



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
79. Jahrgang

12/16

**Heimat für christliche Flüchtlinge
Orientalische Gemeinden in Deutschland**

**Kubas afrikanische Geister
Eine Ausstellung in Hamburg**

Streitpunkt „rituelle Gewalt“

Psi-Tests ohne Gewinner

Stichwort: Alawiten

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Liane Wobbe

Orientalische Gemeinden in Deutschland

Religiöse und kulturelle Heimat für christliche Flüchtlinge

443

BERICHTE

Gabriele Lademann-Priemer

Kubas afrikanische Geister

Ein Blick auf drei kubanische Kulte aus Anlass einer Ausstellung in Hamburg

454

Andreas Hahn

Streitpunkt „rituelle Gewalt“

Ein Tagungsbericht

458

INFORMATIONEN

Esoterik

Auch 2016 keine Gewinner bei den Psi-Tests der GWUP

460

Scientology

Zwei neue US-amerikanische Scientology-Dokumentationen

462

Soziologische Studie über deutsche Scientologen erschienen

465

Alternative Medizin

Bundesregierung will strengere Regeln für Heilpraktiker einführen

466

STICHWORT

Alawiten / Nusairier

467

BÜCHER

Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen

*Hg. im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD**von Matthias Pöhlmann und Christine Jahn*

471

<i>Werner Thiede</i> Die digitalisierte Freiheit Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion	475
<i>Amanda van Eck Duymaer van Twist (Hg.)</i> Minority Religions and Fraud In Good Faith	477

Liane Wobbe, Berlin

Orientalische Gemeinden in Deutschland

Religiöse und kulturelle Heimat für christliche Flüchtlinge

Um 10 Uhr beginnt der Gottesdienst in der St. Georgios-Gemeinde in Berlin-Zehlendorf. Das Eintreffen der Besucher, die aus Syrien, dem Libanon, Palästina, der Türkei und dem Irak stammen, dauert bis 12 Uhr an, bis zum Zeitpunkt der Kommunion. Nur wenige Frauen haben ein Tuch auf dem Kopf. Vor einer reich bebilderten Ikonostase singt ein Chor aus Frauen und Männern arabische Loblieder für Gott, der hier, wie von Muslimen, Allah genannt wird. Auch die darauf folgenden Gebete werden auf Arabisch gesprochen. Vor dem Altar befindet sich eine Ikone mit der Abbildung von Mariä Himmelfahrt, denn heute ist der 14. August, ein Tag vor dem Festtag der Mutter Jesu. Da am Montag die Kirche geschlossen ist, wird heute schon vorgefeiert. In einer Predigt, die der Bischof abwechselnd in arabischer und deutscher Sprache hält, würdigt er die tugendreichen Eigenschaften von Maria und gratuliert allen, die diesen Namen tragen. Nach einer weihrauchhaltigen Prozession mit den Kommuniongaben durch Bischof und Ministranten stellen sich die Besucher im Mittelgang auf, um *Korban* (arab. Opfer, Opfergabe), in Wein getunktes Brot, zu empfangen. Danach verteilt der Bischof noch einmal gesegnete Brotstücke an die Gläubigen, die ihm zur Ehrerbietung die Hand küssen. Nach dem Gottesdienst trifft man sich im Gemeindesaal. Alle Familien haben Speisen mitgebracht, an langen Tischreihen wird gegessen, geplaudert und gelacht. Die Band Habibi spielt auf, und unter Klatschen und lautem Rufen geben

sich alle nach vorn, fassen sich an den Händen, drehen sich, springen und tanzen im Kreis. Die meisten sind christliche Flüchtlinge aus Syrien. Sie haben in dieser Gemeinde ein Stück religiöse und kulturelle Heimat gefunden.¹

Christliche Minderheiten

In der Statistik, die das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge zur Religionszugehörigkeit von Asylsuchenden für das Jahr 2015 herausgebracht hat, werden genannt: 73,1 % Muslime, 13,8 % Christen, 4,2 % Yeziden, 1,4 % Konfessionslose, 0,5 % Hindus und 7 % Sonstige/religiös Unbekannte.² Doch von welcher ethnischen Herkunft und christlichen Tradition sind Christen, die aus ihrem Heimatland flohen? Es handelt sich hier vor allem um drei große Gruppen:

- Mitglieder orientalischer Kirchen,
- Mitglieder persischsprachiger Freikirchen (meist Konvertiten),
- Christen aus den Balkanstaaten.

Obwohl es schon seit den 1970er Jahren arabisch-, aramäisch-, assyrisch- und persischsprachige christliche Gemeinschaften in Deutschland gibt, erhalten diese erst seit etwa zwei Jahren erhöhte Aufmerksamkeit

¹ Besuch der St. Georgios-Gemeinde am 14.8.2016.

² Vgl. Statistik des BAMF: www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Broschueren/bundesamt-in-zahlen-2015-asyl.pdf?__blob=publicationFile (Abruf der in diesem Beitrag genannten Internetseiten: 4.10.2016, wenn nicht anders angegeben).

aufgrund ihrer Rolle, die sie im Zusammenhang mit christlichen Minderheiten unter den Flüchtlingen spielen.

Orientalisch-orthodoxe Kirchengemeinden

Zu den christlichen Flüchtlingen, die in ihrer Heimat Mitglieder traditioneller orientalischer Kirchen waren, gehören vor allem Anhänger der Griechisch-Orthodoxen Kirche aus Syrien, dem Irak, Palästina und der Türkei, Mitglieder der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochia aus Syrien und der Türkei, syrische und irakische Christen der Assyrischen Kirche des Ostens, Anhänger der Koptisch-Orthodoxen Kirche aus Ägypten sowie Anhänger der Eritreisch-Orthodoxen Tewahedo-Kirche aus Eritrea.³ Als Fluchtursache sind hier meist Krieg, religiöse Diskriminierung und Verfolgung im Herkunftsland zu nennen.

Die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochia (Rum-Orthodoxe Kirche)

Bei der oben beschriebenen Gemeinde in Berlin-Zehlendorf handelt es sich um die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochia (auch Rum-Orthodoxe Kirche, „rum“ von *rhomaïos*, Römer, Byzantiner), eine Kirche, die ihre Wurzeln in Antiochia (heute Antakya) in der Südosttürkei hat. Ihre Vorgänger folgten der Zwei-Naturen-Lehre (Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott) von Chalcedon 451 und dem byzantinischen Ritus mit einer arabischen Liturgie. Anfang der 1980er Jahre kamen die ersten Rum-Orthodoxen aus dem Libanon, aus Syrien, Palästina, dem Irak und der Türkei nach Deutschland. Für Christen aus

³ Eine geringe Zahl christlicher Flüchtlinge gehört weiteren Kirchen an: der Äthiopisch-Katholischen, der Chaldäischen, der Koptisch-Katholischen, der Melkitischen, der Maronitischen oder der Syrisch-Katholischen Kirche.

Berlin und Umgebung stellt die Kirchengemeinde St. Georgios, die mittlerweile aus 300 Mitgliedern besteht, eine der Hauptlaufstellen dar. Seit zwei Jahren bietet die Gemeinde einen Zufluchtsort vor allem für christliche Flüchtlinge aus Syrien. Nach Auskunft von Bischof Hanna Haikal sorgen er sowie Priester, Vorsteher und langjährige Mitglieder der Gemeinde für die Unterbringung ihrer Glaubensgeschwister und Landsleute in sicheren Unterkünften, bieten große finanzielle Unterstützung und helfen bei Behördengängen, der Arbeitsplatz- oder Wohnungssuche. Er selbst hat zwei Wohnungen angemietet, und die Gemeinde hat 40 Flüchtlingen Wohnraum zur Verfügung gestellt. Einige wohnen im Gemeindesaal, und eine Familie ist in einem Wohnwagen auf dem Kirchengelände untergebracht.⁴

Bibelstunde in der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochia

Es ist Freitagabend, 19 Uhr. Nach und nach füllt sich der Gemeindesaal der Syrisch-Orthodoxen Kirche mit Frauen, Männern und Kindern, deren Muttersprache Aramäisch ist. 40 bis 50 Leute nehmen auf kreisförmig aufgestellten Bänken Platz. Da auch einige nicht-aramäische Besucher aus Syrien und Ägypten dabei sind, ist die Kommunikationssprache des Abends Arabisch. So werden zu Beginn auf einem Keyboard arabische Kirchenlieder gespielt, und es wird dazu gesungen. Auf eine kurze Ansprache des Gemeindevorstehers folgt ein Vortrag zur fünften Seligpreisung („Selig sind die Sanftmütigen“), gehalten von einer jungen Frau aus Syrien. Weitere Lieder folgen, und am Ende spricht die Gemeinde das *Abun d'bashmoyo*, das aramäische Vaterunser. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochia führt sich auf aramäischsprachige Urchristen im 1. Jahrhundert zurück. Ihr

⁴ Gespräch mit Bischof Hanna Haikal, 7.8.2016.

Siedlungsgebiet war Mesopotamien mit Patriarchensitz in Antiochia. Unter Jakobos Baradaïos (490 – 578) entwickelte sie sich zu einer selbständigen Kirche mit einem westsyrischen Ritus und einem Bekenntnis zur Ein-Naturen-Lehre (beim Konzil von Chalcedon verworfene Auffassung, dass Jesus Christus nur eine einzige, göttliche Natur habe). Während des Ersten Weltkriegs wurden viele Aramäer umgebracht oder aus ihren Siedlungsgebieten in der heutigen Südosttürkei vertrieben. Ein großer Teil floh in westeuropäische Länder. Seit den 1970er Jahren kamen mit dem Zustrom von Arbeitnehmern aus der Türkei auch Tausende syrisch-orthodoxe Christen nach Deutschland. Infolge des Bürgerkriegs in Syrien und der Ausbreitung des IS suchen seit 2012 auch zahlreiche syrisch-orthodoxe Christen aus Syrien und dem Irak in Deutschland Asyl. Heute leben mehr als 100 000 syrisch-orthodoxe Aramäer hier. Die Ludgerusgemeinde in der Potsdamer Straße ist eine der vier Syrisch-Orthodoxen Kirchen in Berlin. Während die Gemeinde lange Zeit überwiegend aus aramäischen Familien aus der Südosttürkei bestand, kamen in den letzten vier Jahren immer mehr christliche Flüchtlinge aus Syrien und dem Irak dazu. Heute suchen hier neben aramäischen Familien der Syrisch-Orthodoxen Kirche auch Mitglieder der Syrisch-Katholischen Kirche und der Evangelischen Kirche aus Syrien sowie assyrische Familien aus dem Irak Zuflucht. Dies aus zwei Gründen: Zum einen bietet diese Gemeinde eine geistige und zugleich kulturelle Heimat, zum anderen leistet sie eine überaus engagierte Flüchtlingshilfe. Sie stellt Wohnungen zur Verfügung, bietet finanzielle Unterstützung, Begleitung zu Ämtern und vermittelt Rechtsberatung. Ein besonderes Anliegen ist es, die Neuankömmlinge gut zu integrieren und ihnen das Gefühl zu vermitteln, einen wichtigen Platz in der Gesellschaft einzunehmen, indem man sie

aktiv ins Gemeindeleben einbezieht. Es werden Deutschkurse angeboten, Ausflüge organisiert und Aufgaben verteilt. Eine wichtige Rolle spielt die Gründung von Musikgruppen.

Die Apostolische Katholische Assyrische Kirche des Ostens

Die Apostolische Katholische Assyrische Kirche des Ostens ist eine Nachfolgekirche der ersten christlichen Zentren im Perserreich und geht auf das 2. Jahrhundert zurück. In Unabhängigkeit vom Westen sowie von anderen syrischen Kirchen bildete sich eine ostsyrische Liturgie mit ostsyrischem Aramäisch (Assyrisch) als Kirchensprache heraus. Weitere Kennzeichen der Assyrischen Kirche sind die Zwei-Naturen-Lehre von Jesus und die Bilderlosigkeit. Neben Syrien und Indien gab es eine Hochburg assyrischer Christen im Irak. Mit dem Einfall der Mongolen in das Kerngebiet Mesopotamiens im 14. Jahrhundert zogen sich assyrische Gemeinden in die Berge Obermesopotamiens (heute Irak) und nach Nordwestpersien (heute Iran) zurück und überlebten dort mehrere Jahrhunderte lang. Unter der Herrschaft der Osmanen wurden neben den Armeniern und Aramäern auch viele Assyrer verfolgt, getötet oder vertrieben. Viele Familien gingen nach Syrien. In den 1970er Jahren kamen die ersten assyrischen Immigranten aus dem Irak und dem Iran nach Deutschland. Mit dem Beginn des Bürgerkriegs in Syrien sind in den letzten Jahren auch viele assyrische Christen von dort nach Deutschland geflohen. Die beiden größten assyrischen Kirchengemeinden in Borken und Saarlouis gelten als geistige und kulturelle Zufluchtsorte assyrischer Flüchtlinge in Deutschland.⁵

⁵ Vgl. dazu Michael Heussen, Assyrische Christen in Deutschland. Endlich frei, www.tagesschau.de/inland/assyrier-borken-saarlouis-101.html.

Gottesdienst in der Koptisch-Orthodoxen Kirche

Jeden Sonntag ab 9 Uhr versammeln sich koptisch-orthodoxe Christen aus Ägypten in der Kirche St. Antonius und St. Shenouda in Berlin-Lichtenberg zum Gottesdienst. Links sitzen die Männer, rechts die Frauen und Kinder. Einige Frauen haben ein Tuch auf dem Kopf, manche streifen es sich nur zum Gebet über. Vor der Ikonostase halten zwei Priester (*Abuna*) in schwarzen Mönchskutten mit bestickten Kapuzen den Gottesdienst. Links und rechts vor dem Altar singen und musizieren kleine und große Jungen in weißen Gewändern, während ein Priester Weihrauch schwenkt. Die Gebete werden in arabischer, koptischer und deutscher Sprache gesprochen. Nach einer Predigt auf Arabisch erfolgt die Kommunion. Alle Teilnehmer ziehen die Schuhe aus und stellen sich in einer Reihe auf, um Hefebrotaler und einen kleinen Becher mit Wein zu erhalten.

Die Koptisch-Orthodoxe Kirche führt ihre Entstehung auf den Evangelisten Markus zurück und sieht sich als Fortsetzung des Patriarchats von Alexandrien. Seit dem 6. Jahrhundert verfügt die Kirche über einen eigenen Patriarchen, als Liturgiesprache hat sich Koptisch (griech.: Ägyptisch) erhalten. Kamen die ersten Kopten seit Mitte der 1970er Jahre zum Arbeiten, zum Studieren oder aus Heiratsgründen nach Deutschland, folgten später viele aus Gründen der sich verschlechternden Situation für Christen in Ägypten, insbesondere seit dem arabischen Frühling 2013. Die größten Gemeinden gibt es in Frankfurt und Düsseldorf. Auch die koptischen Gemeindeglieder sind sehr darum bemüht, ihren neu angekommenen Landsleuten zu helfen.⁶ Die Priester stehen den Flüchtlingen seelsorgerlich zur Seite,

⁶ Gespräch mit dem Priester der Berliner Gemeinde, 30.7.2016.

und in der Gemeinde wird Essen gekocht und verteilt.

Beispielhaft wirkt das Flüchtlingslager in Borgetreich (Ostwestfalen), das sich im Besitz der Koptisch-Orthodoxen Kirche befindet und als Durchgangslager für christliche wie für muslimische Flüchtlinge dient. Seelsorgerlich betreut wird es vor allem vom koptischen Bischof Damian. Da dieser Arabisch, Deutsch und Englisch spricht, wird er von Christen wie von Muslimen aus arabischsprachigen Ländern um Hilfe gebeten. Für religiöse Feiern stehen auf dem Gelände ein christlicher und ein muslimischer Gebetsraum zur Verfügung.⁷

Die Eritreisch-Orthodoxe Tewahedo-Kirche

Seit 2015 flohen ca. 11 000 Menschen vor dem totalitären Regime in Eritrea nach Deutschland, von denen etwa 72 % Christen sind. In Eritrea selbst gehören etwa 50 % der Bevölkerung einer christlichen Kirche an. Der größte Teil bekennt sich zur Eritreisch-Orthodoxen Tewahedo-Kirche, einer altorientalischen Kirche, die in äthiopisch-orthodoxer Tradition steht,⁸ sich infolge der Selbständigkeit Eritreas 1993 von ihrer Mutterkirche abspaltete und seit 1998 einen eigenen Patriarchen besitzt. In Berlin-Friedenau nutzen eritreisch-orthodoxe Flüchtlinge den Gottesdienstraum der evangelischen Philippus-Gemeinde. Hier treffen sie sich von 6 bis 9 Uhr und halten ihren Gottesdienst mit Gesang, Trommelmusik und Tanz. Die Liturgiesprache ist Ge'ez (altäthiopisch). Die Gottesdienstbesucher

⁷ Vgl. www.domradio.de/themen/fluechtlingshilfe/2015-11-01/koptische-kirche-bietet-raum-fuer-fluechtlingsaufnahme-stelle.

⁸ Nach Äthiopien kam das Christentum um 330 durch Mission zweier syrischer Kaufleute. Im 15. Jahrhundert entwickelte es sich aufbauend auf historischen Beziehungen zur Koptisch-Orthodoxen Kirche zur Staatsreligion.

tragen weiße Kleidung und betreten die Kirche ohne Schuhe.⁹

Persischsprachige freikirchliche Gemeinden

Persischsprachige (Farsi und Dari) Gemeinden in Deutschland bilden sich meist in protestantischen Freikirchen. Zu ihnen zählen afghanische und iranische Christen, die bereits im Heimatland einer Hausgemeinde angehört oder erst in Deutschland zum Christentum konvertierten. Während afghanische Christen meist Kriegsflüchtlinge sind, nennen iranische Christen politischen und religiösen Druck oder ideologische Einengung in ihrem Land als Fluchtursachen.

