



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
75. Jahrgang

6/12

Medienmacht und „Übertribunalisierung“

**Experiment Gemeinschaft
Ökodörfer und andere alternative
Lebensentwürfe**

**„Islamisierung des Lebens“?
Zitate aus Schriften der Gülen-Bewegung**

**Der Dialog der Fethullahcıs
Begegnungen mit der Gülen-Bewegung**

Stichwort: Soka Gakkai

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Medienmacht und „Übertribunalisierung“ 203

IM BLICKPUNKT

Claudia Knepper

Experiment Gemeinschaft

Die „Gemeinschaftsbewegung“ der Ökodörfer und anderer
alternativer Lebensentwürfe

204

DOKUMENTATION

Friedmann Eißler

„Islamisierung des Lebens“?

Zitate aus Schriften der Gülen-Bewegung

215

BERICHTE

Karina Hawle

Der Dialog der Fethullahcis (Gülen-Bewegung)

Ein Erfahrungsbericht

221

INFORMATIONEN

Religiöse Landschaft

Internationale Studie über Gottesglauben und Atheismus

228

Alternativkultur

„Empire me – Der Staat bin ich“

Ein Dokumentarfilm über „Gegenwelten“

229

Buddhismus

Ole Nydahl-Europazentrum gewinnt Rechtsstreit

230

STICHWORT

Soka Gakkai

231

BÜCHER

Markolf H. Niemz

Bin ich, wenn ich nicht mehr bin?

Ein Physiker entschlüsselt die Ewigkeit

234

Thomas Bauer

Die Kultur der Ambiguität

Eine andere Geschichte des Islams

235

ZEITGESCHEHEN

Medienmacht und „Übertribunalisierung“.

Presse- und Meinungsfreiheit gehören zu den Grundlagen der demokratischen und pluralistisch geprägten Gesellschaft. Es ist Aufgabe der Medien, informierend und berichtend, investigativ und aufklärend tätig zu sein, darüber hinaus Kommentare und Meinungen zu publizieren, um zur Urteilsbildung beizutragen und Impulse für die Suche nach mehr Gerechtigkeit, mehr Freiheit und mehr Frieden zu geben. Für eine pauschale Medienschelte gibt es keinen Grund. Medien werden in der offenen Gesellschaft gebraucht. Auch neue Medien werden benötigt, die interaktive Beteiligungsformen ermöglichen. Sie sind dann allerdings als problematisch anzusehen, wenn sie die Privatsphäre des Einzelnen missachten und auf eine umfassende Protokollarisierung des Lebens abzielen.

Die Medien gelten als „vierte Gewalt“ im demokratischen Staat, neben Legislative, Exekutive und Judikative. In der Informations- und Wissensgesellschaft ist ihr Einfluss groß. Ihre Studios und Zentralen befinden sich in räumlicher Nähe zu den Institutionen der politischen und wirtschaftlichen Macht. Für Politikerinnen und Politiker sind Medienkontakte selbstverständlich. Personen des öffentlichen Lebens werden mithilfe der Medien bekannt und verlieren unter medialer Beteiligung ihre Ämter. Für den Einzelnen ist die Allgegenwart medialer Berichterstattung zur Alltagswirklichkeit geworden. Für die organisierten Gemeinschaften, auch für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gehört Öffentlichkeitsarbeit zu den zentralen Aufgaben. Dies gilt durchweg sogar bei denjenigen Gruppierungen, die Weltentsagung und Weltedistanz von ihren Mitgliedern verlangen.

Manchmal werden die Medien in ihrer Bedeutung überschätzt oder überschätzen sich selbst. Die medial wahrgenommene Welt ist nicht identisch mit der real erlebten. Es ist keineswegs nur das relevant, was in Printmedien zu lesen ist und im Radio, im Fernsehen und in den neuen Medien verbreitet wird. Medien können sehr ausschnittshafte und einseitige Wirklichkeitsbilder erzeugen. Sie können sich darauf konzentrieren, andere zu Angeklagten zu machen und das in den Vordergrund rücken, was Odo Marquard „Übertribunalisierung“ genannt hat.

Im Kampf um die Aufmerksamkeit der Menschen können Informationen übertrieben oder übergangen werden oder ethische Orientierungen zugunsten ökonomischer Interessen vernachlässigt werden:

- Die französischen Präsidentschaftswahlen hatten noch nicht stattgefunden, als die Nachricht verbreitet wurde, die Wahl sei – aufgrund der beobachteten Stimmung und der vorliegenden Umfragen – eigentlich bereits entschieden.
- Über die Benachteiligung und Verfolgung von Christen wird in deutschen Medien zu wenig und nur am Rande berichtet.
- Wenn dem Salafismus zuzuordnende Islamisten in Talkshows eingeladen werden, mag das für Zuschauerquoten vorteilhaft sein. Eine verantwortungsethisch orientierte Berichterstattung sollte darauf verzichten, Extremisten ein Forum zu bieten.

Unser Verständnis von Wirklichkeit ist mitbestimmt durch den Umgang mit Medien. Mediale Kommunikation ist jedoch kein Ersatz für die menschliche Begegnung. Medienkompetenz ist heute ein wichtiges Lernziel, das gleichermaßen für Mediennutzer und Medienmacher Bedeutung hat. Es beinhaltet die Fähigkeit zur Nutzung von Medien, aber auch den gestaltenden und kritischen Umgang mit ihnen.

Reinhard Hempelmann

Claudia Knepper

Experiment Gemeinschaft

Die „Gemeinschaftsbewegung“ der Ökodörfer und anderer alternativer Lebensentwürfe

In der Altmark, mitten auf dem flachen Land zwischen Salzwedel, Stendal und Wolfsburg wächst seit 15 Jahren ein neues Dorf heran. Programmatisch haben sich die Gründer den Namen „Ökodorf Sieben Linden“ gegeben. Es ist ein in Deutschland wohl einmaliger Vorgang, dass eine neue Siedlung außerhalb eines bestehenden Dorfes entstehen darf, genehmigt von einer damals rot-grünen Regierung in Sachsen-Anhalt. Politisch gehört Sieben Linden zur Gemeinde Poppau, bekannt als „Mitte der Welt“ in Sten Nadolnys Roman „Ein Gott der Frechheit“. Als die Ökodörfler in den 1990er Jahren nach einer Gemeinde suchten, die sich auf das Projekt einer neuen Siedlung einlassen würde, fanden sie in Poppau einen Bürgermeister, der in dem geplanten Ökodorf eine Chance für die strukturschwache Region sah. In Zukunft sollen einmal 300 Bewohner auf einer aus ökologischen Gründen absichtlich knapp bemessenen Fläche zwischen Kiefernwald und Feldern in Häusern wohnen, die nach ökologischen Kriterien gebaut wurden. Im Moment leben rund 120 Männer, Frauen und Kinder in acht neu gebauten Häusern und in zahlreichen Bauwagen, die als Zwischenlösung zum Wohnen genehmigt wurden. Ein saniertes Hofgebäude dient als Gemeinschaftshaus. Die meisten Siedler sind zwischen 35 und 45 Jahren alt, haben einen Hochschulabschluss und oft mehrere Jahre Stadtleben sowie zum Teil bereits Erfahrung mit Gemeinschaftsprojekten hinter sich.

Das Interesse am Dorf ist groß und wächst weiter. Nicht nur zahlreiche Besucher kommen nach Sieben Linden, um dort zu erfahren, wie man selbst ähnliche ökologisch-soziale Gemeinschaftsprojekte aufziehen kann, auch Film und Presse, wie zuletzt National Geographic¹, berichten über die Gemeinschaft, und Soziologen nehmen das Projekt mit wissenschaftlichem Interesse unter ihre Lupe. Das Dorf reagiert auf die zunehmende Aufmerksamkeit mit einer professionellen Öffentlichkeitsarbeit. Die vielen Besucher erfüllen die Bewohner aber nicht nur mit Stolz, sondern sie bringen auch Unruhe in die Gemeinschaft, die noch im Aufbau begriffen ist. Jüngst hat der Dokumentarfilmer und Autor Michael Würfel, der selbst seit 2007 in Sieben Linden lebt, das lesenswerte Buch „Dorf ohne Kirche“ geschrieben, in dem er das Projekt aus der bewusst subjektiven Sicht eines Bewohners ausführlich vorstellt.² Mit Bedauern stellt er im Gespräch zu spät fest, dass der Buchtitel in die Irre führen kann, wenn man ihn programmatisch versteht.³ Zum Ausdruck bringen wollte er lediglich den nicht traditionellen Charakter der neuen Siedlung, in der kein Kirchturm den architektonischen Mittelpunkt bildet. Im Dorf hat man nichts gegen Kirche, aber die Bewohner kommen wohl weitgehend ohne sie aus und praktizieren, wenn sie sich nicht als skeptisch in religiösen Dingen bezeichnen, eher freie spirituelle Formen, die durch esoterische, fernöstliche oder indigene Traditionen

inspiriert sind. Allerdings, so betonen die Gesprächspartner aus Sieben Linden, gibt es im Dorf Christen, die gemeinsam Taizé-Andachten feiern, und der dorfeigene Chor hat auch schon mehr als einmal in der Pop-pauer Kirche gesungen. Das Dorf gibt sich betont tolerant und offen für viele Formen der Spiritualität.

Sieben Linden ist ein typisches Beispiel für eine Bewegung, die sich selbst „Gemeinschaftsbewegung“ nennt.⁴ Eine andere Selbstbezeichnung, die auch von der Soziologie übernommen wurde, ist „intentionale Gemeinschaften“. Im Folgenden soll die Bewegung der intentionalen Gemeinschaften vorgestellt werden. Zunächst wird versucht, die schwer greifbare, inhomogene Bewegung zu charakterisieren. Dabei wird in diesem Beitrag innerhalb der Bewegung die „sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung“ unterschieden, die sich als „die Gemeinschaftsbewegung“ versteht. Ein kurzer Rückblick wird an ähnliche Utopien und Gemeinschaftsprojekte in der Geschichte erinnern. Abschließend werden Fragen formuliert, die sich bei der Auseinandersetzung mit der Bewegung stellen.

Die Bewegung „intentionaler Gemeinschaften“

Was vereint höchst unterschiedliche Gemeinschaften von christlichen Kommunitäten über sozial-ökologische, esoterische und links-politische bis zu radikal religiösen Gemeinschaften zu einer Bewegung? Zum einen sind es vergleichbare Motive, die Menschen dazu bringen, sich mit Gleichgesinnten für eine gemeinsame Lebensgestaltung zusammenzuschließen. Dies führt dazu, dass sich auch die soziologische Gemeinschaftsforschung mit diesen Gemeinschaften als einer Bewegung beschäftigt. Zum anderen gibt es Vernetzungen auch zwischen Gemeinschaften unterschiedlicher Prägung. Publikationen bringen das

Selbstverständnis zum Ausdruck, Teil einer Bewegung zu sein. Im eurotopia-Verzeichnis 2010 stellen sich so unterschiedliche Gemeinschaften vor wie z. B. Agnus Dei (katholisch), die Kommune Niederkaufungen (links-politisch), BuddhaHill Commune (östlich-spirituell), Bremer Beginenhof Modell e.V. (feministisch-ökumenisch), Camphill Dorfgemeinschaft Sellen e.V. (anthroposophisch), Hofgemeinschaft Guggenhausen e.V. (christlich-ökumenisch), Lebensgut Pommritz (ökologisch-sozial), Stamm der Likatier (esoterisch-ökologisch), Yoga Vidya Haus (neuhinduistisch), Gemeinschaft der Zwölf Stämme (urchristlich).⁵ Das Selbstverständnis, Teil einer Gemeinschaftsbewegung zu sein, wird vor allem durch ein Milieu unter den Gemeinschaften geprägt. Dies sind die Gemeinschaften, deren Schwerpunkte auf Ökologie und dem Gemeinschaftsleben an sich liegen. Spirituell-esoterische Themen spielen in ihren Publikationen eine größere Rolle als explizit christliche oder auch politische Anliegen. Nach diesem Selbstverständnis betrachtet die Gemeinschaftsbewegung alle Projekte als zugehörig, in denen Menschen in Gemeinschaften miteinander leben, die über herkömmliche Familien hinausgehen und die durch eine gemeinsame soziale, politische oder religiöse Vision verbunden sind. Eine Abgrenzung erfolgt nur gegenüber rassistischen, rechtsradikalen und völkisch-arischen Gemeinschaften. Diese Abgrenzung vollzieht erstaunlicherweise auch die soziologische Gemeinschaftsforschung,⁶ obwohl streng genommen auch rechte Gemeinschaften Motive und Charakteristika aufweisen, die mit denen anderer Gemeinschaften der Bewegung vergleichbar sind, so sehr sie sich alle voneinander in ihrer inhaltlichen Ausrichtung, ihrer Organisation und Lebensgestaltung unterscheiden.⁷

Die Kriterien für die Gemeinschaftsbewegung in ihrer Selbstwahrnehmung

entsprechen den Kriterien für die sogenannten „intentionalen Gemeinschaften“. „Intentional communities“ nannten sich zuerst 1948 Gemeinschaften auf einem Kongress in den USA.⁸ Inzwischen ist die Bezeichnung zu einem Sammelbegriff für Gemeinschaften im eben genannten Sinne geworden.⁹ Der Soziologe Matthias Grundmann definiert „intentionale Gemeinschaften“ wie folgt: Sie „bilden sich bewusst aus einer oppositionellen Haltung gegenüber der Gesellschaft, um neue Wege des Zusammenlebens zwischen Menschen und mit der Umwelt experimentell zu erproben. Ihre verbindenden Merkmale, die eine Gruppenidentität ausmachen, sind dabei gemeinsames Zusammenleben, eine geteilte Lebenswelt und ein damit einhergehender Lebensstil ... Während ‚natürliche Gemeinschaften‘ dazu tendieren, sich gesellschaftlichen Handlungsbezügen unterzuordnen, streben Intentionale Gemeinschaften eine Einmischung in und Gestaltung von Gesellschaft an.“¹⁰ Soziologen sprechen auch von „Wahl-Gemeinschaften“.

Obwohl es Ähnlichkeiten zwischen den so unterschiedlichen Gemeinschaften gibt und man deshalb mit Recht von einer Bewegung intentionaler Gemeinschaften sprechen kann, bleibt es doch schwierig, von „der Gemeinschaftsbewegung“ zu reden. „Die Gemeinschaftsbewegung“, die sich als solche über Publikationen, das Internet und Netzwerke präsentiert, ist hauptsächlich ökologisch, sozial und darüber hinaus links-politisch und spirituell-esoterisch geprägt. Je nach Ausrichtung und Vernetzung könnten weitere „Gemeinschaftsbewegungen“ unterschieden werden. Die zahlenmäßig stärkste Gruppe bilden weltweit christliche Gemeinschaften. Es gibt Berührungspunkte zwischen Gemeinschaften und Netzwerken christlicher Prägung einerseits und sozial-ökologischer Prägung andererseits, aber sowohl in der Selbstwahrnehmung als auch in der Außenwahrnehmung sind

christliche Gemeinschaften in der „sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung“ nur schwach bzw. „leise“ vertreten. Der hier vorliegende Beitrag wird sich stärker auf den „sozial-ökologischen“ Flügel der Gemeinschaftsbewegung konzentrieren, der über Netzwerke und Medien gegenwärtig die Bewegung der intentionalen Gemeinschaften dominiert bzw. für die eigenen Anliegen in Anspruch nimmt.

Themen und inhaltliche Ausrichtung

Zu dieser engagierten Meinungsführerschaft gehören die gut untereinander vernetzten „Ökodörfer“. Im Blick auf diese ist manchmal von einer „Ökodorfbewegung“ die Rede. Im eurotopia-Verzeichnis definiert Martin Stengel Ökodörfer so: „In einem Ökodorf leben Menschen bewusst in Gemeinschaft oder mehreren Gemeinschaften zusammen ... Sie streben dabei die Erschaffung einer gemeinsamen Lebensstruktur und -kultur an, welche in ganzheitlicher Weise einen großen Teil der existenziellen Bedürfnisse des menschlichen Lebens vor Ort erfüllt. Nach der Definition des Globalen Ökodorf Netzwerkes (GEN) gehören dazu die Aspekte: Soziales, Ökologie, Ökonomie, Weltanschauung.“¹¹

Auch über ökologisch ausgerichtete Gemeinschaften hinaus sind Ökologie und die Gestaltung des Zusammenlebens in Gemeinschaft zwei Schwerpunktthemen, die in den meisten Gemeinschaften eine Rolle spielen, unabhängig von ihrer sonstigen inhaltlichen Orientierung. Die Zuordnung der Gemeinschaften nach ihren Schwerpunkten orientiert sich in Publikationen aus der Bewegung und der Wissenschaft in der Regel am Selbstverständnis der Gemeinschaften. Dies kann zu Unschärfen führen, weil die Begriffe nicht klar definiert sind und unterschiedlich verstanden werden können. Die folgende Übersicht von Ralf Gehring gibt einen Eindruck von der

Ausrichtung intentionaler Gemeinschaften und ihrer jeweiligen Stärke weltweit.¹² Sein umfangreiches eigenverantwortlich erstelltes Verzeichnis, „Encyclopedia of Large Intentional Communities“ erfasste zuletzt im November 2009 weltweit 281 Netzwerke und 3802 „intentionale Gemeinschaften“ mit einer Gesamtzahl von 407 250 Mitgliedern.¹³ Er zählte nur große Gemeinschaften mit mehr als 100 Mitgliedern. (Klöster mit einem zölibatären Leben wurden nicht mitgezählt.) Bemerkenswert ist, dass weltweit zwei Drittel der gezählten Gemeinschaften und Gemeinschaftsmitglieder christlicher Prägung sind. Erstaunlich wenige große Gemeinschaften sind nach dieser Zählung „esoterisch“ geprägt, nämlich weniger als 1 Prozent und gar nur 0,6 Prozent der Gemeinschaftsmitglieder. Darunter zählt Gehring unter anderem Findhorn, Damanhur und Tamera. Auffällig ist, dass diese Gemeinschaften durch ihre Vernetzung in der Ökodorbewegung stärker in der Gemeinschaftsbewegung präsent sind, als dies ihrer tatsächlichen Größe entspricht. Die sozial-ökologischen Gemeinschaften sind zwar mit den meisten Netzwerken (ein reichliches Drittel aller gezählten Gemeinschaftsnetzwerke) vertreten, sie machen aber nur 6 Prozent der großen Gemeinschaften und Mitglieder aus. Wahrscheinlich ist es die gute Vernetzung, die zu einer stärkeren Wahrnehmung von außen und einem größeren Einfluss innerhalb der Bewegung führt. Christliche Gemeinschaftsnetzwerke und Gemeinschaften haben offenbar weniger Interesse, sich innerhalb der Bewegung der intentionalen Gemeinschaften zu Wort zu melden und sich aktiv als ein Teil einer solchen Bewegung zu verstehen. Politische Gemeinschaften sind mit nur wenigen Netzwerken vertreten. Die Stärke der politischen Gemeinschaften ergibt sich hauptsächlich durch die Kibbuz-Bewegung in Israel mit ca. 45 000 Bewohnern in ca. 130 Gemeinschaften.

