeutet, wenn sie sich so unmittelbar institutionell politisch einbinden lässt und wirken will. Vorläufig muss man hoffen, dass die Vermittlung der Forschungsergebnisse in die politischen Strukturen besser funktioniert als die in die Breite gerichtete Öffentlichkeitsarbeit, denn die Webseite ist einige Monate veraltet.

Trotz des Konferenztitels entstand das Netzwerk natürlich nicht ex nihilo, sondern hat eine lange Vorgeschichte. Seit Anfang des Jahrhunderts – zu der Zeit stand Romano Prodi an der Spitze der EU-Kommission – suchte die in Bologna beheimatete „Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII“ (Johannes XXIII. Stiftung für Religionswissenschaft, gegr. 1953), eine aus Spenden und staatlichen Zuschüssen finanzierte Einrichtung, den Kontakt zu EU-Vertretern, um Zusicherungen über die Zukunft staatlicher Förderung von religionsbezogener Forschung zu erhalten. Ihr Leiter Alberto Melloni war der Hauptverantwortliche für die Planung der jetzigen EuARE-Gründungskonferenz.

Nach Ansicht von Kommentatoren ist die neue Organisation auch als Versuch zu sehen, das institutionalisierte religiöse Analphabetentum der politischen Eliten Europas zu überwinden, deren säkulare Weltbilder ihnen oft den Blick für die nach wie vor prägende Bedeutung von Religion für Kultur und Zukunft Europas verstellen: „[I]nstitutional funding for multi-religious scholarly enterprises is still very hard to obtain. The secularist ideology (and ignorance in matters of religion) of this generation of European leaders still blinds them and their institutions to the rapidly changing landscape of religion in Europe, with con-

<sup>1</sup> Vgl. [www.ericroux.com/Scientologie-a-l-Academie-Europeenne-des-Religions\\_a326.html](http://www.ericroux.com/Scientologie-a-l-Academie-Europeenne-des-Religions_a326.html) (Abruf der angegebenen Internetseiten: 9.8.2017).

siderable political consequences. Very few EU politicians seem to realize that Europe is also living in a post-secular age. The thing to note is the strength of European networks of knowledge and soft power, and their intention to survive the current political turmoil or even the possible collapse of the EU.”<sup>2</sup> Die gesellschaftspolitische Relevanz von Religionsforschung vertrat Alberto Melloni offensiv. Beispielsweise sei der beste Kampf gegen den gewalttätigen Islam eine Besinnung auf die Größe der eigenen Tradition. Eine Dosis persischer Poesie des 17. Jahrhunderts bewirke mehr als Deradikalisierungsprogramme.<sup>3</sup> In einer scharfen Stellungnahme verurteilten die oben genannten Vereinigungen „European Association for the Study of Religions“ (EASR) und „International Association for the History of Religions“ (IAHR) die neue Organisation.<sup>4</sup> Sie vermuten dahinter die Intention, ihre bestehenden Organisationen aus dem Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit und Zuschüsse zu verdrängen. Sie betonen in ihrer Stellungnahme, ihr eigenes Ethos umfasse „all forms of research on religion that are carried out in an impartial and non-confessionally motivated manner“, sprechen also diese akademische Unparteilichkeit der neuen Organisation ausdrücklich ab. Diese gebe nur vor, eine umfassende europäische Religionsforschungseinrichtung zu sein, ja sie schade der Wissenschaft sogar: „[EuARE] is

detrimental to the study of religions as an academically rigorous field of research ...“ Der Grund liege darin, dass diese keine „nicht-konfessionelle und global orientierte Wissenschaftlichkeit“ vertrete. Als Beleg verweisen die beiden Organisationen auf die starke Präsenz theologischer und interreligiös-dialogisch orientierter Themen bei der Gründungskonferenz. „Normative theology and engagement in interreligious conversation are legitimate activities in their proper context“, gehörten aber nicht zur Wissenschaft.

Neben der profanen Konkurrenz um Geld und der Frage, wie aktuell und politisch relevant religionswissenschaftliche Forschung sein solle und dürfe, scheint hier also auch der alte Streit auf, in dem große Teile der akademischen Religionswissenschaft die Meinung vertreten, es könne innerhalb religiöser und theologischer Kontexte und Fakultäten keine legitime und akademisch ernst zu nehmende Religionswissenschaft geben. Eine solche sei allein bei ihnen selbst zu verorten.

Kai Funkschmidt

## BUDDHISMUS

**Missbrauchsvorwurf: Sogyal Rinpoche zieht offenbar Konsequenzen.** Der Gründer und spirituelle Leiter des internationalen tibetisch-buddhistischen Rigpanetzwerks ([www.rigpa.de](http://www.rigpa.de)), Sogyal Rinpoche, zieht sich zurück für „eine Zeit der Einkehr und der Reflexion“. Dies berichteten das kanadische Buddhismus-Magazin „Lion’s Roar – Buddhist Wisdom for our Time“ (online) wie auch das „Boeddhistisch Dagblad“ (Niederlande) unter Berufung auf eine kurze Pressemitteilung von Rigpa International vom 21.7.2017, die zunächst nicht auf offiziellen Rigpa-Seiten zu finden war (etwas versteckt dann unter About/Press auf [www.rigpa.org](http://www.rigpa.org)). Darin heißt es, Sogyal Rinpoche

<sup>2</sup> Massimo Faggioli: What the European Academy of Religion Says about Religion (28.6.2017), [www.commonwealmagazine.org/what-european-academy-religion-says-about-religion](http://www.commonwealmagazine.org/what-european-academy-religion-says-about-religion).

<sup>3</sup> Vgl. Jenny Taylor: Eurocrats back new European Academy of Religion (7.12.2016), [www.lapidomedia.com/news-focus-atheist-eurocrats-academy-religion](http://www.lapidomedia.com/news-focus-atheist-eurocrats-academy-religion).