Massentaufe in der Pfingstgemeinde „Alpha & Omega“ in Hamburg

Am Rande des Gewässers im Hamburger Stadtpark stehen weiß gekleidete Iraner und Afghanen und warten auf ihre Taufe. Der Pfarrer der Pfingstgemeinde „Alpha & Omega“ Albert Babajan steht mit einer Frau im See, sie winken nacheinander die wartenden Täuflinge zu sich heran. Jetzt ist ein iranischer Mann an der Reihe, er stellt sich zwischen die beiden Taufzelebrenten ins kniehohe Nass und wird von ihnen für Sekunden nach hinten ins Wasser getaucht. Heute zu Christi Himmelfahrt hat der Täufling, der bisher Muslim war, sein Leben Jesus übergeben und damit sein Christsein besiegelt. Nach seiner Taufe eilt er freudig seinen Familienangehörigen entgegen, die ihn herzlich umarmen. Zahlreiche Gemeindeglieder stehen dabei und singen klatschend Loblieder für Jesus in der iranischen Sprache

Farsi. Und schon wird der Nächste herangewinkt.¹⁰

1991 gründeten in einer evangelischen freikirchlichen Gemeinde in Hamburg ein Iraner muslimischer Herkunft und ein ebenfalls aus dem Iran stammender Armenier christlich-orthodoxer Tradition eine „Hausgemeinde“, welche anfangs aus wenigen Iranern und iranischstämmigen Armeniern bestand. Durch Missionierung unter Farsi (Iran) und Dari (Afghanistan) sprechenden Menschen entwickelte sich daraus die „Persische Christengemeinde in Hamburg“, die 2005 in den Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) aufgenommen wurde und sich heute „Alpha & Omega“ nennt. Neben seelsorgerlicher, finanzieller und administrativer Hilfe ist die Mission wichtigster Bestandteil der Flüchtlingsarbeit. Die Gemeinde erhält regelmäßig Zustrom von Muslimen und Christen aus dem Iran und Afghanistan.

Betreuung und Mission in der SELK (Selbständige Evang.-Luth. Kirche)

Eine Kirche, die gerade die meisten Schlagzeilen macht, wenn es um den Schutz christlicher Flüchtlinge geht, ist die Selbständige Evangelisch-Lutherische Dreieinigkeitskirche in Berlin-Steglitz. Die Gemeinde setzt sich mittlerweile zu 90 % aus konvertierten Iranern und Afghanen zusammen. Der Pfarrer der Gemeinde, Gottfried Martens, kümmert sich seit Jahren um Christen in Ländern, in denen das Christsein eine Bedrohung der eigenen Existenz bedeutet. Dazu gehören vor allem der Iran und Afghanistan. Nachdem er 2008 von den ersten Iranern um die Taufe gebeten worden war, wuchs seit 2011 die Zahl der Gemeindeglieder stetig an durch afghanische und ira-

⁹ Vgl. Claudia Keller, Wie eritreische Flüchtlinge in Berlin Gottesdienst feiern, in: Der Tagesspiegel vom 23.5.2015.

¹⁰ Vgl. www.zdf.de/ZDFmediathek/beitrag/video/2734166/Konversion-Glaube-oder-Asyltrick%253F#/beitrag/video/2734166/Konversion-Glaube-oder-Asyltrick%253F.

nische Flüchtlinge, die aus ganz Berlin und Brandenburg kommen. Seitdem versteht sich die Gemeinde als Missionsprojekt. Von den ca. 1000 Gemeindegliedern sind ca. 600 Iraner und 100 Afghanen.

Sonntags folgen sie der altlutherischen Liturgie und der Predigt des Gottesdienstes, der in Farsi und Deutsch gehalten wird. Taufunterricht, Bibelstunden und Seelsorge werden ebenfalls in Farsi angeboten. Zum Aufenthaltsrecht, zu Konflikten mit Mitbewohnern in Asylbewerberheimen, Kirchenasyl oder drohenden Abschiebungen bietet die Gemeinde Sprechstunden und Hilfsmaßnahmen.

Orthodoxe und freikirchliche Christen vom Balkan

Zur dritten Gruppe christlicher Flüchtlinge gehören Mitglieder aus etablierten Kirchen der Balkanstaaten und der ehemaligen GUS-Staaten (z. B. Serbien, Ukraine, Rumänien). Sie sind zumeist Kriegs- oder Wirtschaftsflüchtlinge, deren religiöser Status im Herkunftsland in der Regel keine Rolle spielte. Darunter fallen auch die Christen unter den Sinti und Roma, die aus Gründen gesellschaftlicher Diskriminierung geflohen sind. Gläubige Roma der rumänischen Pfingstgemeinde in Berlin zum Beispiel nutzen die Räume der Martin-Luther-Kirche im Stadtteil Neukölln und treffen sich hier zum Gottesdienst. Die meisten der Gläubigen stammen aus dem rumänischen Dorf Fântânele, 35 Kilometer von Bukarest. Die Hoffnung auf ein besseres Leben für sich und die Kinder führte diese Menschen nach Berlin. In der Pfingstgemeinde, der sie bereits in Fântânele angehörten, haben sie eine neue Heimat gefunden.¹¹

¹¹ Vgl. www.deutschlandradiokultur.de/rumaenische-pfingstgemeinde-in-berlin-ein-ort-der.1278.de.html?dram:article_id=354216.

Unterschiedliche Religionszugehörigkeit als Konfliktpotenzial unter Flüchtlingen

Ein Thema, das bezüglich der aktuellen Flüchtlingslage in Deutschland zunehmend für Schlagzeilen sorgt, ist die Situation christlicher Minderheiten in Flüchtlingsheimen. So berichten die Medien seit Sommer 2013 immer wieder davon, dass christliche Flüchtlinge Schikanen vonseiten muslimischer Mitbewohner ausgesetzt sind. Zuweilen wurden solche Berichte auch infrage gestellt oder relativiert. Mittlerweile trägt das Thema politischen Charakter und steht gleichzeitig in der Gefahr, sich in eine antimuslimische Richtung zum Schutz verfolgter Christen oder in eine kriminalitätsbeschwichtigende Richtung zugunsten der angestrebten Religionstoleranz in Deutschland zu bewegen.

In Anbetracht der Vielzahl von Flüchtlingsheimen, der unterschiedlichen Bedingungen vor Ort und der voneinander abweichenden Erfahrungsberichte wird es kaum möglich sein, diesem Thema gerecht zu werden. Im Folgenden sollen jedoch eigene Interviews und Medienberichte von verschiedenen Seiten beleuchtet werden, um zu einer Differenzierung und Sensibilisierung der öffentlichen Meinungsbildung beizutragen. So ist es ratsam, bei Religionskonflikten in Flüchtlingsheimen genauer zu schauen, welche Organisationen die Umfragen starten, aus welchen Kirchen und Ländern die Befragten stammen und wie die Wahrnehmung derjenigen ist, die mit den Betroffenen zu tun haben.

- Bischof Hanna Haikal von der Rum-Orthodoxen Kirche hat von religiösen Konflikten seiner Gemeindeglieder in Asylunterkünften bisher nichts gehört. Er erklärt das damit, dass Christen und Muslime in Syrien bis zum Ausbruch des Krieges friedlich miteinander gelebt haben. Einem Flyer zufolge steht die Kirche aus diesem Grund auch dem Dialog mit Muslimen offen ge-

genüber. Iraner und Afghanen haben seiner Meinung nach mehr Probleme, da Muslime aus diesen Ländern nicht akzeptieren, dass ihre eigenen Leute Christen sind.¹²

- Der Ökumenebeauftragte der syrisch-orthodoxen Gemeinde in Berlin, Amill Gorgis, kennt beide Seiten. Manche christlichen Flüchtlinge bitten ihn, ihnen eine Wohnung zu besorgen, da sie in den Asylunterkünften von muslimischen Mitbewohnern aufgrund ihrer Kleidungs- und Essgewohnheiten ausgegrenzt würden. Andere Christen wiederum berichten, dass sie mit muslimischen Flüchtlingen wie Geschwister zusammengelebt haben.¹³

- Eine junge Frau, die der Koptisch-Orthodoxen Kirche in Berlin angehört, wohnt mit ihrer Familie seit einem Jahr in Deutschland, mittlerweile in einer eigenen Wohnung. Vorher lebte sie mit fünf muslimischen Familien in einem Asylbewerberheim in Bremen. „Es gab immer Probleme, da wir als einzige christliche Familie so eng mit muslimischen Familien zusammenwohnten.“ Auch der Priester kennt Gemeindeglieder, die von muslimischen Mitbewohnern in Flüchtlingsheimen und von Mitschülern in Willkommensklassen ausgegrenzt wurden.¹⁴ Nach Aussage eines Betreuers des von der Koptisch-Orthodoxen Kirche getragenen Flüchtlingslagers in Borgenteich (s. o.) wiederum kam es dort bisher nicht zu Unruhen zwischen christlichen und muslimischen Flüchtlingen.¹⁵

- Einige befragte iranischstämmige Gemeindeglieder der Alpha & Omega-Gemeinde berichten von Bedrohungen und Schikanen muslimischer (meist iranischer und afghanischer) Mitbewohner. Ihren Aussagen zufolge wurden sie aufgrund ihrer Konversion als Verräter beschimpft und

geschlagen.¹⁶ Von ähnlichen Vorfällen berichten iranische und afghanische Gemeindeglieder der lutherisch-freikirchlichen Dreieinigkeitskirche in Berlin-Steglitz. Der Pfarrer der Gemeinde, Gottfried Martens, welcher viele konvertierte Flüchtlinge betreut, weiß von zahlreichen Überfällen und Diskriminierungen gegenüber seinen neuen Gemeindegliedern und fordert eine getrennte Unterbringung von Christen und Muslimen in Flüchtlingsheimen.¹⁷

- Eine Gruppe, die bezüglich der Problematik in den Medien immer wieder in Erscheinung tritt, ist das Hilfswerk „Open Doors“, eine evangelikale Organisation, die ihre Umfragen zielgerichtet auf die Diskriminierung von Christen richtet. Ihr Vorsitzender, Markus Rode, präsentierte auf einer Pressekonferenz im Haus der Bundespressekonzferenz in Berlin am 9. Mai 2016, die unter dem Thema „Übergriffe gegen Christen und andere religiöse Minderheiten in deutschen Flüchtlingsunterkünften“ stand, 231 dokumentierte Übergriffe gegen christliche Asylbewerber in deutschen Flüchtlingsheimen und sprach von „einem Klima der Angst und Panik“. Seiner Meinung nach streiten Heimleitungen solche Konflikte ab, da sie kein Interesse an negativen Schlagzeilen haben. Den großen Kirchen wirft er vor, das Problem zugunsten der Religionstoleranz herunterzuspielen. Die Berichte von Open Doors wurden in den Medien immer wieder zitiert, bis die FAZ-Autoren Friederike Böge und Reinhard Bingener eigene Recherchen dazu anstellten. Nachdem sie Flüchtlinge, Mitarbeiter in der Flüchtlingsarbeit und Vertreter der Großkirchen befragt hatten, relativierten sie allgemeine Aussagen zur systematischen Christenverfolgung durch Muslime. Obwohl die Erhebung von

¹² Interview mit Bischof Hanna Haikal, 9.8.2016.

¹³ Interview mit dem Vorsteher der Gemeinde, Amill Gorgis, 23.9.2016.

¹⁴ Gespräch mit einer koptischen Christin, 30.7.2016.

¹⁵ S. die in Fußnote 7 angegebene Internetseite.

¹⁶ Vgl. www.deutschlandfunk.de/diskriminierung-in-fluechtlingsheimen-koran-versus-kreuz.886.de.html?dram:article_id=351195.

¹⁷ Vgl. www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/sie-flehen-mich-an-sie-herauszuholen.

Open Doors als „deutschlandweit“ bezeichnet wird, gab die Organisation zu, dass zwei Drittel der aufgeführten Opfer aus der Gemeinde von Gottfried Martens in Berlin stammen. Zudem konnte die Organisation keinen Fall aus einer von den Großkirchen betriebenen Unterkunft nachweisen. Die Recherchen ergaben weiterhin, dass als Reaktion auf die Schilderungen von Open Doors der Politikzuständige der EKD, Prälat Martin Dutzmann, die dargelegten Notstände relativierte und unter Bezugnahme auf Experten von Einzelfällen sprach. Die westfälische Landeskirche wertete die Vorwürfe von Open Doors als Folge der sich immer stärker entwickelnden Diskrepanzen zwischen der EKD, die eher auf interreligiösen Dialog setzt, und den Evangelikalen, die in Bezug auf die christliche Lehre einen Absolutheitsanspruch vertreten.¹⁸ Der Erzbischof der katholischen Kirche von Berlin, Heiner Koch, wertet die Mehrzahl der Übergriffe in Flüchtlingsheimen nicht als religiös motiviert, sondern als Resultat gruppendynamischer Konflikte und beruft sich dabei auf Erfahrungen von Mitarbeitern der Caritas und der Malteser.¹⁹

- In politischen Kreisen wird das Thema ebenfalls kontrovers behandelt. So plädiert der bayrische Integrationsbeauftragte Martin Neumeyer (CSU) für eine nach Religionen getrennte Unterbringung. Der Vorsitzende der CDU/CSU-Bundestagsfraktion Volker Kauder fordert zwar mehr Schutz für verfolgte Christen, ist aber gegen eine Trennung nach Religionen in den Asylun-

terkünften.²⁰ Achim Post, Generalsekretär der SPD-Bundestagsfraktion, und Canan Bayram, Sprecherin der Grünen, sehen die schlechten Wohnbedingungen in den Heimen als Hauptursache von Übergriffen an und lehnen eine religiöse Zuordnung der Flüchtlinge ab. Der thüringische Ministerpräsident Bodo Ramelow (Linke) rät zu einer konfliktensiblen Verteilung von Menschen unterschiedlicher Ethnien und Religionen. Der Vorsitzende der Gewerkschaft der Polizei, Jörg Radek, schiebt religiöse Konflikte zwar auf die Überfüllung der Unterkünfte, spricht sich aber für eine Trennung von Christen und Muslimen aus.²¹

- Heimleiter und Betreuer wiederum ordnen religiös motivierte Konflikte meist als Konflikte unter vielen ein. Als Ursache für Eskalationen stellen sie Verfeindungen zwischen nationalen Gruppen, Regionen, Stämmen oder Familien und gesellschaftliche Unterschiede heraus. Als weitere Gründe für religiöse Diskriminierungen führen sie die Angst vor der Bevorzugung anderer und der eigenen Benachteiligung, das Leben auf so engem Raum, die mitgebrachten und hier erlebten Belastungssituationen an.²²

- Eine Berliner Dozentin für Flüchtlings-sprachkurse, die eine Umfrage unter ihren muslimischen Kursteilnehmern zum Thema Diskriminierung von christlichen Flüchtlingen startete, fasst die Antworten folgendermaßen zusammen: „Die erlebten Konflikte fanden zwischen Afghanen und Iranern, Afghanen und Arabern oder Arabern und Iranern statt, allerdings ohne religiösen Hintergrund. Die Konflikte bestehen zwischen diesen Gruppen, da es

¹⁸ Vgl. www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/christliche-fluechtlinge-in-deutschland-durch-muslimerverfolgt-14246066.html.

¹⁹ Vgl. die in Fußnote 16 angegebene Internetseite. Inzwischen hat Open Doors Deutschland eine erweiterte Erhebung durchgeführt und im Oktober 2016 vorgestellt: Mangelnder Schutz religiöser Minderheiten in Deutschland. Religiös motivierte Übergriffe auf 743 christliche [und 10 jesidische Flüchtlinge] in deutschen Asylunterkünften (www.opendoors.de/verfolgung/christenverfolgung_heute/christenverfolgung_in_deutschland, Abruf: 16.11.2016).

²⁰ Vgl. Die Welt, Wir müssen die Christen besser schützen, 27.3.2016.

²¹ Vgl. www.spiegel.de/politik/deutschland/fluechtlinge-christen-und-muslime-getrennt-unterbringen-a-1054931.html.

²² Vgl. www.welt.de/politik/deutschland/article131123555/Christen-spueren-auch-in-Deutschland-den-Hass.html.

hier große Klassen- und Rangunterschiede gibt. Die Polizei kommt dann, und es wird gelogen, um dem Konflikt einen guten Grund zu geben. Die meisten, die dann behaupten, sie seien Christen und wurden geschlagen, sind überhaupt keine Christen.“²³

Unterschiedliche Erfahrungen, Interessen und Aussagen

Eine eindeutige Stellungnahme zur Problematik ist äußerst schwierig. Wie gesehen, treffen ganz unterschiedliche Aussagen aufeinander. Während viele Mitarbeiter von Flüchtlingsheimen Gewalt und Kriminalität meist weniger auf religiöse als auf zwischenmenschliche Gründe zurückführen, sprechen Vertreter evangelikal-christlicher Gemeinden und Hilfsorganisationen von einer Verfolgungssituation der Christen in Asylunterkünften. Zudem unterscheiden sich Erlebtes und Wahrgenommenes der Befragten voneinander, und es kann natürlich immer auch sein, dass die Antworten auf einem gewissen Hintergrund basieren. Während unter den Betroffenen die einen aus Angst vor noch mehr Gewalt schweigen, nutzen andere drastische Schilderungen, um eine bessere Unterkunft zu erhalten. Mit Sicherheit werden auch manche Betreuer die religiösen Gründe von Betroffenen nicht als solche mitbekommen oder das Heim in einem guten Licht dastehen lassen wollen.

Des Weiteren können Konflikte zwischen Christen und Muslimen unterschiedliche regionale oder politische Hintergründe haben. Christen aus Syrien, deren Migrationsgrund wie der ihrer muslimischen Mitbürger der Syrienkrieg ist, blicken tendenziell auf eine Vergangenheit, in der sie friedlich, wenn auch nicht gleichberech-

tigt, neben Muslimen ihre Religion ausüben konnten. Viele von ihnen wurden erst mit Ausbruch des Krieges, auf dem Fluchtweg oder in den Asylunterkünften mit Diskriminierung durch radikale Muslime konfrontiert. Koptische Christen aus Ägypten oder aramäische und assyrische Christen aus dem Irak und der Türkei hingegen sehen sich auch in der Geschichte immer als eine Minderheit, deren Migration sich auf Verfolgung ihrer Religion bezog. Bei ihnen besteht eine viel größere Tendenz, sich von Muslimen zu distanzieren, als bei Christen aus Syrien. Viele iranische Christen, gegen die die meisten Übergriffe dokumentiert sind, waren im Heimatland Muslime und erleben diese Übergriffe hier vermutlich aufgrund ihrer Konversion.

