



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
81. Jahrgang

10/18

Missbrauchsfälle in religiösen Milieus

**Wertschätzung und Kritik
Zur Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs**

**Religionsrecht und Integration
Eine französische Perspektive**

Namenskorrektur bei den Mormonen

Stichwort: Religionspolitik

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Missbrauchsfälle in religiösen Milieus 363

IM BLICKPUNKT

Friedmann Eißler

Wertschätzung und Kritik

Zur Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs 365

BERICHTE

Yves Bizeul

Ist unser rechtlicher Umgang mit Religion integrationsfördernd?

Eine französische Perspektive 378

INFORMATIONEN

Islam

Politische Distanzierungen von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB) 383

Mormonen

Namenskorrektur bei den Mormonen 384

Jehovas Zeugen

Kindeswohl? Ärztlicher Umgang mit Patienten, die als Zeugen Jehovas eine Bluttransfusion ablehnen 386

Psychoszene

Neue Richtlinie für ethisches Verhalten im Coaching 388

STICHWORT

Religionspolitik 390

BÜCHER

Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Hg.)

Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland
Konfessionen – Semantiken – Diskurse

394

Christopher M. Moreman (Hg.)

The Routledge Companion to Death and Dying

396

ZEITGESCHEHEN

Missbrauchsfälle in religiösen Milieus. In der öffentlichen Meinung haben Religionen oft keinen guten Ruf. Häufig werden damit bedürfnisfeindliche Moralvorstellungen, fanatische Überzeugungen und Scheinheiligkeit verbunden. Mehrere Skandale in ganz unterschiedlichen religiös-weltanschaulichen Milieus haben in den letzten Monaten dem öffentlichen Ansehen der Religionen weiter geschadet. Übergreifend ging es dabei um den Missbrauch von Macht. Auch spirituelle Leiter scheinen entgegen ihren moralischen Ansprüchen und Lehren nicht davor gefeit zu sein. Häufiger wurde auf die Gefahren narzisstischer Größenfantasien und fehlender kollegialer Korrektur hingewiesen. Um den Versuchungen des Machtmissbrauchs nicht zu erliegen, müssen Leitungspersonen über ein hohes Maß an persönlicher Integrität und Charakterstärke verfügen. Auch wenn sich die Organisationsformen und Glaubensinhalte von religiösen Milieus und Szenen sehr unterscheiden, können soziale Strukturen und Beziehungssysteme vergleichbar sein.

Papst Franziskus hat im August in einem vierseitigen Schreiben Fehlverhalten von Amtsbrüdern eingestanden und die Opfer um Vergebung für das Versagen der katholischen Kirche im Umgang mit Missbrauch an Kindern und anderen Schutzbefohlenen gebeten. Dieses deutliche öffentliche Zeichen geht vielen aber nicht weit genug. Aufschiebe der Empörung in Australien, den USA, Chile und Irland erschüttern die lokalen Kirchen und erwarten weitergehendes Handeln vom Oberhaupt der Weltkirche. Zudem wird Franziskus vorgeworfen, er selbst habe Missbrauchsfälle eines amerikanischen Erzbischofs vertuscht. Der ehemalige apostolische Nuntius in den USA, Erzbischof Carlo Maria Viganò, hat deshalb

Papst Franziskus kürzlich in einem öffentlichen Brief sogar zum Rücktritt aufgefordert. Wie aktuell aus dem Vatikan verlautet, will der Papst die Spitzen aller nationalen Bischofskonferenzen im Februar 2019 zu einem Gipfeltreffen nach Rom laden, um über das Thema Missbrauch in der katholischen Kirche zu beraten.

Vor gut einem Jahr haben acht langjährige und einflussreiche Schüler von Sogyal Rinpoche, dem Begründer und Leiter des tibetisch-buddhistischen Rigpa-Netzwerkes, konkrete Vorwürfe und Anklagen gegen ihren Lehrer im Internet veröffentlicht. Sie werfen ihm körperliche Gewalt und sexuellen Missbrauch in einer Vielzahl von Fällen über Jahrzehnte hinweg vor. Sogyal Rinpoche hat sich seitdem zurückgezogen, aber zu den Vorwürfen bis jetzt geschwiegen. Der Dalai Lama ermutigt in einer Reaktion auf die Vorwürfe zu einer kritischen Haltung gegenüber Leitern. Schüler sollten dem Guru nie blind folgen. Jeder Schüler müsse die Unterweisung des Lehrers auf ihre Übereinstimmung mit dem Dharma, der wahren buddhistischen Lehre, prüfen. Bei massivem Abweichen des Lehrers von der buddhistischen Ethik solle dies öffentlich gemacht werden. In einem weiteren Missbrauchsskandal ist das auch behauptet worden. Der Leiter von Shambhala International, Sakyong Mipham Rinpoche, ist im Juli nach den Vorwürfen sexuellen Missbrauchs mehrerer Schülerinnen zurückgetreten. Shambhala unterhält weltweit mehr als 200 Meditationszentren und ist wie Rigpa eine der größten buddhistischen Organisationen des Westens. Anders als bei dem Rigpa-Skandal informierte die Gruppe die Öffentlichkeit zeitnah über die Vorwürfe und gab bekannt, dass auch der Leitungskreis zurücktreten werde und sich die Gemeinschaft neu orientieren müsse.

Im Zusammenhang mit Vorwürfen gegen den Gründer der Willow-Creek-Gemein-

de in der Nähe von Chicago, Bill Hybels, sind im August das Leitungsgremium und die beiden Hauptpastoren der Megakirche zurückgetreten. Nachdem im Frühjahr von zu langen Umarmungen und einem unangemessenen Kuss die Rede gewesen war, hatte Hybels die Leitungsposition geräumt. Die Situation spitzte sich zu, als im Sommer eine frühere Mitarbeiterin ihrem ehemaligen Chef öffentlich sexuellen Missbrauch vorwarf. Die evangelikale Freikirche ist im deutschsprachigen Raum durch ihre Gemeindeaufbauprogramme und Leiterschulungen bekannt. Ein jährlich stattfindender Willow-Creek-Leitungskongress („Global Leadership Summit“) wird in 59 Sprachen übersetzt und in 125 Länder übertragen. Im Frühjahr ließen sich in Dortmund 10 000 Teilnehmer aus Landes- und Freikirchen schulen – auch vom Gründer. Hybels selbst hat sich zu den neuerlichen Vorwürfen bis jetzt nicht geäußert.

Die Gründe für das (vermutliche) Fehlverhalten der Leiter in den genannten Milieus sind komplex und individuell unterschiedlich gelagert. Vorwürfe religiösen Missbrauchs bedürfen zudem einer

sorgfältigen Prüfung, weil in Zeiten von „#MeToo“-Kampagnen die Wahrheitsfindung nicht einfach ist. Außerdem kann die katholische Weltkirche nicht mit anderen Gruppen gleichgesetzt werden, zu unterschiedlich sind die Organisationsstrukturen der römischen Kurie, buddhistischer Meditationsgruppen oder einer evangelikalen Mega-Church. Dennoch machen die aktuellen Skandale deutlich, wie schwierig religionsübergreifend der Umgang mit Sexualität und Macht ist. Die gefährliche Tendenz von Mitgliedern religiöser Gruppen, den Leiter maßlos zu idealisieren, kann durch das Eingestehen eigener Schwächen seitens der Leiter eingedämmt werden. Bei Versäumnissen und Fehlern von Leitern sollten die Organisationen und Verbände sich um größtmögliche Transparenz bemühen, um weiteren Schaden zu vermeiden. Häufig mangelt es den Leitern an einer Fehlerkultur und einer realistischen Selbsteinschätzung. Mehr Teamarbeit, fachliche Supervision, geistliche Begleitung und Coaching können ihnen helfen, sich nicht zu überschätzen und ehrlich zu bleiben.

Michael Utsch

Friedmann Eißler

Wertschätzung und Kritik

Zur Aufgabe des christlich-islamischen Dialogs

Der interreligiöse Dialog ist nicht nur in spannungsvollen Zeiten von Spannungen gekennzeichnet, vielmehr konstituiert er sich als solcher spannungsvoll. Positives Interesse am Anderen, eine menschliche Nähe, ja Vertrauen gehören ebenso zu seinen Grundlagen wie die Irritation, die sich aus dem Fremden der anderen Religion (und meist auch Kultur) ergibt, das Wagnis, über den eigenen Tellerrand hinauszublicken und sich auf Neues und Überraschendes einzulassen. Der eigene Glaube und der fremde Glaube artikulieren sich in einem Spannungsfeld von Nähe und Distanz, von Vertrautheit einer religiösen Existenz heute mit ihren religionsübergreifenden Gemeinsamkeiten einerseits und Auseinandersetzungen um die Implikationen einer solchen Existenz und ihrer Vergemeinschaftung bzw. Institutionalisierung in der modernen Gesellschaft andererseits. Weniger denn je kann sich der Dialog in gesicherte Räume der Beschäftigung mit sich selbst zurückziehen oder auch nur den sich aus dem Gegenüber und Miteinander der beteiligten Religionsgemeinschaften ergebenden Themen den gebührenden Platz einräumen.

Historisch Gewachsenes (etwa: „Kirchenprivilegien“, kirchliche Prädominanz) und gesellschaftspolitische Entwicklungen (Migration, Integration, Institutionalisierung, auch Säkularisierung) wirken sich auf das Dialoggeschehen aus, das Gesprächsklima wird von einer Vielzahl externer Faktoren

mitbestimmt. Dabei nehmen im christlich-islamischen Dialog Debatten um Religion und Gewalt (aufgrund von islamistischem Terror, Extremismus), um Menschenrechte, Demokratiekompatibilität und Diskriminierung in unterschiedlichen – auch globalen – Konstellationen, ein eklatanter gesellschaftlicher Rechtsruck, zunehmende Islamfeindlichkeit und die Diskussion um den „neuen Antisemitismus“ einen großen Raum ein. Von einem spezifischen Feld sozialdiakonischer Bemühungen, so könnte man aus einer kirchlichen Sicht diagnostizieren, hat sich der interreligiös-interkulturelle Dialog zu einem auf vielerlei Weise und auf vielen Ebenen relevanten und notwendigen Instrument nicht nur der Kirchen und Religionsvertreter, sondern auch der Politik wie überhaupt der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gewandelt.¹ Insofern muss sich der Dialog als Kommunikationszusammenhang und Beziehungsgeschehen mit konkreten Partnern auf dem offenen Markt der Angebote behaupten. Er erhält seine größte Bestätigung und rechtfertigt sich am leichtesten, wenn er für Respekt und Toleranz, gegenseitige Anerkennung und insgesamt für den gesellschaftlichen Frieden eintritt. So kann es kaum verwundern, dass diese Themen den Dialog stark

¹ In den letzten 10 bis 15 Jahren hat die politische Relevanz des Dialogs mit Staat und Kommunen stark zugenommen, während der *interreligiöse* Dialog im Vergleich dazu etwa seit der Gründung der Deutschen Islamkonferenz (2007) abgenommen hat.

dominieren, während genuin religiöse bzw. theologische Themen zurücktreten.

Die rechte Balance zu finden zwischen wertschätzender Solidarität und Kritik, zwischen der angemessenen Reaktion auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen und – nicht zuletzt – dem Ringen um die Wahrheit im Angesicht einer nachchristlichen Religion (Theologie!) ist in den vergangenen Jahren schwieriger geworden. Das Verhältnis zwischen der Mehrheitsgesellschaft und den muslimischen Gemeinschaften hat sich deutlich verschlechtert. Spätestens seit dem Minarettbauverbot in der Schweiz vor bald zehn Jahren, der (ersten) „Sarrazin-Debatte“ (2010) und dem wachsenden Rechtspopulismus inklusive rechtsextremen Facetten hat die Polarisierung in der Gesellschaft alarmierende Formen angenommen, immer vor dem Hintergrund islamistischer Gewalt- und Terrorakte auch in Europa und zuletzt befeuert durch die besorgniserregenden Entwicklungen in der Türkei mit unmittelbaren negativen Auswirkungen auf die hier lebenden türkischen *communities*. Die gesellschaftlichen Veränderungen werden von vielen als bedrohlich wahrgenommen (Radikalisierung, Überfremdung, Verlustängste). Die trennenden Gräben zwischen unversöhnlich scheinenden Positionen sind breiter und tiefer geworden, Ressentiments und offene Ablehnung gegenüber dem Islam und Muslimen haben zugenommen, ebenso deren zunehmend breite Billigung in der Öffentlichkeit.

Von daher ist es verständlich – und ein bleibend wichtiger Impuls –, dass der Dialog als Auftrag zur Wahrung und Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und des friedlichen Zusammenlebens wahrgenommen wird. Dass der Dialog auch kritisch zu führen sei, Anerkennung und Partizipation also nicht billig zu haben, sondern voraussetzungsvoll sind, ist indessen unbestritten. Kaum eine offizielle Mitteilung

versäumt es, darauf hinzuweisen. Doch was das konkret bedeutet, wird sehr unterschiedlich eingeschätzt. Unter dem Druck der gesellschaftlichen Situation – der unterschiedlich interpretiert und unterschiedlich stark empfunden werden mag – kann auf die eine oder andere Weise der Friedensauftrag oder aber die kritische Auseinandersetzung besonders betont werden. Es besteht die Gefahr einer einseitigen und damit unsachgemäßen, letztlich undialogischen Positionierung – was zugleich die Lagerbildung der „Islamkritiker“ wie der „Islamverteidiger“ vorantreibt.

Die These, die diesem Artikel zugrunde liegt, nimmt die Spannung auf:

Wir brauchen einen gesellschaftlich solidarischen Gemeinsinn, der eine kritische – und selbstkritische – Auseinandersetzung nicht aus-, sondern einschließt. Wir brauchen dazu *mehr* Kenntnis voneinander und *mehr* Engagement des Respekts gegenüber dem jeweils Anderen. So können die gesellschaftlichen Veränderungen konstruktiv kritisch *gestaltet* werden.

Im Blick auf die *theologisch-religiöse Dimension* bedeutet das: Unterschiede wahrnehmen und respektieren (*gegen* Vereinnahmungsstrategien), Toleranz nicht auf die Forderung nach Anerkennung von Gemeinsamkeiten aufbauen, sondern auf den kritisch-solidarischen Umgang mit den Differenzen. *Bei allen gemeinsamen Interessen: Respekt gegenüber der (inhaltlichen) Differenz!*

Im Blick auf die *gesellschaftspolitische Dimension* bedeutet das: den freiheitlichen Rahmen unserer Gesellschaftsordnung ohne Wenn und Aber starkmachen, auch ganz im Sinne der positiven Religionsfreiheit, und tatsächlich auf Gemeinsamkeit bauen, nämlich auf gemeinsame Werte der

Grundrechte und der Demokratie. *Bei allen kulturell-religiösen Unterschieden: Respekt gegenüber der gemeinsamen gesellschaftlichen Aufgabe!*

Insofern Respekt das Wahr- und Ernstnehmen des Gegenübers einschließlich seines Selbstverständnisses und seiner als problematisch eingeschätzten Seiten meint, schließt Respekt kritische Diskurse nicht aus, sondern ein. Respektvoller Umgang hat durchaus eine eminent kritische Dimension, die sich im genannten freiheitlich und menschenrechtlich orientierten Kontext in erster Linie auf die Erhaltung der Bedingungen seiner selbst für alle Beteiligten beziehen wird.

Die gesellschaftspolitische Dimension

Mit „Gemeinsinn“ ist auf die klare und eindeutige Bejahung der für jede und jeden ohne Unterschied geltenden Freiheitsrechte innerhalb der gemeinsamen rechtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abgezielt, die den respektvollen Umgang ermöglichen und tragen. Wir brauchen einen Sinn für das *gemeinsame* „Projekt Zukunft“, das nicht delegiert werden kann. Etwa 5,7 Prozent der Bevölkerung bekennen sich zur islamischen Religion, wohl mehr als fünf Millionen Menschen. Davon hat etwa die Hälfte einen deutschen Pass, sie sind Mitbürgerinnen und Mitbürger unseres Gemeinwesens und werden mit vielen anderen unsere Nachbarn bleiben. Es ist verfehlt, die Wahrnehmung ständig in „wir“ und „die anderen“ zu teilen und damit das „Wir“ der gemeinsamen Gesellschaft ganz in den Hintergrund zu drängen, das als solches mitzugestalten und mitzuprägen Aufgabe auch christlicher Verantwortung ist. Folgende Themen stehen im Fokus:

- *Religionsfreiheit*: Kein Dissens besteht im Blick auf das hohe Gut der Religionsfreiheit in unserem Land, die grundgesetzlich

verankert selbstverständlich nicht nur für Christen gilt, sondern für alle Bürgerinnen und Bürger. In wünschenswerter Klarheit bejaht der maßgebliche Text der Evangelischen Kirche in Deutschland „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ die gleichen Rechte der Glaubensfreiheit für alle Religionen und bekräftigt das religionsfreundliche Modell des deutschen Verfassungsrechts, das sich „als Freiheitsordnung des Pluralismus“ bewährt, da es Religion in den öffentlichen Raum holt und so „zu wechselseitiger Verantwortung einlädt und anhält“.² Die religiöse Vielfalt wird nicht nur als ein äußerliches Faktum hingenommen, sondern in „neuer, vertiefter Weise als eine dem evangelischen Glauben gemäße Grundlage für die Begegnung der Religionen angenommen“.³

So kommt es konsequenterweise und völlig zu Recht zum Moscheebau, zum islamischen Religionsunterricht, zur staatlich geförderten Institutionalisierung von islamischer Theologie an mehreren universitären Standorten und zu anderen relevanten Entwicklungen. Dass diese Entwicklungen mit komplizierten Aushandlungsprozessen und teilweise erheblichem Konfliktpotenzial verbunden sind, steht außer Frage.⁴

² Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 16.

³ Ebd., 15 (Kursivsetzung des Originals getilgt). Die evangelische Kirche bejaht den Pluralismus der Religionen „aus grundsätzlichen Überlegungen und aus ihrer eigenen Sache heraus“ (19).

