



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

74. Jahrgang

10/11

**Streitbarer Protestantismus
Glaube, Vernunft und moderne Kultur**

Salafismus in Deutschland

**Apokalyptik
Ende mit Schrecken
oder Schrecken ohne Ende?**

Stichwort: Häresie

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Michael Roth

Streitbarer Protestantismus

Kann uns der christliche Glaube heute noch etwas sagen?

363

BERICHTE

Friedmann Eißler

Salafiten in Deutschland

374

Christian Ruch

Ende mit Schrecken oder Schrecken ohne Ende?

Apokalyptik versus Posthistoire

381

INFORMATIONEN

Islam

Pierre Vogel in Hamburg

386

Salafiten – Hilfe für Betroffene

388

Film und Literatur

„Sommer in Orange“

389

Sondergemeinschaften / Sekten

Ermittlungsverfahren gegen Hartmut Hopp eingeleitet

390

Christengemeinschaft

Taco M. C. Bay gestorben

392

STICHWORT

Häresie

393

BÜCHER

Andrea Zaki Stephanous

Political Islam, Citizenship, and Minorities

The Future of Arab Christians in the Islamic Middle East

396

Michael Roth, Bonn

Streitbarer Protestantismus

Kann uns der christliche Glaube heute noch etwas sagen?¹

Auf dem Programm zur Veranstaltungsreihe „Streitbarer Protestantismus“ der Evangelischen Kirche im Rheinland im Umfeld des Reformationstages 2010 war zu lesen: „Der Protestantismus erweist sich dann im positiven Sinne als streitbar, wenn er den christlichen Glauben im Kontext der modernen Vernunft diskursiv und nach den Regeln der Vernunft verantwortet.“ Nach dieser Auffassung gehören Glaube und moderne Vernunft zusammen. In der Tat: Wenn man als eines der Kennzeichen der modernen Kultur ihre Reflexivität sieht, wird man sagen müssen, dass ein Protestantismus, der einen Ort in der modernen Kultur beansprucht, an dieser Reflexivität Anteil haben muss (und in diesem Sinne ein „streitbarer Protestantismus“ ist). Was aber bedeutet es, den Glauben im Kontext der modernen Vernunft zu verantworten? Und was ist es, das der Glaube uns heute noch zu sagen hat? Besteht die Aufgabe etwa darin – gegen die atheistische Kritik –, die Existenz Gottes vernünftig zu bewahrheiten? Und schließlich – im Blick auf die gegenwärtige Lage – ist ganz grundlegend zu fragen: Gibt es überhaupt den streitbaren Protestantismus, der „den christlichen Glauben im Kontext der modernen Vernunft diskursiv und nach den Regeln der Vernunft verantwortet“ (s. o.)? Diesen Fragen will ich mich im Folgenden widmen, indem ich mit der ersten beginne und nach dem streitbaren Protestantismus frage, in einem zweiten Schritt das Ver-

hältnis von Glaube und Vernunft bedenke und schließlich zwei Thesen zur Verantwortung des Glaubens formuliere.

Streitbarer Protestantismus?

Gibt es überhaupt den streitbaren Protestantismus? Noch vor wenigen Jahren haben Säkularisierungsthesen allgemein Eindruck gemacht, die behaupteten, dass die Religion insgesamt in der säkularen Welt keinen Ort mehr haben wird. Doch hat sich die Großwetterlage geändert. Im Gegensatz zu den lange Zeit dominanten westlichen Modernisierungstheorien, die von der Unausweichlichkeit von Säkularisierungsprozessen und damit von einem unaufhaltsamen Prozess der Erosion und des allmählichen Verschwindens der Religion in der Moderne überzeugt sind, wird auf die Präsenz der Religion, ja auf die „Wiederkehr der Religion“ in der Gegenwart verwiesen. Von „Respiritualisierung“ (Matthias Horx²), „De-Säkularisierung“ (Peter L. Berger³) und einer „postsäkularen Gesellschaft“ (Jürgen Habermas⁴) ist die Rede, auch Theologen schließen sich dem Trend freudig an.

Nun bin ich skeptisch hinsichtlich dieser Feier der Renaissance der Religion, zumindest scheint mir Vorsicht geboten, die nicht alle Phänomene über einen Kamm schert. Zunächst: Selbst wenn wir zustimmen, dass eine Renaissance der Religion zu beobachten ist, bedeutet dies keineswegs notwendig, dass sich Religion und

Modernität vertragen. Es könnten antimoderne Kräfte sein, die sich hier ein letztes Mal kräftig bemerkbar machen, bevor sie restlos verschwinden, also: der letzte Großangriff vor der Kapitulation. Religion könnte auch der Schatten der Vernunft sein, das von dem „Schlaf der Vernunft produzierte Monster“ (Francisco de Goya)⁵. Eine weitere Frage: Wie steht es mit anderen Trends, die von Soziologen ja ebenfalls beschrieben werden und die die Renaissance der Religion relativieren, wie der weiterhin fortschreitende Prozess der Säkularisierung⁶ und ein Gewohnheitsatheismus⁷, der sich nicht wie früher an der Theodizeefrage abarbeitet, sondern ganz selbstverständlich ohne Gott lebt und dabei keineswegs das Gefühl hat, hier etwas zu vermissen? Vor allem aber müsste man im Blick auf die Rede von der „Wiederkehr der Religion“ genauer fragen, welche Phänomene alle unter das Stichwort „Religion“ gefasst werden. Was ist es, was da zurückkehrt, verdient dies als „Religion“ bezeichnet zu werden, oder ist es als diffuse Religiosität von Religion zu unterscheiden? Ist das Abbrennen einer Räucherkerze tatsächlich das gleiche wie ein das ganze Leben bestimmendes Vertrauen? Ist die Rede von transzendenten Energien oder einem kosmischen Geist, die Teilnahme an einem religiösen Event wie dem Kirchentag oder dem Weltjugendtag bereits ein religiöser Lebensvollzug?

Ich möchte mich in diesem Zusammenhang auf zwei kritische Anfragen beschränken. Zum einen scheint es mir verfehlt und für das Phänomen „Religion“ kontraproduktiv, den Begriff „Religion“ allzu weit zu fassen und beispielsweise bereits jede Form der Spiritualität „Religion“ zu nennen. Es geht mir nicht darum, unterschiedliche Formen der Spiritualität zu diskriminieren, sondern darum, vorsichtig anzufragen, ob es sich hier wirk-

lich um Religion handelt oder eher um ein religiöses Bedürfnis. Zumindest lässt sich beobachten, dass diese Spiritualität nichts mit den Gehalten des christlichen Glaubens anfangen kann, seine Inhalte sogar weitgehend ablehnt.⁸ In diese Richtung verweisen deutlich die Untersuchungen des Religionssoziologen Detlef Pollock: „Die Formen der Religion wandeln sich in den modernen Gesellschaften. Zweifellos. Aber mit dem Formenwandel geht ein Bedeutungsverlust der Religion einher, der alle ihre Dimensionen betrifft, ihre institutionelle und rituelle ebenso wie ihre individuelle und erfahrungs- und überzeugungsmäßige.“⁹ Ganz offensichtlich ist dem spirituellen Bedürfnis eine konkrete Religion zu „gehaltvoll“.

Nun kann man natürlich – wie etwa der Berliner Theologe Wilhelm Gräb – auch diese Formen der Spiritualität zur Religion erklären und es der Theologie zur Aufgabe machen, ihre „Sinnformen“ zu erschließen. Theologie hat dann „keine ihr vorgegebene Botschaft von Gott auszurichten, sondern das religiöse Verhältnis der Individuen ... auszulegen“¹⁰. Damit macht sich die Theologie – wie bereits weite Teile des Kulturprotestantismus im 19. Jahrhundert – zum Vorreiter der Verflüchtigung der konkreten Inhalte der Religion. Ich bin skeptisch hinsichtlich solcher Entwürfe und stimme H. J. Körtner zu, wenn er formuliert: „Kulturtheologische Konzepte, die sich als Aufgüsse kulturprotestantischer Ideen von vorgestern entpuppen, weisen keinen Weg in die Zukunft, sondern gehören zu den Erscheinungsformen der Selbstsäkularisierung von Theologie und Kirche.“¹¹ Dieser selbstgewählten Verflachung wird meines Erachtens auch kein großer Erfolg beschieden sein. In Bezug auf die kulturprotestantischen Versuche des 19. Jahrhunderts, durch das Abstoßen von Glaubensaussagen eine Synthese mit dem Zeitgeist zu erreichen, hat

Werner Elert bereits 1919 betont, dass ein Erfolg nicht nachweisbar ist. „Eher das Gegenteil ist der Fall. Die Verachtung ist umso größer geworden.“¹² Ich vermute, dass es auch den Aufgüssen kulturprotestantischer Ideen in der Gegenwart ähnlich gehen wird.¹³

Ein zweiter Punkt, auf den ich im Zusammenhang des „Wiedererstarkens der Religion“ kurz eingehen will, betrifft das Erstarken des evangelikalen Christentums in und ausgehend von den USA. In Verachtung der Hermeneutik von fast 2000 Jahren, zu der auch historisch-kritische Forschung gehört, wird dem biblischen Kanon eine Autorität zugesprochen, die eher an die Bedeutung des Korans im Islam erinnert. Die Bibel wird nicht dem kritischen, forschenden Verstand des Menschen ausgesetzt, da der menschliche Verstand der biblischen Aussage unterworfen sei und nicht umgekehrt.¹⁴ Der Glaube wird somit gegen die Vernunft ausgespielt, die Bibel nicht Gegenstand des vernünftigen Verstehens, sondern des auf Vernunft verzichtenden Gehorsams. Der in so geprägten evangelikalen Kreisen bekundete Abschied von der „Gegenwart“ zeigt sich beispielsweise in der Forderung, im schulischen Lehrplan die Evolutionstheorie durch die Theorie des Intelligent Designs zu ersetzen. Wie die Spiritualisierung der Religion, so geht auch das fundamentalistische bzw. evangelikale Christentum auf Kosten traditioneller Religion.

Wenn wir nach dem Verhältnis von Moderne und Religion – und damit nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft – fragen, haben wir mit Spiritualisierung und Fundamentalisierung zwei „Lösungswege“ vor uns: Verflüchtigung der Religion einerseits und Abschied aus der Moderne andererseits. Anders ausgedrückt: Verabschiedung des Wahrheitsanspruchs einerseits und fundamentalistischer Wahrheitsanspruch andererseits. Gibt es einen

dritten Weg? Etwa den streitbaren Protestantismus, der den Wahrheitsanspruch des Glaubens ebenso festhält wie seine (wie auch immer zu verstehende) „Vernünftigkeit“ und dabei weder der kulturalistischen noch der fundamentalistischen Gefährdung¹⁵ unterliegt? Ein solcher dritter Weg, der das Christentum als „denkende Religion“¹⁶ verantwortet, hat das Verhältnis von Glaube und Vernunft zu klären.

Glaube, Vernunft und die Vernunft des Glaubens

Wenn wir fragen, wie eine Verantwortung des Glaubens im Kontext der modernen Vernunft aussehen könnte, müssen wir das Verhältnis von Glaube und Vernunft näher bestimmen. Der Vorwurf, dass gerade der Protestantismus Vernunft und Glauben auseinanderreiße, ist alt; Papst Benedikt XVI. meinte ihn in seiner Regensburger Rede vom 12. September 2006 erneuern zu müssen.¹⁷ Er zieht damit den Protestantismus derselben Verfehlung, die er (freilich durch den Mund des byzantinischen Kaisers Manuel) den Anhängern Mohammeds vorhält: das Auseinanderreißen von Vernunft und Religion.¹⁸

Ein weit verbreitetes Missverständnis hinsichtlich des Glaubens ist das szientistische Missverständnis, in dem explizit oder implizit die Auffassung vertreten wird, das Glaubenswissen habe den Status empirischen Wissens von Tatsachen. „Die religiöse Aussage ‚Gott hat die Welt geschaffen‘ hätte somit prinzipiell den Status des Alltagssprachlichen Satzes ‚Corinna hat diesen Kuchen gebacken‘.“¹⁹ Doch religiöse Sätze haben nicht nur andere Kriterien zur Verifikation, sondern eine grundsätzlich andere Logik als empirische Tatsachenbehauptungen. Das hat Ludwig Wittgenstein deutlich gezeigt. So macht er in seiner Vorlesung über Religion auf die

Differenz zwischen religiösen und sonstigen Äußerungen aufmerksam.²⁰ Auch wenn religiöse Äußerungen die syntaktische Struktur von Äußerungen haben, können sie nicht im Sinne von Behauptungen über Tatsachen aufgefasst werden.²¹ Sie sind weder mit Wissensausagen noch mit Hypothesen oder Wahrscheinlichkeitsurteilen, aber auch nicht mit historischen und empirischen Sätzen zu vergleichen. Offenkundig ist Glaube falsch verstanden, wenn man ihn als „Für-wahr-Halten“ versteht. Er bezieht sich nicht auf Einzelsachverhalte in der Erfahrungswelt wie die Frage, ob Hasen Wiederkäuer sind oder nicht, es geht in ihm aber auch nicht um einzelne Fragen zu der Erfahrungswelt als Ganzer, wie etwa die, ob die Erde in sechs Tagen oder sechs Millionen Jahren entstanden ist. Der Glaube ist auch keine bestimmte Theorie über den Grund der Erfahrungswelt. So ist er nicht das Für-wahr-Halten der (kosmologischen) Aussage „Die Welt verdankt sich einem unbewegten Bewegten (oder einer unverursachten Ursache)“. Der Glaube ist vielmehr ein bestimmter „Lebensvollzug“, eine bestimmte Art zu leben. Christen sind nicht dadurch ausgezeichnet, dass sie Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, dass sie an einem bestimmten Lebensvollzug teilnehmen, der ihr ganzes Leben orientiert.

Bereits die reformatorische Tradition hat den Glauben als einen Lebensvollzug verstanden, insofern sie ihn als ein das Leben bestimmendes und prägendes Vertrauen bezeichnet. So versteht Luther den Glauben als Erfüllung des ersten Gebotes; denn er ist das Vertrauen auf Gottes Zusage „Ich bin der Herr, dein Gott!“. Im Großen Katechismus legt Luther diese Zusage so aus: „ICH, ich will dir gnug geben und aus aller Not helfen, laß nur Dein Herz an keinem andern hangen noch ru-

gen [gemeint: ruhen]“²². Die angemessene Antwort auf eine solche Zusage ist, sie im Modus des Vertrauens im eigenen Leben wirksam werden zu lassen, kurz: der menschliche Lebensvollzug. Dieser ist kein Vermögen neben anderen Vermögen wie dem Denken, dem Wollen, Fühlen oder Handeln, sondern eine Ausrichtung dieser Vermögen.

Wenn Benedikt XVI. dem Protestantismus meint den Vorwurf machen zu müssen, Glaube und Vernunft auseinanderzureißen, dann ist sein Verständnis von *der* Vernunft einem überholten Vernunftkonzept verpflichtet. Wir sprechen heute nicht mehr von der Vernunft als einem großen Subjekt, das sich als Garant unserer vernünftigen Weltorientierung in der Vernunft und der Geschichte durchsetzt, sondern von unterschiedlichen Rationalitäten.²³ Der Vernunftbegriff wird nicht mehr substantiell, sondern dispositionell verwendet, Vernunft ist eine Funktion.²⁴ In ihrem funktionalen Verständnis ist die Vernunft eine Funktion von etwas, was nicht selbst schon Vernunft ist. Ich erinnere nur an Arthur Schopenhauer, der an der Dezentrierung der Vernunft seinen Anteil hatte, insofern er die Vernunft als bloßes Epiphänomen des Willens bestimmt hat.²⁵ Dieser Primat des Lebens gegenüber dem Geist wird auch von Friedrich Nietzsche geteilt. Vor allem aber die – auch von Nietzsche erkannte – Sprachlichkeit der Vernunft verbietet es, von *der* Vernunft zu sprechen.²⁶ Vernunft ist abhängig von der Sprache, und Sprache gibt es nicht nur als eine einzige Sprache, als Universalsprache. Vielmehr ist Sprache nur in *verschiedenen* Sprachen gegenwärtig. Von daher können wir formulieren: Vernunft ist immer „Vernunft von ...“, Vernunft eines Menschen, eines Systems, eines Prozesses, einer Institution.²⁷ Vernunft ist stets situierte Vernunft. „Sie ist eingebettet in die leiblichen ... Vollzüge menschlichen Le-

bens (leiblich situiert), und sie ist zusammen mit diesen eingebunden in konkrete Situationen und den Wechsel von Lebenssituationen in Interaktion mit wechselnden Umwelten.“²⁸

Diesem funktionalen Verständnis der Vernunft hat bereits die Reformation vorgearbeitet. Ist das römisch-katholische Modell – wie es im Ersten Vatikanum laut wird – der Unterscheidung zwischen natürlicher Vernunft und übernatürlicher Gnadengabe verpflichtet, so unterscheidet es zwischen Dingen, die durch die natürliche Vernunft verstehbar sind, weil sie als solche evident sind, und Dingen, die aufgrund der Offenbarung das Vermögen der Vernunft übersteigen und daher im Gehorsam aufzunehmen sind.²⁹ Diese Fundamentalunterscheidung zwischen Natur und Übernatur wird von Luther ersetzt durch die Fundamentalunterscheidung von Sünde und Glaube, in die die Vernunft eingeordnet wird. Die Vernunft – so kann Luther sagen – ist *das* Hauptunterscheidungskriterium zwischen Mensch und Tier.³⁰ Doch gerade als solches unterliegt auch die Vernunft der Alternative, durch den Glauben oder den Unglauben bestimmt zu sein. Unter den Bedingungen der Sünde ist nach Luther auch die Vernunft unter der Macht der Sünde gefangen.³¹ Sie ist nach dem Fall keinesfalls unversehrt geblieben³², sondern verkehrt; die Vernunft richtet sich unter den Bedingungen der Sünde daher in der Tiefe nicht auf das Beste³³, sondern ist in ihrer Tiefe von einem Abgott beherrscht. Aufgrund dieser Tatsache kann Luther die Vernunft als „die höchste *hur*“³⁴ bezeichnen. Wenn Luther daher behauptet: „Ratio non potest ad invisibilia se transferre“³⁵, dann gilt dies, weil die Vernunft der sündigen Verblendung unterworfen ist. Ist die Vernunft unter der Macht der Sünde verblendet, so wird nach Luther die Vernunft durch das Wort wiedergeboren: Die Vernunft wird

keinesfalls zerstört, aber auch nicht erhöht, sondern bekehrt und erleuchtet. Sie ist nun Werkzeug des Heiligen Geistes.³⁶ Damit wird von Luther die Unterscheidung zwischen einem höheren und einem niederen Seelenvermögen zerbrochen durch die Unterscheidung zwischen der Bestimmtheit des menschlichen Seelenvermögens durch Gott (im Glauben) oder durch einen Abgott (in der Sünde). Luther hat die Vernunft nicht als neutrale Instanz bestimmt, sondern als ein Vermögen, das von unterschiedlichen Lebensbewegungen in Dienst genommen werden kann, vom Glauben und von der Sünde.