- *Religiöse Gemeinschaften*: jüdisch: 11 Netzwerke, 38 Gemeinschaften mit 46 080 Mitgliedern; christlich: 97 Netzwerke, 2491 Gemeinschaften mit 230 530 Mitgliedern; muslimisch: 2 Netzwerke, 84 Gemeinschaften mit 4000 Mitgliedern; jainistisch: 1 Netzwerk, 1 Gemeinschaft mit 100 Mitgliedern; hinduistisch: 19 Netzwerke, 376 Gemeinschaften mit 18 615 Mitgliedern; buddhistisch: 5 Netzwerke, 15 Gemeinschaften mit 3645 Mitgliedern; sikhistisch: 3 Netzwerke, 61 Gemeinschaften mit 10 825 Mitgliedern; esoterisch: 12 Netzwerke, 29 Gemeinschaften mit 2485 Mitgliedern; interreligiös: 1 Netzwerk, 1 Gemeinschaft mit 260 Mitgliedern.

- *Säkulare Gemeinschaften*: politisch: 11 Netzwerke, 234 Gemeinschaften mit 54 945 Mitgliedern; sozial engagiert: 17 Netzwerke, 249 Gemeinschaften mit 9615 Mitgliedern; sozial-ökologisch: 102 Netzwerke, 224 Gemeinschaften mit 26 150 Mitgliedern.

Über ihre Orientierung an einem sozialen, politischen oder religiösen Schwerpunktthema hinaus können natürlich weitere Themen für die Ausrichtung einer Gemeinschaft charakteristisch sein. Einen Überblick über Orientierung und Themen „intentionaler Gemeinschaften“ in Europa gibt die aktuelle Ausgabe des eurotopia-Verzeichnisses von 2010 (Redaktionssitz: Sieben Linden).¹⁴ Da das Verzeichnis im „sozial-ökologischen“ Flügel der Gemeinschaftsbewegung erstellt wird, kann sich hier schon eine gewisse Verlagerung der Themen ergeben, wenn sich auch unter den 390 erfassten Gemeinschaften sehr verschiedene, sowohl religiöse wie säkulare Gemeinschaften befinden. Die Gemeinschaften charakterisierten sich selbst in folgender Weise nach einer Auswertung von Martin Stengel:¹⁵

- *Ökologie*: 73 Prozent der Gemeinschaften bezeichnen sich als ökologisch, wobei

sich 57 Prozent mit alternativen Energien, neuen Technologien oder ökologischem Bauen beschäftigen; 65 Prozent betreiben biologische Landwirtschaft und/oder biologischen Gartenbau und/oder „Permakultur“, 30 Prozent ernähren sich vegetarisch, 10 Prozent vegan.

- *Politik*: 21 Prozent haben ein linkes Politikverständnis, 10 Prozent sind anarchistisch und feministisch.¹⁶

- *Religion*: 53 Prozent sind eine „spirituell“ ausgerichtete Gemeinschaft. Diese Zahl setzt sich aus 38 Prozent christlichen, 11 Prozent buddhistischen und 3 Prozent taoistischen Gemeinschaften zusammen. Nur 4 Prozent haben einen „Guru“ oder einen Leiter bzw. eine Leiterin. 41 Prozent der Gemeinschaften widmen sich dem „inneren Wachstum“, davon 26 Prozent, ohne „spirituell“ oder „esoterisch“ zu sein.

- *Friedensarbeit und Entwicklungshilfe*: 28 Prozent engagieren sich in Friedensarbeit und/oder Entwicklungshilfe.

- *Bildung*: 48 Prozent wirken direkt mit Bildungsarbeit, Pädagogik, einem Tagungshaus oder einer freien Schule in die Öffentlichkeit.

Freie Liebe: In der Auswertung des eurotopia-Verzeichnisses von 2007 wurde zusätzlich die Ausrichtung am Konzept der „freien Liebe“ ausgewertet, die bei 6 Prozent der Gemeinschaften zur Ausrichtung gehörte.¹⁷

Die Angabe zum „inneren Wachstum“ in der vorliegenden Auswertung ist verwirrend. Da Stengel zuvor explizit religiöse Gemeinschaften lediglich als „spirituelle“ Gemeinschaften bezeichnet, meint er wahrscheinlich, dass immerhin 26 Prozent der Gemeinschaften um „inneres Wachstum“ bemüht sind, obwohl weder eine religiöse noch eine esoterische Ausrichtung zu ihrem Konzept gehört. Das Ökodorf Sieben Linden kann dafür selbst als Beispiel gelten. Innerhalb der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung wird beobachtet,

dass in den letzten Jahren politische Gemeinschaften spiritueller und spirituelle Gemeinschaften politischer geworden seien. Aus der Sicht politischer Gemeinschaften, die im Netzwerk Kommuja organisiert sind, scheint das Ökodorf Sieben Linden eher zu den spirituellen Gemeinschaften zu gehören. Sich selbst verstehen die Sieben Lindener durchaus als politisch.¹⁸ Hinter den unscharfen, nicht weiter definierten Begriffen des „inneren Wachstums“ und der „Spiritualität“ stehen sehr freie, kreativ gestaltete spirituelle Formen, die in der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung verbreitet sind. Esoterisches Gedankengut fließt in diese Formen ein, aber oft nur in oberflächlicher Weise. Überhaupt scheint die sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung, die sich selbst als tolerant versteht, nur verdünnte Formen von Religiosität zu vertragen, weil alles andere nicht mehr ihrem „pluralistischen“ Anspruch gerecht werden kann.¹⁹ Übersehen wird dabei, dass die eigenen „spirituellen“ Inhalte keineswegs so offen formuliert und pluralistisch angelegt sind, dass sich, wie behauptet und gewünscht, alle Religionen und lokalen Traditionen in ihnen wiederfinden können. Beispielhaft zeigt sich das am „spirituellen“ Konzept eines Kurses von „Gäaeducation“ zur Bildung von Ökodörfern aus dem Umfeld von Global Ecovillage Network (GEN, 1991 in Dänemark gegründet). Es geht dabei in Anlehnung an typische esoterische Vorstellungen um „Bewusstseinswachstum“ als „Evolution“, die Erde als „lebendige, atmende Einheit“ (daher leitet sich „Gaia“ in „Gäaeducation“ ab), „das Göttliche in Allem“, die „unsichtbare, feinstoffliche Dimension des Lebens“, „unsichtbare Strukturen und Prinzipien“, „hinter der beobachtbaren, physischen Realität“, entsprechende „Neue Wissenschaften“ usw. Im Kurs wird jeder Student ermutigt, eine eigene spirituelle Praxis zu (er)finden.²⁰ Aus der beabsichtigten „Vereinheitlichung“

verschiedener „spirituell-kultureller“ Traditionen ist an dieser Stelle nicht etwas allen Gemeinsames, sondern etwas Eigenes geworden, das nur von einer Minderheit vertreten wird. Die im Kurs gelehrt spirituelle „Weltsicht“ wird als besonders „nachhaltig“ verstanden. Damit erhält sie einen normierenden Charakter.

Unschärf und nicht näher definiert ist auch der Begriff der „Friedensarbeit“ als Thema der Gemeinschaften im eurotopia-Verzeichnis. Die Gemeinschaft Tamera in Portugal gehört mit ihrem sehr speziellen Verständnis von „Friedensarbeit“ zu den Protagonisten in diesem Bereich.

„Freie Liebe“ ist ein Konzept, nach dem eine freie Partnerwahl, Partnerwechsel und Liebesbeziehungen zu mehreren Partnern gleichzeitig innerhalb einer Gemeinschaft prinzipiell möglich sein sollen. Als Voraussetzungen dafür werden eine offene Kommunikation zwischen allen Beteiligten, Ehrlichkeit und Vertrauen angesehen. Das Zentrum für Experimentelle Gesellschaftsgestaltung (ZEGG) setzt seinen Schwerpunkt auf „freie Liebe“ und die „Erforschung“ verschiedener Möglichkeiten der Partnerschaften und Beziehungen. Zum Konzept gehört, dass alle Formen der Partnerschaft in der Gemeinschaft akzeptiert werden, vom sexuell enthaltsamen Leben über monogame Partnerschaften und Familien bis zu Liebesbeziehungen mit mehreren Partnern.

Einige der genannten Themen, besonders aber Ökologie, Prozesse der Gemeinschaftsbildung und -gestaltung²¹, Spiritualität, Ökonomie und Politik, werden in gemeinschafts- und netzwerkeigenen Publikationen als zentrale Themen der Gemeinschaftsbewegung behandelt. Größere Gemeinschaften und einzelne Gemeinschaftsmitglieder bieten zu diesen Themen Seminare und Kurse an, was zum Erfahrungsaustausch und zur Vernetzung untereinander beiträgt.

Die „sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung“

Die Gemeinschaften, die gegenwärtig in besonderer Weise das Selbstverständnis intentionaler Gemeinschaften als Bewegung prägen, haben ihre Wurzeln in der Jugendbewegung der 68er, die eine neue Welle an Gemeinschaftsgründungen hervorbrachte. Es war die zweite Welle von Gründungen alternativer Lebensgemeinschaften nach der Lebensreformbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts. Vereinzelt wird die Einschätzung geäußert, dass die sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung seit den 1990er Jahren zu einer neuen Blüte gelangt sei. Einen „Boom“ kann Martin Stengel, Redakteur des eurotopia-Verzeichnisses, gleichwohl nicht ausmachen.²² Die vor allem sozial-ökologisch, links-politisch und „spirituell-kreativ“ geprägte Gemeinschaftsbewegung hat sich im Laufe der letzten 40 Jahre verändert und präsentiert sich heute anders als Gemeinschaften ähnlichen Typs in den 1970er und 1980er Jahren. Entsprechende Projekte heute treten meist weniger ideologisch, weniger politisch und weniger abgrenzend gegenüber der immer noch kritisierten „Mainstreamgesellschaft“ auf, dafür sind sie pragmatischer, spiritueller, vernetzter, in ihren Entscheidungsstrukturen in der Regel demokratisch und bieten individuellen Bedürfnissen mehr Spielraum. Ungebrochen ist eine Sehnsucht nach Gemeinschaft als Hauptmotiv der zahlreichen, oft kurz-, manchmal langlebigen Gemeinschaftsgründungen und nach einem Leben in Harmonie zwischen Mensch und Natur. Für viele der Gemeinschaften der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung gilt, dass sie versuchen, Balance zu halten zwischen Individualismus und Gemeinschaft, privatem und öffentlichem Raum, Verzicht und Lebensqualität, hohen Ansprüchen und Pragmatismus. Sie versuchen, den Spagat zwischen Hightech und Naturnähe

im ökologischen Bauen, Wirtschaften und gegenseitigen Vernetzen, zwischen hoher Bildung und Professionalität auf der einen Seite und zum Teil mühsamer Selbstversorgung und Improvisation in alltagspraktischen Dingen auf der anderen Seite. Ihrem Selbstverständnis nach rechnen sich Vertreter dieser Bewegung am ehesten zum sozialen Milieu der sogenannten „kulturell Kreativen“.

Gemeinschaften der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung vereinen das Moment der Kritik an und der Flucht vor gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen mit dem Moment der Suche nach einem anderen, besseren Leben, das sie zu verwirklichen versuchen. Sie verstehen sich oft nicht nur als Alternative oder Gegenmodell zu gängigen Lebens-, Arbeits-, Wirtschafts-, Erziehungs- oder auch Religionsformen, sondern sie treten mit dem Anspruch auf, mit ihrer Alternative Modell für die Veränderung der Gesamtgesellschaft sein zu können. Oft wollen sie nicht nur eine Insel oder Nische sein, auf der ein paar Zeitgenossen mit ihren Träumen von einem anderen Leben Zuflucht finden. Sie haben den Anspruch, „Keimzelle“, „Labore“ oder „Lehr- und Lernstätten“ für die Menschheit zu sein. Sie wollen Ideen und Praktiken für ein anderes Leben entwickeln, die sich in die Gesamtgesellschaft integrieren lassen. Oft geht es dabei in gegenwärtigen Texten aus der Bewegung um soziale und ökologische „Nachhaltigkeit“.

Das Verhältnis zur „Mainstreamgesellschaft“

Hintergrund für das mehr oder weniger missionarisch auftretende Engagement von Gemeinschaften aus dieser Bewegung bildet meist ein erhebliches, zum Teil alarmistisch vorgebrachtes Krisenbewusstsein. Es speist sich aus der Angst vor globalen Problemen, zum Beispiel vor Ressourcenknappheit,

einer drohenden Klimaveränderung und Überbevölkerung, und aus einem allgemeinen Unbehagen am Leben in modernen Gesellschaften, an dem man Individualisierung, Konsum, Sinnleere und Entfremdung kritisiert. Erlösung erhoffen sich Mitglieder von sozial-ökologischen Gemeinschaften durch mehr Nähe zu Menschen, zur Natur und durch eigener Hände Arbeit in überschaubaren Gemeinschaften meist auf dem Land in möglichst weitgehender Selbstversorgung und im schonenden Umgang mit Ressourcen.

Das Verhältnis vieler Gemeinschaften der Bewegung zur Gesellschaft ist gespalten. Sie schwanken zwischen Abgrenzung vom „Mainstream“ und dessen Abwertung einerseits und der Suche nach Öffentlichkeit, Kontakten zur und Anerkennung durch die Gesellschaft andererseits. Beispiele für die öffentliche Anerkennung sind die Ernennung des Ökodorfs Sieben Linden zum offiziellen Projekt der Weltdekade der Vereinten Nationen 2010/2011 unter der Überschrift „Bildung für nachhaltige Entwicklung“ und die Auszeichnung des ZEGG durch den Landkreis mit einem zweiten Preis beim „Agenda 21“-Wettbewerb. Mitglieder der Gemeinschaftsbewegung möchten in die „Mainstreamgesellschaft“ hinein wirken, ihr aber nicht zu nahekommen. In Sieben Linden zum Beispiel spricht man offenbar recht unreflektiert von „drinnen“ und „draußen“.²³ Kosha Anja Joubert, bis vor Kurzem Bewohnerin von Sieben Linden, jetzt in Findhorn ansässig, und Geschäftsführerin von GEN-Europe, schreibt, dass der größte Schwachpunkt der ökologischen Bewegung sei, „die Menschheit“ nicht zu mögen.²⁴ Ein gewisser Elitarismus ist aus den meisten gemeinschaftseigenen Publikationen herauszuhören. Zwar scheint die Akzeptanz alternativer Gemeinschaften im gesellschaftlichen Umfeld zu wachsen, gleichzeitig ist das Interesse an den „gelebten Alternativen“ aber geringer, als sich

das die Gemeinschaften wünschen. Für das Selbstverständnis mancher ökologischer Gemeinschaften ist es zudem offenbar irritierend, wenn in der Gesellschaft das ökologische Bewusstsein wächst. So schreibt die mit der Ökodorbewegung sympathisierende amerikanische Politikwissenschaftlerin Karen Litfin: „Im Moment müssen die Ökodörfer sich allerdings ran halten, um mit dem rasant wachsenden ökologischen Bewusstsein der breiteren Gesellschaft und den dementsprechenden Entwicklungen ‚grüner‘ Technologien, Schritt zu halten.“²⁵ Ein Gefühl der Fremdheit zwischen alternativen Gemeinschaften und Mehrheitsgesellschaft dürfte auf beiden Seiten gleichermaßen vorhanden sein. Bei allen bestehenden Vorbehalten nehmen aber offenbar die gegenseitigen Berührungsängste ab.

Historische Vorläufer der gegenwärtigen Gemeinschaftsbewegung

Die gegenwärtigen utopischen Entwürfe eines besseren Lebens haben eine lange Reihe von Vorläufern in der Geschichte. Die philosophische Tradition des Abendlandes kennt solche Entwürfe im Zusammenhang ihrer Frage nach dem „guten Leben“. Der Begriff Utopie, erstmals in Thomas Morus' Schrift „Utopia“ 1516 verwendet, meint einen gedanklichen Entwurf alternativer Lebensweisen, der von einer lebenspraktischen Umsetzung nie oder nicht ganz eingeholt werden kann, Versuche in dieser Richtung aber immer wieder zu motivieren vermag. In der christlichen Tradition übernimmt die Bergpredigt die Funktion einer solchen Utopie. Die gegenwärtige sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung erkennt in Klöstern und christlichen Kommunitäten eine Vorläuferbewegung. Als ein früher Vorläufer heutiger Gemeinschaftsgründungen, wenn auch ohne utopischen Charakter, kann das Streben nach Selbstbehauptung und Selbstverwaltung

von Dorfgemeinschaften und städtischen Kommunen im ausgehenden Mittelalter angesehen werden. Ferdinand Tönnies, dessen soziologischer Klassiker „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (1887) für die gegenwärtige soziologische Gemeinschaftsforschung immer noch einen Grundstein bildet, sieht hier den Beginn der Moderne.²⁶

Das Buch „Gelebte Utopien. Alternative Lebensentwürfe“ versammelt eine ganze Reihe kurzer, essayistisch gehaltener Darstellungen unterschiedlicher utopischer Gemeinschaftsprojekte seit dem Mittelalter.²⁷ Beschrieben werden unter anderem das Täuferturn, die bis heute bestehenden christlichen Gemeinschaften der Amish, Hutterer und Shaker in Nordamerika, die europäischen Sozialreformer Robert Owen, Etienne Cabet und Giovanni Rossi, die im 19. Jahrhundert ebenfalls in Amerika utopische Gemeinschaften gründeten, die jedoch alle nach kurzer Zeit scheiterten. Die Südsee als Sehnsuchtsort im 18. und 19. Jahrhundert wird ebenso vorgestellt wie Projekte der Lebensreformbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts, zum Beispiel die Künstlerkolonie Worpswede und der „Zauberberg der Gegenkultur“ Monte Verità. Zu dieser Bewegung gehörten auch völkische Gemeinschaften, an die heute zum Teil rechtsradikale Gemeinschaften anknüpfen.