⁴ Ob islamische Verbände als Religionsgemeinschaften im Sinne des Staatskirchenrechts (Religionsverfassungsrechts) anerkannt werden können, ist immer wieder Gegenstand von Debatten. In einigen Fällen (wie etwa DITB, VIKZ und Schura in Hamburg) wurden die Anerkennungs Voraussetzungen vor Jahren gutachterlich bescheinigt, heute werden kritische Auffassungen breit vertreten, sowohl von politischer als auch hochinstanzlicher gerichtlicher Seite (vgl. nur etwa Volker Beck/Cem Özdemir, Den Islam und andere Religionen der Einwanderer ins deutsche Religionsverfassungsrecht integrieren – Gleiche Rechte für Muslime, Aleviten und Jeziden! [November 2015]; Friedmann Eißler, OVG-Urteil: Islamische Verbände [hier: ZMD und

Doch der – nicht wertneutrale, aber doch *religiös-weltanschaulich* neutrale – Staat verpflichtet sich, im Sinne des Subsidiaritätsprinzips die Ressourcen der in der Gesellschaft vorhandenen Weltanschauungen und Religionen nicht nur zu dulden und zu schützen, sondern sie bei ihrer Entfaltung aktiv zu unterstützen. Wer „den Islam“ und „die Demokratie“ pauschal und grundsätzlich für unvereinbar hält, spricht den (allen!) Muslimen das Recht auf Religionsfreiheit ab. Jeder Infragestellung der gemeinsamen rechtlichen Basis muss entschieden entgegengetreten werden.

• *Extremismus*: In ebenso eindeutiger Klarheit wird allenthalben dem Extremismus eine Absage erteilt und jede Art von Gewalt verurteilt. Dass die salafitische und dschihadistische Propaganda, die mit immer noch viel zu großem Erfolg auf die Radikalisierung von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zielt, eine ernste Gefahr darstellt und mit allen Mitteln zu bekämpfen ist, wird im Prinzip von niemandem in Zweifel gezogen.⁵ Wie in aller Welt so distanzieren sich

IRD] sind keine Religionsgemeinschaften, in: MD 1/2018, 21-23). Eine formale Anerkennung von Religionsgemeinschaften durch staatliche Behörden ist in Deutschland nicht vorgesehen. Will eine Gemeinschaft die grundgesetzlich vorgesehenen Möglichkeiten und Rechte einer Religionsgemeinschaft wahrnehmen, muss gleichwohl geprüft werden, ob sie die Voraussetzungen hierfür erfüllt (was an vier aus der Verfassung hergeleitete Merkmale geknüpft ist). Damit etwa islamischer Religionsunterricht oder die Zentren für islamische Theologie an Universitäten dennoch möglich sind, übernehmen anstelle der grundgesetzlich erforderlichen Religionsgemeinschaft(en) – zumindest übergangsweise – staatlich eingesetzte Beiräte die Funktion des Gegenübers zum Staat, was sowohl im Blick auf das Fehlen einer eindeutigen Repräsentanz der Muslime als auch im Blick auf die staatliche „Einmischung“ problematisch erscheint. Ein staatlich organisierter Beirat kann die Stelle der vom Grundgesetz geforderten Religionsgemeinschaft nicht einnehmen. Es bleiben auch häufig die „liberalen“ Muslime außen vor.

⁵ Vgl. dazu auch Friedmann Eißler, Extremismus in salafitischen Milieus. Radikalisierung, Deradikali-

Muslime und islamische Verbände auch in Deutschland in öffentlichen Erklärungen, Demonstrationen und Aktionstagen von Terror und Gewalt, insbesondere von den Verbrechen des sogenannten „Islamischen Staates“ (IS) und ähnlicher Gruppierungen. Eine Vielzahl von Präventionsmaßnahmen wird mit staatlichen Mitteln durchgeführt.⁶ Eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit bedeutet es allerdings, wenn behauptet wird – wie es der allgemeine Tenor muslimischer Äußerungen war und ist –, „die Gewalt“ habe nichts mit „dem Islam“ zu tun, von prominenten Politikvertretern unzählige Male nachgesprochen. Auch wenn die Parole nicht immer so schlicht daherkommt, wie sie vom türkischen Präsidenten Erdoğan der deutschen Bundeskanzlerin entgegengehalten wurde (Terror und Islam sei gleichbedeutend mit Frieden⁷), ist die Botschaft unmissverständlich: *Der Koran* und *die* muslimische Lebensweise seien nicht extremistisch, ja sie könnten es nicht sein, da der Koran für Frieden und Gerechtigkeit eintrete und einen Mittelweg zwischen den Extremen aufzeige – als sei der Extremismus quasi eine externe Macht, die „den Islam“ in Geiselhaft nimmt.

Sicherlich ist nicht jede von einem Muslim verübte Tat seiner Religion(sgemeinschaft) zuzuschreiben. Die „Religionisierung“ von Konflikten, die nicht oder nicht in erster Linie religiöse Ursachen haben, stigmatisiert

sierung, Prävention, in: MD 3/2017, 83-92. Unter Dschihadismus werden hier militante extremistische Strömungen des salafitisch geprägten sunnitischen Islam verstanden. Der Dschihad-Begriff in der islamischen Tradition („Anstrengung“ auf dem Wege Gottes) ist viel weiter und keineswegs nur mit gewalttätigen Formen verbunden.

⁶ S. dazu, auch kritisch, Ahmad Mansour, Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen, Frankfurt a. M. 2015.

⁷ Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 2.2.2017 (www.haz.de/Nachrichten/Politik/Deutschland-Weil/Islamistischer-Terror-Erdogan-duepiert-Merkel); Internetseiten zuletzt abgerufen am 1.9.2018).

und befördert einen Generalverdacht gegen Muslime. Eine „Entreligionisierung“ ist jedoch ebenso unsachgemäß, nicht nur weil sie die Selbstaussagen des Großteils der Gewalttäter nicht respektiert, sondern vor allem weil sie blinde Flecken schafft und die dringend notwendige (zunächst innerislamische) Auseinandersetzung über den Geltungsbereich und die Geltungsweise des traditionellen Schariarahmens geradezu verhindert. Denn dieser sieht Gewaltanwendung unter Berufung auf den Koran in mannigfacher Form selbstverständlich vor (deren Spielräume und historische Berechtigung in bestimmten Kontexten hier nicht zu diskutieren sind). Mithilfe eines positiven Essenzialismus („Der Islam hat mit der Gewalt nichts zu tun“, daher seien die Gewaltakte eine „Perversion des Islam“) wird die tödliche Konsequenz von zweifellos einseitigen und nicht von den traditionellen Rechtsschulen getragenen, jedoch von Salafiten, Wahhabiten und ihren militanten Anhängern gepflegten Lesarten des Korans und der islamischen Tradition ausgeblendet.⁸ Gewaltlegitimierung ist – auch – ein Problem der Koranauslegung. Eine islamische Argumentation *mit* dem Koran *gegen* Gewalt ist überlebensnotwendig. Sie kann jedoch nicht darin bestehen, gewaltbezogene Passagen in Koran und Sunna zu ignorieren und damit uninterpretiert dem fundamentalistischen Zugriff zu überlassen. Kaum weniger problematisch ist es, wenn unter Berufung auf Koran und Sunna die brutale Gewalt eines IS zum bloßen Miss-

⁸ Auf dieser Linie sieht der Soziologe Ruud Koopmans tendenziell auch Begriffe wie „Selbstradikalisierung“, „einsamer Wolf“ oder „homegrown terrorism“, die islamistische Gewalttaten je auf ihre Weise als Ereignisse ohne Bezug zur muslimischen Gemeinschaft deuten (Der Terror hat sehr viel mit dem Islam zu tun, FAZ 1.7.2016, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/hass-im-islam-terror-hat-mit-der-religion-zu-tun-14317475.html); kritische Replik von Jonathan Laurence vom 22.7.2016, www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/islam-debatte-wie-der-salafismus-in-unsere-welt-kam-14342427.html).

verständnis („verdrehte Theologie“) deklariert wird, das die („wahre“?) Interpretation der Scharia im Grunde gar nicht tangiert. Der Wert der auf dieser Basis abgegebenen Bekenntnisse zum Existenzrecht von Christen und anderen Minderheiten in den Krisengebieten kann sich dann nur an den traditionellen Schariarnormen messen lassen.⁹

• *Islamismus*: Nicht alle Formen des Extremismus sind gewaltförmig oder bejahen Gewalt. (Noch) schwieriger wird es daher beim Thema Islamismus, einer Spielart des Extremismus mit deutlich weniger scharfen Rändern. Islamismus ist „Fundamentalismus in politischer Aktion“ mit dem Ziel der islamgemäßen Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse bis hin zur Errichtung eines islamischen Staates, sei es mit legalen und friedlichen oder militanten, dschihadistischen Mitteln.¹⁰ Begriff und Sache sind Gegenstand kontroverser Einschätzungen.¹¹ Der Islamismus, mit dem wir es zu tun haben, ist ein modernes Phänomen, im kolonialen und nachkolonialen politischen Kontext geformt und heute in vielfältigen Ausdifferenzierungen die größte ideologische Kraft in der islamischen Welt.

⁹ Die in wichtigen Bereichen eben nicht mit rechtsstaatlichen und menschenrechtlichen Grundsätzen vereinbar sind. – Vgl. Friedmann Eißler, Muslime distanzieren sich von Gewalt und Terror (Open Letter to Al-Baghdadi [19. September 2014]), in: MD 12/2014, 443-444.

¹⁰ Tilman Seidensticker legt folgende Islamismusdefinition zugrunde: „Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden“ (ders., Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, München 2014, 9).

¹¹ Die dabei häufig anzutreffende *Ablehnung* einer Unterscheidung von „Islam“ und „Islamismus“ hat sehr unterschiedliche Begründungskontexte. Der Begriff Islamismus kann sowohl positiv-essenzialistisch als auch negativ-essenzialistisch, mithin als stigmatisierend oder als verharmlosend, kritisiert werden („Es gibt nur *den* – nämlich friedlichen, oder eben gewaltaffinen – Islam“), mit verschiedenen Nuancen dazwischen („Man spricht ja auch nicht von ‚Christianismus‘“).

Die in über 70 Ländern agierende Muslimbruderschaft (MB) ist die älteste und größte (sunnitische) islamistische Organisation. Ihre Methoden und Ziele sind vielfach beschrieben worden.¹²

Der Blick in die Geschichte zeigt a) die enormen Verwicklungen des „Westens“ und seiner Politik in die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Islamismus, b) die ausgeprägten Verbindungslinien zwischen der Muslimbruderschaftsideologie und den späteren militanten dschihadistischen Bewegungen, aber auch die vielschichtige Entwicklung der MB selbst inklusive der Absage an eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Ziele, und somit c) die Notwendigkeit, genau hinzuschauen und zu differenzieren, was die Gewaltförmigkeit im Einzelnen angeht, ohne die Intentionen und die Folgen des Islamismus im legalen Rahmen westlicher Gesellschaften zu unterschätzen.

Nicht-gewaltorientierte islamistische Gruppierungen verfolgen ihre Ziele mit politischen Mitteln innerhalb der bestehenden Rechtsordnung, Gewalt wird abgelehnt, Terrorismus verurteilt (sog. legalistischer Islamismus). Es gibt viele Indizien für die These, dass wesentliche Teile der MB-Ideologie nicht nur mit dem Salafismus zusammengehen, sondern inzwischen eine nicht zu übersehende Wirkung auch in konservative Mainstreamkreise hinein entfalten.¹³ Genau dies bzw. das Ausmaß dieser Wirkung ist freilich umstritten, da die Übergänge fließend sind und beileibe nicht immer

klar ist, wo die Grenzen zwischen konservativ (orthodox bzw. „orthoprax“ oder auch fundamentalistisch) und islamistisch verlaufen.

Zwei Aspekte des Islamismus machen den Umgang mit dem Phänomen besonders delikant: der reformerische Impuls und die direkte Bezugnahme auf den Koran und den frühen Islam. Denn das eine verspricht den Anstoß zur Erneuerung, zum Aufbrechen verkrusteter Formen, und das andere ist selbstverständlich nicht *per se* „islamistisch“, sondern ein fundamentaler Grundzug der islamischen Religion. „Islamistisch“ ist der reformerische Impuls, wenn er frühislamische Verhältnisse, häufig unter Verweis auf die angeblichen Ursprünge von Menschenrechten und Demokratie schon im Koran, extrapoliert und ihre Wiederherstellung im heutigen Kontext intendiert („Medina-Modell“).¹⁴ „Islamistisch“ ist die umstandslose Berufung auf die religiösen Quellen des Islam, wenn sie die gesellschaftlichen und politischen Umstände ihrer Entstehung nicht kritisch beleuchtet, sondern quasi unmittelbare Handlungsanweisungen herauszieht und als zeitlos normativ auf heute überträgt, um „die islamische Lebensweise“ systematisch durchzusetzen. Konflikte mit der bestehenden Rechtsordnung können nicht ausbleiben, da wichtige Teile der scharia-rechtlichen Normen und ihrer Auslegungen mit der freiheitlich-demokratischen Ordnung nicht vereinbar sind. Diese Konflikte werden nicht nur in Kauf genommen, sondern in der Konsequenz mit Hinweis auf die „Religionsfreiheit“ binnenlogisch gerechtfertigt.

Die Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus ist sinnvoll und notwendig. Ohne sie wäre eine Differenzierung zwischen

¹² Vgl. Alison Pargeter, *The Muslim Brotherhood. From Opposition to Power*, London 2010 (PB 2013); Frank Peter / Rafael Ortega (Hg.), *Islamic Movements of Europe. Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London 2014; Hazem Kandil, *Inside the Brotherhood*, Cambridge 2015; ferner Friedmann Eißler, *Islamismus*, in: MD 7/2014, 275-279.

¹³ Mouhanad Khorchide: „Ich halte nichts von dem Satz, Islam und Islamismus hätten nichts miteinander zu tun“ (in: Thomas Volk, *Islam – Islamismus. Eine Klärung in aufgeregten Zeiten, Analysen & Argumente* 164 [2015], 7).

¹⁴ Vgl. Tilman Nagel, *Die „Verfassung“ von Medina*, in: MD 4/2016, 141-145; Friedmann Eißler, *Erklärung von Marrakesch: Muslime bekräftigen die Charta von Medina*, in: MD 3/2016, 103-106.

reformerischen Positionen, die den Islam als gleichberechtigten Teil pluraler rechtsstaatlicher Gesellschaftsformen interpretieren wollen, und einer von Islamisten geforderten „Reform“ im Sinne der Etablierung schiarierechtlicher Strukturen nicht möglich. Gerade weil die Übergänge zwischen konservativer Religiosität und Islamismus fließend sind, besteht für alle Beteiligten die dringende Aufgabe, problematische Entwicklungen zu identifizieren, zu analysieren und (möglichst gemeinsam) zu stoppen. Damit wird nicht einem Generalverdacht gegenüber Muslimen Vorschub geleistet, sondern die notwendige Kontextualisierung und Differenzierung von Äußerungen islamischer Akteure vorgenommen.¹⁵

Wird diese Aufgabe als eine Aufgabe des Dialogs ernst genommen, dann stellt sich nicht mehr so sehr die Frage – die häufig zu hören ist –, *mit wem* der Dialog geführt werden kann, sondern eher *die, auf welche Weise* der Dialog geführt wird. Gesprochen werden kann mit (fast) allen. Bestehen Unsicherheiten oder kritische Fragen, bringen Annäherung und Gespräch eher Klärung als voreilige Abgrenzung. Nicht Abgrenzung, sondern Klärung und Transparenz sollten die Ziele sein. Ganz unabhängig davon ist immer abzuwägen, inwieweit eine Begegnung im Licht der Öffentlichkeit und unter medialer Aufmerksamkeit steht oder stehen soll; politische Interessen sind beiderseits stets einzukalkulieren.

Dann verliert auch der in Mode gekommene Begriff der „Kontaktschuld“ seinen

Kampfcharakter, der ihm bisweilen eignet.¹⁶ Richtig ist, dass es keine (Vor-)Verurteilungen und keine Sippenhaftkonstruktionen geben darf. Aber den oder die Gesprächspartner interessiert wahrzunehmen, sich für das Umfeld (ja, die Kontakte), die Inhalte, die persönlichen und strukturellen Verbindungen, die Kommunikationszusammenhänge etc. zu interessieren, all das sollte nicht als Misstrauen verdächtigt werden, sondern gehört zur Normalität und Seriosität jedes mehr oder weniger offiziellen Dialogs, man könnte auch sagen: zum Respekt für das Gegenüber.

Die theologisch-religiöse Dimension

Überraschende Nähe und unüberbrückbare Distanz gehören zur theologisch-religiösen Dimension. Abraham, Mose, David, Johannes der Täufer und viele andere mehr – 21 biblische Gestalten kommen im Koran als Propheten vor. Jesus ragt dabei heraus als ein Prophet, der (von Gott ermächtigt) Wunder tun, Kranke heilen und sogar zum Leben erwecken kann, was der Koran so nicht einmal von Muhammad aussagt (der „nur ein Mensch wie ihr“ ist, Sure 118,110). Die Verehrung *aller* Propheten ist für die Muslime ebenso Verpflichtung wie der Glaube an die früheren Gottesoffenbarungen Tora, Psalter und „das Evangelium“ (immer in Einzahl), in denen „Rechtleitung und Licht“ (!) ist (Sure 5,46-48). Der Koran versteht sich als „Bestätiger“ (*musaddiq*) dieser Offenbarungen und damit in ungebrochener Kontinui-

¹⁵ Ein wichtiges Element für die Einschätzung und Bewertung von extremistischen Gruppen und Entwicklungen sind die Berichte der Verfassungsschutzbehörden des Bundes und der Länder. Diese naheliegende Feststellung ist im Dialog zunehmend umstritten, da vor dem Hintergrund der stigmatisierenden und damit ausgrenzenden Wirkung einer Erwähnung im Verfassungsschutzbericht ein kritisches Augenmerk auf Erkenntnisgewinnung und Beobachtungsverfahren sowie mit den Ämtern verbundene politische Interessen gerichtet wird.