Zwei Thesen zur Verantwortung des Glaubens

These 1: Über Inhalte des Glaubens zu sprechen, bedeutet, über konkrete Fragen des Lebens zu sprechen.

1. Gegen das szientistische Missverständnis des Glaubens, in dem explizit oder implizit die Auffassung vertreten wird, das Glaubenswissen habe den Status empirischen Wissens von Tatsachen, haben wir den Glauben als einen Lebensvollzug bestimmt, der das ganze Leben des Glaubenden orientiert. So wird man sagen können: Geglaubt wird nicht, indem in einer bestimmten Weise bekannt wird, sondern indem in einer bestimmten Weise gelebt wird. Mit dem Glauben ist eine bestimmte Form der Wahrnehmung der Welt und des Verhaltens in und zu der Welt bezeichnet.

2. Die Art und Weise, den Glauben zu erkennen, ist von dem Lebensvollzug des Glaubens zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Mit dem Glauben – so haben wir gesehen – ist eine Ausrichtung der Vermögen wie des Denkens, des Wollens, Fühlens oder Handelns bezeichnet. Den Glauben gibt es daher auch nicht unab-

hängig von diesen Vermögen. Als über sich selbst nachdenkender und sprechender Mensch bringt er diesen Lebensvollzug folglich auch in Gesagtem und Gedachtem zum Ausdruck – und kommt damit zu konstatierender Sprache („ich glaube, dass“). Insofern kommt es auch zu „Inhalten“ des Glaubens. Allerdings darf dieses Gesagte und Gedachte des Glaubens nicht mit dem Glauben selbst verwechselt werden: Es ist als Ausdruck des Glaubens ernst zu nehmen, als Versuch seiner Darstellungsweise.

3. Wenn der Glaube in der konstatierenden Sprache zu „Inhalten“ kommt, müssen diese immer wieder auf die gelebte Vertrauensbewegung, die der Glaube in seiner „Fundamentalebene“³⁷ ist, hin durchsichtig gemacht werden. Gerade hier ist vor einem entscheidenden (Selbst-) Missverständnis des Glaubens zu warnen: Wenn sich der Glaube artikuliert, indem er Glaubensinhalte zur Sprache bringt, dann beansprucht er damit keineswegs (quasi in einem zweiten Schritt), ein theoretisches Wissen über die Welt zu produzieren. Er informiert in diesen Inhalten nicht über einzelne Sachverhalte der Erfahrungswelt oder die Erfahrungswelt als Ganze, sondern in diesen Inhalten geht es um die Frage: „Wer bin ich?“³⁸ Die christlich-religiöse Rede versucht dies in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck zu bringen und bedient sich dazu konstatierender Sprache. Diese Inhalte des Glaubens bringen zum Ausdruck, wie ein Mensch sich und sein Leben versteht und deutet. Die konstatierenden Sätze haben nicht die Aufgabe, die Welt in einer bestimmten Hinsicht zu charakterisieren, sondern in diesen Sätzen lokalisieren wir uns in der Welt, sie haben daher keine semantisch-deskriptive, sondern eine pragmatisch-performative Funktion. Der Glaube spricht sich über Inhalte aus. „Er spricht über Inhalte (Gott, Christus, die Schöp-

fung, die Erlösung) – und dies ist die einzige Möglichkeit, über sich selbst zu reden, sich selbst zu deuten. Und er spricht über sich selbst, deutet sich selbst – und kann das nur, indem er über jene Inhalte spricht. Er spricht *über Inhalte* (e. e. durch das Medium von Inhalten) *über sich selbst*. Nicht beides nebeneinander, sondern das eine durch das andere und nie ohne das andere.“³⁹

4. Wenn der Glaube verstanden wird als eine Lebensbewegung, die im Leben aktuell wird, dann muss er vom Verstehen und Denken an immer neuen Orten und in Bezug auf immer neue Fragen ergriffen werden. Der Glaube steht daher nicht neben oder über unseren alltäglichen Verstehens- und Kommunikationszusammenhängen, sondern er wird in, mit und unter ihnen aktuell. Der Glaube wird aktuell in den wechselnden Verstehenskontexten, in denen Menschen immer schon versuchen, sich ihre Lebenswelt anzueignen. An diese bleibt der Glaube auch gebunden, er lässt sich nicht unabhängig von diesen wechselnden Verstehenskontexten zur Sprache bringen. In diesen immer schon im Gang befindlichen Verstehenskontexten geht es um konkrete Fragen des Lebens, der Lebensbewältigung, vor denen der Glaubende wie der Nichtglaubende gleichermaßen steht und an deren Beantwortung sie gemeinsam beteiligt sind.

These II: Die Frage des Glaubens ist nicht, ob Gott existiert oder nicht, sondern wie in Bezug auf unsere Lebenswirklichkeit von Gott gesprochen werden kann und muss.

1. Weil der Glaube etwas anderes ist als das Für-wahr-Halten von Aussagen über die Erfahrungswelt oder einer Hypothese über den Grund der Erfahrungswelt, ist er natürlich auch etwas anderes als das Für-wahr-Halten der Existenz Gottes. Die reli-

giöse Rede von Gott unterscheidet sich somit nicht nur inhaltlich, sondern kategorial von dem Für-wahr-Halten der Existenz eines Yetis.⁴⁰ Und daher kann man sich mit dem Glauben auch nicht auseinandersetzen, indem man über Gott als ein theistisches Objekt streitet, wie man über die Existenz eines Yeti-Objektes streitet; denn anders als beim Streit zwischen Anhängern der Hypothese von der Existenz eines Yetis und den Bestreitern dieser Hypothese geht es im Streit zwischen Glaubenden und Glaubens-Skeptikern gar nicht um ein theoretisches Wissen von einem bestimmten Wesen. Der Glaube ist ein bestimmter Lebensvollzug, der sich innerhalb unserer Verstehensbewegungen zur Sprache bringt und sich dabei genötigt sieht, von Gott zu reden. Von diesem Kontext ist das Wort Gott nicht zu lösen, ja, der Begriff „Gott“ ist durch den Lebensvollzug des Glaubens geradezu definiert. Mit dem Begriff „Gott“ bringt der Mensch zum Ausdruck, wie er sich in der Welt loziert. Wie es für Aussagen mit Indexworten wie „hier“, „jetzt“ oder „heute“ gilt, dass ihnen keine Hier-, Jetzt- oder Heute-Fakten entsprechen, sondern der Sprecher sich mit diesen Worten in der Welt loziert, so gilt in der Rede des Glaubens auch für Aussagen mit dem Wort Gott, dass ihnen keine Gott-Fakten entsprechen, die unabhängig vom konkreten Gebrauch der Worte verstanden werden können.⁴¹ Von diesem konkreten Gebrauch ist die Rede von Gott auch nicht zu isolieren ohne unverständlich und nichtssagend zu werden, vor allem nicht, ohne ihre Bedeutung für das konkrete Leben des im Gebet sich zur Sprache bringenden Menschen zu verlieren.

2. Wenn ich gesagt habe, dass der Glaube etwas anderes ist als das Für-wahr-Halten der Existenz Gottes, dann darf nicht übersehen werden, dass es natürlich auch ein solches Für-wahr-Halten der Existenz Got-

tes gibt. Dies ist im rationalen Theismus der Fall. Es ist daher nötig, den Glauben von dem rationalen Theismus zu unterscheiden, mit dem er häufig verwechselt wird.⁴²

Rationaler Theismus ist der Glaube an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allguten Wesens, das die Welt erschaffen hat und erhält.⁴³ Beim rationalen Theismus handelt es sich um eine Theorie. Sie besitzt den Anspruch zu zeigen, dass die Hypothese der Existenz Gottes eine bessere Erklärung für die Welterfahrung und ihre Phänomene bietet als die Hypothese seiner Nicht-Existenz. Der Theismus geht davon aus, dass sich die Existenz Gottes rational einsichtig machen lässt und bedient sich dafür philosophisch-ontologischer, empirischer oder naturwissenschaftlicher Argumente. Der Atheismus ist mit dem rationalen Theismus insofern verwandt, als er davon ausgeht, dass es sich bei Gott um eine Theorie hinsichtlich der Welterklärung handelt. Anders als der rationale Theismus vertritt er die Auffassung, dass Gott kein gutes Erklärungsmodell für die Wirklichkeit ist, sei es, weil diese Hypothese durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung überflüssig gemacht wird, sei es, dass das Theodizeeproblem sie unwahrscheinlich macht. Gerade von einem solchen rationalen Theismus ist der Glaube – wenn man ihn als Lebensvollzug versteht – zu unterscheiden. Man muss sich eben klarmachen, dass der Begriff „Gott“ in verschiedenen Zusammenhängen auf verschiedene Weise fungiert und dass daher nicht immer und überall dasselbe gemeint ist, wenn von „Gott“ geredet wird. Es ist ein Unterschied, ob der Begriff „Gott“ innerhalb rationaler Überlegungen über den Grund der Erfahrungswelt verwendet wird oder innerhalb der Sprache des Glaubens. Das Problem (vieler) atheistischer Bestreitungen des Glaubens besteht darin, dass

sie den Glauben mit dem Theismus verwechseln⁴⁴ und suggerieren, es ginge im Streit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden um „Argumente für und gegen die Existenz Gottes“⁴⁵. Dies ist auch eindeutig bei Richard Dawkins⁴⁶ der Fall, der den Glauben auf ein religiöses Führer-Halten reduziert, das dann im Lichte der epistemischen Kriterien der Naturwissenschaften beurteilt und verworfen wird.⁴⁷ Insofern eine atheistische Kritik von einer Misskonzeption dessen, was Glaube ist, ausgeht und den Glauben mit dem rationalen Theismus verwechselt, kann es nicht die Aufgabe der Theologie sein, den Theismus zu verteidigen, den der Atheismus bestreitet, der aber vom Glaubenden gar nicht vertreten wird.

3. „Wie ein Schuster einen Schuh macht und ein Schneider einen Rock, also soll ein Christ beten. Eines Christen Handwerk ist beten.“⁴⁸ Für die Praxissituation des Glaubens ist das Gebet entscheidend, hier spricht er sich am unmittelbarsten aus – in Bitte, Dank und Klage an Gott. Charakteristisch ist für den Glauben nicht die Rede über Gott, sondern die Rede zu Gott. Hier bringt der Glaubende sein Leben zur Sprache – vor Gott zur Sprache. Er bringt das Leben zur Sprache vor dem, von dem er alles Gute erwartet. Gerade dadurch wird Gott zu Gott gemacht. Gott wird nicht zu Gott gemacht, indem er für wahr gehalten und bekannt wird, sondern indem ihm vertraut wird – indem der Mensch mit und vor Gott lebt. Verifiziert wird Gott durch den Lebensakt des Glaubenden. Und umgekehrt: Das Bekenntnis zu Gott ist leer, wenn ihm kein Lebensakt entspricht. In dem Sinne ist der Glaube „Schöpfer der Gottheit“⁴⁹. Nur von diesem Vertrauen kann Gott definiert werden; in „den semantischen Gehalt des Begriffes Gott gehört der Glaube hinein“⁵⁰.

4. Die christlich-religiöse Verwendungweise des Begriffs Gott ist nicht zu lösen

von dem, was in dieser Rede zur Sprache gebracht wird: die zum Leben befreiende Zusage in der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth. Die christlich-religiöse Rede spricht über Gott nicht an sich, sondern nur in Bezug auf den von Gott in Christus befreiten Menschen. Und damit kann sie auch über Gott nicht sprechen, ohne den Menschen in bestimmter Weise in der Welt zu lokalisieren. Denkt der Glaube über Gott nach, so denkt er über das eigene Leben nach, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird. Ich habe gesagt, dass der Glaube etwas anderes als die Theorie über ein absolutes Wesen ist, sondern eine in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gründende Vertrauensbewegung. Der Begriff Gott fungiert dazu, die Unvergleichbarkeit, Unverfügbarkeit und Unüberholbarkeit *dieses* Geschehens für *mein* Leben zu bezeichnen. Von diesem Gebrauch ist die christliche Rede von Gott nicht zu lösen, ohne leer zu werden. Wohl gemerkt: Der Glaube redet nicht erst von Gott und dann von seinem Leben, sondern er redet von Gott, indem er die Bedeutung des Geschehens für das Leben thematisiert und hierbei auf die Unvergleichbarkeit, Unverfügbarkeit und Unüberholbarkeit zu sprechen kommt. Die Frage ist daher nicht, ob ein theistisches Objekt existiert, sondern wie von Gott gesprochen werden muss. Die Frage der Existenz Gottes ist keineswegs grundlegender als die nach der Bedeutung des Geschehens des Lebens und Sterbens des Menschen Jesus von Nazareth für mein Leben, kurz gesagt: als die Frage nach Gnade.⁵¹

5. Mit diesen Überlegungen ist die apologetische Aufgabe der Theologie keineswegs verabschiedet, sondern in einer bestimmten Weise präzisiert. Wenn ich formuliert habe, dass der Glaubende von Gott redet, indem er die Bedeutung des

Geschehens für sein Leben (und das Leben seinesgleichen) thematisiert und hierbei auf die Unvergleichbarkeit, Unverfügbarkeit und Unüberholbarkeit zu sprechen kommt, so tut er dies nicht ein für alle Mal und auch nicht in einem abgeschlossenen Raum. Hier ist zu bedenken, was wir uns bei der ersten These klar gemacht haben: Der Glaube steht nicht neben oder über unseren alltäglichen Verstehens- und Kommunikationszusammenhängen, sondern er wird in, mit und unter

ihnen aktuell. Und damit wird der als Lebensbewegung verstandene Glaube aktuell in den verschiedenen Verstehenskontexten, in denen es um konkrete Fragen des Lebens und der Lebensbewältigung geht. Hier wird deutlich, was Vertrauen auf Gott bedeutet, nicht nur für den anderen, sondern auch für den Glaubenden selbst – nicht in Bezug auf die Wahrscheinlichkeit eines theistischen Objektes, sondern in Bezug auf die Lebenswirklichkeit.

Anmerkungen

¹ Überarbeiteter Vortrag des vom Evangelischen Forum Bonn und der Evangelischen Akademie im Rheinland – im Rahmen der Reihe „Streitbarer Protestantismus“ der Evangelischen Kirche im Rheinland – veranstalteten Streitgesprächs zwischen Prof. Dr. Herbert Schnädelbach und mir unter dem Titel „Kann uns der christliche Glaube heute noch was sagen? Religion und Religionskritik im 20. Jahrhundert“ am 2.11.2010 im Haus der Kirche in Bonn. Herrn Prof. Dr. Schnädelbach danke ich für die kritischen Anfragen, die – wie ich zu hoffen wage – nicht nur mir, sondern auch dem Text zugute gekommen sind.

² Vgl. Matthias Horx, *Trendbuch*, Bd. 1: Der erste große deutsche Trendsport, München 1993.

³ Peter L. Berger, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

⁴ So hat Jürgen Habermas unter dem Eindruck dieser globalen Wiederkehr der Religion seine Sicht von der Transformation der Religion in rationale Diskursethik (vgl. dazu ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1995, 118f) modifiziert und eingeräumt, dass er die „Religionsentwicklung in der Moderne mit Max Weber etwas zu voreilig unter die „Privatisierung von Glaubensmächten“ subsumiert und zu vorschnell eine affirmative Antwort auf die Frage suggeriert habe, ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nichts anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet, und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können“ (ders., *Exkurs: Transzendenz von innen. Transzendenz im Diesseits*, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. ²1992, 127-156, 141).

⁵ Vgl. C. Christopher Soufas, „Esto si que es leer“. Eine neue Lektüre von Goyas *Caprichos*, in: Volker Bohn (Hg.), *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1990, 129-161.

⁶ Hierauf macht aufmerksam: Ulrich H. J. Körtners, *Megatrend Gottvergessenheit. Die These von der Wiederkehr der Religion hat wenig Anhalt an der Wirklichkeit*, in: *Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der katholischen Kirche* 40 (2007), 37-40; ders., *Wiederkehr der Religionen? Säkularisierung, Revitalisierung und Repolitisierung von Religion aus der Sicht protestantischer Theologie*, in: *Europäische Akademie für Lebensforschung, Integration und Zivilgesellschaft* (Hg.), *Atheismen und Säkularisierung oder Wie religiös sind noch die Bürgergesellschaften Europas?*, Kress 2007, 117-132.

⁷ Vgl. Detlef Pollack, *Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse*, in: *ZThK* 93 (1996), 586-615; Wolf Krötke, *Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern*, in: *Wiener Jahrbuch für Theologie* 2 (1998), 215-228.