Bei genauerer Recherche fällt auf, dass in den Medien überwiegend Berichte aus der Gemeinde von Gottfried Martens und von Open Doors als Fallbeispiele demonstriert werden, um die prekäre Lage der Christen in den Flüchtlingsheimen darzustellen oder auch zu relativieren. Auch sind Gottfried Martens (SELK) und Markus Rode (Open Doors) die von den Medien am häufigsten Befragten. Ihr Plädoyer für eine getrennte Unterbringung bzw. einen größeren Schutz christlicher Minderheiten ist in vielen Fällen auch berechtigt. Jedoch sollte hier Folgendes bedacht werden: Bei Open Doors und der Gemeinde von Gottfried Martens handelt es sich um Gruppen, die ihre Hauptaufgabe in der Mission sehen und an zahlreichen Konversionen von Nichtchristen interessiert sind. Bezüglich der christlichen Lehre vertreten sie einen Absolutheitsanspruch und kritisieren den Islam häufig als Feind des Christentums. Es ist zu beobachten, dass nicht wenige Medien sich mit der Darstellung des Problems in eine antiislamische Haltung bewegen oder eine solche beim Leser wecken. Damit liegt, auch wenn von

²³ Aus einer E-Mail einer Dozentin für Deutsch als Fremdsprache an die Autorin.

muslimischen Extremisten die Rede ist, der Täterfokus schnell auf einer „muslimischen“ Gesellschaft. Zum einen wären mehr Aussagen von Mitgliedern orientalischer Kirchen begrüßenswert. Zum anderen wäre es für eine Meinungsbildung ratsam, zu beachten, wer wen mit welcher Intention befragt, damit religiös motivierte Gewalt nicht auf „den“ Islam oder eine muslimische Gesellschaft allgemein übertragen wird.

Warum so viele Konversionen in den Freikirchen?

Auch werden in den Medien vor allem verschiedene protestantische Freikirchen, wie Pfingstgemeinden, evangelikale Gemeinden oder die SELK, genannt, wenn es um das Thema Hilfe für Flüchtlinge geht. Ohne Zweifel ist diesen Kirchen ihre hilfsbereite und herzliche Flüchtlingsbetreuung hoch anzurechnen. Mit diesem Kümmern ist nur leider auch ein starkes Bestreben verbunden, Andersgläubige, in diesem Fall Muslime, zur Konversion zu bewegen. So wird der Missionserfolg auf der Homepage der Gemeinde von Gottfried Martens dokumentiert: „Der Kirchgliederanstieg verdankt sich wesentlich der missionarisch-katechetischen Arbeit unter Flüchtlingen in der Dreieinigkeits-Gemeinde in Berlin-Steglitz, für die 286 neue Kirchglieder gemeldet werden konnten.“²⁴ Während die Flüchtlingshilfe innerhalb der orientalischen, protestantischen oder katholischen Kirchen vorrangig in „diakonischer“ Arbeit besteht, nutzen viele evangelikale Freikirchen ihre Unterstützung zum Zweck der Mission.²⁵

Welchen Beweggrund aber haben afghanische und iranische Muslime, sich taufen zu lassen? Wie kommen sie dazu, ihrer Religion, mit der sie verwurzelt sind, zu

entsagen? Neben eigenen Überzeugungen reichen die Gründe von einer Ablehnung muslimischer Vorschriften bis hin zu dem Wunsch, in Deutschland integriert zu sein. Iranische Beobachter beurteilten das gegenüber der FAZ so: Galt das Christentum im Iran insbesondere als eine Art Protestreligion gegen das muslimische Regime, wird es in Deutschland zum Ausdruck einer „vorweggenommenen Anpassung an die Leitreligion der westlichen Welt“²⁶. Auch die Hoffnung auf ein schnelleres Verlassen der Flüchtlingsunterkunft oder darauf, als Mitglied einer verfolgten religiösen Minderheit Asyl gewährt zu bekommen, können Gründe für den Übertritt zum Christentum sein. Aber vielleicht ist es in den meisten Fällen der Wunsch, zu einer Gemeinschaft von Gläubigen gleicher kultureller und religiöser Herkunft zu gehören.

Konfliktstoffe zwischen Christen und Muslimen

Während als Grund für Angriffe auf iranische und afghanische Christen häufig die Konversion an sich genannt wird, führen betroffene Christen aus orientalischen Kirchen ihr Nicht-Einhalten muslimischer Kleider- und Speisevorschriften häufig als Konfliktthema an. Dass weder der eine noch der andere Konfliktstoff Diskriminierung oder Gewalt legitimiert, versteht sich von selbst. Dennoch sei hier die Überlegung eingebracht, ob in den Flüchtlingsheimen Muslime im engen Zusammenleben mit Christen die Konversion als Verrat an der eigenen Religion und gegenüber dem Herkunftsland empfinden könnten und ob sie sich als Menschen zweiter Klasse fühlen könnten, da ihre Religion und Verhaltensweisen im Westen weitaus weniger akzep-

²⁴ www.steglitz-lutherisch.de/aktuelles.html.

²⁵ Vgl. www.br.de/nachrichten/fluechtlinge-bibel-missionierung-100.html.

²⁶ Vgl. www.faz.net/aktuell/politik/fluechtlingskrise/konvertierung-von-muslimischen-fluechtlingen-zum-christentum-14247113-p2.html.

tiert sind als die ihrer christlichen Landsleute. Weitere Gefühle, die bei so engen Wohnverhältnissen eine Rolle spielen, sind sicher Eifersucht und Scham bei anderen Kleidervorschriften oder Angst vor Verunreinigung bei unterschiedlichen Speiseregeln. Konflikte beschränken sich hier nicht nur auf die Religionsausübung, sondern werden auch im Alltagsleben heraufbeschworen. So berichtete mir ein junger syrischer Christ, dass es in seinem Flüchtlingsheim mit muslimischen Mitbewohnern immer wieder zu Streitigkeiten darüber kam, was in einen Kühlschrank darf. Ein Problem ist hier das Verständnis von *halal* (rituell rein) und *haram* (rituell unrein). So benutzen Christen auch Lebensmittel, die für Muslime *haram* sind, z. B. Fleisch von ungeschächteten Tieren oder alkoholische Getränke. Für viele Muslime ist es aber ein Problem, wenn Lebensmittel, die *halal* sind, neben Lebensmitteln lagern, die *haram* sind. Christen wiederum sind in den Flüchtlingslagern eindeutig in der Minderheit. Wenn in einer Wohngemeinschaft auf eine christliche Familie vielleicht 20 muslimische Familien kommen, ist es selbstverständlich, dass sich die christliche Familie unwohl, kontrolliert und als Außenseiter fühlt, unabhängig davon, ob sie konvertiert ist oder einer traditionellen orientalischen Kirche angehört.

Trennung oder bessere Organisation?

Wie wir gesehen haben, diskutieren Politiker, Mitglieder orientalischer Kirchen und Vertreter evangelischer, katholischer und freikirchlicher Gemeinden sehr kontrovers darüber, ob eine Trennung christlicher und muslimischer Unterkünfte stattfinden sollte. Christen eigene Unterkünfte zu bieten, ist angesichts der Situation in einigen Flüchtlingsheimen sicher ratsam. Allerdings ist es in eigenen Unterkünften für Christen womöglich nur eine Frage der Zeit, wann

bei einem so engen Zusammenleben von missionierenden und Wunderheilungen durchführenden iranischen Pfingstlern, Weihrauch schwenkenden und sich dem Bilderkult hingebenden syrischen und ägyptischen Christen und Luthers Lehre treu ergebenden afghanischen und iranischen Altlutheranern die von Christus gelehrtete Nächstenliebe zugunsten ethnischer, dogmatischer und kultureller Unstimmigkeiten zurücktritt. Bei religiös motivierten Überfällen müssen betroffene Christen auf jeden Fall aus einer muslimischen Gemeinschaft herausgenommen werden. Auch eine Trennung nach Ethnien und Geschlechtern ist in vielen Unterkünften wichtig. In manchen Fällen reicht es vielleicht, wenn Christen und Muslime in Flüchtlingsheimen ermöglicht wird, ihr religiöses Leben unabhängig voneinander zu etablieren, indem ihnen eigene Kühlschränke, vielleicht sogar getrennte Küchen und getrennte Gebetsräume zur Verfügung gestellt werden, sodass sie sich nicht ständig in die Quere kommen. Auch Christen in größeren Gruppen unterzubringen und fachlich qualifiziertes und religiös gemischtes Fachpersonal einzusetzen, kann zu einem konfliktärmeren Zusammenleben führen. Die Landesregierungen sollten Handlungsempfehlungen für die Kommunen in Bezug auf die Unterbringung christlicher Flüchtlinge herausgeben. Wie auch immer die Verbesserungsansätze aussehen mögen, erforderlich ist hier in jedem Fall eine kultur- und religionssensible Betreuung der Flüchtlinge. Wünschenswert ist zudem ein religions- und kultursensibler sowie ein differenzierter Umgang mit dem Thema in den Medien.²⁷

²⁷ Literaturhinweise: Detlef Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, Göttingen 1981; Martin Tamcke, Das orthodoxe Christentum, München 2004.

Gabriele Lademann-Priemer, Hamburg

Kubas afrikanische Geister

Ein Blick auf drei kubanische Kulte aus Anlass einer Ausstellung in Hamburg

Der Papst besucht Havanna, Präsident Obama trifft sich mit Raúl Castro, Touristen reisen in die Karibik und besonders gern nach Kuba: Die Insel liegt im Trend. Auf Interesse stößt daher auch eine Ausstellung im Museum für Völkerkunde in Hamburg: Von September 2016 bis Anfang März 2017 werden Objekte aus drei kubanischen Kulturen gezeigt, dem Palo, dem Ifa und der Santería. Gegenstände aus diesen Kulturen sind weltweit in solcher Dichte noch nie zu sehen gewesen. Sie wurden vom Soul of Africa Museum in Essen und seinem Inhaber Henning Christoph zur Verfügung gestellt. Dort konnten sie aus Platzgründen bisher noch nicht gezeigt werden.

Als Touristenmagnet gelten auf Kuba die Tänze der Santería. Farbenfroh und lebenslustig präsentieren sie sich dem Publikum als eine Art von Folklore. Als solche wurden sie auch unter Fidel Castro angesehen und in den späten Jahren seiner Regierungszeit gefördert. Der Kult Palo Monte dagegen wurde im Geheimen geübt, die Kultgefäße wurden unter Castro zerstört.

Bevor 1956 die Revolutionswirren in Kuba begannen, brachte ein italienischer Ethnologe Objekte des Palo Monte, des Ifa und der Santería nach Italien. Die drei Kulte haben einen afrikanischen Hintergrund. Mit den Sklaven sind deren Götter und Geister in die „Neue Welt“ gereist. Allerdings kamen sie aus verschiedenen kulturellen Zusammenhängen. Sie stammten aus dem

Kongobecken (Kongo und Angola), dem damaligen christlichen Königreich Kongo, und aus Westafrika, hauptsächlich aus dem Oyo-Reich im heutigen Nigeria.

Palo-Kult

Die Sklaverei auf Kuba erlebte ihre Blüte im 19. Jahrhundert. Die Sklaven aus dem Kongo brachten zum Teil christliches Gedankengut mit, denn das Königreich Kongo war seit Anfang des 16. Jahrhunderts christlich mit einer genuin afrikanischen Spielart des Christentums. Die Passung bestand in dem Zusammenhang von Leben und Tod, symbolisiert durch den Schnittpunkt der Kreuzarme. Damals überragten Kreuze die Marktplätze, die Könige waren getauft, der Hl. Antonius von Padua tauchte als Geistwesen auf und wurde zeitweise kultisch verehrt, der Adel ließ sich in Kirchen begraben, das Allerheiligenfest spielte eine bedeutende Rolle und verband sich mit dem Ahnenglauben.

Ferner gab es die Kraftfiguren (*Nkisi*), die Schutz gewähren sollten sowie Abwehr von Schadenszauber, jedoch auch zum Schaden verwendet werden konnten. Mit ihren verspiegelten Augen blickten sie in die jenseitige Welt. Auch Kreuze konnten als *Nkisi* bezeichnet werden. Man kann oft nicht unterscheiden zwischen dem, was auf christlichem Einfluss beruht, und dem, was vorchristlich ist oder sich im Laufe der

Zeit erst als Gegenkraft gegen das Christentum entwickelt hat. Aus der Verbindung von Christentum und afrikanischer Vorstellungswelt entwickelte sich der Palo auf Kuba, eine geheimnisvolle Religion, die in Verdacht geriet, Schwarzmagie zu sein.

Das Kultgefäß heißt *Nganga*, abgeleitet von dem Bantuwort *Nganga* für den Mediziner bzw. die Medizinfrau. Man nennt es aber auch *Nkisi* wie die Kraftfiguren oder auf Spanisch *Prenda*. Die *Ngangas* werden aus Stöcken aufgebaut (*Palo* heißt Stock). Sie enthalten Knochen von Tieren und Menschen (von Friedhöfen), Kräuter, Blut von Tier und Mensch (das des Initianden), Wasser, Erde verschiedener Herkunft, z. B. vom Bahndamm, vom Friedhof oder aus dem Wald, Vogelfedern, Fischknochen, z. B. ein Haifischgebiss, Ketten, Handschellen und anderes mehr. Ketten und Handschellen verweisen auf die Sklaverei, man kann mit ihnen jedoch auch den Feind magisch „binden“. Jede *Nganga* ist ein Kosmos, ihr Aufbau ist kunstvoll, und sie wächst im Laufe der Zeit gemeinsam mit dem Initierten, der sie sich baut. Der *Ngangulero* bzw. die *Ngangulera*, die Initierten, bilden eine spirituelle Einheit mit dem Gefäß und beopfern (füttern) es täglich, um mit dem Opferblut seine Kraft zu stärken. In der *Nganga* „wohnt“ ein Geist aus dem Kongo, z. B. *Nzazi*, der Gewittergott, oder *Gurunfinda*, der Gott der Wildnis, aber auch der Geist des Toten, dessen Knochen darin enthalten sind und mit dem der *Ngangulero* „arbeitet“. Über allem steht *Nzambimpungu*, der höchste Gott.

Es finden sich Züge des Spiritismus, wie er im 19. Jahrhundert in Kuba verbreitet war: Der Geist des Toten wächst spirituell gemeinsam mit dem Geist des *Ngangulero*. Beide entwickeln sich jedoch zum Negativen, wenn schwarze Magie im Spiel ist. Schwarzmagische *Ngangas* werden auf Kuba „jüdische *Ngangas*“ genannt, wahrscheinlich war schon im Kongo „jüdisch“

oder „hebräisch“ ein Wort für „böse“. Eine „jüdische *Nganga*“ haitianischen Ursprungs gehört zu den Kultgegenständen, die zurzeit im Museum für Völkerkunde ausgestellt sind.

Der Palo hat verschiedene Linien oder Orden. Gegen schwarze Magie wandte sich der christliche *Kimbisa*-Orden des Palo, eine Richtung, die von dem Freimaurer *Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit* (1830 – 1878) gegründet wurde. Sie will die Schwarzmagie bekämpfen. Die Mitglieder müssen ethisches Verhalten und Menschenliebe schwören. Sie sind im Wesentlichen Freimaurer, bedienen sich maurerischer Symbolik und betonen ihr Christsein. Dass Tote durch die *Nganga* „ins Leben zurückgeführt werden“, ist Bestandteil der Vorstellungswelt. Der *Kimbisa*-Orden nahm als erster Palo-Orden Weiße als Mitglieder auf. Die Götter und Geister des Palo werden mit katholischen Heiligen assoziiert, aber auch mit den Geistern der *Santería*. Der Erzengel *Raphael* spielt im Palo eine Rolle, symbolisiert durch den Fisch. Die *Santería*-Göttin *Oya*, Herrin der Friedhöfe, ist *Centella* im Palo.

Im Palo gibt es eine heilige Sprache aus Elementen der Kongo-Sprachen, des Spanischen, aber auch mit verballhornten arabischen Elementen islamischer Herkunft. Diese Sprache wird bei Gebeten, Anrufungen, Gesängen und Ritualen benutzt.

Um einen *Ngangulero* bildet sich eine Kultfamilie. Da der Kult geheim ist (allerdings findet man heute im Internet ziemlich viel darüber), lassen sich Ethnologen einweihen, damit ihre Fragen beantwortet werden. Auch wenn die Priester und Priesterinnen wissen, dass vieles später veröffentlicht werden wird, lassen sie sich darauf ein. Einweihungen bringen nicht allein Geld, sondern auch Reputation. Sie wollen erreichen, dass der Palo aus der Schmutzdecke des Verdachts der Schwarzmagie herauskommt.

Santería und Ifa

Zur zweiten Sklavenwelle gehörten diejenigen, die summarisch als Yoruba bezeichnet werden, Menschen aus dem Oyo-Reich nach dessen politischem Zusammenbruch, aber auch Fon aus Dahomey (heute Republik von Benin). Mit ihnen kamen die Geister Westafrikas (*Orisha*). Diese gelten als sanft und friedlich, während die Kongogeister als wild gelten.

Die Götter Afrikas wurden mit Heiligen – daher die Bezeichnung Santería – verbunden. Allerdings betonten Eingeweihte, es handele sich nicht um eine Vermischung der Kulte, sondern um parallele Systeme, denen die Menschen anhängen. Zum Beispiel steht St. Barbara mit dem roten Gewand auf dem Altar des Gewittergottes Shango; die Madonna von Cobre ist zugleich Ochun, die Göttin der Liebe, Sexualität und Fruchtbarkeit; die Madonna von Regla ist Yemayá, die Göttin des Meeres. Lazarus aus dem Gleichnis Jesu tritt, begleitet von seinen Hunden, in der Santería als Babalu Ayé in Erscheinung, der Krankheiten schickt, sie aber auch heilt.

Einweihungen in die Santería sind prachtvoll entfaltete Zeremonien mit prächtigen Gewändern des Orisha, mit dem der Mensch „gekrönt“ wird. Der Orisha „wohnt“ im Kopf des Initiierten. Die Gewänder haben die Farben der Orisha, die Menschen tragen Perlenketten in ihren jeweiligen Farben. Obatalá zum Beispiel, der für Jesus, für Reinheit und Gerechtigkeit steht, hat die Farbe Weiß. Die Madonnen und Heiligen, die mit den Geistern assoziiert werden, haben dieselben Farben wie die Orisha.

Mit der Sklavenwelle der Yoruba kam auch das Ifa-Orakel aus Ile-Ifé, der heiligen Stadt Oyos, nach Latein- und Mittelamerika. Es handelt sich dabei um ein kompliziertes System, das auf der Zahl Vier beruht. In das Ifa werden nur heterosexuelle Männer als

„Babalawo“ (Hoherpriester) initiiert. Frauen benutzen einfachere Orakelsysteme. Der Babalawo muss die Mythen, Gesänge, Anrufungen des Orakels kennen. Es ist ein Schicksalsorakel, keine platte Zukunftsweissagung. Aus dem Ifa-Zeichen, das ein jeder Mensch hat, ergibt sich sein Schicksal. Das lässt sich nicht beeinflussen, aber der Mensch soll lernen, damit umzugehen.