<sup>4</sup> Gemeinsame Stellungnahme der EASR und der IAHR, [http://easr.org/fileadmin/user\\_upload/content/pdfs/EASR-IAHR\\_joint\\_statement\\_about\\_the\\_EuARE.pdf](http://easr.org/fileadmin/user_upload/content/pdfs/EASR-IAHR_joint_statement_about_the_EuARE.pdf). Auch die North American Association for the Study of Religion (NAASR) hat sich der Stellungnahme angeschlossen.

werde professionelle Beratung einholen und weitere Schritte klären.

Grund sind offenbar massive Missbrauchsvorwürfe, die von einer Gruppe von acht langjährigen und verdienten Schülerinnen und Schülern vorgebracht wurden und in einem Brief mit Datum vom 14. Juli 2017 im Internet kursieren.<sup>1</sup> Das zwölfseitige Schreiben an „Sogyal Lakar“ (dies ist der Familienname, der Ehrentitel Rinpoche wird vermieden) fordert den tibetischen Meister auf, sein „unethisches und unmoralisches Verhalten“ aufzugeben und auf den wahren Pfad des Dharma zurückzukehren. Die Vorwürfe wiegen schwer. Gegliedert in „physischen, emotionalen und psychologischen Missbrauch“, „sexuellen Missbrauch“, „unersättlichen Lebensstil“ und die „Vergiftung unserer Wertschätzung der Dharmapraxis“ werden sie in ruhigem Ton und begründet aufgrund von „Erfahrungen aus erster Hand“ vorgetragen.

Der Brief klagt eine Kultur der Geheimhaltung, der Täuschung und des Betrugs an, die der Meister, der auch der Autor des spirituellen Klassikers „Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben“ ist, aufgebaut habe. Hinter den Kulissen hätten Menschen durch physische Gewalt blutige Verletzungen und Narben davongetragen, aber auch emotionale Zusammenbrüche erlitten. Junge Frauen seien eingeschüchtert und manipuliert, zu sexuellen Handlungen genötigt worden, darunter auch einige verheiratete Frauen. Die Fassade des warmherzigen Weisen voller Freundlichkeit und Humor verdecke das ständige Bloßstellen, Bedrohen, Befehlen und einen maßlosen Lebensstil, der auch mit Spendengeldern finanziert werde. Nach außen würden Beziehungen als einvernehmlich und angemessen hingestellt (Sogyal Rinpoche ist kein Mönch), nach innen werde zur Rechtfertigung die Tradition der

„crazy wisdom“ herangezogen. Dahinter steht die Vorstellung, dass das Verhalten des (erleuchteten) Meisters auf der relativen Wahrheitsebene, die Schülern zugänglich ist, als unverständlich, ja falsch erscheinen mag („verrückte Weisheit“), auf einer absoluten Ebene aber sinnvoll und im Sinne der „geschickten Mittel“, die der Meister für die spirituelle Weiterentwicklung der Adepten wählt, notwendig sein kann.<sup>2</sup> Zum Beispiel kann „zornvolles Mitgefühl“ zur Befreiung von „charakterlichen Mängeln“ oder dem „eigensüchtigen Ego“ dienen. Als die Missstände zu offensichtlich wurden, richtete Rigpa offenbar intern schon vor einiger Zeit eine „Rigpa-Therapie“ in Einzelgesprächen ein, deren Ziel allerdings darin zu bestehen schien, die Betroffenen zu verunsichern und die Schuld letztlich bei sich selbst suchen zu lassen.

Es wird betont, dass das persönliche Gespräch gesucht wurde, bevor man an die Öffentlichkeit ging, jedoch ohne Erfolg. Vielmehr seien Insidern die verstörenden und gewalttätig-missbräuchlichen Verhaltensmuster seit Jahrzehnten bekannt, würden aber vom innersten Kreis weiter gedeckt oder „wegerklärt“.

Immer wieder sind in der Vergangenheit Missbrauchsvorwürfe gegen Sogyal Rinpoche laut geworden. Durch die jüngsten Vorgänge ist jedoch eine neue Stufe eingetreten. Rigpa Deutschland teilte auf Anfrage mit, dass der Verein seine Beziehungen zu Sogyal Rinpoche neu ordnen müsse, und versicherte, dass innerhalb der Gemeinschaft in Deutschland ein offener

<sup>1</sup> [www.lionsroar.com/wp-content/uploads/2017/07/Letter-to-Sogyal-Lakar-14-06-2017-.pdf](http://www.lionsroar.com/wp-content/uploads/2017/07/Letter-to-Sogyal-Lakar-14-06-2017-.pdf) (Letzter Abruf: 31.7.2017).

<sup>2</sup> Vgl. zur Thematik, auch zu den zwei Wahrheitsebenen: Martin Brauen: Geschlechterbeziehungen und Sexualität im klerikalen tibetischen Buddhismus, in: MD 5/2002, 142-149. „Crazy Wisdom“ wurde im Zusammenhang mit dem ausschweifenden Lebensstil des für die Verbreitung des Buddhismus im Westen bedeutsamen Tibeters Chögyam Trungpa (1939 – 1987) zu einem beachteten Thema; der gleichnamige Dokumentarfilm von Johanna Demetrakas erschien 2011.

und transparenter Dialog über die in dem Brief erhobenen Vorwürfe begonnen habe. Aufklärung in Sachen Machtmissbrauch von buddhistischer Seite ist allerdings ein dringendes Desiderat. Bisher wird sie von wenigen Einzelpersonen zu einem zentralen Thema gemacht, so etwa von Tenzin Peljor<sup>3</sup>, Matthias Steingass, Christopher Hamacher. Das ehemalige Mitglied des Rates der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) Franz-Johannes Litsch hat schon vor über zehn Jahren nachhaltig Prozesse angestoßen.