⁸ Vgl. hierzu auch: Herbert Schnädelbach, *Der fromme Atheist*, in: ders., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt a. M. ³2009, 78-85, 85: „Der fromme Atheist gibt zu, dass er ihn [den Glauben] nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn zu haben, denn er weiß, dass er ihn dann auch nicht hätte ... Das bedeutet nicht, dass er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist nicht einfach ‚unmusikalisch‘; denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glaube wäre ..., aber er kann nicht glauben. Vielleicht würde er sich, wenn sich etwas ohne sein Zutun gut gefügt hat, gerne bedanken, aber bei weitem Oder sich im anderen Fall beklagen,

aber wo ist die Adresse? Und dann weiß er auch, dass das, was heute unter dem Titel ‚Religiosität‘ auf dem Markt ist und dessen ‚Wiederkehr‘ gefeiert wird, nicht das ist, was einmal mit Religion im Ernst gemeint war. Hier geht es nur um eine bestimmte Erlebnisqualität, ‚Spiritualität‘ genannt, die vor allem bei religiösen Groß-Events anzutreffen ist; sie ist bestenfalls geeignet, unser allgemeines Wohlbefinden um eine bestimmte Facette zu ergänzen. Das wird der fromme Atheist nicht einfach verachten, aber er wird es nicht mit dem verwechseln, was ihm fehlt.“

- ⁹ Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 137.
- ¹⁰ Wilhelm Gräß, Religion und die Bildung ihrer Theorie. Reflexionsperspektiven, in: Birgit Weyel / Wilhelm Gräß (Hg.), Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungen und Reflexionsperspektiven, Göttingen 2006, 205.
- ¹¹ Ulrich H. J. Körtner, Wiederkehr der Religionen? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit, Gütersloh 2006, 81.
- ¹² Werner Elert, Reduktion und Restriktion in der Dogmatik, in: NKZ 30 (1919), 406-427, 422. Zu Elert: Michael Roth, Hermeneut der Gegenwart? Werner Elerts Versuch, mit dem Gegenwartsmenschen zu verhandeln, in: Rudolf Keller / Michael Roth (Hg.), Mit dem Menschen verhandeln über den Sachgehalt des Evangeliums. Die Bedeutung der Theologie Werner Elerts für die Gegenwart, Erlangen 2004, 155-174.
- ¹³ Friedrich Wilhelm Graß These, die gesamtgesellschaftliche Infragestellung der protestantischen Kirche im deutschsprachigen Raum sei „auch als Verdrängung liberaler Theorietraditionen zu begreifen“ (ders., Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden, in: LM 25 [1986], 309-312, 312), wage ich zu bezweifeln. Diesen Zweifel teile ich mit Körtner, Wiederkehr der Religionen?, a.a.O., 89; Wolfgang Schoborther, Wieviel Kultur braucht das Christentum? Wieviel Christentum braucht die Kultur?, Bayreuth 2002, 7, Anm. 12.
- ¹⁴ Vgl. Michael Roth, Das Verhältnis von Glaube und Schrift. Überlegungen zu einer protestantischen Bestimmung der „Autorität“ der Schrift, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 22 (2005), 230-249.
- ¹⁵ So auch Ingolf U. Dalferth, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 59.
- ¹⁶ Adolf von Harnack, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas, Gotha 1927, 2. Zu diesem Anliegen vgl. auch Michael Roth, Was sucht lutherische Theologie bei den Kulturwissenschaften? Überlegungen zur Bedeutung des interdisziplinären Gesprächs für eine lutherische Theologie, in: Johannes von Lüpke / Edgar Thaidigsmann (Hg.), Denkraum Katechismus, Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 507-526.
- ¹⁷ Vgl. die bei der Deutschen Bischofskonferenz beziehbaren „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Nr. 174.
- ¹⁸ „Die Folge im einen, im islamischen Fall, so legt der Redetext nahe, sei das Schwert, mit dem der vermeintlich rechte Glaube verteidigt werde; im anderen Fall sei es der Subjektivismus des Gewissens, die ‚Beliebigkeit‘ des individuellen Gottesverhältnisses, die dem Relativismus des modernen Lebens kaum noch etwas – jedenfalls keine ‚gemeinschaftsbildende Kraft‘ mehr – entgegenzusetzen habe. Protestantismus und Islamismus als zwei Seiten derselben Medaille? Das wäre wohl eine Zuspitzung des Gedankens, aber es wäre noch derselbe Gedanke“ (Uwe Justus Wenzel, Glaube und Vernunft, Stolz und List. Ein Rückblick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI, in: Knut Wenzel (Hg.), Die Religion und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2007, 11-15, 13).
- ¹⁹ Thomas Rentsch, Gott, Berlin / New York 2005, 11.
- ²⁰ Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über den religiösen Glauben, in: ders., Vorlesungen und Gespräche über die Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt und herausgegeben aus Notizen von Yorick Smythies, Rush Rees und James Taylor von Cyril Barrett, deutsche Übersetzung von Ralf Funke, Frankfurt a. M. 2005, 75-98.
- ²¹ Vgl. hierzu u. a. Martin Laube, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin / New York 1999, 420ff.
- ²² Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), 560. Vgl. hierzu Michael Roth, Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben, Gütersloh 2011, 190ff.
- ²³ Vgl. Karl-Otto Apel / Matthias Kettner, Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a. M. 1996.
- ²⁴ Vgl. Herbert Schnädelbach, Vernunft, Stuttgart 2007, 120ff.
- ²⁵ Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Auflage von 1859, Köln 2009, bes. 686ff.
- ²⁶ Vgl. Friedrich Nietzsche, Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Berlin / New York 2¹⁹⁸⁸, 873-890.
- ²⁷ Vgl. Ingolf U. Dalferth, Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie?, in: Matthias Petzold (Hg.), Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion, Leipzig 2004, 171-193, 172.
- ²⁸ Ingolf U. Dalferth, Glaubensvernunft oder Vernunftglauben? Anmerkungen zur Vernunftkritik des Glaubens, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), Kommunikation über Grenzen, Gütersloh 2009, 612-627, 619.
- ²⁹ Zur Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube im Ersten Vatikanum vgl. Michael Roth, Die Bedeutung der Fundamentaltheologie für die Evan-

- gelische Theologie, in: *Kerygma und Dogma* 48 (2002), 99-117.
- ³⁰ Vgl. Martin Luther, *Disputatio de homine*, in: Gerhard Ebeling, *Disputatio de homine*, Bd. 1: Text und Traditionshintergrund (Lutherstudien II), Tübingen 1977, 15-24, These 6.
- ³¹ Vgl. ebd., These 24.
- ³² Vgl. ebd., These 21.
- ³³ Vgl. ebd., These 28.
- ³⁴ WA 51, 126, 9.
- ³⁵ „Die Vernunft vermag sich nicht auf das Unsichtbare zu beziehen“, WA 40 III, 51, 8.
- ³⁶ Vgl. WA TR 3 Nr. 2938.
- ³⁷ Vgl. Matthias Petzoldt, *Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache*, in: ders., *Christsein angefragt*, Leipzig 1998, 39f.
- ³⁸ Oswald Bayer, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen 1999, 21ff.
- ³⁹ Notger Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, Göttingen 2003, 9.
- ⁴⁰ Vgl. hierzu: Michael Roth, *Welches Gespräch kann der Glaubende dem Atheisten anbieten?*, in: *Lutherische Beiträge* 13 (2008), 225-241.
- ⁴¹ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 466.
- ⁴² Vgl. ebd., 257ff.
- ⁴³ So Richard Swinburne, *Coherence of Theism*, Oxford ²1993, 1: Unter Gott verstehen Theisten eine „person without a body (i.e. a spirit) who is external, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, is the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe“.
- ⁴⁴ Dieser Verwechslung machen sich freilich nicht alle atheistischen Positionen schuldig. So weiß beispielsweise Herbert Schnädelbach sehr genau, um was es sich bei dem Glauben handelt und inwiefern sich dieser von einem rationalen Theismus unterscheidet (vgl. u. a. ders., *Die Wiederkehr der Religion*, in: ders., *Religion in der modernen Welt*, a.a.O., 128-135). Andererseits gibt es auch Versuche, den Glauben zu verteidigen, die von einem szientistischen Missverständnis hinsichtlich des Glaubens geleitet sind (so z. B. Richard Swinburne, *Coherence of Theism*, a.a.O., 55).
- ⁴⁵ So John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985. Versuche, den Glauben jenseits eines szientistischen Missverständnisses zu beschreiben, kann Mackie nur als „schwammig“ (ebd., 22) beurteilen.
- ⁴⁶ Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin ⁹2007.
- ⁴⁷ Dies hat jüngst eindrücklich gezeigt: Vincent Brümmer, *Dawkins' Gott*, in: *NZStH* 52 (2010), 177ff.
- ⁴⁸ Martin Luther, WA TR 6, 6751.
- ⁴⁹ WA 40/I, 360, 17-30.
- ⁵⁰ Notger Slenczka, *Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube*, in: Johannes von Lüpke / Edgar Thaidigsmann (Hg.), *Denkraum Katechismus*, a.a.O., 171-195, 191.
- ⁵¹ Vgl. Walter Mostert, *Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?*, in: *ZThK* 74 (1977), 86-122.

Friedmann Eißler

Salafiten in Deutschland

„Dialog und Integration sind nur für dein Verderben!“¹ Unmissverständliche Botschaften wie diese sind bei Salafiten keine Seltenheit. Sie verstehen sich als die wahren Vertreter des Islam und werben professionell vor allem im Internet, aber auch bei Kundgebungen, Vortragsveranstaltungen oder mit Informationsständen in Fußgängerzonen. Ihr radikales Islamverständnis teilt die Welt in Gut und Böse und imponiert besonders jungen Menschen auf der Suche nach Identität und Orientierung. Die Rückkehr zur „wahren Religion“ und einer islamischen Gesellschaftsordnung, die das herrschende politische System und deren Repräsentanten ablösen soll, wird als Lösung gegenwärtiger Probleme gepriesen.

Aufsehen erregte 2010 der Vorschlag des salafitischen Predigers Pierre Vogel, in Problemvierteln eine Zeitlang versuchsweise die Scharia anzuwenden.²

Als der geplante Umzug einer vom Verfassungsschutz beobachteten Islamschule von Braunschweig nach Mönchengladbach Proteste der Bevölkerung auslöste, wurden salafitische Gruppierungen zum Thema in der Öffentlichkeit. Vollends bekannt machte die strengen Glaubensbrüder die mediale Aufmerksamkeit im ersten Halbjahr 2011, die ihnen dadurch zuteil wurde, dass zuerst der Bundesinnenminister, dann die Innenministerkonferenz und schließlich der Verfassungsschutzbericht kurz nacheinander vor der intensiven Propagandatätigkeit und dem Radikalisierungspotenzial in diesem Milieu warnen.³

Salafismus

Salafiten⁴ folgen einem radikalen Islamverständnis, das sich auf den Buchstaben des Korans und der Überlieferungen des Propheten Muhammad (Sunna) beruft und die Frühzeit des Islam idealisiert. Der Begriff Salafismus, arabisch *Salafiyya*, fasst eine Reihe unterschiedlicher politischer und religiöser Bewegungen zusammen. Gemeinsamer Bezugspunkt ist die Grundüberzeugung, dass die ursprüngliche und wahre Religion von Muhammad verkündet und von den drei ersten muslimischen Generationen (*as-salaf as-salih*, „die lauterer Vorfahren“) bewahrt worden war, jedoch im Laufe der Zeit durch religiöse „Neuerungen“ (*bida*) unzulässig verändert, geschwächt oder gar verdorben wurde. Aus diesem Grund wird es abgelehnt, einer der traditionellen Rechtsschulen „blind“ zu folgen (*taqlid*) – obwohl man selbst klare Präferenzen für die hanbalitische Lehre hat –, vielmehr soll jeder Verantwortung übernehmen, sich Wissen über den (recht verstandenen) Islam aneignen, dieses durch Erziehung bzw. Bildung weitergeben (*tarbiya*) und durch Einladung zum Islam (Mission, *da'wa*) den wahren Glauben aktiv verbreiten. Dieser zeigt sich in der vorbehaltlosen Hingabe an den einen Gott (Lehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes, *tauhid*) und der radikalen Abwehr von *shirk*, d. h. Gott irgendetwas oder jemanden zur Seite zu stellen. Darunter fällt jede Form von Vielgötterei und Aberglauben, auch Heiligenverehrung und das Paktieren mit mensch-

lichen Einfällen aller Art. Strenger Gebotsgehorsam wird propagiert (*hisba*, Muslime müssen „das Rechte gebieten und das Verwerfliche verbieten“, Koran, Sure 3,104), gegen Abweichungen von der „reinen Lehre“ wird mit harscher Kritik und Ablehnung Front gemacht. Da diesen Versuchungen nicht nur die Nichtmuslime, sondern auch viele Muslime erliegen, verläuft für Salafiten die Linie zwischen Glauben und Unglauben (*kufr*) quer durch den Islam. Sie wird von Hardlinern durch *takfir* (Absprechen des Glaubens, „für ungläubig Erklären“ von Muslimen durch Muslime) scharf markiert. Notwendig ist in den Augen der Salafiten eine Erneuerung des Islam von der Wurzel her. In diesem Sinne stellt sich der Salafismus als islamische Reformbewegung dar. Ziel ist die (Wieder-)Herstellung einer vollkommenen und geeinten, von allen Fremdeinflüssen gereinigten muslimischen Gemeinschaft (*umma*) in transnationaler Perspektive auf der Basis eines buchstabengetreuen Scharia-Islam.

Verschiedene salafitische Richtungen

Reform, ja – doch was die Rückkehr zum ursprünglichen Islam praktisch zu bedeuten hat, war immer umstritten und hat dementsprechend unterschiedliche Richtungen hervorgebracht. Die geistige Genealogie des Salafismus reicht über Muhammad ibn Abd al-Wahhab (gest. 1792) und Taqi ad-Din ibn Taimiyya (gest. 1328) zurück bis Ahmad ibn Hanbal (gest. 855). Insbesondere die saudische Variante des Salafismus, der sogenannte Wahhabismus, der durch die politische Verbindung des Religionsgelehrten Ibn Abd al-Wahhab mit dem Gründer-Clan Saudi-Arabiens quasi Staatsreligion werden konnte, wurde und wird mithilfe der durch den Erdölreichtum verfügbaren finanziellen Ressourcen in alle Welt exportiert. Der

Wahhabismus hat die Sittenstrenge der hanbalitischen Rechtsschule übernommen und akzentuiert darüber hinaus nach dem Prinzip *al-wala' wa-l-bara'* (etwa: „Loyalität und Meidung“, vgl. Sure 5,51; 9,113) eine klar ablehnende Haltung gegenüber Andersgläubigen.⁵ Seit jeher umstritten war die Frage, ob man angesichts eines Herrschers oder einer Regierung, die den islamischen Ansprüchen (Scharia) nicht genügt, allein auf die reinigende Wirkung von Erziehung und Mission setzen sollte oder ob der wahre Gläubige sich – auch mit Gewalt – aktiv erheben müsse. Die puristisch-missionarische Interpretation wird mit Namen wie Nasir ad-Din al-Albani (gest. 1999) oder Muqbil ibn Hadi al-Wadi'i (gest. 2001) verbunden. Die revolutionär-aktivistische Linie führte vom klassischen Dschihad-Gedanken über Vordenker des radikalen Islamismus wie den Ägypter Sayyid Qutb (hingerichtet 1966) zum militanten Dschihadismus der Gegenwart. Die *hisba* (s. o.) und der Widerstand gegen den „Unglauben“ werden politisiert und legitimieren schließlich Terror und Gewalt. Dazwischen werden „politische“ Salafi-Strömungen ausgemacht, deren islamistische Ansichten etwa denen der Muslimbruderschaft nahekommen – wobei die politische Sprengkraft des Salafismus jedoch nur graduell unterschiedlich verteilt ist. Eine frühe, reformorientierte salafitische Richtung ist die der sogenannten „Modernisten“, die – zunächst unabhängig vom Wahhabismus – im 19. Jahrhundert unter dem Eindruck der wachsenden Abhängigkeit vom expandierenden „Westen“ in wirtschaftlicher, politischer und intellektueller Hinsicht entstand. Die Übermacht der christlichen Kolonialherren wurde vielfach als Demütigung der islamischen Welt, ja als Infragestellung des Islam empfunden. Reformen wie der Perser Dschamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), der

ägyptische Rechtsgelehrte Muhammad Abduh (1849-1905) und dessen syrischer Schüler Raschid Rida (1865-1935) verbanden auf unterschiedliche Weise die kompromisslose Ausrichtung am islamischen *tahid* (s. o.) und der Lebensweise des Propheten mit der gezielten Aneignung moderner Vorstellungen und Errungenschaften. Die Erneuerung sollte einerseits durch strenge Orientierung an Koran und Sunna erfolgen, andererseits durch die Modernisierung des Bildungssystems, der Technologie und der Wissenschaften. Die Brücke sah man in der Vernunftgemäßheit und der Rationalität, die der koranischen Offenbarung ebenso wie der westlichen Moderne zugrunde lägen. In dem Zusammenhang sind die Versuche zu sehen, die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften im Koran vorgezeichnet zu finden. Zukunftsweisend waren Ansätze, die versuchten, vernunftbasierte Grundsätze und allgemeine Lehren aus dem frühen Islam abzuleiten, die nach den Erfordernissen der jeweiligen Gegenwart flexibel auszulegen wären. Es zeigt sich, dass die Orientierung am Koran und an mittelalterlichen Prinzipien einer islamischen Aneignung der Errungenschaften und Vorzüge der Moderne keineswegs grundsätzlich entgegenstehen muss. Am paradoxesten wird dies freilich beim dschihadistischen Salafismus deutlich, der als ideologisch rückwärtsgewandteste Form des Salafismus zugleich seine modernste ist. So wird verständlich, dass sowohl liberale und säkulare als auch religiöse und radikalislamische „Reformansätze“ an den frühen Salafismus anschließen konnten, darunter kleinere missionarische Gruppen wie die indische Tablighi Jamaat, aber auch die politisch bedeutende Massenbewegung der 1928 in salafitischem Geist gegründeten Muslimbruderschaft. Um das Reformpotenzial des frühen Salafismus von neueren Ideologien

der rigiden Übernahme von Verhaltensweisen und Regeln aus dem Arabien des 7. Jahrhunderts, die in scharfem Kontrast zum gesellschaftlichen Kontext artikuliert werden, zu unterscheiden, spricht man im Blick auf letztere von Neo-Salafismus.

