



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

71. Jahrgang

4/08

**Patchwork-Religiosität –
ein Thema von bleibender Aktualität**

**Johann Hinrich Wicherns vergessenes Erbe
Impulse für eine evangelische Apologetik**

**Der Erzbischof von Canterbury
und die Scharia**

**Was ist dem Christentum fremd?
Zum Umgang mit dem Synkretismus**

Deutschland sucht den Super-Geller

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Patchwork-Religiosität – ein Thema von bleibender Aktualität** 123

IM BLICKPUNKT

Matthias Pöhlmann

Johann Hinrich Wicherns vergessenes Erbe

Impulse für eine evangelische Apologetik zwischen
Innerer Mission und Publizistik

125

BERICHTE

Johannes Kandel, Reinhard Hempelmann

Der Erzbischof von Canterbury und die Scharia

Anmerkungen zur muslimischen Existenz in Europa

134

Walter Sparn

Was ist dem Christentum fremd?

Kriterien zum Umgang mit dem Synkretismus

147

INFORMATIONEN

Gesellschaft

Deutschland sucht den Super-Geller

Übersinnliche Phänomene oder zauberhafte TV-Illusionen?

151

Neuapostolische Kirche

Anhaltende Kritik am Umgang mit der eigenen Geschichte

154

Jehovas Zeugen

Präsident der Wachturm-Gesellschaft verstorben

155

BÜCHER

Karin Daecke

Moderne Erziehung zur Hörigkeit?

Die Tradierung strukturell-faschistischer Phänomene in der

evolutionären Psychologieentwicklung auf dem spirituellen Psychomarkt

156

ZEITGESCHEHEN

Patchwork-Religiosität – ein Thema von bleibender Aktualität.

Patchwork-Glaube ist eine Gestalt heutiger Religionsfaszination. Immer mehr Menschen praktizieren einen überaus individuell geprägten, auswählenden Religionsvollzug. Sie schöpfen in Sachen Religion aus verschiedenen Quellen, vermeiden die Beheimatung in einer einzigen Tradition und weichen vor endgültigen Festlegungen aus. Einzelne religiöse Elemente und Rituale werden aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen „entwendet“ und in lebenspraktischer Hinsicht aufgegriffen und ausprobiert. Verschiedenes wird miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote usw.

Soziologen sprechen von „Religions-Bricolage“ oder vom religiösen Flickenteppich. Zahlreiche gebildete Menschen in westlichen Gesellschaften, auch zahlreiche Mitglieder unserer Kirchen, zeigen sich fasziniert vom Fremden und Unbekannten, zum Beispiel vom Buddhismus. Nur bei wenigen entwickelt diese Faszination eine Kraft, die zur Bekehrung führt. Die Buddhismusbegeisterung ist groß, die Anzahl der Konversionen bleibt gering. Heutige Religionsfaszination verkennt den bindenden Charakter der religiösen Überlieferung und versteht Religionen und Weltanschauungen anders als diese sich selbst verstehen. Die spielerisch ästhetische Annäherung an religiöse Rituale kann ein erster Schritt zu einer tieferen Bindung sein, muss es aber nicht.

Die Sozialgestalt von Patchwork-Religiosität zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen, sie ist vielmehr als Netzwerk organisiert, das nur lockere Verbundenheit

ermöglicht. An verbindlich gestalteter Gemeinschaft und einer kontinuierlichen Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen besteht kein Interesse. Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. Patchwork-Religiosität spielt sich in Netzwerken und Szenen ab. Sie ist als „Publikum“ und „Kundschaft“ organisiert. Die Kraft ihrer Gemeinschaftsbildungen ist begrenzt, ebenso ihr Beitrag zur religiösen Identitätsbildung.

Erst eine Lebenswelt, die durch weltanschaulich-religiöse Vielfalt gekennzeichnet ist, hat Patchwork-Glauben möglich gemacht. Religionsfreiheit, Migrationsprozesse, moderne Kommunikationsmedien, religiöser Tourismus, ein neu erwachtes Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und neuer religiöser Bewegungen verstärken den kulturellen Austausch und tragen zur Pluralisierung religiöser Orientierungen bei. Die Globalisierung ist nicht allein ein ökonomisches, sondern auch ein religiöses Phänomen. Sie schafft universale Gleichzeitigkeit und lässt die Menschen aus der Raumdimension sozusagen herausfallen. Patchwork-Glaube ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus, zugleich Protest gegen die Rationalitätsdominanz unserer Kultur, Einspruch gegen das geheimnisleere Wirklichkeitsverständnis der Moderne und den kirchlichen und theologischen Arrangements mit ihm. Die anhaltende Nachfrage nach spirituellen Erfahrungen deutet gleichermaßen auf elementare Bedürfnisse wie auf unübersehbare Defizite der modernen Kultur hin. Patchwork-Religiosität antwortet auf Ermüdungserscheinungen rationaler Weltbewältigung und artikuliert den spirituellen Hunger der Menschen. Die Suchbewegungen zielen auf außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen, auf Kommunikation mit dem Göttlichen, Selbstfindung, Körpererfahrung, Bewusstseinsweiterung,

Erleuchtung. Der weitgehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität unterstutzt die Empfänglichkeit für religiöse Alternativen. So lassen sich viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen die Hände lieber von einem Reiki-Meister als von einer Pfarrerin oder einem Pfarrer auflegen. Patchwork-Religiosität profitiert von den antiinstitutionellen Affekten der Menschen und steht im Zeichen der Verarbeitung religiöser Vielfalt. Sie erkennt in der Vielzahl religiöser Traditionen Sprachspiele, die sich auf die eine Erfahrung des Göttlichen beziehen. Theistische religiöse Konzeptionen werden meist dezidiert abgelehnt. Man ist darum bemüht, eine nichttheistische, in vielen Fällen nachchristliche religiöse Erfahrung zu vermitteln und schreibt zugleich die Kategorien Emotionalität und Intuition groß. Die religiöse Erfahrung zielt auf Überwindung der Grenzen menschlichen Daseins, auf die Entgrenzung des Ichs in ein kosmisches Bewusstsein, ebenso auf die Revitalisierung archaischer Kulte und Riten.

Was bedeutet Patchwork-Religiosität für die Kirchen? Ist es angemessen, sie als Zeichen einer neuen Aufmerksamkeit für Religion zu werten, oder ist sie eine Modeerscheinung, die das Fortschreiten von Säkularisierungsprozessen nur vorübergehend aus dem Blickwinkel drängt?

Unabhängig davon, wie viel religiöse Substanz der Patchwork-Religiosität zugebilligt wird, ist darauf hinzuweisen: Die christlichen Kirchen haben einen Verkündigungsauftrag gegenüber Menschen, die eine Spiritualität praktizieren, die sich gegenüber den traditionellen Religionen verselbständigt hat. Sie werden dem Dialog mit Vertreterinnen und Vertretern von Patchwork-Religiosität sowenig ausweichen wie dem Gespräch mit Angehörigen anderer Religionen und mit konfessionslosen Zeitgenossen. Hinter dem Phänomen der Patchwork-Religiosität stehen unter-

schiedlich zu bewertende Ausdrucksformen menschlicher Sehnsucht nach Selbsttranszendenz: das ständige Suchen ohne Ziel, die Überzeugung von einem heilen Selbst, das durch Meditation und Therapie gefunden werden kann, Vertrauen auf apersonale kosmische Kräfte, Sehnsucht nach dialogischer Gotteserfahrung und Suche nach Wahrheit, Sinn und Heil. Religiöse Suche kann in Offenheit und Verslossenheit gegenüber der göttlichen Wirklichkeit geschehen. Die Bibel und die christliche Tradition wissen etwas davon, dass auch der religiöse Mensch Gott verfehlen und im Vollzug seiner Religiosität bei sich selbst bleiben oder seine Freiheit verlieren kann, etwa durch die Hingabe an umstrittene Führungsgestalten und menschenverachtende Ideologien. Weder ein Rationalismus, der Gott ausschließt, noch die antirationalistischen Tendenzen von Patchwork-Religiosität entsprechen dem christlichen Verständnis von Mensch und Welt. Das mit Recht beklagte Erfahrungsdefizit kirchlichen Lebens lässt sich nicht durch kritiklose Hingabe an unbestimmte religiöse Erfahrungen bewältigen, deren weltanschaulich-religiöse Implikationen vergleichgültigt werden. Selbsteroterisierung ist keine Strategie zur Überwindung von Selbstsäkularisierung.

Natürlich muss es neue Inkulturationen des Christlichen in den Kontext neuer Religiosität geben. Selbstverständlich darf es einen individuellen Religionsvollzug geben. Christinnen und Christen können von der Weisheit anderer Religionen lernen. Eine evangeliumsgemäße Spiritualität wird allerdings nicht darauf verzichten, von der Nähe Gottes in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi zu reden und sie erfahrbar zu machen. Sie wird den Mut bewahren, die göttliche Wirklichkeit mit „Du“ anzureden.

Reinhard Hempelmann

Matthias Pöhlmann

Johann Hinrich Wicherns vergessenes Erbe

Impulse für eine evangelische Apologetik zwischen Innerer Mission und Publizistik

Die evangelische Weltanschauungsarbeit ist wie auch die organisierte evangelische Publizistik ein Kind der Inneren Mission. Beide Arbeitsfelder sind untrennbar mit dem Namen Johann Hinrich Wichern verbunden. Vor 200 Jahren, am 21. April 1808, wurde der evangelische Theologe und Begründer der Inneren Mission in Hamburg geboren.¹ Das *Wichern-Gedenkjahr 2008* ruft mit vielfältigen Veranstaltungen und Sonderpublikationen die Verdienste, aber auch die Licht- und Schattenseiten der sicherlich bedeutendsten sozialpolitischen Persönlichkeit der evangelischen Kirche in Erinnerung.² An dieser Stelle soll aus gegebenem Anlass besonders auf die praktisch-theologischen Impulse Wicherns für das Zusammenwirken von Diakonie, Innerer Mission, Volksmission, Apologetik und Publizistik eingegangen werden.³

„Wort und Tat“

Auf Wicherns Initiative geht die Einrichtung des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, einem Vorläufer des heutigen Diakonischen Werkes, zurück.⁴ Die organisierte Armenfürsorge, die Wichern umfassend in Angriff nahm, war eine Reaktion auf die dramatische Lage, die sich durch vielfältige Krisen akut verschärft hatte. Die Wirtschaft begann zu stagnie-

ren. Hinzu kamen Missernten und Hungersnöte in der Zeit von 1845 bis 1847. Die Industrielle Revolution (ca. 1760-1850) brachte in Deutschland den vierten Stand, das Proletariat, hervor. Nach 1850 prägte es sich vollständig aus. Die abhängige Lohnarbeiterschaft umfasste den Großteil der Bevölkerung. Ihr Einkommen bewegte sich oft am Rand des Existenzminimums. Ein Massenpauperismus nie gekannten Ausmaßes setzte ein. Städtische und ländliche Unterschichten, die unaufhaltsam anwuchsen, standen vor der materiellen Verelendung. Doch die Kirche blieb weitgehend stumm und übernahm die Position des distanzierten Beobachters. Sie versäumte es, sich auf die Seite der Armen zu stellen, abgesehen von einzelnen Pfarrern, die rasche Hilfe einforderten.

Die religiös-weltanschauliche Situation in Deutschland begann sich Mitte des 19. Jahrhunderts grundlegend zu wandeln. Dies hing auch mit veränderten religionsrechtlichen Bedingungen zusammen. So konnten in dieser Zeit religiöse Bewegungen angelsächsischen Ursprungs ihren Einfluss vergrößern. Vor allem in den Industriezentren, v. a. in Schlesien, Sachsen, Württemberg und im Rheinland, sowie in den Großstädten Berlin und Hamburg konnten diese Bewegungen hohe Wachstumsraten verzeichnen. In diesen Gemeinschaften artikulierte sich religiöser,

aber auch sozialer Protest. Die wachsende Anonymität in den Großstädten, der nachlassende Zusammenhalt innerhalb der kirchlichen Großstadtgemeinden, die zunehmende Säkularisierung der Kirchen und ihre Anbindung an die Monarchie, die Vorbehalte gegenüber einer liberalen theologischen Richtung, die den Wunder- und Endzeitglauben eliminieren wollte, bildeten die Hauptmotive für das Anwachsen überschaubarer, meist endzeitlich ausgerichteter sektiererischer Gemeinschaften.⁵

Wichern entfaltete 1848 in seiner berühmten Stegreifrede bei einer Kirchenversammlung in der Lutherstadt Wittenberg das Programm einer umfassenden Liebestätigkeit. So forderte er, der künftige Kirchenbund solle die „innere Mission“ in seinen Aufgabenkatalog aufnehmen. Die Kirche habe, so sein Vorwurf, zu lange die Nöte der Arbeiter und Handwerker ignoriert und damit christentumsfeindlichen Strömungen in die Hände gearbeitet. Wichern schwebte als eigentliches Ziel die „Verchristlichung der Gesellschaft“ vor.⁶ Die vielfältigen Krisenherde jener Jahre ließen kommunistische Lösungsansätze besonders attraktiv erscheinen. Das Wirken der Kirche wurde indes in der Öffentlichkeit als obrigkeitstretende Vertröstungsstrategie wahrgenommen. Unter den Arbeitern dominierte ein atheistischer Kommunismus. Im Februar 1848 war das kommunistische Manifest erschienen. Wichern erinnerte seine Kirche nachhaltig an ihre diakonische Aufgabe. Der zu bildende Central-Ausschuß sollte die bislang vielfältigen karitativen Initiativen bündeln und koordinieren.

Evangelische Öffentlichkeitsarbeit

Wichern wollte nicht nur der Verelendung der Massen entgegenwirken. Auch die Gebildeten sollten für das Evangelium ge-

wonnen werden. Vor dem Hintergrund dieses evangelischen Öffentlichkeitsanspruches forderte Wichern immer wieder: „Es muß das Evangelium wieder von den Dächern gepredigt werden, wenn die Massen anders nicht zu erreichen sind.“ 1849 legte Wichern in seiner „Denkschrift an die deutsche Nation“ ein umfassendes Programm für die Entfaltung einer evangelischen Öffentlichkeitsarbeit vor. Sie entstand unter dem Eindruck der revolutionären Ereignisse der Jahre 1848/49, deren eigentliche Ursache er in den sozialistischen-kommunistischen Ideen erblickte, die unter der geistig und seelisch Verarmten einen großen Aufschwung erlebt hatten.