Die Veröffentlichung der wichtigsten Dokumente des Rigpa-Skandals auf der Seite der DBU-Zeitschrift „Buddhismus aktuell“ (warum nicht auf der Hauptseite der DBU?) ist ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung.<sup>4</sup>

Rigpa wurde 1979 gegründet und hat nach eigenen Angaben über 130 Zentren und Gruppen in 30 Ländern, für Deutschland werden zwölf Zentren und sechs Gruppen ausgewiesen. Rigpa e. V. ist Mitglied der DBU.

Friedmann Eißler

**Buddhismus in 30 Jahren? Von der unverfälschten Lehre bis zur staatlichen Anerkennung.** Eine Reihe von buddhistischen Zentren in Deutschland feiert 2017 runde Geburtstage. Aus diesem Anlass hat die Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) „Buddhismus aktuell“ (3/2017) nach ihren Visionen gefragt. Was erhoffen, was erwarten buddhistische Gruppierungen in Deutschland?

Die älteste befragte, zen-buddhistische Richtung (Ableger der Association Zen Internationale, AZI; Zazen nach Taisen Deshimaru, 50 Jahre) setzt auf die Phase der „Veränderung“ im Transferprozess einer Religion in ein neues Umfeld. Lösung von der männlichen Dominanz, Leben im Alltag einer pluralistischen Gesellschaft mit neuen Formen, ohne die spirituelle Dimension zu verlieren. Das braucht Zeit, unter Umständen sehr lange Zeit, aber: „Wir legen heute die Ursachen für die Wirkungen von morgen“. Das jüngste befragte Zentrum, das Nonnenkloster Anenja Vihara im Oberallgäu (10 Jahre), preist die langsam wachsende Akzeptanz von Bhikkhunis (vollordnierten Nonnen) und betont – mit großem Respekt vor Lehrautoritäten – die Notwendigkeit der „Verbindung zum echten, unverfälschten Dhamma und Vinaya“, also zur Buddhalehre und zur Ordensdisziplin. Daran ist wohl keine zunehmende „Rigorisierung“ des Buddhismus in Deutschland abzulesen, auch wenn sich die eher streng orientierte Waldklostertradition (Theravada) inspiriert von Ayya Khema in den letzten 20 Jahren stärker beheimatet hat, etwa durch das Waldkloster „Metta Vihara“ (20 Jahre), das die traditionellen Werte mit „genügend Spielraum für Neues“ zu verbinden sucht, aber doch vor allem „ein Vorbild für eine einfachere, natürlichere und sozialere Gesellschaft“ sein will – keine Weltflucht, aber doch Rückzug! Zwar von Ayya Khema und Metta Vihara herkommend, hat sich das Lotos Vihara in Berlin (20 Jahre, Wilfried Reuter) zu einem traditionsübergreifenden Zentrum entwickelt. Hier klingen Themen an, die auch andere Zentren beschäftigen und in die Mitte der Gesellschaft weisen: Neben Meditation und Retreats auf dem Lande sowie intensiver interdisziplinärer Bildung werden buddhistische Sozialarbeit in sozialen Brennpunkten, Politikberatung, Pflege- und Hospizarbeit, ein modernes Krankenhaus mit buddhisti-

<sup>3</sup> Ausführliche Zusammenfassung der aktuellen Vorgänge auf <http://blog.buddhistische-sekten.de/turbulente-zeiten-zum-thema-missbrauch-im-buddhismus-nun-hats-auch-sogyal-rinpoche-rigpa-erfasst>.

<sup>4</sup> <http://buddhismus-aktuell.de/artikel/artikel-exklusiv-online-auf-buddhismus-aktuell/missbraucht-geschlagen-laecherlich-gemacht-schuelerinnen-und-schueler-von-sogyal-rinpoche-erheben-schwere-vorwuerfe.html>.

schen Idealen u. a. als Zukunftsperspektive entworfen. Gar von einer Annäherung an die „erleuchtete Gesellschaft“ spricht das Riganetzwerk (30 Jahre). Die wird aber im Wesentlichen auf der Basis von Individuen angestrebt, die die „grundlegende Gutheit in uns“ sichtbar werden lassen und in ihren gesellschaftlichen Aufgaben als „Botschafter von Frieden, Mitgefühl und Weisheit“ unterwegs sind.

Konkreter und realistischer nimmt wiederum eine der ältesten und bedeutendsten tibetischen Einrichtungen, das Tibetische Zentrum Hamburg (40 Jahre), die gesellschaftliche Entwicklung in den Blick. Völkerverständigung und Toleranz werden für ein harmonisches Zusammenleben in der Gesellschaft als Ideale genannt, besondere Aufmerksamkeit gilt jedoch der staatlichen Anerkennung des Buddhismus in Deutschland.

Darin liegt in der Tat eine wichtige Perspektive für Buddhistinnen und Buddhisten wie auch für die DBU insgesamt. In Hamburg wurde, unter Beteiligung des Tibetischen Zentrums, ein beachtlicher Schritt in diese Richtung unternommen. Aus der Einsicht heraus, dass die buddhistischen Gemeinschaften in Hamburg angesichts der „Staatsverträge“ mit Muslimen und Aleviten das Nachsehen hatten, schlossen sich im Mai 2017 neun dieser Gemeinschaften zu einer Interessenvertretung zusammen. Die neue „Buddhistische Religionsgemeinschaft Hamburg e. V.“ strebt die offizielle Anerkennung durch die Stadt Hamburg an, will u. a. gleichberechtigte Beteiligung am Religionsunterricht erreichen und auch in anderen Belangen Ansprechpartnerin für Politik, Behörden und Stadtgesellschaft sein. Die DBU unterstützt sie darin, auch wenn nicht alle beteiligten Vereine Mitglied in der DBU sind. Es soll in 30 Jahren eben auch mit der Gleichberechtigung der buddhistischen Gemeinschaften in ihrer Religionsausübung sowie ihrer Wahrnehmung und Förderung

durch staatliche Institutionen anders aussehen als heute. Dafür tritt die DBU mit Nachdruck ein, in Baden-Württemberg und Bayern etwa durch ihren eigenen Antrag auf Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts.