Der Einfluss des Salafismus in Deutschland

Die dem Neo-Salafismus zuzurechnenden salafitischen Gruppierungen bilden eine kleine Minderheit im breiten Spektrum des Islam in Deutschland. Es werden Zahlen von 2000 bis 5000 Anhängern genannt, dabei wird von 100 missionarisch aktiven Salafiten ausgegangen. Es mag realistisch sein, jeweils höhere Zahlen anzunehmen, sicher ist, dass der auf der wahhabitischen Ideologie basierende Salafismus zu den am schnellsten wachsenden islamistischen Bewegungen gehört. Studien haben gezeigt, dass Radikalisierungsprozesse zum Fundamentalismus bis hin zur terroristischen Gewaltbereitschaft in diesem Umfeld individuell greifen und vor allem schnell ablaufen können.⁶ Es wird deshalb vom Verfassungsschutz beobachtet. Zentren sind u. a. Köln / Bonn, Frankfurt, Braunschweig und Berlin.

Salafiten setzen sich bewusst von der umgebenden Gesellschaft ab, äußerlich drastisch durch eine Reihe von Eigenheiten im Verhalten, lange Bärte, weite Gewänder und traditionelle Kopfbedeckung, alles nach dem Vorbild des Propheten (Frauen fallen im Vergleich zu konservativen islamischen Kreisen nicht extra auf). Entscheidende Aufmerksamkeit ziehen sie aber durch ihre breit gefächerte Internetpräsenz auf sich. Die Werbung v. a. mit Videoclips von Studiopredigten und Mitschnitten von Vortragsveranstaltungen inklusive Konversionen ist aufwendig und gerade für Jugendliche ansprechend gemacht, da die Fragen und Probleme jun-

ger Menschen, vor allem in Deutschland aufgewachsener Muslime, positiv und in deutscher Sprache aufgegriffen werden. Es gab Phasen, in denen alle paar Wochen eine neue Website oder eine neue Plattform auftauchte. Wer im Internet Informationen über den Islam sucht, stößt sehr bald auf eine Seite, die für die salafitische Ideologie wirbt. Mit ihr rufen die *Da'is* (Missionare) zur Konversion zum Islam auf, stellen strikte Geschlechtertrennung und menschenverachtende Scharia-Praktiken als gottgewollt dar und mahnen zum Abstand von „Ungläubigen“ und deren Verhalten, das unweigerlich göttliche Bestrafung mit ewigen Höllenqualen nach sich ziehe. Dazu gehören die Ablehnung verfassungsrechtlicher Grundsätze und der Demokratie als anmaßendes Menschenwerk („Demokratie verdirbt den Geist!“) – denn nicht Menschen haben das Recht, Gesetze zu machen, sondern allein Gott – sowie die Verbreitung von intoleranten und ausgrenzenden Parolen. Bemühungen um Dialog und Annäherung werden pauschal verächtlich gemacht.

Im Folgenden einige Hinweise zu Personen und Institutionen in knapper Auswahl:

- *Pierre Vogel*, auch Abu Hamza genannt, ist einer der bekanntesten salafitischen Prediger (vgl. unten S. 386ff). Der Rheinländer (geb. 1978) wurde als Boxer Deutscher Junioren-Meister, sagte nach seiner Konversion 2001 zum Islam dem Sport ab, studierte Arabisch und den Koran – eine Zeitlang auch in Saudi-Arabien – und wurde nach 2006 durch Predigten bekannt, die vor allem als Internetvideos kursieren. Durch seine Fähigkeit zu reden und auf junge Menschen zuzugehen avancierte er zum Flaggschiff der Da'wa-Aktivisten in Deutschland, die bei Vortragsveranstaltungen große Hallen füllen. Die Internetportale „Einladung zum Para-

dies“ und „Die wahre Religion“ wurden durch seine Arbeit maßgeblich geprägt (erst in letzter Zeit differenziert sich die Szene immer mehr aus).

- *Abdul Adhim Kamouss* wurde in Marokko geboren und ist in Deutschland aufgewachsen, absolvierte in Berlin ein Elektronikstudium und verbreitet seine Islambotschaften seit 2005 in der Al-Nur-Moschee in Berlin-Neukölln. (Hier begann dann auch Pierre Vogels „Karriere“.) Der smarte Imam predigt auch in anderen Moscheegemeinden und ist weit über Berlin hinaus als gefragter Referent unterwegs. „Popstar unter den muslimischen Predigern“, „Moslem-Macher“ – und „radikalisierungsfördernd“ sind Attribute, die im Zusammenhang mit ihm gebraucht werden. Auf der Internetseite „Islamvoice“ (Tauhid e.V.) werden viele seiner Vorträge als Video oder Audiodatei präsentiert.

- *Hassan Dabbagh* (Abul Hussain) leitet seit 1995 den größten Moscheeverein in Ostdeutschland, die Al-Rahman-Moschee im Zentrum von Leipzig. Der Imam wurde 2009 wegen Gründung einer kriminellen Vereinigung und Verbreitung volksverhetzender Schriften staatsanwaltlich angeklagt, das Verfahren wurde im Jahr darauf jedoch mangels Beweisen eingestellt. Dabbagh ruft nicht zur Gewalt auf, gilt jedoch als Kontaktperson für islamische Extremisten. Bekannt wurde der Deutsch-Syrer in der Öffentlichkeit durch mehrere Auftritte in Polittalksendungen im Fernsehen (2006).

- *Muhammed Seyfudin Ciftci* alias Abu Anas wurde 1973 in Braunschweig geboren und ist dort Imam der „Deutschsprachigen Muslimischen Gemeinschaft“, Mitbegründer einer deutschsprachigen Islamschule (2007) und Geschäftsinhaber des „Moschee-Verlags“ (auch: EZP-Verlag). Bis kurz vor seiner Auflösung war der Deutsch-Türke Vorsitzender des Vereins „Einladung zum Paradies e.V.“ (EZP). Er

hat Studien in islamischem Recht betrieben, auch in Saudi-Arabien. Nach eigenen Angaben unterrichtet er ca. 250 Studenten im Fernstudium. Neuerdings distanzierte sich Ciftci von Pierre Vogel, der ihm „zu politisch“ geworden sei.

- *Sven Lau*, mit arabischem Namen Abu Adam, ist der führende Kopf der Salafiten in Mönchengladbach. Der ehemalige Feuerwehmann konvertierte vor sechs Jahren zum Islam und führte seinen Mönchengladbacher Moscheevereiner „Masjid as-Sunna“ Anfang 2010 mit „Einladung zum Paradies e.V.“ zusammen. Als dessen stellvertretender Vorsitzender betrieb er ab Sommer 2010 den Umzug der Islamschule seines Braunschweiger Mitstreiters Ciftci nach Mönchengladbach-Eicken, der letztendlich jedoch scheiterte.

- *Ibrahim Abou-Nagie*, Geschäftsmann mit palästinensischen Wurzeln, gehörte anfangs zu den engen Partnern Pierre Vogels, mit dem er „Die wahre Religion“ (DWR) gründete. Er entwickelte sich allerdings radikaler, was offenbar 2008 zum Bruch führte. Vogel trieb mit Ciftci zusammen EZP voran, während Abou-Nagie zusammen mit dem jungen Prediger *Abu Dujana* DWR umstrukturierte und vor allem auf Internetpropaganda und Koranunterricht für Kinder und Jugendliche in Moscheen setzte. Gegen Abou-Nagie ist jüngst aufgrund der Internetvideos u. a. wegen öffentlicher Anstiftung zu Straftaten und der Störung des religiösen Friedens Anklage erhoben worden. Er hetzt gegen die Ungläubigen (*kuffar*) und hegt offene Sympathien für terroristische Dschihadisten und sogenannte Märtyrer.

- Der deutsch-ghanaische Ex-Rapper *Deso Dogg*, 1975 in Berlin als Denis Mamadou Cuspert geboren, nennt sich seit seiner Konversion zum Islam 2010 Abu Maleeq. Er trat im radikalen Umfeld von „Die wahre Religion“ auf, sprach bei Islamseminaren von der Vernichtung der

Feinde Allahs und wurde für gewaltverherrlichende Texte bekannt, mit denen er nun für (s)ein radikales Islamverständnis wirbt. In einem religiösen Lied (Nasheed) ruft er zur Auswanderung nach Usbekistan und Afghanistan auf: „Inschallah, inschallah (so Allah will), wir kämpfen, fallen Schuhada (als Märtyrer), den Feind im Auge, Bismillah (im Namen Allahs), Allahu akbar.“ Er dichtet auch: „Scheich Osama, der schönste Märtyrer dieser Zeit / Du bist ein Stern und unendlich weit.“ Und: „Bis zum Ende dieser Welt führt unsere Pflicht uns zum Dschihad.“ 2011 wurde Cuspert wegen illegalen Waffenbesitzes angeklagt und verurteilt.

- Der Ex-Rapper *Loon* (geb. 1975 als Chauncey Lamont Hawkins in Harlem) tritt seit seiner Konversion als Amir Junaid Muhadith auf. Früher erfolgreich im Rap-Business, fand er nach eigener Auskunft Frieden und volle Zufriedenheit erst im Islam. Er tourt als Publikumsmagnet mit salafitischen Predigern zu Vortragsreisen um die Welt und besuchte dabei auch Deutschland. Der Einsatz von jungen Konvertiten, die aus der sündigen Welt zum wahren Glauben gerettet wurden und das in jugendgemäßer Sprache bezeugen, macht werbewirksam auf die salafitische Mission aufmerksam.

- Weitere Namen von einflussreichen Salafiten-Predigern sind *Abu Jamal* (Mohamed Benschain, Bonn), *Abu Alia* oder „Hamza der Grieche“ (Efstathios Tsiounis, Mönchengladbach), *Abu Jibriel* (Mohamad Gintasi, Wuppertal), und *Abdellatif Rouali* (Frankfurt a. M., Internetseite „DawaFFM“).

- *Einladung zum Paradies (EZP)*: Der Verein dieses Namens um Pierre Vogel und Muhamed Ciftci wurde seit 2006 durch die umfangreiche und äußerst aktive Internetpräsenz gleichen Namens bekannt gemacht. Die Präsentation von Predigtmitschnitten und thematisch geordneten Vi-

deobotschaften zu diversen Islamthemen mit Bekehrungsberichten junger Konvertiten und direkten Konversionsangeboten fand in einer Vielzahl ähnlicher Angebote Nachahmung und weitere Verbreitung. Der Verein EZP zog Anfang 2011 von Braunschweig nach Mönchengladbach-Eicken um. Im Sommer 2011 löste er sich jedoch auf, vermutlich um der drohenden Aberkennung der Gemeinnützigkeit sowie der Einleitung eines Verbotsverfahrens zuvorzukommen. Neben Bürgerprotesten waren einige gravierende Zwischenfälle vorausgegangen, darunter eine Brandstiftung, die entgegen den Vorwürfen der Salafiten schließlich diesen selbst zur Last gelegt wurde. Inzwischen wird man beim Anklicken der Internetseite automatisch umgeleitet auf www.MuslimTube.de (dafür verantwortlich zeichnet ein im Oktober 2010 in Hamm registrierter „Medina e.V.“).

- *Die wahre Religion (DWR)*: Die Internetseite (www.diewahre religion.de) entstand 2005 aus der Zusammenarbeit von Ibrahim Abou-Nagie, Pierre Vogel und einem weiteren Konvertiten. Sie lief eine Zeitlang quasi parallel zu EZP, gehört inzwischen jedoch zum deutlich radikaleren Flügel der salafitischen Bewegung in Deutschland. Anstelle der Demokratie soll der „wahre islamische Staat“ treten, der Kampf dafür wird mehr oder weniger un-verhohlen gepriesen; Pierre Vogel und seine Vertrauten wurden gelegentlich als Heuchler und Schwächlinge abgetan.

Alle Genannten stehen mehr oder weniger intensiv in Beziehung zueinander und pflegen rege Kontakte, wobei es in der Vergangenheit durchaus wechselnde Koalitionen gab und die Szene teilweise als heillos zerstritten galt. Sie ist also keineswegs einheitlich. Pierre Vogel (EZP) und Abdul Adhim, auch Hassan Dabbagh, stehen wohl für radikale Vorstellungen, doch

haben sie die Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung der von ihnen angestrebten islamischen Gesellschaft immer explizit abgelehnt. DWR hingegen ist radikaler, in diesem Umfeld werden Gewalt und die Ideologie des bewaffneten Dschihad legitimiert. Im Blick auf die Ablehnung der westlichen Gesellschaft sind die Unterschiede gering. Bei Vogel läuft es auf einen Formelkompromiss hinaus, ohne dass das Grundgesetz oder die damit verbundenen Werte auf der Basis einer eigenen islamischen Begründung anerkannt würden. Andere sind eindeutiger in der Forderung nach ausdrücklicher Abwendung von der westlichen Gesellschaft und ihren Werten.

Gerade für Jugendliche und junge Erwachsene ist der Salafismus offenbar attraktiv. Er vermittelt Zugehörigkeit, Sicherheit und eine starke Identität, die sich klar abhebt von derjenigen der Eltern wie auch von der dominanten Kultur. Er fordert und ermöglicht aktive Partizipation. Er hat totalitäre Züge, bietet aber die Chance, aus der Nichtbeachtung nicht nur in eine Protesthaltung, sondern in die „Gruppe der Geretteten“ (so eine salafitische Selbstbezeichnung) aufzusteigen, die im Bewusstsein moralischer und ethischer Überlegenheit den unmittelbaren Zugang zur Wahrheit zu haben beansprucht. Die Abgrenzung gegenüber anderen, die klare Einteilung in gut und böse, richtig oder falsch, islamisch oder unislamisch, die Betonung der Gemeinschaft und die Vorgabe eindeutiger und unveränderlicher Werte und Normen ohne Ambivalenzen: All dies bietet offenbar für viele die Orientierung, die sie – ob als sozial benachteiligte und marginalisierte Migrantenkinder oder als Suchende in der Beliebigkeit des religiös-weltanschaulichen Pluralismus – im „normalen Leben“ vermisst haben.

Sicherlich ist festzuhalten, dass der Salafismus in der hier beschriebenen Weise

für die Mehrheit der Muslime hierzulande inakzeptabel ist, ja als „Sekte“ abgelehnt wird. Doch angesichts der Tatsache, dass zwar nicht jeder Salafit ein Terrorist, aber praktisch jeder islamistische Terrorist ein Salafit ist oder Kontakt zu salafitischen Kreisen hatte, ist die unmissverständliche Distanzierung von der salafitischen Ideologie und das wirksame Entgegenreten jeder Form salafitischer Indoktrination in Deutschland die Sache aller und darf nicht allein dem Verfassungsschutz überlassen werden. (Vgl. die Beiträge in diesem Heft, S. 386ff und 388f.)

Anmerkungen

- ¹ Der Salafiten-Prediger Ibrahim Abou-Nagie in einem Internet-Video, vgl. dazu *Bonner General-Anzeiger* vom 9.12.2010.
- ² Spiegel-TV Magazin, 20.9.2010.
- ³ Bundesinnenminister Hans-Peter Friedrich (CSU) erklärte im Interview mit dem ARD-Politikmagazin Report Mainz am 9.5.2011, die Salafiten seien im Grunde eine politische Organisation, sie wollten „das Grundgesetz, den Staat im Grunde völlig beseitigen“. Er forderte Aussteigerprogramme für Jugendliche. Im Juni 2011 kündigte die Innenministerkonferenz Maßnahmen zur Abwehr des Salafismus an. Diese fundamentalistisch-islamische Strömung sei der Nährboden für islamistischen Terrorismus. Der kurz darauf präsentierte Verfassungsschutzbericht 2010 betont die wachsende Bedeutung des Salafismus als ideologische Grundlage für islamistische Bestrebungen in Deutschland.
- ⁴ Auch: Salafisten. Manche wollen „Salafiten“ als Anhänger der „klassischen“ salafitischen Lehrbildungen von den „Salafisten“ als den Vertretern des politischen und militanten Salafismus unterscheiden, was jedoch begrifflich kaum sauber möglich ist. Unterschiede im Blick auf die Bedeutung und Relevanz der politischen Aspekte sind letztlich gradueller Art, daher wird hier der Begriff Salafiten durchgehend gebraucht. Zur Unterscheidung Salafismus / Neo-Salafismus s. u.
- ⁵ Hier wird auch von der Unzulässigkeit oder gar Unmöglichkeit freundschaftlicher Beziehungen zu Nichtmuslimen gesprochen.

⁶ Die neueren Erkenntnisse zum Phänomen des „homegrown terrorism“ (siehe die 2007 verhaftete „Sauerlandgruppe“) sowie v. a. der erste islamistisch motivierte Terroranschlag in Deutschland mit Todesfolge, verübt von dem jungen Kosovaren Arid Uka im März 2011, haben die Öffentlichkeit diesbezüglich aufmerksamer gemacht.

Literatur

- Dantschke, Claudia / Mansour, Ahmad / Müller, Jochen / Serbest, Yasemin, „Ich lebe nur für Allah“ – Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familien und Politik, hg. von ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur gGmbH, Berlin 2011
- Eißler, Friedmann, Stichwort „Wahhabitischer und salafitischer Islam“, in: *MD* 9/2008, 351-354 (www.ekd.de/ezw/Lexikon_1740.php)
- Institut für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich, Schweiz, Pressemitteilung „Was wollen die Salafiten?“ vom 28.7.2011 (www.islaminstitut.de/uploads/media/PM0061.pdf)
- Josua, Heidi, Spaß-Islam und Geschlechtertrennung, in: *MD* 10/2009, 374-379 (über Pierre Vogel)
- Müller, Jochen / Nordbruch, Götz / Tataroglu, Berke, Jugendkulturen zwischen Islam und Islamismus. Lifestyle – Medien – Musik, hg. von der Bundeskoordination Schule ohne Rassismus – Schule mit Courage, Berlin 2008
- Roy, Olivier, Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung. München 2006
- Schulze, Reinhard, Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München 1994
- www.ufuq.de – Jugendkultur, Medien und politische Bildung in der Einwanderungsgesellschaft, Berlin

Internet

- www.pierrevogel.de
- www.einladungzumparadies.de (= www.ezpmuslimportal.de), im Sommer 2011 umgeleitet auf www.MuslimTube.de
- www.diewahrerreligion.de
- www.islamvoice.de (von Tauhid. e.V., Al-Nur-Moschee Berlin-Neukölln)
- www.dawaFFM.de
- www.wegdersalaf.de
- www.salafimedia.de
- www.takfiris.com
- www.salaf.de
- www.fataawa.de
- www.al-tamhid.net

Ende mit Schrecken oder Schrecken ohne Ende?