Die Kirche sollte, so seine Forderung, dieser Entwicklung mit einer breiten Volkserziehung begegnen. An die Seite der sozialen Tat sollte die evangelische Publizistik treten.⁷ Nach 1848 ist sie maßgeblich von Wichern geprägt worden. So regte er die Gründung evangelischer Presseverbände an und forderte evangelische Redakteure ein, die das Faktische betonen und das – damals in kirchlichen Periodika übliche – Erbauliche zurückstellen sollten. Nach seinen Vorstellungen sollte die evangelische Publizistik insgesamt professionalisiert werden.⁸ Damit sollte den veränderten gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung getragen werden. Am Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich der literarisch-publizistische Markt enorm ausgeweitet. Informationsbedürfnis und Bildungshunger nahmen in der Bevölkerung stetig zu: „Die zeitgenössischen Medien der Zeitungen und Zeitschriften, der Bücher und Flugschriften hatten eine immense Ausdehnung erfahren und zur Verdichtung der öffentlichen Kommunikation maßgeblich beigetragen. Rund die Hälfte der erwachsenen männlichen Bevölkerung gehörte vermutlich schon zu der Millionenzahl der Leser von Zeitungen und

Zeitschriften. Die Tagespresse erreichte mit einer Gesamtauflage von 300 000 Exemplaren rund drei Mill., das Zeitschriftenwesen rund 500 000 Leser; 330 000 Druckschriften erschienen allein im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Schriftsteller und Journalisten übten ihre Tätigkeit noch fast ausschließlich nebenberuflich aus. Die unaufhaltsame Kommerzialisierung der Medien eröffnete jedoch allmählich den ersten Wagemutigen eine Chance, von Prosa, Poesie und Publizistik leben zu können – mehr schlecht als recht, aber die ‚Verberuflichung‘ des Schriftstellers und Journalisten begann sich abzuzeichnen.“⁴⁹ Damit war der literarisch-publizistische Markt zu einem neuen gesamtgesellschaftlichen Faktor für das geistige Klima jener Jahre geworden. Technische Innovationen in der Drucktechnik sorgten für eine ebenso rasche wie weite Verbreitung von unterhaltenden und belehrenden Stoffen.

Wichern erschien die evangelische Publizistik als probates Mittel für die „Hebung des sittlichen Massenverderbens im Christenvolke“. Volksliteratur, Flugschriften und religiöse Zeitschriften sollten die Predigt in der Kirche ergänzen, um an die entchristlichte Bevölkerung heranzukommen. Die „Verelendung der Massen“ führte er nicht auf gesellschaftliche oder ökonomische, sondern allein auf religiöse Ursachen zurück. Liberalismus, Sozialismus, ein nach dem Kulturkampf wieder erstarkter Katholizismus und die Wissenschaftsgläubigkeit der Gebildeten forderten die evangelische Publizistik zu Apologetik und Polemik heraus. Die Motivationen apologetischer Publizistik standen in engem Zusammenhang mit politischen, aber auch geistes-, kultur- und pressegeschichtlichen Entwicklungen. Das politisch-soziale Anliegen der Inneren Mission ließ das Individuell-Moralische in den Hintergrund treten. Die Begegnung des Evange-

liums mit der Welt erforderte für den Verbandsprotestantismus ein stärkeres Eingehen auf die Lebenswirklichkeit der Menschen in sozialer wie auch religiöser Hinsicht.

Wichern hielt die evangelische Publizistik für das geeignete Instrumentarium, um das soziale Engagement der Kirche in weite Kreise der Öffentlichkeit hineinzutragen. Hinter seinen Überlegungen stand auch ein apologetisches Motiv. Durch das publizistische Engagement der Kirche sollte der „kommunistischen“ und liberalen Propaganda effektiv entgegengetreten werden. Die „widerchristlichen Mächte“ wollte er mit ihren eigenen publizistischen Mitteln schlagen. Wichern berücksichtigte alle damals zur Verfügung stehenden Medien und wollte sie insbesondere für die Volksbildung einsetzen. Die vier wichtigsten publizistischen Mittel waren für ihn christliche Volksliteratur, Flugschriften, Zeitschriften und Kolportagen. Er selbst bediente sich in Gestalt von Reden auf Kirchentagen und Vorträgen primär originärpublizistischer Formen, die durch die medial vermittelte Publizistik wie religiöses Bild, Flugschriften, Zeitung, Zeitschrift und Buch ergänzt wurden und öffentlichkeitswirksam das Anliegen der Inneren Mission vertraten.

Die seit September 1844 von Wichern herausgegebenen *Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Haus zu Horn bei Hamburg* berichteten regelmäßig und ausschließlich – und das war ein Novum inmitten der zeitgenössischen kirchlichen und säkularen Presselandschaft – über soziale und kirchenspezifische Ereignisse. Die publizistischen Beiträge des Hamburger Theologen standen ganz im Zeichen der religiösen Überzeugungswerbung und forderten zur sozialpolitischen Tat auf. Wichern wollte das soziale Engagement der Kirche in weite Kreise der Öffentlichkeit hineinragen. Damit verband sich auch

ein apologetisches Motiv. Mit einer evangelischen Publizistik sollte antikirchlichen Tendenzen, wie sie für Wichern in der sozialistischen und kommunistischen Presse zum Ausdruck kamen, effektiv entgegengetreten werden.¹⁰

Außerdem sah Wichern in populärwissenschaftlichen Stoffen einen negativen Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung: „Sie [die Großstädte] stehen da, gesättigt mit Früchten einer von Gott entfremdeten Intelligenz, ausgestattet mit allem Prunk einer Sinne-verwirrenden Genußsucht, verzehrt von der rastlosen Betriebsamkeit zur Erhaltung und Erhöhung des irdischen Lebens, in ihren Massen verführt durch den Schein einer irreleitenden Literatur und durch Predigt, welche das Wort Gottes verfälscht hat. [...] die Disposition zum Separatismus und zu dem verschiedenartigsten Sektenwesen nimmt an manchen Stellen bedrohlich Überhand und zieht zum Teil die besten Kräfte an sich.“¹¹

Wichern empfahl Traktatgesellschaften zur christlichen Literaturverbreitung und die Einrichtung von Volksbibliotheken mit bibelorientierten und volkstümlichen Lesestoffen. Aber auch die Tagespresse als geistige Macht wurde von Wichern entdeckt. Seit 1850 lässt sich ein Wandel im Verhältnis der Inneren Mission zur Tageszeitung beobachten. „Nicht mehr Bekämpfung, sondern christliche Präsenz in ihr“ – so lautete das neue Motto. Die Gründung des ersten evangelischen Presseverbandes, des „Evangelisch-Sozialen Preßverbandes“ (ESP) der Kirchenprovinz Sachsen, im Jahre 1891 erlebte Wichern indes nicht mehr.

Beim ESP handelte es sich um den ersten evangelischen Presseverband, der eigene Presseerzeugnisse herstellte und gleichzeitig die weltliche Tagespresse belieferte. Er war einerseits Reaktion auf die zeitgenössischen sozialen Herausforderungen, zum anderen der Versuch, eine pu-

blizistische Gegenbewegung zum Anwachsen der sozialistischen Presse zu schaffen.

Rund ein Jahrzehnt später nahm die Zahl der Presseverbände in den einzelnen Landeskirchen und Kirchenprovinzen deutlich zu. Zwischen 1890 und 1914 entstanden 29 evangelische Landespresseverbände. Am 3. Februar 1910 wurde in Wittenberg als Dachorganisation der bestehenden Presseverbände der „Evangelische Preßverband für Deutschland“ (E.P.D.) gegründet. Damit gelang ein erster Schritt zur Organisation, Systematisierung und Zentralisierung evangelischer Pressearbeit. Sie begann sich zunehmend von der Verbandsstruktur der Inneren Mission zu lösen und entwickelte sich zum eigenen kirchlichen Handlungsfeld. Bereits Wichern hatte die Tagespresse als neues Feld entdeckt. Unermüdlich suchte er bei seinen vielen Reisen auch das Gespräch mit Presseleuten. Er wollte eigene Pressevereine gründen. Die Zeit war dafür noch nicht reif. So haben schließlich die evangelischen Presseverbände das publizistische Erbe Wicherns angetreten. Die inhaltliche Ausrichtung dieser evangelischen Pressearbeit bewegte sich jedoch weiterhin auf der Linie, die Wichern vorgegeben hatte.

Rechristianisierung der Gesellschaft und die Rolle der Apologetik

Wichern hatte mit dem umfassenden Programm der Inneren Mission auch den Blick für die apologetische Herausforderung geschärft, indem er auf die geistige Not des Volkes aufmerksam machte. Er hielt es für ein Gebot der Stunde, dass die Kirche sich mit den aktuellen „Widersachern“ des Glaubens auseinandersetzen müsse. Apologetik sei gefordert. Sie steht für ihn im Dienst der „Verchristlichung der Bildung“, ein Impuls, der die prakti-

sche Arbeit des Central-Ausschusses für Jahrzehnte bestimmen sollte. Wichern forderte ein energisches apologetisches Vorgehen von Kirche und Gemeinden, worin er auch die wissenschaftliche Theologie einbezogen wissen wollte. Institutionalisiert wurde die apologetische Arbeit mit der Gründung des Central-Ausschusses für Innere Mission, der vorrangig darauf zielte, Gebildete für die Kirche zurückzugewinnen.

Symptomatisch für den Ruf nach einer starken gemeindebezogenen Apologetik war Wicherns Vortrag über „Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die heutigen Widersacher des Glaubens in ihrer Bedeutung für die Selbsterbauung der Gemeinde“¹² auf dem Kongress für Innere Mission in Brandenburg im Jahr 1862. Die Innere Mission sollte nach Wicherns Vorstellungen die Liebestätigkeit wie auch die Volksmission umfassen und sich besonders auf Familie, Staat und Kirche erstrecken, die er als Organismen aus der Hand des Schöpfers betrachtete. In ihrer Zusammenschau bildeten sie den christlichen Gesellschaftsorganismus und waren einander durch Christus als dem lebendigen, persönlichen Prinzip zugeordnet. Wichern wollte das Volk zum christlichen Glauben zurückführen. In seinem Brandenburger Vortrag ging er zunächst auf die apologetische Aufgabenstellung für die Kirche ein. Die Kirche müsse sich, so seine Forderung, mit den aktuellen Widersachern des Glaubens auseinandersetzen. Es sei notwendig, „daß gegen dies Widersachertum einmütige Zeugenstimmen erhoben werden und sich zur Aufnahme des Kampfes vereinen.“¹³ Dabei hatte er besonders Gegner im Blick, die die fundamentalen Positionen des christlichen Glaubens – wie Trinitätslehre oder Mittler-schaft, Versöhnungstat und Auferstehung sowie Herrschaft Jesu Christi – grundsätzlich in Zweifel zogen oder ablehnten.

Weitere christentumsfeindliche Strömungen diagnostizierte er bei Repräsentanten der höheren Bildung, bei Naturforschern und Medizinern, bei Philosophen und Philologen, bei Kulturschaffenden und Journalisten sowie bei Künstlern und Industriellen. Doch die maßgebliche Schuld für die Entfremdung dieser Personenkreise trage die Kirche: „Wie viel hat die Kirche, d. h. wie viel haben wir Alle mit verschuldet, solche Zustände, solche Feindschaft, solches Widersacherthum gegen die Gemeinde Gottes zu erwecken und zu befestigen? Und vergessen wir nicht, daß das, was wir also als Schuld tragen, nicht nur unsere, nicht nur Schuld *eines* Geschlechtes, sondern eine von Geschlecht zu Geschlecht überkommene und von uns ererbte Schuld ist.“¹⁴ Liberalismus, Säkularismus, die weltliche Presse und das um sich greifende „Unzuchtwesen“ offenbarten nunmehr ihre zerstörende Wirkung und verursachten tiefen Unglauben.

Wichern nahm auch das entstandene Sektenswesen aufs Korn, wozu er besonders den „Baptismus“ und den Methodismus zählte. Beide seien für diese Entwicklung mitverantwortlich, da sie sich vom Kampf der Kirche gegen die Widersacher des Glaubens in Form des Konventikelwesens zu entziehen suchten: „Es kommt nicht bloß darauf an, Angefochtenes zu verteidigen, Bestrittenes zu behaupten, sondern ebenso sehr vorzudringen, anzugreifen zur Wiedergewinnung des Verlorenen und Eroberung der bis dahin noch nicht oder nur nach Sitte und Gesetz, nicht durch geistige Siege erworbenen und besessenen Provinzen. (...) Man sehe dem Feinde und seinem Wirken *gerade in's Gesicht*, ihn zu erforschen und kennen zu lernen. Dazu ist es nöthig, Schriften und Blätter, in denen er sein Angesicht erhüllt, kennen zu lernen und zu studiren.“¹⁵

Wicherns apologetisches Programm orientierte sich an Positionen und publi-

zistischen Maßnahmen der christentumsfeindlichen Strömungen. Subjekt apologetischen Handelns sei jedoch im Sinne der Reformation das Priestertum der Glaubenden, die Gemeinde, die für diese Aufgabe zuzurüsten sei. Hier müsse die kirchliche Bildungsarbeit einsetzen, die mit der Einrichtung von Gemeindebibliotheken unbedingt zu fördern sei. Wichern suchte für das apologetische Engagement der Gemeinde auch die wissenschaftliche Theologie zu gewinnen: „Die Theologie hat namentlich das Gebiet der Apologetik mit neuen Kräften aufzunehmen und zugleich für den unmittelbaren Dienst für die Gemeinde zu verarbeiten. Der Kampf ist aber nicht ein bloß theoretischer, sondern greift in gleichem Umfang in das praktische Leben ein und hat sich da auf allen Gebieten umzusehen.“¹⁶

Die Zeitschrift *Fliegende Blätter*, die seit Januar 1849 als „Organ des Central-Ausschusses für die innere Mission der deutschen-evangelischen Kirche“ erschien, widmete sich auch apologetischen Fragestellungen. 1854 hatte das Blatt 3 500 Abonnenten, das Beiblatt erreichte 7 000 Leser. Vorrangige Zielgruppe war der Kreis der Helfer und Mitarbeiter der Inneren Mission sowie die Hilfsbedürftigen selbst. Einzelne Artikel setzten sich kritisch mit Aberglauben und Okkultismus sowie mit Wissenschaftsgläubigkeit, Sozialismus und Atheismus auseinander. In den 1870er und 1880er Jahren beschäftigten sich mehrere Artikel mit der Wahrsagerei bzw. mit dem „modernen Schwindel“ im Anzeigenteil der großen Tageszeitungen: „Sehr charakteristisch ist der Schwindel, der, wie in anderen großen Städten, so auch in Berlin mit der Wahrsagerei getrieben wird. Daß Traum- und Punktbücher, sowie die s.g. ‚Planeten‘ in den verschiedensten Läden und Buden feilgeboten werden, ist an der Tagesordnung. Weniger bekannt wird es sein, in welchem Um-

fange Schwindlerinnen die Leichtgläubigkeit und den Aberglauben mit ihrer Wahrsagerei auszubeuten wissen. Fast jede Nummer des Berliner Intelligenzblattes (das mit seiner Fülle von Annoucen für die Kunde der sittlichen und gesellschaftlichen Zustände Berlins kein zu übersehender Fundort ist) bringt eine Reihe von Reclamen derartiger Weiber, die ihre Kunst anpreisen und anpreisen lassen. Sicherlich würden sie die Insertionskosten sparen, wenn sie nicht auf ein großes Publikum rechnen könnten. Beispielsweise setzen wir die bezüglichen Inserate dreier Nummern des Intelligenzblattes, die uns zufällig vor Augen kamen, und zwar aus einer Woche des vorigen Juli, wortgetreu hierher. (...) *Wahrsagerin. Aus Dankbarkeit gegen die Wahrsagerin aus Rußland, deren Prophezeiungen in kurzer Zeit eingetroffen sind, mache ich das geehrte Publikum auf dieselbe aufmerksam. Stralauerstraße No. 44, vorn 1. Etage.* Daß die Berliner Presse oder diejenigen Wortführer, die sonst für die ‚Aufklärung‘ so eifrig besorgt sind, gegen dieses Unwesen auch nur ein Wort haben, haben wir bis jetzt noch nicht gehört.“¹⁷

Organisation der evangelischen Apologetik

Für die zukünftige apologetische Arbeit, die sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts mehr und mehr zum festen Arbeitsfeld der Inneren Mission entwickelte, hatte Wichern den theologischen wie publizistischen Kodex aufgestellt, an dem sich die praktische Tätigkeit der Inneren Mission nachhaltig orientieren sollte.¹⁸ Die Apologetik sollte keineswegs nur verteidigen, sondern zum Angriff übergehen. Zunehmend wurde der öffentliche Bereich entdeckt. Soziale Liebestat und Verkündigung des Evangelium durch unterschiedliche publizistische Formen bestimmte die Ar-

beit des Central-Ausschusses in den weiteren Jahren. Hinzu kam die Volksbildungsarbeit. Ihr entsprang auch die Apologetik, die bei Wichern ganz im Dienst der beruflichen Bildung und seelsorgerlich-geistigen Pflege im Horizont eines christlichen deutschen Volkes stand. Damit sollten die Gebildeten als Teil der so genannten „entchristlichten Masse“ zurückgewonnen werden. Um die Jahrhundertwende widmeten sich auch andere Organisationen wie Vereine der Inneren Mission und regionale kirchlich-apologetische Kommissionen der praktischen Apologetik. Als Veranstaltungsformen begegneten hier neben einschlägigen Vorträgen vor allem so genannte Instruktions- und Lehrkurse nach britischem und amerikanischem Vorbild.