Friedmann Eißler

## STICHWORT

### Interreligiöse Bildung

Interreligiöse Bildung verfolgt das Ziel, Dialog- und Orientierungsfähigkeit im weltanschaulichen Pluralismus zu stärken. Lernen geschieht dabei durch die Wahrnehmung des anderen Glaubens und die Begegnung mit Andersgläubenden. Andere Religionen (Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus etc.) sind dabei ebenso in den Blick zu nehmen wie neue religiöse Bewegungen, Sondergruppen und Weltanschauungen (u. a. Mormonismus, Jehovas Zeugen, Anthroposophie) sowie populäre Religionsformen (u. a. Patchwork-Religiosität, Esoterik, säkulare Religiosität und Spiritualität). Interreligiös gebildet zu sein bedeutet, den eigenen Glauben im Horizont anderer Überzeugungsperspektiven kennen und artikulieren zu können und fremde Glaubensauffassungen und Weltdeutungen im Horizont des christlichen Glaubens an den dreieinigen Gott verstehen zu können.

Die Pluralität von Weltanschauungen und Religionen, von Kulturen und Nationalitäten macht interreligiöse Bildung zu einem dringenden Desiderat. Erste Schritte dazu sind: wahrnehmen, begegnen, beschreiben, verstehen, kritisch und selbstkritisch Stellung beziehen. Auch unabhängig von der Anwesenheit Angehöriger anderer Religionen kann und muss interreligiöse Bildung erfolgen.

Die Lernorte sind vielfältig: Alltagsbegegnungen und -erfahrungen, die Feier- und Festkultur der Religionen, Medienrezeption (Kinofilme, Fernsehsendungen), Thematisierung nichtchristlicher religiöser Traditionen im Religionsunterricht, im Bereich vorschulischer Erziehung, ebenso in der Erwachsenenbildung. Die Erschließung religiöser Traditionen geschieht durch Wahrnehmung von Lehre, Ritus, Ethik und Organisationsformen. Religionen sind kulturelle Zeichensysteme mit prägenden Auswirkungen auf das Wirklichkeitsverständnis und die Lebensführung seiner Zugehörigen. Annäherungen können nur mehrdimensional erfolgen, etwa durch Bezugnahmen auf „gelebte und gelehrte Religion“.<sup>1</sup> Die wissenschaftlichen Methoden sind hermeneutisch, religions- und kulturwissenschaftlich und theologisch bestimmt. Unterschiedliche Zielsetzungen und Konzepte des interreligiösen Lernens werden mitbestimmt durch religions- und theologische Orientierungen. Alle Initiativen, die interreligiöses Lernen fördern, weisen auf den Wandel der religiös-weltanschaulichen Landschaft hin. Vor allem durch Migration werden religiöse Pluralisierungsprozesse verstärkt. Die Intensivierung der Kulturbegrenzung nötigt zu interkultureller und interreligiöser Bildung, die die Anerkennung von Differenz einschließt. Gleichzeitig muss als Rahmenbedingung interreligiöses Lernen die wachsende Religionsdistanz der Menschen ernst genommen werden.

## Geschichte

Thematisiert wurde interreligiöses Lernen bzw. interreligiöse Bildung vor allem im Blick auf den Religionsunterricht. Die „Didaktik der Weltreligionen“ spielte bereits

in den Lehrplänen für den Religionsunterricht der Nachkriegszeit eine gewisse Rolle. Missionsaktivitäten, ebenso missions- und religionswissenschaftliche Forschungen förderten die Aufmerksamkeit für religiöse Traditionen außerhalb des Christentums. 1961 publizierte der Religionspädagoge Karl Ernst Nipkow den Aufsatz „Die Weltreligionen im Religionsunterricht der Oberstufe“ und forderte, den christlichen Glauben anderen Religionen nicht nur vergleichend gegenüberzustellen oder den wissenschaftlichen Nachweis seiner Überlegenheit zu führen. Wichtig sei für die Religionslehrenden, eine fundierte Kenntnis anderer Religionen zu erwerben, ebenso die Schulung theologischer Urteilskraft, die ein existenzielles Einstehen für die eigene Perspektive beinhalte.<sup>2</sup> Bereits 1971 formulierte der Rat der EKD, dass ein konfessioneller Religionsunterricht „sich mit den verschiedenen geschichtlichen Formen des christlichen Glaubens (Kirchen, Denominationen, Bekenntnisse) ... befassen“ müsse, „um den eigenen Standpunkt und die eigene Auffassung zu überprüfen, um Andersdenkende zu verstehen und um zu größerer Gemeinsamkeit zu gelangen. Entsprechendes gilt für die Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen und nichtreligiösen Überzeugungen.“<sup>3</sup> Die Wahrnehmung des innerchristlichen Pluralismus wie auch der religiösen und nichtreligiösen Vielfalt war hier bereits mit hermeneutischen und auch kritischen Perspektiven verbunden.

Der Weg von der „Fremdreligionen-Didaktik zum Interreligiösen Lernen“ vollzog sich im Weiteren keineswegs so, dass das eine Konzept interreligiöser Bildung das andere

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich Schweitzer: *Interreligiöse Bildung*, 52ff, und Bernd Schröder: *Religionswissenschaftliche Orientierung und theologische Positionierung*, in: Rainer Lachmann u. a. (Hg.): *Christentum und Religionen elementar*, 13-25, hier 15.

<sup>2</sup> Karl Ernst Nipkow, in: *EvErzieher* 13 (1961), 150-162.