Apokalyptik versus Posthistoire

Die immer wieder festzustellende Konjunktur für Endzeiterwartungen wirft die Frage auf, warum Menschen eigentlich immer wieder anfällig für apokalyptische Gefühlslagen werden, ja sogar den Weltuntergang geradezu herbeizusehnen scheinen. Zunächst einmal ist festzuhalten, dass apokalyptisches Gedankengut aus Judentum wie Christentum kaum wegzudenken ist, man denke etwa an Daniel 7 oder die Offenbarung des Johannes wie auch die Worte Jesu selbst. Apokalyptiker haben – sofern sie sich der jüdisch-christlichen Tradition zugehörig fühlen – die Bibel auf ihrer Seite, was sie ja auch oft nicht müde werden zu betonen.

Endzeiterwartungen als Ausdruck des Protests

Doch zeigt die Geschichte, dass Endzeiterwartungen nicht gleichmäßig auftreten, sondern sozusagen einem konjunkturellen Zyklus unterworfen sind. Oder etwas flapsig gesprochen: Man hat nicht immer gleich viel Lust auf Weltuntergang. Das Herbeizusehnen des Endes tritt immer dann auf, wenn die Zeit und Umwelt als belastend, ja unerträglich erfahren werden. Apokalyptisches Denken ist so etwas wie ein Notausgang aus der Gegenwart, Ausdruck des Empfindens, dass es „so nicht weitergehen“ könne; man sehnt sich das Weltende bzw. den Eingriff Gottes herbei, um diesen qualvollen Zustand zu beenden. Apokalyptisches Denken ist also Ausdruck des Protests, oft genug auch eines Protests gegen die Herrschenden bzw. die

herrschenden Zustände. Das erklärt, warum sich apokalyptisches Gedankengut immer wieder mit revolutionärer Unrast paaren konnte, so etwa die endzeitlich ausgerichtete Theologie Thomas Müntzers mit den Forderungen der aufständischen Bauern im sogenannten Bauernkrieg zur Zeit der Reformation.

Wer gegen etwas protestiert, macht zwei-erlei: Er zieht eine Trennungslinie zwischen sich und den oder das, wogegen protestiert wird: Hier wir Opfer – dort ihr Täter, oder im religiösen Kontext: Hier wir Frommen und Gottgefälligen – dort ihr Sünder und Frevler. Die Trennungslinie ist also auch eine moralische Grenze im Sinne einer Verurteilung und eines „Sich-für-besser-Haltens“.¹ Dieser Grenzziehung haftet allerdings etwas Künstliches und Virtuelles an, es ist also sozusagen eine „Grenzziehung als ob“. Denn „Protestkommunikation erfolgt zwar *in* der Gesellschaft, sonst wäre es keine Kommunikation, aber so, *als ob es von außen wäre*“, wie der Soziologe Niklas Luhmann festgestellt hat.² Zeugen Jehovas protestieren gegen eine gottlose Gesellschaft, der sie nicht angehören wollen und nach eigenem Verständnis auch tatsächlich nicht angehören – was natürlich Unfug ist, denn außerhalb einer Gesellschaft ist soziales Leben nicht möglich. Und dass sich die Zeugen Jehovas sehr wohl der Gesellschaft zugehörig fühlen, zeigt ihr Streben nach Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in Deutschland.

Was sich jedoch beobachten lässt: Der Protest erfolgt immer von der Peripherie

eines sozialen Systems (also der Gesellschaft, eines Staates oder auch einer Kirche) in Richtung Zentrum.³ Denn nur so lässt sich überhaupt erst die Fiktion aufrechterhalten, *in* der Gesellschaft gegen die Gesellschaft protestieren zu können. Hartz-IV-Empfänger protestieren gegen „die da oben“ in Berlin, radikale Basken gegen die spanische Zentralregierung in Madrid, katholische Frömmel wie z. B. die vorkonziliar orientierten Piusbrüder gegen die vermeintlich gottlosen Zustände im Vatikan. Protestbewegungen sind also meistens buchstäblich nicht mehrheitsfähige Randerscheinungen, weil sie mit ihrer „alarmierenden Kommunikation“⁴ anders kommunizieren (müssen und wollen), als im Zentrum kommuniziert wird. Werden sie mehrheitsfähig und erobern sie sozusagen das Zentrum (z. B. im Rahmen einer Revolution), ist der Protest zu Ende. Das Zentrum ist an einer möglichst reibungslosen, störungsfreien Kommunikation zur Aufrechterhaltung des sozialen Systems interessiert – die Protestierenden sind das gerade nicht, sie wollen stören und provozieren, um im Zentrum Gehör zu finden. Die Gegenseite reagiert ihrerseits „überrascht bis verständnislos“⁵ – dies schon deshalb, weil man – so Luhmann – „gegen Komplexität“ gar „nicht protestieren“ könne. „Um protestieren zu können, muss man deshalb die Verhältnisse plattschlagen.“⁶

Diese Kommunikation des Protests ist jedoch eine ziemlich Einbahnstraße: Man protestiert so laut, dass man der Gegenseite nicht zuhört und deshalb alle Äußerungen von dort allenfalls so gefiltert wahrnimmt, dass sie zur Rechtfertigung des Protests dienen. Niklas Luhmann schrieb: „Es fehlt ... eine Berücksichtigung der Selbstbeschreibung derjenigen, gegen die man protestiert. Man versucht nicht zu verstehen.“⁷ Sich selbst schreiben die Protestierenden – mehr oder weniger unbe-

wusst – eine „gewisse Unschuld des Operierens ‚um der Sache willen zu‘“⁸, was bedeutet, dass die angebliche Renitenz der Gegenseite zur Ausblendung all dessen legitimiert, was auf der Gegenseite vielleicht nicht kritikwürdig ist, im eigenen Lager dafür umso mehr kritisch hinterfragt werden müsste. Ein ebenso schönes wie unerfreuliches Beispiel dafür war etwa die völlig unreflektierte Überheblichkeit und moralische Anmaßung der terroristischen RAF gegenüber dem bundesdeutschen Staat und seinen Organen. Ziehen wir ein erstes Fazit: Wenn apokalyptische Naherwartungen im Grunde Ausdruck eines Protests sind, gelten für Strömungen, die solche Naherwartungen vertreten, folgende Merkmale:

- Markierung einer moralischen Grenze im Sinne eines „Sich-für-besser-Haltens“,
- eine Kommunikation, als ob es von außen wäre,
- eine Kommunikation von einer Peripherie in Richtung Zentrum, d. h.
- die Protestierenden sind und bleiben meist eine Randerscheinung, also eine Minderheit; gewinnen sie die Mehrheit, ist der Protest zu Ende;
- die Kommunikation zeichnet sich durch fehlenden Willen aus, die Gegenseite zu verstehen, und
- komplexe Verhältnisse werden sozusagen plattgeschlagen.

Apokalyptische Angst gegen die Weltangst

Doch scheint mir der Protest nicht die einzige Motivation für apokalyptische Gedanken zu sein, sondern auch die Angst spielt eine Rolle. Diese Angst hat v. a. zwei Ursachen: einerseits ein Unverständnis der Zusammenhänge hochkomplexer Prozesse in der sozialen Umwelt und, damit verbunden, andererseits Probleme,

die Welt- und die Eigenzeit aus ihrer Dissonanz zu lösen. Was ist damit gemeint? Die schwindelerregend schnelle Aufeinanderfolge vom Anfang und Ende der um uns ablaufenden Prozesse ist für den Menschen, der sich – vielleicht liegt das in seiner Natur – nach behaglicher Statik oder zumindest nach einer nicht dermaßen durch Schnelligkeit gekennzeichneten Geschwindigkeit in seinem Leben sehnt, schlicht und ergreifend überfordernd. Der Soziologe Gerhard Schulze schrieb: „Von stoischer Gelassenheit können wir nur träumen“, denn „unermüdlich arbeiten wir uns an Krisenvermeidung, Krisenbekämpfung, Krisenkompensation ab. Widerstrebend haben wir uns daran gewöhnt, dass Aufbruch und Ankunft in der Moderne schnell aufeinanderfolgen.“ Man muss ständig „ankommen, sich einrichten“, gleichzeitig jedoch auch „weitergehen, alte Arrangements umorganisieren oder ganz aufheben“ – das ist „ein Leben in kurzen Etappen, Alltagsgeschichte im Zeitraffer. Wenn dabei ständig von Krisen die Rede ist, so gehört dies zur eingefahrenen Fortbewegungsweise dazu. Die Besorgten unter uns finden umso mehr Grund zur Unruhe, je schneller die Moderne voranschreitet.“⁹

Diese Unruhe resultiert wohl in erster Linie daraus, dass das Konzept der eigenen Biografie und Lebensgestaltung zumindest idealiter auf viel längere Phasen ausgeichtet wird, doch gerade dadurch in Widerspruch zur entfesselten Geschwindigkeit der Postmoderne gerät: Wer beispielsweise vor den Traualtar tritt, will vom soziologisch nachweisbaren Faktum der „seriellen Monogamie“ nichts wissen – hat aber vielleicht trotzdem in zehn Jahren einen neuen Partner. Und diese Erkenntnis macht Angst, weil heutzutage grundsätzlich jede vermeintliche Gewissheit zur Disposition steht. Einen vermeintlichen Ersatz bietet die durch apokalypti-

sches Denken mögliche Gewissheit vom nahen Ende. Die verlorene Heilsgewissheit der zuversichtlich geäußerten Frage „Was darf ich hoffen?“ ist von der Unheilsgewissheit der bangen Frage „Was muss ich fürchten?“ vertrieben worden.¹⁰ Solcherlei Unheilsgewissheit ist zwar auch mit Angst verbunden, aber es wird sozusagen der Teufel durch Beelzebub und die Weltangst durch die apokalyptische Angst ausgetrieben: Wer das Ende der Zeiten auf sich zukommen sieht, muss sich vor dem Klimawandel nicht mehr fürchten.

Das „absolute Erlebnis“ gegen die Langeweile

Der Medienästhetiker Norbert Bolz hat außerdem darauf hingewiesen, dass apokalyptische Drohungen auch durchaus die Verheißung in sich tragen, „die eigene Lebenszeit mit der entfremdeten Weltzeit endlich zur Deckung zu bringen, die eigene Existenz mit der Welt zu synchronisieren ... Sei es der Untergang der Welt oder der Sonnenaufgang des Kommunismus, sei es die Rache der Natur an der Zivilisation oder das Flammenzeichen des Millenniums – das Entscheidende geschieht in deiner Lebensfrist.“ Denn „Apokalypse heißt stets: Was hier auf dem Markt der Gefühle angeboten wird, war noch niemals da: die Wende der Welt steht mir selbst bevor – als absolutes Erlebnis.“¹¹

Die Apokalypse „als absolutes Erlebnis“ – das legt den Verdacht nahe, dass es sich bei der Kultivierung der Unheilsgewissheit um eine fiebrige Abwehrreaktion gegen die Langeweile des Lebens handeln könnte. „Leben ist langweilig“, heißt es bereits in Max Frischs wunderbarer Erzählung „Montauk“¹², und diese Erkenntnis steht nur scheinbar in einem Widerspruch zur vorher erwähnten Schnelligkeit des

Werdens und Vergehens in der heutigen Gesellschaft. Denn eine Bewegung, die so schnell ist, dass sie die menschliche Wahrnehmung überfordert, wird schließlich nur noch als Stillstand wahrgenommen (man kennt diesen Effekt von Flügen in großer Höhe). Die Angst und die Langeweile sind also nur die beiden Kehrseiten ein und derselben Medaille. Der Stillstand ist das wichtigste Merkmal für das, was man „Ende der Geschichte“ oder französisch-vornehm „Posthistoire“ nennt – ein Begriff, der augenscheinlich ebenso lächerlich wie sinnlos ist, denn schließlich passiert ja weiterhin allerhand auf dieser Welt. Warum also sollte Geschichte zu Ende sein? Doch Geschichte ist eben nicht nur eine Auflistung von Ereignissen, sondern ihre Deutung innerhalb eines Sinnschemas, oder – um mit dem Historiker Lutz Niethammer zu sprechen: „Die Dinge gehen weiter, aber das Vertrauen in ihre Sinnhaftigkeit zerrinnt.“¹³ Ende der Geschichte heißt also nicht, dass nichts mehr passiert, ganz im Gegenteil. „Aber im Chaos der Ereignisse zeigen sich keine eigentlich historischen Strukturen mehr“, so nochmals Norbert Bolz.¹⁴ Und Jean Baudrillard schrieb: „Die Hysterie der Geschehnisse ist selbst ein Erzeugnis des Endes der Geschichte. Weil es keine Geschichte mehr gibt, dürfen die Ereignisse nie aufhören.“¹⁵

Wenn man die beiden Phänomene Apokalypik und Posthistoire einmal näher betrachtet, so stellt man fest, dass es sich um zwei völlig gegensätzliche Denkschemata und Deutungskonzepte handelt. Proklamiert die Apokalypik in gewisser Weise das Ende der Welt, proklamiert die Posthistoire das Ende des Sinns (nämlich des Sinns von Geschichte).¹⁶ Während das Ende der Geschichte sich in Anlehnung an Theodor W. Adorno und Arnold Gehlen durch eine Abdankung des Subjekts und damit eine Bankrotterklärung des

bürgerlichen Individualismus, die Übermacht des Bösen und die Erstarrung der Verhältnisse charakterisiert, proklamiert Apokalypik geradezu den Triumph des Subjekts – nämlich des göttlichen! –, die Vernichtung des Bösen und den Aufbruch der erstarrten Verhältnisse. Oder um es auf eine prägnante Formel zu bringen: Apokalypik ist das Ende mit Schrecken, Posthistoire dagegen ein Schrecken ohne Ende. Dieser nachgeschichtliche Schrecken ohne Ende wird, wie bereits erwähnt, durch eine entsetzliche Langeweile charakterisiert. Nietzsche nahm diesen Zustand voraus, als er im „Zarathustra“ schrieb: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird! Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selbst nicht mehr verachten kann ... ‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‘ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfert der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.“¹⁷ Dieses Leben ist allerdings allenfalls noch eine Existenzform „als ob“, d. h. „alle sehr gleich, sehr klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig. Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühl über alle gleichmäßig verteilt, ein verbessertes und auf die Spitze getriebenes Chinesentum“, so nochmals Nietzsche.¹⁸

Dass die Posthistoire mit diesen Eigenschaften nicht bloß eine abstrakte Denkfigur ist, sondern durchaus – zumindest ästhetisch – eine Art Konkretisierung erfahren hat, weiß, wer einmal Bücher des angeblichen Skandalautors Michel Houellebecq gelesen hat. Hier treten völlig erstarrte, vereinsamte, hoffnungslose männliche Monaden auf, die allenfalls der Konsum von Pornografie und käuflichem Sex

noch aus dem öden Rauschen des posthistorischen Einerlei reißen kann – wenn auch nur für jeweils kurze Momente. Mit dieser Langeweile verspricht die Apokalyptik in der denkbar radikalsten Form Schluss zu machen, indem sie, wie bereits ausgeführt, das „absolute Erlebnis“ verheißt. Oder um in Nietzsches Bild zu bleiben: Da der posthistorisch erstarrte Mensch keinen Stern mehr gebären kann, muss ein Stern vom Himmel fallen – nicht umsonst ein in vielen apokalyptischen Visionen vorkommendes Szenario! Dem „schwachen, dämmernden Wohlgefühl“ wird durch die apokalyptische Katastrophe unwiderruflich ein Ende gesetzt. Apokalyptik reagiert auf das Phänomen der Nachgeschichtlichkeit, indem sie das Ende der Geschichte durch das Ende der Welt gleichzeitig vollendet und überwindet. Apokalyptisches Denken führt das chaotische Rauschen von unzähligen Ereignissen, die sich nicht mehr sinnvoll in einen Deutungszusammenhang bringen lassen, wieder zurück in eine zielgerichtete Linearität: Alles läuft zu auf das Ende der Zeiten. Nur noch das Ende der Zeiten kann das Ende der Geschichte beenden.

Apokalyptik gegen Posthistoire und Postmoderne

Wenn es richtig ist, dass das Posthistoire ein Signum der Postmoderne ist, dann heißt das logischerweise, dass die Apokalyptik auch der Postmoderne feindlich gesinnt ist, ja sogar sein muss. Das schon deshalb, weil die Postmoderne gerade durch ihre fröhlich-ironische Distanz zu allen Phänomenen¹⁹ den Lauf der Welt nicht kritisiert, sondern – wenn auch wie gesagt aus sicherer Entfernung – bejaht oder ihn zumindest achselzuckend-indifferent zur Kenntnis nimmt. Jedenfalls ist die Betrachtung der Welt und Gesellschaft als verkommen, verloren, untergangreif

und zerstörungswürdig ihre Sache nicht – ganz im Gegensatz zur Apokalyptik. Allerdings ist zu fragen, ob Postmoderne und -histoire tatsächlich immer Verbündete sind, denn auch letzterem ist angesichts seines Ekels an der Langeweile des rasenden Stillstands nicht nach Fröhlichkeit, sondern eher nach stummer Verzweiflung. Eines ist beiden aber sicher gemeinsam: Mit einem lebensbejahenden, zuversichtlichen christlichen Glauben sind sowohl Apokalyptik als auch Posthistoire nicht vereinbar. Wo die Frohbotschaft zur apokalyptisch pervertierten Drohbotschaft wird, ist das Vertrauen auf das bereits angebrochene Reich Gottes ebenso weit entfernt wie im verzweifelten Weltekel des Posthistoire.