Strukturen und Organisationsformen intentionaler Gemeinschaften

Zur Datenerhebung über die Bewegung intentionaler Gemeinschaften liegen hauptsächlich drei Quellen vor: Das sind neben der Zählung von Ralf Gehring und dem eurotopia-Verzeichnis Studien im Bereich der Gemeinschaftsforschung am Institut für Soziologie der Universität Münster.²⁸

Eine Auswertung der 98 deutschen Gemeinschaften im eurotopia-Verzeichnis aus dem Jahr 2000 kam zu folgendem Ergebnis:²⁹ Viele kleine Gemeinschaften sind nach

der Wende seit 1990 in Ostdeutschland entstanden. Vor allem strukturschwache Gegenden boten offenbar günstige Voraussetzungen für Gemeinschaftsgründungen durch billiges Land und große freistehende Gebäude. Die Motivation für solche Projekte habe weniger wirtschaftliche Gründe, sondern sei eher in der „Suche nach naturverbundener Arbeit in gemeinschaftlichen Zusammenhängen“ zu sehen. Der Kinderanteil war bei großen Gemeinschaften auffallend gering. Die Zahl der Kinder veränderte sich mit der Größe der Gemeinschaft kaum. Über 80 Prozent der Gemeinschaften hatten weniger als 50 Mitglieder. Über zwei Drittel der Gemeinschaften im Verzeichnis waren erst nach 1990 gegründet worden. Im eurotopia-Verzeichnis ist von Ausgabe zu Ausgabe eine große Fluktuation festzustellen. Gemeinschaften aus alten Verzeichnissen verschwinden, neue tauchen auf. Dies kann zum einen daran liegen, dass sich Gemeinschaften aus unterschiedlichen Gründen nur einmal am Verzeichnis beteiligen. Die Daten insgesamt deuten jedoch darauf hin, dass viele nur von kurzem Bestand sind.

Die meisten Gemeinschaften in Deutschland im Jahr 2000, nämlich 79, befanden sich im ländlichen Raum, 13 in der Stadt, 6 in Kleinstädten. Im Jahr 2000 gaben 3 Prozent der Gemeinschaften Selbstversorgung an, 2007 waren es immerhin 33 Prozent.³⁰ Die auffällige Steigerung lässt sich an dieser Stelle nicht erklären. Mehr als zwei Drittel der Projekte (65) gaben im Jahr 2000 an, Entscheidungen über das Konsensprinzip zu treffen. Nach mehrheitsdemokratischem Prinzip entschieden 12 Gemeinschaften, 16 gaben hierarchische Entscheidungsstrukturen an.

Die Ergebnisse decken sich weitgehend mit denen der soziologischen Fragebogenstudie 2003 der Universität Münster (113 Fragebögen: 67 Gemeinschaften, 46 Klöster), die wie folgt aussahen: Die häufigste

Rechtsform, in der sich Gemeinschaften in Deutschland organisieren, ist laut der Studie der Verein (62 Prozent). Als Genossenschaften hatten sich nur 4 Gemeinschaften organisiert. In vielen sei die Ökonomie erstaunlich wenig gemeinschaftlich, so die Studie. Es überwiege die individuelle Finanzierung mit 37 Prozent gegenüber Einkommensgemeinschaft und gemeinsamer Ökonomie mit ca. 27 Prozent. Eine nach sozialen Kriterien gestaffelte Kostenbeteiligung praktizierten etwa 17 Prozent. In Klöstern sei im Unterschied dazu gemeinsame Ökonomie die Regel. Entscheidungen werden laut der Studie in den meisten Gemeinschaften im Plenum oder durch Zuständige gefällt. „Fast nie“ würden Entscheidungen von einem „Chef“ getroffen. Die Plenen seien für Mitglieder unterschiedlich verpflichtend oder optional. Während in Klöstern das Mehrheitsentscheidungsprinzip vorherrsche, träfe der mit Abstand größte Teil der Gemeinschaften Entscheidungen im Konsensverfahren (75 Prozent). Hierarchische Entscheidungsstrukturen gaben 12 Gemeinschaften an. Für verschiedene Bereiche Zuständige mit Entscheidungsbefugnissen gab es in 23 der untersuchten Gemeinschaften.

Gegenwärtig ist zu beobachten, dass in der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung nach neuen Entscheidungsstrukturen gesucht wird, die eine bessere Handlungsfähigkeit gewährleisten können als das Konsensprinzip. Michael Würfel beschreibt ausführlich die Arbeit an diesen Strukturen in Sieben Linden.³¹ Im aktuellen eurotopia-Verzeichnis wird das Modell „Holocracy“ vorgestellt, eine Praxis für Organisationen.³² Statt mit „künstlichen Hierarchien“ und Basisdemokratie arbeitet sie mit selbst organisierten Zuständigkeits-Kreisen. Gegenwärtig wird dieses Modell beim ZEGG auf Tauglichkeit getestet.

Zwischen den Gemeinschaften gibt es eine gewisse Fluktuation der Mitglieder.

Häufigster Grund der Abwanderung sei das Verlieben und der daraus folgende Umzug in eine andere Gemeinschaft.³³ Manche Mitglieder wechseln im Laufe der Jahre Gemeinschaften, weil sich ihre Bedürfnisse geändert haben. Einige Mitglieder lassen sich im Umfeld der Gemeinschaft nieder und bleiben mit ihr verbunden.

Ausblick

Eine Frage ist, wie es um die Lebensdauer der Gemeinschaften bestellt ist. Einige wenige haben schon ein beträchtliches Alter erreicht, aber ein richtiger Generationswechsel steht noch aus. Bei Gemeinschaften wie Sieben Linden und dem ZEGG ist es fraglich, ob sich eine nachfolgende Generation einmal die Projekte aneignen wird oder ob nicht die Gründergeneration gemeinsam altern wird, ohne dass für den Fortbestand der Gemeinschaften gesorgt ist. Das ZEGG ist dabei, aus Sorge um den Nachwuchs, besonders unter jüngeren Menschen zu werben. Schon jetzt fehlen vor allem Männer zwischen 30 und 40 Jahren.³⁴

Mehrere Schwierigkeiten sind mit der Normativität verbunden, mit der die sozial-ökologische Gemeinschaftsbewegung auftritt.³⁵ Wenn Werte wie Liberalismus, Toleranz und Pluralismus mit dem Anspruch auf universale Gültigkeit vertreten werden, sind sie genau nicht mehr liberal, tolerant

und pluralistisch. Wie verhalten sich Gemeinschaften im Zweifelsfall gegenüber Abweichlern, anders denkenden Gemeinschaften und Menschen bzw. der Gesellschaft? Der eigene hohe Anspruch kann zu einer „Tyrannei der Werte“ (Thomas Mohrs) führen, denen sich die Mitglieder verpflichtet fühlen und die sie zu überfordern drohen. Die Gemeinschaftsbewegung scheint in der Ambivalenz gefangen zwischen Rückzug in eine Nische bei gleichzeitigem Anspruch auf globale Bedeutung des eigenen Denkens und Handelns. Wie aber soll das überschaubare Leben in Gemeinschaft auf die Gesamtgesellschaft übertragen werden? Warum begnügen sich die Gemeinschaften nicht damit, für sich herauszufinden und zu leben, was ihnen richtig scheint, ohne den Anspruch, die Welt zu verbessern?

Bemerkenswert ist das Engagement der Gemeinschaftsglieder für die Gestaltung eines anderen Lebens nach ihren Überzeugungen und ihre Bereitschaft, dafür auf manches zu verzichten (v. a. beruflich und finanziell). Sie selbst sehen ihr Leben in Gemeinschaft und Natur als Gewinn an Lebensqualität. Von der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbewegung können in der Tat Impulse in die Gesellschaft ausgehen. Letztlich bleiben die Gemeinschaften jedoch Inseln für Utopisten und Nischen für den Traum von einem Leben in Gemeinschaft.

Anmerkungen

¹ Siebo Heinken, Landlust in Sieben Linden, in: *National Geographic*, April 2012, 18-24.

² Michael Würfel, Dorf ohne Kirche. Die ganz große Führung durch das Ökodorf Sieben Linden, Sieben Linden/Beetzendorf 2012.

³ Im Rahmen der Recherche zum vorliegenden Beitrag besuchte die Verfasserin im April 2012 das Ökodorf Sieben Linden sowie das Zentrum für Experimentelle Gesellschaftsgestaltung (ZEGG) und sprach mit mehreren Mitgliedern beider Gemeinschaftsprojekte.

⁴ Nicht zu verwechseln mit der im 19. Jahrhundert wurzelnden pietistischen Gemeinschaftsbewegung.

⁵ Einfach Gut Leben e.V. (Hg.), *eurotopia-Verzeichnis. Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa*, aktualisierte Auflage, Poppau 2010. S. auch Harald Lamprecht, *Kommunitäten außerhalb der Kirchen. Gemeinsames Leben im Trend*, www.confessio.de/cms/website.php?id=/religionheute/zeitgeist/kommunitaeten.html (5.5.2012), und die Filme: „Ein Neues Wir. Ökologische Gemeinschaften und Ökodörfer in Europa“ (L.O.V.E., 2010) mit zehn Gemeinschaften aus acht Ländern und „Empire Me“ (2011, s. dazu den Beitrag in diesem Heft, 229f).

⁶ Vgl. Gemeinschaftsforschung am Institut für Soziologie der Universität Münster.

- ⁷ Eine Ausnahme bildet die Zählung von Ralf Gehring (s. u.), der große völkische Gemeinschaften in Südafrika in seine Zählung politischer Gemeinschaften aufgenommen hat.
- ⁸ Vgl. Iris Kunze, Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit, Münster 2009, 53.
- ⁹ Vgl. Netzwerk „Fellowship Intentional Communities“, www.ic.org (5.5.2012).
- ¹⁰ Matthias Grundmann zitiert von Iris Kunze, Soziale Innovationen, a.a.O., 53 (Zitat konnte an angegebener Stelle nicht gefunden werden).
- ¹¹ Martin Stengel, Vorwort zur Ausgabe 2009 des eurotopia-Verzeichnisses, in: Einfach Gut Leben e.V. (Hg.), eurotopia-Verzeichnis, a.a.O., 10.
- ¹² Gehring beobachtet seit Jahren Lebensgemeinschaften und Kommunen und engagiert sich in der Gemeinschaftsbewegung (vgl. <http://coforum.de/?549>).
- ¹³ Ralf Gehring, Encyclopedia of Large Intentional Communities, 2009, bei yahoo groups „Gemeinschaften. Toleranz und Verbindlichkeit“, <http://groups.yahoo.com/group/gemeinschaften/>; s. auch ältere Daten: „The World Communal Scene“, www.communia.org.il/world.htm#ICFEncyclopedia.
- ¹⁴ Das eurotopia-Verzeichnis wird von Gemeinsam Gut Leben e.V. herausgebracht und erscheint seit 1997 etwa alle vier Jahre, wobei das jeweils aktuelle Verzeichnis alle zwei Jahre überarbeitet wird. Bisher liegen vier eurotopia-Verzeichnisse vor: 1997/98, 2000/1, 2005/07 und 2009/10. Für das aktuelle Verzeichnis wurden rund 2300 Adressen in Europa angeschrieben. Davon haben 588 geantwortet. 390 Gemeinschaften wurden in das Verzeichnis aufgenommen, darunter 54 Ökodörfer. Die Auswahl der Adressen im Verzeichnis ist in gewisser Weise willkürlich, da sie sich hauptsächlich aus der Bereitschaft von Gemeinschaften ergibt, sich im Verzeichnis vorzustellen. Warum das viele Gemeinschaften nicht tun oder in aktualisierten Ausgaben nicht wieder tun, kann unterschiedliche Gründe haben: ein Mangel an Interesse, Zeit, Identifikation mit der Bewegung und Weiteres. Gemeinschaften, die nach Wissen der Redaktion nicht mehr existieren, werden aussortiert.
- ¹⁵ Martin Stengel, Vorwort, eurotopia 2010, 11.
- ¹⁶ Hier bleibt unklar, ob es sich bei diesen 10 Prozent um eine Summe aus „anarchistisch“ und „feministisch“ orientierten Gemeinschaften handelt.
- ¹⁷ Martin Stengel, eurotopia 2007, 14.
- ¹⁸ Vgl. Michael Würfel, Dorf ohne Kirche, a.a.O., 103.
- ¹⁹ Siehe Iris Kunze, die in ihrer Forschungsarbeit christliche und anthroposophische Gemeinschaften nicht berücksichtigte mit der Begründung eines fehlenden, von ihr an dieser Stelle nicht näher erläuterten, Pluralismusanspruchs. Vgl. Iris Kunze, Soziale Innovationen, a.a.O., 85.
- ²⁰ Vgl. Gaiaeducation, Ecovillage Design Education. Ausbildung zur Nachhaltigkeit, 59ff, www.gaiaeducation.org/docs/German_EDE.pdf (6.5.2012).
- ²¹ Besonders populär sind Erfahrungs-Seminare der Gemeinschaftsbildung nach M. Scott Peck, Gemeinschaftsbildung. Der Weg zu authentischer Gemeinschaft, Sieben Linden/Bandau 2007. In mehreren sozial-ökologischen Gemeinschaften wird die Methode des „Forums“ angewandt, ursprünglich in der „Bauhütte“ von Dieter Duhm, beim ZEGG und in Tamera entwickelt.
- ²² Martin Stengel, Gemeinschafts-Bildung, in: eurotopia 2007, 50-54, hier 50.
- ²³ So oft in dem Film „Menschen, Träume, Taten“ (Stiglmayer Film, 2011) von den Bewohnern Sieben Lindens zu hören. Der Film konzentriert sich vor allem auf den „Club 99“, eine Gemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem Anspruch, besonders konsequent ökologisch und vegan zu leben.
- ²⁴ Kosha Anja Joubert, Schritte zur Kollektiven Intelligenz, in: eurotopia 2010, 73.
- ²⁵ Karen Litfin, Die Ganzheitlichkeit der Gemeinschaftsbewegung. Potential und Realität, in: eurotopia 2010, 22.
- ²⁶ Vgl. Stephan Drucks, Vormodern oder voll modern? Kommune als Irritation der Moderne, in: Matthias Grundmann u. a. (Hg.), Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen, Berlin 2006, 43-62.
- ²⁷ Joachim Meißner/Dorothee Meyer-Kahrweg/Hans Sarkowicz (Hg.), Gelebte Utopien. Alternative Lebensentwürfe, Frankfurt a. M. 2001.
- ²⁸ Vgl. Fragebogenstudie „Soziale Gemeinschaften“ 2003, a.a.O.; siehe auch Matthias Grundmann/Iris Kunze, Eine Internetbefragung zum Thema Gemeinschaft 2011, www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/gemeinschaftsforschung/docs/internetbefragung_2011.pdf, und allgemeine Informationen zur Gemeinschaftsforschung an der WWU Münster: www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/gemeinschaftsforschung (5.5.2012).
- ²⁹ Iris Kunze, Datenanalyse auf Basis des Eurotopia-Verzeichnisses 2000, aus Diplomarbeit Iris Kunze, 2003, www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/gemeinschaftsforschung/docs/gemforsch_material_eurotopia2000_analyse.pdf (3.5.2012).
- ³⁰ Martin Stengel, eurotopia 2007, 14.
- ³¹ Vgl. Michael Würfel, Dorf ohne Kirche, a.a.O., v. a. 155ff.
- ³² Francois Michael Wiesmann, Das Forum und Hocracy. Innenleben und Handlungsfähigkeit von Gemeinschaften, eurotopia 2010, 66-71.
- ³³ So übereinstimmend verschiedene Gesprächspartner in Sieben Linden und im ZEGG im April 2012.
- ³⁴ Zum Problem der Generationen: Stephan Drucks, Das kommunikative Generationenproblem: Leitideen und Dynamiken. Fragen an intentionale Gemeinschaften, in: Matthias Grundmann u. a. (Hg.), Soziale Gemeinschaften, a.a.O., 135-153.
- ³⁵ Zu folgenden kritischen Rückfragen siehe Thomas Mohrs, „Mir san mir!“ unter Globalisierungsdruck – Menschliche Gemeinschaften zwischen Nahbereich und Globalität, in: Matthias Grundmann u. a. (Hg.), Soziale Gemeinschaften, a.a.O., 63-73.

Friedmann Eißler

„Islamisierung des Lebens“?

Zitate aus Schriften der Gülen-Bewegung

Die türkisch-islamische Dienstgemeinschaft um den einflussreichen Prediger Fethullah Gülen setzt sich weltweit für Bildung in eigenen Schulen und Nachhilfegruppen, für interkulturelle Projekte und Völkerverständigung sowie für den Dialog der Religionen ein. Sie ist dezentral organisiert und basiert großteils auf dem weit überdurchschnittlichen ehrenamtlichen Engagement der zahllosen wohlintegrierten „Freiwilligen“, die ihre Freizeit der sozialen Umsetzung der Ideale Gülens widmen oder/und als zahlungskräftige Sponsoren auftreten. Unterstützt und getragen wird die Arbeit durch ein dichtes Netz von Wirtschaftsverbänden zumeist türkischstämmiger Unternehmer und ein differenziertes eigenes Medienangebot (z. B. Zaman, Die Fontäne, Ebru, Samanyolu).¹

Struktur und Herkunft der Bewegung wie auch die Flexibilität der Lehren Gülens begünstigen das weitgehend säkulare Erscheinungsbild der *Cemaat* („Gemeinschaft“, so eine Eigenbezeichnung, ebenso *Hizmet* „Dienst“). Religion wird nicht öffentlich thematisiert geschweige denn in den Vordergrund gestellt, Mathematikwettbewerbe und Großveranstaltungen wie zuletzt die „Deutsch-Türkische Kulturolympiade“ in Frankfurt a. M. lassen von einer religiösen Motivation praktisch nichts erkennen.

Kritik richtet sich selbstverständlich nicht gegen eine religiöse Motivation als solche, pauschale Urteile oder gar Verurteilungen haben keinen Platz. Doch wenn die religiöse Motivation einhergeht mit Positionen

und Haltungen, die den Konsens über Grundrechte und Grundwerte der freiheitlich-demokratisch verfassten Gesellschaft infrage zu stellen geeignet sind, ist sachgemäße Kritik nötig. Dies ist in unterschiedlichen Milieus insbesondere des konservativen Islam in je unterschiedlicher Weise der Fall. Dies ist auch der Fall in der Gülen-Bewegung, auch wenn die kritisch zu betrachtenden Inhalte bislang öffentlich kaum zur Kenntnis genommen und diskutiert werden. Macht man sich freilich die Mühe, das Schrifttum von Fethullah Gülen zu lesen, so bekommt man einen Eindruck von der Ideologie, die etwa in den „Lichthäusern“ (verbindliche Wohngemeinschaften) an interessierte junge Menschen vermittelt wird. Hier wird der „Dienst“ für die Sache Gottes eingeübt, der höchste Opferbereitschaft sowie religiöse und soziale Verpflichtung erfordert.

Die in den inneren Kreisen gepflegte Beschäftigung mit den religiös-ideologischen Inhalten einerseits und die nach außen angebotenen gesellschaftlichen Aktivitäten andererseits werden weitgehend getrennt. Damit schlägt man gleich zwei Fliegen mit einer Klappe: Diese Trennung entspricht der in „westlichen“ Gesellschaften vangeschrittenen „Privatisierung“ der Religion als persönliche Angelegenheit (und kommt daher einem öffentlichen Interesse entgegen, erscheint „modern“ etc.); und sie verschafft den Gülen-Anhängern mehr oder weniger unbeachtete Freiräume für die (interne) Pflege eines äußerst konservativen

islamischen Gedankenguts, das entschieden größerer öffentlicher und kritischer Aufmerksamkeit bedürfte.² Genau hier entsteht eine Diskrepanz der Aktionsebenen, die von Kritikern der Gülen-Bewegung als Intransparenz beklagt wird.