<sup>3</sup> Zu verfassungsrechtlichen Fragen des Religionsunterrichts. Stellungnahme der Kommission I (1971), in: *Bildung und Erziehung. Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland* Bd. 4/1, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1987, 56-63.

ablöste. Als Terminus technicus kommt die Begrifflichkeit „Interreligiöses Lernen“ seit Ende der 1980er Jahre vor. Dabei wird u. a. Bezug genommen auf die religionskundlich ausgerichtete Didaktik der Weltreligionen, auf die Offenheit des evangelischen Religionsunterrichts für nicht-evangelische Schülerinnen und Schüler, auf systematisch-theologisch ausgerichtete Diskurse zum Thema „Theologie der Religionen“, auf Anliegen ökumenischen Lernens etwa durch den konfessionell-kooperativen Unterricht, auf Erfahrungen des christlich-jüdischen Dialoges, Entwicklungen anderer europäischer Länder, deren interreligiöse Prägung bereits früher einsetzte (Britannien, Niederlande), ebenso die Entdeckung der Notwendigkeit interkultureller Bildung in einer globalisierten Welt.

## Anliegen

Interreligiöse Ansätze verfolgen dialogische Intentionen. Es geht um eine wertschätzende, nicht abwertende Perspektive auf Menschen anderer religiöser Prägung mit ihren Überzeugungen und praktischen Religionsvollzügen. Schritte interreligiöser Bildung sind: religiöse Zeugnisse wahrnehmen und deuten lernen, schriftliche Quellen erläutern und interpretieren, Ausdrucksformen anderer Glaubensweisen vergleichend in Beziehung setzen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede wahrnehmen und sich selbst positionieren, Sprach- und Handlungsfähigkeit in interreligiösen Zusammenhängen gewinnen.

Der evangelische Religionspädagoge Johannes Lähnemann nennt vier Kompetenzen: „Lehrende und Lernende sollen in der Lage sein, der religiös-weltanschaulich pluralen ... Gegenwartssituation Rechnung zu tragen“ (1), „Wahrnehmungsfähigkeit für die verschiedenen Religionen in ihren ... Kontexten und Beziehungen zueinander“ entwickeln (2). Sie sollen „fähig und bereit

sein, die eigenen religiösen Traditionen für die Begegnung differenziert zu vergegenwärtigen“ (3). Ebenso soll die „Bereitschaft und Fähigkeit zum Lernen in der Begegnung und durch die Begegnung“ gestärkt werden (4).<sup>4</sup>

Römisch-katholische Konzepte zum interreligiösen Lernen sind „konziliar und inklusivistisch“ ausgerichtet und orientieren sich an den für das römisch-katholische Selbstverständnis grundlegenden Texten des II. Vatikanums, v. a. an der „Erklärung Nostra Aetate über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. Der katholische Theologe Stephan Leimgruber nennt fünf Schritte interreligiösen Lernens: „Fremde Personen und religiöse Zeugnisse wahrnehmen lernen“. „Religiöse Phänomene deuten lernen“. „Die bleibende Fremdheit respektieren“. „In eine existenzielle Auseinandersetzung verwickeln“.<sup>5</sup>

Evangelische Perspektiven zur interreligiösen Bildung sind vielstimmig, teilweise auch kontrovers. Ihre Bezugstexte sind u. a. Stellungnahmen aus dem Bereich der EKD der letzten Jahrzehnte: „Christen und Juden“ I-III (1975/1991/2000); die VELKD/AKf-Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ (1991), „Zusammenleben mit Muslimen“ (2000), „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“ (2003), „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006), „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt“ (2015). In allen Orientierungstexten wird die sachliche Zusammengehörigkeit von Zusammenleben (Konvivenz), Dialog und Zeugnis betont. Das Verhältnis von Dialog und Zeugnis wird in allen Verlautbarungen so gedacht, dass das eine nicht an die Stelle des anderen tritt. Vielmehr markiert die Trias

<sup>4</sup> Johannes Lähnemann: Lernergebnisse, 412-417.

<sup>5</sup> Stephan Leimgruber: Interreligiöses Lernen, 108f. Vgl. dazu auch Friedrich Schweitzer: Interreligiöse Bildung, 63ff.

von Konvivenz, Dialog und Zeugnis zusammengehörige Begegnungsebenen. Interreligiöse Bildung verpflichtet zu gegenseitigem Respekt, zur Zusammenarbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl. Respekt zeigt sich auch darin, dass bei kritischen Äußerungen kein falsches Zeugnis über andere Religionen abgelegt wird.<sup>6</sup> In dem EKD-Text „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ werden zentrale Anliegen interreligiöser Bildung in einem Satz zusammengefasst: „Es geht ... um den Abbau falscher Vorstellungen von der anderen Religion, um den Versuch des Verstehens des besonderen Profils ihrer Grundlagen und ihrer Praxis und vielleicht um die Entdeckung von Dimensionen der Gemeinsamkeit.“<sup>7</sup>

### **Interreligiöse Bildung und überzeugte Toleranz**

Interreligiöse Bildungsprozesse fördern die Erziehung zur Toleranz. Als tolerant ist dabei diejenige Person zu bezeichnen, die die Existenzberechtigung anderer Glaubensüberzeugungen akzeptiert, obgleich sie diese ausdrücklich nicht für richtig hält. Eine überzeugte Toleranz ebnet Unterschiede nicht ein, zielt nicht auf Harmonie. Was ausdrücklich bejaht wird, muss nicht toleriert werden. Überzeugte Toleranz gibt dem anderen Raum und begegnet ihm mit Achtung. Sie weiß, dass sich religiöser Pluralismus nicht „wegmissionieren“ lässt, aber auch keinen Missionsverzicht erfordert. Toleranz setzt Differenz voraus. Ein Blick in die Geschichte des Christentums macht unmissverständlich deutlich, dass Toleranz oft Mangelware war. Viel zu oft ist die Einsicht vergessen worden, dass sich der christliche Glaube nicht durch

Zwang und nicht mithilfe staatlicher Macht ausbreitet. In den Verfassungen der europäischen Staaten wurde erst in der Neuzeit festgeschrieben, dass nicht nur Toleranz im Sinne von „Duldung“ des anderen gefordert ist, sondern Religionsfreiheit ein in der Würde jedes Menschen begründetes Recht ist. Christinnen und Christen werden diesem Recht unbedingt zustimmen und es nicht nur für sich, sondern auch für Andersgläubige und Nichtgläubige gelten lassen..