¹⁶ Mit „Kontaktschuld“ wird das Pseudoargument bezeichnet, unliebsame oder verdächtigte Personen durch Verknüpfung mit Personen, die in schlechtem Ruf (z. B. Verfassungsschutzbeobachtung) stehen, zu diskreditieren und auszugrenzen. Wer Kontakt (direkt, indirekt, auf Veranstaltungen, in Gesprächen) zu vermeintlichen Verfassungsfeinden hat, ist demnach selbst einer oder zumindest ein Sympathisant. Der vorschnellen Identifizierung von einzelnen Muslimen oder Gruppen als „islamistisch“ soll damit ein Riegel vorgeschoben werden.

tät von Adam bis Muhammad. Hier gibt es viele Gemeinsamkeiten zu entdecken und zu erproben. Bestätigt werden „Tora“ und „Evangelium“ freilich, soweit und insofern sie mit dem Koran als Maß und Kriterium aller Bestätigung übereinstimmen. Was nicht mit der koranischen Offenbarung vereinbar ist, muss von Menschen verfälscht worden sein.¹⁷ Die Diskontinuität ist immer mitgesetzt. Aus christlicher Sicht hat sie ihr Gravitationszentrum in der expliziten Leugnung des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi sowie eines theologischen Sühne- bzw. Stellvertretungsgedankens im Koran.¹⁸ Ausgangspunkt ist die absolute Einheit und Einzigkeit Gottes (*tauhid*), die eine Gottessohnschaft ausschließt und zur Reinheit und Einheit des Glaubens zurückführen will (Sure 112) – gegen die Ansprüche der Vorgängerreligionen Judentum und Christentum, die dieses Ziel verunklaren oder verhindern.

Den Ernst des Widerstreits der Wahrheitsansprüche wahrzunehmen bedeutet, den Ernst des universalen Anspruchs göttlicher Rechtleitung durch die Muhammad mitgeteilte Offenbarung nicht vorschnell umzu-

biegen und auf das verträglich scheinende Maß ethischer Richtlinien für eine friedliche Gesellschaft zu bringen, ebenso den Ernst der erlösenden Heilstat Gottes in und durch Jesus Christus nicht auf ein „Wetteifern im Guten“ oder einen anderen vermeintlich gemeinsamen Nenner zu reduzieren. Wiederum: Das verhindert nicht den Dialog, sondern gibt ihm allererst Grund und Tiefe.¹⁹

Der EKD-Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ formuliert es so: „Wahrheitsbindung und Dialogfähigkeit“ (so die Überschrift, 31) gehören untrennbar zusammen. Die *Dialogfähigkeit* gründet auf der *Unterscheidung* des Glaubens(vollzugs) an Gott als den Grund des Glaubens von der Wahrheit Gottes selbst. Darin liegt ein kritisches Moment gegenüber fundamentalistischen Selbstbehauptungen, denn aufgrund

¹⁷ Mit Tora und Evangelium sind mithin keineswegs die biblischen Texte (hebräische Bibel und das Neue Testament) als solche gemeint. Vorwürfe, die Schriftbesitzer hätten die Offenbarung verfälscht, verändert, verdreht, vergessen, verborgen, kommen an mehr als einem Dutzend Stellen vor (Sure 2,59.75.146; 5,13.41 u. ö.). Die endgültige „Bestätigung“ der göttlichen Offenbarung im Koran geht mit der *Abrogation* der vorhergehenden Offenbarungen oder von Teilen derselben einher (Sure 2,106.142; 13,39 u. ö.). Ein Interesse an der Bibel und ihren tatsächlichen Inhalten wird damit erschwert, wenn nicht direkt unterbunden.

¹⁸ Sure 4,157f; Sure 6,164 u. ö. Vgl. dazu und ausführlich zum Verhältnis von Bibel und Koran Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, sowie die weiteren zu der kleinen Reihe gehörenden Bände (Abraham – Mose – Adam und Eva – Elia und andere Propheten); Hanna N. Josua, Ibrahim, der Gottesfreund. Idee und Problem einer Abrahamischen Ökumene, HUTH Bd. 69, Tübingen 2016.

¹⁹ Aus dem gesellschaftlichen und rechtlichen Pluralismus ist nicht unter der Hand ein religionstheologischer Pluralismus abzuleiten, der ein Neben- und letztlich Miteinander der religiösen Wahrheiten postuliert (Elefantengleichnis; unterschiedliche Wege zum selben Ziel) und darin einen Beitrag zu Toleranz und sozialem Frieden erblickt. Dies wäre nur zu dem Preis möglich, dass die besondere, den jeweiligen Glauben konstituierende Erfahrung für nebensächlich erklärt und der Rückzug auf das Allgemeine und Unbestreitbare als Toleranz ausgegeben wird. Da ein echter *Wahrheitspluralismus* unsinnig ist, würde die Harmonie auf der Metaebene gesucht und das Widerständige ausschließlich auf der Seite menschlicher Wahrnehmung verortet. Damit wäre freilich die bezähmende Entleerung wesentlicher Inhalte der eigenen wie der anderen Religion selbst zur Wahrheit erhoben – ein durchaus autoritärer Zugriff. Es bedeutet nicht mehr, sondern weniger Toleranz und das Ende des Pluralismus, die Religionen nicht „ausreden“, sondern nur das letztlich Gemeinsame aussagen zu lassen und damit das fremde Andere doch wieder als das „andere Eigene“ einholen zu wollen. – Differenziert und überzeugend: „II. Religiöse Vielfalt und evangelische Identität – theologische Grundlinien“, in: Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 18-37; vgl. auch Friedmann Eißler, Gott, Gottesbilder, interreligiöse Ökumene im Namen Abrahams. Wider die Konfessionalisierung der Religionen im Zeichen einer „abrahamischen Ökumene“, in: Thema Abraham, Glaube und Lernen 28/1 (2013), 49-67.

dieser Unterscheidung „hofft und vertraut der christliche Glaube an Gott darauf, dass sich die Wahrheit auch den eigenen Glaubensvollzügen gegenüber durchsetzt“ (33).²⁰ Manchmal wird dies auf die verkürzte Formel gebracht: Nicht wir haben die Wahrheit ergriffen, sondern die Wahrheit hat uns ergriffen. Der Glaube bleibt ein unverfügbares Geschenk des Heiligen Geistes. Die konstitutive Freiheit des Glaubens respektiert die Freiheit anderer Formen religiöser (oder nichtreligiöser) Gewissheit gleichsam als Gegenstück zur eigenen Freiheit. Die Einsicht in den Wahrheitssinn und die existenzielle Leidenschaft der Religion ist nicht intolerant, sondern nachgerade konstitutiv für den Pluralismus. *Deshalb* bejaht die evangelische Kirche den Pluralismus der Religionen in der Gesellschaft „aus ihrer eigenen Sache heraus“.²¹ Diese Haltung schließt Vereinnahmungsstrategien aus, ist jedoch „mit einem Relativismus, der alle Wahrheitsfragen vergleichgültigt, nicht zu verwechseln“ (34). Denn es ist gerade die so verstandene unbedingte *Wahrheitsbindung*, die „von allen Unbedingtheitsattitüden menschlicher Behauptungen“ befreit (36). Von hier aus noch wenige Anmerkungen zu vier Themenbereichen:

- *Gottesfrage*: Allah heißt „(der) Gott“ und wird selbstverständlich auch von arabischen Christen gebraucht.²² Nicht der

²⁰ Dort weiter: „Diese Hoffnung gründet in der neutestamentlichen Verheißung des Geistes: ‚Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen‘ (Joh 8,32). Dem Glauben ist damit nicht verheißend, dass er in allem Recht behält. Er wäre im Dialog der Religionen und in der Wahrnehmung des religiösen Pluralismus inkompetent, wollte er seine Orientierung an der Wahrheitsfrage mit dem Besitz einer abgeschlossenen Wahrheits-einsicht verwechseln.“

²¹ Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, 19.

²² Für Christen ist „Allah“ allerdings ein Prädikats-nomen geblieben. Sie bekennen, dass der JHWH Israels und der Vater Jesu Christi Allah sei, während Allah im Islam als Eigenname gebraucht wird.

Gebrauch der Bezeichnung als solche entscheidet darüber, was bzw. wer mit „Gott“ gemeint ist, sondern die *Gottesbeziehung*, in die der Glaube den Menschen stellt, die Art, wie das Verhältnis von Gott und Welt beschrieben wird, die Weise, wie Gott sich gezeigt hat und zeigt und wie er auf die Menschen zugeht. Christentum und Islam weisen in dieser Hinsicht fundamentale Unterschiede auf. Damit sind freilich Glaubenserfahrungen und Glaubensgewissheit angesprochen, die sich nicht intersubjektiv vereindeutigen lassen, sondern vielmehr Grund und Gegenstand des Lobpreises (Doxologie) und des Zeugnisses in Wort und Tat sind.²³

- *Abrahamische Ökumene*: Wird heute weniger von Abrahamischer (oder Abrahamitischer) Ökumene gesprochen, sondern mehr von der „Abraham-Familie“ oder den „Kindern Abrahams“, so spricht das für eine stärkere Sensibilität für den innerchristlichen Begriff der „Ökumene“, doch ist die dahinterstehende Idee im Dialog nach wie vor äußerst lebendig. Die Abrahams-geschichte hat eine so hohe symbolische Bedeutung für das Selbstverständnis in den monotheistischen Religionen, dass es nahe liegt, in Abraham die Wurzel, die Quelle, den Vater des Glaubens, das Urbild des Gottvertrauens zu sehen und aus dem Ahnherrn einer Familiengeschichte gleichsam den Schirmherrn interreligiöser Verständi-

²³ Wichtige Diskussionsbeiträge zur Gottesfrage im Kontext des Dialogs kommen von Reinhold Bernhardt (Tenor: „Anders an Gott glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben.“ Vgl. etwa ders., Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen, in: DPfBl 111/5 [2011], 236-240). Mit anderen und eigenen Akzenten nach wie vor herausragend: Michael Weinrich, Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie 67/4 (2007), 246-263.

gung zu machen.²⁴ In der Formulierung eines der Hauptvertreter des abrahamischen Gedankens, Karl-Josef Kuschels: „Der eine Gott lässt sich in dieser einen Menschheit bezeugen durch drei Glaubensgemeinschaften aus der Wurzel Abrahams.“²⁵

Die Attraktivität Abrahams als Symbolfigur und Anknüpfungspunkt zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten ist für den Dialog wertvoll und kann auf vielfältige Weise fruchtbar gemacht werden. Doch besteht die Gefahr einer faktischen Reduzierung der drei Religionen auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner, da die Unterschiede gerade im Abrahamsverständnis sehr tiefgreifend sind. Auch hier gilt: Die gleich-gültige Nebeneinanderstellung der Religionen und ihre Hinordnung auf ein gemeinsames Ziel im Sinne „einer Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu Gott“²⁶ vermögen weder dem eigenen noch dem anderen Glauben gerecht zu werden, sie sind nicht toleranter, sondern weniger tolerant als die Bemühung um eine respektvolle Begegnung im Bewusstsein der konkurrierenden Wahrheitsansprüche im Bilde Abrahams.

- *Mission / Konversion*: Christliche Lebens- und Weltdeutung lebt davon, dass Gott sich in Liebe den Menschen gnädig zuwendet. Er schenkt Leben, durch die Sendung (*missio*) des Sohnes – des Christus – geht er in die Geschichte ein und lässt Geschichten erzählen. Die Zuwendung Gottes ist Anrede des Menschen, die auf Antwort seinerseits angelegt ist. Solche Rede und Antwort weisen auf das kommunikative Beziehungsgeschehen des Glaubens hin. Der Glaube bleibt nicht bei sich selbst, denn

der Mensch ist auf Kommunikation angelegt. In dem Maß, in dem Mission in ihrem Vollzug sowohl der Liebe als auch der Freiheit gerecht wird (Joh 20,21), vermag sie Gemeinschaft zu stiften zwischen einander (bisher) Fremden, indem Menschen Leben miteinander teilen und einander Leben mitteilen.²⁷ Die Universalität der Botschaft steht der Freiheit des Glaubens nicht entgegen, im Gegenteil, sie unterläuft jede ethnische oder pseudo-ethnische Fixierung – es ist nicht „*unsere* Religion“. Alle Menschen sind gleichermaßen würdig und fähig, sich in freier Entscheidung dazu zu verhalten. Dem entspricht, dass keine Uniformität vorgesehen ist im Blick auf die Sprache, auf die Ausdrucksformen des Glaubens etc. (vgl. App 2). Das Evangelium ist von vornherein und bleibend ein Übersetzungsgeschehen und auch von daher auf Pluralität angelegt. Die konstitutive Freiheit und die konstitutive Konkurrenz religiöser Wirklichkeitsdeutungen bedingen notwendig Dialog. Die Begegnung im Respekt vor der Freiheit des Anderen – der selbstverständlich ebenso frei ist zu seiner „Mission“ – vollzieht sich wesentlich dialogisch („Augenhöhe“). Mission und Dialog schließen einander aus diesem Grund nicht nur nicht aus, sondern bedingen sich geradezu gegenseitig, ohne ineinander aufzugehen.²⁸ Negativerfahren, Verfehlungen und Instrumentalisierungen

²⁴ Ausführlich dazu und zugleich ein Kompendium des Dialogs: Hanna N. Josua, Ibrahim, der Gottesfreund (s. Fußnote 18).

²⁵ Karl-Josef Kuschel, Juden–Christen–Muslime, Ostfildern ³2013, 29.

²⁶ Ebd., 110.

²⁷ Hier ist der Begriff „Leben“ (griech. *zoé*) gemeint, der sich neutestamentlich insbesondere von den johanneischen Schriften her füllt und der vom biologischen Begriff (griech. *bíos*) zu unterscheiden ist. Zum Verhältnis von Mission, Universalität und Pluralismus vgl. Andreas Feldtkeller, Pluralismus – was nun? Eine missionstheologische Standortbestimmung, in: ders./Theo Sundermeier (Hg.), Mission in pluralistischer Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999, 26-52; und ders., Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?, in: Evang. Theologie 58/6 (1998), 445-460.

²⁸ Vgl. zum Thema Friedmann Eißler / Kai Funkschmidt (Hg.), Missionsverzicht? Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Frieden, EZW-Texte 248, Berlin ²2017 (darin auch ein wichtiger Beitrag von Abdelmalek Hibaoui aus islamischer Perspektive).

gen müssen dabei angemessen thematisiert werden: Dialog und Mission schließen Druck, Zwang, Nötigung und Herabsetzung aus. Mission ist von jeglicher kulturimperialistischen Bevormundung und von „Prose-lytenmacherei“ freizuhalten.²⁹

• *Gemeinsames Gebet / interreligiöse Feiern*: Das Gebet ist die Grundform des christlichen Gottesdienstes, es lebt vom Gegenüber, genauer von der Gegenwart des dreieinigen Gottes. Gebet ist ein wirklichkeitserschließendes Beziehungsgeschehen.³⁰ Diese Kommunikation, die in Lob, Dank, Bitte und Anbetung zum Ausdruck kommt und das Verhältnis von Gott und Mensch so erschließt, dass die menschliche Wirklichkeit im Licht der Wirklichkeit Gottes neu zur Erfahrung kommt, ist nicht, auch nicht in der interreligiösen Kommunikation, pädagogisch funktionalisierbar. Eine abstrakte allgemeine „Got-

tesverehrung“ ist weder christlich noch muslimisch.

Es kann Situationen geben, in denen Christen und Muslime nebeneinander bzw. nacheinander in Anwesenheit der anderen beten (Schulanfang, Trauung, im Zusammenhang mit Dialogprozessen, in denen Vertrauen gewachsen ist, aber auch in Not- oder Katastrophenfällen). In jedem Fall wird es um die respektvolle Teilnahme am Gebet der anderen gehen, ein *gemeinsames* Gebet als Ausdruck eines gemeinsamen Glaubens kann es aus Respekt vor der unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeit nicht geben.³¹

Wertschätzung und Kritik

Der christlich-islamische Dialog hat in den vergangenen Monaten und Jahren Risse bekommen und Brüche erlitten, von Vertrauensverlust ist an vielen Orten die Rede.³²

²⁹ Und selbstverständlich die Praxis in Geschichte und Gegenwart daraufhin selbstkritisch zu prüfen und wo nötig zu korrigieren. Wegweisend: Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Empfehlungen für einen Verhaltenskodex (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz, 2011; www.missionrespekt.de). – Ob man tatsächlich die sehr feine Unterscheidung zwischen einer „Bekehrungsabsicht“ und der „Hoffnung“, dass andere das Evangelium auch zu sich sprechen lassen, praktisch so treffen kann, wie Reinhold Bernhardt es vorschlägt, sei dahingestellt (Vortrag „Evangelisch glauben im Kontext religiöser Pluralität“ vor der Landessynode in Bad Neuenahr, Januar 2018: „Evangeliumsgemäße Mission sollte nicht mit einer Bekehrungsabsicht verbunden sein, sondern mit der Hoffnung, dass das Evangelium, das mir wichtig ist, auch anderen Menschen wichtig sein dürfte, die mir wichtig sind.“). Jedenfalls sollten weniger die Ängste im Vordergrund stehen (Übergriffigkeit, Vereinnahmung, Überwältigung) als die Freude über die Möglichkeit, mitzuteilen und ebenso von anderen zu hören, was für das Leben und Sterben als tragend und wegweisend erfahren wird.

³⁰ Nach Luther ist das Gebet *cognitio Dei et hominis* (WA 32,419,33): „also leret uns das Gebet das wir beide uns und Gott erkennen“. Zit. in Doris Hiller, Art. Gebet VII. Fundamentaltheologisch, in: RGC⁴ Bd. 3, Tübingen 2000, 499 (Hervorhebung F. E.).