„Transkulturation“

Viele Anhänger des Palo, der Santería, des Ifa gehören allen drei Kultgemeinschaften an. In älterer Zeit waren auf Kuba alle Santeros (Anhänger der Santería) katholisch getauft. Erst in neuester Zeit hat sich das geändert, vor allem seit sowohl eine Reafrikanisierungswelle als auch eine kubanische Retraditionalisierung (Rauhut) eingesetzt hat, die die afrikanischen Elemente herausstreichen und die christlichen als Tünche, erzwungen durch die Sklavenhalter, zurückdrängen will. Eine kodifizierte Lehre der Kulte gibt es nicht, Richtungsstreitigkeiten gibt es aber sehr wohl.

Dass die Sklavenhalter die Zugehörigkeit zur Kirche erzwungen haben, ist richtig, auch wenn die Kongo-Sklaven christliches Gedankengut mitbrachten. Die christlichen Gemeinschaften der Sklaven (Cabillos, geordnet nach Herkunft) boten jedoch die Möglichkeit, eigene Traditionen zu erhalten, weiterzuentwickeln, anzupassen. Sie wurden zum Teil auch zu Widerstandsnestern.

In zwei Einwanderungswellen kamen Menschen aus Haiti nach Kuba: nach 1789, als Plantagenbesitzer mit ihren Sklaven vor der beginnenden Revolution aus Haiti flohen, und in den 1920er Jahren, als Haiti von den USA besetzt war. Die Haitianer brachten den haitianischen Vodou mit. Es kamen auch Menschen von den Philippinen, aus Jamaika und Curaçao. Alle ihre Traditionen schlugen sich in Gebräuchen, Musikinstru-

menten, Musikstilen und Kulturen nieder, wie auch der katholische Glaube, der Spiritismus und die Freimaurerei.

Fernando Ortiz, ein kubanischer Politiker und Ethnologe (1881 – 1969), hat bereits um 1940 den Begriff der Transkulturation geprägt, der heute in aller Munde ist. Ortiz bezieht den Begriff auf Religionen, Lebensgewohnheiten, Essgewohnheiten, Musik und Tanz, auf alles, was Menschen aus ihren Herkunftsländern mitbringen, und das, was sie am neuen Ort vorfinden. Daraus ergibt sich eine neue Einheit jenseits der bisherigen Kultur, und alle Menschen verändern sich – ein Thema von großer Aktualität.

Verbreitung der Kulte in alle Welt

Von Kuba aus verbreiteten sich diese Religionen, Stile und Kulte. Mit den Exilkubanern kamen sie nach Florida: Afroamerikaner ließen sich auf Kuba oder Haiti einweihen. Die Kulte verbreiteten sich in Lateinamerika und gingen Verbindungen mit anderen vorhandenen afroamerikanischen Kulturen ein. Sie kamen mit Migranten, Ethnologen und Touristen nach Europa, und Europäer ließen sich drüben einweihen.

Die Frage, wie groß die Anhängerschaft des Palo in Deutschland ist, lässt sich nicht beantworten, denn er ist und bleibt geheimnisumwittert. Jemand, der sich als Palero zu erkennen gäbe, würde der Schwarzmagie verdächtigt. Die Santería dürfte in Deutschland 3000 bis 3500 Anhänger haben, Menschen latein- und mittelamerikanischer Herkunft, aber auch Deutsche. Mancher hat seinen Altar zu Hause, der jedoch Gästen in der Regel verborgen bleibt.

Menschen, die das Ifa-Orakel betreiben und als Babalawo eingeweiht sind, gibt es sowohl unter Migranten als auch unter Deutschen. Man findet Santeros und Santeras sowie Candomberos, Anhänger des brasilianischen Candomblé, in der Percussion-

szenen sowie im Salsa- und Sambamilieu. Unter den hiesigen Bedingungen wandeln sich die Kulte.

Für manche Menschen hier sind Einweihungen jedoch nicht ungefährlich, denn sie können mit den Geistern und Göttern, die als äußere Mächte erlebt werden, nicht umgehen. Es hängt viel von demjenigen ab, der sie einweihet. Manche Menschen bekommen jedoch einen positiven neuen Blick auf das Leben.

Theologisch stellt sich die Frage nach Religion und Magie neu, eine Diskussion, die nicht abgeschlossen ist, denn damit verbunden ist die Frage, ob das Jenseits ins Diesseits hinüberreicht oder nicht. Dazu gehört auch der Umgang mit Toten und menschlichen Überresten in Museen und Sammlungen. Außerdem muss man sich zu den Religionen und Kulturen, die einwandern, verhalten, und Veränderungen beider Seiten sind unvermeidlich. Es gibt für diese Probleme keine einfachen Lösungen.

Neuere Literatur

- David H. Brown, *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago 2003
- Cécile Fromont, *The Art of Conversion. Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, North Carolina 2014
- Katerina Kerestetzi, *Vivre avec les morts. Réinvention, transmission et légitimation des pratiques du palo monte*, Diss. Paris 2011
- Nicholaj de Mattos Frisvold, *Palo Mayombe. The Garden of Blood and Bones*, 2011
- Claudia Rauhut, *Transatlantische Entwürfe von Yoruba und Lúkúmfí-Tradition in der afrokubanischen Santería*, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 136/2 (2011), 239-287
- Lioba Rossbach de Olmos, *Santería in Deutschland. Zur Gleichzeitigkeit von Heterogenisierung und Retraditionalisierung einer Religion in der Diaspora*, in: Eva Gugenberger/Kathrin Sartingen (Hg.), *Hybridität – Transkulturalität – Kreolisierung*, Wien 2011, 221-243
- Bernd Schmelz/Gabriele Lademann-Priemer/Julia Dombrowski (Hg.), *Kubas afrikanische Geister – Cuba's African Spirits*, Hamburg 2016
- Michael Zeuske, *Kleine Geschichte Kubas*, München 2016

Das Thema „rituelle Gewalt“ wird kontrovers eingeschätzt. Unbestritten ist die Existenz satanischer Gruppen. Ob und in welchem Ausmaß dort aber Straftaten wie sexueller Missbrauch bis hin zu Tötungen geschehen, ist unklar. Verschwörungstheorien und das sog. False-Memory-Syndrom, d. h. die Möglichkeit von induzierten, falschen Missbrauchserinnerungen, erschweren die realistische Einschätzung.

Ein Beispiel: In einer Studie zu ritueller Gewalt in Rheinland-Pfalz aus dem Jahr 2007 wurden über 1000 niedergelassene Psychotherapeuten nach ihren Erfahrungen mit ritueller Gewalt befragt. 5 % der Befragten berichteten über teils erschreckende kriminelle Tätigkeiten auf diesem Gebiet, unter anderem 23 Tötungsdelikte. Allerdings konnten die Ermittlungsbehörden in keinem dieser Fälle etwas Nachweisbares finden, um Anklage zu erheben. Das ist für derart gravierende Straftaten in einem Gruppenkontext unvorstellbar. Die Studie ist scheinbar wissenschaftlich aufgebaut. Nicht wissenschaftlich ist jedoch die Tatsache, dass sämtliche Studienergebnisse ausschließlich auf Berichten der betreffenden Therapeuten beruhen. Nach welchen Kriterien diese Berichte als glaubwürdig eingestuft wurden, verrät die Studie nicht. Dass Therapeuten, die von Verschwörungstheorien und rituell-satanischem Missbrauch überzeugt sind, die Ergebnisse bei ihren Patienten suggestiv erzeugt haben könnten, wird nicht einmal diskutiert.

Auch eine Analyse des erfolgreichen Buches „Lukas. Vier Jahre Hölle und zurück“ (1995) zeigt, dass diese angeblich wahre Geschichte auf Fiktion beruht (vgl. www.relinfo.ch/satanismus/lukas.html). Die Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ des Deutschen Bundestags befasste sich ebenfalls mit Berichten über rituelle Gewalt, fand aber keinerlei Belege für die geschilderten Straftaten. Leider haben die Falschverdächtigungen immer wieder auch zu Hexenjagden auf Unschuldige geführt. Die beschriebene Problematik wird seit Jahrzehnten im englischen Sprachraum von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen erforscht, die darin eher medial gepuschte Verschwörungstheorien als Fakten finden (vgl. Jeffrey S. Victor: *Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend*, Chicago/LaSalle 1993; Jean S. La Fontaine: *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*, Cambridge 1998).

Andreas Hahn, Dortmund

Streitpunkt „rituelle Gewalt“

Ein Tagungsbericht

Zum Thema „Rituelle Gewalt verstehen und handeln“ fand Ende August 2016 eine interdisziplinäre Fachtagung in der Katholischen Hochschule in Münster statt. Das Thema wurde aus psychotherapeutischer, religionswissenschaftlicher, juristischer, kriminalpolizeilicher und journalistischer Sicht sowie aus der Sicht von Betroffenen beleuchtet.

Die Tagungsbeiträge

Das Thema stehe „nicht im Fokus der Forschungen“, formulierte Brigitte Hahn von der Fachstelle für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Bistum Münster zu Beginn der Tagung. Rituelle Gewalt, so führte sie aus, sei die „planmäßige und systematische sexuelle, körperliche und psychische

Gewaltausübung bis hin zu Tötungen im Kontext einer Weltanschauung“. Mit dieser Tagung wolle man „den Opfern eine Stimme geben“, eine neue Kultur schaffen für Betroffene wie für Forschende und den Graben zwischen Therapie und Strafverfolgung überbrücken. Brigitte Hahn berichtete aus der Sicht von Aussteigern über den ideologischen Überbau dieser besonderen Form sexualisierter Gewalt. Diese Gewalt gehe nicht von Einzeltätern aus, sondern finde in einem organisierten Rahmen von kultischen Handlungen statt, die mit dem Satanismus zusammenhängen. Die Täter verstehen sich als Elite, die nach Perfektion strebe und eine neue Weltordnung schaffen wolle. Jedes Mittel bis hin zu schwersten Straftaten sei ihnen dazu recht. Nach außen hin lebten sie unauffällig und angepasst, ihre Gewaltorgien fänden im Verborgenen statt. Ständig würden neue Mitglieder akquiriert, die durch ihre Mitwirkung an Ritualen – rituellen Vergewaltigungen, ekstatischen Gruppenerlebnissen bis hin zu Säuglingstötungen – eine Identifikation mit der Gruppe erlebten. Dies alles führe zu schwersten Traumatisierungen. Solche Rituale sollen auch in Kirchen stattgefunden haben.

Dem Eingangsvortrag schloss sich der eindrückliche Bericht einer Aussteigerin an, die von wöchentlichen „Messen“ berichtete, die sehr geordnet und hierarchisch strukturiert seien und in denen neue Mitglieder durch Gewaltexzesse initiiert würden. Nur mit Mut, Durchhaltevermögen und einem stabilen Beziehungsnetz sei ein Ausstieg überhaupt möglich.

Die Psychotherapeutin Brigitte Bosse vom „Trauma Institut Mainz“ erläuterte das Phänomen der dissoziativen Identitätsstörung: Durch frühkindliche Erfahrungen extrem sadistischer Gewalt komme es zur Abspaltung von Persönlichkeitsanteilen als Bewältigungsstrategie, durch die die Last traumatischer Erfahrungen auf mehrere

Persönlichkeiten verteilt werde. Durch gezielte Konditionierung und Trigger-Impulse könnten diese Anteile abgerufen werden. So könne es geschehen, dass Menschen leicht manipulierbar und vollkommen hörig seien.

Die Religionswissenschaftlerin Adelheid Herrmann-Pfandt untersuchte das religiöse Gewand ritualisierter Gewalt. In „destruktiven Kulturen“ sei Gewalt ein altes Muster, ideologische Rechtfertigungen für Menschenopfer fänden sich in allen Kulturen, die Erfahrung des Tötens führe zu außerordentlichen spirituellen Erfahrungen. In der heutigen Gestalt gehe es nicht mehr um das Verhindern von Notlagen, sondern um das extreme Erlebnis und somit die egoistische Befriedigung. Ohne Verletzung von Menschenrechten könnten sich Täter wie Opfer kein Ritual vorstellen, das ein vergleichbares intensives Erlebnis zur Folge hätte. Dies mache auch therapeutische Lösungen so schwierig.

In den kriminologischen und journalistischen Beiträgen wurde dargelegt, dass es trotz intensiver Recherchen keine strafrechtlich belastbaren Fakten gebe und auch kein „kriminologisches Grundrauschen“ (so die Journalistin Claudia Fischer) zu hören sei. Dies bedeute aber nicht, dass hinter den Schilderungen von Betroffenen keine Wirklichkeiten stünden.

Einschätzung

Als Teilnehmer habe ich diese Tagung sehr ambivalent erlebt. Zum einen gab es eine Fülle wichtiger Informationen und eindrücklicher Schilderungen, sowohl aus professioneller therapeutischer und polizeilicher Sicht als auch durch die mitwirkenden oder teilnehmenden Aussteigerinnen. Dass hier extreme Missbrauchserfahrungen vorlagen, die zu dissoziativen Persönlichkeitsstörungen geführt haben, kann man angesichts der Seriosität der Therapeutinnen

wie auch der Klarheit in der Darstellung Betroffener kaum von der Hand weisen. Es war das Ziel der Tagung, hier Verbindungen zu schaffen und ein Hilfsnetzwerk aufzubauen.

Wie groß aber die angedeuteten Netzwerke organisierten Missbrauchs tatsächlich sind und inwieweit ein Zusammenhang mit rituellen Kulturen besteht, bleibt allerdings auch nach der Tagung unklar. Die Datenlage ist sehr dünn. Selbst dort, wo man den Missbrauchsschilderungen mit großem personellem und ermittlungstechnischem Aufwand nachgegangen ist – ein Workshop schilderte detailliert eine solche Vorgehensweise der Polizei im Raum Oldenburg –, kam man zu keinen belastbaren Erkenntnissen.

Auch die therapeutische Arbeit an traumatischen Erfahrungen führt ja nicht ohne Weiteres zu einem detailgetreuen Abbild der Wirklichkeit, sondern kann auch durch den Mechanismus des False-Memory-Syndroms überlagert werden, sodass Bilder und Motive aus verbreiteten Erzählungen, Medienberichten und sogar aus Horror- und Splatterfilmen in die Darstellungen einfließen. Um zu klären, ob die vorgebrachten Schilderungen tatsächliche Geschehnisse widerspiegeln, bedarf es einer kritischen Außenperspektive, die etwa solche Schilderungen mit anderen vorliegenden Daten abgleicht, die Erzählungen auf Widerspruchsfreiheit prüft und sie mit dem vergleicht, was man von konflikträchtigen Gruppierungen weiß, die man aus der Weltanschauungsarbeit kennt. Das alles hat die Tagung nicht geleistet.

Das Konzept dieser Veranstaltung mit ihrem Einbezug von Betroffenen beschritt einen anderen Weg. Denn aus therapeutischen wie seelsorgerlichen Gründen verbietet sich eine von vornherein kritische Herangehensweise. So entsteht ein immer größer werdendes Netzwerk aus Betroffenen, Therapeuten und der Polizei. Bei den Mit-

wirkenden handelt es sich aber um einen überschaubaren Personenkreis, der auch schon bei der Vorgängertagung 2010 (vgl. MD 7/2010, 255-262) beteiligt war.

Ohne den Einbezug einer kritischen Außenperspektive kann sich aber das Thema „rituelle Gewalt“ auf Dauer kaum dem Vorwurf der Panikmache entziehen. Auch Verschwörungstheorien, denen ich in Gesprächen am Rande der Tagung wie auch sonst bei Betroffenen mehrfach begegnet bin, können ohne eine Zweitmeinung nicht entlarvt werden. Wenn die kritische Außenperspektive beim Thema „ritueller Missbrauch“ fehlt, droht der Realitätsbezug verloren zu gehen.

INFORMATIONEN

ESOTERIK

Auch 2016 keine Gewinner bei den Psi-Tests der GWUP. Das Dutzend vollgemacht hat die Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften (GWUP) mit ihren „Psi-Tests“ 2016. Das berichtet die Zeitschrift „Skeptiker“ in ihrer Ausgabe 3/2016. Bei den Psi-Tests können sich Menschen, die sich im Besitz übernatürlicher bzw. nicht oder noch nicht wissenschaftlich erklärbarer Fähigkeiten glauben, einem wissenschaftlichen Versuchsverfahren unterziehen. Bei Nachweis der behaupteten Fähigkeiten winken als Preisgeld 10 000 Euro in Deutschland bzw. eine Million Dollar weltweit. Jedes Jahr melden sich Hellseher, Homöopathen, Wünschelrutengänger und andere Esoteriker, um ihre Talente unter Beweis zu stellen. Alternative Heilungsverfahren sind aus ethischen Gründen und mangels praktikabler Testanordnung nicht zugelassen. Als Versuchsleiter fungieren die beiden Biologen Rainer Wolf, Mitglied im Vor-

stand und im Wissenschaftsrat der GWUP und in der Freizeit Zauberkünstler, sowie Martin Mahner, GWUP-Gründungsmitglied und seit 1999 Leiter des GWUP-Zentrums für Wissenschaft und kritisches Denken. „Wir sind sozusagen ... die Müllmänner der Wissenschaft, die auch diese unplausiblen Dinge testen, weil es einfach kein anderer macht“ (Martin Mahner auf SWR 1 am 10.1.2009).

Meist sind es 20 bis 30 Interessierte, die auf eine Handvoll zusammenschmelzen, wenn es darum geht, geeignete Versuchsaufbauten zu vereinbaren. Viele scheitern schon daran, dass sie nicht auf einer Seite beschreiben können, worin ihre paranormale Fähigkeit eigentlich besteht, so die GWUP. Die gemeinsame, nicht selten langwierige Absprache einer Versuchsanordnung sorgt dafür, dass die Kandidaten durchweg auch hinterher sagen, die Sache sei fair geprüft worden.