Im politischen und gesellschaftlichen Kontext findet heute die Meinung eine zunehmende Resonanz, dass Laizismus und die Beschränkung der Religion auf den Privatbereich die angemessene Antwort auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus darstelle. Die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche sei als Weg anzusehen, der ein friedliches Zusammenleben von religiös Verschiedenen ermögliche. Ein säkularer Humanismus geht noch einen Schritt weiter. Er ist in einigen seiner Ausprägungen von der Visionen einer religionsfreien Gesellschaft bestimmt und plädiert für eine Erziehung ohne Religion. Wenn Religion distanziert und ablehnend betrachtet wird, gilt dies auch für interreligiöse Bildung.

Demgegenüber wird in dem religionsfreundlichen Modell des deutschen Verfassungsrechts ein umfassender, ganzheitlicher und weltanschauungsoffener Bildungsbegriff vorausgesetzt, der davon ausgeht, dass weltanschauliche Sinnggebung bzw. religiöse Bildung eine unverzichtbare Dimension des staatlichen Bildungsauftrags darstellt. Evangelische Stellungnahmen zum Religionsunterricht betonen deshalb, dass Religion eine „unverzichtbare Dimension humaner Bildung“ sei.<sup>8</sup> „Angesichts der

<sup>6</sup> Vgl. MissionRespekt, 141.

<sup>7</sup> Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, 17.

<sup>8</sup> Religionsunterricht. 10 Thesen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2006.

Globalisierung und der multikulturellen und multireligiösen Lebenszusammenhänge wird religiöse Bildung immer wichtiger – für die eigene Verwurzelung und Identität der Kinder und Jugendlichen, für religiöse Urteilsfähigkeit, für Sinnfindung und Orientierung in der Welt sowie für Verständigungsfähigkeit und Toleranz.“<sup>9</sup> Pointiert wird für das Recht auf religiöse Bildung und für Religionsfreiheit und Religionsvielfalt plädiert. Der Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen ist nicht nur als äußerliches Faktum hinzunehmen, sondern aus „grundsätzlichen Überlegungen“ heraus zu bejahen.<sup>10</sup> Ein Plädoyer für Freiheit in Religionsfragen begünstigt weltanschauliche Vielfalt und begründet die Berechtigung und Unhintergebarkeit religiöser Pluralität. Die Wahrheitsperspektive des christlichen Zeugnisses wird mit der Achtung anderer religiös-weltanschaulicher Überzeugungen verbunden. Interreligiöse Bildung muss insofern beides zusammenhalten: das Bemühen um Verständigung mit dem anders Glaubenden einerseits und die Artikulation evangelischer Identität andererseits. Evangelische Orientierungsperspektiven dafür sind: das trinitarische Bekenntnis, das universale Ethos der Nächstenliebe, die Betonung des Zusammenhangs von Glaube und Vernunft.

## Einschätzungen

Mit Recht wird heute Pluralitätsfähigkeit als zentrales Bildungsziel genannt. Ohne Lernbereitschaft und ohne Aufmerksamkeit für andere Religionen und neue religiöse Bewegungen und Weltanschauungen kann dieses Ziel nicht erreicht werden. Pluralitätsfähigkeit erfordert interreligiöse Bildung. Aus evangelischer Perspektive meint Pluralitätsfähigkeit freilich nicht den Verzicht

auf ein eigenes Bekenntnis und eine Wahrheitsgewissheit. Vielmehr geht es darum, mit religiösen Differenzen respektvoll und konstruktiv umzugehen. Religiöse und weltanschauliche Überzeugungen werden ihrer Natur nach nicht von allen geteilt. Religiöse Bildung dient dazu, Unterschiede wahrzunehmen und Gemeinsamkeiten zu entdecken und zu stärken. Religiöse Vielfalt muss in der „doppelten Spur von Gemeinsamkeit und Differenz“ bearbeitet werden.<sup>11</sup> Sie kann nicht durch die Annahme einer übergreifenden Einheit der Religionen bewältigt werden. Eine pluralistische Religionstheologie stellt deshalb keine angemessene Antwort auf den weltanschaulichen Pluralismus dar.<sup>12</sup>

Lebensgeschichtliche und lebensweltliche Aspekte sind in religiösen Bildungsprozessen von zentraler Bedeutung. Die alltägliche Begegnung mit fremden Religionen und Weltanschauungen fordert dazu heraus, die eigene Perspektive auf andere, fremde Glaubensweisen zu beziehen. Eine grundlegende Dialogoffenheit und wechselseitig kritische Wahrnehmungen gehören dabei zusammen. Es ist unvermeidlich, dass Selbst- und Fremdwahrnehmung, dass Innen- und Außenperspektive im Prozess interreligiöser Bildung in Spannung zueinander stehen. In der Außenperspektive bzw. der Perspektive des anderen erscheint die christliche Wahrheitsgewissheit als eine unter vielen. Aus der Perspektive seines eigenen Glaubens weiß der Christ, dass die Botschaft von der freien Gnade Gottes an alle Menschen auszurichten ist. Aus evangelischer Perspektive gilt, dass das eigene Bekenntnis mit der Achtung fremder religiös-weltanschaulicher Orientierungen verbunden sein muss. Überzeugte Toleranz schließt Unterscheidung, Selbstkritik und Kritik ein. Harmonisierungsstrategien

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, 19.