Wicherns apologetisches Anliegen wurde bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der Inneren Mission nicht weiterverfolgt. Erst 1903 setzte sich der Hamburger Pfarrer *Friedrich Mahling* umfassend mit zeitgenössischen geistigen und religiösen Strömungen kritisch auseinander. Um die Jahrhundertwende nahmen in den Landeskirchen und Kirchenprovinzen einzelne Landesvereine der Inneren Mission die „Begründung und Verteidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete“ auf. Doch zur Institutionalisierung der apologetischen Arbeit im Bereich der Inneren Mission kam es erst im Jahr 1904, als der Central-Ausschuß die *Kommission für Apologetik und Vortragswesen* einsetzte. Sie vermittelte Vorträge, veranstaltete Kurse und unterhielt Kontakte zu verwandten apologetischen Organisationen. Im Zentrum ihrer Tätigkeit stand – neben Koordinierungsaufgaben der unterschiedlichen regionalen apologetischen Initiativen – die Organisation von Fortbildungsveranstaltungen für Pfarrer, Lehrer und Interessierte in der Metropole Berlin. Seit der Gründung hielt die Apologetische

Kommission, deren Vorsitz ab 1909 der Berliner Theologieprofessor *Reinhold Seeberg* (1859-1935) übernommen hatte, in regelmäßigen Abständen apologetische Instruktionskurse an der Berliner Universität ab. Sie hatten das Ziel, den Nachweis zu erbringen, „dass mit allen gesicherten Ergebnissen wissenschaftlichen Erkennens das Christentum durchaus vereinbar sei“.¹⁹ Die Nachfrage nach apologetischen Kursen und Vorträgen war immens. In jenen Jahren tauchte immer wieder der Gedanke auf, eine Zentralstelle einzurichten, die die geistige Auseinandersetzung mit den verschiedenen Strömungen umfassend aufnehmen sollte. Die Einrichtung von hauptamtlichen Apologeten war ein Ziel, das auch Seeberg verfolgte. Es sollte aber noch bis Anfang der 1920er Jahre dauern, bis der Central-Ausschuß sich zur Einrichtung einer „Apologetischen Centrale“ mit einem „Berufsapologeten“ durchringen konnte.²⁰

Von Spezialbereich der Inneren Mission zum kirchlichen Handlungsfeld

Johann Hinrich Wichern stellte seiner Kirche nicht nur die diakonische, sondern auch die publizistische wie auch apologetische Aufgabe vor Augen. Im Rahmen der Rechristianisierung der Gesellschaft gehörten für Wichern Gemeindeaufbau, Apologetik und Mission untrennbar zusammen. Die Apologetik verband er mit kirchlicher Bildungsarbeit, die offensiv in die öffentliche Auseinandersetzung mit den Geistesströmungen einzutreten habe. Dies schloss für ihn das Studium und die theologische Analyse des Schrifttums der unterschiedlichen geistigen und religiösen Strömungen seiner Zeit ausdrücklich mit ein. Das apologetische Engagement wollte Wichern jedoch eng auf die Gemeinde bezogen wissen. Sie war für ihn das Subjekt apologetischen Handelns,

weswegen die Gemeindeglieder entsprechend zu schulen und auszubilden seien. Wichern betrachtete die Tätigkeitsfelder Apogetik und Publizistik im Kern als öffentliche Mission – ein Gedanke, der Jahrzehnte später in der literarischen Arbeit der Apogetischen Centrale seinen nachhaltigen Widerhall finden wird.

In der Evangelischen Kirche hat sich die Weltanschauungsarbeit ebenso wie die organisierte evangelische Publizistik in den letzten 150 Jahren von einem Sonderarbeitsbereich der Inneren Mission zu einem eigenständigen kirchlichen Handlungsfeld entwickelt. Als Ende der 1960er und in den 1970er Jahren einzelne Landeskirchen dazu übergangen, hauptamtliche Stellen von Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen einzurichten, so waren sie in der Regel organisatorisch in die volksmissionarischen Ämter integriert. Weltanschauungsarbeit sollte eng mit Volksmission bzw. Innerer Mission verknüpft sein – ein Impuls, den Johann Hinrich Wichern vor über 150 Jahren entwickelt hatte. Und schließlich ist an die Geschichte und an das apogetische Tätigkeitsprofil der seit fast 50 Jahren bestehenden *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* zu erinnern.²¹ Heute ist sie eine unselbständige Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutsch-

land. Doch die ersten Impulse zu ihrer Gründung kamen aus dem Bereich des Verbandsprotestantismus, der für die 1937 von NS-Stellen gewaltsam geschlossene Apogetische Centrale verantwortlich gezeichnet hatte. Noch 1938 hatte der Vorstand des Central-Ausschusses überlegt, die apogetische Arbeit unter der Bezeichnung „Wichern-Institut“ neu aufzunehmen. Doch die Pläne zerschlugen sich. 1960 wurde schließlich die apogetische Arbeit mit der Bezeichnung *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* unter der Leitung von Kurt Hutten in Stuttgart neu aufgenommen. Bis vor kurzem war das Diakonische Werk auch personell im Kuratorium der EZW vertreten.

Die organisierte Apogetik ist ein Kind der Inneren Mission. Wichern forderte praktische und organisatorische Konsequenzen für diese kirchliche Aufgabe ein. Bereits innerhalb kurzer Zeit war sie – wie auch das evangelische Pressewesen – der verbandsprotestantischen Organisationsstruktur entwachsen. Ihre Ausgangsbedingungen und Fragestellungen haben sich heute grundlegend gewandelt. Doch die evangelische Weltanschauungsarbeit bleibt nach wie vor aktuell und theologisch notwendig – um Gottes und der Menschen willen.

Anmerkungen

¹ Aus aktuellem Anlass sind mehrere Veröffentlichungen erschienen, die die Verdienste Wicherns würdigen; den besten Literaturüberblick bietet Werner Raupp, Art. Wichern, Johann Hinrich, in: BBKL XVI (1999), 1473-1503. Die Internetversion www.bautz.de bietet aktuelle Literaturnachträge.

² Vgl. die Initiative des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland: www.wichern2008.de.

³ Zum Zusammenhang von Innerer Mission, Volksmission und Apogetik vgl. Theodor Strohm, *Innere Mission, Volksmission, Apogetik*. Zum sozio-

kulturellen Selbstverständnis der Diakonie. Entwicklungslinien bis 1937, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hg.), *Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938*, Stuttgart 1996, 17-40.

⁴ Zur Gesamtgeschichte vgl. Ursula Röper / Carola Jüllig (Hg.), *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998*, Stuttgart ²2007.

⁵ Vgl. hierzu insgesamt Helmut Obst, *Außerkirchliche religiöse Protestbewegungen der Neuzeit (= KGE III/4)*, Berlin 1990.

- ⁶ Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 127f.
- ⁷ Helmut Hinze, Innenpolitische Prozesse der 1880er Jahre und die Entwicklung des evangelischen Preswesens im deutschen Kaiserreich, in: Jochen-Christoph Kaiser / Martin Greschat (Hg.), Sozialer Protestantismus und Sozialstaat. Diakonie und Wohlfahrtspflege in Deutschland 1890 bis 1938, Stuttgart 1996, 165-172, hier 165ff.
- ⁸ Vgl. den Überblick von Roland Rosenstock, Evangelische Presse im 20. Jahrhundert (Christliche Publizistik, Bd. 2), Stuttgart / Zürich 2002, 36ff; zu Einzelheiten: Hans Hafenbrack, Wichern als Publizist. Zehn Thesen, in: Volker Herrmann / Jürgen Gohde / Heinz Schmidt (Hg.), Johann Hinrich Wichern – Erbe und Auftrag. Stand und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 30), Heidelberg 2007, 211-220.
- ⁹ Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 2: Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815-1845/49, München 1987, 521.
- ¹⁰ Gottfried Mehnert, Evangelische Presse. Geschichte und Erscheinungsbild von der Reformation bis zur Gegenwart (= Evangelische Presseforschung, Bd. 4), Bielefeld 1983, 138.
- ¹¹ Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhold, Bd. 1: Die Kirche und ihr soziales Handeln (Grundsätzliches und Allgemeines), Berlin / Hamburg 1962, 212f.
- ¹² Johann Hinrich Wichern, Die Verpflichtung der Kirche zum Kampf gegen die Widersacher des Glaubens in ihrer Bedeutung für die Selbsterbauung der Gemeinde, Hamburg 1863.
- ¹³ Ebd., 1.
- ¹⁴ Ebd., 30f.
- ¹⁵ Ebd., 25. 27.
- ¹⁶ Ebd., 27f.
- ¹⁷ In: *Fliegende Blätter* 28 (1871), 323-325, Hervorhebung des Inserats durch den Verfasser.
- ¹⁸ Vgl. im Einzelnen meinen Aufsatz: Weltbildwandel im Spiegel symptomatischer Leitbegriffe. Verbandsprotestantische Krisenbewältigung zwischen „Geisteskampf“ und „Dienst am Volksganzen“ von 1900 bis 1932, in: Manfred Gailus / Hartmut Lehmann (Hg.), Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005, 81-102.
- ¹⁹ Otto Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 610f.
- ²⁰ Zum Ganzen vgl. Matthias Pöhlmann, Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937), KoGe 16, Stuttgart 1998.
- ²¹ Zum Ganzen vgl. Matthias Pöhlmann / Reinhard Hempelmann / Hans-Jürgen Ruppert, Die EZW im Zug der Zeit. Beiträge zu Geschichte und Auftrag evangelischer Weltanschauungsarbeit, EZW-Texte 154, Berlin 2000.

Johannes Kandel, Berlin, und Reinhard Hempelmann

Der Erzbischof von Canterbury und die Scharia

Anmerkungen zur muslimischen Existenz in Europa

Am 7. Februar hielt der Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, vor rund 1000 Zuhörern eine Rede im „Royal Court of Justice“, London, mit dem Titel „Civil and Religious Law in England: a Religious Perspective“. Dem Publikum wurde rasch klar, welchen Sprengstoff diese Rede enthielt. Sie löste eine heftige, kontroverse Diskussion aus, die von den Medien auf die Schlagzeile gebracht wurde: „Scharia über Großbritannien“. Die Emotionen gingen hoch. Ruth Gledhill, Times-Korrespondentin für Religion, fragte entgeistert und drastisch: „Ist der Erzbischof übergeschnappt?“ („Is the Archbishop bonkers?“) Williams war von den scharfen, überwiegend kritischen und ablehnenden Reaktionen sichtlich überrascht. Sein Büro teilte mit, dass der Erzbischof keineswegs für die Einführung der Scharia als eine Form paralleler Rechtsprechung plädiert habe. Dies wiederum rief die Kritiker erneut auf den Plan, die ihn jetzt der fortschreitenden Vernebelung seiner Aussagen bezichtigten.¹ Beifall erhielt der Erzbischof in erster Linie vom islamistisch dominierten „Muslim Council of Britain“ (MCB) und einer Reihe konservativer islamischer Gruppen. In der Church of England waren Lob und Tadel einigermaßen gleich verteilt, wobei das Lob vor allem von denen kam, die sich seit Jahren im „Inter-Faith-Dialogue“ engagieren und sich als Fürsprecher und Anwälte religiöser Minderheiten verstehen. Der unter allen Christen unumstrittene

Dialogauftrag wird von zahlreichen Repräsentanten der Church of England auch als öffentliche Parteinahme für die Interessen der Menschen anderen Glaubens verstanden, mit dem Ziel, mehr Zusammenhalt in der Gesellschaft zu schaffen. Vor diesem Hintergrund sind die Aussagen des Erzbischofs zu verstehen.

Wie immer man die Rede des Erzbischofs beurteilt – durch sie wurde eine politische Polarisierung sichtbar und hörbar, die weitgehend unter dem Deckmantel multikulturalistischer „Political Correctness“ verborgen geblieben war. Die interreligiös erfahrenen Briten ereifern sich öffentlich in Kommentaren pro und contra über das Verhältnis von Religion und Politik, Islam, Islamismus und die Rechte der muslimischen Minorität. Fundamentale Fragen des Zusammenlebens werden aufgeworfen: nach Sicherung von Menschenrechten, nach Demokratie und Rechtsstaatlichkeit in einer religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft, die sich mit wachsenden Anerkennungsansprüchen der politischen Sprecher ihrer muslimischen Minorität konfrontiert sieht. Es geht dem Erzbischof von Canterbury nicht um die Gewährleistung von Religionsfreiheit, sie gilt im EU-Raum ohnehin gemäß Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. Es geht ihm nicht um Respekt, Toleranz und moralische Anerkennung der spezifischen „religiösen“ und „kulturellen“ Identitäten muslimischer Gemeinschaften. Vielmehr hält Williams

eine Inkorporation einer „ergänzenden Rechtsprechung“ („supplementary jurisdiction“) in zivilrechtlichen Rechtsmaterien gemäß den Bestimmungen der Scharia für unvermeidlich. Damit wird im Verhältnis von nicht-muslimischer Mehrheit und muslimischer Minderheit eine neue Qualität der Beziehungen gefordert. Im Musterland des europäischen Multikulturalismus, das nach Meinung mancher Kritiker auf dem Wege ist, „islamisiert“ zu werden („Londonistan“)², wird eine scharfe und dringend notwendige Kontroverse ausgetragen.