2016 wurden zwei Kandidaten getestet. Die homöopathische „Pflanzenheilerin“ und Maschinenbauingenieurin Sabine Krümmel, schon vor 25 Jahren von Rupert Sheldrakes esoterischen Theorien fasziniert, hatte vor drei Jahren entdeckt, dass sie ihre zerstrittenen Meerschweinchen durch homöopathische Mittel versöhnen konnte, und ihre Fähigkeiten bald weiter erkundet. Heute bezeichnet sie sich als „hellsichtig und hellhörig“. Sie erhält Informationen von zwölf Wesen aus einer jenseitigen Welt, ihren sogenannten „Besserwissern“, darunter der „Über-Homöopath“ Samuel (Samuel Hahnemann war der Erfinder der Homöopathie). Mit deren Hilfe könne sie Pflanzen- und Tierkrankheiten homöopathisch heilen. Solche langfristigen Heilungen sind schwer zu testen, aber vor der Therapie steht die Diagnose. Dabei bestimmt sie mit „mentaler Mutung“ unter Einsatz eines Pendels die Krankheitsursachen, meist Bodenverunreinigungen, aufgrund derer sie dann die passenden Globuli als Gegenmit-

tel festlegt. Prinzipiell sei jeder Fremdstoff im Boden durch Pendeln bestimmbar. Daher sah die Versuchsanordnung vor, dass sie in einem klassischen Doppelblindversuch dreizehnmal aus zehn Töpfchen mit Blumenerde das einzige Töpfchen mit braunem Zucker unter der Erde erkennen sollte und dabei mindestens sieben Treffer erzielen musste. Die Kandidatin beugte vor: „Ich mache mir heute keinen Stress. Es liegt nicht in meiner Hand, ob ich den Test heute bestehe. Wenn das die Mächte nicht wollen, kann ich nichts dagegen tun.“ Das war weise, denn tatsächlich wollten die Mächte nicht. Nicht einmal ihre Unlust allerdings teilten sie ihr mit, sondern überließen dies dem Versuchsleiter: Er informierte sie, dass sie mit zwei Richtigen locker im Rahmen der statistischen Zufallserwartung gelandet war. Das ist dem bloßen Raten gleichwertig. Ihr Selbstbild blieb dadurch unbeschädigt: „Ich bleibe dabei, es hat nichts damit zu tun, dass ich nicht hellseher bin, sondern das war Absicht von meiner Quelle, sage ich jetzt mal, die wollte halt nicht, dass ich heute gewinne.“

Der Wünschelrutengänger Gerhard Großer scheiterte als zweiter Kandidat 2016 wie alle seine Vorgänger bei der klassischen Aufgabe, mit seiner Rute Wasser in einem tieferliegenden Stockwerk zu lokalisieren. Auch er landete genau bei dem Wert, der statistisch beim Raten zu erwarten war. Ihm immerhin bescheinigten die Versuchsleiter: „Der Kölner nahm's mit Humor – eine seltene Reaktion bei unseren Kandidaten.“ Im Rheinland sind vielleicht sogar die Esoteriker entspannter.

Einsicht bei den Getesteten ist die absolute Ausnahme. Nur im Jahr 2014 gab ein Teilnehmer hinterher zu Protokoll: „Der Tatsache stelle ich mich. Das ist der reine Zufall, und das trifft wahrscheinlich für alle Wünschelrutengeher zu. Eine bittere Erfahrung, ich werde meine Lehren daraus ziehen.“ Ansonsten finden fast alle eine Erklärung

für ihr Testergebnis, die ihr Weltbild unangetastet lässt.

2015 hatte es eine Überraschung gegeben, als ein Kandidat beim Wassererspielen eine auffällig hohe Trefferhäufigkeit landete, die zwar unterhalb der festgelegten Schwelle zum Bestehen des Tests, aber weit oberhalb der statistisch erwartbaren Zufallsverteilung lag. Ihm wurde von den Wissenschaftlern ein weiterer Test angeboten, der voraussichtlich 2017 stattfinden soll. Übrigens unterscheidet sich der faire und höfliche Umgang der Tester mit ihren Kandidaten auffällig von den gehässigen Kommentaren der GWUP-Gemeinde, die nach den Tests im Internet-Forum regelmäßig Spott und Hohn über die Menschen ausschüttet, die an den Tests teilgenommen haben.

Auch wenn es selten gelingt, die Getesteten zur besseren Einsicht zu bewegen, so sind die Anstrengungen der GWUP-Skeptiker doch begrüßenswert. Sie unterziehen sich der Mühe dieser Testreihen und halten damit vielleicht manche Unsichere davon ab, sich esoterischen Spekulationen hinzugeben. Auf jeden Fall halten sie das Fähnlein der aufgeklärten Vernunft gegen eine sich gesellschaftlich ausbreitende Esoterikgläubigkeit hoch. Sie werden damit dem universitären Auftrag besser gerecht als so manche deutsche Hochschule, die populäre, aber vernunftfeindliche Kurse zu „Alternativheilen“ und „Geomantie“ im Lehrangebot bereithält (z. B. Wien, Frankfurt/Oder, Weihenstephan-Triesdorf, vgl. MD 3/2013, 108f; 9/2013, 348-350).

Der Atomphysiker Hans-Dieter Betz hatte schon in den 1980er Jahren im Auftrag der Bundesregierung im Zusammenhang des Verdachts, dass sog. „Erdstrahlen“ Krebs auslösen könnten, das Wünschelrutengehen experimentell untersucht („Münchener Scheunenexperimente“). Er ist bis heute überzeugt, damals einige „echte“ Wünschelrutengeher mit statistisch relevanten Erfolgsquoten bei der Wassersuche

identifiziert zu haben. Allerdings wurden schon damals seine statistischen Auswertungsmethoden kritisiert. Außerdem leidet die wissenschaftliche Anerkennung seiner Befunde darunter, dass sie sich nie experimentell wiederholen ließen. Ohne Reproduzierbarkeit muss aber der experimentelle Beweis eines Phänomens als nicht erbracht angesehen werden.

So bleibt es dabei, dass die Anhänger von Wünschelrute, Pendel, Hellsehen und Co. wenigstens *eine* vollkommene Übereinstimmung mit der Wissenschaft haben: Sie sind fast alle hundertprozentig überzeugt, dass „es funktioniert“ – und bleiben im Experiment hundertprozentig den Beweis schuldig.

Kai Funkschmidt

SCIENTOLOGY

Zwei neue US-amerikanische Scientology-Dokumentationen. (Letzter Bericht: 7/2016, 270) Dass Scientology ein ständiger Reibebaum ist, an dem man sich offensichtlich nicht genug abarbeiten kann, spiegelt sich auch in der großen Zahl an Filmen und Dokumentationen, die sich mit dieser Gemeinschaft auseinandersetzen. 2015 erschienen im US-amerikanischen Raum zwei Dokumentarfilme, die sich, sowohl was den Inhalt als auch was die Ausführung betrifft, sehr stark voneinander unterscheiden und beide auf ihre je eigene Art interessante Zugänge zum Phänomen Scientology bieten.

Der erste Film mit dem Titel „Going Clear. Scientology and the Prison of Belief“ von Alex Gibney setzt sowohl bezüglich der Qualität als auch im Hinblick auf das Marketing neue Maßstäbe. Es handelt sich eigentlich um die Verfilmung eines Buches des amerikanischen Journalisten Lawrence Wright, der bereits im Jahr 2011 als Autor eines umfangreichen Artikels über den

Scientology-Ausstieg des Hollywood-Regisseurs Paul Haggis für das Wochenmagazin „The New Yorker“ bekannt geworden war. Im Jahr 2013 veröffentlichte er im unmittelbaren thematischen Anschluss daran „Going Clear. Scientology, Hollywood, & the Prison of Belief“. Das Buch ist laut Eigendarstellung Ergebnis zahlreicher Interviews, die Wright geführt hat, und zwar mit nicht weniger als etwa 200 aktuellen und (natürlich vor allem) ehemaligen Mitgliedern von Scientology.

Die Dokumentation „Going Clear“ wurde vom innovativen Bezahlsender HBO in Auftrag gegeben und orientiert sich primär an den Ausführungen Wrights. Als Regisseur konnte mit Alex Gibney ein bekannter Filmemacher gewonnen werden, der 2008 mit einem Oscar für den besten Dokumentarfilm ausgezeichnet worden war. In der preisgekrönten Dokumentation „Taxi to the Dark Side“ wurde übrigens die Anwendung von Folter durch Angehörige des US-Militärs im Zuge des „war on terror“ und die dazugehörige Beauftragung durch Mitglieder der Bush-Regierung am Beispiel eines unschuldig zu Tode gekommenen Afghanen thematisiert.

Schon Ende des Jahres 2014 wurde in den Medien die bevorstehende Ausstrahlung von „Going Clear“ angekündigt, die der Fernsehsender schon länger geplant haben soll – angeblich unter maximaler Geheimhaltung. In den zugehörigen Pressemitteilungen wurde darauf hingewiesen, dass sich der Sender schon im Voraus mit einer ganzen Armada von Anwälten gegen etwaige Klagen durch Scientology gewappnet hätte. Erstmals gezeigt wurde der Film dann im Januar 2015 im Rahmen des renommierten „Sundance Festival“. In „Going Clear“ wird zu Beginn die Geschichte von Scientology rekapituliert, wobei zum Teil interessantes Filmmaterial zu L. R. Hubbard gezeigt wird. Im Zentrum der Dokumentation steht aber die ausführliche Darstellung des Aufstiegs

von David Miscavige, der die Leitung des sogenannten Religious Technology Center (RTC) und damit die Führung der Organisation nach dem Tod des Gründers übernahm. Er stand schon in den vergangenen Jahren immer wieder im Zentrum der Kritik an der Organisation, unter anderem, weil ihm der physische Missbrauch von Menschen vorgeworfen wurde. Medial federführend war hier das ehemalige hochrangige Scientology-Führungsmitglied Mark „Marty“ Rathbun, der sich in zahlreichen Interviews dahingehend äußerte und auch in „Going Clear“ ausführlich zu Wort kommt.

Bedeutend ist im Film auch die Frage nach dem Einfluss von Scientology im gegenwärtigen Filmbetrieb von Hollywood, wo mit dem bekannten Schauspieler Tom Cruise und dem zuvor als Aushängeschild präsentierten John Travolta zwei Größen der Szene für die Gemeinschaft werben. So wurden beispielsweise von Mark Rathbun zum Teil pikante Details über die Ehe von Tom Cruise mit der Schauspielerin Nicole Kidman und die angeblich von Scientology maßgeblich vorangetriebene Scheidung thematisiert. Rathbun selbst will bei der Kampagne gegen Kidman, die von David Miscavige angeblich als „potential trouble source“ (abgekürzt „PTS“, wörtlich eigentlich „potenzielle Ursache von Problemen“, eine Scientology-interne Bezeichnung für Gegner der Organisation) markiert wurde, eine zentrale Rolle gespielt haben. Durch geschickte Manipulation sei es gelungen, Cruise wieder stärker an Scientology zu binden. Vieles, was hier zur Sprache kommt, ist allerdings der Ebene des üblichen Hollywood-„gossip“ zuzurechnen und lässt sich wohl nur schwer auf seinen Wahrheitsgehalt prüfen.¹ Von den Verantwortlichen für den Film, d. h. in erster Linie

¹ Vgl. zum Thema die Ausführungen bei Carole M. Cusack, *Celebrity, the Popular Media, and Scientology*, in: Richard Lewis (Hg.), *Scientology*, Oxford 2009, 389-409.

vom Regisseur und dem Autor der Vorlage, wurde betont, dass sie mit diesem Werk die Öffentlichkeit in Bezug auf Scientology und die im Zusammenhang mit dieser Organisation immer wieder erhobenen Vorwürfe sensibilisieren wollen. Im Film kommt wie üblich kein offizielles Scientology-Mitglied zu Wort, angebliche Interviewanfragen wurden abgewiesen. Nach der Veröffentlichung äußerte man sich vonseiten der Gemeinschaft in gewohnter Weise abfällig über den Film. Dieser biete nur die übliche Ansammlung „verbohrt und verbitterter ehemaliger Mitglieder der Kirche“ („obsessive, disgruntled former Church members) auf, die zum Teil schon lange aus Scientology „hinausgeworfen“ („kicked out“) worden wären und die „eine dokumentierte Geschichte darin haben, für Geld Lügen über die Kirche zu erfinden“ („a documented history of making up lies about the Church for money“).²

Ebenfalls im Jahr 2015 wurde eine weitere Scientology-Dokumentation veröffentlicht, die bislang allerdings nicht so großes Aufsehen erregte. „My Scientology Movie“ des britischen Filmemachers und Journalisten Louis (Sebastian) Theroux unterscheidet sich in vielerlei Hinsicht vom eben genannten Beispiel. Das Besondere ist der Zugang, der dem Film zuweilen eine recht komödiantisch anmutende Handlung beschert. Aus Mangel an Möglichkeiten, relevante Funktionäre und aktive Mitglieder von Scientology zu interviewen, wie es auch in „Going Clear“ thematisiert wird, wird nämlich vor der Kamera eine Art Casting durchgeführt, bei dem Schauspieler gesucht werden, die David Miscavige und Tom Cruise mimen und diverse Szenen nachspielen sollen. Die Suche nach dem geeigneten Typ, die Theroux gemeinsam mit

dem bereits erwähnten Scientology-Aussteiger Mark Rathbun betreibt, wird dabei ausführlich dargestellt, und es gelingt, in einer innovativen Art und Weise bestimmte Charaktereigenschaften der dargestellten Personen herauszuarbeiten.

Was Miscavige betrifft, so wird hier ebenfalls dessen angeblich gewalttätiger Umgang mit anderen Menschen thematisiert, wie er insbesondere von Rathbun immer wieder in Interviews herausgestrichen wurde. Theroux lässt sich hier aber nicht nur von Rathbun leiten, sondern richtet umgekehrt auch an diesen unangenehme Fragen bezüglich seinem ebenfalls nicht zimperlichen Umgang mit seiner Umgebung. Im Film selbst werden die Spannungen zwischen Rathbun und Theroux deutlich, die sich im Prozess der Entstehung ergaben. Der Umstand, dass Rathbuns Rolle näher beleuchtet wird, hat auch damit zu tun, dass im Film einige andere ehemalige, nicht so bekannte Spitzenfunktionäre aus der Sea Org zu Wort kommen, die wiederum ihre Sichtweise darstellen (so beispielsweise Tom De Vocht, der Scientology 2004 verließ, nachdem er angeblich von Miscavige physisch attackiert worden war).

Interessante Aufnahmen und Einblicke gibt es auch im Zusammenhang mit dem als „Gold Base“ (alternativ auch nur „Gold“, „Golden Era Productions“ oder „Int Base“) bezeichneten Anwesen in Riverside County (160 km südöstlich von Los Angeles), das vielfach als *de facto* Hauptquartier von Scientology bezeichnet wird. Ein Betreten des Anwesens gestaltet sich trotz vieler Versuche vonseiten Theroux naturgemäß als unmöglich, aber dem Prinzip des Films gemäß spielt man Szenen nach, insbesondere solche, die angeblich in der als „The Hole“ bezeichneten Einrichtung auf der „Gold Base“ stattgefunden haben sollen. Dabei handelt es sich um die inoffizielle Bezeichnung für eine Art Erziehungslager für hochrangige Scientologen, das angeb-

² Vgl. <http://blogs.wsj.com/speakeasy/2015/01/26/sun-dance-festival-alex-gibneys-scientology-documentary-going-clear-is-a-hit/tab/print>.

lich maßgeblich von Miscavige ausgebaut und besichtigt worden war und in dem eine Reihe von Spitzenfunktionären der Gemeinschaft eine Zeit verbringen mussten. Ebenfalls enthalten sind in diesem Film Szenen, die scheinbar zum Standardreperoire eines Films über Scientology gehören: plötzlich auftauchende Filmcrews, die eine Art Gegendokumentation filmen wollen, angebliche „Verfolgungen“ durch Unbekannte in Autos, die üblichen wortreichen Auseinandersetzungen mit Scientology-Funktionären um Betretungsverbote und Drehgenehmigungen – und diesmal sogar eine schöne junge Frau als „honeytrap“, die vielleicht von Scientology entsandt wurde (was aber im Film bereits ironisch gebrochen wird). Ein weiteres Thema ist die enge Verwobenheit von Scientology mit der Filmindustrie in Hollywood, weil Interviews mit ehemaligen Mitgliedern deutlich machen, wie sehr von der Gemeinschaft ihre angeblich hochgradige Vernetzung im Kontext der US-amerikanischen Celebrity-Szene für Werbezwecke eingesetzt wird. Relativ wenig erfährt man über die Geschichte von Scientology, und die rätselhafte Figur L. R. Hubbards bleibt unbeleuchtet. Hier ist der Kontrast zu „Going Clear“ besonders deutlich, der vom Informationsgehalt her eine breiter angelegte Dokumentation darstellt. „My Scientology Movie“ ist so gesehen eine interessante Variation, die als Ergänzung zu bereits bekannten Filmen angesehen werden könnte.

Franz Winter, Graz

Soziologische Studie über deutsche Scientologen erschienen. Im deutschsprachigen Raum gibt es nur drei scientologische Repräsentanzen, in denen alle Kurs-Programme von Hubbard angeboten werden: in Berlin, Hamburg und Basel. Diese drei „Kirchen“ dürfen sich deshalb „Ideale Org“ nennen, mustergültige „Ideale Scientology-Organi-

sation“. Die höchsten Kurse auf der „Brücke zur Freiheit“ bis zum Bewusstseins-Zustand „Operierender Thetan“ werden allerdings nur in einer „Idealen Fortgeschrittenen Org“ unterrichtet – die erste in Europa wurde 2014 in Kopenhagen eröffnet. Im Jahr 2007 öffnete in Berlin die erste deutsche „Ideale Org“ ihre Türen, 2015 wurde die erste Schweizer „Ideale Org“ in Basel eröffnet. Im Februar 2016 feierte die Scientology-Kirche Hamburg den vierten Jahrestag ihrer begehrt Status-Aufwertung als „Ideale Org“. Zu diesem Anlass stellte in Hamburg der ungarische Religionswissenschaftler András Máté-Tóth Ergebnisse seiner repräsentativen Studie vor, die er unter deutschsprachigen Scientologen durchgeführt und in der Fakultäts-Reihe „Religion in Society, Bd. 4“ veröffentlicht hat (András Máté-Tóth/Gábor Dániel Nagy: *Scientologists in Germany, a sociological study*, University of Szeged 2016, 138 Seiten).