<sup>11</sup> Religiöse Orientierung gewinnen, 64.

<sup>12</sup> Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt, 60-76.

sind als Antwort auf die Situation weltanschaulicher Vielfalt ebenso untauglich wie fundamentalistische Abwehrreaktionen. Zur überzeugten Toleranz gehört die Anerkennung widerstreitender Überzeugungen. Religiöse Bildung muss angesichts der Vielfalt weltanschaulicher Orientierungen die Wahrnehmung des fremden und des eigenen Glaubens gleichermaßen schärfen und so zur Stärkung der Urteilsfähigkeit und zur religiösen Orientierung beitragen.

- Weinrich, Michael: Glauben Christen und Muslime an den gleichen Gott?, in: *EvTh* 67 (2007), 246-263  
 Weinrich, Michael: Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie, Göttingen 2014  
 Wohlleben, Ekkehard: Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religions-theologie, Göttingen 2001  
 Wrogemann, Henning: Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kultur-wissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz, Gütersloh 2015

Reinhard Hempelmann

## Literatur

- Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, EKD-Texte 77, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003  
 Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der EKD, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2015, 31f  
 Lachmann, Rainer/Rothgangel, Martin/Schröder, Bernd (Hg.): *Christentum und Religionen elementar. Lebensweltlich – theologisch – didaktisch*, Göttingen 2010  
 Lähnemann, Johannes (Hg.): *Das „Projekt Weltethos“ in der Erziehung*, Hamburg 1995  
 Lähnemann, Johannes: *Lernergebnisse: Kompetenzen und Standards interreligiösen Lernens*, in: Schreiner, Peter u. a. (Hg.): *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 409-421  
 Leimgruber, Stephan: *Interreligiöses Lernen*, Neuauflage München 2007  
 MissionRespekt: *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt*, Studienausgabe, hg. vom Ev. Missionswerk, Hamburg / Aachen 2014  
 Nipkow, Karl Ernst: *Bildung in einer pluralen Welt*, Gütersloh 1998  
 Nipkow, Karl Ernst: *Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem*, in: Schreiner, Peter u. a. (Hg.): *Handbuch Interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005, 362-380  
 Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule. Eine Denkschrift des Rates der EKD, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2014  
 Rothgangel, Martin u. a. (Hg.): *Religionspädagogisches Kompendium, 7., grundlegend neu bearbeitete und ergänzte Auflage*, Göttingen 2012  
 Schreiner, Peter / Sieg, Ursula / Elsenbast, Volker (Hg.): *Handbuch Interreligiöses Lernen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts*, Gütersloh 2005  
 Schweitzer, Friedrich: *Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance*, Gütersloh 2014

## BÜCHER

**Ulrich H. J. Körtner, Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche**, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2017, 172 Seiten, 15,00 Euro.

Ende 2015, auf dem ersten Höhepunkt der Debatten um den angemessenen Umgang mit den Flüchtlingsströmen in Europa und Deutschland, veröffentlichte Ulrich H. J. Körtner in dieser Zeitschrift ein „Plädoyer für mehr Verantwortungsethik“ (MD 12/2015, 443f). Aus diesem knappen Aufruf hat der Wiener Systematiker nun eine umfangreichere Schrift verfasst, die „Für die Vernunft“ und „wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche“ streitet. Auf gut 160 Seiten (plus Anmerkungen) ruft er in Erinnerung, was eigentlich für lange Zeit Konsens in evangelischer Theologie und Kirche war: dass staatliches und kirchliches Reden und Handeln – wie wohl aufeinander bezogen und aneinander gewiesen – prinzipiell voneinander zu unterscheiden seien, nicht zuletzt, um beiden Sphären menschlichen Lebens ihre jeweils notwendige Freiheit zu bewahren. Diese relativ klassische Lesart der reformatorischen Lehre von den zwei Weisen Gottes, in der Welt zu wirken, will Körtner verteidigen gegenüber einer zunehmenden

den Emotionalisierung politischer Diskurse, welche zu treffende Entscheidungen keineswegs erleichtert, sondern vielmehr als „Brandbeschleuniger“ (23) und damit destruktiv in demokratischen Prozessen wirkt. Beispiele dafür macht er an vielen Stellen aus: im irrationalen und populistischen Umgang mit Fakten (Kap. 1), in der Übersteigerung politischer Debatten zu moralischen Konflikten (Kap. 2), in der allgegenwärtigen Rede von „Werten“, die es zu definieren und ggf. zu verteidigen gelte (während Körtner mit E. Jüngel sie gerade für einen Verrat am christlichen Ethos hält; 31ff), und in der Überbetonung der Emotionen und Ressentiments in politischen Debatten, die unreflektiert in die Falle ihrer eigenen Ambivalenzen tappt: „Man kann ... auch aus Mitleid das Falsche tun“ (43). Dass in all dem die Kirche fröhlich mitmisch, indem sie sich als – fast scheint es bisweilen: einzig – legitime Sachwalterin ethischer Entscheidungen geriert, um ihren anderweitig nicht mehr zu übersehenden Bedeutungsverlust zu kompensieren, notiert Körtner mit einer gewissen Süffisanz (Kap. 4, ähnlich auch in Kap. 8 zur „Öffentlichen Theologie“; man hat vergleichbare Kritik an der „Klerikalisierung der Politik“ [70] und einer „EKD-Theologie mit quasi lehramtlichem Anspruch“ [108] auch schon pointierter etwa bei Matthias Kröger oder Friedrich Wilhelm Graf gelesen), während er gleichzeitig den „Verlust der Zukunft“ und damit einhergehend das Versanden politisch ambitionierter Theologien konstatiert (Kap. 5), die noch über die reine Verwaltung des Bestehenden hinaus zu denken und zu hoffen in der Lage wären. Demgegenüber plädiert der Autor in den folgenden Kapiteln für einige an der reformatorischen Theologie geschulte „Fundamentalunterscheidungen“ (93), nämlich die zwischen Gott und Mensch, Glaube und Werke, Gesetz und Evangelium, Vorletztem und Letztem und nicht zuletzt