Optionen muslimischen Lebens in Europa

Wenn ein Teil der britischen Muslime nach religiösem (Scharia-) Recht leben will, muss es zu Kollisionen mit dem Recht des säkularen Staates kommen. Zwei grundlegend verschiedene Rechtsauffassungen stoßen aufeinander: eine Rechtsposition, die Recht als Inkarnation unmittelbarer göttlicher Offenbarung versteht, und eine, die von der Säkularität des Rechts ausgeht, den Staat als religiös und weltanschaulich neutral versteht und die Verfassung als für alle gleich geltende Grundlage des Zusammenlebens begreift. Innerhalb eines Rechtssystems, das von der Unterscheidung zwischen Religion und Politik und von der Ausdifferenzierung der Sphären Recht, Politik, Ethos, Wissenschaft und Religion geprägt ist, soll partiell und bezogen auf die Muslime einem anderen Rechtssystem Raum gegeben werden, das auf religiösen Voraussetzungen beruht und pointiert die Rücknahme der Ausdifferenzierung der genannten Sphären im Namen der Religion fordert. Die eine Rechtsposition bildet einen wichtigen Hintergrund für die Entstehung religiöser Vielfalt. Die andere ist mit der Vision eines durch die Scharia umfas-

send geregelten Zusammenlebens bestimmt.

Das Aufeinanderstoßen von zwei verschiedenen Rechtssystemen ist Resultat historischer Entwicklungen. Noch vor wenigen Jahrzehnten lag es jenseits der Vorstellungen europäischer Staaten, dass Millionen von Menschen muslimischen Glaubens in Europa leben würden. Ebenso lag es jenseits der Vorstellungskraft des traditionellen Islam, dass Millionen von Muslimen sich dauerhaft in nicht-muslimischen Ländern Europas aufhalten würden. Mohammed und seine Gefährten, die ersten vier „rechtgeleiteten“ Kalifen und die Herrscher der folgenden Jahrhunderte und die das „Gesetz Gottes“ interpretierenden Rechtsgelehrten („ulema“) gingen von der fundamentalen Einheit zwischen politischem und religiösem Gemeinwesen aus. Doch stellte sich mit zunehmenden Kontakten, Handelsgeschäften, Erkundungsreisen und diplomatischen Beziehungen von „Abendland“ und „Morgenland“ die Frage, ob Muslime, die gemäß den Regeln der Scharia leben müssen, sich überhaupt in einem nicht-muslimischen Land aufhalten dürfen. Die islamrechtlichen Konstruktionen, die vom 8. bis 10. Jahrhundert gefunden wurden, um diese Frage zu beantworten, werden im Prinzip heute noch herangezogen und zitiert.³ Aber sie helfen nicht oder nur sehr bedingt, um die durch massenhafte Zuwanderung von Muslimen nach Europa immer zahlreicher werdenden praktischen Fragen dauerhafter muslimischer Existenz im nicht-muslimischen Raum zu beantworten. Dieses Problem ist von muslimischen Rechtsgelehrten durchaus erkannt worden. Es gibt zahlreiche Versuche, durch eine Weiterentwicklung und Interpretation des islamischen Rechts auf diese Lage zu reagieren.

Muslime, die dauerhaft in Europa leben, haben, idealtypisch betrachtet, fünf Op-

tionen: 1. Auswanderung, d. h. Rückkehr in die islamischen Räume, wo sie als fromme Muslime ganz unter der Scharia leben können; 2. Apostasie, d. h. Übertritt zum Christentum, zu einer anderen Religion oder „Austritt“ aus dem Islam; 3. Integration, d. h. das nicht-muslimische Gebiet wird pragmatisch als „dar-al-ahd“, „Land des Vertrages“ betrachtet, in dem Muslime leben können, insofern sie ungehindert ihren religiösen Grundpflichten nachkommen können; 4. Islamisierung des „Gastlandes“, d. h. das „nicht-muslimische Gebiet“, das nach islamrechtlicher Kategorisierung als „dar-al-harb“, „Land des Krieges“ gilt, wird zum „dar-al-Islam“, „Land des Friedens“. 5. Entwicklung eines europäischen Islam, „Euro-Islam“ etc.

Die erste Option, die Rückwanderung, hat es immer gegeben, sie war nach den jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Konjunkturen in Europa mal stärker, mal schwächer. Einen regelrechten „Exodus“ hat es allerdings nie gegeben.

Die zweite Option kann lebensgefährlich sein, da der „Abfall“ vom Islam nach Koran und Überlieferung als Verbrechen gegen Gott und die islamische Gemeinschaft („umma“) gilt und mit jenseitigen Apostaten die Todesstrafe) bedroht wird.⁴ Selbst im demokratischen Europa befinden sich Konvertiten vom Islam zum Christentum in ausgesprochen bedrängenden Situationen.

Die häufigste Option ist die dritte. Muslime mühen sich um Integration (wie sie auch immer verstanden und definiert wird) und suchen ihre (durchaus differenzierte) islamische Identität im Kontext europäischer Demokratien und Kulturen praktisch zu leben. Das Festhalten an den Prinzipien, Geboten und Verboten der Scharia stellt dabei für viele ein Problem dar. Kann und darf Scharia „im Westen“ gelebt werden?

Die vierte Option ist die der Fundamentalisten, Salafiten und Islamisten, die mit vielfältigen Strategien versuchen, die muslimischen Milieus in fundamentalistisch-islamistische Gegenwelten und Parallelgesellschaften zu transformieren. In Großbritannien ist eine Entwicklung in diese Richtung am weitesten fortgeschritten.⁵ Dem Bemühen um die Anerkennung schariarechtlicher Regelungen und Institutionen kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. Seit geraumer Zeit ist der islamistisch dominierte „Europäische Rat für Fatwa und Forschung“ (Vorsitz: Yussuf al-Qaradawi) darum bemüht, ein scharia-konformes Recht für Minderheiten (arab.: „fiqh-al-aqalliyat“) zu entwickeln.⁶

Die fünfte Option ist gegenwärtig nur auf der Ebene des intellektuellen Diskurses zu finden, es gibt keine politische oder kulturelle Organisation eines „europäischen Islam“. Ein europäischer Islam wäre ein Islam, der im Blick auf die „essentials“ einer europäischen „Leit-“ oder „Basis-“Kultur (Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat, Pluralismus) eine theologisch-islamrechtliche Legitimation formulierte.⁷

Anliegen des Erzbischofs

Die anspruchsvolle akademische Sprache des Erzbischofs erfordert große Aufmerksamkeit. Man muss die Rede mehrmals lesen, um ihre Quintessenz zu verstehen. Etwas populärer präsentierte er seine Anliegen in einem Interview mit der BBC (Radio 4 World at One) wenige Stunden vor seiner Rede. Hier ist die Kernbotschaft des Erzbischofs.

Williams möchte:

- eine stärkere Berücksichtigung der „Identitäten“ und Rechte religiöser Minderheiten im Rahmen der allgemeinen Rechtsordnung, um den „sozialen Zusam-

menhalt“ zu stärken. Er wendet sich kritisch gegen ein „Monopol“ des Staates in Bezug auf die Definition von öffentlicher und politischer Identität. Er übt Kritik an der „Herrschaft eines einheitlichen Rechts“, das „alle anderen Beziehungen, Bindungen und Verhaltensmuster“ exklusiv der Privatsphäre zuweise. Diese staatliche „Konstruktion“ werde den „pluralen Identitäten“ in einer modernen Gesellschaft nicht gerecht. Es gebe im modernen Staat diverse „kommunale Zugehörigkeiten“, die auch im System des Rechts Berücksichtigung finden müssten. Damit spricht er ein Grundthema im multikulturalistischen Diskurs an, das vom kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor auf den Begriff der „politics of recognition“ („Politik der Anerkennung“) gebracht wurde. Es geht im Kern um das Spannungsverhältnis von *staatsbürgerlicher Gleichheit* aller („one rule of law“) und dem *Recht auf Differenz*. Insofern ist das vom Erzbischof Gesagte nichts Neues, und die Aufregung wäre schwer verständlich, ginge es da nicht um eine ganz besondere muslimische Identität, d. h. um die *Scharia* und ihren *rechtlichen Geltungsanspruch* für die muslimische Minorität.

- die „Politik der Anerkennung“ nicht nur auf ethische und moralische Anerkennung religiöser und kultureller Identitäten beziehen und Toleranz für diese einfordern, sondern es geht ihm konkret um eine „konstruktive Beziehung“ zwischen britischer (kodifizierter) Rechtsordnung und „islamischem Recht“, mehr noch, er favorisiert eine „ergänzende Rechtsprechung“ („supplementary jurisdiction“). Er geht dabei über die ohnehin schon vom Staat tolerierte Praxis hinaus, dass Muslime in zivilrechtlichen Rechtsmaterien (Ehe-, Familien-, Erbschaftsangelegenheiten) Entscheidungen nach islamischem Recht frei-

willig suchen können, z. B. bei den seit 1982 agierenden so genannten „Islamic Sharia Councils“. Jetzt aber soll eine *offizielle Anerkennung* des dort gesprochenen Scharia-Rechts durch den britischen Staat hinzukommen. Diese sei sogar „unvermeidlich“ („unavoidable“). Muslime sollen die Rechtsprechung für bestimmte Rechtsmaterien *wählen* können. Williams nennt ausdrücklich das Eherecht, finanzielle Angelegenheiten und Konfliktschlichtung. Er erhofft sich davon eine nachhaltige positive Wirkung für den sozialen Frieden unter Muslimen sowie zwischen Muslimen und dem säkularen Staat. In der komplexen, pluralistischen Gesellschaft würden „religiöse Bedürfnisse“ durch die Wahlmöglichkeit „sensibler“ berücksichtigt und „sozialer Zusammenhalt“ gestärkt.

Es ist interessant, dass der Erzbischof im Blick auf elementare öffentliche Güter (die allgemeine Rechtsordnung) sogar eine Art „Marktmodell“ assoziiert. Gäbe es erst einmal die Möglichkeit, die Jurisdiktion seines Vertrauens zu wählen, dann müsste sich der britische Staat viel stärker als bisher werbend um die muslimische Minorität bemühen. Hier liegt der Gedanke nahe, dass der Staat auf dem „Markt“ der öffentlichen Güter noch zu weiteren Konzessionen veranlasst werden könnte, eine vor dem Hintergrund des realexistierenden Islam in Großbritannien höchst beunruhigende Aussicht. Leider schweigt sich der Erzbischof über die Konstruktion und Funktionsweise der „ergänzenden Rechtsprechung“ aus. Seine Argumentation verbleibt auf einer allgemeinen religionsrechtlichen und religionspolitischen Ebene. Begriffe wie „delegation“ und „accomodation“ werden nicht operationalisiert. Nur an einigen Stellen seiner Rede blitzen mögliche Einwände gegen seine Argumentation auf, die aber rasch „erledigt“ werden.

- aber keine „Parallelgesellschaften“ und kein „Parallelgesetz“. Er weist den Vorwurf strikt von sich, er befürworte mit seinem Vorstoß auch die Einführung der barbarischen Körperstrafen, die im islamischen Strafrecht für so genannte „Grenzvergehen“ (Ehebruch, Unzucht, Falschaussage wegen Unzucht/Ehebruchs, Diebstahl, Straßen- und Raubmord, Alkoholkonsum)⁸ vorgesehen sind: von der Auspeitschung bis zur Todesstrafe. Hier wird der Erzbischof geradezu emphatisch: „Keiner, der seines Verstandes mächtig ist, würde in diesem Land derartige Unmenschlichkeiten sehen wollen, wie sie in der Rechtspraxis mancher islamischer Staaten hinsichtlich extremer Strafen und dem Verhalten gegenüber Frauen vorkommen.“⁹

Was versteht der Erzbischof unter Scharia?

Williams bekennt mehrfach freimütig, dass er sich mit der Scharia nicht auskenne. („Ich bin kein Experte.“ „Das ginge weit über meine Kompetenz hinaus.“) Trotz dieses eingestandenen Defizits erhebt er die weitreichende Forderung nach Inkorporation von Scharia-Recht in das britische Rechtssystem. Eine genauere Erkundung des zeitgenössischen Diskurses über die Scharia hätte erbringen können, dass die Sicht der Scharia als *Methode* der Rechtswissenschaft keineswegs Common Sense der Rechtsgelehrten ist. In der Argumentation des Erzbischofs ist insofern ein idealisiertes Islambild leitend. Zwar ist die Scharia auch – wie der Islamwissenschaftler und Jurist Mathias Rohe formuliert – „ein höchst komplexes System von Normen und Regeln dafür, wie Normen aufgefunden und interpretiert werden können“, also ein System der Rechtsfindung.¹⁰ Und es kommt entscheidend darauf an, in welchen historisch-politischen Kontexten, mit welchen Zielsetzungen

und Verfahren dieses System der Rechtsfindung eingesetzt wird. Aber Scharia ist mehr. Sie ist gemäß herrschender Lehre ein aus der göttlichen Offenbarung erschlossenes und den Gläubigen verkündetes *System verbindlicher Lebensregeln*, das ihr Alltagsleben bis ins Detail bestimmt und *an jedem Ort und zu jeder Zeit* gelten soll. Es reicht von den gottesdienstlichen Ritualen bis zum Strafrecht, d. h. konkret zu den in Koran und Sunna vorgeschriebenen Körperstrafen. Für den gläubigen Muslim sind Scharia und die Religion („din“) Islam identisch. Zum Islam gehört ein umfassender rechtlicher und politischer Gestaltungsanspruch, der in der Scharia seinen Ausdruck findet. Sehr klar drückt das Khurram Murad aus, ein Funktionär der pakistanischen Islam-Partei „Jama‘at-i-Islami“, der auch in Großbritannien einflussreich ist: „Scharia ist in ihrer umfassenden Bedeutung praktisch synonym und austauschbar mit dem Wort ‚din‘... Scharia schließt Glauben und Glaubenspraxis ein. Sie umfasst Gottesdienst, individuelles Verhalten und Lebensführung sowie soziale Normen und Gesetze, seien sie politischer, wirtschaftlicher, familienrechtlicher, strafrechtlicher oder zivilrechtlicher Natur.“¹¹

Die Scharia kann somit weder auf das Recht und/oder die „Methoden der Rechtsfindung“ reduziert werden, noch meint sie nur die Gesamtheit der ethisch-moralischen Prinzipien und Orientierungen des Islam. Sie ist, wie es Chris Hewer ausdrückt, das als „complete code of life“ aufnotierte verbindliche Muster muslimischen Lebens.¹²

Es ist aufschlussreich, dass der Erzbischof den umstrittenen muslimischen Philosophen Tariq Ramadan, bekanntlich der Enkel Hassan al-Bannas (Gründer der islamistischen Muslimbruderschaft) im Blick auf die Scharia mehrfach zustimmend zitiert. Ramadan lehrt gegenwärtig in Ox-

ford und ist Berater der britischen Regierung in Islamfragen. Er gilt als „moderat“ und „fortschrittlich“, was sich bei näherer Beschäftigung mit seinen Positionen jedoch nicht bestätigt. Ramadan ist ein eloquenter, medienkompetenter, konservativ-orthodoxer Intellektueller, der es mit seiner modernitätskonformen Rhetorik geschafft hat, viele zu beeindrucken. In der Scharia-Frage ist er darum bemüht, den systemisch-rechtlichen Charakter der Scharia zu minimalisieren, ihre absolute Autorität und Bindungswirkung für das Alltagsleben von Muslimen herunterzuspielen und den strafrechtlichen Teil zu verharmlosen. Die Scharia, so wird Ramadan von Williams zitiert, sei nicht nur der „Ausdruck der universalen Prinzipien“ des Islam, sondern meine auch den „Rahmen“ und das „Denken“ für die Umsetzung der Scharia in der Geschichte.¹³ Williams folgt Ramadan darin, diesen „Rahmen“ nicht als starr fixiertes Regelungssystem erscheinen zu lassen, sondern als höchst flexibles Rahmenwerk.