Die religionswissenschaftliche Abteilung der Universität in Szeged hat schon mehrere Studien über neue religiöse Bewegungen durchgeführt, auch über Scientologen in Ungarn. Aufgrund der aus Sicht der Scientology-Organisation guten Ergebnisse trat die „Scientology-Kirche Deutschland“ an die Forscher mit der Bitte heran, auch ihre Mitglieder zu befragen. Der zuvor verwendete Internet-Fragebogen wurde gekürzt, ins Deutsche übersetzt und über die örtlichen Scientology-Leiter an die Mitglieder weitergeleitet, nach Angaben von Scientology an etwa 1500 Personen. Knapp ein Drittel der Fragebögen, etwa 450, wurden ausgefüllt zurückgeschickt, von denen nach der Datenbereinigung 280 ausgewertet wurden. Sowohl in Ungarn als auch in Deutschland sind mehr Männer als Frauen Mitglied (54 % männlich, 46 % weiblich); somit hebt sich Scientology schon durch die Geschlechterverteilung deutlich von anderen Religionsgemeinschaften ab. In Europa sind nach religionssoziologischen Überblicks-

studien Frauen deutlich religiöser eingestellt und kirchlich engagierter als Männer. Der Bildungsgrad der befragten deutschen Scientology-Mitglieder war erstaunlich gering – 43 % haben die Hochschulreife nicht erreicht, nur 24 % verfügen über einen Hochschulabschluss. Aus der ungarischen Vergleichsgruppe haben 62 % der Scientologen die Hochschulreife erlangt und 37 % einen Studienabschluss. Sowohl in Ungarn als auch in Deutschland leben Scientologen meistens in Großstädten (92 bzw. 82 %). Ein interessantes Ergebnis fördert die Auswertung der Frage nach der religiösen Herkunft der Mitglieder zutage. Stammen 75 % der Ungarn aus christlichen Elternhäusern (zwei Drittel katholisch, ein Drittel evangelisch), sind 88 % der Eltern deutscher Scientologen Christen (halb katholisch, halb evangelisch). Während allerdings 25 % der ungarischen Scientologen einen konfessionslosen Hintergrund haben, ist das bei den deutschen Mitgliedern nur bei 9 % der Fall. Dafür gibt es hier schon 4 % Scientologen der zweiten Generation – die also in eine scientologische Familie hineingeboren wurden. Doppelmitgliedschaften, von denen manchmal die Rede ist – es soll evangelische Scientologen geben –, sind in dieser Studie leider nicht erfasst worden. Das gesellschaftliche Ansehen schätzen Scientologen in Ungarn und Deutschland unterschiedlich ein: Während 17 % der Ungarn eine ausgeprägt feindliche Stimmung gegen Scientology in der Gesellschaft wahrnehmen, sind das in Deutschland 27 %. Leider wurden die Fragen zur religiösen Praxis zwischen den beiden Umfragen verändert, weshalb sie nicht vergleichbar sind. In Ungarn gehen 53 % der Scientologen mindestens einmal pro Woche in ihre Org. Gefragt nach Gebet oder Meditation, war der Ausreißer nach oben die Kategorie „nie“: 79 bzw. 86 % der ungarischen Scientologen beten bzw. meditieren nicht, die deutschen wurden dazu leider nicht

befragt. Die überarbeitete deutsche Fragebogenfassung ergibt, dass 68 % der Scientologen mehrmals wöchentlich die Kursunterlagen in ihrer Org studieren und 42 % mehrmals jährlich auditiert werden.

Die Studie kann wegen der verzerrten Stichprobengewinnung nicht als repräsentativ gelten. Nach welchen Kriterien wurden die 1500 deutschen Scientologen ausgewählt – oder hat die Gruppe in Deutschland nicht mehr Mitglieder? Von den Angefragten hat sich nur ein Viertel beteiligt, was zu einer weiteren Datenstrübung führt, aber als eine übliche Rücklaufquote bei Fragebogensuntersuchungen gilt. Auch wenn viele Details offen bleiben – die Studie liefert interessante Einblicke in die Selbstwahrnehmung und den Alltag von Scientologen.

Michael Utsch

ALTERNATIVE MEDIZIN

Bundesregierung will strengere Regeln für Heilpraktiker einführen. Die Ausbildung zum Heilpraktiker ist in letzter Zeit erneut in die Schlagzeilen geraten, nachdem mehrere Patienten nach einer alternativen Krebsbehandlung durch einen Heilpraktiker am Niederrhein gestorben sind. Nun will die Regierung das aus dem Jahr 1939 stammende Heilpraktikergesetz überarbeiten. Derzeit gibt es bundesweit rund 43 000 praktizierende Heilpraktiker, deren Behandlungen von den meisten der 117 gesetzlichen Krankenkassen in Deutschland im Rahmen ihrer Satzungsleistungen erstattet werden. Die Hürden für die Zulassung von Heilpraktikern sind derzeit verhältnismäßig niedrig. Anwärter müssen lediglich einen Hauptschulabschluss vorweisen und mindestens 25 Jahre alt sein. Ausbildung, Zulassung und Qualifikation sind nicht einheitlich geregelt. Um eine Praxis eröffnen zu dürfen, genügt es, dass eine zuständige Behörde der jeweiligen Kommune – etwa

das Gesundheitsamt – bestätigt, dass ein angehender Heilpraktiker vermutlich keine Gefahr für seine Patienten darstellt. Die Methoden und die Qualität der geplanten heilpraktischen Maßnahmen des Anwärters werden bislang überhaupt nicht überprüft. Zukünftige Heilpraktiker müssen sich nun auf strengere Regeln bei der Berufszulassung einstellen. Das geht aus einer Antwort der Bundesregierung auf eine Anfrage der Grünen-Fraktion hervor (Deutscher Bundestag Drucksache 18/9743).

Die Revision des Heilpraktikergesetzes ist schon lange überfällig. Seit vielen Jahren wird kritisiert, dass Heilpraktiker oft alternative Heilverfahren wie Pendeln, Irisdiagnostik, Kinesiologie, Homöopathie oder die anthroposophische Medizin auch bei schwerwiegenden Erkrankungen einsetzen. Dabei werden die Patienten häufig nicht darüber aufgeklärt, dass eine Heilung durch diese Methoden extrem unwahrscheinlich ist. Auch die weltanschaulichen Voraussetzungen der Heilmethoden bleiben oft im Dunkeln. Deshalb ist die Reform des Heilpraktikerrechts zugunsten eines besseren Patientenschutzes dringend geboten.

Michael Utsch

STICHWORT

Alawiten / Nusairier

Seit dem Bürgerkrieg in Syrien wird häufiger gefragt, wer die Alawiten sind, eine religiös-ethnische Minderheit von etwa 12 % der syrischen Bevölkerung, die mit dem Assad-Clan seit 1971 den Präsidenten stellt und die die wichtigsten Posten in Polizei, Armee und Geheimdiensten besetzt. Sind die Alawiten zu den Schiiten zu rechnen? Und da die Bezeichnung der Alawiten (arab.) und der anatolischen Aleviten (türk.) gleichermaßen „Ali-Anhänger“ bedeutet: Ist damit

dasselbe gemeint? Alawiten und Aleviten haben ihre Wurzeln im schiitischen Islam, sie berufen sich auf Imam Ali und die nachfolgenden elf Imame. Es handelt sich jedoch bis auf wenige religionsgeschichtlich interessante Merkmale um zwei verschiedene religiöse Traditionen.¹

Die bei Alawiten bis heute grundsätzlich geltende Geheimhaltung der Religion erschwert Einblicke von außen, die Quellenslage ist dürftig. Im Folgenden werden einige Aspekte dieser nahezu unbekanntem Religionsgemeinschaft beleuchtet, die auch in Deutschland mit einigen Zehntausend Personen vertreten ist.

Geschichte

Das Alawitentum ist eine mystische schiitische Religionsgemeinschaft, die sich Ende des 9. Jahrhunderts n. Chr. im heutigen Irak (Basra, Kufa, Bagdad) vom Hauptstrom der Schiiten trennte. Abu Schu'aib Muhammad ibn Nusair, für seine Anhänger ein charismatischer religiöser Führer mit übernatürlichen Kräften, für seine Gegner ein häretischer Betrüger, trat zur Zeit der letzten schiitischen Imame auf (gest. ca. 864). Er behauptete, ein Prophet, ja der *Bab* („Tor“ zu Gott) zu sein, der im engsten Kontakt mit den Imamen steht und von ihnen geheime Offenbarungen und göttliche Kräfte erhält. Wie andere extrem-schiitische Kreise – die man „Übertreiber“ (*ghulāt*) nannte – schrieb Ibn Nusair Ali, dem Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muhammad, und den Imamen Göttlichkeit zu, lehrte die Seelenwanderung und eine spirituelle Deutung des islamischen Gesetzes. Ibn Nusair wurde exkommuniziert, seine Nachfolger, nach ihm Nusairier genannt, begannen, ihre Zusammenkünfte

¹ Zu den Aleviten: Friedmann Eißler (Hg.), Aleviten in Deutschland, EZW-Texte 211, Berlin 2010; ders., Stichwort „Alevitentum“, in: MD 3/2013, 109-113.

und Lehren zu ihrem Schutz geheim zu halten (*taqiyya*).

Wichtig für die Konsolidierung der Bewegung waren der einflussreiche Gelehrte al-Husain ibn Hamdan al-Khasibī im 10. Jahrhundert, der das „wahre Schiitentum“ der Nusairier bis nach Syrien trug, und zwei Generationen nach ihm Maimun ibn Qasim at-Tabarani, der einige Klassiker der alawitischen Tradition verfasste. Die ursprünglich urban und intellektuell geprägte Religion erreichte die ländliche tribale Bevölkerung besonders des syrischen Küstengebirges und der kilikischen Ebene, was nicht ohne Folgen blieb für Lehre und Sozialgestalt. Neben äußerem Druck – es gab immer wieder aufflammende Konflikte mit den schiitischen Ismailiten; Fatwas von Ibn Taimiyya (14. Jh.) und später der Osmanen erklärten die Alawiten zu Ungläubigen mit teilweise schlimmen Folgen – führten interne Stammesrivalitäten zu einem Zerfall und einer Verarmung der alawitischen Bevölkerung, die zurückgezogen in den Bergen lebte.

Das Ende des Osmanischen Reiches und die Machtübernahme der Franzosen in der Region bedeuteten einen Wendepunkt in der Geschichte der Alawiten. Gegen sunnitische arabische und türkische Nationalisten wurden die Alawiten gezielt aufgewertet, von 1922 bis 1936 bestand sogar ein Alawitenstaat um die syrische Hafenstadt Latakia, der Versuche zur Vereinheitlichung der alawitischen Führung und eine stärkere Institutionalisierung mit sich brachte. Als Frankreich den Sandschak von Alexandretta (heute Provinz Hatay, Hauptstadt Antakya) 1938/39 endgültig an die Türkei abtrat, war die Aufteilung des Alawitengebietes in einen türkischen und einen syrischen Teil unabwendbar, eine eigene politische Zukunft aussichtslos. Flüchtlingsströme der von Hause aus arabischsprachigen Alawiten erreichten die syrischen Gebiete, verschärft durch die forcierte Türkisierungspolitik auf der türkischen Seite. Die Alawiten-Schei-

che betonten nun die Nähe zum Islam und präsentierten sich als Teil der großen schiitischen Gemeinschaft, die Kontakte in die schiitischen Zentren im Irak und Iran wurden verstärkt. Seit dieser Zeit verdrängte die Bezeichnung „Alawiten“ den Begriff „Nusairier“, der heute von vielen Alawiten als abwertend empfunden wird.

Politisches Gewicht gewannen die Alawiten, die zunehmend säkular und sozialistisch eingestellt waren, durch den Putsch der nationalistisch-sozialistischen Baath-Partei 1963, da ein großer Teil der neuen Machthaber in Partei und Armee Alawiten waren. 1971 wurde Hafiz al-Assad Präsident, Alawit wie sein Sohn, der amtierende Präsident Baschar al-Assad. Die syrische Führung hat allerdings energische Versuche unternommen, Assoziationen mit dem Alawitentum aus allen offiziellen Kontexten zu verbannen. Man zeigt sich gerne als Muslim in der Moschee oder beim Gebet. Obwohl die Alawiten nie unisono das Regime unterstützten, werden sie von den meisten Syrern damit in Verbindung gebracht. So bleibt ihnen im jetzigen Krieg kaum etwas anderes übrig, als loyal zur Regierung zu sein, zumal nach deren Sturz die sunnitischen Animositäten gegenüber Alawiten in massive Verfolgung umschlagen könnten. In den türkischen Alawitengebieten ist, vor allem in der jüngeren Generation, die arabische Sprache durch das Türkische verdrängt worden, was sich auf die Kenntnis der eigenen Tradition auswirkt, etwa der alawitischen liturgischen Schriften.

Lehre

Selbstbezeichnungen der Alawiten lauten „Einheitsbekenner“ (*muwahhidun*) oder „Monotheisten“ (*ahl at-tauhid*). Dem alawitischen Monotheismus liegt ein gnostisches Denksystem zugrunde, das stark von neuplatonischen Vorstellungen geprägt ist (darin ähnlich den Ismailiten), aber auch

zoroastrische und christliche Einflüsse aufgenommen hat. Der irdische Ali b. Abi Talib, für die Schiiten der erste Imam, wird als eine Manifestation des höchsten, ewigen Gottes verehrt, der völlig transzendent und abstrakt gedacht ist, jedoch durch Emanation alle Wesen und den gesamten Kosmos aus seinem schattenlos ewigen Licht hervorbringt, wie Wärme und Licht ewig aus der Sonne hervorgehen. Dieser ewige Gott ist der *Sinn* oder der *Eigentliche* (*al-ma'na*). Er erscheint seinen Geschöpfen siebenmal in wechselnder Gestalt, in jedem Himmelsäon einmal. Bei jedem Erscheinen wird er von zwei Wesen begleitet: von der ersten Emanation, die ihm als *Name* (*ism*) dient und mit einer anderen Bezeichnung *Himmelsvorhang* (*hidschab*) genannt wird, weil sie das eigentliche göttliche Wesen nennbar macht und zugleich verbirgt, sowie von dem daraus hervorgehenden *Tor* (*bab*), das den Zutritt zu Gott denen gewährt, die das geheime Wissen haben – den Alawiten. Gott und seine beiden Hypostasen bilden die göttliche Dreieheit („alawitische Trinität“). Eine ihrer vielen irdischen Erscheinungsformen, in diesem Fall die letzte und entscheidende, sind Ali (*ma'na*), Muhammad (*ism*) und ein Weggefährte des Propheten, Salman al-Farisi (*bab*). Aus dieser Dreieheit gehen wiederum die fünf *Einzigartigen* hervor (wörtl. *Waisen*), die die Erde auf Geheiß Gottes geschaffen haben sollen. Der alawitische Kosmos unterscheidet zwischen der „großen Lichterwelt“ und der irdischen Welt, die jeweils in eine höchst komplexe und mit hoch symbolischen Zahlen versehene hierarchische Ordnung gestaffelter Ebenen gegliedert sind. Je weiter „entfernt“ die Wesen vom ursprünglichen Licht sind, desto niedriger und unvollkommener sind sie. Alle Seelen waren uranfänglich leuchtende Sterne, die jedoch durch Zweifel und Stolz, zwei Hauptsünden, stürzten und auf die Erde fielen. Ihre Schatten wurden in menschliche „Gehäuse“ aus

Fleisch und Blut eingekerkert. Mit jeder Sünde wird das Licht schwächer, und aus den Sünden der Gläubigen entstehen böse Kreaturen wie der Teufel und andere böse Geister, ein paralleler Kosmos der Schatten. Die sterblichen Körper aber bewahren einen Rest des göttlichen Lichts.

Die zentrale Verheißung liegt in der Botschaft der Erlösung vom irdischen Dasein durch die Möglichkeit des Wiederaufstiegs in die göttliche Welt des Lichts. Dies ist allerdings ein langer und mühevoller Weg, der mehrere Erdenleben dauert. Die Vorstellung der Seelenwanderung (Metempsychose, *tanasukh*) ist für einige schiitische Sekten kennzeichnend, neben den Alawiten auch für Ismailiten und Drusen. Gnosis, die wahre Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse, ist der einzige Weg zurück zur Lichterwelt. Bosheit und Sünde dagegen lassen die Menschenseelen tiefer fallen, sie können als Tiere wiedergeboren werden oder schließlich als leblose Materie enden, von der es keine Wiederkehr gibt. Frauen sind übrigens von der Möglichkeit des Wiederaufstiegs ausgeschlossen, sie werden nicht in das geheime Wissen eingeweiht, da ihre Seelen aus den Sünden der Teufel entstanden sind (eine Vorstellung, die dem Glauben an die teuflische Natur von Körperlichkeit und Sexualität entspringt; so wird auch die Geschlechtlichkeit der Propheten und Imame gezeugnet).

Nach alawitischer Vorstellung überragt Alis Rolle diejenige Muhammads bei Weitem, da Ali als direkte „Quelle des göttlichen Willens“ verstanden wird, während Muhammad als Gottes Sprachrohr erscheint. Das Wesen Imam Alis und seiner Familie (*ahl al-bait*) zu verstehen, öffnet den Weg zum göttlichen Licht.

Sozialformen, Strukturen

Das religiöse Leben wird von den Scheichen als den höchsten religiösen Würden-

trägern bestimmt und organisiert. Das Amt, das einer speziellen und anspruchsvollen Ausbildung bedarf, wird an die Söhne vererbt. Wichtige Aufgaben sind die Leitung der Gebetszusammenkunft und von Feierlichkeiten, die Bewahrung der Tradition (auch der geheimen Schriften); sie beraten aber auch in persönlichen Angelegenheiten, berechnen astrologisch günstige Daten oder werden zur Krankenheilung herangezogen. Scheichfamilien sind hoch respektiert, sie heiraten nur untereinander und sind meist relativ wohlhabend, da sie von den Gläubigen die Zakat und Entgelte für ihre Dienste erhalten. Ein Gegenüber zum religiösen Amt des Scheichs ist das lokalpolitische Amt des Dorfvorstehers (türk. *Muhtar*), ebenfalls mit bestimmten gesellschaftlichen Funktionen.

Ein grundlegendes Ordnungsprinzip der alawitischen Gesellschaft ist die Unterscheidung von Initiierten und Nichtinitiierten. Eingeweiht werden alawitische Männer, zur Gruppe der Nicht-Eingeweihten gehören nichtinitiierte Jungen, Mädchen, Frauen sowie alle Nicht-Alawiten. Eine weitere duale Struktur ergibt sich durch die Spaltung in zwei religiöse Untergruppen (Haidari und Kilazi), die auf Konkurrenzen früherer Jahrhunderte zurückgehen.

Praxis, Verbreitung

Man wird Alawit durch Geburt, es ist nicht möglich, zum Alawitentum zu konvertieren. Jungen werden durch ein Initiationsritual in die Gemeinschaft der Eingeweihten aufgenommen, Voraussetzung dafür ist die Pubertät bzw. die persönliche Reife. In einer neunmonatigen Phase wird der Adept von seinem Initiations-„Paten“ in die Geheimnisse und Rituale der Religion eingewiesen, was gleichsam eine rituelle „Schwangerschaft“ zur Geburt einer erleuchteten Lichtseele abbildet. Der Jugendliche muss viele Traditionstexte memorieren

und schwören, dass er das Geheimwissen unter keinen Umständen an Außenstehende (auch nicht an Frauen) weitergibt. Da Frauen nicht initiiert werden, nehmen sie auch nicht an religiösen Handlungen teil. Die religiöse Minderstellung bedeutet aber nicht zwingend gesellschaftliche Zurücksetzung im Alltag. Alawitische Frauen werden mit großem Respekt behandelt. Sie pflegen ihre Religiosität durch regelmäßige Besuche der vielen Heiligengräber (*Ziyaret*) und anderer Kraftorte. Sie tragen weder Schleier noch Kopftuch, junge Alawitinnen genießen größere Freiheit in Bezug auf Kleidung und soziale Kontakte als viele Frauen der sunnitischen Mehrheit.