³¹ Im Sinne der eingeführten – allerdings in der praktischen Gestaltung und der Wahrnehmung aus Gemeindegicht nicht einfach zu vermittelnden – Unterscheidung zwischen *interreligiösem* und *multi-religiösem* Gebet kommt daher nur die letztere Form des Gebets in Betracht. – Es ist auch zu bedenken, welche Formen von islamischer Seite infrage kommen, wo unter Gebet zunächst das Ritualgebet (*salat*) verstanden wird. Ein gemeinsamer religiös-liturgischer Akt kommt für Muslime von vornherein in aller Regel nicht infrage. Freies Gebet (*du‘ā‘*) wird nach Sure 17,11; 25,77; 2,186 ebenfalls geübt, es ist in erster Linie Bittgebet, das wiederum eigenen recht genauen Regeln folgt (*adab*). (In einem deutschen Handbuch zum islamischen Ritus kommt es auf über 50 Seiten zum Thema Gebet nicht vor, s. Amir Zaidan, *Fiqh-ul-‘ibadat*. Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen, Frankfurt o. J.) Die Koranrezitation gilt wohl als eine gute Tat, kaum jedoch als Gebet.

³² Dabei spielen politische Entwicklungen eine erhebliche Rolle, so in letzter Zeit z. B. das Papier von Volker Beck und Cem Özdemir (Ende 2015, s. Fußnote 4), das die islamischen Verbände nicht als Religionsgemeinschaften, sondern als religiöse Vereine wertete; die „Armenienresolution“ des Bundestages (2.6.2016); der gescheiterte Putschversuch in der Türkei (15.7.2016) mit gravierenden Folgen auch in Deutschland, nicht zuletzt für die türkischstämmige Bevölkerung; die Auseinandersetzungen um den

Gerade deshalb ist es wichtig, den Dialog zu stärken, wo es notwendig ist ihn wiederzugewinnen, ihn zu vertiefen und an dem gemeinsamen Willen festzuhalten, dass aus Begegnungen Dialog erwächst, dass aus dem Dialog tragfähige Beziehungen erwachsen und dass aus tragfähigen Beziehungen ein sich bewährendes Miteinander in der Gesellschaft wird. Dialogprozesse und Kooperationen finden in vielen Bereichen statt (Dialogforen, interreligiöse Projekte und Initiativen wie „Weißt du, wer ich bin“, Jugendarbeit, Friedensarbeit, Bildung, Seelsorge für Gefangene oder in Krankenhäusern und Pflegeheimen, Flüchtlingsarbeit). Die kontinuierliche Zusammenarbeit ist keine Selbstverständlichkeit und braucht Ressourcen, Ideen und Visionen, vor allem persönliches Engagement. Wir brauchen auch in konservative islamische Milieus Brücken, die auf Fairness und Solidarität in der Gesellschaft bauen. Extremismus und Radikalisierung sind nicht nur akut gefährlich, sondern bedrohen auch mittelbar den Dialog, weil dadurch säkularistische Entwicklungen befördert werden, die Religion überhaupt als eine Ursache für Fanatismus und Gewalt betrachten und aus dem Bereich des öffentlichen Lebens verdrängen wollen. Es ist eine Aufgabe des Dialogs, gegen *jede* Form von Hass, Rassismus und fundamentalistischem Absolutheitsanspruch einzutreten. Das betrifft islamfeindliche Pauschalurteile und antiislamische Hetze ebenso wie islamistische Propaganda. Die salafitischen und weiteren islamistischen Einflüsse an den Rändern, aber auch bis in die Mitte von Moscheegemeinden hinein sind ernst zu nehmen und müssen gemeinsam erkannt und benannt werden. Wasser auf die Mühlen von Rechtspopulisten und Islamfeinden ist es nicht, wenn kritische Debatten geführt werden, sondern

größten islamischen Verband DiTiB; das Urteil des OVG Münster zu den Verbänden vom November 2017.

wenn sie *nicht* geführt werden. Es geht an dieser Stelle nicht zuletzt um die Glaubwürdigkeit des Dialogs.

Von einem Konsens in Glaubensfragen hingegen sind das friedliche Zusammenleben von Menschen verschiedener Religionen wie eine Kultur des wechselseitigen Respekts und der Wertschätzung im Kontext eines Gemeinwesens, das die Freiheit der Religionsausübung ermöglicht, nicht abhängig. Interreligiöse Toleranz hätte sich gerade darin zu erweisen, dass sie die Religion des Anderen nicht in das Prokrustesbett einer Gemeinsamkeit zwingt, die nur durch Reduktion und Abstraktion zu erreichen ist, sondern als vitale Glaubens- und Lebensweise je in ihrem Zusammenhang respektiert. Toleranz beginnt da, wo Differenzen schmerzhaft spürbar werden.

Aus der Kommunikationspsychologie ist zu lernen, dass jeder Wert nur dann zu einer konstruktiven Wirkung gelangen kann, wenn er sich in „ausgehaltener Spannung“ zu einem positiven Gegenwert befindet, einer „Schwestertugend“ (Friedemann Schulz von Thun). Wird ein Wert nicht mehr ausbalanciert, sondern übertrieben oder gar verabsolutiert, verkommt er zu seiner „entwertenden Übertreibung“.³³ Das gilt auch für das Spannungsfeld, in dem sich der interreligiöse Dialog vollzieht. Es ist genauso wichtig, dem Gegenüber mit respektvoller Wertschätzung und Solidarität zu begegnen, wie sachliche Informationen und realistische Einschätzungen zur Kenntnis zu nehmen, die für kritische Diskurse zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit sowie Abgrenzungstendenzen gegenüber „Ungläubigen“ und der Unterminierung

³³ Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation*, Reinbek 1989 (Sonderausg., 1999), 38-55 (3. Das Werte- und Entwicklungsquadrat). Dabei geht es eigentlich um ein Instrument zur Persönlichkeitsentwicklung, das aber im Blick auf das Spannungsgefüge auch auf die Dialogsituation angewandt werden kann.

von Menschenrechten notwendig sind. Die „entwertende Übertreibung“ der wertschätzenden Haltung wäre Beliebigkeit, „blinde“ Anerkennung, falsche Toleranz, durch die alles für „gleich gültig“ erklärt würde. Die „entwertende Übertreibung“ der kritischen Perspektive wäre pauschale Verurteilung, Stigmatisierung, Diffamierung, Ausgrenzung, Feindseligkeit. Der Dialog leidet darunter, wenn Scheinalternativen aufgemacht werden, etwa zwischen „wertschätzendem Dialog“ und „Kritik“ – insbesondere dann, wenn der Eindruck der Einseitigkeit entsteht oder gar Vertreter des einen Spannungspols Vertreter des anderen unterstellen, ihren Standpunkt zu verabsolutieren (entwertende Übertreibung – „naive Is-

lamverteidiger“ versus „pauschalisierende Islamkritiker“).

Eine Anregung könnte sein, von Zeit zu Zeit von der eigenen Position in Richtung des ausbalancierten Gegenpols zu schauen und sich von dessen Anliegen neu inspirieren zu lassen. So könnte es gelingen, die Spannungen des Dialogs auszuhalten und sie auf dem langen, von Karl-Josef Kuschel schon vor Jahren angemahnten Lernweg „vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken“³⁴ konstruktiv zu gestalten.

³⁴ Teil I des Buches *Juden – Christen – Muslime* (s. Fußnote 25), 31ff.

Yves Bizeul, Rostock

Ist unser rechtlicher Umgang mit Religion integrationsfördernd?

Eine französische Perspektive

Der rechtliche Umgang mit Religion wird in Frankreich durch den Grundsatz der Laizität bestimmt. Darunter versteht man die Forderung nach einer strikten Neutralität des Staates gegenüber allen religiösen, aber auch religionskritischen Überzeugungen. Der Laizitätsexperte Jean Baubérot unterscheidet sieben Verständnisse der Laizität in Frankreich,¹ die jeweils eine andere Wirkung auf die Integration haben:

1. Die sog. *gallikanische Laizität* geht mit einer strengen Kontrolle der Religion durch den Staat einher. 1905, bei den Debatten um das Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat, brachte Émile Combes, damaliger Premierminister, eine Gesetzesinitiative ein, die eine strenge Überwachung der religiösen Gemeinschaften, vor allem der damals noch antirepublikanischen katholischen Kirche durch den Staat im Geiste des Gallikanismus des Ancien Régime und der „Organischen Artikel“ Bonapartes von 1802 vorsah. Heute verfolgt der Staat das Ziel, den Islam durch eine normierte Institutionalisierung zu überwachen. Integration soll in diesem Fall durch Steuerung der Einzelnen und der Religionsgemeinschaft durch den Staat erfolgen.
2. Ein zweiter Typus von Laizität ist die sog. *antireligiöse bzw. antiklerikale Laizität*.

Diese Position wurde 1905 vor allem durch den sozialistischen Abgeordneten Maurice Allard vertreten. Heute findet man sie unter den radikalsten Anhängern der Aufklärung, so z. B. bei Henri Peña-Ruiz, Régis Debray, Catherine Kintzler oder den Freimaurern der Loge Grand Orient de France wieder. Integration soll hier die Folge der Durchsetzung einer für alle verpflichtenden „politischen Ersatzreligion“ – des Laizismus – sein.

3. Die Befürworter einer *strikten Laizität* wollen eine klare Trennung der politischen und religiösen Sphären. Damals, 1905, gehörten Jules Ferry, Ferdinand Buisson und Georges Clemenceau dazu. Ihr Modell einer Trennung von Staat und Kirche war durch den Protestantismus geprägt: Die Einzelnen sollen religiöse Vereine von unten bilden, in denen sie unabhängig vom Staat ihre jeweilige Religionsgemeinschaft organisieren und ihre Religion frei praktizieren. Integration soll nach diesem Laizitätsmodell von unten im Rahmen einer pluralistischen Zivilgesellschaft erfolgen.
4. Die Anhänger der *inklusive Laizität* suchten 1905 nach einem Konsens mit der damals immer noch höchst einflussreichen katholischen Kirche. Laut Jean Jaurès, Francis de Pressensé und Aristide Briand, dem Vorsitzenden der Kommission zur Vorbereitung des Gesetzes von 1905, sollten sich die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften nach ihren jeweiligen Traditionen frei orga-

¹ Vgl. Jean Baubérot: Les 7 laïcités françaises, Paris 2015.

nisieren und der Staat in dieser Angelegenheit neutral bleiben. Diese moderate Sichtweise hat sich letztendlich im Gesetz von 1905 durchgesetzt. Integration sollte die Folge des Konsenses zwischen dem neo-royalistischen und dem republikanischen Frankreich sein.

5. Ein fünfter Laizitätstypus, die *offene Laizität*, wird heute von der Ligue Française de l'Enseignement et de l'Éducation Permanente (LFEPP) und von (oft protestantischen) Intellektuellen wie dem verstorbenen Paul Ricœur, von Jean Baubérot oder Jean-Paul Willaime bevorzugt. Aber auch Katholiken plädieren derzeit für diese Deutung der Laizität, so Philippe Portier, der in Anlehnung an Marcel Gauchet die Auswirkung der allmählichen Durchsetzung einer „Solidarität von Singularitäten“ und einer „reflexiven Moderne“ auf die Beziehung zwischen Staat und Kirche untersucht. Sie alle nehmen für eine Anerkennung des kulturellen Pluralismus und für eine offenere und tolerantere Laizität (*laïcité plurielle*) Stellung. Auch Politiker stehen dieser Laizitätsform durchaus positiv gegenüber, so Nicolas Sarkozy, als er Staatschef war, oder heute Emmanuel Macron, ein Schüler Paul Ricœurs. Macron will bald Leitlinien für eine Neustrukturierung des Islam verabschieden. Hier sind lockere Steuerung und Selbstorganisation die beiden Grundsäulen von Integration.

6. Ein sechster Typus, die *identitäre Laizität*, wird vor allem von der rechtspopulistischen Partei Front National (Rassemblement National) vertreten. Die Vorsitzende dieser Partei, Marine Le Pen, braucht die Laizität, um sie als Waffe gegen den Islam einzusetzen und um die nationale Identität zu stärken. Baubérot spricht von einer „verfälschten Laizität“ (*laïcité falsifiée*) und Dimitri Almeida von der „Konstruktion einer postrepublikanischen Laizität“ durch den Front National. Integration erfolgt in diesem Rahmen durch den Aus-

schluss des anderen und die Durchsetzung einer für alle verbindlichen völkischen Leitkultur.

7. Die *laïcité concordataire* ist die spezielle Gestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in den drei Departments „Bas-Rhin“, „Haut-Rhin“ sowie „Moselle“. Als das Gesetz zur Trennung von Staat und Kirche in Frankreich erlassen wurde, standen diese Gebiete unter deutscher Souveränität.

Laizität und die Vielfalt der Kulturen

Für ihre Anhänger entfaltet die Laizität eine integrative Wirkung im Staat und sichert den sozialen Frieden trotz Vielfalt der Religionen und der Kulturen ab. Allerdings ist der Dogmatismus mancher Laizisten bei der Integration der Migranten und ihrer Nachfahren eher hinderlich als förderlich. Denn er fördert gerade – als Trotzreaktion – die Verfestigung oder sogar die Verbreitung radikaler Überzeugungen. Vor allem die Verbote religiöser Symbole sind keineswegs integrationsfördernd. Die öffentliche Sphäre wird heute breit als Öffentlichkeit (die Straße) und nicht nur als staatliche Sphäre (staatliche Gebäude) oder als die Personen der Beamten, wie Raphaël Lioquier sie versteht, definiert. Durch das Urteil der Plenarversammlung des Kassationsgerichtshofs, das 2014 ein Kopftuchverbot in der Kindertagesstätte „Baby Loup“ nicht aufhob, gilt heute das Prinzip der Laizität sogar in bestimmten Privatvereinen. Riva Kastoryano stellt fest, dass die Nordafrikaner in Frankreich aufgrund der Virulenz der Debatten um die Laizität und die Extension des Wirkkreises dieses Grundsatzes die Quelle ihrer kollektiven Identität vor allem im Islam finden, die Türken in Deutschland hingegen in erster Linie in der türkischen Nationalität.

Um dieser spannungsgeladenen Situation Herr zu werden, versucht der Staat derzeit, nicht nur härter gegen den Rassismus und

die alltägliche Diskriminierung der Migranten bzw. Migrantennachfahren vorzugehen, sondern auch dem Islam entgegenzukommen, ihn zugleich aber auch enger zu überwachen. 2003 gelang es dem damaligen Innenminister Nicolas Sarkozy, nach dem Muster des protestantischen Bundes und des Repräsentativrates der französischen Juden eine zentrale institutionelle Vertretung der französischen Muslime als Ansprechpartner des Staates einzurichten. Der neue „Conseil français du culte musulman“ (CFCM, französischer muslimischer Zentralrat) soll den Dialog zwischen Politikern und Vertretern der zweitgrößten religiösen Gemeinschaft Frankreichs auch auf regionaler Ebene erleichtern. Ziel des „Dialogs“ zwischen ungleichen Partnern ist es aber auch, extremistische Auswüchse zu bekämpfen, Streitereien zu schlichten und eine reibungslose Ausübung der Religion in der Privat- bzw. Kollektivsphäre zu ermöglichen. Die französische Regierung wollte durch die Schaffung der neuen repräsentativen Institution auch die Identifikation der Muslime mit Frankreich und mit der Republik festigen und so einen „französischen Islam“ schaffen.

2014 veröffentlichte der CFCM eine „staatsbürgerliche Vereinbarung der Muslime Frankreichs für ein gutes Zusammenleben“. Darin wird betont, dass der Islam mit den Gesetzen der Republik problemlos vereinbar sei und keine Änderungen oder Anpassungen der Gesetzgebung erfordere. Die Gründung des Islamrats 2003 ermöglichte die Einführung islamischer Seelsorger in der Armee, in Gefängnissen und Krankenhäusern. Parallel dazu hat die „Fondation de l’islam de France“ (Stiftung des Islam in Frankreich), die vom ehemaligen Premierminister Bernard Cazeneuve gegründet und Jean-Pierre Chevènement anvertraut wurde, verschiedene Aktionen zur Verbesserung der nichtreligiösen Ausbildung von Imamen eingeleitet. Sie

fördert die Forschung im Bereich Islamwissenschaft und Bildungsprojekte auch finanziell.

Staatliche Zugeständnisse an Muslime

Die französischen Behörden wollen die Finanzierung neuer Moscheen und die Ausbildung der Imame nicht weiter islamischen Ländern überlassen. Dies setzt allerdings eine stärkere Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten voraus, die klar gegen die Trennung von Staat und Religion verstoßen würde. Selbst ein strenger Laizist wie Jean-Pierre Chevènement setzte sich als Innenminister dafür ein, alle zur Verfügung stehenden Instrumente in Gang zu setzen, um den Bau von Moscheen finanziell zu fördern. Dieser erfolgt in Frankreich heute teilweise mit öffentlichen Mitteln. 2003 wurde in Lille das erste islamische Gymnasium Frankreichs eröffnet, das vom Staat finanzielle Unterstützung erhält.

Immer mehr Zugeständnisse werden den Muslimen von staatlicher Seite gemacht, um ihre Integration zu fördern. In manchen öffentlichen Schulkantinen und in Kasernen werden vegetarische Speisen angeboten – der Front National will hingegen in den öffentlichen Kantinen einen Tag mit Schweinefleisch einführen. Der Umsatz der Halāl-Fleischprodukte wird mittlerweile in Frankreich auf 5 bis 7 Milliarden Euro geschätzt. Er ist fast genauso hoch wie der Umsatz von Bio-Produkten. Manche schlagen die Einführung einer Steuer auf Halāl-Produkte vor, um den Islam in Frankreich zu finanzieren – schon Charles Pasqua hatte eine solche Maßnahme in den 1990er Jahren vorgeschlagen. Laut einer Ifop-Umfrage aus dem Jahr 2018 sprechen sich 70 Prozent der Franzosen dagegen aus und lediglich 29 Prozent sind dafür. Die Schlachtung der Tiere beim islamischen Opferfest findet auf Weisung des Staates in ausgewählten Schlachthöfen statt. Auf einigen Friedhöfen

gibt es islamische Grabfelder, außerdem gibt es vom Staat bezahlte muslimische Seelsorger in Krankenhäusern, Gefängnissen und beim Militär.