Anmerkungen

- ¹ Niklas Luhmann, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt a. M. 1996, 201.
- ² Ebd., 204.
- ³ Ebd., 205.
- ⁴ Ebd.
- ⁵ Ebd., 210.
- ⁶ Ebd., 211.
- ⁷ Ebd., 206.
- ⁸ Ebd., 207.
- ⁹ Gerhard Schulze, *Aufrütteln und abwiegen. Wie wir uns am Unvermeidlichen abarbeiten*. Anmerkungen zur laufenden Krise, in: *NZZ* vom 7.6.2010, 29.
- ¹⁰ Norbert Bolz / Esther Girsberger, *Die Rückkehr der Religion. Warum Glauben Hochkonjunktur hat*, Rüslikon 2008, 21.
- ¹¹ Ebd., 20f.
- ¹² Max Frisch, *Montauk. Eine Erzählung*, Frankfurt a. M. 1981, 12.
- ¹³ Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek 1989, 8.
- ¹⁴ Norbert Bolz, *Das kontrollierte Chaos. Vom Humanismus zur Medienwirklichkeit*, Düsseldorf 1994, 169.
- ¹⁵ Zit. ebd., 170.
- ¹⁶ Lutz Niethammer, *Posthistoire*, a.a.O., 9.
- ¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen, München o. J., 15.
- ¹⁸ Zit. nach Norbert Bolz, *Das kontrollierte Chaos*, a.a.O., 175.
- ¹⁹ Siehe dazu meine Ausführungen „Endete am 11. September 2011 die Postmoderne?“ in *MD* 9/2011, 334-338.

INFORMATIONEN

ISLAM

Pierre Vogel in Hamburg. (Letzter Bericht: 10/2009, 374ff, vgl. auch den Bericht in diesem Heft, 374ff) Am 9. Juli 2011 trat der salafitische Prediger Pierre Vogel, genannt Abu Hamza, auf dem Hamburger Dag-Hammarskjöld-Platz beim Bahnhof Dammtor auf. Trotz heftiger Regenschauer waren ca. 500 Menschen gekommen (wohl kaum die in der Presse genannten 1100), darunter auffallend viele junge Leute. Neben der Anhängerschar des Predigers und Interessierten versammelten sich Gegendemonstranten von rechts und links. Pappschilder wurden hochgehalten, Flugblätter verteilt. Die Polizei war massiv vertreten, auch die Presse zahlreich erschienen. Dazwischen fanden sich ratlose Reisende, die mit ihren Rollkoffern einfach nur den Zug erreichen wollten.

Bevor Pierre Vogel sprach, wurden die Auflagen verlesen, die vonseiten der Behörden gemacht worden waren, darunter: Verbot der Geschlechtertrennung, keine Nennung von Al Qaida, keine staatsfeindlichen oder frauenfeindlichen Parolen, Vermummungsverbot. Vorn unter seinen Anhängern sortierten sich die Geschlechter jedoch von selbst, die Männer mit Bärten auf der einen, die Frauen mit unterschiedlichen Kopfbedeckungen, teilweise Gesichtsschleiern, auf der anderen Seite. Vogel spricht frei und emphatisch, immer wieder angriffslustig – und lang. Die Rede, häufig unterbrochen von Hohnge lächtern und Zwischenrufen der Gegner, aber auch von „Allahu akbar“-Rufen der Anhänger, ist mit ausführlichen arabischen Koranzitaten geschmückt, was auf manche Zuhörer sicher den beabsichtigten Eindruck macht. Sie dreht sich um die Wahrheit des Islam und die Verblendung

der „Ungläubigen“, um die Überlegenheit der göttlichen Gebote und die Nichtigkeit der dekadenten, materialistischen „westlichen“ Kultur und Lebensweise. Aktuelle Konfliktthemen werden aufgegriffen, Angriffe gegen „den Islam“ als haltlos entlarvt und dem jungen Publikum Argumente zur Gegenwehr beigebracht. Politisch hält Vogel sich zurück, er weiß genau, wie weit er gehen kann. In Hamburg beließ er es bei einigen spitzen Bemerkungen zum Krieg in Afghanistan.

Ein zentrales Thema war die Frau im Islam. Selbstverständlich betonte Vogel, dass der Islam seit Jahrhunderten die Befreiung der Frau betreibe. Die Zitate zu ihrer „Unterdrückung“ fänden sich in der Bibel, so z. B. „Das Weib sei dem Mann untertan“. Vogels Ausführungen klangen sehr liberal: Alles wurde als freiwillig dargestellt, auch die Verschleierung, die allerdings wünschenswert sei. Seine eigene Frau sei verschleiert. Auf die Frage, wer von den Frauen den Schleier freiwillig trage, gingen viele Hände hoch. Frauen hätten auch mehr Rechte als Männer, so Vogel: Sie müssten während ihrer Periode, während Schwangerschaft und Stillzeit nicht fasten und das Versäumte auch nicht nachholen. Zudem hätten die Mütter eine besonders geehrte Stellung im Islam, wie schon das Beispiel der Mutter Jesu zeige, die im Koran eine hervorgehobene Rolle spiele. Frauen seien demnach im Grunde nicht nur gleichberechtigt, sondern genau genommen höher stehend als Männer. Freilich versäumte Vogel nicht, darauf hinzuweisen, dass Gott den Menschen geschaffen habe und er allein wisse, was für den Menschen gut sei. So erklärten sich die Unterschiede, die es nun einmal doch zwischen Mann und Frau gebe – und man müsste ergänzen: die mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten einhergehen, die die Scharia für Männer und Frauen geltend macht. Dass die Frau schwächer

sei als der Mann, sei nun einmal eine Tatsache, die man schon daran ablesen könne, dass es Frauenfußball und Männerfußball gibt (eine Feststellung aus aktuellem Anlass während der Frauenfußball-WM). Eine weitere Differenz ist im Eherecht zu verzeichnen: Ein muslimischer Mann darf zwar, wie der Koran vorgibt, eine Christin oder Jüdin heiraten, nicht aber umgekehrt ein Christ oder Jude eine Muslimin. Dies sei darin begründet, erklärte Vogel, dass ein Muslim alle Propheten – Jesus eingeschlossen – verehere, während das von einem Christen oder Juden im Blick auf den islamischen Propheten nicht gelte (und deshalb von einem solchen Familienoberhaupt eine angemessene Erziehung der gemeinsamen Kinder nicht zu erwarten ist!). Vogel polemisierte in diesem Zusammenhang gegen das für westliche Gesellschaften charakteristische Konzept der „Selbstverwirklichung“, das die gottgewollten Unterschiede verwische und den Frauen im Grunde ihre „Rechte“ entziehe. Im Westen könne man sich eben die Erfüllung durch Kinder nicht vorstellen. Beim Jüngsten Gericht habe die Frau übrigens weniger Verantwortung als der Mann. Auch wenn dies nicht begründet wurde – es sollte wohl als ein Plus für die Frauen wirken. Gleichberechtigung? Man durfte nicht zu tiefsinnig darüber nachdenken. Die langen Koranzitate des Pierre Vogel mussten offenbar für die Stimmigkeit Beweis genug sein.

Zur Pause – nach einer dreiviertel Stunde – rief Vogel zur Bekehrung auf. Beschwörend wurde der Koran hochgehalten. Die „Einladung zum Islam“ (*da'wa*), ja die „Einladung zum Paradies“ (so der Name des Vereins um Pierre Vogel) steht im Zentrum der salafitischen Missionsveranstaltungen. Was Vogel selbst vor zehn Jahren erlebt hat, als er vom Profiboxer zum frommen Muslim konvertierte, soll möglichst vielen zuteil werden. Die Willigen

sollten nach vorn auf die Bühne kommen; sieben Personen folgten dieses Mal dem Aufruf. Nur wenige Sätze wurden dann dort gewechselt, es ist nicht viel Aufwand nötig, um Muslim zu werden. Das Glaubensbekenntnis, das auf Arabisch gesprochen wird, muss Satz für Satz nachgesprochen werden. Die Frage drängt sich auf, ob sich die zumeist jungen Menschen der Tragweite ihres Schritts bewusst sind oder inwieweit sie aus der Stimmung des Augenblicks heraus oder einfach aus spontaner Sympathie nach vorne auf die Bühne kommen. Die Szene hat jedenfalls großen Zulauf durch junge Konvertiten, nicht selten zum Leidwesen von Angehörigen und Freunden.

Viele Muslime distanzieren sich deutlich von Pierre Vogel und seinen Leuten. Dass Moscheevereine und Kommunen den salafitischen Predigern häufig keine Räume (mehr) zur Verfügung stellen, beklagt Vogel als Preisgabe eines der wichtigsten Werte der Demokratie, der Versammlungsfreiheit. Es sei zudem ein Zeichen dafür, dass sich diese Muslime auf dem falschen Weg befänden. Man werde sich aber nicht einschüchtern lassen und habe deshalb vor einiger Zeit begonnen, Kundgebungen im Freien durchzuführen.

Interessant ist die Beobachtung, dass sich Pierre Vogel und seine Mitstreiter offensichtlich einiges bei Christen abgeschaut haben. Manche Elemente erinnern jedenfalls auffällig an Formen christlicher Evangelisationsveranstaltungen: besonders eindrücklich der erwähnte Aufruf, zur Bekehrung nach vorne zu kommen. Aber auch Pierre Vogels Rede hat teilweise im Duktus und in nicht wenigen Formulierungen Ähnlichkeit mit evangelistischen Erweckungspredigten. Argumente kommen einem bekannt vor, ebenso die „bodenständige“ Art mit vielen praktischen Beispielen. Am Rande fallen dann auch Details auf wie die lockere Frage am Anfang, wer

denn aus Hamburg und wer aus Bayern oder dem Rheinland käme: „Bitte mal die Hand heben!“ Und Vogel rät seinen Anhängern, „Hauskreise“ zu bilden, um über den Koran und Glaubens- und Lebensfragen persönlich zu sprechen. Offenkundig wirken Vogels Image „vom Boxer zum gläubigen Muslim“, seine rheinische Hemdsärmeligkeit, verbunden mit demonstrativer Sachkenntnis des Korans, auf nicht wenige junge und jüngere Menschen anziehend. Hinzu kommen eine starke Identifizierung mit der Gemeinschaft der wahren Gläubigen – und dies in strikter, teilweise aggressiver Abgrenzung von Andersgläubigen, auch von Muslimen, die „falschen Lehren“ anhängen – sowie klare moralische Vorgaben.

Als Beobachterin bleibt für mich unverstündlich, dass sich offenbar viele junge Frauen für Vogel begeistern. Denn selbst wenn das Buch über „Die Frau im Schutz des Islam“ nicht ausgelegt wird (weil dies inzwischen behördlich verboten ist), ist deutlich, dass die Frau ein Wesen zweiter Klasse ist, mit weniger Verantwortung vor Gott als der Mann.

Gabriele Lademann-Priemer, Hamburg

Salafiten – Hilfe für Betroffene. Der Bedarf an Information, Beratung und Begleitung von Betroffenen im Bereich Salafismus und islamistischer Extremismus ist spürbar gestiegen. Seit knapp zwei Jahren treffen sich regelmäßig Angehörige militanter Salafiten in einer Selbsthilfegruppe bei der „Eltern- und Betroffenen-Initiative gegen psychische Abhängigkeit – für geistige Freiheit e.V.“ (EBI) in Berlin.

Bombenleger, Selbstmordattentäter und sogenannte Gotteskrieger haben Eltern, Geschwister, Verwandte, und die Familien sind keineswegs einverstanden mit dem Weg, den ihre Söhne und Töchter gehen. Einige der (erwachsenen) Kinder haben

sich in einer dschihad-salafitischen Gruppe in Berlin zurückgezogen, andere sitzen irgendwo in der Welt im Gefängnis, manche kämpfen als „Deutsche Taliban Mudschahidin“ in Pakistan und Afghanistan. Entsprechend vielfältig sind die Konfliktlagen der Familien. Hinzu kommen Hausdurchsuchungen und Beobachtungen durch Behörden, die die Familien über sich ergehen lassen müssen, denn oftmals haben sich die Kinder längst auch strafbar gemacht.

Der Alltag der betroffenen Familien ist geprägt von schlaflosen Nächten und endlosen Tränen vor Kummer und Sorge oder, im schlimmsten Fall, von verbitterter Trauer, denn nicht immer kommen die Kinder lebend zurück. Und sie empfinden Wut, weil die Dschihad-Salafiten ihren Kindern „den Kopf verdrehten“ und sie dann als Dschihad-Kämpfer rekrutierten – mit irreführenden Auslegungen von Koran und Hadith, vor allem aber mit falschen Versprechungen, wie die Mütter finden. Karriere und ein glückliches muslimisches Leben – die Realität in Waziristan sieht anders aus. So sind inzwischen einige der „Gotteskrieger“ wieder zurückgekehrt. Oft wird das allerdings vor den Glaubensgeschwistern hierzulande geheim gehalten. Allzu schnell kann eine Abkehr von der militant-religiösen Gruppe den Vorwurf der Apostasie, des Abfalls vom Glauben, nach sich ziehen und je nach Milieu zur existenziellen Bedrohung werden. Dabei haben Aussteiger und Aussteigerinnen ohnehin genug mit sich selbst zu tun. Unzählige Fragen treiben sie um: Wie kam es, dass ich mich derart radikalisiert habe? Wieso habe ich mich zu Straftaten verleiten lassen? Werde ich überhaupt noch einmal Freunde haben? Bin ich noch ein Muslim? Will ich überhaupt noch muslimisch sein? Der exklusive Absolutheitsanspruch der Salafiten kombiniert mit einem auch im Glauben geforderten ab-

soluten Gehorsam erschweren einen religiösen Neuanfang.

Ende Oktober findet bei der EBI ein bundesweites Treffen, das zweite dieser Art, der vom Dschihad-Salafismus Betroffenen statt. Der gemeinsame Erfahrungsaustausch zur Konfliktbewältigung soll dabei ebenso Raum haben wie die Erörterung von Möglichkeiten der Prävention und der Resozialisierung.

Die EBI Berlin-Brandenburg (www.ebi-berlin.de) ist eine Anlaufstelle mit Hilfe zur Selbsthilfe. Als eine Einrichtung des bürgerschaftlichen Engagements arbeitet sie seit über 30 Jahren auf ehrenamtlicher Basis und unabhängig von Religionsgemeinschaften und Behörden. Sie bietet fachkundige Hilfe und Begleitung an und vermittelt bei Bedarf zu psychologischer, psychotherapeutischer oder juristischer Beratung.

Daniela Weber, Berlin

FILM UND LITERATUR

„**Sommer in Orange**“. In Deutschland war im August 2011 der Film „Sommer in Orange“ in den Kinos zu sehen. Eine Sannyasin-Kommune aus Berlin-Kreuzberg zieht in ein bayerisches Dorf und baut dort an einem Therapiezentrum. Erzählt wird die „Culture-Clash-Komödie“ aus der Perspektive eines Kindes. Die zwölfjährige Lili wächst zusammen mit ihrem Bruder Fabian in der Kommune auf. Das Drehbuch zum Film beruht auf den Kindheitserinnerungen der Autorin Ursula Gruber und ihres Bruders Georg Gruber, Produzent des Films. Für die Regie konnte Markus H. Rosenmüller gewonnen werden. Der Bayer hat mit seinen bisherigen Filmen (erfolgreich waren vor allem „Wer früher stirbt ist länger tot“ und „Räuber Kneißl“) das Genre des Neuen Heimatfilmes begründet. Crew und Cast des Films

gehören überwiegend zu den Jahrgängen, die in den 1970er und 1980er Jahren aufgewachsen sind. Damit schaut die Generation der Kinder aus einem gewissen Abstand mit Humor und Wärme, entspannt, aber nicht ohne Kritik auf das Leben ihrer Eltern.

Da ist zum einen die Kommune, deren Mitglieder wild und frei leben möchten, sich von Zwängen befreien wollen und auf der Suche nach sich selbst sind, und zum anderen ist da das konservative Dorf, noch unberührt von fremden Einflüssen. Im Film prallen beide Kulturen auf sehr unterhaltsame Weise aufeinander. Das wilde Leben in Orange bricht in die geordnete bayerische Dorfidylle ein. Aber nicht nur das Dorf wird verändert aus der Konfrontation hervorgehen – sinnbildlich für die heutige Gesellschaft, in der Yoga und Meditation gesellschaftsfähig geworden sind. Lili, das Kommunekind, wünscht sich nichts mehr als ein normales Familienleben. Sehnsüchtig blickt sie über den Gartenzaun auf den Familientisch des Bürgermeisters. Sie wird Mitglied der Blaskapelle, trägt Dirndl und Zöpfe statt Orange, betet in der Schule das Vaterunser und kauft sich Wurst beim Fleischer. Als Lilis Mutter, die ihre Kinder meist sich selbst überlässt, das Doppelleben ihrer Tochter entdeckt, ist sie fassungslos, wie ihr Kind so aus der Art schlagen kann. Augenzwinkernd wird gezeigt, dass man dem Elternsein ebenso wenig entkommen kann wie dem „Spießertum“. Das Anbandeln mit Dorfbewohnern überschreitet die Toleranzgrenzen der Kommunarden. Sie selbst sprechen die Mundarten ihrer wienischen, schwäbischen und westberlinerischen Provinzen. Herkunft lässt sich nicht so einfach ablegen wie herkömmliche Kleidung.

Bhagwan, Poona, Oregon werden genannt, spielen aber nur im Hintergrund eine Rolle. Die Kommunarden meditieren

dynamisch, tanzen, chanten und lauschen begeistert einem Vertreter von Bhagwan beim Satsang, der sehr diesseitige Interessen an Lilis Mutter entwickelt. Im Film erscheint das alles eher als Kuriosität. Im Zentrum des Interesses stehen die zwischenmenschlichen Beziehungen und Dynamiken, die mit viel Komik und Herzlichkeit erzählt werden.