An dieser Stelle kann nur eine eingehende Auseinandersetzung mit Fethullah Gülens Schriften angeregt werden. Zur Einführung folgen deshalb einige ausgewählte Originalzitate aus Schriften Gülens und aus dem Gülen-nahen Fontäne-Verlag in der jeweiligen deutschen Übersetzung (sofern nicht ursprünglich deutsch). Zitate sind notwendigerweise Ausschnitte ohne ihren Zusammenhang, was zu der Bemerkung Anlass gibt, dass die Auswahl sorgfältig und mit Blick auf das Gesamtverständnis Gülens erfolgt ist. Sie ist leicht erweiterbar und begründungsfähig. Nicht der prozentuale Anteil am Gesamtwerk macht die Brisanz von Positionen deutlich, sondern ihr systematischer Stellenwert und damit ihre hermeneutische Bedeutung fürs Ganze.

Zitate zu den Themen Religion und Islam allgemein

„Ein erfolgreiches Dienen im Islam in Übereinstimmung mit dem Weg des Propheten ist nur durch eine Islamisierung des Lebens mit all seinen Institutionen möglich.“ (Der Prophet als Befehlshaber, IV)

„Der Westen besitzt die wissenschaftliche, technologische, ökonomische und militärische Vorherrschaft. Der Islam aber verfügt über einen noch viel wichtigeren und lebensnotwendigeren Faktor: den Glauben. Die Religion des Islam ... hat sich ... ihre Menschenfreundlichkeit und ihre Moralität über 14 Jahrhunderte hinweg bewahrt.“ (APM, 40)

„Die Religion hat den Angriff eines Unglaubens, der auf Wissenschaft und Philosophie

basiert, keineswegs schon jetzt überstanden.“ (APM, 40)

Gesellschaft, Religion, Demokratie

„[W]ährend sich die Religion ganzheitlich mit Wesen und Leben des Menschen beschäftigt ..., befassen sich politische, soziale und wirtschaftliche Systeme und Ideologien nur mit bestimmten Teilbereichen des gesellschaftlichen Lebens. Darüber hinaus sind sie auf das Diesseits beschränkt und ziehen ein Leben nach dem Tode meistens nicht in Betracht.“ (APM, 18)

„Der Glaube [an einen Gott etc.] unterliegt keinem Wandel. Dies gilt auch für ... die universellen ethischen Werte, die bereits von den Gesellschaften der ersten Menschen anerkannt und akzeptiert wurden. Wenn wir also die Religion und insbesondere den Islam mit der Demokratie vergleichen, dürfen wir dabei nicht aus den Augen verlieren, dass Demokratie keine messbare Größe ist und in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich verstanden wird. Die Religion hingegen hält verschiedene [unveränderliche, bleibende; F.E.] Regeln und Werte für das menschliche Leben bereit ... Der Hauptausgangspunkt, das Hauptziel und die unveränderlichen Prinzipien des Islam, die von diesem Hauptausgangspunkt und Hauptziel bestimmt werden, spielen auch für die Bestimmung der Prinzipien für die veränderlichen Seiten des menschlichen Lebens eine wichtige Rolle. In diesem Sinne spricht sich der Islam nicht explizit für eine bestimmte Regierungsform aus ... Stattdessen gibt er Grundprinzipien vor, die den Staatsgebilden der Menschen einen gewissen Spielraum lassen. Staatsstruktur und Regierungsform sind den äußeren Rahmenbedingungen anzupassen, ohne dass die Grundprinzipien verletzt werden.“ (APM, 18f)

„Der Islam betont, dass das Recht absolute Priorität besitzt. Gerechtigkeit und Gesetz sind im Islam grundlegende Dinge. Jedes Individuum hat demnach bestimmte Rechte, die der Gesellschaft nicht geopfert werden dürfen. Glaube, Vernunft (Recht auf eine gesunde Seele und einen gesunden Geist), Leben, Eigentum und Familie stehen unter besonderem Schutz. Diese Grundprinzipien bilden die Quelle für die Glaubensfreiheit ...“ (APM, 20)

Kommentar: Der hier gebrauchte Begriff des „Rechts“ zielt wesentlich auf die Scharia. Im islamischen Recht wird die absolute Verpflichtung auf jedem Menschen zustehende Rechte von allen maßgeblichen Autoritäten hervorgehoben. Es sind genau die genannten fünf (arab. din, 'aql, nafs, mal, 'ird),³ die nach klassischer Lehre die Intention der Scharia ausmachen. Die Bewahrung dieser Intention ist maslaha, d. i. das Eintreten für das Gemeinwohl der muslimischen Umma entsprechend der Umstände.⁴ Wenn zugleich das Gleichheitsprinzip des Islam stark gemacht wird (APM, 20), kommt dies einer Beanspruchung der Autorität des Islam für die ganze Gesellschaft gleich. Innerhalb der Gülen-Bewegung kann der Verteidigung der fünf Prinzipien und damit des schariarechtlichen Kerns des Islam als Form des Dschihads besonderes Gewicht verliehen werden: „Einem weiteren authentischen Hadith zufolge wird ein Mensch, der bei der Verteidigung seines Lebens, seines Intellektes, seines Besitzes, seiner Nachkommenschaft oder seiner Religion stirbt, als Märtyrer betrachtet. Das friedfertige Bemühen um die Bewahrung dieser fünf essenziellen Grundpfeiler des Lebens wird auch als eine Form des Dschihads verstanden.“ (Die Fontäne 45/2009, 47)⁵

„Die Prinzipien, die in diesen Aussagen ... zum Ausdruck kommen, und die Grundprinzipien der Demokratie, der

„Selbstregierung des Volkes“, führen also zum gleichen Ziel.“ (APM, 21)

„Der Islam tritt für einen Staat ein, der auf einem ‚gesellschaftlichen Abkommen‘ basiert⁶ ... Die Beziehungen zwischen den Menschen sollten dem Islam zufolge nicht auf ‚Stärke‘, sondern auf ‚Recht‘ aufbauen.“ (APM, 22)

Kommentar: Mit „Stärke“ wird auf das Mehrheitsprinzip demokratischer Verfassungen angespielt, mit „Recht“ auf islamische Prinzipien und Schariawerte.

„[I]n all den Diskussionen [werden] viel zu selten die degenerierten moralischen und religiösen Werte der Gesellschaft oder das fragwürdige gängige Freiheitsmodell oder das Problem der instabilen familiären Strukturen angesprochen. Dabei zeigt sich doch bei genauerer Betrachtung, dass die hierzulande vertretenen philosophischen Werte in dieser Form kaum länger aufrecht zu erhalten sind.“ – „Pessimismus, Hoffnungslosigkeit und Aggressionen sind menschlich, sie sind tief im menschlichen Wesen verankert. Aber sie können und müssen unbedingt unter Kontrolle gehalten werden. Dieser simplen, aber umso bedeutenderen Wahrheit weigert man sich, ins Auge zu blicken. Der Mensch ist ein Geschöpf, dem ein Mittelweg in den Grenzen von ‚Erlaubtem und Verbotenem‘ aufgezeigt werden muss. Solange dies nicht geschieht, können sich überall und jederzeit neue Katastrophen ereignen.“ – „Solange sich Individuen und Gesellschaft von religiösen Werten abwenden und allein auf die kraftlosen Statuten der Gesetze vertrauen, werden die jungen Menschen vergeblich nach einer glücklichen Zukunft suchen und wird die übrige Gesellschaft ihren Frust zu spüren bekommen.“ (Muhammet Mert anlässlich eines Amoklaufs an einer deutschen Schule, in: Die Fontäne 45/2009, 42f)

„Ziel des gesellschaftlichen Systems ist dem Islam zufolge, dass Mensch und Gesellschaft tugendhaft sind und dadurch das Wohlgefallen Gottes erlangen. Das Prinzip gegenseitiger Unterstützung und der Solidarität ersetzt im Islam das Prinzip des Konflikts ... Ziel der gesellschaftlichen Ordnung ist das Hervorbringen reifer und aufgeklärter Menschen, was dadurch erreicht werden soll, dass die Seele des Menschen geschult wird. Die Gesellschaft soll Barrieren gegen die Angriffe von Gelüsten errichten und die Seele dazu anregen, sich den erhabenen Dingen zu widmen und die Menschen zufrieden zu stellen. Auf diese Weise soll sie [die Gesellschaft! F.E.] die Menschen zur Vervollkommnung ermutigen und sie zu echten menschlichen Wesen machen. Recht verlangt nach Einheit an Stelle von Uneinigkeit und Streit ... Die Demokratie ist ein System, das Zeit braucht, das sich entwickelt und entwickeln muss.“ (APM, 22f)

Kommentar: Auch hier liegt religiös geprägte Sprache vor, die freilich verstanden werden will: Der „Mittelweg“ ist eine wichtige islamische Eigendefinition (nach Sure 2,143 u. a.). Die Grenzen von „Erlaubtem und Verbotenem“ (Halal und Haram) sind klassisch und verbindlich Gegenstand der Scharia. Dem „Teufelskreis der Degeneration“ (Muhammed Mert in „Die Fontäne“ 45/2009) ist nur durch Einhegung (Kontrolle, Barrieren ...) der individuellen Freiheit zu entkommen, welche als Reduktion auf Eigenwillen und Triebbefriedigung verstanden wird. Ziel ist daher eine scharia-rechtlich formierte Gesellschaftsordnung (Tugendhaftigkeit, Seelenschulung, „erhabene Dinge“, Wohlgefallen Gottes sind ganzheitliche, schariaorientierte islamische Werte), die ganz am Wohl und Recht des Kollektivs ausgerichtet ist (Kollektivrecht steht über Individualrecht, was insbesondere im Blick auf Frauenrechte, Religionsfreiheit und andere Grundrechte zu Konzepten

führt, die dem gesellschaftlichen Konsens zuwiderlaufen). Konflikt, Streit und kraftlose (da menschliche) Gesetze sind Kennzeichen der Demokratie – Solidarität, Einheit (Schuraprinzip etc.) und „religiöse Werte“ sind hingegen Kennzeichen einer islamischen Verfassung.

„Die Demokratie sollte also alle Seiten des Menschen berücksichtigen ... Die Demokratie sollte ihren Horizont erweitern ... Islamische Prinzipien von Gleichheit, Gerechtigkeit und Toleranz können ihr dabei helfen.“ (APM, 23)

„Ihnen (den Regierenden) ist Gehorsam entgegenzubringen, so lange ihre Anweisungen nicht der Scharia zuwiderlaufen. Ungehorsam ist keineswegs mit Auflehnung gleichzusetzen.“ (Koran A. Ünal, 238, zu Sure 4,59)

Kommentar: Der Demokratie, wie sie heute ist, fehlt laut Gülen die Würdigung der spirituellen und geistigen Ebene, wie sie in der islamischen Scharia zu finden sei. Islam und Schariawerte erscheinen als notwendige Ergänzung zum westlichen Konzept, das als schwer defizitär beschrieben wird (komplementäres Denken). Nicht selten wird pauschale Kritik am „Westen“ geübt, der zudem grundsätzlich im Gegenüber zum „Islam“ gesehen wird und dadurch primär religiös definiert erscheint („die Christen“).

Frauen

„Keine Weltanschauung oder Religion hat das Recht, vom Islam eine Entschuldigung für seine Gebote zu fordern, insbesondere für jene, die Frauen betreffen. Ganz im Gegenteil steht jede andere Weltanschauung verglichen mit dem Islam wesentlich schlechter da. Alle entsprechenden Untersuchungen zeigen, dass die Frauen in

nahezu sämtlichen ‚Religionen‘ und Systemen einen geringeren Stellenwert besaßen, woran sich bis in die heutige ‚zivilisierte‘ Welt hinein nicht viel geändert hat. Zeiten, in denen der Islam wirklich bewusst praktiziert wurde, waren für die Frauen hingegen goldene Zeitalter.“ (Koran A. Ünal, 233, zu Sure 4,34)

„Außerdem ist es (wenn auch nicht immer) ein besonderes Merkmal der Frauen, dass sie sich leichter von Gefühlen leiten lassen und mehr zu Vergesslichkeit neigen ... Selbstverständlich wird es immer Frauen geben, die ein besseres Gedächtnis haben als Männer, ebenso wie es Männer gibt, die eher gefühlsbetont handeln als Frauen. Aber in Angelegenheiten, die gesellschaftliche Belange betreffen, wird nicht die Ausnahme, sondern die Norm in Betracht gezogen.“ (Koran A. Ünal, 146)

Der Mann hat das Erziehungsrecht und das Züchtigungsrecht über seine Frau: „... Hier geht es keinesfalls darum, dass Frauen nur deshalb geschlagen werden dürfen, weil sie Frauen sind. Vielmehr darf diese Vorgehensweise nur dann angewandt werden, wenn es um eine eindeutig uneinsichtige Frau geht, die sich nicht korrekt verhält, um eine Frau, die eine Verweigerungshaltung einnimmt, im Hinblick nicht nur auf die Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, sondern auch auf ein moralisch einwandfreies Verhalten. Kurz gesagt: Eine solche Frau tut nicht nur ihrer eigenen Familie Unrecht, sondern auch sich selbst ... Allerdings rät der Islam den Frauen auch nicht, ihre Männer im Bett allein zu lassen oder sie ihrerseits zu schlagen. Hinter all diesen Empfehlungen steckt wohl der Gedanke, dass der Islam die Frau vor den gewalttätigen Ausbrüchen ihres Mannes, der sich ja ohnehin fehlverhält, schützen will.“ (Koran A. Ünal, 232f, zu Sure 4,34)

„Eine Frau verliert das Anrecht auf Respekt, wenn sie sich unsittlich benimmt.“ (Koran A. Ünal, 228)

Gewaltanwendung?

„Deshalb müssen sich die Gläubigen nach Kräften darum bemühen, der *fitna* ein Ende zu setzen, also die Vorherrschaft des Unglaubens zu brechen, sodass Gott keine Teilhaber zur Seite gestellt und Sünden vermieden werden. Mit diesem Ziel vor Augen ist die Aufnahme von kriegerischen Handlungen gerechtfertigt, ebenso wie im Verteidigungsfall.“ (Koran A. Ünal, 445, zu Sure 8,39)

Kommentar: fitna ist die Unordnung, die aus der Auflehnung gegen Gott und seine Gesetze entspringt, ein Grundübel in der Gesellschaft, schlimmer als Mord. Wo solche Unordnung entsteht, muss sie bekämpft und ihr jeglicher Boden entzogen werden, zur Not auch mit Gewalt. Wer dabei getötet wird, stirbt als Märtyrer. Fällt „Gott Teilhaber zur Seite stellen“ unter fitna, so steht jeder Christ generell unter dem Verdikt solcher Auflehnung, denn dieser Ausdruck (arab. schirk) charakterisiert im Koran den christlichen Glauben an Jesus Christus als Sohn Gottes.

„Neben der moralischen Stärke, die einem gesunden Glauben und solider Gottesfurcht entspricht, müssen sich Gläubige auch mit hochentwickelten Waffen ausrüsten. Gewaltanwendung hat einen bedeutenden Stellenwert beim Erlangen eines erstrebten Ergebnisses. Deshalb dürfen Gläubige ihr nicht gleichgültig gegenüberstehen.“ (Der Prophet als Befehlshaber, 40)

„Einer der wichtigsten Punkte, der bezüglich des Dschihad erwähnenswert ist, ist der, dass ein gläubiger Mensch nicht vom Schlachtfeld fliehen kann. Er muss im

Kampf standfest sein und darf seinem Feind im Kampf nicht den Rücken kehren.“ (Der Prophet als Befehlshaber, 44)

Schule und Bildung

„Die Schule ist ein Ort, in dem das nötige Wissen über dieses und das kommende Leben vermittelt wird.“ (APM, 64)

Die Europäer sahen sich in ihrer Geschichte – im Gegensatz zur islamischen Welt – „mit einem Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft konfrontiert. In der Folge entfernte sich die Religion von der Wissenschaft, und viele Menschen brachen mit der Kirche. Diese Situation begünstigte schließlich den Aufstieg von Materialismus und Kommunismus ... Als Besitzer eines Glaubenssystems mit einer anderen Geschichte und Essenz haben wir dem Westen, ... aber auch der

Menschheit in ihrer Gesamtheit einiges zu bieten.“ (APM, 67f)

„Die Religion leitet die Wissenschaft an, bestimmt ihr wahres Ziel und stellt ihr moralische und universelle menschliche Werte zur Verfügung. Würde diese Tatsache im Westen verstanden und diese Verknüpfung von Wissenschaft und Religion stärker betont, lägen die Dinge anders.“ (APM, 70)

Verwendete Literatur

- APM: M. Fethullah Gülen, Aufsätze, Perspektiven, Meinungen, Mörfelden-Walldorf 2004
Der Prophet als Befehlshaber: M. Fethullah Gülen, Der Prophet Muhammad als Befehlshaber, Kaynak-Verlag, Izmir/Türkei o. J.
Koran A. Ünal: Ali Ünal, Der Koran und seine Übersetzung mit Kommentar und Anmerkungen, Fontäne-Verlag, Offenbach a. M. 2009
Die Fontäne, Vierteljahresschrift für Religion, Kultur und Wissenschaft, Offenbach a. M., 45/2009

Anmerkungen

- ¹ Siehe allgemein Friedmann Eißler, Die Gülen-Bewegung, in: MD 7/2011, 271-275 (s. auch www.ekd.de/ezw/Lexikon_2487.php).
- ² Wie die Gülen-Bewegung zu dieser „Zweigeisigkeit“ kommt und wie sie diese begründet, müsste ausführlicher dargelegt werden, wozu hier nicht der Raum ist. S. dazu aber meinen Artikel Islamisierung profaner Arbeit als Dienst an der Menschheit. Zum Bildungsideal Fethullah Gülens, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Religionsdifferenzen und Religionsdialoge, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 175-194.
- ³ Für „Glaube“ steht wörtlich „Religion“ (*din*), womit im Allgemeinen der Islam gemeint ist; statt „Familie“ heißt es genauer „Würde“ oder auch „Ehre“, was traditionell insbesondere auf den Schutz der Ehre der Frauen bezogen wird. Es wird auch mit „Nachkommenschaft“ übersetzt.
- ⁴ Vgl. zu dem zumal in der Diasporasituation wichtigen islamrechtlichen Konzept der *maslaha*, das zur flexiblen Anpassung von Schariabestimmungen an kontingente Erfordernisse dient, Tilman Nagel, Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001, 84-89. 253-275; Ralph Ghadban, Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas, Berlin 2006, 126-135.
- ⁵ Der Autor geht an der Stelle übrigens so weit zu behaupten, aus *diesem* Bemühen sei letztlich auch „der moderne Katalog der Menschenrechte“ hervorgegangen. Und weiter: „Der Islam betont also die unveräußerlichen Rechte und die Würde jedes einzelnen Individuums und garantiert all diese Rechte in perfektem Einklang mit dem Wesen des Menschen“ (ebd.).
- ⁶ S. dazu Friedmann Eißler, Wasatiyya – ein islamischer „Mittelweg“, in: MD 5/2010, 163-170, und ders., Islam und Islamismus. Aspekte des Islam in Europa zwischen Mythos und Minderheitenpolitik, in: Matthias Petzoldt (Hg.), Europas religiöse Kultur(en), Theologie – Kultur – Hermeneutik Bd. 14, Leipzig 2012, 97-124 (im Druck).