Zugleich will man den Islam besser überwachen. Seelsorger und Imame müssen eine Ausbildung im Fach Laizität am Institut Catholique in Paris bzw. Strasbourg absolvieren. Auch die theologische Ausbildung der Imame soll verstärkt in Frankreich stattfinden.

Macrons religionspolitische Agenda

Die aktuelle Regierung will die Vermittlung der Laizität und religiöser Inhalte (*le fait religieux*) in öffentlichen Schulen gezielt stärken. Für Macron sind die beiden miteinander verbunden und für die Gesellschaft unverzichtbar. In einer Rede vom 4. Januar 2018 stellte Macron fest: „Wir haben angefangen, Maßnahmen in diesem Sinne zu treffen.“ Frankreich sollte der Ort sein, „an dem wir nichts über die Religionen und den ‚fait religieux‘ verheimlichen und an dem der religiöse Pluralismus voll anerkannt wird und sich frei entfalten kann“.

Man arbeite intensiv an dem Projekt und auch daran, es in der Bevölkerung zu vermitteln, kündigte Macron in der Sonntagszeitung *Journal du Dimanche* an. Details verriet er nicht. Ziel ist nach Macrons Worten eine Neujustierung der französischen Laizität. Am 9. April 2018 sagte er in einer Rede vor der französischen Bischofskonferenz, er wolle das beschädigte Band zwischen Staat und Kirche reparieren. Manche Anhänger der Laizität sahen in dieser Aussage ein grundgesetzwidriges Zugeständnis des Staatspräsidenten an die Katholiken, die 2013 im Rahmen der „Manif pour tous“ in Frankreich in großer Zahl gegen die gleichgeschlechtliche Ehe und gegen das Adoptionsrecht für Homosexuelle und Lesben demonstriert hatten, und einen Verrat am Grundsatz der Laizität.

Ein echter Beitrag zur Integration könnte aber allein die Einführung eines Islamunterrichts in den öffentlichen Schulen, erteilt von staatlich geprüften Lehrkräften, leisten, wie dies derzeit in Deutschland oder in Belgien geschieht. In Frankreich findet aber nur im Elsass und im Mosel-Departement Religionsunterricht in öffentlichen Schulen statt.

Seit 2015 gibt es Überlegungen, in den öffentlichen Schulen der drei östlichen Departements das Fach „Religiöse Bildung“ einzuführen, in dessen Rahmen alle monotheistischen Religionen – darunter auch der Islam – behandelt werden sollen. Das Fach soll von katholischen und evangelischen Lehrkräften in Kooperation mit Vertretern des Islam unterrichtet werden. Es geht dabei allerdings nicht um einen echten Islamunterricht.

Anerkennende Laizität

Die Laizität ändert sich von einer „kämpfenden Laizität“ (*„laïcité de combat“*) in eine „anerkennde und kontrollierende Laizität“. Man nimmt sogar Verletzungen des Laizitätsgrundsatzes in Kauf, um die Gefahr des religiösen Fundamentalismus und des politischen Islam in den Griff zu bekommen und die Integration der Migranten und ihrer Kinder bzw. Kindeskiner zu fördern. Das hat zur Folge, dass Marine Le Pen sich als einziger echter Garant der Laizität profilieren kann.

In Frankreich wie auch in Deutschland verfolgen die meisten Politiker das Ziel, die Entstehung eines aufgeklärten und modernen Islam zu fördern. Der deutsche Weg, um dies zu erreichen, scheint leichter begehbar zu sein als der französische. Freilich ist sowohl in Frankreich als auch in Deutschland das Argumentieren strikt, die Praxis aber flexibel (Janine Ziegler). In Frankreich hat man aber einen problematischen Konflikt zwischen einer politischen

Religion (Eric Voegelin), dem Laizismus, und dem radikalen Islamismus. In Deutschland kann man leichter die Verbreitung eines gemäßigten Islam fördern: durch die Einführung eines vom Staat kontrollierten Islamunterrichts, durch die theologische Ausbildung von Imamen an staatlichen Hochschulen und durch die Förderung von theologischen Fakultäten, in denen eine wissenschaftliche Arbeit zum Islam stattfindet, historisch-kritische exegetische Methoden angewandt werden und ein positives Bild Gottes – das des mitfühlenden Gottes des islamischen Theologen aus Münster Mouhanad Khorchide, das von der DITIB kritisiert wird – vermittelt wird.

Obwohl man in Frankreich immer noch einen problematischen Konflikt zwischen dem Laizismus und dem radikalen Islamismus beobachtet, hat das französische System, was die Integration der Migranten anbetrifft, nicht völlig versagt, und dies trotz der bekannten großen Probleme in den „banlieues“ (soziale Brennpunkte in den Vororten der Großstädte). Zahlreiche Zuwanderer der zweiten und dritten Generation sind dort gut eingegliedert oder leben, wie die chinesischen Migranten, friedlich in Parallelgesellschaften. Die soziale Mobilität und die Zahl der Mischehen steigen langsam. Schon jetzt haben sich vor allem auf lokaler Ebene, in den Verwaltungsämtern und in den Vereinen, sog. „ethnische“ Eliten

gebildet. Sie sind präsent in den Medien, in der Wirtschaft und in der Politik. Man stellt auch den Aufstieg eines islamischen Lobbyismus in politischen Angelegenheiten fest. Zugleich gehören immer mehr Migranten aus dem Maghreb und Schwarzafrika zur Mittelschicht.

Nach einer Ifop-Umfrage für das Journal du Dimanche 2016 besteht die größte Gruppe unter den Muslimen (46 Prozent) aus Menschen, die entweder weitgehend säkularisiert oder dabei sind, sich vollständig in die französische Gesellschaft zu integrieren, ohne ihre Religion zu leugnen. Eine zweite Gruppe, die 25 Prozent der Muslime ausmacht, ist frommer und legt mehr Wert auf identitäre Fragen. Sie lehnt allerdings die völlige Verschleierung ab. Die letzte Gruppe (28 Prozent) besteht aus gläubigen Muslimen, die ein Wertesystem vertreten, das den Grundsätzen der Republik eher widerspricht. Junge Menschen, die arbeitslos sind, und Konvertiten sind in dieser Gruppe überrepräsentiert (50 Prozent).

Das Meinungsforschungsinstitut Ifop macht 2018 einen positiven Bewusstseinswandel der Franzosen gegenüber dem Islam aus. 56 Prozent der Bevölkerung halten ihn 2018 laut Umfrage für vereinbar mit den Werten der französischen Gesellschaft – also auch mit der Laizität – und nur 43 Prozent nicht. 2016 war das Verhältnis genau umgekehrt.

INFORMATIONEN

ISLAM

Politische Distanzierungen von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB).

Im Zuge des Putschversuchs in der Türkei im Juli 2016 und der daraufhin eingeleiteten politischen Reaktionen sind in Deutschland erneut zahlreiche Debatten über die Zusammenarbeit mit der DİTİB entstanden. Kritisiert wird, dass der türkische Staat aufgrund der institutionellen Verflechtungen zwischen DİTİB und der türkischen Religionsbehörde Diyanet Einfluss auf die inneren Angelegenheiten Deutschlands nehmen könne. Den bisherigen Höhepunkt dieses Konflikts stellten die Spionagevorwürfe gegen Religionsbeauftragte der Diyanet dar, die in DİTİB-Moscheen Informationen über Angehörige der Gülen-Bewegung gesammelt und an die Türkei übermittelt haben sollen.

Aufgrund dieser Vorkommnisse wurde zunehmend Kritik an staatlichen Projektförderungen für DİTİB geübt. Der Bund förderte in den vergangenen Jahren verschiedene Projekte – etwa das 2016 endende Projekt „Strukturaufbau und Unterstützung von Ehrenamtlichen in den Moscheegemeinden für die Flüchtlingshilfe durch die Verbände der Deutschen Islam Konferenz (SUEM – DIK)“. Laufende Zuwendungen erhielt DİTİB zudem für die Projekte „Muslimische Jugend – Friedliche Zukunft!“, „Mein Weg! Jugend vor Ort“, für das Patenschaftsprogramm „Menschen stärken Menschen“ sowie für das Projekt ALMAN (Akzeptanz fördern – Loyalität stärken – Migration akzeptieren – Anerkennung zeigen – Neues aufnehmen), das allerdings am 31. August 2018 ausgelaufen ist.

Als Reaktion auf die Konflikte um DİTİB hatte die Bundesregierung bereits 2017 angekündigt, die Mittel für 2018 gegenüber

dem Vorjahr um 80 Prozent zu kürzen. Die Gesamtförderung hätte dann für 2018 297 500 Euro betragen. Der CDU-Innenexperte Christoph de Vries sagte im August dieses Jahres dann jedoch gegenüber BILD, dass DİTİB kein Partner mehr für Präventionsprojekte sein könne. Der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zufolge sei die DİTİB betreffende Förderpraxis im Bund nochmals überprüft und daraufhin eingestellt worden. Zeitlich parallel zu dieser Erklärung verlaublich der rheinland-pfälzische Minister für Wissenschaft, Weiterbildung und Kultur Konrad Wolf (SPD) am 29. August 2018 in einer Presseerklärung, dass es vorerst keine Wiederaufnahme der Verhandlungen mit den islamischen Verbänden, darunter auch DİTİB, geben werde. Die Landesregierung hatte Gutachten in Auftrag gegeben, um die seit 2015 veränderten politischen Rahmenbedingungen in den laufenden Vertragsverhandlungen zu berücksichtigen. Der Minister sieht die in den Gutachten benannten Probleme in Bezug auf (u. a.) DİTİB als so grundlegend an, dass sie zunächst aufgearbeitet werden müssten, bevor das Land weiter mit DİTİB verhandeln könne. Die Landesregierung Rheinland-Pfalz plane jedoch, eine entsprechende Zielvereinbarung mit dem islamischen Verband zu verabreden. Im Fall des DİTİB-Landesverbands Rheinland-Pfalz sei vor allem eine Satzungsänderung notwendig, die den Einfluss von Diyanet-Beamten ausschließe. Christoph Bochinger legt der Landesregierung in seinem Gutachten zudem nahe, die Gespräche mit DİTİB weiterzuführen, da eine sinnvolle Islampolitik nicht ohne den größten muslimischen Dachverband von Rheinland-Pfalz gestaltet werden könne (Christoph Bochinger: Ergänzendes religionswissenschaftliches Gutachten, Bayreuth 2018).

Auch in Hessen, wo DİTİB seit 2013 Kooperationspartner für den islamischen Religionsunterricht ist, wurden aufgrund mög-

licher Auswirkungen der innenpolitischen Entwicklungen der Türkei auf die Bundesrepublik Deutschland Fachgutachten in Auftrag gegeben. Auf Grundlage der Gutachten entwickelte das hessische Kultusministerium die Vorgabe, dass DITB in der Frist bis zum 31. Dezember 2018 hinreichend professionelle Verwaltungsstrukturen und ein Mitgliederregister aufbauen müsse. Zudem wird auch dem DITB-Landesverband Hessen dringend nahegelegt, eine stärkere institutionelle Unabhängigkeit vom Bundesverband und von türkischen Institutionen herzustellen.

Die Blicke nach Hessen und Rheinland-Pfalz zeigen exemplarisch, dass die Distanzierung von Kooperationen mit DITB, wie sie durch die Beendigung der bundesweiten Projektförderungen deutlich wird, mit dem Trend der islampolitischen Agenda in den Bundesländern übereinstimmt. Und auch Markus Kerber, der als Staatssekretär für die Neuausrichtung der Deutschen Islam Konferenz (DIK) zuständig ist, hat im Berliner Tagesspiegel deutlich gemacht, dass sich das Innenministerium stärker gegen ausländische Einflüsse auf deutsche Muslime positionieren will.

Hanna Fülling

MORMONEN

Namenskorrektur bei den Mormonen. (Letzter Bericht: 3/2018, 105f) Seit fast 200 Jahren werden die Angehörigen der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ bzw. „Church of Jesus Christ of Latter-day Saints“ – so ihr offizieller Name – „Mormonen“ genannt. Der Begriff kommt von dem „Buch Mormon“, einer Sammlung neuer Gottesoffenbarungen, die ihr Gründungsprophet Joseph Smith 1830 erstmals veröffentlichte. Schon in der Frühzeit benutzten die Mormonen einschließlich Joseph Smith den anfänglich von ihren

Gegnern lancierten Spottnamen auch als Selbstbezeichnung.

Am 16. August 2018 verkündete der neue leitende Prophet, Präsident Russell M. Nelson, künftig solle der Begriff „Mormonen“ nicht mehr verwendet werden. Gott habe ihm bewusst gemacht, wie wichtig der offizielle Name der Kirche sei. Bekanntgegeben wurde dies ausgerechnet auf der kircheneigenen Seite www.mormonnewsroom.org – ein Hinweis darauf, dass das Unterfangen nicht ganz einfach sein wird.¹ Denn der griffige Name ist auch innerhalb der mormonischen Gemeinschaft fest verankert und wird an vielen Stellen auch offiziell verwendet.

Bisher wollte die Kirche laut „Style Guide“ für die Presse zwar mit ihrem vollen Namen vorgestellt werden, hatte aber gegen die Bezeichnung „Mormonen“ nichts einzuwenden. Nun soll außer „Mormonen“ auch die griffige Abkürzung „LDS“ für „Latter-day Saints“ verschwinden, die bislang auch intern umgangssprachlich ganz selbstverständlich verwendet wurde. Stattdessen wird auch für Journalisten angeregt, immer den vollen Namen zu nennen oder aber „Die Kirche“ beziehungsweise „Die Kirche Jesu Christi“ zu sagen und ausschließlich von „Latter-day Saints“ zu sprechen.

Das Ansinnen ist allerdings für die ökumenisch verbundenen christlichen Kirchen schwierig. Denn „die Kirche Jesu Christi“ ist eine feste theologische Bezeichnung für die universale unsichtbare Kirche Christi, von der nach ökumenischem Verständnis alle sichtbaren Kirchen nur ein Teil sind. So heißt es in den „Grundlagen der ökumenischen Zusammenarbeit“ der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK): „Durch ihre Mitgliedschaft in der ACK bringen [die Mitgliedskirchen] zum Ausdruck, dass sie miteinander

¹ Vgl. www.presse-mormonen.de/artikel/der-name-der-kirche (Abruf der Internetseiten: 30.8.2018).

in der Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi an der Gotteskindschaft teilhaben.“² Abgesehen von der unvermeidlich entstehenden *sprachlichen* Verwirrung kann also aus *theologischen* Gründen keine einzelne Gemeinschaft diesen Begriff exklusiv für sich beanspruchen.

Schon die Bezeichnung der Mormonen als „die Kirche“ führt zu Unklarheiten, weil „Kirche“ sprachgeschichtlich ein genuin christlicher Begriff ist und kein Synonym für „Religionsgemeinschaft“. Ausnahmslos alle ökumenisch verbundenen Kirchen aber sehen Mormonen nicht als christliche Kirche, sondern als eigenständige Neuoffenbarungsreligion.

Man kann (und sollte) zwar dort, wo es möglich ist, im Sinne einer *Selbstbezeichnung* von der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ sprechen, ebenso wie von der „Church of Scientology“ oder der „Church of Satan“. Aber als Standardbezeichnung ist das schlicht zu sperrig. Und manches lässt sich bei Befolgung des neuen „Style Guide“ gar nicht mehr ausdrücken. Für „Mormonismus“ bzw. „Mormonentum“ zur Bezeichnung der mormonischen Bewegung mit ihren vielen Untergruppen gibt es keinen Ersatz. Auch ein Adjektiv anstelle von „mormonisch“ ist nicht in Sicht.

Die jetzige Korrektur folgt auf jahrzehntelange erfolglose Vorstöße mormonischer Führer.³ Nelson begründete seinen Schritt mit Gottes Willen. Für die Latter-day Saints bedeutet das nun viel Arbeit. Seit Jahren gab es internationale Werbekampagnen mit Filmen („I’m a Mormon“, „Meet the Mormons“), offizielle Webseiten (mormon.

org), den karitativen Flügel „LDS-Charities“ usw. All das wird nun wohl verschwinden müssen, wobei auch mormonische Fachleute die Verlautbarung des leitenden Propheten für werbetechnisch kontraproduktiv halten – ein PR-Coup ist das Ganze sicher nicht.

Die Neuregelung passt zu einer Tendenz, die seit langem in der mormonischen Außendarstellung zu beobachten ist: Hier werden die vielen nichtchristlichen Besonderheiten im mormonischen Lehrgebäude beiseitegelassen und eher jene Elemente betont, die man mit dem Christentum gemeinsam hat. Seit 1982 zum Beispiel veröffentlicht man das Buch Mormon mit dem neuen Untertitel „Ein weiterer Zeuge für Jesus Christus“. Ein im August 2018 (im Mormon Channel auf YouTube) veröffentlichtes Jesus-Video des leitenden Propheten Nelson stellt die Erlösungslehre so auf Jesus zentriert und allgemein christlich dar, dass abgesehen von einer kurzen Erwähnung Joseph Smiths nichts auf mormonische Besonderheiten hinweist.⁴ In einer neueren deutschen Broschüre mit Kurzvorstellung der Gemeinschaft werden zwar die weltweit größten genealogischen Archive erwähnt – aber mit keinem Wort erfährt man, dass es dabei um die Praxis der Totentaufe geht.