Alawiten lehnen die fünf Säulen des Islam nicht ab, interpretieren sie aber anders und allegorisch. So wird zum Beispiel die Pilgerfahrt nach Mekka spirituell gedeutet. Im Glaubensbekenntnis werden die Namen der göttlichen Dreieinheit rezitiert. Die Speisegebote fallen strenger aus als bei Sunniten und Schiiten. Rohes Fleisch ist ebenso wie das Fleisch von weiblichen Säugetieren verboten, Schweinefleisch ist – wie für alle Muslime – absolut tabu. Außer von den Scheichen werden die religiösen Gebote heute allerdings nur von wenigen Alawiten streng eingehalten.

Die Alawiten haben keine Moscheen, sondern treffen sich in privaten Andachtsräumen und Ziyaret-Zentren. Das Gebet kann auch unter freiem Himmel stattfinden, dann darf der Ort der Zeremonie allerdings nicht offen zugänglich und von außen einsehbar sein. Rituelle Gemeinschaftsgebete finden an bestimmten Fest- und Feiertagen zu bestimmten Tageszeiten statt. Vor dem Gebet wird ein tierisches Opfer (männliches Rind, Ziege, Schaf oder Hahn) dargebracht. Bei der bis zu zwei Stunden dauernden Gebetszeremonie, die nicht nach Mekka ausgerichtet ist, sitzen die Scheiche vorne leicht erhöht der Gemeinde gegenüber. Ein aus Wasser und eingelegten Rosinen herge-

stelltes rituelles Getränk, *Nakfe* (es wird aber auch auf Wein zurückgegriffen – also kein Alkoholverbot), gehört ebenso dazu wie ein rituelles Mahl im Anschluss (traditionell wird eine Art Suppe verteilt, *Hrise*, die Weizen, Fleisch und das Fett von Fettschwanzschafen enthält) und das Räuchern mit Weihrauch.

Der alawitische Kalender verzeichnet zwölf Festtage. Die meisten haben eine öffentlich bekannte und eine geheime esoterische – die eigentliche – Bedeutung. Der wichtigste Feiertag ist *Id al-Ghadir*, das Fest von Ghadir Khumm. Mit allen anderen Schiiten wird der Tag des „Erkennens“ und der Offenbarung von Alis göttlicher Natur begangen, was am Teich von Khumm nördlich von Mekka stattgefunden haben soll.

Alawiten finden sich heute hauptsächlich in Syrien, der Türkei und im Libanon. In der Türkei leben sie vor allem in den Provinzen Mersin, Adana und Hatay (max. eine Million). Das Hauptsiedlungsgebiet erstreckt sich von dort südwärts über das syrische Küstengebirge (Dschabal Ansariyya) bis in den Nordlibanon. 2,5 Millionen Alawiten leben in Syrien, weltweit sind es wahrscheinlich nicht mehr als 4 Millionen. Für Deutschland wird von Experten die Zahl von 70 000 genannt. Aufgrund der immer noch streng verstandenen Taqiyya bleiben die Alawiten hierzulande von der Öffentlichkeit weitgehend unbemerkt.

Literatur

- Bar-Asher, Me'ir M., *The Nusayri-Alawi Religion. An Enquiry into Its Theology and Liturgy*, Leiden u. a. 2002
- Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis. An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria, Islamic History and Civilization Bd. 77*, Leiden/Boston 2010 (mit ausführlicher Dokumentation – auch bisher unbekannter – alawitischer Primärtexte in englischer Übersetzung)
- Halm, Heinz, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Bibliothek des Morgenlandes, Zürich/München 1982 (bes. 284-355)

Prager, Laila, *Die „Gemeinschaft des Hauses“. Religion, Heiratsstrategien und transnationale Identität türkischer Alawi-/Nusairi-Migranten in Deutschland*, Berlin 2010

Procházka, Stephan, *The Alawis* (Oxford Research Encyclopedia, Religion), September 2015 (<http://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.85>)

Friedmann Eißler

BÜCHER

Handbuch Weltanschauungen, Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD von Matthias Pöhlmann und Christine Jahn, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2015, 1079 Seiten (mit CD-ROM), 98,00 Euro.

Das im Herbst 2015 erschienene VELKD-Handbuch ist die 1. Auflage einer gründlichen Neubearbeitung jenes lutherischen Standardwerks, dessen erste Ausgabe in Ringbuchform (1966) genau 50 Jahre zuvor erschienen war. Das Geleitwort des Leitenden VELKD-Bischofs Gerhard Ulrich erinnert an die zentrale Aufgabenstellung im Blick auf die aktuelle kirchliche Praxis: Diese geschieht „heute im Kontext eines weltanschaulich-religiösen Pluralismus“, der von einer kaum noch überschaubaren Anzahl von Weltanschauungen und religiösen Gemeinschaften geprägt ist. Deshalb „bedarf es apologetischer Kompetenz“, und die VELKD versucht, mit dieser Publikation „das eigene theologische Profil vor diesem Hintergrund neu zu entdecken und zu vertreten“ (19). Die Arbeit wird als „ein unerlässlicher Beitrag“ der VELKD „zur Orientierung und zur Verständigung mit Weltanschauungen, Religiösen Gemeinschaften und Freikirchen“ (20) bezeichnet und gewürdigt.

Im Folgenden sollen zunächst Aufbau und Inhalt des umfangreichen Werkes skizziert werden. Dann folgen aus konfessions-

kundlich-ökumenischer Sicht Hinweise auf erkennbare sowie auf bisher nicht erfolgte Veränderungen und schließlich einige kritische Anmerkungen zum insgesamt leider unveränderten Konzept der Darstellung.

Die Einführung des Herausgebers (Vorsitzender des VELKD-Ausschusses „Religiöse Gemeinschaften“ und Weltanschauungsbeauftragter der bayerischen Landeskirche) und der Herausgeberin (Geschäftsführerin dieses Ausschusses und Oberkirchenrätin im Amt der VELKD) beschäftigt sich (21-28) – neben Hinweisen zur Entwicklung des Handbuchs, zu dessen Aufbau und neuen Akzenten sowie einer Übersicht über die Mitarbeitenden des verantwortlichen VELKD-Ausschusses und weitere Fachleute – mit dem Selbstverständnis und Anspruch des seit 2009 gemeinsam bearbeiteten Projekts: Es will „über die Breite und Differenziertheit des religiös-weltanschaulichen Pluralismus“ informieren; es bemüht sich um „Systematisierung und Typisierung aktueller Phänomene und Gruppenbildungen“ und bietet „Hinweise für die Seelsorge und die Beratung“ (22). Bei den neuen Akzenten des Inhalts und der Gliederung wird die Darstellung der „Pfingstlich-charismatischen Bewegungen“ und der „Apostolischen Bewegung“ als eigene Hauptkapitel genannt. Sodann wird erwähnt, dass im Unterschied zur noch bei der 6. Auflage von 2006 verwendeten Nomenklatur („Christliche Sekten“) der Sektenbegriff „inzwischen aufgegeben“ ist und keine Verwendung mehr findet (23). Eine Reihe von Gruppierungen und religiösen Strömungen wurde erstmals aufgenommen; hierzu zählen u. a. adventistische Splittergruppen (Kap. 4.1), Aleviten, Gülen-Bewegung und Salafiten/Salafisten (Kap. 8), aber es erfolgt auch ein Blick auf die zunehmend einflussreicheren atheistischen und humanistischen Organisationen (Kap. 11). Daraus ergibt sich für die elf Hauptkapitel ein

erheblich veränderter Aufbau, der am Ende der Einleitung (24-26) aufgelistet ist.

Vor der Darstellung der einzelnen Freikirchen, Gemeinschaften und religiösen Gruppierungen steht ein ausführliches und signifikant konfessionskundliches Kapitel (29-51) zur Geschichte der lutherischen Kirche in Deutschland, zur lutherischen Theologie und Glaubenspraxis, zum ökumenischen Engagement der VELKD (45) und zu deren apologetischer Aufgabe. Aus dieser heraus weiß sich das Handbuch verpflichtet, „sowohl die lutherische Lehre als auch die – durch den Glauben geformte – Lebensgestaltung durch die Benennung von Differenzen zu und Gemeinsamkeiten mit anderen religiösen Gemeinschaften und Weltanschauungen zu konturieren“. Man wolle dabei aber „nicht einfach bei Beurteilungen stehen bleiben, sondern die Differenzen auch zu begründen und verstehbar zu machen suchen“ (48). Deshalb – so die Herausgeber – war die Arbeit von den drei folgenden Grundsätzen bestimmt: 1. „Kein Anspruch auf endgültige Urteile!“ – Vor allem will man „zur eigenen Urteilsbildung Materialien zur Verfügung (zu) stellen“. 2. „Bemühen um Sensibilität!“ – Wegen der „herausgehobenen Stellung der Kirche in der Gesellschaft“ soll nicht „letztgültig“ gerichtet werden „über Gut und Böse, Richtig und Falsch“. 3. „Grenzziehungen ja, Diffamierungen nein!“ – Die jeweiligen Zu- und Einordnungen der einzelnen religiösen Gemeinschaften sind nach Meinung der Autorinnen und Autoren „nicht immer eindeutig zu treffen“ (48-50) und wollen nicht als Diffamierung verstanden werden. Nach Angaben zu Quellen und Literatur (50f) folgen noch „Hinweise zur Seelsorge in der weltanschaulichen Beratung“ (52-56), wo Themen wie Konversion, Fanatismus, Abhängigkeit, Personenkult u. Ä. behandelt werden.

Vordergründig sachlich korrekt ist, dass die „Freikirchen“, die an der Arbeit der

„Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ (VEF) und der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen“ in Deutschland (ACK) beteiligt sind, nun in einem eigenen Kapitel (Kap. 1) vorgestellt werden. Und gesondert anschließend die Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen (Kap. 2), auch wenn diese sich teilweise in Deutschland als Freikirchen verstehen und in der VEF mitarbeiten, aber eben weltweit eine eigene große Konfessionsfamilie bilden. Gleiches gilt für die drei aus der Apostolischen Bewegung des 19. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen (Kap. 3). Nicht verstehbar ist für mich jedoch, warum auch in dieser Ausgabe die Herrnhuter Brüdergemeine (Unitas Fratrum) und die sog. konfessionellen Freikirchen wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden, die Evangelisch-Lutherische Freikirche und die Altreformierte Kirche nicht eigens vorgestellt werden, sondern unter der Überschrift „Unscharfe Ränder“ mit wenigen Hinweisen rubriziert sind. Dabei fehlt die kleine badische lutherische Freikirche ganz, und das im gleichen Kontext genannte Bistum der Alt-Katholiken ist alles andere als eine konfessionelle Freikirche. Überhaupt empfinde ich die Definition von Freikirchen wie deren „typische Kennzeichen“ als sachlich falsch bzw. lückenhaft. Sie sollen nämlich „in Abgrenzung zu den Staats- bzw. Volkskirchen entstanden“ sein (57). Es ist heute historisch unbestritten, dass etwa die Mennoniten als Teil der Täuferbewegung des frühen 16. Jahrhunderts ihre Wurzeln direkt in den reformatorischen Anfängen haben (was 134f auch nicht bestritten wird!) wie die Lutheraner, Zwinglianer und Calvinisten. Ähnliches gilt für die Baptisten, die stark von Calvins und Bucers Theologie und den daraus entstandenen puritanischen und kongregationalistischen Bewegungen in England geprägt wurden. Auch für die Methodististen, die größtenteils aus einer anglika-

nischen Erweckungsbewegung im 18. Jahrhundert entstanden sind, kann die genannte Definition nicht verifiziert werden. Nun fehlen aber neben den vier allgemeinen freikirchlichen Kennzeichen (57) die Missionsarbeit und der gleichzeitige Einsatz für Glaubens- und Religionsfreiheit, gleichsam zwei Seiten einer Münze. Die beiden am Ende der Einleitung (64) genannten Standardwerke der Freikirchler Erich Geldbach und Karl Heinz Voigt zur freikirchlichen Geschichte und Theologie vertreten jedenfalls nicht die von mir hinterfragte Definition des Handbuchs.

Dass die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA), eine der weltweit besonders stark wachsenden Kirchen, nicht mehr (wie bis zur 5. Auflage 2000) unter „Sondergemeinschaften“ rubriziert wird, ist zwar erfreulich.¹ Warum sie aber (wie schon in der 6. Auflage von 2006) bei den Freikirchen noch immer im Klammern steht, ist für mich aus den Hinweisen zur ökumenischen Position der STA (170-172) nicht nachvollziehbar. Dort wird zwar auf die verschiedenen Dialoge auf Weltebene verwiesen, die die STA mit dem ÖRK, dem Reformierten Weltbund, dem LWB und dem Päpstlichen Einheitsrat geführt haben. Es wird berichtet, dass die Ergebnisse des Dialogs zwischen LWB und STA vom damaligen Deutschen Nationalkomitee des LWB kritisch bewertet wurden (172); aber es fehlt jeder Hinweis, dass das Ergebnis des Dialogs ausdrücklich davon sprach, die Adventisten nicht mehr als Sekte, sondern als Freikirche zu bezeichnen. Und schließlich – auch daran habe ich im Zusammenhang des Wegs der STA in die ökumenische Gemeinschaft schon erinnert² – haben die Sonderlehren

¹ Vgl. meine kritischen Anmerkungen damals in MdkI 52, 2001, 79, die hier nicht wiederholt werden müssen.

² Walter Fleischmann-Bisten, Von der Sondergemeinschaft zur Freikirche. Der Weg der Siebentags-Tags-Adventisten als Vorbild für die Neuapostolische

der Adventisten, die ich weithin nicht teile, immerhin eine biblische Wurzel, was man etwa von den Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils und den Mariendogmen der römisch-katholischen Kirche von 1854 und 1950 nicht behaupten kann.

Damit bin ich bereits bei der ersten meiner beiden grundsätzlichen Rückfragen an die Gesamtkonzeption dieses Buches: Es ist nachvollziehbar, dass die VELKD von ihrem Verständnis des lutherischen Bekenntnisses und der daraus entwickelten Lehre und Glaubenspraxis in apologetischer Absicht klare Unterschiede in Glaubens- und Lehrfragen markiert und an den Vollzug des Glaubens als „gelebte Wahrheit“ erinnert: „Nach diesem Verständnis sind Glaubende nicht dadurch ausgezeichnet, dass sie Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, dass sie an einem bestimmten Lebensvollzug teilnehmen, der ihr ganzes Leben orientiert“ (46). Nicht nachvollziehbar ist für mich aber, dass trotz des lutherischen Verständnisses von Ökumene nach den Aussagen der Augsburgischen Konfession von 1530 – „ökumenisches Engagement gehört zum Selbstverständnis der lutherischen Kirchen“ (45) – das Gegenüber der lutherischen Position neben den Lehren von Sondergemeinschaften, Neuoffenbarungsbewegungen, Psychorganisationen und Islam gerade die nächsten Glaubensverwandten der reformatorischen Kirchen sind. Warum nicht genauso die reformierten und unierten Kirchen, anglikanische und römisch-katholische Kirche und die östlichen orthodoxen Kirchen? Um nicht falsch verstanden zu werden: Ich wünsche mir keine lutherische Konfessionskunde und ein Lehrbuch über verschiedene Weltanschauungen und nichtchristliche Religionen in einem Band.

Sondern ich plädiere wie auch andere Fachleute³ erneut dafür, das freikirchliche Spektrum des Protestantismus als alleiniges christliches Gegenüber aus diesem Handbuch zu entfernen. Bei Kirchen, mit denen man in Deutschland und europaweit längst volle Kirchengemeinschaft hat (wie mit den Methodisten) oder anstrebt (wie mit den Baptisten) oder in einem langen Versöhnungsprozess steht (wie mit den Mennoniten), verbietet es die ökumenische Kompetenz der VELKD, diese Kirchen in einem Buch mit den Zeugen Jehovas, dem Universellen Leben, dem Satanismus, Scientology, der Gülen-Bewegung und der Humanistischen Union im Gegenüber zum lutherischen Glauben zu behandeln.

Da ja ausdrücklich „Anregungen für die weitere Arbeit sowie Hinweise auf notwendige Korrekturen“ an das Amt der VELKD erwünscht sind (28), will ich zuletzt nur auf die sachlichen Fehler hinweisen, die sich m. E. allein im Abschnitt über die „Geschichte der Evangelisch-lutherischen Kirche“ (29-32) finden: „Dass die reformatorische Bewegung auch reichsrechtlich anerkannt wurde“, war nicht das Ergebnis des Augsburger Reichstags 1530, sondern des von 1555. Dort wurde (leider!) auch die reformatorische Bewegung nicht insgesamt der altgläubigen Religionspartei reichsrechtlich gleichgestellt, sondern nur die Anhänger und Religionsverwandten des Augsburgischen Bekenntnisses. Die politisch-militärischen Auseinandersetzungen der evangelischen Reichsstände mit dem Kaiser und den Altgläubigen kamen bereits durch den Passauer Vertrag von 1552 zum Abschluss und fanden dann 1555 ihren Niederschlag in den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens. Und der Begriff „cuius regio, eius religio“

Kirche, in: Kai Funkschmidt (Hg.), *Bewahrung und Erneuerung. Ökumenische Analysen zum neuen Katechismus der Neuapostolischen Kirche*, EZW-Texte 228, Berlin 2013, 111-126.

³ Vgl. vor allem Karl Heinz Voigt, *Die „Charta Oecumenica“ und ein neues lutherisches „Handbuch“*. Ökumene ohne Konsequenzen, in: *ÖR* 65 (2016), 422-432.

stammt aus späterer Zeit (1599), von einem Juristen namens Stephani. Die preußische Verwaltungsunion gilt allgemein ab 1817, nicht „schon seit 1815“. Die Leuenberger Konkordie (LK) von 1973 haben zwar zunächst lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Europa (und Südamerika!) unterzeichnet, aber auch – und der Hinweis wäre hier wichtig – die methodistischen Kirchen Europas sind 1997 der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beigetreten und haben so den Inhalt der LK ratifiziert.

Walter Fleischmann-Bisten, Bensheim

Werner Thiede, Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion, Zeitdiagnosen Bd. 29, Berlin 2013, 258 Seiten, 24,90 Euro.