Karina Hawle, Berlin

Der Dialog der Fethullahcis (Gülen-Bewegung)

Ein Erfahrungsbericht

Die Armee des Imam

Am 3. März 2011 wurde Ahmet Şık von der türkischen Polizei festgenommen, nach über einem Jahr Untersuchungshaft wurde er wieder auf freien Fuß gesetzt. Offiziell warf man dem renommierten türkischen Journalisten der linksliberalen Zeitung „Radikal“ vor, Mitglied des geheimen nationalistischen Ergenekon-Netzwerks zu sein, einer Untergrundorganisation, die ab 2003 die konservativ-religiöse AKP-Regierung von Premierminister Tayyip Erdoğan zu stürzen versuchte.

Da aber Şık selbst mit seinen investigativen Recherchen an der Aufdeckung der Ergenekon-Pläne beteiligt war, ist es nicht verwunderlich, dass der tatsächliche Inhaftierungsgrund von vielen in Şıks angekündigtem Buch „Die Armee des Imam“ gesehen wird. Dieses sollte im Mai 2011 veröffentlicht werden und versprach aufsehenerregende Details über eine einflussreiche muslimische Gemeinschaft um den Prediger Fethullah Gülen publik zu machen – darunter eine jahrzehntelange, systematische Unterwanderung des Polizeiapparats durch die Gruppe. Gleich nach der Verhaftung Şıks wurde die Veröffentlichung unterbunden und der Besitz des Manuskripts unter Strafe gestellt.

Dass die Fethullahcis, wie das Netzwerk um Gülen genannt wird, erheblichen politischen Einfluss besitzen, bezeugen die jüngsten Aussagen von AKP-Mitgliedern wie dem Abgeordneten Yalçın Akdoğan,

der in einem Interview verdeutlichte: „Es kann keinen Konflikt geben zwischen Mitgliedern der Gülen-Bewegung, die Premierminister Erdogan von Herzen lieben und AKP-Anhänger (sic), die Herrn Gülen lieben.“¹

Von Kritikern wird die muslimische Bewegung sogar als „eine nebulöse islamistische Sekte, die vom mysteriösen Hocaefendi Fethullah Gülen geleitet wird“², beschrieben. Fakt ist, dass die Fethullahcis in den letzten 30 Jahren ein effektives Privatschulsystem mit hohen Bildungsstandards entwickelt haben, mit der zweitaufgabenstärksten Tageszeitung „Zaman“ meinungsbildend auf die türkische Bevölkerung einwirken und sogar ein eigenes Bankinstitut betreiben. Ihr Aktionsradius beschränkt sich nicht nur auf das Ursprungsland; weltweit gründet die „Armee des Imam“ Vereinigungen und Institutionen, über die sie nach Anregung Gülens an der Gestaltung der jeweiligen Gesellschaft aus ihrem religiösen Bewusstsein heraus Anteil nimmt. Schätzungen zufolge sollen sich dem Prediger über zehn Millionen Sympathisanten verbunden fühlen.

Eine Istanbul-Reise

Ich selbst machte mit dem Namen Fethullah Gülen Bekanntschaft, als ich mich im Sommer 2006 einer Istanbul-Reise der Theologiestudierenden meiner Diözese anschloss. Organisator war das Wiener Dialoginstitut „Der Friede“, das durch den muslimischen

Bekanntes eines Kommilitonen vermittelt worden war. In den Institutsräumlichkeiten in der noblen Wiener Innenstadt zeigten sich die Reiseveranstalter während des ersten Treffens offen und betonten die Vereinbarkeit von muslimischem Glauben und Moderne. Beim Rundgang durch das Friede-Institut fand sich im Gebetsraum eine Gegenüberstellung von Jesus Christus und Mohammed, die die Bedeutung des Propheten Jesus im Koran hervorhob. Pläne für die weitere Institutsgestaltung wurden geschildert, Zusammentreffen mit nationalen Politikern und Bildungseinrichtungen erwähnt, und das vielfältige Kursangebot wurde vorgestellt. Man betonte die Möglichkeiten des interreligiösen Austauschs mit christlichen Theologen während der Reise.

Der zweite Termin stand im Zeichen der Reisevorbereitung. Eine Präsentation gab einen Vorgeschmack auf die Sehenswürdigkeiten der Stadt am Bosphorus, allerdings wollte man uns trotz Nachfrage kein konkretes Reiseprogramm vorlegen – zugunsten der „Flexibilität“.

Doch die kulturell-religiöse Entdeckungsreise entpuppte sich vor Ort als Besuchsmarathon von Instituten und Vereinigungen wie der „Stiftung für Journalisten und Schriftsteller“, einer Privatschule, der Fatih-Universität und dem TV-Sender Samanyolu. Nach dem „Kaffeefahrten“-Prinzip stand täglich mindestens ein Termin mit Vorträgen, Videomitschnitten und der Überreichung von Publikationen eines Mannes mit Namen Fethullah Gülen auf dem „flexiblen“ Programm.

Kein einziges Mal war im Zuge der Reisevorbereitungen durch das Friede-Institut dieser Name gefallen und doch drehte sich unser Aufenthalt nur um diese viel verehrte Person und ihre Vision einer besseren Welt. Allabendlich folgte eine Essenseinladung bei reichen Verehrern des Predigers, für die auch lange Busfahrten in Kauf genommen

wurden. Irritation und Unbehagen machten sich nicht nur bei mir breit.

Der Werdegang des „Hocaeffendi“

Fethullah Gülen lebt heute in den USA, von wo aus er sich regelmäßig zum aktuellen Tagesgeschehen zu Wort meldet. Die Türkei verließ er 1999, wo im selben Jahr Videobänder öffentlich wurden, in denen der Prediger zur Errichtung eines Gottesstaates durch islamistische Unterwanderung des Staates aufrief. Gülen selbst bezeichnete die Ereignisse als Diffamierungskampagne, der nationale türkische Sicherheitsrat hingegen klagte Gülen an. Unter der Regierung Tayyip Erdoğans kam es 2003 zur Einstellung des Verfahrens und 2006 zum endgültigen Freispruch. Dennoch ist der heute 74-Jährige nicht mehr in seine türkische Heimat zurückgekehrt, wo er 1941 als eines von acht Kindern eines anatolischen Dorfimams geboren wurde. Nach Abschluss der staatlichen Grundschule widmete sich Fethullah Gülen allein seiner religiösen Ausbildung und schloss sich der religiösen Nurculuk-Gemeinschaft an. Die Prinzipien des Gründers Said Nursi, mittels Bildungsinstitutionen und der religiösen Rückbesinnung des Einzelnen eine neue Gesellschaft herbeizuführen, in der jeder Handlungsbereich religiös begründet sein soll, prägen Gülens Denken bis heute.

Offiziell begann Fethullah Gülen seine Predigtstätigkeit 17-jährig als staatlicher Imam in der republikanisch geprägten Stadt Edirne. Hier knüpfte er ein offenes Beziehungsnetz mit anderen konservativgläubigen Muslimen und erzielte durch seine missionarische Rastlosigkeit, kompromisslose Frömmigkeit und seine charismatisch-emotionalen Predigten starke Wirkung bei seinen Zuhörern. Mit seiner zunehmenden Bekanntheit etablierte sich eine eigene Schülergruppe um ihn. So viel Annahme er auf religiöser Seite auch fand, so viel

Ablehnung erfuhr er vonseiten der Republikaner, die in mehrere Anklagen gegen ihn wegen staatsfeindlicher Hetze mündete.

Als Gülen ab 1968 religiöse Sommerzeltlager mit bis zu 300 Schülern veranstaltete, begann er auch die Bedeutung eines islamischen Bildungs- und Arbeitsideals in der sich wandelnden Gesellschaft zu betonen. Ausgehend von der Forderung, Internate und Studentenheime zur religiösen Erziehung von Jugendlichen zu errichten, und der weiteren Anregung, sich in Gemeinschaften zusammenzuschließen und die Gesellschaft zu durchwirken, entwickelte sich in den folgenden Jahrzehnten aus dem Schülerkreis um Gülen ein autonomes, unpolitisches und dezentrales Netzwerk. Die „Cemaat“ (Gemeinschaft), die ihre Motivation aus den Nurculuk-Schriften sowie Hör- und Videokassetten mit den Predigten Gülens ableitete, gründete Privatschulen, unparteiliche Vereine und Stiftungen sowie Zeitschriften, Gewerkschaften und Wirtschaftsvereinigungen und läutete damit eine neue Phase der differenzierten gesellschaftlichen Mitgestaltung für die religiöse Gruppierung ein. Das Fehlen zentraler Organisationsstrukturen ermöglicht es dem Netzwerk, sich sowohl inhaltlich als auch rechtlich jeder staatlichen Sanktion zu entziehen.

Gülen zeigte sich öffentlich zunehmend regierungsnah. Seinen gesellschaftspolitischen und medialen Durchbruch erzielte der Prediger 1994 durch ein Treffen mit der damaligen Premierministerin Tansu Çiller (DYP). Schlagartig avancierte er zum Prototyp des toleranten und modernen „Vorzeigemuslims“³ abseits des politischen Islam. Doch die konservative sunnitische Theologie Gülens in Anlehnung an die Lehren Said Nursis widerspricht in vielen Punkten dem modernen, staatlich regulierten Reformislam der türkischen Universitäten. Die cemaat-internen Botschaften Gülens weisen teils reaktionäre Aspekte auf und stehen

dem Außenbild eines reformislamisch-modernen Netzwerks sogar entgegen. Ein Beispiel hierfür bieten die antiwestlichen Aussagen Gülens, die ab 1990 bei öffentlichen Auftritten nicht mehr zu finden sind, in den Neuaufagen seiner Bücher jedoch unkommentiert weiterhin abgedruckt werden.

Auch nach dem Skandal um Gülen im Jahr 1999 genießt der Prediger im Exil große Popularität, und aufgrund der Tatsache, dass seine Anhänger alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringen, erzielen seine Lehren und die Cemaat-Aktivitäten eine enorme öffentliche Breitenwirkung.

Der gelebte Gottesdienst der Fethullahcis

Gülen selbst verneint öffentlich die Existenz einer Cemaat um seine Person. Dennoch lassen sich Verbindungen zwischen den Gründern der einzelnen Organisationen untereinander sowie persönliche Kontakte zu Gülen ausmachen. Offiziell ist die Rede von einer nicht institutionalisierten „Bewegung der Freiwilligen und Ehrenamtlichen“ (Gönüllüler Hareketi), die keine Mitgliedschaft kennt und wenn, dann nur informell durch die Islamsicht Gülens verbunden ist. Dieses Islamverständnis ist geprägt von den Eckpfeilern „Moral und Identität“⁴. Doch gerade diese seien durch die westlich-materialistische Entfremdung der Menschen im 20. Jahrhundert bedroht und bedürften der Entwicklung und Umsetzung alternativer, religiös-nationaler Lösungsansätze als „Dienst für die Sache Gottes“ (*hizmet*). Die Pflicht, Gott zu dienen, erfülle der Gläubige, wenn er sich durch rechtes Verhalten unermüdlich für das Gemeinwohl einsetze. Selbstaufopferndes gesellschaftliches Tun entspreche somit gelebtem Gottesdienst und garantiere das eschatologische Seelenheil. Zum Schutz vor schlechten Einflüssen und zur Bündelung der Kräfte rät Gülen solchen „Menschen der Tat“, sich zusammenzufinden, um ihre Gesamtleistung durch

Arbeitsteilung in Effizienz und Produktivität zu steigern. Um weitere Aktionsfelder im In- und Ausland erschließen zu können, ist zudem finanzieller Reichtum anzustreben. In der Ausübung ihres Glaubensverständnisses innerhalb der Gesellschaft ist die Cemaat gezwungen, einen Mittelweg zu beschreiten. Um die notwendigen, vielfältigen und einflussreichen Kontakte zu gewährleisten, muss die Gemeinschaft ihre Außenaktivitäten zwanglos und offen gegenüber anderen Weltanschauungen gestalten, gleichzeitig ist das Engagement intern klar von einem konservativ-muslimischen Weltverständnis geprägt. Im Folgenden soll auf drei – mittlerweile globale – für Gülen-Anhänger typische Bereiche des Hizmet eingegangen werden.

Bildungsnetzwerk – Medien – Dialog

Kern der Lehre Gülens ist die Vision einer „Goldenen Generation“, die ein neues islamisches Zeitalter einläuten soll. Diese müsse umfassend wissenschaftlich und religiös-moralisch gebildet sein. Denn nur eine entsprechend der Vorstellung des „kleinen Cihad“ (Dschihad) von islamfeindlichen, materialistischen und darwinistischen Tendenzen gereinigte Bildung sei die Grundlage einer festen nationalen und religiösen Identität, die vor westlicher Überfremdung schützt. Zudem ermöglicht sie der neuen Generation politische, kulturelle und religiöse Konterparts zum Islam einzuladen (*dava*). Neben der religiösen Bedeutung der Bildung tritt Gülen für das Betreiben der Wissenschaften ein, um wirtschaftlichen Wohlstand zu schaffen, nationale Unabhängigkeit zu fördern und das Überleben des Islam in der Moderne zu erreichen. Die hoch gebildeten und loyal gebundenen Abgänger können so verantwortungsvolle Positionen in Innen-, Außenpolitik und Wirtschaft einnehmen und gekonnt die wirtschaftlich und politisch

liberalen Rahmenbedingungen der Türkei und des Westens nutzen, um diese politisch mitzugestalten.

An diesem Punkt setzt auch die Kritik an dem Netzwerk an. Die Sozialwissenschaftlerin Necla Kelek und die Türkei-Expertin Rachel Sharon-Krespin schreiben der Gemeinschaft sektiererische Ansätze zu und warnen vor einer Infiltration der staatlichen Schlüsselpositionen wie der Polizei, des Sicherheitsministeriums und des Militärs, die der Bewegung taktisches Wissen und Macht erschließen, um die Opposition mitunter auch gewaltsam ausschalten zu können, wie eingangs am Beispiel Ahmet Şıks beschrieben.

Der türkischstämmige Asienwissenschaftler Bayram Balcı sieht im Privatschulwesen der Cemaat eine verdeckte Missionierung mit dem Ziel der Konvertierung der Schüler, um so eine Verbindung zwischen Staat, Religion und Gesellschaft zu installieren. Dies ist auch der Grund für das Verbot von Gülen-nahen Einrichtungen in einigen Ländern wie Russland, Usbekistan und den Niederlanden.

In Deutschland zeigt sich in den letzten Jahren eine rege Aktivität der Fethullahcis. Vorerst waren es Hausaufgabenbetreuung und Nachhilfe, die in größeren deutschen Städten – heute in rund 165 Einrichtungen – angeboten werden, koordiniert und organisiert unter dem Dach des überregional arbeitenden „Academy – Verein für Bildungsberatung e.V.“ in Frankfurt. Darüber hinaus existieren über 20 türkisch-säkulare Privatschulen, die sich auf der Führungsebene von den Lehren Gülens inspiriert wissen, so z. B. die TÜDESB-Schulen in Berlin-Spandau, das Privatgymnasium Dialog in Köln-Buchheim oder die BiL-Privatschule in Stuttgart-Bad Cannstatt. Die Schulen betonen ihre Offenheit für alle Schüler, dennoch besteht ihre Klientel zu 90 Prozent aus Kindern mit Migrationshintergrund, deren Familien es in Deutschland zu einigem

finanziellen Wohlstand gebracht haben und sich so die bis zu 4000 Euro Schulgebühren pro Jahr leisten können.

Allein in der deutschen Hauptstadt gibt es über 20 „Lichthäuser“, in denen in geschlechtergetrennten studentischen Wohngruppen der Nachwuchs der Fethullahcis auf ein streng muslimisches Leben in Verbundenheit zu Gülen und dessen Anhängerinstitutionen eingeschworen wird. Aus ihrer ideellen Verbundenheit sollen die Universitätsabgänger das Netzwerk durch die Spende ihres ersten Gehaltes unterstützen.

Zusehends drängen die Fethullahcis an die Universitäten und veranstalten im Beisein nationaler Politiker und Intellektueller Symposien und Konferenzen, bei denen deutsche Gülen-Gruppenmitglieder aller Gesellschaftsbereiche zusammentreffen, um auf die wegweisenden Lehren ihres spirituellen Führers hinzuweisen. Die im Mai 2009 an der Universität Potsdam durchgeführte Konferenz unter dem Titel „Muslime zwischen Tradition und Moderne – Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen“ gilt als deutsches „Coming-out“ der Fethullahcis. Es folgte die Konferenz „Die Gülen-Bewegung im Kontext Europas – Ein Blick auf NRW“ im Juni 2010 an der Ruhr-Universität Bochum.⁵

Die 2011 und 2012 in Deutschland durchgeführte Deutsch-Türkische Kulturolympiade wird als interkulturelles Festival der Kinder und Jugend inszeniert, das im Zeichen der Traditionspflege steht. Der Großevent wurde 2012 vom Verein Academy veranstaltet.

Die finanzielle Basis der Bildungsoffensive stellt die wirtschaftliche Aktivität des Netzwerks im Industrie-, Kleinunternehmer- und Finanzsektor dar, die vor allem im Zuge des wirtschaftlichen Liberalisierungsbooms seit 1982 entstand. Beispiele hierfür sind Unternehmensverbände wie İŞHAD (Förderverband des Geschäftslebens), wirtschaftliche

und politisch-gesellschaftliche Interessenvertretungen wie die 1971 gegründete TÜSİAD (Vereinigung türkischer Industrieller und Geschäftsleute) ebenso wie die 1996 von Gülen-Sympathisanten ins Leben gerufene Bank Asya Finans und die Versicherung Işık Sigorta (Licht).

Früh begann Gülen, sich die Massenmedien zunutze zu machen, was maßgeblich zur heutigen Popularität seiner Person beigetragen hat. Durch eigene Printmedien, Rundfunk- und Fernsehsender verfügt das Netzwerk über eine effektive Möglichkeit, eine breitenwirksame Anwendung des Gülen-Diskurses auf gegenwärtige Fragen herzustellen, die eigenen Interessen zu bewerben und die öffentliche Meinung mitzuprägen.