Da mormonische Mission vor allem unter Christen stattfindet, fördert diese Praxis das Missverständnis, Mormonen seien einfach eine weitere christliche Konfession, nicht eine neue Religion. Das dürfte die Schwelle für christliche Konvertiten senken. Manche Forscher sind allerdings der Ansicht, dass es hierbei nicht nur um effektive Außendarstellung und Mission geht, sondern dass diese Beobachtungen auf eine tatsächliche Entwicklung hinweisen, in der die Mormonen sich ganz langsam in Richtung einer traditionell-christlichen Dogmatik entwickeln.

² Orientierungshilfe über die Grundlagen der ökumenischen Zusammenarbeit in den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene, hg. von der ACK, o. O., o. J. [Frankfurt a. M. 2006].

³ Vgl. www.deseretnews.com/article/900028401/the-church-of-jesus-christ-of-latter-day-saints-issues-new-name-guidelines-dropping-term-mormon-in-most-uses.html.

⁴ Vgl. <https://youtu.be/YRwQzKe-51o>.

Vorläufig richtet sich die neue Regelung von Präsident Nelson vor allem an die eigenen Gläubigen, denn erst wenn man intern sprachlich konsequent sei, könne sich das auch außerhalb durchsetzen. Die Mitglieder wiederum diskutieren auf internen Webseiten lebhaft und kontrovers, ob man einen so fest etablierten Sprachgebrauch einfach abschaffen könne. Während einige auf die praktischen Probleme hinweisen, andere den Schritt begrüßen, die Dritten das Ganze für überflüssige Nebensächlichkeiten halten („Legt Jesus so viel Wert auf Public Relations?“), nutzen viele die Gelegenheit für öffentliche Ergebenheitsadressen an die Obrigkeit. Das klingt dann so: „AMEN to all those who sustain and support The Lord’s Prophet: President Russell M. Nelson. As for me and my house, which includes my children and grandchildren, we will do our best to follow our Savior and His Prophet.“⁵

Kai Funkschmidt

JEHOVAS ZEUGEN

Kindeswohl? Ärztlicher Umgang mit Patienten, die als Zeugen Jehovas eine Bluttransfusion ablehnen. (Letzter Bericht: 8/2018, 312) Die aktuelle Romanverfilmung „Kindeswohl“ des Autors Ian McEwan erzählt von einer Familienrichterin, gespielt von der Oscar-Preisträgerin Emma Thompson, die über Leben und Tod eines 17-jährigen Jungen entscheiden muss. Er ist an Leukämie erkrankt und braucht dringend eine Bluttransfusion. Seine Eltern sind Zeugen Jehovas und lehnen eine Blutspende aus religiösen Gründen ab. Die Richterin muss nun entscheiden, ob das Krankenhaus

den Minderjährigen gegen seinen Willen und den seiner Eltern behandeln darf. Die Geschichte verdeutlicht eindrücklich das Dilemma der Richterin, verantwortlich zu urteilen.

Ausdrücklich wünschen sich Jehovas Zeugen für sich und ihre Kinder die beste medizinische Behandlung. Mit einer Ausnahme: Eine Bluttransfusion ist aus religiösen Gründen streng verboten. Für die Wachturm-Gesellschaft ist Blut eng mit dem Leben als Ganzem verbunden. Einen Vers im Alten Testament (3. Mose 17,11) gibt die Neue-Welt-Übersetzung so wieder: „Die Seele des Fleisches ist im Blut“, während die Lutherbibel (2017) hier übersetzt: „Des Leibes Leben ist im Blut“. Die Lutherbibel betont die natürlichen Körperabläufe – nur ein funktionierender Blutkreislauf hält den Körper am Leben. Demgegenüber läßt die Bibelinterpretation der Zeugen Jehovas das Blut spirituell auf. Zwei Gründe führt die Leitende Körperschaft, das Leitungsgremium der Religionsgemeinschaft, an, warum Jehovas Zeugen eine Bluttransfusion ablehnen sollen: Gehorsam gegenüber Jehova und Respekt vor ihm als Lebengeber. Blut wird symbolisch überhöht und gänzlich mit dem Leben gleichgesetzt. Wie wichtig der Religionsgemeinschaft der Verzicht auf eine Bluttransfusion ist, wird daran ersichtlich, dass dieser Entschluss als ein zentraler Aspekt von Ehrfurcht vor dem Leben angesehen wird und deshalb im Katechismus „Was lehrt die Bibel wirklich?“ in einem eigenen Kapitel zur Sprache kommt. Ein Zeuge Jehovas beweist als wahrer Christ seine Ehrfurcht vor dem Leben dadurch, dass er weder einen Schwangerschaftsabbruch noch eine Bluttransfusion zulässt. In der Regel soll der einzelne Zeuge Jehovas zu dieser „tiefreligiösen Überzeugung“ nach einem sorgfältigen Bibelstudium kommen, bevor er Mitglied der Gemeinschaft wird. Ein Musterformular für die spezielle Patientenverfügung über die Ablehnung von

⁵ www.deseretnews.com/article/900028690/were-correcting-a-name-church-president-russell-m-nelson-tells-latter-day-saints-in-canada.html. Interessant ist übrigens der gesittete Tonfall der kontroversen Diskussionen, auch ehemaliger Mormonen, auf der Webseite der Zeitung Deseret News (Salt Lake City).

Fremdbluttransfusionen zur Dokumentation der persönlichen Gewissensentscheidung wird den Ortsgemeinden von der Zentrale in Selters zur Verfügung gestellt. Das Dokument sollte von jedem Zeugen Jehovas ausgefüllt und ständig bei sich getragen werden. Ein bundesweit vernetzter „Krankenhausinformationsdienst“ kann auf Anfrage Spezialisten nennen, die in der Lage sind, fremdblutsparende Behandlungen durchzuführen. In einigen Kliniken existieren sog. Krankenhaus-Verbindungskomitees, die vor Ort helfen, die Ablehnung von Bluttransfusionen als Teil des Selbstbestimmungsrechts der Patienten zu unterstützen. Dazu werden im Prämedikationsgespräch die operationstechnischen Alternativen zur Vermeidung von Fremdbluttransfusionen besprochen und festgelegt.

Wie sollen Krankenhäuser und die Notfallmedizin mit diesem Dilemma umgehen? Wird dem hippokratischen Eid oder dem Patientenwunsch Folge geleistet? Ärztlicherseits sind mittlerweile Strategien entwickelt worden, um den besonderen Bedürfnissen behandlungsbedürftiger Zeugen Jehovas religionssensibel zu entsprechen und alternative Strategien fremdblutfreier Therapien zu entwickeln. Liegt nämlich eine rechtsverbindliche Patientenverfügung vor, ist der Arzt an das Behandlungsveto des Zeugen Jehovas gebunden. Widersetzt er sich dem Willen des Patienten, um seinem ärztlichen Ethos „Leben erhalten und heilen“ zu folgen, macht er sich strafbar. Nach deutschem Recht ist er der vorsätzlichen Körperverletzung schuldig und muss mit Schadensersatzansprüchen rechnen. Die Entscheidung für oder gegen den Einsatz von Blutprodukten stellt den behandelnden Anästhesisten vor medizinisch, rechtlich und ethisch komplizierte Herausforderungen und bringt ihn in eine moralische Ausnahmesituation, deren Belastungen erheblich sind. Das belegt ein aktueller Fallbericht in einer anästhesiologischen

Fachzeitschrift (Der Anästhesist 76/2018, 126-130).

Dies gilt vor allem in der Notfallmedizin, wo beispielsweise nach einem schweren Unfall häufig Blutkonserven eingesetzt werden. Schwere Fälle einer Neugeborenen-Gelbsucht können manchmal eine Bluttransfusion erforderlich machen, um das Leben des Kindes zu retten. In solchen Fällen stehen medizinisch für unabdingbar notwendig gehaltene Maßnahmen persönlichen religiösen Glaubensansichten konträr gegenüber. Immer wieder gehen Todesfälle durch die Presse wie zum Beispiel ein Fall, bei dem durch Komplikationen bei einem Kaiserschnitt die Mutter gestorben ist, obwohl ihr vorher erklärt worden war, dass Blutkonserven medizinisch notwendig werden könnten und ihr Leben retten würden. Aus religiösen Gründen hatte sie den Einsatz vor der Operation ausgeschlossen. In einem anderen Fall klagte ein 17-jähriger Zeuge Jehovas gegen ein Kinderkrankenhaus in Sydney. Er wollte erreichen, nicht gegen seinen Willen eine Bluttransfusion zu erhalten, mit der er gegen seine aggressive Krebserkrankung behandelt werden sollte. Das Oberste Gericht des australischen Bundesstaats New South Wales lehnte die Berufungsklage ab. Es sei im Interesse des Staates, den Krebskranken bis zu seinem 18. Geburtstag am Leben zu erhalten. Sobald er volljährig sei, könne er über seine weitere Behandlung selbst entscheiden, so die Begründung des Gerichts.

In den 1990er Jahren bildete sich innerhalb der Zeugen Jehovas die Gruppe „AJWRB“ (Advocates for Jehovah's Witness Reform on Blood), um eine Änderung in der Lehre über das Blut herbeizuführen. Durch die Aktivitäten der Arbeitsgruppe sollten medizinisch notwendige Behandlungen in Einklang mit der Blutdoktrin möglich werden. Die Initiativen der Gruppe sind allerdings im Sande verlaufen, und die rigide Haltung des Führungsgremiums hat sich durchgesetzt, wie

das Präsidium der Religionsgemeinschaft in einer Stellungnahme zu ärztlicher Kritik bekräftigt: „Die Ablehnung von Bluttransfusionen basiert bei Jehovas Zeugen auf einem imperativen Glaubensgebot, das der Einzelne aufgrund seines Bibelstudiums vor Beginn der Mitgliedschaft als für sich bindend akzeptiert hat. Eine dieses Glaubensgebot ablehnende Reformbewegung innerhalb der Religionsgemeinschaft existiert nicht“ (Deutsches Ärzteblatt 99/2002, A999). Konsequenz wird von der Religionsgemeinschaft die Übertragung von Vollblut und seiner vier Komponenten abgelehnt. Immerhin wird mittlerweile die Verwendung von Blutzubereitungen wie Blutverdünnung und Blutrückgewinnung der Gewissensentscheidung des einzelnen Mitglieds überlassen.

In dieser von den meisten Ärzten und Angehörigen als tragisch empfundenen Situation appellieren einzelne Ethikausschüsse in deutschen Krankenhäusern an den menschlichen Überlebenstrieb und bieten an, vertraulich eine Transfusion zu empfangen, ohne dass Angehörige davon erfahren. Diese Strategie wird offensichtlich häufiger angewendet. Bei einer Befragung von 40 Chefarzten der Chirurgie bzw. Anästhesie haben bis auf einen alle Befragten von mindestens einem Behandlungsfall berichtet, in dem sich der Patient im Gespräch unter vier Augen für die Einwilligung in eine Bluttransfusion entschied, obwohl er bekennender Zeuge Jehovas war (Lisa-Maria Bleiler, Strafbarkeitsrisiken des Arztes bei religiös motiviertem Behandlungsveto, Berlin 2010, 251).

Hält allerdings ein Patient unbeirrt am Transfusionsverzicht fest, bleibt einem Arzt bei einem geplanten Eingriff letztlich nur die Möglichkeit, die Behandlung im Vorfeld abzulehnen. Gegen die Ablehnung seiner Behandlung klagte kürzlich ein Schweizer Zeuge Jehovas. Dem Berner Krankenhaus war es ein zu hohes Risiko, ihren Patien-

ten aus Glaubensgründen möglicherweise verbluten lassen zu müssen, deshalb hatte die Klinik die Behandlung abgelehnt. Die Strafanzeige mit dem Vorwurf der religiösen Diskriminierung ließ das Schweizer Bundesgericht nicht gelten. Die Ärzte hätten ein Anrecht darauf, ihren Beruf nach bestem Wissen und Gewissen auszuüben, und der Patient könne sich ja anderswo behandeln lassen.

In einem ärztlichen Ratgeber zur Transfusionspraxis lautet ein Fazit: „Ein präoperativ interdisziplinär erarbeitetes Behandlungs-/Transfusionskonzept für Zeugen Jehovas ist nicht nur äußerst sinnvoll, sondern sollte klinikintern obligat ein; auch, um im jeweiligen Einzelfall einen operativen Eingriff abzulehnen bzw. den Patienten zu verlegen.“ Hier zeigt sich, dass die Religions- und Gewissensfreiheit einen hohen Wert darstellt, der sogar auch die Möglichkeit zur Selbstschädigung mit einschließt.

Michael Utsch

PSYCHOSZENE

Neue Richtlinie für ethisches Verhalten im Coaching. (Letzter Bericht: 7/2014, 243-251) Die Berufsbezeichnung „Coach“ ist in Deutschland nicht gesetzlich geschützt. Folglich bestehen auch keine verbindlichen Vorschriften über Qualitätsstandards oder Ausbildungsnormen und keine ethischen Richtlinien für dieses wachsende Tätigkeitsfeld. Abhilfe will der „Roundtable der Coachingverbände“ (RTC) schaffen. In dieser im Jahr 2005 gegründeten Interessengemeinschaft sind über ein Dutzend der größten deutschsprachigen Coachingverbände engagiert. Diese Verbände vertreten rund 54 000 Mitglieder, gut 85 Prozent der in Verbänden organisierten Coachs. 2015 legte der RTC das von seinen Mitgliedsverbänden beschlossene Positionspapier „Profession: Coach“ vor ([388 MATERIALDIENST DER EZW 10/2018](http://www.roundtable-</p></div><div data-bbox=)

coaching.eu/profession-coach). Darin wird ein gemeinsames Grundverständnis des Coachings dargestellt, und einheitliche Standards zum Kompetenzerwerb werden beschrieben. Auch zur Vorgehensweise des Coachings und seiner gesellschaftlichen Bedeutung sowie zur Abgrenzung von anderen, verwandten Beratungsformen nimmt die Vereinbarung Stellung. Die lange Zeitspanne von einem Jahrzehnt von der Gründung des RTC bis zur Veröffentlichung des Positionspapiers verdeutlicht, wie komplex die Einigung auf gemeinsam vertretene Qualitätskriterien gewesen sein muss. Gerade deshalb sind die Ausdauer und die Bemühungen des RTC-Netzwerks zu würdigen, denn ein übergreifender Dachverband mit verlässlichen Kriterien für Ausbildung und Titelschutz dieses modernen Berufs fehlen bis heute.

Der aktuelle Coaching-Markt kann mit der experimentierfreudigen Psychoszene der 1980er Jahre verglichen werden. Die heutige Berater-, Trainings- und Coaching-Szene weist neben seriös arbeitenden und gut ausgebildeten Coaches leider auch eine Vielzahl von Vertretern mit fragwürdigen Qualifikationen auf. In der Psychotherapie ist der Wildwuchs an Therapieschulen und selbsternannten Therapeuten inzwischen durch Wirksamkeitsforschung, das Psychotherapeutengesetz aus dem Jahr 1999 und die Verkammerung dieses Heilberufs stark eingedämmt worden. Um auch im Coaching zukünftig die Spreu vom Weizen zu trennen, empfiehlt sich ein analoges Vorgehen. Die aktuelle Entwicklung zielt dabei deutlich auf mehr Professionalisierung und wissenschaftliche Forschung – schon knapp ein Dutzend Hochschulen bieten akkreditierte Master-Studiengänge „Coaching“ an (www.coaching-index.de/auswahl-von-coaching-ausbildungen/cs.html#c13329).

Ein Ziel des RTC ist es, Coaching-Nachfrager vor unseriösen Angeboten zu schüt-

zen und ihnen Zugang zu gut ausgebildeten und verantwortungsbewussten Beratern zu bieten. Manche Verbände reden an dieser Stelle Klartext. In den Ethik-Richtlinien einiger Verbände heißt es: „Unsere Mitglieder wenden weder Techniken von L. Ron Hubbard an, noch sind sie Mitglied einer Organisation, die der freiheitlich-demokratischen Grundordnung entgegensteht oder diese in Frage stellt.“ Ein anderer Verband hat einen eigenen „Sachverständigenrat Coaching“ als Anlaufstelle ins Leben gerufen, der bei unklaren Situationen in Coaching-Beziehungen und Fragen zur Methodenkompetenz, zu Settings, Qualitätsansprüchen und Haftungsproblemen Beratung anbietet (www.dbvc.de).

Mit der im April 2018 veröffentlichten Richtlinie „Ethisches Verhalten im Coaching“ hat nun der RTC einen weiteren wichtigen Schritt in Richtung Qualitätssicherung getan. Ziel dieser Ethikrichtlinie ist es, sowohl der Fachöffentlichkeit als auch allen aktuellen und zukünftigen Klientinnen und Klienten und deren Auftraggebern mehr Orientierung zu zentralen inhaltlichen Fragen zu bieten. Zum Glück hat die Veröffentlichung der Ethikrichtlinie nicht mehr so lange gedauert wie die Verabschiedung des Positionspapiers.

Mit dieser Ethikrichtlinie soll die Reflexion des eigenen beruflichen Handelns der Coaches angestoßen werden. Sie soll die Klienten vor unethischem Handeln von Coaches schützen und das Ansehen des Berufsstandes in der Öffentlichkeit fördern. Ein wesentlicher Bestandteil der Richtlinie beschäftigt sich mit der Grundeinstellung des Coaches. Es wird eine reflektierte dialogische Grundhaltung empfohlen, aus der heraus die Beziehung verlässlich, offen und stimmig gestaltet werden soll. Coaches sollen ihren Beruf nach bestem Wissen und Gewissen ausüben sowie den aktuellen fachlichen und wissenschaftlichen Erkenntnissen folgen. Dazu sei eine kontinuierli-

che Fortbildung nötig. Ausdrücklich wird die Bezugnahme auf sektiererische oder esoterische Praktiken ausgeschlossen. Alle im RTC organisierten Verbände verpflichten sich, dass ihre Mitglieder in verbindlicher Weise diese Richtlinie befolgen.