Wenn es von den „universalen Prinzipien“ ausgehend unterschiedliche ethische Orientierungen und rechtliche Regeln geben kann, so würde hier ein ergebnisoffener Diskursraum erschlossen. Die von Williams idealistisch intendierte „Anerkennung“ der Scharia würde sich dann nur auf die Methode der Rechtswissenschaft im Rahmen der geoffenbarten Texte und nicht auf ein „einziges System“ beziehen. Das klingt gut, lässt aber außer Acht, dass es doch einen durch Glaubensprinzipien fixierten Referenzrahmen („Aqida“ = Glaube) und ein durch die islamische Rechtswissenschaft über Jahrhunderte hinweg gestaltetes System von Rechtsregeln gibt („usul-al-fiqh“), die kein Muslim ignorieren kann. Williams lässt den Eindruck entstehen, dass die „Anerkennung“ der Scharia so etwas wie ein akademisches Diskursunternehmen im interreli-

giösen Dialog ist, bei dem wir uns mit „liberalen“ Muslimen (à la Tariq Ramadan) auf die gemeinsame Suche nach dem „guten Leben“ begeben. Wir haben es dagegen mit einer schwerwiegenden Entscheidung zu tun, die für die betroffenen muslimischen Gemeinschaften keinen offenen Diskursraum schafft, sondern sie den Regeln und Entscheidungen konservativ-orthodox orientierter Scharia-Richter unterwirft.

Der als „liberal“ geltende Tariq Ramadan, der in seinen Schriften pluralistisch-diskurstheoretisches Vokabular aufgreift, sieht sich z. B. nicht in der Lage, die von ihm so betonten „universalen Prinzipien“ des Islam menschenrechtlich akzeptabel auszulegen, z. B. das Prinzip der „Barmherzigkeit“. Die Steinigung wird nicht grundsätzlich und unmissverständlich als inhumane, menschenrechtswidrige Strafe verurteilt; er empfiehlt lediglich ein „Moratorium“, d. h. eine vorläufige Einstellung der Strafpraxis bei gleichzeitiger Prüfung durch die Rechtsgelehrten. (Bekannte Rechtsgelehrte verboten sich übrigens jede „Einnischung“ Ramadans und lehnten seine Intervention umgehend ab.) Ramadan hat auch, trotz seines „Moratorium“-Aufrufes, keinen Zweifel daran gelassen, dass die Körperstrafen für „Grenzvergehen“ ganz selbstverständlich zum Islam gehören. Sie seien für den Islam keineswegs „schädlich“, dürften allerdings nur in der vollkommen gerechten islamischen Gesellschaft fair und gerecht verhängt werden.¹⁴ Ramadan ist trotz seiner modernen Rhetorik gerade nicht einer derjenigen gegenwärtigen muslimischen Intellektuellen, die sich in besonderer Weise durch originelle, kreative und fortschrittliche Beiträge im internationalen Scharia-Diskurs auszeichnen, wie Abdullahi An’Naim oder Khaled Abou El-Fadl, um nur zwei herausragende „progressive Muslime“ zu nennen.¹⁵

Wenig Spielraum für eine Fortschreibung der Scharia

Die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen in der islamischen Welt, Bildungsniveau und Kommunikationskultur der großen islamischen Bildungseinrichtungen lassen wenig Raum zum Optimismus für eine kritische Scharia-Debatte – trotz einer beobachtbaren vorsichtigen „Pluralisierung“ islamischer religiöser Autorität in der Moderne.¹⁶ Von Kairo über Riad bis Islamabad dominiert ein konservativ-orthodoxer bis fundamentalistischer und/oder islamistisch orientierter Islam, der über die „bewährten“ Methoden der Auslegung („*tafsir*“) nicht hinauszugehen wagt oder, wie die Islamisten, die literalistische Interpretation politisch für globale Dschihad-Strategien instrumentalisiert. Die wenigen „progressiven Muslime“, die verstreut über den Globus, sich im intellektuellen Diskurs mehr oder weniger behindert bewegen, fallen da nicht ins Gewicht. Auch in Europa sind „progressive Ansätze“, z. B. zur Koranhermeneutik, sehr zarte Pflänzchen und haben für den realexistierenden Islam kaum Bedeutung. Die seit Ende der siebziger Jahre in vielen Staaten der islamischen Welt beobachtbare „Reislamisierung“, vor allem befördert durch die expandierenden islamistischen Bewegungen, hat teilweise zur Wiederherstellung klassischen Scharia-Rechts bzw. zu dessen Integration in die bestehenden, manchmal mit europäischen Rechtsnormen verbundenen Rechtssysteme geführt. Gegenwärtig ist die Scharia geltendes Recht in folgenden Ländern: Afghanistan, Bahrain, Bangladesch, Brunei, Indonesien, Iran, Irak, Jemen, Qatar, Kuwait, Malediven, Nigeria (einige Bundesstaaten), Niger, Oman, Pakistan, Autonomiegebiete Palästina, Somalia, Sudan, Vereinigte Arabische Emirate, Saudi-Arabien. In Ägypten, Algerien,

Dschibouti, Jordanien, Malaysia, Marokko, Libanon, Libyen und Syrien sind wichtige Elemente der Scharia ins Rechtssystem eingepasst. Nur in der Türkei und in Tunesien ist das Scharia-Recht ausdrücklich abgeschafft.

Scharia-Bestimmungen und Menschenrechte

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hat 2001 und 2003 im Zusammenhang mit der Bestätigung der Rechtmäßigkeit des Verbots der türkischen „*Refah Partisi*“ (Necmettin Erbakan) die Unvereinbarkeit der Scharia mit den Menschenrechten festgestellt. In *fünf Bereichen* sind die bis heute geltenden Scharia-Bestimmungen nicht mit den Menschenrechten vereinbar: 1. Körperstrafen (Verstoß gegen Art. 5 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, Verbot inhumaner Strafen, der Folter und erniedrigender Behandlung), 2. Religionsfreiheit (Benachteiligung anderer Religionen: Verstoß gegen Art. 18 AEMR), 3. Apostasie („Abfall vom Islam“, Verstoß gegen Art. 18 AEMR), 4. Im Blick auf die militante Konzeption von „Dschihad“ (Verstoß gegen Art. 3, Recht auf Leben) und 5. hinsichtlich der Frauenfrage (Verstöße gegen Art. 16 AEMR und Art. 7, Gleichberechtigungsgrundsatz).

Es sind aus islamischen Staaten vielfältige Menschenrechtsverletzungen bekannt. Besonders bedrückend ist die Praxis der Körperstrafen, z. B. im Iran, in Saudi-Arabien, im Sudan und in einigen Bundesstaaten Nigerias. Werden diese und andere Menschenrechtsverletzungen im „interreligiösen Dialog“ offen thematisiert, so beobachtet man auf muslimischer Seite und bei den mit ihr verbundenen nicht-muslimischen „Dialogfreunden“ häufig apologetische Ausweichmanöver: Menschenrechtsverletzungen gebe es überall,

alle Religionen hätten eine „dunkle Seite“, die Körperstrafen würden nur noch in „Ausnahmefällen“ verhängt, an den Gesetzen selbst wäre nichts Verwerfliches, nur ihre Anwendung durch „ungerechte Herrscher“ sei falsch und schließlich dürften sie nur in einer vollkommen gerechten (islamischen) Gesellschaft zur Anwendung kommen. Es ist bedrückend, dass der Erzbischof das integral zur Scharia gehörende Strafrecht als fast randständiges, irrelevantes Feld abzutun versucht.

Scharia in Europa

Scharia findet in Europa praktisch bereits statt. Wo der Ruf des Muezzin erklingt und sich die Gläubigen fünfmal täglich vor Allah verneigen, da geschieht Scharia, denn das Ritualgebet gehört zur Abteilung „ibadat“ der Scharia. Dieser Teil der Scharia kollidiert im Regelfall nicht mit den Menschenrechten und ist daher von der Religionsfreiheit nach Art. 9 Europäische Menschenrechtskonvention gedeckt. Religionsfreiheit gilt auch, obgleich in der Praxis der EU-Staaten sehr verschieden geregelt, z. B. für Moscheebau, betäubungsloses Schlachten („Schächten“) und die islamischen Bekleidungs- und Speisegebote. Von Edinburgh bis Sizilien, von Lissabon bis Berlin wird auf muslimische Religionspraxis Rücksicht genommen.

Manche Aktionen vorausseilenden promuslimischen Gehorsams offenbaren ein fehlendes Selbstbewusstsein im Blick auf die eigene Herkunft und Pflege kultureller Traditionen: Im Jahre 2003 verbot der Stadtrat von High Wycombe eine Anzeige für einen christlichen Weihnachtsgottesdienst. Er befürchtete, es könne in der multi-ethnischen Community zu interreligiösen Spannungen kommen. 2005 untersagte der Stadtrat von Dudley alle Bilder von Schweinen in Behördenräumen, weil sich ein Muslim über die Anlieferung von

Spielzeugen, bei denen einige die Form von Schweinen hatten, „diskriminiert“ fühlte. Die Tate Gallery of Modern Art ließ ein Kunstwerk von John Latham entfernen, weil es einen Koran darstellte. Bis dahin hatte sich allerdings noch kein Muslim beschwert. In einer nordenglischen Stadt sahen Lehrer davon ab, den Holocaust zu behandeln, weil sie antisemitische Äußerungen von muslimischen Schülern fürchteten. Das Thematisieren islamischer Geschichte in der Schule scheint in Großbritannien insgesamt ein Problem zu sein, weil zahlreiche Muslime sich weigern, ihre eigene Geschichte nach allgemein anerkannten Maßstäben historischer Quellenkritik zu betrachten.¹⁷ Weitere Beispiele ließen sich mühelos auch aus anderen europäischen Staaten beibringen.

Die Konfliktlinien werden trotz oder gerade wegen dieser „Politik der Anerkennung“ und ihrer Auswüchse schärfer und der Ton zwischen nicht-muslimischer Mehrheit und muslimischer Minderheit rauer. Der „Karikaturenstreit“ 2005/2006 hat in dramatischer Weise deutlich gemacht, dass es zwischen Muslimen, Andersgläubigen und Religionslosen weit auseinanderliegende Auffassungen darüber gibt, wie weit Meinungs- und Pressefreiheit in Bezug auf den Islam gehen darf. Der „Pew Global Attitudes Report“ von 2006 fragte Muslime und „Nicht-Muslime“ in sechs europäischen Staaten, wer an dem „Karikaturenstreit“ die Schuld trage. 59% der Befragten in Großbritannien und 62% in Deutschland waren der Auffassung, dies sei muslimischer „Intoleranz“ geschuldet. 19% in Großbritannien und 26% in Deutschland waren der Meinung, es sei der „Mangel an Respekt“ („disrespect“) gegenüber dem Islam gewesen. 73% der britischen und 71% der deutschen Muslime sahen die Ursache des Streites im „Mangel an Respekt“.¹⁸

Wer sich die Mühe macht und täglich im weltweiten Netz die „Pro und Contra Islam“-Portale durchforstet, stellt fest, wie polarisiert die Meinungen über „den Islam“ sind und wie unversöhnlich die Geister „aufeinanderplatzen“, um Martin Luther zu zitieren. Der Vorstoß des Erzbischofs hat die gereizte Stimmung verstärkt. Die Öffentlichkeit beschäftigt sich intensiv mit der Scharia. Jeder Muslim, der wünscht, in Europa nach „der Scharia“ zu leben, muss sich die Frage stellen, wie er mit den offensichtlichen Kollisionen zwischen Scharia und Menschenrechten umzugehen gedenkt. Inwieweit lassen sich die menschenrechtswidrigen Teile rechtsgemäß wie praktisch von den im engeren Sinne religiösen (den „ibadat“) trennen?

Wie denken Muslime in Großbritannien über die Scharia?

1989 erklärten 66% der britischen Muslime, sie würden, wenn es einen Kollisionsfall zwischen britischer Rechtsordnung und der Scharia gebe, der Scharia folgen. Im November 2004 sprachen sich 61% der Befragten für die Einrichtung von Scharia-Gerichten für zivilrechtliche Angelegenheiten aus, unter der Bedingung, dass die verhängten Strafen nicht der britischen Rechtsordnung widersprächen. 30% waren gegen die Einführung.¹⁹ 2007 ermittelte das „Policy Exchange Institute“ in einer repräsentativen Umfrage, dass 28% der britischen Muslime Scharia-Recht dem britischen Recht vorziehen würden, 59% entschieden sich für das britische Recht. Je jünger die Befragten waren, umso größer die Präferenz für das Scharia-Recht. 37% der zwischen 16- und 24-Jährigen wünschen sich „Sharia-Law“, 50% britisches Recht. Bei den 45- bis 54-Jährigen sieht es ganz anders aus: Nur 16% wünschen Scharia-Recht, aber 75%

britisches Recht. 51% der Muslime (56% der 16- bis 24-Jährigen) halten es für richtig, dass eine muslimische Frau keinen Nicht-Muslim heiraten darf, 43% stimmen der Aussage zu, dass eine Frau nicht ohne Zustimmung ihres „Beschützers“ („wali“) die Ehe eingehen darf (bei den 16- bis 24-Jährigen sind es 57%), 51% sind dagegen. Gespalten ist die muslimische Community in der Frage der Polygamie. 46% stimmen dem Statement zu, dass ein muslimischer Mann bis zu vier Frauen haben darf, aber eine muslimische Frau nur einen Mann (52% der 16- bis 24-Jährigen). 48% sind dagegen. Immerhin noch 31% (36% der 16- bis 14-Jährigen) befürworten die Todesstrafe für „Apostaten“, 57% sind dagegen. 61% (71% der 16- bis 24-Jährigen) verurteilen Homosexualität als falsch und illegal.²⁰

Die Umfragen sind schwer miteinander zu vergleichen, und sie geben keinen Aufschluss darüber, was die Befragten tatsächlich unter Scharia verstehen. Gleichwohl ist anzunehmen, dass sie Scharia so begreifen, wie es ihnen in Moscheen, islamischen Bildungsinstitutionen und zahllosen Internetportalen vermittelt wird. Es ist nicht vermessen zu sagen, dass sie dort nicht die idealisierte Version von Scharia lernen, die der Erzbischof im Anschluss an Tariq Ramadan vertritt, sondern die traditionalistische Sicht der Scharia als zeitlos überall geltendes, allumfassendes Regelwerk für den Alltag der Muslime. Die gute Nachricht ist: Die Mehrheit der britischen Muslime will kein Scharia-Recht in die allgemeine Rechtsordnung inkorporiert sehen. Doch eine starke und vor allem junge Minderheit will es. Bedenklich ist auch, dass die Jüngeren, die Scharia-Recht wünschen, es nicht interpretiert sehen wollen, d. h. keine Weiterentwicklung und mögliche „Liberalisierung“ erstreben. Das sind immerhin 42% der 16- bis 24-Jährigen.