Die zuerst gegründete Zeitschrift Sızıntı wird seit 1978 von der Stiftung türkischer Lehrer (T.Ö.V) herausgegeben und ist um die Verbindung von Rationalität und Glauben bemüht. Die auflagenstarke AKP-nahe Tageszeitung Zaman (Zeit) ist seit 1986 eine mediale Plattform für Texte und Ideen Gülens und ihrer praktischen Umsetzung. 1988 folgte die religiöse Zeitschrift Yeni Ümit (Neue Hoffnung) und 1994 das wirtschaftlich-politische Nachrichtenmagazin Aksiyon (Aktion). In Deutschland finden deutschsprachige Publikationen, darunter die Tageszeitung Zaman sowie eine Zeitschrift namens „Die Fontäne“, großen Absatz.

1993 kam mit der Entstehung des Fernsehsenders Samanyolu (Milchstraße) ein weiteres Medienportal hinzu. Die Gründung des Radiosenders Burç FM (Burg FM) und der Nachrichtenagentur CHA folgten ein Jahr darauf.

Das Mediennetzwerk verfügt über enge persönliche Kontakte untereinander, beschäftigt Journalisten, die cemaat-eigene Bildungseinrichtungen durchlaufen haben, und ist bemüht, durch gezielt positive Berichterstattung und Werbeeinschaltungen

auf nahestehende Einrichtungen und deren Aktionen aufmerksam zu machen. Von den zunehmenden Einschränkungen der Pressefreiheit durch den AKP-Führer Erdoğan, mit denen sich kritische Journalisten konfrontiert sehen, sind die regierungsfreundlichen Medien des Netzwerks nicht betroffen.

Gülen tritt gern als Förderer des innergesellschaftlichen Dialogs mit dem Ziel des Aufbaus einer gemeinsamen moralischen Zivilisation der Toleranz und des interreligiösen sowie interkulturellen Verständnisses auf. Zur Propagierung des universalen Weltfriedens durch Toleranz und Bekämpfung humanitärer Missstände bedient sich Gülen der „Stiftung der Journalisten und Schriftsteller“ (Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı). Eine Gruppe Gülen-naher Intellektueller rief im Juni 1994 die Stiftung mit Fethullah Gülen als Ehrenvorsitzendem ins Leben, die von da an den gesellschaftspolitischen Rahmen für Gülen's öffentliches Wirken bilden sollte. Seit 1996 verleiht sie jährlich eine „Toleranzmedaille“ an Persönlichkeiten aus Kultur und Politik. Die Stiftung, die unter anderem die Präsentation der Netzwerkarbeit und die Unterstützerwerbung koordiniert, richtete auch die Treffen Gülen's mit Papst Johannes Paul II., dem Oberrabbiner der israelischen Botschaft und dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Bartholomäus I. aus.

Dem Prinzip des Dialogs versuchen zahlreiche interkulturelle Institute in größeren europäischen Städten wie das „Forum für Interkulturellen Dialog Berlin e.V.“ (FID BERLIN e.V.) oder das schon erwähnte „Friede-Institut“ in Wien gerecht zu werden. Als ideales Instrument der zwanglosen Kontaktaufnahme zur lokalen Bevölkerung, zu Politikern und Vertretern anderer Religionsgemeinschaften erweisen sich dabei ihre Angebote wie Sufi-Abende, Fastenbrechen, interreligiöse Konferenzen, türkische Sprach-, Koch- und Musikkurse und – wie in meinem Fall – Türkeireisen.

Reflexion der Reise mit dem Friede-Institut

Die Reise des Dialoginstituts „Der Friede“ scheint mir nachträglich betrachtet nur einem Ziel gedient zu haben: der Steigerung des Bekanntheitsgrades und des Ansehens Fethullah Gülen's. In den Vorträgen und Videoausschnitten von interreligiösen Treffen wurde dieser zur Ikone stilisiert dargestellt und seine Verehrung durch religiöse Oberhäupter der ganzen Welt betont.

Dass der Name des „verehrten Lehrers“ im Vorfeld kein einziges Mal genannt wurde, obwohl sich die gesamte Reise um ihn und die Aktivitäten seiner Anhänger drehen sollte, kann ich nur als Verschleierungstaktik bezeichnen. Unterwegs zeigten sich die Institutsmitglieder auch wenig zurückhaltend. Beim Besuch der „Stiftung der Journalisten und Schriftsteller“ wurde uns im Anschluss an eine Präsentation über Hilfsmaßnahmen der Organisation für Kinder im ehemaligen Jugoslawien und deren Inspiration durch Fethullah Gülen eine Liste deutscher und österreichischer Mitglieder vorgelegt – mit dem Hinweis, dass auch wir Mitglieder und somit Helfer für den Weltfrieden werden könnten.

Auffallend erschien mir, dass die verschiedenen Institutionen stets über gute Stadtlage, großzügige Räume und beste Ausstattung verfügten, zudem bedachte man uns überall mit Speisen und Geschenken in Form von Publikationen Gülen's, Flyern und Süßigkeiten. Dies bot mir einen Einblick in die finanzielle Situation des Netzwerks, das sich größtenteils durch Spenden erhält und dessen finanzieller Wert mittlerweile 25 Milliarden US-Dollar entsprechen soll. In dieses Bild der begüterten Unterstützer passten auch die allabendlichen Essenseinladungen für die 20-köpfige Reisegesellschaft bei Privatpersonen, die, wie sich herausstellte, allesamt Unternehmer auf nationaler Ebene waren – vom

Besitzer einer Möbelhauskette bis hin zum Nachhilfeeinstitutbetreiber.

Entgegen dem Eindruck eines moderaten Islamverständnisses, den mir das Friede-Institut vor der Reise vermittelte, offenbarten sich seine Mitglieder während der gemeinsamen Reise als konservativ-traditionell. In mehreren Situationen wurden wir in Erläuterungen der muslimischen Kultur indirekt auf die sexuelle Zügellosigkeit in Europa hingewiesen, und um die Geschlechtertrennung zu wahren, mussten im Reisebus oder zu Tisch Sitzplätze gewechselt werden. Auch die Gespräche mit unseren Reisebegleitern zeigten exklusivistische Tendenzen, die sich in Vergleichen von Islam und Christentum zu erkennen gaben. So erwies sich z. B. das Einhalten der Gebetszeiten während des gefüllten Tagesprogramms als stressig, was einen muslimischen Mitreisenden dazu veranlasste, die vergleichsweise „bescheidenen“ christlichen Gebetszeiten zu thematisieren.

Als Reiseteilnehmerin stand ich ungewollt unter der permanenten Kontrolle der Reiseveranstalter, die mit uns ein unbekanntes Reiseprogramm von unglaublicher Dichte absolvierten. Selbstständiges Bewegen in der Stadt außerhalb der Gruppe wurde als „zu gefährlich“ unterbunden. Jene, die es wagten, die Freiheitsbeschränkung zu übergehen, indem sie abends die nähere Umgebung des Hotels erkundeten, wurden nach ihrer Rückkehr in der Hotelloobby zur Rede gestellt.

Durch die Erfahrungen im Zuge der Studienreise kann ich mich des Eindrucks versuchter Missionierung und Islamisierung durch die Gülen-Gemeinschaft, wie sie auch der türkischstämmige Asienwissenschaftler Bayram Balcı beschreibt, nicht erwehren. Interreligiöser Dialog kam meiner Ansicht nach auf der Reise nicht zustande. Interesse an anderen Religionen fand sich nur im Sinne einer Selbstvergewisserung des eigenen Glaubens und eines

oberflächlichen Anknüpfungspunktes, um potenzielle Adressaten für den Islam Fethullah Gülens zu erreichen.

Mit ihrem „Angebot zur kulturellen Verständigung“ ziehen die Dialoginstitute in Österreich und Deutschland vermehrt das Interesse von Schulen, Universitätsprofessoren, Politikern und Religionslehrern an. Dass es sich um eine Propagandataktik handelt, ist im ersten Moment nicht ersichtlich. Auch die Tatsache, dass ein „hochverehrter“ Mann im Hintergrund die Richtung vorgibt, der die Existenz des um seine Person entstandenen Imperiums an Institutionen sogar explizit leugnet, erscheint mir bedenklich. So hoffe ich, dass der weiteren Entwicklung des Gülen-Netzwerks nicht nur in der Türkei, sondern auch in Deutschland und Österreich erhöhte Aufmerksamkeit zuteil wird.

Anmerkungen

- ¹ Markus Bernath, Türkei: Let's talk Gülen, erschienen am 19.2.2012 unter Markus Beys Blog, <http://derstandard.at/1328508139892/Markus-Beys-Blog-Tuerkei-Lets-talk-Guelen> (12.5.2012).
- ² „Behind Turkey's transformation has been not only the impressive AKP political machine but also a shadowy Islamist sect led by the mysterious hocae-fendi (master lord) Fethullah Gülen ... Today, Gülen and his backers (Fethullahcilar, Fethullahists) not only seek to influence government but also to become the government“ (in: Rachel Sharon-Krespin, Fethullah Gülen's Grand Ambition. Turkey's Islamist Danger, in: Middle East Quarterly XVI/1 (2009), 55-66, www.meforum.org/2045/fethullah-gulens-grand-ambition (12.5.2012).
- ³ Bekim Agai, Porträt Fethullah Gülen. Ein moderner türkisch-islamischer Reformdenker?, http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-254/i.html (12.5.2012).
- ⁴ „Islam, for Gülen, means two things at the same time: morality (kişilik) and identity (kimlik) ... there is no identity without morality and no morality without Islam“ (M. Hakan Yavuz, Turkish Islam and the secular state: the Gülen Movement, New York 2003, 25).
- ⁵ Vgl. die daraus erwachsenen Publikationen: Walter Homolka u. a. (Hg.), Muslime zwischen Tradition und Moderne. Die Gülen-Bewegung als Brücke zwischen den Kulturen, Freiburg i. Br. 2010; Ursula Boos-Nünning u. a. (Hg.), Die Gülen-Bewegung zwischen Predigt und Praxis, Münster 2011.

INFORMATIONEN

RELIGIÖSE LANDSCHAFT

Internationale Studie über Gottesglauben und Atheismus.

Eine international vergleichende US-amerikanische Studie über Gottesglauben und Atheismus bestätigt das Ergebnis anderer Studien, wonach in Ostdeutschland die Zahl der Atheisten im weltweiten Vergleich mit Abstand am höchsten ist und die Zahl derjenigen, die an einen personalen Gott glauben, am niedrigsten. Zugrunde liegen der Studie Umfrageergebnisse aus insgesamt 30 Ländern christlicher Prägung, die bei mindestens zwei von drei Befragungen in den Jahren 1991, 1998 und 2008 durch das „International Social Survey Programme“ (ISSP) berücksichtigt wurden, wobei Ost- und Westdeutschland getrennt untersucht wurden. Dabei handelt es sich um acht ehemalige Ostblockstaaten (einschließlich Ostdeutschlands), 14 westeuropäische Länder (einschließlich Westdeutschlands), Israel, Australien, Neuseeland, Japan, Chile, die USA und die Philippinen als einziges Entwicklungsland. Die Studie wurde jetzt von Tom W. Smith von der University of Chicago unter dem Titel „Beliefs about God across Time and Countries“ vorgestellt.

Die Studie zeigt eine große Bandbreite an Positionen zum Gottesglauben und zum Atheismus zwischen den Ländern im Jahr 2008 und in der zu beobachtenden Entwicklung über die Jahre. Der Atheismus ist am stärksten in Ländern protestantischer Prägung in Nordwesteuropa und den ehemaligen Ostblockstaaten vertreten, wobei Ostdeutschland mit 52,1 Prozent Atheisten die Liste der Länder anführt, gefolgt von Tschechien mit 39,9 Prozent. Westdeutschland liegt im Ländervergleich im Mittelfeld mit einem Anteil der Atheisten von 10,3 Prozent. In katholisch geprägten

Ländern ist der Gottesglaube tendenziell stärker ausgeprägt. Die höchsten Zahlen für Gottesglauben (93,5 Prozent) und die niedrigsten Zahlen für Atheismus (0,7 Prozent) weisen die Philippinen auf. Als stark religiös und schwach atheistisch weist die Studie unter anderem auch die USA, Chile und Polen aus.

In fast allen Ländern geht der Gottesglaube leicht und kontinuierlich zurück. Ausnahmen mit einem deutlich gestiegenen Glauben an Gott sind Russland mit 17,3 und Israel mit 23 Prozentpunkten Zuwachs in den letzten 20 Jahren sowie Slowenien mit einem leichten Zuwachs um 2,7 Prozentpunkte. Bemerkenswert ist, dass der Atheismus in Ost- und Westdeutschland seit 1998 leicht abgenommen hat. Insgesamt scheint die Situation in Deutschland stabil zu sein. Zweifelsfrei an Gott glauben demnach 7,8 Prozent der Ost- und 26,7 Prozent der Westdeutschen. 13,2 Prozent der Ost- und 54,2 Prozent der Westdeutschen gaben an, schon immer an Gott geglaubt zu haben.

Am wenigsten Zustimmung findet im internationalen Vergleich ein personaler Gottesglaube in Ostdeutschland mit 8,2 Prozent, gefolgt von Tschechien mit 16,1 Prozent. Westdeutschland liegt auch hier im internationalen Vergleich im Mittelfeld mit 32 Prozent der Befragten, die an einen personalen Gott glauben.

Die Studie stellt fest, dass der Gottesglaube länderübergreifend in der ältesten Kohorte am weitesten verbreitet ist. Dies führt Smith auf das Lebensalter zurück und eine entsprechend zunehmende Auseinandersetzung mit dem Tod. In Ostdeutschland ist auffällig, dass in der jüngsten Kohorte der Atheismus ebenso verbreitet ist (71,6 Prozent der unter 28-Jährigen geben an, nie an Gott geglaubt zu haben) wie in der Generation ihrer Eltern (72,6 Prozent). Hier zeigt sich, dass eine nichtreligiöse Haltung von einer Generation an die folgende „vererbt“ wird.

Der Trend des leicht abnehmenden Gottesglaubens könnte darauf hinweisen, so Smith, dass sich der Atheismus weiter verbreiten wird, ähnlich wie dies heute schon in Nordwesteuropa und den ehemaligen Ostblockstaaten der Fall ist. Aber auch ein anderes Szenario sei denkbar, wenn zum Beispiel die „existentielle Unsicherheit“ wachse. Smith weist aber auch auf die großen Unterschiede zwischen den Ländern hin, zum Beispiel im Blick auf Ostdeutschland an der Spitze der säkularisierten Länder und auf das benachbarte Polen, das zur Gruppe der religiösesten Länder gehört.

Claudia Knepper

ALTERNATIVKULTUR

Empire me – Der Staat bin ich. Ein Dokumentarfilm über „Gegenwelten“. Wenn einem ein Pullover nicht passt, dann ist er zu weit oder zu eng für die eigene Statur geworden. Konsequenterweise kauft man sich einen neuen. Wenn einem ein Gesellschaftssystem nicht passt, dann ist es zu eng oder zu weit für die eigenen Ideen eines sozialen Lebens. Der erste Schritt führt zum Protest, der nächste zur neu geschaffenen und selbst gewählten Alternativgesellschaft. Weltweit gibt es hunderte sogenannter „Gegenwelten“ – alternative Sozialformen, die mehr oder weniger unabhängig von ihrer vorgefundenen Gesellschaftsordnung leben. Paul Poet porträtiert in seinem Dokumentarfilm „Empire me – Der Staat bin ich“ (2012) sechs von ihnen. Alle sind sie im Laufe der vergangenen 60 Jahre entstanden und könnten unterschiedlicher nicht sein. Poet zeigt zuerst zwei Mikrostaaten. „Sealand“, eine ehemalige Seefestung von der Größe eines halben Fußballfeldes, zehn Kilometer von der Südostküste Englands entfernt, und „Hutt River“, ein Farm-Areal von 75 Quadratkilometern Größe im Westen Australiens. Deren Gründer konnten

aufgrund von Lücken im rechtlichen System die wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit für ihr Gebiet durchsetzen, wenn sie völkerrechtlich auch nicht anerkannt sind. Nun agieren sie als selbsternannte Prinzen und Könige ihrer Hoheitsgebiete, ihre Nachkommen haben Anspruch auf den „Thron“. Wer dort einreist, bekommt einen Stempel in den Reisepass oder muss gar ein Visum vorzeigen.

Zwar keine selbsternannten Mikrostaaten, dafür aber organisierte, kommunenartige Gemeinschaften mit eigenen Zielen und Regeln, sind „Damanhur“ und das „Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung“ (ZEGG). Damanhur versammelt bereits 1000 Bürger in einer Föderation von Nukleo-Gemeinschaften (20 bis 30 Personen) auf einem eigenen Gelände in Norditalien. Hier versuchen die Damanhurianer, in Kontakt mit den „eigenen tiefsten Anteilen“, mit der Natur und dem Kosmos zu kommen. Dazu tragen spirituell-esoterische Kurse wie „Astral Reisen Stufe 1-3“ bei, gleichermaßen auch Orakelrituale im Tempel 30 Meter unter der Erde oder meditative Konzerte in der Natur, wo auch der Gesang von Pflanzen gehört werden will. Das ZEGG in Bad Belzig, 80 Kilometer südwestlich von Berlin in Brandenburg, verfolgt ebenso eine Lebensweise, die ein harmonisches Zusammenleben mit sich, den Mitmenschen und der Natur ermöglichen soll, ist dabei aber nicht in dieser Weise esoterisch wie Damanhur. Vielmehr wird hier auf dem Gelände eines ehemaligen Olympiadorfes von 1936 neben Ökologie und Politik die Freiheit der Liebe und der Sexualität in den Mittelpunkt gerückt.

Von diesen beiden eher abgelegenen Gemeinschaften schwenkt Poet zu einer Stadt mitten in der Stadt: Christiania – eine „Freistadt“ im Kopenhagener Stadtteil Christianshavn. Sie zeichnet sich durch ein ökologisches Anliegen und ein reges kulturelles Leben der alternativen Szene aus.

Entscheidungen werden gemeinschaftlich getroffen, Hierarchien gibt es nicht. Der Konsum und Vertrieb von Cannabis wird öffentlich geduldet und auf der „Push-Street“ öffentlich praktiziert. Gestalten mit großen, samtenen Hüten, Piercings und Dreadlocks verleihen Christiania das Flair einer bunt gemischten Hippie- und Punkstadt.

Auch die im Film zuletzt gezeigte Gegenwart führt mit dem auf Zeit angelegten Projekt der schwimmenden Städte von Serenissima ein alternatives Spektakel auf. Eine 30-köpfige, vornehmlich amerikanische Crew manövriert drei Flöße aus Schrott und Brettern von Slowenien quer über die Adria nach Venedig. Die Frage, ob es sich nun um Schiffe handelt oder um Kunst und ob es dafür bestimmte Vorschriften gibt, führt auch die slowenische Küstenwache in die Ratlosigkeit. Serenissima will Menschen inspirieren, die Dinge neu zu denken.