Ein weiterer Bestandteil der Ethikrichtlinie beschreibt die Beziehungen zu Klienten, Auftraggebern und Kollegen. Coachs sollen das Schutzbedürfnis ihrer Klienten achten sowie Diskretion, Takt und Rücksicht wahren. Coachs und ihre Klienten sollen voneinander emotional und finanziell unabhängig sein. Über das professionelle Maß hinausgehende emotionale Bindungen werden verboten.

Unter der Ethikrichtlinie sind die 14 Coachingverbände gelistet, deren Vorstände dieses „Commitment“ zum ethischen Verhalten im Coaching unterzeichnet haben. Um die fachliche Auseinandersetzung mit weiteren Qualitätsmerkmalen professionellen Coachings zu fördern, lädt der RTC zu monatlichen Online-Diskussionsabenden ein.

Michael Utsch

lichen Infragestellung der bestehenden Ordnung.

Die Diagnose abnehmender Bedeutung der Religionen durch voranschreitende Säkularisierungsprozesse wird dabei etwa als Argument eingeführt, um die derzeitige Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen infrage zu stellen oder um eine stärkere (auch strukturelle) Wahrnehmung von Konfessionslosen zu fordern. Letzteres wird häufig von humanistischen Organisationen angeregt, die sich gern als Sprachrohr für *die* konfessionslose Bevölkerungsgruppe verstanden wissen und ihren Einfluss ausbauen wollen (vgl. Bauer 2016, 232f). Allerdings wird auch die zunehmende religiöse Pluralisierung der Gesellschaft als Argument für eine stärker laizistisch orientierte Religionspolitik herangezogen, da in der Privatisierung von Religion die Lösung zum Umgang mit religiöser Vielfalt gesehen wird. Das Argument lässt sich beispielsweise in der aktuellen Diskussion über das Berliner Neutralitätsgesetz beobachten. Diese Kontroversen haben Auswirkungen auf das Verständnis und die Ausrichtung der Religionspolitik.

STICHWORT

Religionspolitik

„Religionspolitik“ ist in Deutschland erst seit Kurzem ein gesellschaftspolitischer Begriff. Viele Jahre schien das Verhältnis von Staat, Politik und Religion durch das Staatskirchenrecht ausreichend bestimmt. Doch seitdem die Rolle von Religionen in modernisierten Gesellschaften zunehmend kontrovers zwischen den widerstreitenden Narrationen von einer voranschreitenden Säkularisierung auf der einen und dem Wiedererstarken von Religion auf der anderen Seite diskutiert wird, sind vermehrt offene Fragen sichtbar geworden. Sie kulminieren mitunter in einer grundsätz-

Handlungsfeld

Wie umstritten die Bestimmung der Religionspolitik ist, wird beim Versuch deutlich, das Handlungsfeld von Religionspolitik zu definieren. So vertritt etwa der Staats- und Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde die Position, dass mit der Anerkennung der Religionsfreiheit im Grundgesetz alles Notwendige zum Verhältnis von Staat und Religion gesagt sei. Er hinterfragt deshalb, ob es eine staatliche Religionspolitik überhaupt geben dürfe oder ob nicht jede Einmischung des Staates in die Freiheit und Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften eine Verletzung der Trennung von Staat und Religion darstelle. Religionspolitik wird von Böckenförde demnach als Ver-

teidigung der Religionsfreiheit beschrieben. Er fokussiert sich dabei vor allem auf die Grenzen von Religionspolitik, indem er die Trennung von Staat und Kirche als leitendes Prinzip zugrunde legt. Dass allerdings auch diese Funktionsbeschreibung von Religionspolitik politische und rechtliche Aushandlungsprozesse und Entscheidungen erforderlich machen kann, wird spätestens dann deutlich, wenn die Religionsfreiheit mit anderen Grundrechten in Konflikt gerät oder wenn die Freiheit von der Religion (negative Religionsfreiheit) gegen die Freiheit zur Religion (positive Religionsfreiheit) in Stellung gebracht wird.

Die daraus resultierende Prozesshaftigkeit von Religionspolitik berücksichtigt der Politikwissenschaftler Ulrich Willems in seiner Bestimmung von Religionspolitik. Er definiert sie „als all jene Prozesse und Entscheidungen, in denen die religiöse Praxis von Individuen einschließlich ihrer kollektiven Ausdrucksformen sowie der öffentliche Status, die Stellung und die Funktionen von religiösen Symbolen, religiösen Praktiken und Religionsgemeinschaften in politischen Gemeinwesen geregelt werden“ (Willems 2001, 137). Willems' Definition schließt aktuelle Debatten über Religionsunterricht, den Umgang mit religiösen Symbolen in staatlichen Einrichtungen (Kreuz, Kopftuch etc.) und religiösen Ritualen und Praktiken (z. B. Beschneidung, Bestattungen, Feiertage) sowie die Anerkennung von religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen als Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und die Verleihung des Körperschaftsstatus mit ein. Den sich aus diesen Diskussionen und Anträgen ergebenden anhaltenden Steuerungs- und Aushandlungsbedarf bettet Willems allerdings nicht in die religions- und verfassungsrechtlichen Vorgaben des Grundgesetzes ein. In seiner Definition deutet sich damit eine Offenheit für die Aushandlung der normativen Grundlagen der Religionspolitik an.

Der Politikwissenschaftler Antonius Liedhegener betrachtet diesen Ansatz skeptisch und sieht die Gefahr, dass der politischen Regulierung von Religion hierdurch ein zu großer Handlungsspielraum eingeräumt werde. Er beschreibt Religionspolitik als eine Kombination aus den religions- und verfassungsrechtlichen Grundlagen mit den fortlaufenden juristischen und politischen Entscheidungen und administrativen Festlegungen, die aus dem anhaltenden Regelungsbedarf im Feld der Religionspolitik resultieren. Er betrachtet den Aushandlungsbedarf nicht als ungewöhnlich, da es ihn in gewissem Umfang zu jeder Zeit gegeben habe.

In Liedhegeners Bestimmung wird zudem das besondere Zusammenspiel von rechtlicher und politischer Regulierung deutlich, das für die Religionspolitik in Deutschland charakteristisch ist. Die Komplexität dieses engen Zusammenspiels steigert sich noch dadurch, dass die deutsche Religionspolitik verschiedene Instanzen in Bund, Ländern und Kommunen tangiert. Während im Bund Fragen des Religionsverfassungsrechts in grundsätzlicher Art, Aspekte des Tierschutzes sowie Fragen des Arbeits- und Betriebsverfassungsrechts entschieden werden, haben die Länder die Kultushoheit und bestimmen etwa über den Religionsunterricht. In den Kommunen werden hingegen vor allem Herausforderungen gelebter Religiosität ausgetragen (interreligiöser Dialog, Moscheebau etc.).

Rechtliche und politische Grundlagen

Die einzelnen Bestimmungen des deutschen Religionsverfassungsrechts fußen auf Art. 4 GG, dem Recht auf Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit sowie auf der Versicherung, dass die ungestörte Religionsausübung gewährleistet wird. Ergänzt wird es durch Art. 7 GG, in dem der Religionsunterricht als ordentliches

Lehrfach in den Schulen (mit Ausnahme von bekenntnisfreien Schulen) kodifiziert wird. Grundlegende Bestimmungen zum Religionsverfassungsrecht bilden zudem die Art. 136-141 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) von 1919, die in Art. 140 GG inkorporiert wurden. In diesen Artikeln werden sowohl Trennungs- als auch Verbindungslinien zwischen Staat und Religion fixiert. So wird im Art. 137 WRV, Abs. 1, festgelegt, dass es keine Staatskirche gibt und dass Religionsgesellschaften ihre Angelegenheiten innerhalb der Schranken des geltenden Rechts selbständig ordnen und verwalten. Die Trennung zwischen Staat und Religion schützt sowohl die Hoheitsmacht des Staates vor religiösen Übergriffen als auch die Religion vor staatlichen Machtansprüchen und Vereinnahmungen.

In Deutschland ist diese Trennung allerdings nicht laizistisch, sondern kooperativ ausgerichtet und zeichnet sich demnach durch ein kontrolliertes Aufeinanderbezogensein aus. Dies drückt sich etwa in Art. 141 WRV, in der Möglichkeit zur Militär-, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge, aus sowie in Art. 137 WRV, Abs. 5 und 6, mit der Möglichkeit für Religionsgemeinschaften, sich als Körperschaften des öffentlichen Rechts zu organisieren und beispielsweise Steuern zu erheben. Religionen werden in diesen Bestimmungen als Akteure des öffentlichen Lebens anerkannt und dafür vom Staat gefördert. Als solche übernehmen sie Aufgaben in der Gesellschaft. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Arbeit von Organisationen wie Caritas, Diakonie und der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland. Der Staats- und Kirchenrechtler Hans Michael Heinig fasst die Vorteile des Religionsverfassungsrechts darin zusammen, dass die destruktiven Potenziale von Religion eingehegt und ihre sozialproduktiven Kräfte stimuliert werden (vgl. Heinig 2018, 21).

Religion wird jedoch nicht nur ein Beitrag zur Funktionalität und Gestaltung der Gesellschaft, sondern auch zu ihrer Sinnstiftung attestiert. Diese ist Böckenförde zufolge für den freiheitlichen, säkularisierten Staat essenziell, da er „von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“. Böckenförde äußerte diesen Satz in einem Text des Jahres 1967 und stellte damit zum einen ein zentrales Wagnis eines freiheitlichen Staates heraus und versuchte zum anderen, Christen dazu zu ermutigen, ihren Platz im säkularen Rechtsstaat einzunehmen. Eine modifizierte Neuauflage erfuhr dieses Argument durch den Sozialphilosophen Jürgen Habermas, der die Gefahr hervorhebt, dass sich der Staat durch einen vorschnellen Ausschluss von religiösen Argumenten aus dem öffentlichen Diskurs wichtiger Anregungen und Sinnressourcen berauben könnte.

Einschätzung

Die im Religionsverfassungsrecht festgelegte kooperative Trennung von Staat und Religion basiert auf einer „respektvolle[n] Nicht-identifikation des Staates“ (Bielefeldt 2007, 77). Strukturell übersetzt sich dieser Grundsatz in Deutschland darin, dass die Kooperationsmöglichkeiten zwischen Staat und Religion prinzipiell allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zugänglich sind. Auch wenn der Staat aufgrund von Traditionen, historischen Entwicklungen und des kollektiven Gedächtnisses der Gesellschaft unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften aufweist, stellen die religionspolitischen Grundlagen ein gutes Grundgerüst zum Umgang mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus dar.

Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates dient dabei als kritisch-

normatives Prinzip, durch das bewusste oder nicht bewusste Diskriminierung angezeigt und ausgleichende Veränderungsprozesse angeregt werden können. Wichtig ist, dass sich die Nicht-Identifikation in den staatlichen Strukturen manifestiert, Parität gewährleistet ist und die Kooperationsmöglichkeiten somit auch tatsächlich allen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften offen stehen. Dass Änderungen und neue Kooperationen politischer Aushandlungen bedürfen und auch gesellschaftspolitische Diskussionen und Kontroversen hervorrufen können, belegen zahlreiche aktuelle religionspolitische Debatten über Religions- und Weltanschauungsunterricht, über religiöse Symbole im öffentlichen Raum sowie über die Kooperationen und Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Die Dynamik solcher religionspolitischer Prozesse wird am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Kopftuch von Lehrerinnen in öffentlichen Schulen besonders deutlich: Während das Bundesverfassungsgericht 2003 entschieden hatte, dass die Bundesländer ein Kopftuchverbot von Lehrerinnen in öffentlichen Schulen erteilen können, wenn eine hinreichend bestimmte Grundlage besteht, wies das Bundesverfassungsgericht diese Entscheidung im Jahr 2015 als verfassungswidrig zurück und bestimmte stattdessen, dass ein solches Verbot nur zulässig ist, wenn der Schulfrieden nachweislich gestört wurde. Die bestehenden religionsverfassungsrechtlichen Bestimmungen sind im Grundsatz dafür geeignet, solche Kontroversen zu lösen und den Regelungsbedarf auszuhandeln. Diese Einschätzung vertritt auch eine Mehrheit der parteipolitischen Akteure (vgl. von Scheliha 2018, 133). Ein laizistischerer Kurs findet dagegen vor allem in Teilen von Bündnis 90/Die Grünen sowie Teilen der Linken und der FDP Zustimmung.

Am deutlichsten ist er aber in der AfD ausgeprägt. Sie fordert in ihrem Wahlprogramm für die Landtagswahl in Bayern 2018 die Ablösung der Staatsleistungen, die Auflösung der Staatskirchenverträge, die Unterbindung des Kirchenasyls sowie die Verdrängung religiöser (islamischer) Symbole und Rituale aus dem öffentlichen Raum. Experten, wie Ulrich Willems, sehen in solchen Forderungen, die nicht mit dem Freiheitsrecht der Religionsfreiheit vereinbar sind, auch ein Resultat der Zögerlichkeit politischer Entscheidungsfindung (vgl. Willems 2018, 15).

Die Veränderungen der Gesellschaft seit 1919 und 1948 machen eine intensive Debatte über das Handlungsfeld von Religionspolitik, über Anpassungen und über eventuelle Neuerungen erforderlich. Ein gewisser Veränderungs- und Ausgleichsbedarf sollte von den politischen Akteuren nicht ignoriert, sondern gemeinsam mit religiösen und weltanschaulichen Akteuren diskutiert werden. Denn nur auf diese Weise kann die Integrationskraft des bestehenden Religionsverfassungsrechts auch unter den Bedingungen einer sich zunehmend religiös und weltanschaulich pluralisierenden Gesellschaft gewährleistet werden. Zudem sollte Religionspolitik Räume schaffen, in denen Kritik an und zwischen den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften artikuliert werden kann und eine (auch kritische) Verständigung ermöglicht wird, durch die Diskussionen in Extremen und ein vereinfachender Dualismus vermieden werden.

Quellen

- Bundesverfassungsgericht (BVerfG): BVerfG 2 BvR 1436/02, 2003
- Bundesverfassungsgericht (BVerfG): BVerfG 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10v, 2015
- Alternative für Deutschland (AfD): Bayern. Aber sicher! Wahlprogramm Landtagswahl Bayern 2018, Nürnberg 2018

Sekundärliteratur

- Bauer, Michael: Kooperative Laizität. Herausforderungen der deutschen Religionspolitik aus Sicht des Humanistischen Verbandes Deutschlands, in: Thörner, Katja / Thurner, Martin (Hg.): Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i. Br. 2016, 225-246
- Bielefeldt, Heiner: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Notwendigkeit und Grenzen staatlicher Religionspolitik, in: Thierse, Wolfgang (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000, 173-184
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte Staat, München 2007
- Habermas, Jürgen: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung, Bonn 2005, 15-37
- Heinig, Hans Michael: Staat und Religion in Deutschland. Historische und aktuelle Dynamiken im Religionsrecht, in: APuZ 28-29/2018, 16-21
- Liedhegener, Antonius: Das Feld der Religionspolitik – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990, in: Zeitschrift für Politik (ZfP), 61/2 (2014), 182-208
- Scheliha, Arnulf von: Zwischen christlicher Leitkultur und Laizismus. Zur religionspolitischen Willensbildung der Parteien in Deutschland, in: Gerster, Daniel / van Melis, Viola / Willems, Ulrich (Hg.): Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland, Freiburg i. Br. 2018, 116-138
- Willems, Ulrich: Religionspolitik in der Bundesrepublik Deutschland 1945 – 1955. Die politische Regulierung der öffentlichen Stellung von Religion und Religionsgemeinschaften, in: ders. (Hg.): Demokratie und Politik in der Bundesrepublik Deutschland: 1945 – 1999, Opladen 2001, 137-162
- Willems, Ulrich: Stiefkind Religionspolitik, in: APuZ 28-29/2018, 9-15

Hanna Fülling

BÜCHER

Karl Gabriel / Hans-Richard Reuter (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, 508 Seiten, 124 Euro.

Der Einfluss von Religion auf die Gesellschaft findet unter politischen Akteuren vor allem in Bezug auf die sozialen Leistungen der Kirchen lobende Erwähnung. Bewertungen wie die, dass „die christlichen Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände ... in vielen Bereichen unserer Gesellschaft unverzichtbar [sind]“ (CDU/CSU/SPD, Koalitionsvertrag zur 18. Legislaturperiode) stoßen im Allgemeinen auf große Zustimmung. Die Verbindung von Religion und Wohlfahrt wird in aktuellen Diskussionen in der Regel auf die bestehenden Strukturen und den faktischen Beitrag der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände bezogen. Einen tiefergehenden Blick auf „die Bedeutung der christlichen Traditionen und Akteure für die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung in Deutschland“ (V) haben die Forscher des Projekts „Die religiöse Tiefengrammatik des Sozialen“ am Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ an der Universität Münster entwickelt. Dabei folgen sie der aus einem früheren Forschungsprojekt resultierenden Grundannahme, dass die wohlfahrtsstaatlichen Entwicklungen in Deutschland wesentlich durch religiös-konfessionelle Semantiken geprägt wurden. Obgleich sich diese Semantiken nicht immer unbedingt auf die Ausgestaltung der Sozialpolitik ausgewirkt haben, seien sie dennoch wesentlich für ihren „Möglichkeitsraum“ gewesen (2). Deshalb sehen die Forscher in der Analyse der „Tiefengrammatik“ (ebd.) der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklungen nicht nur einen Beitrag zum

Verstehen des deutschen Wohlfahrtsstaates, sondern auch eine Orientierungsmarke für sozialpolitische Akteure, die „nicht nur Systemnotwendigkeiten oder Machtinteressen, sondern auch Wertideen [folgen]“ (ebd.). Eine Einflussnahme religiöser Traditionen auf die Ausbildung wohlfahrtsstaatlicher Strukturen in Deutschland ist Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter zufolge nur unter bestimmten Bedingungen möglich gewesen. Diese seien in der formativen Phase des Wohlfahrtsstaates Ende des 19. Jahrhunderts allesamt vorhanden gewesen. So existierte etwa ein tolerantes Verhältnis zur Moderne in Gestalt des modernitätsoffenen Protestantismus. Zudem waren Staat und Kirche institutionell getrennt. Darüber hinaus herrschte aufgrund der gemischt-konfessionellen Konstellation in Deutschland ein Wettbewerb um Lösungswege vor, und es traten charismatische Persönlichkeiten auf, die kreative Problemlösungen anregten (3). Auf Basis dieser historischen Konstellationen gehen Gabriel und Reuter von einer Einflussnahme religiöser Akteure auf die Formulierung und den Wandel wohlfahrtsstaatlicher Leitsemantiken in Deutschland seit dem Kaiserreich aus. Die Forscher widmen sich in dem Buch der Untersuchung des genauen Stellenwerts und der Bedeutung des „religiösen Faktors im sozial-strukturellen Wandel und in der Wohlfahrtsstaatsentwicklung“ (4). Methodisch wählen die Forscher hierfür einen lexikalischen Zugang und setzen somit bei einzelnen Begriffen an – wobei sie zwischen institutionellen Semantiken und Wertsemantiken unterscheiden. Als institutionelle Semantiken beschreiben sie solche Begriffe, die primär eine strukturierende Funktion besitzen, wie Arbeit, Armut, Familie, Staat und Wirtschaft (15). Als Wertsemantiken klassifizieren sie hingegen Leitbegriffe, denen primär eine legitimierende Funktion zukommt und um die es interkonfessionelle und religiös-säkulare

Deutungskämpfe gegeben hat. Zu diesen Begriffen zählen sie: Gerechtigkeit, Sicherheit, Solidarität, Subsidiarität und Verantwortung (16).