Ich gebe es gerne zu: Selten habe ich mich mit der Rezension eines Buches so schwer getan wie mit dem hier vorliegenden Werk von Werner Thiede. Dies liegt nicht daran, dass das Buch unverständlich geschrieben wäre – ganz im Gegenteil. Es ist durchweg spannend zu lesen, klar gegliedert und mit einer klar ausgedrückten These: Die fortschreitende Digitalisierung unserer Lebenswelt ist ein fundamentaler Angriff auf die Freiheit. Dieser Angriff wird von Thiede auf vier Ebenen dargestellt: der politischen, der ökologischen, der lebenspraktischen und der spirituellen. Auf all diesen Ebenen stellt die Digitalisierung eine Freiheitsfalle dar, die so umfassend ist, dass sie unsere Lebenswelt deutlich verändert und gewonnene Freiheiten beschneidet.

Dies ist zunächst einmal eine These – die mit Sicherheit kontrovers diskutiert wird, wenn sie nicht gleich als ewiggestrig abgetan wird. Dass diese Gefahr droht, weiß Thiede durchaus: Er sieht deutlich die Gefahr, mit dem Verweis auf Fortschritts-skeptiker, die im 19. Jahrhundert vor der

damals neuen Technik der Eisenbahnen warnten, lächerlich gemacht (11) und als „Fortschrittsverweigerer“ abgestempelt zu werden (27). Deshalb sammelt er eine Reihe von Beispielen, in denen namhafte Denker und Schriftsteller ähnlich kritisch über die Folgen des technologischen Fortschrittes dachten: von Aldous Huxley und George Orwell über Ray Bradbury bis hin zu Miriam Meckel. Und natürlich wird auch der Übervater aller Technologiekritik, Martin Heidegger, zitiert (alle Beispiele auf 22).

Wichtiger als diese, mit Ausnahme Heideggers sämtlich der fiktionalen Literatur entnommenen Beispiele ist aber die durch die Digitalisierung real geschehende Veränderung unserer Lebenswelten. Hier bringt Thiede eine Reihe von Beispielen, die absolut überzeugend sind und die in ihrer Summe durchaus erschrecken können: So weist er vollkommen zu Recht auf die „Beschleunigungskultur“ hin, die nur durch die Digitalisierung aller Lebenswelten möglich geworden ist und die faktisch zu einer Überforderung des arbeitenden Menschen führt – Depressionen und Burn-out sind die Folge einer Arbeitswelt, die sich in ihrem Rhythmus an dem orientiert, was technisch möglich ist, und nicht an dem, was für den Menschen gut ist (60f).

Dieses Beispiel kann man fast beliebig ergänzen – etwa durch den Verfall der Ethik, den die Diskussionen in sozialen Netzwerken mit sich gebracht haben (Thiede redet von einer „Veraltung der Ethik“, 75-80), oder auch durch die umfassende Überwachung aller Lebenswelten, deren Dimensionen im Zusammenhang der im Grunde politisch nie befriedigend geklärten NSA-Affäre erschreckend deutlich geworden sind (vgl. z. B. 34 mit dem Verweis auf das „Gesetz zur Bestandsdatenauskunft“ aus dem Jahr 2013). Besondere Schärfe schließlich erhält Thiedes Buch dadurch, dass er auch ausführlich auf die Digitalisierung des Militärs hinweist (43-46). Die Möglichkeiten,

die moderne Kriegsführung durch digitale Techniken wie z. B. Drohnen gewonnen hat, sind in ihrer Konsequenz schlicht inhuman.

Dies alles lohnt sich, zur Kenntnis genommen zu werden. Ein unbefangener oder gar unkritischer Umgang mit der Digitalisierung aller Lebenswelten wird dann nicht mehr möglich sein. Hier kann man Thiedes Darstellung kaum widersprechen. Und trotzdem bleibt ein komisches Gefühl hängen. Dieses Gefühl speist sich aus zwei Quellen: der Frage nach möglichen praktischen Konsequenzen und der Frage nach den theologischen Implikationen, wobei die zweite Frage die erste noch zusätzlich verschärft. Denn dann, wenn es wirklich um eine „technokratische Ersatzreligion“ geht, die da – so der etwas blumige Untertitel – ihre „Morgenröte“ erlebt, dann muss man die Frage stellen, ob nicht am Ende die monotheistische Frage „Gott gegen Gott“ gestellt werden muss. Stellt man diese Frage allerdings in aller Schärfe – und Thiede geht so weit, von einer „Ersatzreligion“ zu reden, die er mit dem biblischen Bild vom Turmbau zu Babel vergleicht (162) – dann landet man bei einer Erkenntnis, die sich unmittelbar der Reformationsgeschichte verdankt: Da, wo faktisch der status confessionis ausgerufen wird, darf es an sich keine Adiaphora geben. Und die Dringlichkeit dieser Erkenntnis wird von Thiede noch dadurch unterstreichen, dass er dem ganzen Geschehen eine „apokalyptische Dimension“ zuspricht (55-58). Oder anders gesagt: Wenn Gott gegen Gott steht, gibt es keine neutrale Mitte mehr. Dann müssen Standpunkte bezogen werden.

Wie sehen diese Standpunkte aus? Welche Möglichkeit hat man überhaupt, eine Alternative zu gestalten? Spitz gesagt: Ich schreibe diese Rezension mit einem Textverarbeitungssystem. Nach Abschluss der Rezension werde ich sie mit einem E-Mail-System verschicken. Mögliche Änderun-

gen bzw. Diskussionen werden per E-Mail erfolgen. Vielleicht gibt es irgendwann im Internet ein Forum, in dem Thiedes Thesen diskutiert werden. Ich bin Pfarrer einer Landeskirche, die ihr Meldewesen, ihr Finanzwesen, ihre Personalverwaltung und auch ihr Kommunikationssystem längst digitalisiert hat. Wenn ich aber Thiedes theologische Zuspitzung ernst nehme, dann ist dies alles nichts anderes als Götzendienst. Und dann stellt sich schon die Frage, wie denn eine Alternative aussehen würde.

Thiede schlägt vor, die Kräfte für eine „analoge Konterrevolution“ zu sammeln (176), deren wesentlichste Aufgabe in der „Weitergabe von aufklärender Information und Erkenntnis“ besteht, die dann zu „kräftiger Lobbyarbeit“ führt (178). Was genau diese Lobbyarbeit aber auf praktischer Ebene bewirken soll, bleibt mir unklar. Und so entsteht für mich der Eindruck, dass es Thiede vor allem um eine Auseinandersetzung auf einer geistig-kulturellen Ebene geht, wo klare politische Konzepte, die ggf. auch bestehende Herrschaftsmuster infrage stellen, nötig wären. Ob noch Zeit ist, diesen Weg zu gehen? Und ob man diesen Weg dann überhaupt gehen darf?

Ein Beispiel: Thiede weist darauf hin, dass es in zehn bis zwanzig Jahren selbstfahrende Autos geben wird (132). Da dies allerdings für viele Autofahrer eine „Horrorvision“ ist, weil sie lieber selber fahren wollen, stellt sich die Frage, wie mit den selbstfahrenden Autos umzugehen ist. Für Thiede stellen diese eine „Freiheitsfalle“ dar, da der „ins Nichtstun entlassene Autofahrer vielleicht vor Langeweile ermüden wird“ (133). Diese Beobachtung ist vermutlich zutreffend. Allerdings stellt sich dann auch die Frage, ob das Plädoyer für den selbstfahrenden Autofahrer ernsthaft aufrechterhalten werden kann, wenn sich herausstellen würde, dass selbstfahrende Autos sicherer und – durch vorausschauende Verkehrsplanung – auch ökologischer sind. Gesetzt den Fall, ein

Autofahrer würde aufgrund von menschlichen Fehlern (Ablenkung, Übermüdung, überhöhte Geschwindigkeit) einen Unfall verursachen, den ein selbstfahrendes Auto vermieden hätte – wie will man dann gegenüber den Opfern argumentieren? Und welche Versicherung würde dann noch haftend einspringen?

Dieses Beispiel zeigt m. E. deutlich, dass es notwendig ist, die kommenden Entwicklungen kritisch zu gestalten, und nicht, sie einfach auf einer gedanklichen Ebene abzulehnen. Vielleicht wäre daher ein zweiter Teil des Buches, der mögliche Konsequenzen durchdenkt und darstellt, sinnvoll?

Heiko Ehrhardt, Hochelheim/Hörnsheim

Amanda van Eck Duymaer van Twist (Hg.), Minority Religions and Fraud. In Good Faith, Ashgate Publishers, Farnham (UK)/Burlington (USA) 2014, 234 Seiten.

Dieser exzellente Band ist trotz seiner ausschließlich außerdeutschen Themen von unmittelbarer Relevanz für jeden, der sich als Weltanschauungsbeauftragter, Jurist oder Berater mit neuen religiösen Bewegungen beschäftigt. Das Buch hilft beim systematischen Durchdenken der Unklarheiten, die sich ergeben, sobald man Religionsgemeinschaften bewertet, und ist unter anderem geeignet, für eigene starre Denkmuster und Vorurteile zu sensibilisieren.

Der Vorwurf des „Betruges“ (*fraud*) gehört neben „Ausbeutung“, „Manipulation“ und „Konfliktträchtigkeit“ zum Standardrepertoire der Kritik an neuen religiösen Bewegungen, kulminierend im Anklagebegriff „Sekte“. Dabei bleibt vieles unklar, was schon bei der Unterscheidung zwischen juristischem und moralischem Betrugsbegriff beginnt. Der Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags zu „sogenannten Sekten und Psychogruppen“ schlug 1998 die Einführung eines Straftat-

bestandes „Heilswindel“ vor, der auf Wunderheiler zielte, die verzweifelten Kranken das Blaue vom Himmel herunter versprechen. Daraus wurde nie etwas, weil sich das Vergehen schwer auf diesen Personenkreis eingrenzen ließ: Missglückte Heilungen, ärztliche Irrtümer, überhöhte Patientenerwartungen und hohe Einkünfte gibt es auch in der Schulmedizin.

Die Auswahl der zwölf Autoren ist breit: Religionswissenschaftler, Ethnologen, Soziologen, ein Buddhistologe und ein Zauberkünstler aus Britannien, den USA, Kanada, Frankreich, Dänemark, Norwegen und Irland. Editorisch wurde ganze Arbeit geleistet: Alle Beiträge sind nicht nur auf verdauliche Länge und prägnante Sprache gebracht, sondern es gibt auch keinen Beitrag, der so abfällt, dass man ihn sich als Leser lieber erspart hätte.

Die Fallstudien kommen aus Amerika, Afrika und Europa – hier oft aus dem Einwanderermilieu, was das Moment fremder kultureller mit fremden, da minderheitlichen, religiösen Normen kombiniert. Minderheitsreligionen, so die Einleitung, wurden ausgewählt, weil Betrugsvorwürfe hier besonders häufig erhoben werden. Dies geschieht nicht, weil Großreligionen von den entsprechenden Phänomenen frei wären. In der Tat: Als ich in meiner katholischen Kindheit eines Tages dahinterkam, dass sich im Kelch des Priesters auch nach der Wandlung keineswegs Blut befand, war ich irritiert (hatte man mich jahrelang angelogen?), obwohl mir bei der Hostie die Symbolerfahrung ja schon begegnet war. Glauben schafft auch missverständliche Wirklichkeit.

Die Ausgangsfrage lautet: „What are the lines between legitimate faith and the illegitimate exploitation of an individual's credulity? For example, how can we distinguish between spiritual encouragement and emotional manipulation, between charging for religious services and extortion, between

a sage and a charlatan? Can we be certain that we are not persecuting misunderstood conventions?“ (1). Wie sind juristische und moralische Bewertung abzugrenzen?

Die Einleitung ordnet das Themenfeld der häufig erhobenen Betrugsvorwürfe nach Zielen und Methoden. Besonders problematisch ist die Frage der Bewertung, wenn neben den „Opfern“ auch die „Täter“ selbst an ihre übernatürlichen Versprechungen glauben. Genau dies ist häufig das Wesen des religiösen Betrugs. Dieses Glaubenwollen der Anhänger, das Fakten beiseiteschiebt, ist ein in fast allen Beiträgen auftauchender Aspekt. Katholiken ist das vertraut, wenn man sagt: „Der Glaube macht die Reliquie, nicht umgekehrt.“ Darum ist Reliquienverehrung auch im Zeitalter von Radiokarbondatierung und Dendrochronologie lebendig. Kann man bei derartigen Konstellationen überhaupt von „Täuschung“ sprechen?

Michael Coffeys Beitrag „Faith Lends Substance“ illustriert dies. Er ist nicht Wissenschaftler, sondern Bühnenmagier und stellt die psychologischen Grundlagen seiner Zauberkunst dar. Zahlende Besucher kommen mit der Absicht, getäuscht zu werden, in seine Vorführungen, wobei sich die Zaubervorführungen durchaus als Tricks präsentieren dürfen. Dagegen muss der Teil der Bühnenshow, die Telepathie vortäuscht, viel zweideutiger präsentiert werden, so, als handle es sich wirklich um Übernatürliches und wissenschaftlich Unerklärliches. Coffey zeigt, inwiefern dies genau der Situation bei „übernatürlichen“ religiösen Phänomenen in Schamanismus, Spiritismus usw. entspricht: „In psychology as well as method, magic finds itself in perfect sync with spiritualism“ (192).

Marion Dapsance präsentiert den Fall des tibetischen Lehrers Sogyal Rinpoche, dem seitens ehemaliger Anhängerinnen körperlicher, seelischer und sexueller Missbrauch vorgeworfen wird – ein Beispiel für

das strukturelle Problem der rückblickenden Aussteigerperspektive: Inwiefern wird ein Verhältnis zum Missbrauch, wenn die Betroffenen zuvor jahrelang um den Vorzug sexueller Beziehungen zum Meister konkurrierten, diese womöglich sogar gegenüber Kritik von Familie und Freunden verteidigten und erst im Rückblick darin Betrug und Missbrauch erkennen? Offenbar gehört das Betrugsnarrativ zur Distanzierung vom Meister und zur Rekonstituierung des Selbst nach dem Austritt. „[T]hese women seem compelled to see themselves as victims of betrayal. They then reinterpret their whole learning path within Rigpa – which was first enthusiastically embraced – as a ‚mental manipulation‘“ (184).

Ähnlich vielschichtig geht es bei „Food, Faith and Fraud in Two New Religious Movements“ von Marion S. Goldman zu. Zwei kommerzielle Restaurantketten religiöser Gemeinschaften, die Greens Restaurants (Shunryu Suzukis kalifornische Zen-Zentren) und die vegane „Café Gratitude“-Kette (Landmark Foundation) wurden von ehemaligen Mitarbeitern wegen der Arbeitsbedingungen der Ausbeutung geziehen und verklagt. Allerdings hatten zum Teil sogar ausgeschiedene Mitglieder auch später noch gute Kontakte zu den Leitern und der zugrunde liegenden Philosophie und betrachteten die schuldige Leitungsebene nach wie vor als spirituell Begabte, nur in Teilbereichen fehlgeleitete Vorbilder. Echte Gegnerschaft entwickelte sich nur dort, wo außenstehende Mitarbeiter angestellt worden waren, die nichts mit der Gemeinschaft zu tun hatten. Nur diese Fälle waren dann auch recht einfach juristisch zu klären – aber eben, weil es dabei nicht um religiösen Betrug, sondern um simple Arbeitsrechtsverstöße ging.

Hermione Harris taucht ins Milieu des nigerianischen Frauenhandels nach Europa ein. Sie entlarvt dabei nebenbei das popu-

läre Bild der ahnungslosen, zur Prostitution gezwungenen Opfer als Legende bzw. als extremen Ausnahmefall. Die meisten Frauen wissen durchaus, dass es um Prostitution gehen wird, sind sich allenfalls über die konkreten Umstände im Unklaren. Leider kommt in dem Artikel die religiöse Dimension, also die Bedrohung mit Zauber und Ritualen, die die Frauen gefügig machen, etwas zu kurz.

Die Herausgeberin Amanda van Eck, Religionswissenschaftlerin und Leiterin des „Information Network on New Religious Movements“ (INFORM) an der London School of Economics, verwertet eine Reihe von Fällen aus dem umfangreichen INFORM-Archiv, die vor Gericht gelandet waren. Wie in anderen Beiträgen ist auch hier auffällig, dass häufig einzelne oder sogar viele Anhänger kleinere Täuschungen des Führers über Jahre hinweg bemerken, bisweilen sogar aktiv unterstützen, ohne Zweifel zu entwickeln. Was zunächst schizophrene Anmutet, ist erklärlich und in der Religionsgeschichte weit verbreitet. Weil sie die große jenseitig-übernatürliche Wahrheit glauben, sind Menschen bereit, kleinere Tricks zur Verbreitung der großen Sache zu akzeptieren. Das gilt nicht selten sogar für den Leiter selbst. Der Ethnologe Claude Lévi-Strauss fand nie eine Erklärung, warum er in traditionellen Kulturen immer wieder religiösen Kultleitern begegnete, die offenbar selbst an die Magie glaubten, die sie doch nach eigenem Zeugnis vorgetäuscht hatten. Ähnliches ist aus der spiritistischen Bewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts vielfach dokumentiert.

Besonders herauszuheben sind auch die theoretischen Beiträge des Religionswissenschaftlers David G. Bromley, der präzise den Betrugsdiskurs in der Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen konstruktivistisch analysiert, sowie von Holly Folk über „Ritual Deception“, die unter anderem fragt, wie man religiösen

„Betrug“ in Minderheitsreligionen vor dem Hintergrund teils vergleichbarer Phänomene in Großreligionen bewerten müsse.

„Minority Religions and Fraud“ ordnet die Problemlage zwischen Täuschung, Irrtum, Falschanschuldigungen, Kriminalität, Immoralität und problematisiert das Betrugskonzept, ohne deswegen zu einer pauschalen kulturrelativistischen oder konstruktivistischen Verharmlosung von kritikwürdigen Zuständen bei religiösen und ethnischen Minderheiten zu gelangen.

Kai Funkschmidt

AUTOREN

Heiko Ehrhardt, Pfarrer in Hochelheim/Hörnshelm, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Kirchenkreis Wetzlar.

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

Dr. theol. Walter Fleischmann-Bisten M.A., ehemaliger Direktor des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.

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

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

Dr. theol. Gabriele Lademann-Priemer, Pastorin, früher Beauftragte für Weltanschauungsfragen der Nordelbischen Kirche.

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

PD DDr. Franz Winter, Universitätsdozent für Religionswissenschaft an der Universität Graz.

Dr. phil. Liane Wobbe, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, freie Autorin, Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmall.
Es gilt die Preisliste Nr. 30 vom 1.1.2016.

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