Acht Jahre lang hatte Paul Poet knapp 100 „Gegenwelten“ erkundet. Der 40-jährige Österreicher beschreibt sich selbst als Veteran der Punk- und Undergroundszene und sympathisiert mit den Akteuren der „Gegenwelten“. Dennoch übt er hin und wieder indirekt Kritik – etwa mit kritisch fragenden Kommentaren zu den esoterischen und vereinnahmenden Praktiken Damanhurs oder mit Bildern, die Straßenschlachten zwischen der dänischen Polizei und den Bewohnern Christianias zeigen.

Weiterführende Informationen zum Film finden sich auf www.empire-me.net.

Karin Walther, Erlangen

BUDDHISMUS

Ole Nydahl-Europazentrum gewinnt Rechtsstreit. (Letzter Bericht: 10/2009, 387f) Der Bayerische Verfassungsgerichtshof hat eine Klage gegen die Genehmigung des Europazentrums der „Buddhismus Stif-

tung Diamantweg“ auf Gut Hochreute über dem Allgäuer Alpsee abgewiesen, berichtete „Welt Online“. Die Kläger hätten keine Nachweise für eine Grundrechtsverletzung erbracht, hieß es demnach in dem am 10. Mai 2012 veröffentlichten Urteil. Auch Willkür bei der Entscheidung der Stadt Immenstadt hätten sie nicht nachweisen können. Geklagt hatten Naturschützer, die unter anderem wegen Änderung des Bebauungsplans und Täuschung der Öffentlichkeit schwere Vorwürfe gegen die Betreiber des Zentrums erhoben und die Erlaubnis für die Erweiterung des Zentrums für unrechtmäßig hielten.

Das ehemalige Gut bei Immenstadt war 2007 von der Stiftung gekauft und ausgebaut worden. Dort finden unter anderem Sommerkurse der Diamantwegtradition statt. Zuletzt hatten daran mehr als 3000 Praktizierende aus rund 40 Ländern teilgenommen. Höhepunkte sind Besuche hoher geistlicher Würdenträger der tibetischen Karma-Kagyü-Linie sowie Belehrungen und Meditationen mit dem dänischen Lama Ole Nydahl.

Der Buddhistische Dachverband Diamantweg (BDD) ist ein Zusammenschluss von rund 150 Zentren und Meditationsgruppen in Deutschland. Der Verband ist Mitglied der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) und nach eigenen Angaben mit 20 000 Anhängern bundesweit die größte buddhistische Gemeinschaft. Die Karma-Kagyü-Tradition gehört zu den vier großen tibetischen Schulen des Buddhismus und wurde im Westen vor allem durch den umstrittenen Ole Nydahl bekannt gemacht, der gezielt eine sehr eigenwillige „Inkulturation“ der buddhistischen Lehren in die westliche Kultur (und in den westlichen Lebensstil) betreibt, was ihm nicht zuletzt von buddhistischer Seite auch heftige Kritik eingebracht hat.

Friedmann Eißler

STICHWORT

Soka Gakkai

Die japanische buddhistische Religionsgemeinschaft tritt als Gesellschaft für Frieden, Kultur und Erziehung auf und fördert Ausstellungen, Konzerte, kulturelle Projekte und Einrichtungen der Friedensforschung. Es bestehen Kontakte in Friedeninitiativen und bei Schulprojekten. Da die Laiengemeinschaft Soka Gakkai (Sôka Gakkai, SG) zeitgemäß in Erscheinung tritt, eine sehr einfache Methode des Chantens als Weg zum Glück empfiehlt und außerdem offensiv werbend aktiv ist, verzeichnet sie ein stetiges Wachstum bei hohem Anteil an Konvertiten.

Allgemeines

Soka Gakkai (= Wissenschaftliche Gesellschaft zur Schaffung von Werten) ist die größte religiöse Organisation Japans. Sie entstand ab 1930 um den Grundschullehrer Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944), der mit dem Nichiren-Buddhismus in Berührung kam und seine Theorien zunächst unter philosophisch interessierten Lehrern verbreitete. 1937 gründete er mit seinem Schüler und engen Vertrauten Josei Toda (1900-1958) die Vorläuferorganisation der SG unter dem Namen „werteschaffende Erziehungsgesellschaft“ (Soka Kyoiku Gakkai). Im Laufe der Zeit entwickelte sich diese von einer eher pädagogisch zu einer religiös ausgerichteten Gesellschaft. Nachdem Makiguchi im Gefängnis gestorben war, soll Toda in der Haft ein überwältigendes inneres Erlebnis gehabt haben, das ihn ab 1946 den Aufbau der Organisation unter ihrem heutigen Namen mit tiefer Überzeugung und fanatischem Missionseifer vorantreiben ließ. Mit aggressiven, militanten Methoden wurde *Shakubuku* geübt, wörtlich „Brechen

und Unterwerfen“, ein Begriff, der mit einer feindlichen Einstellung gegenüber anderen buddhistischen Schulen und Religionen verbunden war. In einem viele Jahre verbreiteten Handbuch wurden entsprechende Missionsmethoden systematisch propagiert, was dem Image der SG besonders in Japan schadete.

Von Anfang an spielte die politische Ausrichtung eine erhebliche Rolle: 1964 wurde die „Gerechtigkeitspartei“, Komeito, als politischer Arm der Soka Gakkai gegründet, 1998 die Neue Komeito. Seit 1970 sind die (rechtsliberale) Partei und die SG formal getrennt, die personellen und inhaltlichen Verflechtungen sind jedoch weiterhin gegeben. Die SG ist auf diese Weise zumindest indirekt im japanischen Ober- und im Unterhaus vertreten und somit nicht nur zahlenmäßig mächtig und finanzstark, sondern auch die politisch erfolgreichste Bewegung in Japan.

Von 1952 an war die SG für knapp 40 Jahre die Laienorganisation der von einer Priesterschaft geführten buddhistischen Nichiren-Schule, aus der sie nach heftigen Auseinandersetzungen 1991 – eigentlich aus politischen Gründen – „exkommuniziert“ wurde. Dies scheint Schock und Befreiung zugleich gewesen zu sein. Die SG agiert seither freier und entwickelt sich als eigenständige Religionsgemeinschaft mit mehrheitlich westlich sozialisierten Mitgliedern. Der bis dahin starke sakralgeografische und gar nationalistiche religiöse Bezug zu Japan wurde relativiert.

Auf Toda folgte Daisaku Ikeda (geb. 1928) als dritter Präsident der SG und seit 1975 Präsident von Soka Gakkai International (SGI). Ikeda wird „verehrter Lehrer“ oder „ewiger Meister“ genannt und ist bis heute de facto das spirituelle Haupt der *Gakkain*, das von den Gläubigen bedingungslos verehrt wird. Unter seiner Leitung breitete sich die SG weit über Japan hinaus erfolgreich aus. Für Europa wurden vor Jahren 19 000

Anhänger angegeben (Wieczorek). In Deutschland existiert die Glaubensgemeinschaft seit 1970 und hat sieben „Kulturzentren“, an erster Stelle in Mörfelden-Walldorf sowie die „Villa Sachsen“ in Bingen (seit 1997). SGI-Deutschland (SGI-D) gibt etwa 5000 Praktizierende an (Kötter: 2400 aktive Mitglieder), von denen 84 Prozent Konvertiten aus christlichem Hintergrund sind. SGI-D ist Teil der Soka Gakkai International (SGI), die etwa 12 Millionen Mitglieder in über 190 Ländern haben soll. SGI-D gehört nicht zur Deutschen Buddhistischen Union. Die Betonung von Bildung, Erfolg und Individualität lassen die SG als Elite-Religion erscheinen. Fast die Hälfte der Mitglieder (48 Prozent) haben einen Universitäts- oder Fachhochschulabschluss.

Lehre und Praxis

Soka Gakkai versteht sich – wie übrigens die konkurrierende Religionsgemeinschaft Rissho Koseikai auch – als Bewahrerin der Lehren des Mönchs Nichiren Daishonin (1222-1282). Angesichts zeitgenössischer Katastrophen wandte sich dieser gegen jenseitsorientierte Vertröstung und Aberglauben und betonte, dass allen Menschen die Buddhanatur innewohne und eine Erleuchtung in der gegenwärtigen Existenz möglich sei. Das radikal-reformerische sozio-politische Engagement Nichirens hatte Züge einer Endzeitprophetie und trug ihm häufige Konflikte mit den Herrschenden ein. Er stellte das Lotus-Sutra in den Mittelpunkt seiner Lehre, und von diesem wiederum die Titelzeile (*Daimoku*), deren sieben Schriftzeichen den gesamten Inhalt des Sutras und damit die Essenz der wahren Lehre des historischen Buddha manifestieren sollen. Nichiren verstand sich als Verkünder der Wahrheit des Lotus-Sutras und damit als Erneuerer des Mahayana-Buddhismus. Andere Glaubensweisen verwarf er als falsch und forderte zur Bekehrung auf. Dafür

gebrauchte schon er den Begriff *Shakubuku* (s. o.), der zwar inzwischen eine andere Bedeutung erhalten hat, jedoch immer noch ein Ausdruck für die Gewinnung von neuen Gläubigen ist.

Im Mittelpunkt der religiösen Praxis steht *Gongyo*, das Chanten von Kapitel 2 und 16 sowie des Beginns des Lotus-Sutras: *Nam(u)-myoho-enge-kyo* (Namu myôhô rengekyô). Die Bedeutung dieser Worte wird so zusammengefasst: „Durch das Chanten manifestiere ich die in mir existierende Buddhanatur, durch die ich das Prinzip von Ursache und Wirkung in meinem täglichen Leben so anwenden kann, dass ich und meine Umgebung dauerhaft glücklich werden“ (www.sgi-d.org). Das regelmäßige Rezitieren soll die Buddhanatur wecken und hat heilsbringenden Charakter. Das Chanten, das rasche monotone Wiederholen derselben Silben oder Worte, geschieht vor dem *Gohonzon*, dem „Objekt der Verehrung“. Dies ist das Abbild eines kalligrafischen Mandalas Nichirens mit den Worten des Daimoku im Zentrum, das jedes Mitglied erhält und das den Gesamthalt der SG-Lehren symbolisch darstellt. Jeder Mensch, ob Mönch oder Laie, ob Frau oder Mann, besitzt das Potenzial zur Verwirklichung der Buddhaschaft in diesem Leben. Wie Nichiren lehrte, geschieht dies durch „Zehn Welten“ bzw. über zehn Stufen von Hölle und Hunger über das Lernen und die Teilerleuchtung bis zur vollkommenen Buddhaschaft. Die Vier Edlen Wahrheiten und der Achtfache Pfad spielen im Nichiren-Buddhismus praktisch keine Rolle.

Durch intensives Chanten soll die eigene menschliche Revolution (*ningen kaku-me*) ermöglicht werden. Das Chanten wird weniger meditativ als zumeist zielgerichtet geübt, man rezitiert das Mantra „für etwas“. Das entsprechende Verhalten im Alltag wird von Daisaku Ikeda für die Anhänger durch Reden und in zahllosen

Printerzeugnissen verbindlich vorgegeben. Es soll positives Karma ansammeln, von dem – ganz diesseitig – Glück und materieller Erfolg erwartet werden. Darüber hinaus hat die SG einen universellen Anspruch ausgebildet, der durch *Kosen-rufu* realisiert werden soll, die Verbreitung des Buddhismus auf der Welt, die zugleich mit der Verwirklichung des Weltfriedens einhergehen soll. Ikeda greift diesen Anspruch immer wieder auf. Dies bedeutet für die *Gakkain*, sich über die internen Aktivitäten hinaus in der Gesellschaft für Frieden, Gerechtigkeit und den Dialog der Religionen einzusetzen. Die Werbung neuer Mitglieder ist dabei ein fester Bestandteil des Glaubenslebens (und der Nachweis von Erfolgen auf dem Gebiet notwendig, um in der Hierarchie der SG aufsteigen zu können).

Bei den wöchentlichen oder monatlichen Treffen, die in Privathaushalten stattfinden (es gibt keine Tempel), wird Daimoku gechantet und das Lotus-Sutra rezitiert, es werden „Ermutigungen“ gelesen, man tauscht sich über gemeinsame Themen aus und hört gelegentlich eine kurze Predigt über einen Abschnitt des Lotus-Sutras.

Einschätzung

Seit dem Bruch mit der Priesterschaft genießt Soka Gakkai als moderne Laienorganisation einerseits freiere Entwicklungsmöglichkeiten auch und gerade im Umfeld säkularisierter Spiritualität in westlichen Gesellschaften, andererseits wird ihre Praxis von anderen, traditioneller gebundenen Richtungen des Buddhismus kritisch bewertet. Treten inzwischen spezifisch japanbezogene Motive aus dem Entstehungskontext eher zurück, so bleibt eine strenge Hierarchisierung und Konzentration auf die Meister-Schüler-Bindung. Die an Personenkult grenzende Verehrung Daisaku Ikedas ist unangefochten, seine Weisungen haben höchste Autorität.

SG wird Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, Unterdrückung von kritischen Äußerungen und die (allzu strenge) Kontrolle der Mitglieder vorgeworfen. Die Übung des *Shakubuku* wird heute moderater interpretiert als früher. Dennoch bleibt eine vereinnahmende Werbung, in die auch viel Geld fließt, gepaart mit einer breiten Palette politischer und kultureller Aktivitäten.

Für manche Kritiker hat sich Soka Gakkai von den Grundlagen des Buddhismus weit entfernt. Welt- und lebensbejahende Diesseitsbezogenheit, Erfolgsorientierung und Glücksstreben werden dadurch unterstrichen, dass intensives und möglichst langes Daimoku-Chanten positives Karma ansammeln soll, das sich im Alltag handfest als Glück und (auch materieller) Erfolg niederschlägt. Wenn sich das gewünschte Ergebnis nicht einstellt, wird nicht selten mangelndes Engagement für die Sache vermutet. Das kann zu erheblichem Druck und persönlichen und familiären Konflikten führen. Dass Glück im Vergleich zu traditionellen buddhistischen Wegen auf sehr einfache Weise zu erreichen sein soll, sorgt einerseits für innerbuddhistische Polemik, andererseits trägt die pragmatische Ausrichtung zur Attraktivität der SG im Westen bei.

Quellen

Charta der SGI

(www.sgi-d.org/soka-gakkai/charta-der-sgi)

Ikeda, Daisaku, Das Buch vom Glück. Wie man mit buddhistischen Einsichten freudvoller lebt, aus dem Engl., München 2006

Zeitschriften

Express (monatliches Informationsblatt, SGI-D Mitgliederzeitung)

Dialog (monatliches Magazin der SGI Österreich)

Forum – Buddhistische Zeitschrift für Frieden, Kultur und Erziehung (zweimonatliches internes Studienmagazin)

Internet

www.sgi-d.org

Sekundärliteratur

- Dehn, Ulrich, Soka Gakkai, in: Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 369-373
- Dehn, Ulrich, Neue Religiosität und neue Religionen. Das Beispiel Sōka Gakkai, Online-Texte der Evangelischen Akademie Bad Boll (www.ev-akademie-boll.de)
- Kötter, Robert, Die Soka Gakkai International – Deutschland. Geschichte – Struktur – Mitglieder, REMID-Schriftenreihe Bd. 11, Marburg 2006
- Krech, Hans/Kleiminger, Matthias (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh 2006, 975-981
- Wieczorek, Irina, Religion und Politik in Japan: Sōka gakkai und Kōmeitō, in: Japan aktuell, August 2000, Hamburg: Institut für Asienkunde, 350-359 (s. auch www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd6-K05Wieczorek.pdf)

Friedmann Eißler

BÜCHER

Markolf H. Niemz, Bin ich, wenn ich nicht mehr bin? Ein Physiker entschlüsselt die Ewigkeit, Kreuz Verlag, Freiburg i. Br. 2011, 199 Seiten, 16,95 Euro.

Der durch seine drei „Lucy“-Bücher bekannt gewordene Heidelberger Physiker beantwortet die Titelfrage nun anders als in jener Trilogie mit einem deutlichen Nein: Es gebe kein Leben nach dem Tod für ein unsterbliches Ich. Gleichwohl gebe es Gott, Ewigkeit und Unsterblichkeit; doch diese drei Begriffe werden konsequent subjektlos interpretiert.

Niemz hat sich bei seinen spekulativen Überlegungen, die er in ausverkauften Sälen zu präsentieren pflegt, zur Klarheit einer monistischen Perspektive aufgeschwungen – ist freilich zugleich in deren Problematik hinabgestürzt. Fast nur monistisch orientierte oder gefärbte Namen führt er im Verlauf des Buches zur Stützung seiner Sichtweise an: von Shankara und Parmenides über Schopenhauer bis hin zu Willigis Jäger und Hans-Peter Dürr reicht die Palette.

Merkwürdigerweise fehlt dabei Friedrich Nietzsche, dessen dunkler Gott „jenseits von Gut und Böse“ durchaus in sein pantheistisches Konzept passen würde.

Dies gilt umso mehr, als sich der Autor einleitend auf über 20 Seiten an die Theodizeefrage heranpirscht, um sie schließlich in monistischer Weise zu beantworten oder besser gesagt: aufzulösen. Diese Frage stelle sich nur, wenn man an einen personalen Gott glaube. Da Niemand jeden theistischen Glauben ablehnt, kann er seinen abstrakt gefassten Gott „mit der Existenz des Bösen vereinbaren“ (46). Eine Antwort auf die Frage nach der Vereinbarkeit des Gottesgedankens mit dem Leid in der Welt gelinge, „wenn wir unser Leben als ein Spiel begreifen, in dem sich Gott als Regel und Zufall offenbart“ (90). Dass die monistische Deutung des Lebens als „Spiel“ (so auch 53 und 128) angesichts des realen Leidens ungezählter Geschöpfe blanken Zynismus bedeutet, also schwerlich trostreich ist, hindert den Physiker nicht, eben damit zu antworten auf ein Problem, das angeblich „selbst erfahrene Theologen kaum entschärfen können“ (90).

Hier zeigt sich wie noch öfter in dem kleinen Buch, dessen Inhalt mit diversen Schwarzweißfotos, Skizzen und einer Beschreibung der „Stiftung Lucys Kinder“ verlängert worden ist, was beinahe zwangsläufig zu passieren pflegt, wenn sich ein Naturwissenschaftler als Geisteswissenschaftler betätigt: Er kennt sich nicht wirklich aus. Theologisch entfaltete Antworten auf die Theodizeefrage (mit Verlaub: auch das in dieser Hinsicht prononcierte Theodizeebuch des Rezensenten) sind ihm offenbar unbekannt. Er muss sie ja auch nicht unbedingt kennen, sollte sich dann aber hüten, scheinbar kenntnisreiche Aussagen wie die oben zitierte zu verbreiten.