Claudia Knepper

SONDERGEMEINSCHAFTEN / SEKTEN

Ermittlungsverfahren gegen Hartmut Hopp eingeleitet. (Letzter Bericht: 8/2011, 300ff) Die Staatsanwaltschaft Krefeld hat ein Ermittlungsverfahren gegen den international gesuchten Hartmut Hopp eingeleitet. Der 67-jährige ehemalige Arzt der deutschen Sekte „Colonia Dignidad“ / „Villa Baviera“ in Chile war im Frühjahr dieses Jahres nach Deutschland geflohen, um sich einer drohenden Verhaftung zu entziehen. Hopp war in Chile wegen Beihilfe zum sexuellen Missbrauch von Minderjährigen zu einer fünfjährigen Haftstrafe verurteilt worden. Eine Bestätigung des Urteils durch das oberste chilenische Gericht steht zurzeit noch aus. Hopp hatte wohl gehofft, auf diese Weise einer strafrechtlichen Verfolgung entgehen zu können, da das deutsche Grundgesetz nach Art. 16 eine Auslieferung von Deutschen ins Ausland verbietet. Hopp und seine Frau wählten, wie andere ehemalige Sektenmitglieder und Familienangehörige Hopps auch, Krefeld als ihren künftigen Wohnort. Offenbar suchen die Heimkehrer in der dortigen „Freien Volksmission“ um Ewald Frank eine neue geistliche Heimat, nachdem der Prediger nach der 1997 erfolgten Flucht des Sektengründers Paul Schäfer unter den verunsicherten Sektenmitgliedern in Chile missioniert hatte.

Hopps Flucht und sein Auftauchen in Krefeld wurden deutschlandweit und von lokalen Medien aufmerksam registriert. Besonders die „Rheinische Post“ berichtete regelmäßig und ausführlich. In der Region Krefeld wuchs die Unruhe unter der Bevölkerung. Die „Wohnstätte Krefeld“, wo das Ehepaar Hopp ab September eine Wohnung gemietet hatte, kündigte den Vertrag vor Bezug der Wohnung. Besorgte Anwohner verkündeten über Facebook, dass Hopp unerwünscht sei. Darüber hinaus meldeten sich in überregionalen Medien Stimmen zu Wort, die mit Sorge fragten, ob Deutschland ein „sicherer Hafen“ für Menschen sein könne, die sich solch schwerwiegender Vergehen schuldig gemacht haben wie die Führungsriege der Sekte Colonia Dignidad um Paul Schäfer. Der Anwalt Wolfgang Kaleck erstattete in seiner Funktion als Generalsekretär der kleinen, von Anwälten in Berlin gegründeten Menschenrechtsorganisation „European Center for Constitutional and Human Rights“ (ECCHR) Strafanzeige gegen Hopp. Vorgeworfen werden dem Arzt in der Anzeige „Beteiligung an schwerem sexuellem Missbrauch von Kindern in den Jahren 1993 bis 1997 sowie am Verschwindenlassen und Mord von drei Oppositionellen im Jahr 1976 auf dem Areal der Colonia Dignidad“ (www.ecchr.eu). Daraufhin hat die Staatsanwaltschaft Krefeld am 31. August 2011 ein Ermittlungsverfahren gegen Hopp eröffnet. Im Newsletter des ECCHR heißt es: „Damit besteht für viele Geschädigte die Hoffnung, dass es nach über 25 Jahren halberziger Ermittlungen in Deutschland durch die Staatsanwaltschaft Bonn nun zu einer ernsthaften Aufklärung und Verfolgung zahlreicher schwerer Verbrechen in der Colonia Dignidad kommt, wobei auch die Rolle deutscher Außenpolitik in diesem Gesamtkomplex zur Sprache kommen muss“ (www.ecchr.eu). In einem In-

terview mit dem Deutschlandfunk warf Kaleck in diesem Zusammenhang dem Auswärtigen Amt und deutschen Unternehmen vor, in den 1970er Jahren „mit den Militärdiktaturen in Lateinamerika paktiert“ zu haben beziehungsweise „zu wenig unternommen“ zu haben gegen die dortigen Menschenrechtsverletzungen. Immer wieder habe es Kontakte der Colonia Dignidad zu „deutschen Offiziellen“ gegeben. (Bekannt wurde vor allem ein Besuch von Franz Josef Strauß in der „Kolonie der Würde“.) Misstrauisch mache ihn, so Kaleck, dass das Auswärtige Amt „jahrelang“ keine Akteneinsicht im Zusammenhang der Sekte gewährt habe. Auch unabhängig vom Fall Hopp sieht er den Bedarf zur rechtlichen Aufarbeitung dessen, was in der Colonia Dignidad geschah. Im Interview erzählt Kaleck, dass schon seit längerem Kontakte mit den Opfern der Sekte bestehen und das ECCHR ohnehin tätig werden wollte.

Der Anwalt Kai Peters klärt in der „Legal Tribune online“ über die Rechtslage und eine mögliche Strafverfolgung Hopps in Deutschland auf (vgl. www.lto.de). Eine Auslieferung deutscher Staatsbürger sei demnach nur innerhalb der Europäischen Union und an den Internationalen Strafgerichtshof möglich. „Soll Hartmut Hopp für die gegen ihn erhobenen Vorwürfe zur Rechenschaft gezogen werden, ist dies folglich nur von Deutschland aus möglich.“ Für die deutsche Justiz sieht Peters die Möglichkeit, entweder die Vollstreckung des chilenischen Strafurteils zu übernehmen oder eigene Ermittlungen gegen den Sektenarzt einzuleiten, was inzwischen geschehen ist. Einer Vollstreckung des chilenischen Urteils in Deutschland stehe im Weg, dass das Urteil noch nicht rechtskräftig sei und noch kein entsprechendes Ersuchen nach Rechtshilfe der chilenischen Behörde vorliege. Außerdem müsste der Betroffene

seine Zustimmung zur Übernahme der Strafvollstreckung geben, was unwahrscheinlich ist.

Im Blick auf die Einleitung eines eigenen Ermittlungsverfahrens in Deutschland schreibt Peters, dass das deutsche Strafrecht auch auf Auslandstaten angewendet werde, wenn der Täter zur Tatzeit Deutscher war und die Tat auch am Tatort mit Strafe bedroht ist. Dabei seien die Strafverfolgungsämter auf Informationen der chilenischen Behörden mit konkreten Hinweisen auf den Verdacht einer Straftat angewiesen. Nach Medienberichten liegt der Krefelder Staatsanwaltschaft neben Hintergrundinformationen der chilenischen Polizei bereits das 500-seitige Urteil gegen Hopp des chilenischen Richters Jorge Zepeda vor. Ein Übersetzungsbüro habe zugesagt, die spanischsprachigen Dokumente bis Anfang Oktober zu übersetzen. Das Argument der Verjährung bei sexuellem Missbrauch, das Peters erwähnt, lässt der Anwalt Kaleck, der Anzeige gegen Hopp erstattet hat, nicht gelten. Bei Sexualdelikten gegen Minderjährige beginne die Frist von zehn Jahren erst mit deren Volljährigkeit zu laufen, so erläutert auch der Newsletter des ECCHR. Bei gemeinschaftlichem sexuellem Missbrauch verjähre die Tat erst nach 20 Jahren. Hinzu komme bei Hopp der Vorwurf, in mindestens drei Fällen am erzwungenen Verschwindenlassen von chilenischen Oppositionellen während des Pinochet-Regimes beteiligt gewesen zu sein. Dabei sei aufgrund historischer Erkenntnisse von Mord auszugehen, der nicht verjähre.

Hartmut Hopp war am 11. Januar 2011 in Chile wegen Beihilfe zum sexuellen Missbrauch von Minderjährigen in den Jahren 1993 bis 1997 zu einer Freiheitsstrafe von fünf Jahren verurteilt worden. Das ECCHR berichtete außerdem von einer 90-tägigen Strafe wegen Verstoßes gegen das Waffengesetz, die Hopp bereits verbüßt habe.

Angeklagt sei er zudem im Fall des Verschwindenlassens dreier Personen auf dem Gelände der Colonia Dignidad sowie wegen Bildung einer kriminellen Vereinigung.

Das „Portal amerika 21“ berichtete, dass der chilenische Chefermittler Jorge Zepeda inzwischen ein Verfahren wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit prüfe. Dazu müsste Hopp eben eine Mitschuld wegen des Mordes an drei Widerstandskämpfern nachgewiesen werden. Der Sprecher der Siedlung „Villa Baviera“ habe die Bereitschaft der Siedlung erklärt, der Justiz bei den laufenden Ermittlungen zu helfen (www.amerika21.de).

„Spiegel online“ meldete, Hopp habe sich mit einem Schreiben an das Nachrichtenportal gewandt. Er sehe sich als Opfer einer parteiischen chilenischen Justiz, die „nicht das Recht sucht, sondern ein oder mehrere Opfer“, heißt es in einem Bericht. Von den Opfern in der Colonia Dignidad will er nichts gewusst haben. Wörtlich schreibt er: „Wozu Schäfer und seine damaligen Mitarbeiter, von denen einige noch leben, ihre Zustimmung oder Hilfestellung gegeben haben, weiß ich nicht und konnte es trotz meiner ernsthaften Bemühungen um Klarheit in den letzten Jahren auch nicht ermitteln.“

Diese Aussagen erscheinen angesichts der Umstände wenig glaubwürdig. Der 1944 in Hinterpommern geborene Hopp war 1961 als 17-jähriger mit weiteren 200 Anhängern Paul Schäfers nach Chile ausgewandert. Hopp soll selbst als Jugendlicher von Schäfer missbraucht worden sein. Später leitete er als Arzt das Krankenhaus der Sekte, in dem Sektenmitglieder mit Elektroschocks und Psychopharmaka misshandelt worden sein sollen. Dies habe Hopps Kollegin Gisela Seewald 2005 gegenüber der chilenischen Justiz bestätigt, schreibt der Autor Friedrich Paul Heller in seinem Buch „Lederhosen, Dutt

und Giftgas. Die Hintergründe der Colonia Dignidad“. Hopp gilt als ein Führungsmitglied der Sekte unter Paul Schäfer. Bereits 1985 war er von einem Untersuchungsausschuss für Menschenrechte in Bonn vernommen worden. Die Bonner Staatsanwaltschaft ermittelte gegen die Sekte, musste aber das Verfahren aus Mangel an belastbarem Material einstellen.

Inzwischen haben sich die Zeiten geändert. Chile arbeitet die Verbrechen unter der Pinochet-Diktatur zwischen 1973 und 1990 auf. Auch in der Colonia Dignidad begangene Unrechtstaten werden untersucht. Der 2010 verstorbene Paul Schäfer sowie weitere Sektenmitglieder wurden bereits verurteilt. In Deutschland haben das Bundeskriminalamt (BKA) und Interpol Angaben im Fall Hopp von den chilenischen Behörden erfragt. Die Staatsanwaltschaft Krefeld muss die ihr vorliegenden Dokumente auswerten und Vorwürfe herausfiltern, die tatsächlich in Deutschland geahndet werden können. Staatsanwalt Klaus Schreiber glaubt laut Rheinischer Post allerdings, dass noch Jahre vergehen können, bis es zum Prozess kommt. Schon jetzt zeichnet sich ab, dass der brisante Fall von der deutschen Öffentlichkeit mit Interesse verfolgt werden wird.

Claudia Knepper

CHRISTENGEMEINSCHAFT

Taco M. C. Bay gestorben. Die Christengemeinschaft, die ihre Entstehung 1922 dem Rat und der Hilfe Rudolf Steiners verdankte, trauert um ihren einstigen Erzbischof Taco Marianus Christian Bay. Der am 22. September 1933 in Beatenberg geborene Schweizer starb am 5. August 2011 in Überlingen am Bodensee. In Großbritannien zum Sonderschullehrer

und Heilpädagogen ausgebildet, wurde er 1962 in London zum Priester geweiht. Seit 1974 nahm er Leitungsaufgaben wahr – zunächst in den Niederlanden, später in Württemberg. 1986 folgte er dann als erster nicht mehr dem Gründerkreis angehörender Erzbischof Rudolf Friedling nach, dem wiederum Emil Bock und Friedrich Rittelmeyer vorausgegangen waren.

Publizistisch trat er im Unterschied zu seinen drei Vorgängern kaum hervor; sein Wirken setzte andere, eher personal ausgerichtete Schwerpunkte und spiegelte die wachsende Weltweite der Christengemeinschaft wider. So vollzog Taco Bay Priesterweihen in englischer, holländischer, französischer und deutscher Sprache. Wichtig wurde ihm, dass die verschiedenen Regionen der Christengemeinschaft bis in die Finanzverhältnisse hinein geschwisterlich zusammenwirken sollten. Unter seiner Leitung wurde es zudem möglich, dass die Ausbildung zum Priester mittlerweile in drei Seminaren stattfinden kann: in Chicago (jetzt Spring Valley), Hamburg und Stuttgart. Auch die 2004 erfolgte Verlegung des Leitungssitzes von Stuttgart nach Berlin geschah auf seine Initiative hin. 2005 schließlich gab mit ihm erstmals ein Erzbischof sein Amt bereits zu Lebzeiten weiter; sein Nachfolger im obersten Amt wurde Vicke von Behr.

An der Nichtanerkennung der Gültigkeit der Taufe in der Christengemeinschaft vonseiten der evangelischen Kirche hat sich bis heute nichts geändert.

Werner Thiede, Regensburg

STICHWORT

Häresie

Die Häresiethematik stellt sich als Frage des Umgangs der Kirche mit Lehrorientierungen, die zentrale Inhalte des trinitarischen Gottesglaubens leugnen, obgleich sie für sich beanspruchen, authentischer Ausdruck christlicher Wahrheit zu sein. Sie ist für kirchliches Handeln bleibend relevant, weil dieses unter der Verpflichtung steht, die Identität des überlieferten Glaubensgutes in wechselnden geschichtlichen Herausforderungen zu bewahren und nach „derjenigen Übereinstimmung in der kirchlichen Lehre und Verkündigung“ zu fragen, „die um der Einheit der Kirche selbst willen unerlässlich ist“ (Wolfgang Huber). Das impliziert als letzte und äußerste Maßnahme die Möglichkeit, manifeste Abweichungen von der christlichen Glaubenslehre als solche zu identifizieren und eine Distanzierung von ihr zu vollziehen. Vergleichbare Auseinandersetzungen und Abgrenzungen lassen sich auch in anderen Religionen (u. a. Hinduismus, Buddhismus, Islam) beobachten, auch wenn das Gegenüber von rechter Lehre (Orthodoxie) und Irrlehre (Häresie bzw. Heterodoxie) hier kaum ein so großes Gewicht hat wie im Christentum.

Das griechische Wort *hairesis*, lat. *secta*, vom Verb *sequi* (folgen) abgeleitet, bezeichnet im ursprünglichen Sinn eine Richtung, Partei, Schule, Gefolgschaft. Die Kennzeichnung einer Lehre als „häretisch“ setzt die Perspektive eines normativen Standpunkts voraus. Nur im Kontrast zur rechten Lehre kann von Irrlehre (Häresie) gesprochen werden. Die zugeschriebene Fremdbezeichnung hat eine Abgrenzungsfunktion. Dies beginnt bereits zur Zeit des Neuen Testaments, wo *hairesis* die negative Bedeutung von Sonder-

gruppe und (Ab-)Spaltung bekommt (Apg 24,14; 1. Kor 11,19; Gal 5,20).

Zur Geschichte

Im Neuen Testament finden sich zahlreiche Hinweise auf Lehrauseinandersetzungen mit Irrlehren und Irrlehrern. Dabei zeichnen sich unterschiedliche Modelle des Umgangs mit Gefährdungen christlicher Identität ab: ein stärker dialogisch orientierter Typ etwa in den Korintherbriefen und im Galaterbrief, ein traditionsorientierter Typ in den Pastoral- und den Johannesbriefen. Zur Zeit der Alten Kirche wurde der Konsens der christlichen Lehre in Synoden und Konzilien gesucht. Häresie wurde als Abweichung von der kirchlichen Lehre und der Lehre der Schrift verurteilt. Dazu zählten u. a. synkretistische (Gnostizismus, Manichäismus) und christologische Irrlehren (Adoptianismus, Doketismus). Für die christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte stellten Gemeinschaftsbildungen im Zusammenhang häretischer Lehrabweichungen eine existenzielle Gefährdung dar, die zur Selbstunterscheidung herausforderte. Die Situation änderte sich grundlegend, nachdem das Christentum zur herrschenden Religion geworden war (nachkonstantinisches Zeitalter).

Die Geschichte der Häresien ist zugleich eine Geschichte der Verfolgungen, die sich aus der engen Verknüpfung von Staat und Kirche (Staatskirche) ergab. In der Auseinandersetzung mit häretischen Strömungen und dissidierenden Minderheiten beschränkte sich die Kirche nicht auf geistliche Mittel. Sie verleugnete, dass sich das Evangelium, die Botschaft von der freien Gnade Gottes, ohne weltliche Gewalt vermittelt. Mit der Reformation änderte sich die Situation, da Martin Luther Häresie als ein „geistlich Ding“ verstand. Der reformatorische Neuansatz

wurde jedoch nicht geschichtswirksam. Im Streit Luthers mit den Schwärmern setzte sich das Modell der Abgrenzung der Kirche unter Zuhilfenahme staatlicher Macht gegenüber den irrenden Ketzern erneut durch.

Neuzeitliche Relativierungen und gegenläufige Bewegungen

In der Neuzeit konnte durch historische Forschung gezeigt werden, dass Häretiker Elemente christlicher Wahrheit oder Vergessenes zur Sprache gebracht haben. Der Anspruch einer Kirche, die Wahrheit zu besitzen und Abweichungen auszuschließen, geriet in die Kritik. Die Relativität bestimmter dogmatischer Ansprüche wurde immer offensichtlicher. Im Zusammenhang mit den konfessionellen Bürgerkriegen in Europa wurde die Forderung nach Toleranz gegenüber Andersdenkenden immer deutlicher erhoben. Noch wichtiger für die „Krise des Häresiebegriffs“ dürften „Verschiebungen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche“ sein. Die deutlichere Unterscheidung zwischen Staat und Kirche hatte zur Folge, „dass zur Durchsetzung eines Häresieurteils staatliche Zwangsgewalt nicht mehr in Anspruch genommen werden“ konnte (Wolfgang Huber, 343). Weitere Problematisierungen erfuhren der kirchliche Umgang mit Häresie aus geschichtswissenschaftlichen, dogmenhermeneutischen und sprachphilosophischen Perspektiven. Unter den Bedingungen des modernen Pluralismus scheint es geradezu einen „Zwang zur Häresie“ (Peter L. Berger) zu geben. Der säkulare Rechtsstaat verzichtet auf die Identifikation mit einer bestimmten Religion und ermöglicht dadurch die Freiheit der Religionsausübung.