Es gibt somit eine wachsende junge muslimische Minderheit, die deutliche Distanz zum britischen Rechtsstaat zeigt. Hier wird der problematische Einfluss islamistischer Gruppen auf Moscheen und Bildungseinrichtungen sichtbar. Seit mehr als einem Jahrzehnt können diese Gruppen ungehindert ihre antidemokratische Haltung und häufig auch antisemitischen Botschaften verbreiten und ihre Netzwerke ausbauen. Wie das geschieht und welchen Anteil die „laissez-faire“ Politik des britischen Staates an dieser Entwicklung hat, zeigt das Buch eines Insiders. Ed Husain, der mit 16 Jahren Fundamentalist wurde, der extremistischen „Hizb-ut-Tahrir“ („Partei der Befreiung“) beitrug und sich später vom Islamismus trennte, beschreibt im graphischen Detail, wie leicht es den Islamisten in Großbritannien gemacht wird.²¹

Konsequenzen des erzbischöflichen Vorschlags

Der Erzbischof wollte sicherlich einen Beitrag zur „Integration“ für Muslime liefern. Doch sein Vorschlag ist kontraproduktiv, integrationsfeindlich und für die Demokratie gefährlich. Der religiöse Pluralismus einer demokratischen Kultur lebt von gemeinsamen Werten und einem gemeinsamen Rechtsbewusstsein, das nicht automatisch bewahrt wird. Die gleichzeitige Geltung verschiedener Rechtssysteme schafft „Grauzonen des Rechts“ und ist geeignet, der Rechtsordnung empfindlichen Schaden zuzufügen. Sie stellt zugleich die Bindung des Staates an Recht und Gesetz in Frage. Die Identifikation des Staates mit unterschiedlichen Rechtssystemen untergräbt seine Autorität, indem sie den Bürger im Unklaren darüber lässt, welche Ethik der Rechtsbefolgung von ihm erwartet wird. Geschichtliche Erinnerung kann vor Augen führen, dass die

Erhaltung rechtsstaatlicher Prinzipien keineswegs selbstverständlich ist. Sie kann durch Aushöhlung zerstört werden.

1. Die offizielle Anerkennung von islamischen Institutionen, wie den „Islamic Sharia Councils“, die seit 1982 schariarechtliche Entscheidungen vor allem in Scheidungsfragen (95% der Urteile) treffen, wäre der Anfang vom Ende der allgemeinen, säkularen, für alle Staatsbürger gleichermaßen geltenden Rechtsordnung. Die Schaffung spezifischer islamischer Rechtsbezirke würde zur Verfestigung und nachhaltigen Stabilisierung parallelgesellschaftlicher Strukturen führen, die schon lange die gesellschaftliche Wirklichkeit Großbritanniens prägen. Im November 2001 war eine Kommission unter dem Vorsitz des ehemaligen Stadtdirektors von Nottingham, Ted Cattle, zu dem deprimierenden Ergebnis gekommen, dass in einigen Regionen Englands Segregation und massive Konflikte zwischen den unterschiedlichen ethnischen, religiösen und kulturellen Gruppen den Alltag bestimmten. Die Kommission äußerte sich betroffen über „die Tiefe der Polarisierung in unseren Städten“. Die Segregation der Bevölkerung zeige sich in Sprachinseln, „getrennten Bildungseinrichtungen, kommunalen Diensten und zivilgesellschaftlichen Gruppen“, sie werde sichtbar auf dem Arbeitsmarkt, in den religiösen Orientierungen und den sozialen und kulturellen Netzwerken. Viele Kommunen funktionierten praktisch nur „auf der Basis paralleler Lebenswelten“.²² Die hier beklagte Segregation würde sich entlang der Trennlinie „Religion“ erheblich verstärken.

Die Wahlmöglichkeit für Schariarecht würde den sozialen Zusammenhalt in der britischen Gesellschaft nicht stärken, sondern schwächen. Der Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Heiner Bielefeldt, hat den von Williams propagierten Multikulturalismus treffend so

gekennzeichnet: „Plädoyers für die Einführung des islamischen Familien- und Erbrechts auf fakultativer Basis laufen auf eine Form von Multikulturalismus mit antiliberalen Nebenwirkungen hinaus. An die Stelle des offenen kulturellen Pluralismus der freiheitlichen Gesellschaft würde ein Nebeneinander mehr oder weniger geschlossener und religionsrechtlich partiell autonomer Gruppen treten“.²³

Zur Legitimation seiner Vorschläge hat Williams auf die Tätigkeit der jüdischen religiösen Schiedsgerichte („Beth Din“) verwiesen und darin einen Beleg für „überlappende Rechtsprechung“ sehen wollen. Im Sinne formaler Gleichbehandlung sollte den Muslimen also zugestanden werden, was Juden angeblich schon lange praktizierten. Eine Vergleichbarkeit zwischen der jüdischen und muslimischen Gemeinschaft ist jedoch nicht gegeben. Die „Beth Din“-Schiedsgerichte, die sich in der Tat mit Konfliktschlichtung, Ehe- und Scheidungsfragen beschäftigen, haben nie, wie die muslimischen Organisationen schon seit Anfang der achtziger Jahre, offizielle rechtliche Anerkennung ihrer Rechtssprüche verlangt. Sie arbeiten stets informell, und ihre Entscheidungen bleiben immer auf der Ebene der Freiwilligkeit.²⁴ Muslimische Organisationen haben darüber hinaus auf das „Indische Personalstatut“ verwiesen und verlangt, diese Regelung auch in Großbritannien einzuführen. Warum – so hieß es – sollte, was für indische Muslime seit den dreißiger Jahren gilt, nicht auch für britische Muslime gelten? Doch das indische „Muslim Personal Law“ ist äußerst umstritten. Viele säkular orientierte Muslime und kritische muslimische Intellektuelle, wie z. B. Ashgar Ali Engineer, machen geltend, dass es die gesellschaftliche Segregation und Konflikte zwischen den Religionsgruppen verstärkt, die immer wieder in gewalttätige Auseinandersetzungen münden („com-

munalism“). Ferner käme es zu massiven Benachteiligungen und Ungleichbehandlungen von Frauen.

2. Williams überantwortet Entscheidungen in zivilrechtlichen Fragen mit weitreichenden Folgen (Scheidung, Erbschaft) den kaum repräsentativen, unzureichend oder gar nicht demokratisch legitimierten Institutionen der muslimischen Gemeinschaften. Das ist umso erstaunlicher, als dem Erzbischof nicht verborgen geblieben sein wird, welche Varianten des Islam gegenwärtig in den britischen muslimischen Communities den Ton angeben. Es sind gewiss nicht die, die seinem Bild vom Islam entsprechen. Nicht die Tariq Ramadans und/oder Williams' „liberale“, gebildete Partner im „interreligiösen Dialog“ sind die religiösen Autoritäten in den muslimischen Milieus, sondern leider, mit seinen eigenen Worten, die „repressivsten und am meisten rückwärts gewandten Elemente“. Die muslimischen Milieus in Großbritannien sind eng geknüpft Netzwerke, wobei ethnische und religiös-kulturelle Eliten der Herkunftsländer (die saudischen Wahabiten, die Barelvis, die Deobandis u. a.) sowie zunehmend islamistische Gruppen wie „Hizb-ut-Tahrir“, „Al-Mujahiroun“, „Ahl-al-Hadith“, „Islamic Society of Britain“ (Muslimbrüder) u. a. das religiös-politische Leben dominieren. Williams Kollege, der aus Pakistan stammende Bischof von Rochester, Michael Nazir-Ali, sieht die gegenwärtige Lage in Großbritannien wesentlich klarer. Er beklagte, dass es inzwischen „no-go-zones“ für Nicht-Muslime in von Muslimen bewohnten Räumen gebe, und spielte dabei auf die zunehmenden Radikalisierungstendenzen unter jungen Muslimen an. Seine klare Aussage brachte ihm Todesdrohungen von islamistischer Seite ein. Er steht unter Polizeischutz.²⁵ Vor dem Hintergrund der Tendenz zur Islamisierung in Teilen der muslimischen Milieus wäre es

naiv anzunehmen, dass die gegenwärtig etwa zwölf „Islamic Shariah Councils“ von solchen Tendenzen unbeeinflusst blieben. Ohnehin amtieren dort Scheichs, die keinen Zweifel daran lassen, dass sie die Einführung auch des islamischen Strafrechts in Großbritannien für sinnvoll halten. So erklärte Scharia-Richter Suheib Hasan, der islamisches Recht in Medina studiert hat und seit 30 Jahren in Großbritannien lebt, unverblümt, dass, wenn Großbritannien das islamische Strafrecht einführt, die Regierung weniger Gefängnisse bräuchte. Er fügte hinzu: „Dieses Land könnte in einen Hort des Friedens verwandelt werden, denn keiner wird mehr stehlen, wenn die Hand eines Diebes abgehackt wird.“²⁶

3. Gerade die schwächsten Gruppen in den muslimischen Communities, vor allem die Mädchen und jungen Frauen, wären von der offiziellen „Anerkennung“ der Scharia-Gerichte besonders betroffen. Schon heute haben sie große Schwierigkeiten, ihre vom britischen Staat garantierten gleichen Rechte gegen die geballte Macht der patriarchalisch-religiösen Eliten und die selbsternannten Religionswächter zu behaupten. Wenn inzwischen schon strafrechtlich relevante Fälle berichtet werden (zum Beispiel Totschlag und

Mord), die nicht der britischen Justiz angezeigt, sondern von muslimischen Ordnungshütern „geregelt“ wurden, dann müssten die Alarmglocken läuten. Wer sollte vom britischen Staat offiziell anerkannte „Islamic Sharia Courts“ in den muslimischen Milieus noch daran hindern, auch irgendwann islamisches Strafrecht anzuwenden? Der Erzbischof hätte aus dem blutigen Nordirlandkonflikt gelernt haben können, was es heißt, wenn in verfeindeten Communities der „sectarianism“ regiert und paramilitärische Gruppen den „Schutz“ der jeweils eigenen Gruppe übernehmen. Das Gewaltmonopol des britischen Staates war in den extremistischen Enklaven der IRA oder der loyalistischen militanten Gruppen jahrzehntelang nicht mehr vorhanden. Eine ähnliche Situation könnte sich in muslimischen Milieus entwickeln. Es ist das erklärte Ziel einiger islamistischer Gruppen, Großbritannien in ein „dar-al-Islam“ zu verwandeln. Scharia-Gerichte mit staatlicher Anerkennung wären ein wichtiger Schritt in die Richtung der Etablierung islamischer Inseln in „ungläubiger“ Umgebung. Dass der Erzbischof von Canterbury diese Strategie begünstigt, zeigt einen gravierenden Mangel an Wahrnehmungs- und politischer Urteilskraft.

Anmerkungen

¹ Sehr drastisch, aber klar ist der Kommentar von Melanie Phillips, „Dhimmi or just dim?“ im „Spectator“, www.spectator.co.uk/melaniephillips/.

² Siehe dazu sehr eindrücklich Melanie Phillips, Londonistan. How Britain Is Creating a Terror State Within, London 2006.

³ Tilman Nagel, Das Islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001, 93ff; Ludwig Hagemann / Adel Theodor Khoury, Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-muslimischen Land leben? Würzburg / Altenberge 1997.

⁴ Vgl. dazu umfassend Abdullah Saeed / Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot 2004.

⁵ Zahlreiche empirische Belege finden sich in der Studie von Munira Mirza / Abi Senthilkumaran / Zein Ja'Far, Living Apart Together. British Muslims and the Paradox of Multiculturalism, Policy Exchange Institute, London 2007.

⁶ Siehe dazu die glänzende Analyse von Ralph Ghadban, Kann der Islam mit Hilfe des „Fiqh“ modernisiert werden? In: Peter Hünseler (Hg.), Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen, Regensburg 2008, 51-64.

⁷ Siehe dazu u. a. Bassam Tibi, Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts, Darmstadt 2007, 72.

- ⁸ „Grenzvergehen“ heißen so, weil mit diesen Kapitalverbrechen eine „Grenze“ (arab. „hadd“) überschritten wird. Der Täter frevelt nicht nur gegen Menschen, sondern auch gegen Gottes Ordnung (siehe Sure 9,111f). Das Strafmaß für solche Vergehen ist im Koran ausdrücklich festgelegt. Vgl. zum Ganzen: Christine Schirmacher / Ursula Spuler-Stegemann, Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam, Kreuzlingen / München 2004, 37ff.
- ⁹ Interview BBC am 7.2.2008.
- ¹⁰ Mathias Rohe, Islamismus und Sharia, in: Integration und Islam, hg. vom Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg 2006, 122.
- ¹¹ Khurram Murad, What is the Shari'ah? (19.4.2005), www.islamonline.net/english/In_Depth/ShariahAndHumanity/Articles/2005-04/01.shtml.
- ¹² Chris T. R. Hewer, Understanding Islam. The First Ten Steps, London 2006, 139.
- ¹³ Tariq Ramadan, Western Muslims and Future of Islam, Oxford 2004, 31ff.
- ¹⁴ Siehe zu Ramadan v. a. Ralph Ghadban, Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas, Berlin 2006, bes. 45ff.
- ¹⁵ Abdullahi An-Na'im, Toward an Islamic Reformation, Syracuse / New York 1996; Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford 2001. Zu den „progressiven Muslimen“ siehe Christian W. Troll, Progressives Denken im zeitgenössischen Islam, Berlin 2005 (= Islam und Gesellschaft, Nr. 4, hg. v. der Friedrich-Ebert-Stiftung).
- ¹⁶ Zur Scharia-Debatte siehe Gudrun Krämer, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in: Säkularisierung und die Weltreligionen, hg. v. Hans Joas und Klaus Wiegandt, Frankfurt/Main 2007, 185ff. Siehe auch Gudrun Krämer, Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, Baden-Baden 1999, 49ff. Zum Zustand der islamischen Welt siehe v. a. Dan Diner, Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2005; Bernard Lewis, The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror, New York 2003; Abdelwahab Meddeb, Die Krankheit des Islam, Heidelberg 2002; Arab Human Development Reports 2002-2005, New York, United Nations Development Programme / Arab Fund for Economic and Social Development.
- ¹⁷ Sehr erhellend ist dazu die Studie der Historical Association, „Teaching Emotive and Controversial History 3-19“, London 2007.
- ¹⁸ The Pew Global Attitudes Project, The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other, Washington 2006, 21.
- ¹⁹ ICM Research, November 2004, www.icmresearch.co.uk/pdfs/2004_november_guardian_muslims_poll.pdf.
- ²⁰ Munira Mirza et al., Living Apart Together, a.a.O. (Anm. 5), 45ff.
- ²¹ Ed Husain, The Islamist. Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left, London 2007.
- ²² Community Cohesion. A Report of the Independent Review Team. Chaired by Ted Cantele, ed. by the Home Office, London 2001, 9.
- ²³ Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, 107.
- ²⁴ www.spectator.co.uk/stephenpollard/493021/the-beth-din-and-jewish-courts-do-not-make-the-arch-bishops-case.html.
- ²⁵ www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2008/01/06/nislam106.xml.
- ²⁶ *Daily Telegraph*, 23.1.2008.