Entsprechendes gilt hinsichtlich seines Umgangs mit traditionellen Begriffen der christlichen und ostasiatischen Eschatologie:

Zwar definiert er sie so, dass er sie seiner monistischen Theorie zu eigen macht, aber er setzt sich nicht wirklich ernsthaft oder vertiefend mit den gängigen Definitionen, geschweige denn Metaphysiken und Religionen, auseinander. Dazu passt es, wenn er sich in einem monistischen Sinn als „Christ“ bezeichnet, das aber lediglich mit dem Festhalten am ewigkeitsträchtigen Prinzip Liebe begründet (85), während er weder Jesu Heilstod am Kreuz (82) noch die christliche Auferstehungshoffnung (123) noch den trinitarischen Gottesglauben im biblischen Sinn (122) bejaht. Die genannten Begriffsverwirrungen sind freilich typisch für Vertreter eines spirituellen Monismus (wie der Rezensent das schon in mehreren Studien dargelegt hat) – und gleichermaßen die Neigung zur Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche (84). Missionarische Ambitionen kreidet Niemz Religionen dementsprechend als „größten Fehler“ an (16), will jedoch sich selbst „anderen verstärkt mitteilen“ (186)!

Was sich in den Büchern des Physikprofessors durchhält, ist die These, dass im Sterben die „Seele“ auf Lichtgeschwindigkeit beschleunigt werde (von wem?), „also ins Licht eintaucht“ (13). Daraus folgert er nun: Weil jede zeitliche Distanz für das Licht den Wert null habe, vergingen für das Licht selbst sehr lange Zeiträume „in Nullkommanichts“, und „alles, was jemals im Universum geschieht, ‚passiert‘ für das Licht in einem einzigen Augenblick“ (97). Niemz überträgt hier physikalische Thesen ins Meta-Physische und folgert: „Alles, was jemals im Universum geschieht, ist im Licht präsent, also *gespeichert*. Demnach bedeutet Ewigkeit, dass alles gegenwärtig ist.“

Der Naturwissenschaftler übersieht bei dieser Wendung ins Religiöse – er nennt sie einen „Clou“ (96) – einfache physikalische Sachverhalte: Licht ist selbst bei Lichtgeschwindigkeit nicht nur keineswegs allgegenwärtig, sondern auch mitnichten

immer verbunden im Universum vorhanden, und nach derzeitigem Erkenntnisstand der Astrophysik muss das All irgendwann vollends im Dunkel verlöschen. Dem „materiellen“ Licht eine metaphysisch-religiöse Qualität zuzusprechen, ist also gerade kein Clou, sondern eine obsolete Verwechslung von physikalischer und symbolischer Begrifflichkeit.

Dass die Fakultät für Physik und Astronomie der Universität Heidelberg Niemz um die Rückgabe seiner Lehrerlaubnis gebeten hat, verwundert kaum. Seine vier Bücher sind weltanschaulich am ehesten – auch wenn er selbst das anders sieht (14) – als eine durchaus eigensinnige Variante auf dem Gebiet moderner Esoterik einzuordnen, welches bekanntlich von spirituellem Monismus durchzogen ist. Als wissenschaftlich lässt sich das Buch mit dem reißerischen Untertitel „Ein Physiker entschlüsselt die Ewigkeit“ nicht bezeichnen. Allenfalls religionsphilosophisch mag man ihm etwas abgewinnen können; doch das meiste davon ist nicht neu – und der originelle Anteil in der Sache mehr als zweifelhaft.

Werner Thiede, Regensburg

Thomas Bauer, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011, 462 Seiten, 32,90 Euro.

„Die Kultur der Ambiguität – Eine andere Geschichte des Islams“ hat der Islamwissenschaftler Thomas Bauer sein – wie ich meine: bahnbrechendes – Werk genannt. „Ambiguität“ meint Mehrdeutigkeit, nicht nur von sprachlichem, sondern überhaupt von kulturellem Handeln. „Sprache, Gesten und Zeichen lassen Eindeutigkeit vermischen, Handlungen müssen interpretiert, Normen ausgelegt werden, einander widersprechende Werte müssen miteinander versöhnt oder unversöhnt nebeneinander

toleriert werden“ (17). So weit, so klar: Alles menschliche Verhalten und Kommunizieren ist von Uneindeutigkeit geprägt. Verschiedene Kulturen aber gehen mit dieser Uneindeutigkeit verschieden um. Es gibt Kulturen, die sehr viel Ambiguität vertragen, und andere, deren Ambiguitätstoleranz eher gering ist.

Die These, die Bauer in seinem Buch entfaltet und belegt, lautet: Die islamische Kultur – und zwar „in jener Gestalt, in der sie ihre Begegnung mit der Moderne haben sollte“ (21) – zeigt eine ausgesprochen hohe Ambiguitätstoleranz. Dabei liegt der Schwerpunkt der Darstellung auf der Ayyubiden- und Mamlukenzeit (1171-1517). Gerade diese Zeit gilt oft als eine Phase der Stagnation und des Niedergangs – und diese Einschätzung will Bauer unterlaufen.

Der „Westen“ hingegen, die europäische Kultur gerade in ihrer neuzeitlichen bzw. modernen Gestalt – das ist der zweite Teil von Bauers These – verträgt Mehrdeutigkeit ausgesprochen schlecht. Im Anschluss an Kulturhistoriker wie Tzvetan Todorov und Zygmunt Baumann beschreibt Bauer die westliche Kultur als eine Kultur der Ambiguitätsangst: „Keine andere Kultur hat so gebannt auf die Anderen gestarrt, sich so beharrlich mit anderen Menschen und Ländern auseinandergesetzt wie die westliche ... Keine andere (lernte) so gründlich, die anderen zu verstehen, wie die westliche, was sich wiederum als Voraussetzung für die Beseitigung des Anderseins der Anderen erwies. Die Neugier auf den Anderen beruhte nicht auf Aufgeschlossenheit und Weltoffenheit, sondern verdankt sich vor allem der Tatsache, dass sich keine andere Kultur so leicht und so sehr von der Andersheit der Anderen in Frage gestellt sah. Wann immer man sich mühsam zur Wahrheit, zu *einer* Wahrheit durchgerungen hatte – vom Christentum des Mittelalters bis zu den Welterklärungsideologien des 19. Jahrhunderts –, immer gab es diese anderen

Länder und anderen Menschen, die durch ihre bloße Existenz die mühsam errungene Gewissheit der eigenen Weltsicht in Frage stellten. Wenn man doch aber selbst nach langem Ringen endlich so glücklich bei der Wahrheit, der ewigen, alleinigen und einzigen, angelangt war, wie konnten dann andere Menschen eine andere Wahrheit behaupten und leben? Weit über die Ideologien hinaus konnte allein die Tatsache, dass es Menschen gibt, die anders aussehen, denken, handeln und fühlen, als Bedrohung der eigenen Persönlichkeit empfunden werden. Durch die Existenz des Anderen verlor das eigene Leben an Selbstverständlichkeit“ (370f). Eine Pluralität der Wahrheiten mag im Westen eine postmoderne Vision sein – „die ambiguitätstolerante Vormoderne der islamischen Welt“ war nach Bauer „eine Realität“ (374).

Bauer belegt seine These mit einer Fülle von Beispielen aus „jene(r) Epoche, in der all die Handbücher entstehen, die älteres Gedankengut weiterbilden und zu einer neuen Synthese bringen. Diese Handbücher sind es, die den sunnitischen Islam für viele Jahrhunderte formen sollten und die in Kurzfassungen, Kommentaren und Überarbeitungen oft bis in die Gegenwart an den Hochschulen studiert werden“ (22). Ein erstes Beispiel ist die Überlieferung des Korantextes selbst. Für den Koran gilt, noch mehr als für die Bibel, dass er rezitiert und gehört werden will. Das Wort „Koran“ bedeutet wörtlich: das zu Rezitierende. Noch wichtiger als die richtige Schreibung ist also der richtige Vortrag. Dass bei einem Überlieferungsprozess, bei dem sich die Hörer die Art des mündlichen Vortrages eines Textes einprägen, ungezählte Varianten entstehen, liegt auf der Hand. Nun entspricht es westlichem Denken, die „Textkritik“ als ein Verfahren zur (Wieder-)Herstellung des „ursprünglichen“ Textes zu verstehen. Nicht so im klassischen Islam. Das allgemein anerkannte Handbuch der

Geschichte des Korantextes aus dieser Epoche stammt von dem Damaszener Gelehrten Ibn al-Djazarī (1350-1429). Er schreibt: „Jede Lesart, die mit der arabischen Grammatik – und sei es in einer Weise, deren Korrektheit umstritten ist – übereinstimmt, die – wenn auch nur möglicherweise – mit einem der Uthmānischen Kodizes übereinstimmt und deren Überlieferungskette einwandfrei ist, ist eine einwandfreie Lesart, die nicht zurückgewiesen oder missbilligt werden darf. Vielmehr gehört sie zu den sieben *ahruf*, in denen der Koran offenbart wurde. Sie muss akzeptiert werden ...“ (83). Uthman war der dritte Kalif (644-656), der in einer Krise zu großer „Ambiguität“ des Textes, also eines Streites um die Authentizität umlaufender Versionen, eine Redaktion des Korans veranlasst haben soll. Nach Ibn al-Djazarī führte diese Redaktion aber keineswegs zu einer Vereinheitlichung, sondern resultierte in einem Konsonantentext ohne Vokale und diakritische Zeichen, der demnach weiterhin eine Vielzahl von Betonungen und damit auch Bedeutungen zuließ, und dies mit voller Absicht. Nicht umsonst hat laut Tradition der Prophet Muhammad selbst von sieben *ahruf* gesprochen – ein Wort, das man wohl annäherungsweise mit „Lesarten“ (Einzahl: *harf*) übersetzen kann –, in denen der Koran offenbart wurde: „Gott hat dir befohlen, deiner Gemeinde den Koran in sieben *ahruf* zu rezitieren; gemäß welchem *harf* auch immer sie vortragen, treffen sie das Rechte“ (86). Ein einziger *harf* wäre für die Gemeinde der Muslime eine Überforderung, auch zwei *ahruf* wären es noch. Deshalb ist es eine göttliche Gnade, dass sieben *ahruf* offenbart werden, die der Gemeinde die Last zu großer Eindeutigkeit ersparen und sowohl verschiedene Betonungen wie verschiedene Deutungen des Textes als *von Gott selbst beabsichtigt* zulassen. Der Koran ist also im klassischen Sinn kein Text mit Variantenapparat. Die Varianten

würden in diesem Fall nur die Geschichte des vorliegenden Textes spiegeln. Im Koran gehören die Varianten zum geoffenbarten autoritativen Text. Der Koran erscheint als „pluraler ... nichtabgeschlossener Text, dessen Bedeutungsgehalt nie ganz ausgeschöpft werden kann“ (113). Eine heilige Schrift, in der Varianten nicht Verfälschungen, sondern zusätzliche Bedeutungsmöglichkeiten des göttlichen Wortes darstellen, ist für jeden Fundamentalismus ein unerträgliches Ärgernis. Denn Fundamentalismus ist ja in seinem Kern das Bedürfnis nach purer Eindeutigkeit, in der der heilige Text ohne Varianten, ohne Berücksichtigung seiner Auslegungsgeschichte und ohne Reflexion über den Prozess des Verstehens gelesen wird. Bauer bringt deshalb auch ein Beispiel einer Darstellung der Geschichte des Korantextes durch den salafitischen Gelehrten Ibn Uthaimin (1929-2001), die sich von der Darstellung durch Ibn al-Djazarī fundamental unterscheidet. Tatsache ist, dass viele Strömungen im zeitgenössischen Islam den „postmodernen“ Charakter der eigenen Tradition verkennen oder ausdrücklich ablehnen. Denn entsprechend der These Bauers verloren die Hauptströmungen des Islam in der Begegnung mit dem Westen seit dem 19. Jahrhundert ihre Ambiguitätstoleranz und übernahmen das Verlangen nach Eindeutigkeit auf allen Gebieten, das den Westen kennzeichnet. Dieses Verlangen nach Eindeutigkeit vereint Fundamentalisten und Reformen. „... die Konzepte der traditionellen Wissenschaften scheinen einem großen Teil – und gerade dem aktiven und sichtbaren Teil – der islamischen Intelligenzia unverständlich geworden zu sein. Und so wird deutlich, dass nicht der traditionelle, ‚mittelalterliche‘ Islam und seine heutigen ‚fundamentalistischen‘ Vertreter den Kräften der Modernisierung, Liberalisierung und Aufklärung gegenüberstehen, sondern Fundamentalisten und Reformen

im Zeichen der westlichen Episteme einen Kampf gegen die eigene Kultur führen. Nicht Mittelalter und Moderne stehen einander gegenüber, sondern das moderne Beharren auf Eindeutigkeit und das postmoderne Potential der islamischen nachformativen Tradition“ (114).

Bauer erklärt auch die Vorsicht muslimischer Gelehrter gegenüber Koranübersetzungen. Ein Verbot solcher Übersetzungen hat es, entgegen einer häufig gehörten Meinung, nie gegeben. Jede Übersetzung eines Textes, nicht nur aus dem Arabischen, muss sich allerdings zwangsläufig für eine Bedeutungsvariante entscheiden. Sie reduziert also die Mehrdeutigkeit des Textes, sie wirkt „disambiguiierend“. „Allein im Original [ist] die Interpretationsoffenheit des Textes bewahrt“ (141). Auch hier gibt es einen wichtigen Unterschied zum westlichen Christentum: Während im Westen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprachen ein emanzipativer Akt war, weil sie das Auslegungsmonopol des Klerus brach, wurde in der islamischen Welt der Inhalt des Korans durch Interlinearübersetzungen und Übersetzungen von Korankommentaren Leuten mit nichtarabischer Muttersprache zugänglich gemacht. Die Koranrezitatoren, die Kommentatoren und die Juristen aber bewahrten ihre Unabhängigkeit von den Vorgaben der jeweiligen Machthaber durch die „Verteidigung der Ästhetik und Ambiguität des Textes“ (ebd.).

Der ägyptische Gelehrte as-Suyūṭī (1445-1505) spricht diesbezüglich in einem eigens über die Fülle der Auslegungsmöglichkeiten verfassten Traktat von einer „Barmherzigkeit (Gottes) für euch“ und führt aus, dass die Meinungsverschiedenheit der Rechtsgelehrten für die Muslime gut und notwendig, ja heilvoll sei.

Nicht die absolute Wahrheit ist das Ziel islamischer Juristen der klassischen Zeit, sondern ein – nach menschlichen Maßstäben – angemessenes Urteil in konkreten

Fällen. Thomas Bauer ist „in seiner ganzen Lektüre“ für die Zeit vor dem 20. Jahrhundert „nie eine Hinrichtung oder auch nur eine Anklage wegen einvernehmlichen Sexes unter Männern begegnet“ (281). Eine Steinigung wegen Ehebruchs ist ihm in nur einem einzigen Fall bekannt. Der Oberrichter Sinānaddīn al-Bayādī (gest. 1687) verhängte tatsächlich dieses Urteil und ließ es vollstrecken, was einen Chronisten zu dem Ausruf veranlasste: „Und so etwas ist seit der Frühzeit des Islams nie vorgekommen!“ (281f). Der Richter wurde in der Folgezeit abberufen und bekleidete nie wieder ein öffentliches Amt.

In einem eigenen Kapitel, „Sprachernst und Sprachspiel“, veranschaulicht Bauer an sprechenden Beispielen aus einer umfangreichen poetischen Literatur die Freude der arabischen Dichter an der verhüllenden Formulierung, die die Eindeutigkeit kunstvoll und wortreich vermeidet. Die Freude am Sprachspiel veranlasste nicht nur Dichter und Denker, zu den unterschiedlichsten Anlässen kluge Gedichte und kunstvolle Reime oder poetische Pointen zu verfassen. Die Pflege teilweise verspielter Poesie galt beispielsweise auch für den Bildungsgang von Theologen und Juristen als angebracht. Lexikographie und Semantik suchten den Bedeutungsreichtum der arabischen Sprache zu erkunden und zu bewahren. Was später zünftige Orientalisten als selbstgefällige Kunstspielerei oder gar als Ausdruck der Dekadenz des „morgenländischen Geistes“ betrachteten, war ein nicht unwesentliches Element einer reichen Schrift- und Sprachkultur, die in weitentwickelten sprachwissenschaftlichen Disziplinen gepflegt wurde. Ich breche den Überblick hier ab, Bauers Buch ist eine Fundgrube.

Man fragt sich nach alledem, wie der „postmoderne“ Charakter des klassischen Islam mit dem gegenwärtigen Essentialismus, den ja die Kritiker des Islam mit vielen Muslimen teilen, zusammengeht. Die Antwort

Bauers lautet: Die arabische Kultur sah sich seit dem 19. Jahrhundert mit einem fundamental überlegenen Westen konfrontiert. Sie übernahm, um den Rückstand wenigstens einigermaßen aufzuholen, seine Maßstäbe weitgehend. Um etwa den Rückstand in den Naturwissenschaften und ihrer technischen Anwendung zu überwinden, übernahm man das cartesianische Denken mit seiner Widerspruchsfreiheit und Eindeutigkeit. Die islamische Welt passte sich dem ambiguitätsfeindlichen Westen an und hält an dessen Normen fest, während die westliche Welt diese Normen bereits wieder fallen lässt. Ein Beispiel dafür ist der Umgang mit der Homosexualität.

Es wäre entschieden zu einfach, wollte man hier nur von einem „geistigen Kolonialismus“ sprechen und die muslimischen Eliten zu Opfern westlicher Überfremdung erklären. Diese Eliten hatten selbst ein großes Interesse an ihrer „Verwestlichung“. Sie wollten erfolgreich sein – nach westlichen Maßstäben. Dazu aber mussten sie die traditionelle Gelehrtenschicht entmachten. Die alte Kultur schien verstaubt und untauglich zu sein. Die hergebrachte Hermeneutik mit ihrer „vielsinnigen“ Schriftauslegung oder die alte Rechtslehre mit ihrer Skepsis gegenüber letzten Wahrheiten galten nichts mehr. Zeitweise schien es so, als würden sich die arabischen Eliten vom Islam überhaupt verabschieden, und in einigen Vertretern haben sie das wohl auch getan, während auf der Gegenseite eine Reislamisierung gepredigt wurde, die aber nicht den Anschluss an die verschütteten Traditionen fand.

Thomas Bauer kann keine Lösung anbieten für die Probleme, die aus der radikalen Ambiguitätsreduktion in der islamischen Welt entstanden sind. Aber sein Buch ist immerhin geeignet, unser Bild vom Islam

vor seiner umstürzenden Begegnung mit westlichem Denken vom Kopf auf die Füße zu stellen.

Rainer Oechlen, München

AUTOREN

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

Karina Hawle, geb. 1982, Magistra der Theologie, Studienrätin, Studentin des Masterstudiengangs „Religion und Kultur“, Berlin.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

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

Dr. theol. Rainer Oechlen, geb. 1955, Beauftragter für den interreligiösen Dialog und Islamfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

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

Karin Walther, geb. 1987, Studentin der evangelischen Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg, Praktikantin der EZW im Frühjahr 2012.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 26 vom 1.1.2012

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

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

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

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