Gegenläufige Bewegungen lassen sich jedoch auch wahrnehmen. Sie sind in der Notwendigkeit kirchlicher Positionsbe-

stimmungen in gegenwärtigen Konflikten begründet. Es gibt Situationen, in denen das Bekenntnis des Glaubens Widerstand und Unterscheidung beinhaltet. Die Erfahrungen der Bekennenden Kirche im Kirchenkampf (Barmer Theologische Erklärung) haben gezeigt, dass Häresie nicht nur einzelne Amtsträger und sich von der Gesamtkirche separierende Gruppen, sondern auch die Kirche als Ganze betreffen kann, wobei dogmatische Lehrfragen und ethische Orientierungen in einem engen Zusammenhang stehen können. Im Blick auf Rassismus und Antisemitismus ist in der ökumenischen Diskussion von „ethischen Häresien“ gesprochen worden. Im 20. Jahrhundert hat die ökumenische Begegnung der Kirchen dazu beigetragen, den Häresiebegriff zu problematisieren. In bilateralen und multilateralen Dialogen ist an der Überwindung von traditionellen Häresieurteilen gearbeitet worden. Die Konsens- und Konvergenzbemühungen wurden jedoch gleichzeitig durch weiter bestehende Konfessionsgrenzen relativiert. Rezeptionsprozesse ökumenischer Texte trugen einerseits dazu bei, Grundkonsense zu verdeutlichen, andererseits ließen sie die Frage nach bleibenden Grunddifferenzen aktuell werden.

Zum Umgang

Praktische Bedeutung behält die Häresiefrage in verschiedener Hinsicht: u. a. im Blick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Sekte und im Grenzfall der Lehrbeanstandung gegenüber kirchlichen Amtsträgern. Lehrbeanstandungsverfahren sind entsprechend dem jeweiligen kirchlichen Selbstverständnis verschieden geregelt, wobei kirchenrechtlich zwischen Lehrbeanstandung und disziplinarischen Maßnahmen zu unterscheiden ist. Das Wort „Häresie“ und der klassische, konfessionskundlich und theologisch orientierte

Sektenbegriff stehen in einem engen Zusammenhang. Sekten sind dadurch definiert, dass ihre Differenzen zur Kirche nicht nur stilistischen, sondern kanonischen Charakter haben (z. B. Abwertung bzw. Ergänzung des biblischen Kanons, Ablehnung des trinitarischen oder christologischen Bekenntnisses, eklektische Rezeption der christlichen Tradition). Die Abspaltung von der Kirche kann unmittelbar sein, sie kann aber auch eine sich auf neue Offenbarungen, Visionen und paranormale Erfahrungen berufende Weiterentwicklung sein.

Die evangelische Kirche kennt nicht die Möglichkeit, umstrittene Lehrfragen an ein unfehlbares Lehramt zu delegieren. Kein Amtsträger kann allein entscheiden, was in der Kirche gilt und was jenseits einer legitimen Vielfalt von Deutungsperspektiven christlicher Wahrheit liegt. Das Recht zur „Lehrüberprüfung und -verantwortung ist nach reformatorischem Verständnis nicht exklusiv oder letztinstanzlich an das Bischofsamt gebunden, sondern es kommt allen Gäubigen zu“ (Wilfried Härle, 166). Abweichungen von kirchlicher Lehre können im Dienst einer innovativen Auseinandersetzung mit dem christlichen Bekenntnis stehen und dürfen nicht vorschnell mit Häresie gleichgesetzt werden. Sach- und Gegenwartsbezogenheit müssen in der rechten Verkündigung evangelischer Wahrheit zusammenkommen. Die Wahrheit des Evangeliums vermittelt sich ohne menschliche Gewalt, allein durch das göttliche Wort (*sine vi humana, sed verbo*), sie ist mehr als das, was in theologischen Sätzen gesagt werden kann. Das kirchliche Dogma und Bekenntnis ist von der göttlichen Offenbarung zu unterscheiden. Im Blick auf Situationen, die die Selbstunterscheidung der Kirche von häretischen Abweichungen notwendig machen, ist zu bedenken, daß Konsens- und Wahrheitsfindung nach

evangelischem Verständnis eine prozesuale und kommunikative Struktur aufweisen muss und das kritische Gespräch im „Stadium vorhäretischer Abweichung“ zu suchen ist (Ernst Wolf im Anschluss an Karl Barth, Art. Häresie, in: RGG³, Bd. 3, 14).

Angemessene Entscheidungsfindungen im Zusammenhang der Häresiethematik bedürfen gleichzeitiger Berücksichtigung seelsorgerlicher, theologischer und kirchenrechtlicher Gesichtspunkte. Das Gewissen des Einzelnen ist zu achten. Kriterien kirchlicher Entscheidungen sind die Orientierung an der Heiligen Schrift, am Christuszeugnis als deren Mitte und an den Bekenntnissen der Kirche. Kirchliche Entscheidungen zur Häresiethematik sind vorläufig und müssen sich dort, wo sie im Einzelfall unausweichlich sind, der Geschichtlichkeit, Begrenztheit und Perspektivität menschlicher Wahrheitserkenntnis bewusst bleiben. Gleichwohl kann sich die Kirche, wenn sie ihrem Auftrag treu bleibt, der Aufgabe nicht entziehen, „mit der Christus-Botschaft unvereinbare Auffassungen festzustellen und abzuweisen. Eine solche Entscheidung darf nicht vorschnell geschehen ... Sie ist nur zu verantworten, wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind, sich über die Mitte des Glaubens zu verständigen und den für die Kirche unverzichtbaren Konsens zurückzugewinnen“ (Pluralismus in der Kirche, in: Was gilt in der Kirche?, 91).

Literatur

- Berger, Peter L., Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980
- Betz, Hans Dieter / Schindler, Alfred / Huber, Wolfgang, Art. Häresie, in: TRE 14, 313-348
- Dantine, Johannes, Häresie, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt a. M. 1995, 504-508
- Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin / New York 1995
- Hutten, Kurt, Die Glaubenswelt des Sektierers. Anspruch und Tragödie, Stuttgart 1962

Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. 5, Einsiedeln 1962, 527-576

Steck, Karl Gerhard, Die christliche Wahrheit zwischen Häresie und Konfession (TEH 181), München 1974

Was gilt in der Kirche? Die Verantwortung für Verkündigung und verbindliche Lehre in der Evangelischen Kirche. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1985

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Andrea Zaki Stephanous, Political Islam, Citizenship, and Minorities. The Future of Arab Christians in the Islamic Middle East, University Press of America, Lanham/MD u. a. 2010, 254 Seiten, 26,99 Euro.

Die jüngsten Revolutionen in der arabischen Welt haben diese Region in einer neuen Weise in den Blickpunkt der Weltöffentlichkeit gebracht. Die Revolten gegen autokratische und diktatorische Regime waren überraschend und entsprachen zumindest im Westen nicht dem Bild vom politischen Zustand und der Mentalität dieser islamisch geprägten Länder. Welche Rolle spielen in dieser Situation die christlichen Minderheiten im Orient? Können sie von möglichen Veränderungen profitieren, oder wird eventuell ihre Lage noch schwieriger, als sie es bislang schon ist?

Mit dem Band „Political Islam, Citizenship, and Minorities“ liegt nicht nur eine kenntnisreiche Analyse der politischen Situation und der Lage der christlichen Minderheiten im Nahen Osten aus der Feder eines protestantischen Christen aus Ägypten vor, sondern auch eine durchdachte politische Strategie zu einer nachhaltigen gesellschaftlichen Veränderung. Der Au-

tor, Andrea Zaki Stephanous, ist eine der leitenden Persönlichkeiten in den evangelischen Kirchen in Ägypten und im Nahen Osten, zudem Generaldirektor der „Coptic Evangelical Organization for Social Services“ (CEOSS) in Ägypten (bei Drucklegung des Buches noch Vizegeneraldirektor). Seine Ausarbeitung ist vor dem Ausbruch der Unruhen verfasst und veröffentlicht worden, aber aus der heutigen Sicht eher noch interessanter und aktueller.

In umfangreichen Detailanalysen, die auf einer großen Fülle an Materialien basieren, werden Konzepte des politischen wie des säkularen Islam dargestellt. Der Entwicklung der Ideologie des politischen Islam in Ägypten wird dabei ein eigenes Kapitel gewidmet. Im Hinblick auf die politische Rolle von christlichen Minderheiten im Nahen Osten werden die beiden bedeutendsten Gruppen, die Kopten in Ägypten und die Maroniten im Libanon, ausführlich untersucht. Die Maroniten gehören zu den Gründern des Libanon und nutzten ihre Macht auch mit militärischen Mitteln aus. Kritisch analysiert Stephanous, dass die Maroniten bemüht waren, andere von der Macht fernzuhalten und die eigenen Privilegien zu sichern. Eine Theologie der Macht war ihnen dabei behilflich, wobei politische Ämter durch Laien wahrgenommen wurden. Umgekehrt seien die Kopten stets von politischer Macht ausgeschlossen gewesen, was bei ihnen zu einem „Martyrerkomplex“ geführt habe. Ihre monastische Tradition kann man als Rückzug und Distanz verstehen, was auch der Jenseitsorientierung ihrer Theologie anzuspüren ist. In den zurückliegenden Jahrzehnten sei die kirchliche Hierarchie immer mehr zur politischen Stimme der Kopten geworden. Das spezifische Interesse von Stephanous liegt in der Entwicklung eines neuen politischen Bewusstseins und Denkens im Nahen Osten, gerade auf christlicher

Seite. Der Aushöhlung der Glaubwürdigkeit von Führungspersonen und Ideologien sowie des arabischen Nationalismus, das Erstarren eines politischen Islam, die Islamisierung von Medien, Ökonomie und Kultur, der Mangel an politischer Legitimation autoritärer Systeme, eine zu schwache zivile Gesellschaft und das Fehlen einer auf Koexistenz und Toleranz ruhenden politischen Theologie sind seiner Ansicht nach die Faktoren, die zu einer Verkümmern zivilgesellschaftlicher Kräfte und zivilgesellschaftlichen Bewusstseins beigetragen haben.

Vor diesem Hintergrund ist die Herausbildung eines neuen christlichen Konzeptes einer dynamischen Bürgerschaftsbeteiligung (dynamic citizenship) das Hauptanliegen des Buches. „Dynamische Bürgerschaftsbeteiligung ... heißt die politische Hoffnung für arabische Christen. Sie basiert auf einem gemeinsamen Befreiungskampf. Es handelt sich um einen Prozess, bei dem Muslime und Christen zusammenarbeiten, um ihre Freiheit, Unabhängigkeit und Gleichberechtigung zu verwirklichen. Dynamische Bürgerschaftsbeteiligung ist ein gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Prozess, der religiöse Unterschiede in den Hintergrund treten lässt und auf ein demokratisches politisches System hinzielt“ (210, alle Zitate aus dem Engl. übers.). Ein solches System, das Stephanous als „inclusive pluralism“ bezeichnet, erkennt und respektiert unterschiedliche kulturelle und religiöse Identitäten. Es ist verbunden mit einem gesellschaftlichen Engagement von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, die bei dringend zu lösenden gesellschaftlichen Aufgaben zusammenarbeiten. So entstehen Solidaritäten über die Grenzen von Religionen und Gruppen hinweg. Religiöse Überzeugungen helfen, ein solches Bewusstsein zu stärken.

In Abgrenzung gegenüber einem Pan-Islamismus, der eine arabische Identität zurückstellt, plädiert Stephanous dafür, dass sich Christen im Nahen Osten für eine arabische Identität einsetzen, deren Teil sie sein wollen. Nur unter dieser Voraussetzung sei eine Basis gegeben, die eine politische Partizipation in Freiheit und Gleichheit überhaupt gewährleisten kann. „Weder Theokratie noch Säkularisierung bedeutet die Lösung der gegenwärtigen politischen Problematik. Ein Staat, der sich auf Demokratie gründet und dessen Werte aus der Religion hervorgehen, ist das Schlüsselkonzept für die Ausgestaltung der Staaten im Nahen Osten“ (212). Es klingt fast prophetisch im Hinblick auf die Umwälzungen vor allem in Ägypten, wenn der Autor seine Ausarbeitungen mit den Sätzen beschließt: „Der Wandel wird – unterstützt durch die praktischen Entwicklungen – früher oder später eintreten. In diesem Kontext mag ein schrittweiser Wandel, der sich von unten nach oben ausbreitet, länger dauern, aber auf lange Sicht ist er der wirkungsvollste und sicherste Weg zur Veränderung“ (213). Es ist ohne Zweifel beeindruckend, in welcher realistischer wie selbstkritischer Weise Stephanous die Situation der Christen im Nahen Osten analysiert, und ebenso beeindruckend ist, mit welcher Klarheit er sein Konzept einer „dynamic citizenship“ als theologischen Entwurf wie als politisches Plädoyer vorträgt. Es ist gut zu wissen, dass es Christen im Nahen Osten gibt, die Veränderungsprozesse in diesem Sinne aktiv gestalten. Als Leiter von CEOSS steht Stephanous dazu auch eine Organisation zur Verfügung, die dies aktiv befördert. Es ist zu hoffen, dass die derzeitigen Umwälzungen ein Mehr an Freiheit und Gleichheit bringen werden. Die Möglichkeit einer Übersetzung des Buches ins Deutsche wird derzeit geklärt.

Martin Affolderbach, Hannover

AUTOREN

Dr. theol. Martin Affolderbach, geb. 1947, Oberkirchenrat, Referent für Islam und Weltreligionen im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Dr. theol. Friedmann Eißler, geb. 1964, Pfarrer, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

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

Claudia Knepper, geb. 1973, evang. Theologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. theol. Gabriele Lademann-Priemer, geb. 1945, Pastorin, Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, Hamburg.

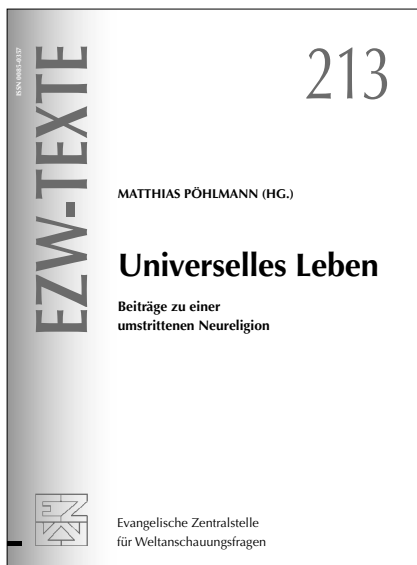
Prof. Dr. theol. Michael Roth, geb. 1968, apl. Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Dr. phil. Christian Ruch, geb. 1968, Historiker, Mitglied der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

Prof. Dr. theol. Werner Thiede, geb. 1955, apl. Professor für Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg, theologischer Referent beim Regionalbischof in Regensburg.

Daniela Weber, geb. 1953, Religionswissenschaftlerin, Mitglied des Vorstands und ehrenamtliche Betroffenenberaterin der Eltern- und Betroffenen-Initiative gegen psychische Abhängigkeit – für geistige Freiheit e.V., Berlin.

NEUE EZW-TEXTE

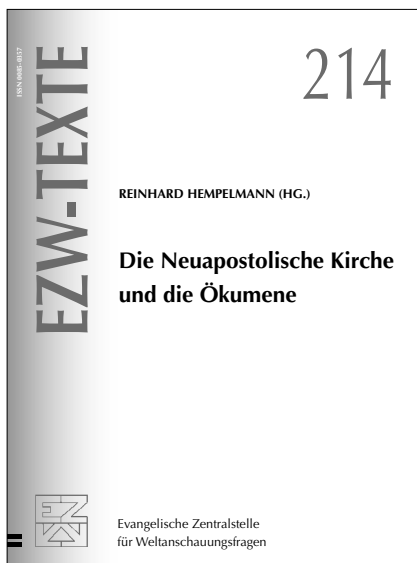


Matthias Pöhlmann (Hg.)

Universelles Leben

Beiträge zu einer umstrittenen Neureligion
EZW-Texte 213, Berlin 2011, 140 Seiten

Das „Universelle Leben“ (UL) zählt derzeit zu den umstrittensten Glaubensgemeinschaften in Deutschland. In letzter Zeit sind die „Urchristen“, wie sich die Anhänger und Sympathisanten der neuen Offenbarungen durch die „Lehrprophetin der Jetztzeit“, Gabriele Wittek, nennen, immer wieder durch kirchenkritische Polemik aufgefallen. Weniger bekannt sind in der Öffentlichkeit die Hintergründe von Aktivitäten im Umfeld des UL, die sich dem Natur- und Tierschutz sowie dem Vegetarismus widmen. Hinzu kommt ein von außen nur schwer zu durchschauendes Geflecht von Wirtschaftsbetrieben und „urchristlichen“ Initiativen mit dem Schwerpunkt in Unterfranken. Der EZW-Text möchte über die Erscheinungsformen und Hintergründe der umstrittenen Neureligion informieren und zur eigenen Meinungsbildung beitragen.



Reinhard Hempelmann (Hg.)

Die Neuapostolische Kirche und die Ökumene

EZW-Texte 214, Berlin 2011, 92 Seiten

In einer 1977 von der EZW herausgegebenen Publikation hieß es: „Die Neuapostolische Kirche ... hat keinerlei Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Sie sondert sich ab ...“ Inzwischen geht die NAK in ihrem Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften neue Wege. Der EZW-Text dokumentiert Beiträge einer Studientagung zum Thema „Die Neuapostolische Kirche und die Ökumene“, die im Dezember 2010 in Berlin stattfand und zu der die EZW und das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes eingeladen hatten. Er bietet einen Blick auf bisherige Begegnungen und Gespräche mit der NAK. Außerdem enthält er Beiträge zur Geschichte und Geschichtsaufarbeitung der NAK sowie grundsätzliche Überlegungen zur ökumenischen Zusammenarbeit.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug erhältlich. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststr. 80, 10117 Berlin), per Fax (030/28395-212) oder per Mail (info@ezw-berlin.de) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 25 vom 1. 1. 2011.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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