(wie schon im eingangs genannten Artikel) zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik, die sich zum einen der Vorläufigkeit ihrer Entscheidungen bewusst ist und zum anderen die Folgen dieser Entscheidungen reflektiert. Körtner empfiehlt moralische Selbstbescheidung und die „Entmoralisierung der Religion“ (97) in dem aus der Rechtfertigungstheologie genährten Bewusstsein, dass das schlechthin Gute menschlich-vorläufig niemandem gegeben sei. Was jeweils das „Beste der Stadt“ ist, das mit Jer 29,7 zu suchen sei, steht eben nicht ein für allemal fest und ist keinem Akteur zur Hand: Es gebe in allen politischen und sonstigen kontroversen Fragen nicht „genau einen, ‚den‘ christlichen Standpunkt ...“, den die Kirche in der öffentlichen Debatte zur Geltung bringen“ müsse (107; mit Berufung auf Johannes Fischer, an dem Körtner sich auch sonst in seinem Plädoyer für die „engagierte Vernunft“ orientiert). Körtners Überlegungen zu einer „Theologie der Diaspora“ (104ff), die sich weniger an der realen demografischen Situation, zumal in Deutschland, orientiert, sondern sich als theologische Verortung in der modernen Gesellschaft versteht, sind anregend, ebenso wie sein Ideal einer „wartende[n] Theologie, die eben nicht zu allem und jedem etwas zu sagen hat“ und auch „qualifiziert schweigen“ könne (109), sympathisch ist. Gleichwohl verspürt der Rezensent gerade an dieser Stelle den dringenden Wunsch nach einem Bonhoeffer-Moratorium, werden doch dessen – und das ist immer wieder in Erinnerung zu rufen: fragmentarische! – Anstöße und Überlegungen aus der Zeit des Widerstands von allen Beteiligten in der Debatte nur allzu gern und mit größter Selbstverständlichkeit für die eigene Position in Anspruch genommen. Im 9. Kapitel wendet Körtner seine Überlegungen anhand der Flüchtlingsproblematik dann noch einmal auf ein konkretes und heiß umstrittenes Feld der politischen

Diskussion an. Nicht um abschließende Lösungen zu bieten, sondern um kritische Fragen zu stellen und die aus jedweder Entscheidung sich ergebenden Dilemmata wenigstens ehrlich zu benennen, wie er auch, m. E. sehr wohl zu Recht, den Finger auf manche Unaufrichtigkeit legt, die sich aus dem jeweiligen Handeln (oder eben auch Nichthandeln) etwa hinsichtlich der Frage der Grenzsicherung, des Türkei-Deals der Bundesregierung („Was daran moralischer als an der Schließung der Balkanroute sein soll, erschließt sich mir nicht“; 120) oder der konkreten Praxis der Seenotrettung im Mittelmeer („Die Ärmsten und Schwächsten bleiben hingegen auf der Strecke“; 125) ergibt. Die Beobachtung, dass Kirchenvertreter gerade auf diesem Feld mit den Schlagworten der „Nächstenliebe“ oder der „Gottesebenbildlichkeit aller Menschen“ bisweilen höchst einseitig eine unreflektiert gewissensethische Position einnehmen (123f), mag nicht jedem schmecken, ist aber wohl nicht ganz von der Hand zu weisen.

Nach einem Rekurs auf und aktualisierender Deutung von Barmen V (Kap. 10; eigentlich eine Fortsetzung der Gedanken in Kap. 7), in der die Rolle der menschlichen Vernunft in der Sphäre staatlich-politischen Handelns in Erinnerung gerufen wird, plädiert Körtner abschließend für eine sich selbst bescheidende (nicht nur christliche, aber gerade hier sollte man es in der Tat besser wissen!) Haltung der „Selbstbegrenzung“ (149), die von ihren Weltverbesserungsvisionen ablässt und – mit O. Marquard – die Welt verschont und sich in einer „Ethik des Lassens“ (150) übt, um anstelle der technokratischen Betriebsamkeit wieder Raum für die Zukunft Gottes zu gewinnen (Kap. 12), nicht zuletzt, weil gerade dadurch wieder „Freiheit zur Gestaltung des Politischen“ gewonnen werde (159). Körtners kritische Einwürfe werden nicht jedem gefallen. Das müssen sie auch

nicht, und an manchen Stellen wirkt das Buch durchaus ein wenig holzschnittartig und plakativ. Gleichwohl stellt es wichtige Fragen und legt den Finger auf einige wundere Punkte im Mainstream der (deutschen) kirchlichen Selbstdarstellung der letzten Zeit. Dass es ein Theologe aus Österreich ist, der sich hier so positioniert, mag Zufall sein, spricht aber vielleicht auch für den manchmal notwendigen Blick von außen. Dass vieles, was Körtner in Sachen Kirche und Politik, Zwei-Regimente-Lehre, Gesetz und Evangelium usw. annimmt, eigentlich einmal evangelisches Gemeingut war, aber augenscheinlich nicht mehr ist, stimmt allerdings nachdenklich. Und das ist ja nie schlecht.

Volker Lubinetzki, Wermelskirchen

## AUTOREN

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

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

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

*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.

*Dr. theol. Volker Lubinetzki*, Pfarrer der evangelischen Kirchengemeinde Wermelskirchen (Evangelische Kirche im Rheinland).

*Dr. phil. Monika Nawrot*, Religionswissenschaftlerin und Japanologin, lehrt an der Goethe-Universität Frankfurt a. M.

## 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](http://www.ezw-berlin.de)  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

*Redaktion:* Friedmann Eißler, Ulrike Liebau  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto: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](http://www.verbum-berlin.de)

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