Vermischen sich die Religionen? Unter dieser Fragestellung referierte der Erlanger Systematische Theologe Walter Sparr am 7. Juni 2007 im Rahmen der „Werkstatt Weltanschauungen“ beim Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln. Wir danken dem Autor dafür, dass er seinen Text für den MD zur Verfügung gestellt hat.

Walter Sparr, Erlangen

Was ist dem Christentum fremd?

Kriterien zum Umgang mit dem Synkretismus

„Synkretismus“ ist kein Schmutzwort!

Seit dem 17. Jahrhundert hat die Theologie in Deutschland den ursprünglich positiven Ausdruck Synkretismus (Zusammenhalten gegen äußere Gegner) negativ besetzt. Besonders bei Missionswissenschaftlern im frühen 20. Jahrhundert wurde er zum „Kampfbegriff“, der die angeblich illegitime Vermischung des Christentums mit indigenen Religionen anprangerte. Die in Lateinamerika, Afrika, Indien und Melanesien zu beobachtenden Amalgame des aus Europa und den USA importierten Christentums und einheimischer Religionspraxis (z. B. „Ahnenkult“) galten unter Berufung auf Apostelgeschichte 4,12 („kein anderer Name“) als gefährliche Bedrohung, als polytheistischer „Abfall“ oder als „Zerfallserscheinung“ eines schwach gewordenen Christentums.

In der von vornherein und strikt negativen Wertung jeglichen Synkretismus stecken mehrere Fehler. Erstens: So identifiziert man den „Namen“ Jesu Christi mit dem religiösen Phänomen „Christentum“, genauer sogar: mit der modernen, kirchlichen und bürgerlichen Form des Christentums. Zweitens: Man setzt den Wahrheitsanspruch des Christentums in eins mit kultureller Überlegenheit oder religiöser Alleingeltung des „christlichen Abendlandes“, ist also latent imperialistisch. Drit-

tens: Diese negative Wertung erklärt, da sie ja strikt deduktiv verfährt, eine differenzierte Beschreibung der realen Synkretismen für unnötig. Alles, was anders aussieht als „mein“ Christentum, ist ohne Weiteres unwahr. Diese Einstellung erkennt übrigens auch nicht die antisynkretistischen Prozesse, in denen religiöse Praxis für bestimmte Lebenslagen wieder „entmischt“ wird.

Das Christentum ist selbst eine synkretistische Religion

Zu übersehen, dass das Christentum selbst eine synkretistische Religion ist, darin besteht der größte Fehler der gängigen Synkretismus-Polemik. Wer nach Kriterien christlichen Umgangs mit „dem Synkretismus“ fragt, bezieht sich jedoch nicht auf nur etwas von außen Begegnendes, sondern auf ein Charakteristikum seines eigenen Christentums. Noch mehr als das Judentum und der Islam hat sich das Christentum von Anfang an und immer in dynamischen Prozessen des Austauschs mit umgebenden oder neu begegnenden Kulturen und ihren Religionen formiert. Hierfür gibt es zahllose Beispiele, angefangen von der Übernahme von Sakramenten aus hellenistischen Mysterienreligionen bis hin zu der bis heute einflussreichen Aufnahme griechischer Philosophie in die christliche Theologie.

Diese synkretistischen Prozesse bedeuten aber stets zugleich die Aneignung von Elementen heterogener Religion oder Weltanschauung und die Abstoßung anderer Elemente; sie führten jeweils zur Transformation des Fremden und des Eigenen zugleich. Es ist einerseits einfach zu sagen, wodurch das Christentum trotzdem immer das Christentum geblieben ist: durch den Gebrauch der kanonischen Bibel und des Glaubensbekenntnisses, durch den Vollzug des gleichen Gottesdienstes, durch die Fortgeltung der kirchlichen Rechts- und Amtsstruktur. Doch andererseits waren auch diese „roten Fäden“ nie statisch fixiert, denn die Bibel wird unterschiedlich ausgelegt, Bekenntnisse gibt es nur in der Mehrzahl, der Gottesdienst kann strittig werden („Wer lädt zum Abendmahl ein?“), die Ämterstruktur verhindert bekanntlich die kirchliche Einheit. Dazu kommt noch das sich wandelnde Verhältnis des Christentums zur politischen Herrschaft, das zwischen Märtyrerkirche und Staatskirche schwanken kann. Nicht zufällig war in den Zeiten der Verknüpfung des Christentums mit politischer Macht das Ausmaß synkretistischer Prozesse weniger stark; Synkretismus war stärker vor der Konstantinischen Wende und ist heute wieder stärker, wo sich das Christentum im Kontext plural koexistierender und medial omnipräsenter Religionen sowie in der Situation einer weitgehenden Individualisierung religiöser Wahl und Entscheidung befindet.

Das synkretistische Charisma des Christentums

Fragt man nach Kriterien für den Umgang mit synkretistischen Phänomenen im Christentum, so muss man sich von der Annahme verabschieden, dass das Christentum je als „reine“, religiös und kulturell unvermischte Religion mit definiten

Grenzen existiert habe oder auch als solche existieren sollte. Ein solches „reines“ Christentum gab es nie, es wäre sogar ein Selbstwiderspruch. Man kann sogar von einem synkretistischen Charisma, von einer Begabung des Christentums sprechen, mit Pluralisierung und mit Anders-Werden umzugehen, ja Pluralität und Alterität hervorzubringen.

Der wichtigste Grund hierfür ist, dass das Christentum von Anfang an, seit Pfingsten (man lese Apg 2), eine Religion der Übersetzung ist, der *Übersetzung* in fremde Sprachen, Verstehenswelten und Kulturen. Das Christentum ist von sich aus auf *Inkulturation* angelegt, auf die konkrete Gestaltung der religiösen Praxis in der jeweiligen Kultur und deren religiöser Dimension; es ist nie ohne tiefgreifende Transformation gewesen.

Das Christentum hat daher eine offene Flanke: Es ist angewiesen auf das Wehen des Heiligen Geistes, wo und wann dieser will, d. h. auf *spirituelle Innovationen*, die zugleich die Selbigekeit des Christentums erneuern; und es ist angewiesen auf theologische Reflexion, die doktrinale und institutionelle Orientierung auch in synkretistischen Prozessen ermöglicht – der christliche Glaube ist immer auch „denkender Glaube“.

Das letztgenannte Charakteristikum hat eine das synkretistische Charisma korrigierende Funktion, es sorgt dafür, dass auch tiefgehende Transformationsprozesse ein authentisches („biblisches“ oder apostolisches“) Christentum zum Ergebnis haben. Man kann die Reflexionsfähigkeit des Christentums daher auch sein *prophe-tisches* Charisma nennen.

Wann bleibt ein synkretistisches Phänomen christlich?

Die Kriterien für den Umgang mit synkretistischen Entwicklungen können nicht

aus einer fixen „Identität“ des Christentums abgeleitet werden, denn eine solche „A=A-Identität“ gibt es im Leben nicht, schon gar nicht im Leben mit Gott. Es gibt lediglich den bis zum Jüngsten Gericht andauernden Prozess der immer neuen *Identifikation* des Christlichen in dem jeweiligen Christentum, wie es durch die in ihm und seinem kulturellen Kontext individuell und gemeinschaftlich religiös Handelnden verkörpert wird. Deshalb ist, wie der Theologe Friedrich Schleiermacher zu Recht feststellte, das Christentum – so rechtgläubig es sein will und zweifellos auch sein soll – immer auch mit einem Element der *Heterodoxie* ausgestattet, d. h. mit einer religiös und kulturell produktiven und innovativen Dynamik.

Das elementare Kriterium der Identifikation des Christlichen ist nichtsdestoweniger sehr klar und einfach. Es ist der Vollzug des christlichen Glaubens an Gott in Gestalt des persönlichen und gemeinschaftlichen *Christusbekenntnisses*: „Kyrios Jesus“, „Herr (Gott) ist Jesus (der Gekreuzigte)“. Alle dogmatischen Fixierungen einer christlichen Lehre müssen sich auf dieses Jesus-als-Gott-Bekennen zurückführen lassen, alle Veränderungen im Christentum müssen ihre Legitimität an diesem Bekenntnissatz ausweisen, dessen Prädikat „Herr“ oder „Gott“ zwar unterschiedlich verstanden werden kann, dessen Subjekt jedoch dasselbe bleibt: der vor 2000 Jahren gekreuzigte Jesus von Nazaret: Gott ist *Jesus*.

So bleibt dieses Bekennen, das „Gott“ als durch den Gekreuzigten definiert glaubt, doxologisch immer dasselbe Bekenntnis. Auch das synkretistische Charisma bleibt, wenn es christlich sein will, diesem Bekennen treu: Der christliche Synkretismus ist, mit anderen Worten, asymmetrisch, der Name „Jesus“ (und was in diesem Namen an Worten und Taten überliefert ist) ist nicht austauschbar, da haben die ein-

gangs erwähnten Polemiker Recht („Theokratie“). Das zeigt sich an einem kritischen Punkt sehr deutlich: Ein Synkretismus, der aus allgemeinem Relativismus oder auch aufgrund neuer Offenbarungen jenes Christuszeugnis unnötig macht und so jede *Mission* für den Christusglauben und jegliche *Konversion* zum Christusglauben vergleichgültigt, hat sich vom Christentum als eigen-sinnige religiöse Praxis getrennt.

Das unterschiedliche Gewicht von Synkretismen

Das elementare und einzig exklusive Kriterium dafür, ob synkretistische Entwicklungen christlich bleiben oder aber dem Christentum fremd werden, wird meist im beschriebenen Grenzfall unmittelbar wirksam. Meist liegt jedoch eine Gemengelage vor, weil die genannten Faktoren der Kontinuität des Christentums in seinen Wandlungen, z. B. die Bibel oder das Kirchenrecht, ja nicht einfach das Christusbekennen sind und diesem Bekenntnis auch unterschiedlich nahestehen. Es ist daher nötig, von Synkretismus immer auch *deskriptiv* zu sprechen, also genau zu beschreiben, wo und wie synkretistische Phänomene auftreten. Sie sind sehr vielfältig und von unterschiedlicher religiöser Bedeutung.

Es ist ein erheblicher Unterschied, ob Synkretismen im Ritus des Gemeindegottesdienstes und in den Symbolen des Glaubens auftreten oder in der persönlichen Frömmigkeit, ob in der kirchlichen Doktrin oder in der Bilder- und Tonsprache christlicher Dichter und Musiker, ob in der Übersetzung kanonischer Texte oder in ihrer aktualisierenden Auslegung und ethischen Umsetzung. So ist nicht nur die „Volksfrömmigkeit“ synkretistisch, sondern auch unsere Gesangbücher, erst recht unsere verfassten Kircheninstitutionen.

nen und das Kirchenrecht, sind synkretistische Gebilde – und das doch meist ohne Gefährdung des Christusbekennens. Aber wer weiß, ob unsere volkskirchliche, öffentlich-rechtliche Kirchenorganisation dem Christusbekennen nicht auch Hindernisse in den Weg legt? Wie schwierig die Orientierung werden kann, trat z. B. bei der Diskussion der neuen Bibelübersetzung, der „Bibel in gerechter Sprache“ zutage: Man kann sie loben, weil sie die Bibel in die gegenwärtige kulturelle Situation hinein übersetzt und also indigenisiert; man kann sie auch tadeln, weil der Synkretismus, der mit jedem Übersetzen verbunden ist, in diesem Fall den kanonischen Text und seine Philologie um der aktuellen theologischen *correctness* willen hinter der Interpretation verschwinden lässt, also eine Auslegung für den Text ausgibt.

Auch sind Prozesse der Inkulturation in der Begegnung des „westlichen“ Christentums mit anderen Kulturen (z. B. Ahnenverehrung) anderer Art als z. B. Prozesse der Hybridisierung heterogener religiöser Traditionen, wie sie in der Auseinandersetzung unserer Kirchen mit spirituellen Einflüssen östlicher Religionskulturen (z. B. Reinkarnationsglaube) oder der nebenchristlichen Esoterik des Westens (z. B. „Wiederverzauberung der Natur“) ausgebildet werden.

Wiederum anderer Art sind die in unserer religiös und weltanschaulich pluralen Welt unvermeidlichen Prozesse der Adaption und Transformation des lebensgeschichtlich erlernten oder erlittenen Christentums im Kontext der marktförmig angebotenen religiösen Optionen (z. B. individuelle religiöse Bricolagen, aber auch die U-Musikszene, Filme usw.). Kurz, ein pauschales Schlagwort „Synkretismus“ hilft nicht weiter; nötig ist das genaue Hinschauen, was wo, wie, wann, durch wen geschieht.

Synkretismus und kanonische Autorität

Um den Abstand zwischen dem Christusbekennen und der geschichtlichen Entwicklung des Christentums zu überbrücken und in den vielfältigen synkretistischen Prozessen orientierungsfähig zu sein, haben die christlichen Kirchen schon früh Richtmaße oder Kriterien der Unterscheidung ausgebildet, mittels derer man jeweils die Grenze zwischen innen („was zu uns gehört“) und draußen („was nicht zu uns gehört“) ziehen kann. Das traditionelle griechische und lateinische Wort dafür heißt *Canon*, *Canones*. Dem Christentum wird fremd, was den Raum des Kanonischen verlässt und wer anderes und mehr will als mit den kanonischen Instanzen vereinbar ist. Diese Instanzen sind traditionell, wie schon erwähnt, die Heilige Schrift, das kirchliche Bekenntnis und das bischöfliche Lehramt. Daran, dass sie und besonders das letztere in Gestalt des Papstes in der Reformation strittig geworden sind, kann man sehen, dass die Frage nach dem Umgang mit Synkretismus nicht nur eine Frage der Regeln dafür ist, sondern auch die Frage nach denen, die diese Regeln handhaben oder sie gar neu oder exklusiv formulieren (z. B. das Schriftprinzip). Anders gesagt, die Frage der Kanonizität ist stets auch eine Frage der *Macht*: Wer hat, wie es früher hieß, die *potestas*, die Vollmacht zu bestimmen, was christlicher Synkretismus ist, welche religiösen Entwicklungen in der Analogie des Christusglaubens bleiben und welche sich dieser Analogie („Orthodoxie“) entfremden?