Die Begriffe werden entlang der Unterscheidung von institutionellen Semantiken und Wertsemantiken untersucht und in der Regel aus einer katholischen und evangelischen Forschungsperspektive von etablierten Wissenschaftlern in den entsprechenden Unterkapiteln erörtert (Michael N. Ebertz, Karl Gabriel, Hermann-Josef Große Kracht, Traugott Jähnichen, Andreas Kurschat, Stefan Leibold, Wolfgang Maaser, Torsten Meieris, Sabine Plonz, Hans-Richard Reuter und Christian Spieß, 23-446). Die Ergebnisse dieser fachlich sehr beeindruckenden Einzelbetrachtungen beziehen Gabriel und Reuter abschließend auf die Ausgangsfrage zurück, indem sie die religiös-konfessionelle Dimension der Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaates komprimiert zusammenstellen:

Ausgehend von den Wertsemantiken stellen die Autoren zwei Schwerpunkte heraus, die konfessionell aber unterschiedlich fundiert werden (480). Der erste Schwerpunkt besteht in der Zuschreibung der Wohlfahrtspflege als Aufgabe des Staates. Diese Auffassung wird von der lutherischen Position, dass der Staat für die gesellschaftliche Ordnung und das Wohl des Einzelnen verantwortlich ist, deutlich gestärkt. Institutionell findet diese Auffassung in der Befürwortung des ordnenden Eingriffs des Staates Ausdruck, der dazu angehalten ist, Ordnung zu gewährleisten und bedrohten gesellschaftlichen Lebensverhältnissen neue Stabilität zu verleihen. Die protestantische Rhetorik kreist Gabriel und Reuter zufolge dabei um den Begriff der „Hilfe“. Erst im Zuge lutherischer Erweckungsbewegungen und vor allem durch den Einfluss der sozialkatholischen Tradition werden dann Elemente zur Begrenzung der Staatsintervention eingeführt. Im Zusammenhang

mit diesen Ausdifferenzierungsprozessen staatlicher, gesellschaftlicher und modernisierungsbedingter Konjunktur setzt sich dann die „Verantwortungssemantik“ gegen die „Hilfesemantik“ durch (481).

Der zweite Schwerpunkt ergibt sich aus der Wertsemantik „Solidarität“, die eng mit der Wertsemantik „Subsidiarität“ verbunden ist. Die staatliche Gemeinschaft gilt hierbei zwar als wichtige, aber keineswegs als einzige Ebene des Solidaritätsverhältnisses. „Der Staat sieht sich auf die vielen gelebten Solidaritäten in der Gesellschaft als deren letztverantwortlicher Hüter angewiesen“ (ebd.). Institutionell drückt sich der Solidaritätsgedanke im Korporatismus aus. Korporative Strukturen in der kapitalistischen Wirtschaft dienen etwa einem Interessensausgleich zwischen Kapital und Arbeit. Über das Subsidiaritätsprinzip wird dann der Sozialsektor mit seinen verschiedengestaltigen Trägern und Akteuren legitimiert. Zudem hat sich die Subsidiarität als besonders flexibler Bezugsrahmen erwiesen, der das Eintreten für eine liberale Trennung von Staat und Gesellschaft, aber auch den „Kampf um die Selbstbehauptung traditionaler Gemeinschaftsformen gegen den übermächtigen modernen Leviathan“ ermöglicht (476). Aus diesem Grund breiteten sich die Konflikte zwischen Staat und Kirche im 19. Jahrhundert nicht auf dem Feld der Wohlfahrt aus (482).

Die in der Untersuchung verfolgte Frage, ob es nachvollziehbare Wechselwirkungen zwischen der Semantik sinnstiftender Leitbegriffe und dem Religiösen bei der Konstitution des deutschen Wohlfahrtsstaates gibt, kann angesichts der Ergebnisse mit einem eindeutigen Ja beantwortet werden. Auf Basis einer in beeindruckender Breite und Tiefe ausgeführten Analyse konstatieren die Autoren, dass religiöse Akteure an der „Erfindung, Ausgestaltung und Transformation der wohlfahrtsstaatlichen Leitbegriffe beteiligt“ waren (487). Auch der Möglich-

keitsraum der deutschen Sozialpolitik wurde unter Mitwirkung der konfessionell geprägten Semantiken überhaupt erst eröffnet und auch erweitert (ebd.).

Kritische Anfragen an die Methodik relativieren dieses Ergebnis nicht. Im Sinne methodischer Transparenz wäre es allerdings hilfreich gewesen, Kriterien für die Quellenauswahl zu dokumentieren und die Anwendung der Konzepte von Begriffsgeschichte über systemtheoretische Semantikinterpretation bis hin zu historischer und wissenssoziologischer Diskursanalyse zu konkretisieren.

Das Forscherteam um Karl Gabriel und Hans-Richard Reuter hat mit dem Buch „Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland“ einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der institutionellen Entwicklung und der Wertideen des deutschen Wohlfahrtsstaates entwickelt und den Einfluss religiöser Akteure sowie die Dynamiken und Umbrüche dieser Einflussnahme wissenschaftlich fundiert und nachvollziehbar herausgestellt. Damit haben sie nicht nur zum Verstehen beigetragen, sondern auch an Ideen und Begriffe erinnert – wie etwa an die Unterscheidung zwischen Versorgungsstaat und Wohlfahrtsstaat –, die auch zukünftig zum differenzierten und lösungsorientierten Nachdenken über sozialpolitische Herausforderungen anregen.

Hanna Fülling

Christopher M. Moreman (Hg.), The Routledge Companion to Death and Dying, Routledge Religion Companions, London 2017, 594 Seiten, 141,46 Euro.

Die Veröffentlichung sog. Handbooks, Companions und Reader erfreut sich in der englischsprachigen Welt derzeit besonderer Beliebtheit. Fast alle großen Wissenschaftsverlage, wie Wiley-Blackwell, Cambridge University Press oder Routledge, haben

solche Reihen im Programm. Während Handbooks einen Themenbereich systematisch erschließen sollen, stellen Companions oftmals Sammlungen von Essays zu einem Thema dar, die jedoch das Themenfeld nicht vollständig abzudecken suchen. Reader wiederum präsentieren zumeist klassische Forschungsliteratur, oftmals in gekürzter Fassung und mit erklärender Einführung. Die Grenzen der Gattungen sind jedoch fließend, insbesondere zwischen Handbook und Companion.

Der vorliegende Band erschließt das Themenfeld Sterben und Tod im Stil eines Handbuchs. 52 Aufsätze werden präsentiert, die sechs Teilen zugeordnet sind. Jeder Beitrag umfasst recht genau zehn Seiten, inklusive Literaturangaben sehr unterschiedlichen Umfangs.

Im ersten Teil geht es um Todes- und Jenseitsvorstellungen in unterschiedlichen religiösen Traditionen. Den Bestattungspraktiken sind teilweise, so etwa für das Judentum und den Islam, eigene Aufsätze gewidmet. Das ausgewählte Spektrum der besprochenen Religionen ist breit angelegt. So finden sich Beiträge zu den Mormonen und der Raël-Bewegung, aber auch ein allgemein ausgerichteter Überblicksartikel zum Umgang mit Tod und Sterben in neuen religiösen Bewegungen.

Der zweite Teil befasst sich in systematisch vergleichender Perspektive mit Himmels- und Höllenvorstellungen, Reinkarnation, Mystik, amerikanischer Friedhofskultur, Kremation, Mumifizierung und digitalem Totengedächtnis.

Der dritte Teil fasst Aufsätze zusammen, die Schwellenzustände, wie Nahtoderfahrungen und sog. Erinnerungen an frühere Leben, und Schwellenwesen, gemeinhin als Dämonen, Engel oder Geister bezeichnete Wesenheiten, thematisieren.

Der vierte Teil präsentiert Beiträge, die sich des Sterbeprozesses annehmen. Hierbei finden sich sowohl naturwissenschaftlich

ausgerichtete Texte, etwa zur Frage der Definition des Todes oder des Sterbeprozesses, als auch kulturwissenschaftlich ausgerichtete Aufsätze, etwa ein kulturvergleichender Beitrag zu Trauerpraktiken oder ein Essay über das Verständnis eines „Guten Todes“ im Kontext der Palliativmedizin.

Der fünfte Teil enthält heterogene Aufsätze, die der Herausgeber unter dem Stichwort „ethische Überlegungen“ zusammenfasst. Hierbei handelt es sich um Beiträge zu Abtreibung, Suizid, Martyrium und der Psychologie des Massen- und Serienmordes.

Die Beiträge des sechsten Teils befassen sich mit methodischen Zugängen zu Tod, Sterben und Begräbnis. Die Autorinnen und Autoren stellen Forschungszugänge aus Philosophie, Ethnologie, Archäologie und im abschließenden Aufsatz aus Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte vor.

Die Skizze des Inhaltes zeigt, dass der Band ein breiteres Themenspektrum bietet, als man in einem Handbuch, das in einer Reihe mit dem Titel „Religion Companions“ erscheint, vielleicht erwarten würde. Das Werk umfasst auch ein ausführliches Schlagwortregister. Die Autorinnen und Autoren stammen fast alle aus dem englischsprachigen Raum. Dies spiegelt sich in der ausgewählten Literatur und der Aufarbeitung der Themen deutlich wider. So finden sich fast nur englischsprachige Publikationen – und diese erscheinen zumeist recht selektiv ausgewählt – in den Literaturverzeichnissen. Ausnahmen im Blick auf die internationale Ausrichtung bilden die Beiträge der französischen Sinologin Adeline Herrou, die in ihrem Aufsatz zu zeitgenössischen daostischen Jenseitsvorstellungen und Bestattungspraktiken auch auf französische Literatur verweist, und des Indologen Peter Flügel über das entsprechende Thema im Kontext der Jain.

Die konsequent durchgeführte Begrenzung auf zehn Seiten hat in einzelnen Beiträgen

dazu geführt, dass diese geradezu „abgehackt“ erscheinen. Dies ist beispielsweise bei dem Aufsatz Diana Walsh Pasulkas der Fall, der sich mit katholischer Eschatologie befasst. Es stellt sich die Frage, warum nicht auf die durch Karl Rahner und Ladislaus Boros in der Mitte des 20. Jahrhunderts angestoßene neuere Theologie des Todes und deren internationale Rezeption und Weiterführung in zeitgenössischer katholischer Theologie eingegangen wird. Der Beitrag hat infolge dieser Auslassung einen stark historisierenden Charakter. Aber auch andere Aufsätze thematisieren aufgrund ihres knappen Umfangs nicht einmal Grundlegendes. So erscheint es erstaunlich, dass der Beitrag von John Edgar Browning über Untote, der bereits ausdrücklich einengend einen Fokus auf literarische und filmische Darstellungen legt, weder Friedrich Wilhelm Murnaus stilbildenden Film „Nosferatu – Symphonie des Grauens“ noch – im Zusammenhang mit den im Beitrag thematisierten weiblichen Vampiren – Mircea Eliades Vampirnovelle „Fräulein Christine“ nennt. Mit diesen Hinweisen auf etwas zu wenig ausbalancierte Beiträge soll aber nicht gesagt werden, dass sich das Problem durch alle Aufsätze hindurchziehe. Die Hinweise machen aber deutlich, dass manche Beiträge etwas auf Abwege führen können, wenn sie allzu leichtfertig als Erstinformation genutzt werden. Das Buch umfasst auch hoch interessante Beiträge, und dem Herausgeber ist es mithilfe der feinen thematischen Abgrenzungen und inhaltlichen Vorgaben gelungen, Artikel zu vereinen, deren Inhalt sich gut vergleichen lässt. Dies trifft insbesondere auf die deskriptiven Beiträge des ersten Teils zu. Außerdem werden Themen herausgearbeitet, die in ähnlichen Handbüchern wenig Beachtung finden und neue Impulse setzen. Hoch interessant ist etwa Lesley A. Sharps Aufsatz, in dem sie der Frage nachgeht, wie Menschen, die durch eine

Transplantation Organe von Verstorbenen erhalten haben, mit dieser Situation umgehen und in welche Formen von Beziehungen sie mit dem toten Spender treten. Auch die Analyse digitaler Formen des Totengedenkens, wie sie Candi K. Cann vornimmt, eröffnet ein Forschungsfeld, das sicherlich in Zukunft an Bedeutung gewinnen wird. Beide Aufsätze werfen Anfragen an die seelsorgerliche Praxis auf: Wie ist der Umgang von Seelsorgern mit Menschen, die Transplantationserfahrungen verarbeiten müssen, und wie können Formen digitalen Totengedenkens kirchlicherseits begleitet oder ermöglicht werden?

Das Buch ist somit nicht nur ein weiteres Nachschlagewerk auf dem Buchmarkt, sondern einige Artikel zeigen neue Forschungsfelder und Fragen für die Zukunft auf. In diesen Beiträgen, von denen nur zwei exemplarisch genannt wurden, liegt die Stärke des vorliegenden Bandes.

Harald Grauer, Sankt Augustin

AUTOREN

Prof. Dr. Yves Bizeul, Professor am Institut für Politik- und Verwaltungswissenschaften an der Universität Rostock.

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

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

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

Harald Grauer, Diplomtheologe, Leiter der Anthropos-Bibliothek, Sankt Augustin.

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

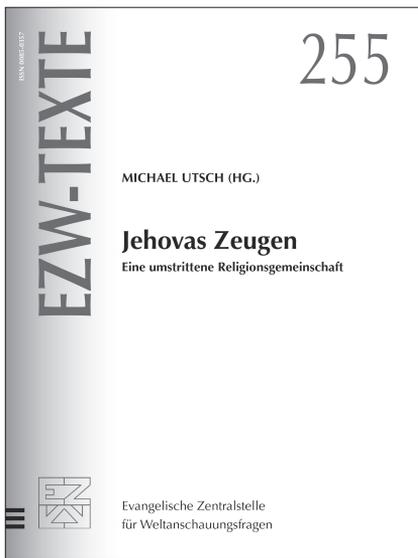


Reinhard Hempelmann (Hg.)

Religionsfreiheit und Toleranz

Impulse der Reformation in ökumenischen und religiös-weltanschaulichen Diskursen
EZW-Texte 254, Berlin 2018, 60 Seiten

Besteht ein Zusammenhang zwischen der Reformation und unseren modernen Freiheitsrechten? Welche Bedeutung hat das Erbe nonkonformistischer Minderheiten für die Entwicklung religiöser Freiheit? Wodurch entsteht Intoleranz? Kann ihr der Glaube den Boden entziehen? Der EZW-Text 254, der aus einer Tagung des Konfessionskundlichen Instituts (Bensheim) und der EZW hervorgegangen ist, fragt nach Impulsen der Reformation für Gewissens- und Religionsfreiheit und thematisiert den Umgang der Reformatoren mit religiösen Minderheiten, etwa der Täuferbewegung. Zugleich geht es um die heutige Aufgabenstellung, Perspektiven für ein evangelisches Verständnis von Toleranz zu entwickeln und nach Möglichkeiten und Grenzen der Religionsausübung in einer Einwanderungsgesellschaft zu fragen.



Michael Utsch (Hg.)

Jehovas Zeugen

Eine umstrittene Religionsgemeinschaft
EZW-Texte 255, Berlin 2018, 76 Seiten

Nach langen Rechtsstreitigkeiten haben Jehovas Zeugen in Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts erlangt. Dennoch ist die Religionsgemeinschaft nach wie vor umstritten. Einerseits erscheinen ihre Versammlungen nicht als „gefährlich“ in dem Sinne, dass dort Mitglieder massiv beeinflusst oder unterdrückt würden. Und diese werden als freundliche und friedliebende, wenn auch etwas sonderbar wirkende Mitmenschen wahrgenommen. Andererseits berichten Aussteiger immer wieder über seelischen Druck und Angstmacherei in einer streng kontrollierenden Gemeinschaft. In diesen EZW-Text haben ein Religionswissenschaftler, Theologen und Sozialwissenschaftler ihre Erfahrungen und Expertenperspektiven eingebracht. Ein in die Gemeinschaft hineingeborener ehemaliger Zeuge Jehovas erzählt von seinem „Ausstieg ins Leben“ und den Erfahrungen, die er seitdem gemacht hat.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