Das reformatorische Christentum plädiert aus Gründen, die im Christusbekennen als solchem liegen, gegen die *Machtförmigkeit* religiöser Autorität zugunsten ihrer *Plausibilität*, nämlich zugunsten der allen Christen zugänglichen, freien, daher veränderlichen und verbesserlichen *Inter-*

pretation der Überlieferung des Christusbekenntnisses in Gestalt der Heiligen Schrift. Das evangelische Schriftprinzip *sola scriptura* besagt, dass religiöse Entwicklungen und Neuerungen im Christentum nur einem relativen, keinem definitiven Urteil von Menschen unterworfen werden dürfen, sondern sich als Auslegung der Bibel in der christlichen Auslegungsgemeinschaft zu bewähren haben. Für diese Auslegung, sofern sie hermeneutisch nachvollziehbar und nicht beliebiges oder vorurteilsgeleitetes („fundamentalistisches“) Hineinlesen ist, lassen sich allerdings Konsense mittlerer Reichweite aufbauen, z. B. in aktuellen Bekenntnisformulierungen, in der kommunikativen und in der ethischen Praxis der Gemeinde, vielleicht sogar in einer besseren Kirchenverfassung. Das definitive Urteil über die vollständige Richtigkeit unserer Bibelauslegung, mithin auch das definitive Urteil über die Christlichkeit der sich entwickelnden oder angestrebten Synkretismen in unserer Kirche behält sich der Heilige Geist vor.

Vermischen sich die Religionen?

Ja, und das werden sie umso mehr, je intensiver sie friedlich koexistieren und sich nicht oder nicht mehr durch institutionelle Macht „rein“ halten können, sondern auf dem weltanschaulichen Markt um Plausibilität werben müssen (der Wechsel vom Paradigma „institutionelle Macht“ zu „weltanschaulicher Markt“ ist gut evangelisch!).

Nein, soweit es ihnen gelingt, sich immer neu in der Entsprechung zu ihrem eigenen Glauben zu respezifizieren. Das Christentum bleibt Christentum in Europa oder Afrika oder sonstwo, wenn sich die synkretistische Vielfalt der jeweiligen Vorstellungen von Gott und der Welt zu dem Bekenntnis „Gott ist Jesus“ findet.

INFORMATIONEN

GESELLSCHAFT

Deutschland sucht den Super-Geller. Übersinnliche Phänomene oder zauberhafte TV-Illusionen? Nach acht Wochen ist Ende Februar 2008 die erste Staffel der wöchentlichen Pro-Sieben-Show *The next Uri Geller – Unglaubliche Phänomene Live* zu Ende gegangen. Sieger des Titels, der mit 100 000 Euro dotiert ist, wurde der 41-jährige Schweizer Vincent Raven, der mit seinem Kolkkraben das TV-Publikum für sich gewinnen konnte (www.vincentraven.ch). Inzwischen ist die Behauptung verbreitet worden, Raven sei Mitglied des satanistischen „Schwarzen Ordens von Luzifer“, was er jedoch vehement bestreitet. Der Schweizer Zeitschrift „Blick“ sagte der Gewinner der Zauber-Show: „Ich bin Katholik, wurde katholisch erzogen und interessiere mich auch für andere Richtungen der Magie. Aber ich bin sicher kein Satanist!“ (Quelle: www.blick.ch, 28.2.2008) Eines steht jetzt schon fest: Im nächsten Jahr wird es nach Mitteilung von Pro Sieben eine zweite Staffel von „The next Uri Geller“ geben. Doch die Einschaltquoten fielen offensichtlich nicht so hoch aus, wie sich die Produzenten dies erhofft hatten.

2004 erlebte der Bühnenmagier *Uri Geller* bei RTL mit der Uri-Geller-Show ein TV-Comeback. Seit Anfang des Jahres tritt er nun in der neuen Casting-Show „The next Uri Geller“ als Gastgeber und Kommentator der Kandidaten auf, die über angeblich außergewöhnliche Fähigkeiten verfügen sollen und diese wiederum an Prominenten vor Publikum unter Live-Bedingungen demonstrieren. In der Sendung hat der Zuschauer die Möglichkeit, über sogenanntes Televoting die einzelnen Kandidaten zu bewerten und darüber zu

entscheiden, wer in der nächsten Folge wieder auftreten darf und wer nicht. ProSieben bezeichnet Geller in der die Sendung begleitenden PR-Kampagne als den größten „Mystifier“ auf der Suche nach einem Nachfolger. Vorbild der Sendung ist die in Israel äußerst erfolgreiche Show „The Successor“, die dort eine Einschaltquote von rund 50 Prozent erzielen konnte. In den USA lief eine TV-Variante des Originalformats unter dem Titel „The Phenomenon“. Auch in den Niederlanden und in Ungarn sind ähnliche TV-Formate in Arbeit.

Der Titel der 90-Minuten-Sendung geht zurück auf den 1946 in Israel geborenen Bühnenmagier Uri Geller, der hierzulande mit seinem spektakulären Fernsehauftritt als „Löffelverbieger“ in der Wim-Thoelke-Show „Drei mal Neun“ am 17. Januar 1974 bekannt wurde. Bereits im Alter von fünf Jahren soll Geller ein übersinnliches Erlebnis zuteil geworden sein. In der Grundschule soll ihm schließlich bewusst geworden sein, dass er über paranormale Fähigkeiten verfüge. Zunächst kämpfte er 1967 als Fallschirmspringer im Sechstage-Krieg, in dem er verwundet wurde. Zwischenzeitlich arbeitete Geller auch als Fotomodell. Entdeckt wurde er von dem New Yorker Parapsychologen und Ufologen *Andrija Puharich* (1918-1995), seinem späteren Biografen. Ende der 1960er Jahre machte Geller mit Auftritten von sich reden, bei denen er auf geheimnisvolle Weise Löffel verbog.

Die Kritik an seinen angeblichen übernatürlichen Fähigkeiten ließ nicht lange auf sich warten. So wurde ihm vorgeworfen, die Löffel vorher mit einer Chemikalie manipuliert zu haben. In den 1980er Jahren zog er sich von der Fernsehöffentlichkeit weitgehend zurück. Er soll seinen Unterhalt mit der Suche nach Gold und Erzen bestreiten haben. Geller verfasste auch einige Bücher: Neben einer Autobi-

ografie *Mein wundervolles Leben* (1995) erschienen *Der Geller Effekt* (1986), *Uri Gellers Geheimtips für Glück und Wohlstand* (1988) und *Die Macht des Geistes* (2006) sowie *Uri Gellers Powerguide zum Erfolg* (2007).

In der Vergangenheit kam es immer wieder zu juristischen Auseinandersetzungen zwischen Geller und verschiedenen Skeptikerorganisationen, die ihm vorwarfen, weniger mit übersinnlichen Kräften denn mit überaus irdischen und teilweise billigen Zaubertricks zu beeindrucken. Im Internet kursieren jetzt wieder viele skeptische Beiträge und Videos, die dem seit mehreren Jahren in England wohnenden Geller Täuschung und Manipulation vorwerfen (www.gwup.org/themen/texte/uri_geller). In Wirklichkeit würde es sich um Tricktechniken mit oder ohne Hilfsmittel handeln. Hinzu kämen u. a. die gezielte Anwendung wenig bekannter psychologischer Effekte und die bewusste Instrumentalisierung von Schwachpunkten der TV-Technik im Studio (Kameraführung und häufiger Standortwechsel) für die verblüffenden „Ergebnisse“.

Die aktuelle Kritik konzentriert sich jetzt auf die angeblichen paranormalen Fähigkeiten der Teilnehmer in „The next Uri Geller“. Zauberkünstler bescheinigen der neuen Show inzwischen einen großen Unterhaltungswert. Von übernatürlichen Fähigkeiten bei den Teilnehmern könne jedoch keine Rede sein. Jetzt melden sich auch „Mentalisten“ zu Wort, die als Mentalzauberkünstler Effekte wie Vorhersagen, Gedankenlesen als Zauberkunst darbieten, ohne jedoch einen paranormalen Hintergrund zu postulieren. Inzwischen sind Fans der Sendung dazu übergegangen, in sogenannten Internet-Blogs die Tricks der TV-Castingshow zu entzaubern (vgl. <http://gellerentlarvt.wordpress.com> und <http://urigellertricks.wordpress.com>). Die Programm-Verantwortlichen wird

dies nicht weiter stören. Ein Pro-Sieben-Sprecher wird in der Presse mit den Worten zitiert, den Sender interessiere es nicht, „wie die Kandidaten es machen, sondern was sie machen“. Dies deutet darauf hin, dass von solchen TV-Inszenierungen nach wie vor eine große Wirkung und Suggestionskraft ausgehen. Pro-Sieben wird damit einmal mehr seinem Image als „magischer Kanal“ im sprichwörtlichen Sinne gerecht. Gesetzt wird auf gängige Mystery-Themen, die bei jüngeren Zuschauern ankommen und nach wie vor einen hohen Unterhaltungswert in dieser Zielgruppe haben dürften.

Die mediale Inszenierung wird zum Gesprächsthema, aber auch zum Anlass für Zeitschriften, das Thema möglichst publikumswirksam aufzugreifen. Das große Rauschen im Blätterwald hat eingesetzt. Die populärwissenschaftliche Zeitschrift *P.M.Perspektive* (Ausgabe 1/2008) greift zeitgeistkonform die „neue Faszination des Okkultismus“ auf und beleuchtet – durchaus kritisch – Telepathie, Pendeln, Wahrträume und Spukphänomene.

Andere Zeitschriften gehen noch weiter und nehmen den Geller-Effekt zum Anlass, übersinnliche Erfahrungen mit esoterischen und spiritistischen Aspekten anzureichern. So widmete die Frauenzeitschrift *freundin* in ihrer Ausgabe 4/2008 (13.2. 2008) dem Thema „Übersinnliche Phänomene“ sogar eine eigene Titelgeschichte: „Rätselhafter Spuk, mysteriöse Vorahnungen, geheimnisvolle Botschaften aus dem Jenseits. Was wirklich dran ist.“ Präsentiert werden auf mehreren Seiten „15 faszinierende Geschichten von übersinnlichen Erfahrungen“. Und auch Uri Geller, der an dieser Stelle überraschenderweise als „Mystik-Star“ titulierte wird, kommt im Interview zu Wort. Auf die Frage, ob er übersinnliche Kräfte habe, antwortet Geller: „Ich sehe mich als ‚Mystifier‘ – ich fasziniere Menschen.

Aber natürlich bin ich auch ein Performer, ein Showman. Und das suche ich auch bei meinem Nachfolger: Es geht um Charisma – und die fantastischste Show. Die Leute zu Hause sollen sagen: Das ist doch unmöglich, was der kann!“ (S. 96) Dass Geller esoterischen Denkmustern zuneigt, wird im weiteren Verlauf des Interviews deutlich: „Ich denke, es hat mit Energie zu tun. Schon Einstein hat mit seiner berühmten Relativitätstheorie festgestellt: Alles im Universum ist Energie. Und immer in Bewegung. Und alles hat eine Vibration, auch unser Gehirn. Und ich nehme an, diese Vibration kann man zu einem anderen Gehirn senden.“ Die Casting-Show „The next Uri Geller“ impliziert versteckt die Frage nach dem Übersinnlichen, auch wenn man vieles als inszenierten Showeffekt deutet. Das Interesse an diesen Themen ist – wie es scheint – ungebrochen.

Die TV-Show provoziert kritische Rückfragen. Sie beziehen sich einerseits auf das geschickte (Selbst-)Vermarktungskonzept des TV-Magiers und die gezielte Instrumentalisierung des Mediums Fernsehen für den Geller-Effekt. Uri Geller wird zur zentralen Botschaft. Die beteiligten Kandidaten treten als „Mentalisten“ auf, als Zauberkünstler, die sicherlich beeindruckende Effekte zu erzielen vermögen. Weitaus interessanter scheinen indes die unterschiedlichen Zuschauerreaktionen zu sein: Die einen stufen die Sendung als Beitrag zur Volksverdummung ein. Wiederum andere nehmen alles Gezeigte und Inszenierte für bare Münze, wobei manche von der Wirklichkeit „okkultere“ Phänomene und Kräfte überzeugt sind und sich in dieser Auffassung gar bestätigt sehen. Wiederum andere sind der Entzauberung auf der Spur, indem sie die Tricks der Kandidaten im Internet zu erklären versuchen. Der Reiz solcher spektakulären Inszenierungen besteht zunächst in der ge-

heimnisvollen, suggestiv erzeugten Atmosphäre. Der besondere Effekt ist die verblüffte Reaktion des Zuschauers. Sie ist das eigentliche Pfund, mit dem die Macher der Sendung wuchern. Zusätzlich wird durch das scheinbar Unerklärliche ein Anreiz gegeben, darüber zu rätseln, auf welche Weise die verschiedenen Effekte erzielt wurden. Sind sie bloße Einbildung oder gar Betrug? Sind sie Hinweise auf das Einwirken von Geistern? Handelt es sich um Wirkkräfte des geheimnisvollen Reiches der Seele? Die Spekulationen nehmen kein Ende.

Die in der Sendung gezeigten Phänomene sind durchaus erklärbar. Es gibt im Einzelfall gute und plausible Gründe. Bewusst wird mit der Suggestion bzw. Illusion gespielt, es würde sich um paranormale Effekte handeln. In diesem Spiel dürfte der besondere Reiz liegen. Was nicht vergessen werden sollte: Übersinnliche Erfahrungen spielen in der Religionskultur nach wie vor eine große Rolle. Im Kontext einer neuen erfahrungsbezogenen esoterischen Religiosität gewinnen sie zunehmend an Bedeutung. Aus theologischer Sicht ist darauf hinzuweisen, dass viele dieser Phänomene durchaus „innerweltlich“ gedeutet werden können. Damit gehören sie letztlich zur Geschöpflichkeit des Menschen. In jedem Fall ist es hilfreich und notwendig, auf „natürliche“ Erklärungsmodelle zurückzugreifen, um nicht vorschnell in spiritistische oder okkultmagische Deutungskategorien zu geraten, die mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis nicht zu vereinbaren sind.

Übersinnliche Erfahrungen können als Hinweis auf den Schöpfungszusammenhang des Menschen gedeutet werden – auf eine Wirklichkeit, die umfassender und vielseitiger ist, als es uns Illusions-, Zauber- und Suggestionekünstler erahnen lassen. Ihre Zaubertricks sind darauf aus-

gerichtet, ein verblüfftes Publikum zurückzulassen. Doch die Verblüffung hält nicht lange an, wie sich dies an Reaktionen in kritischen Internetforen ablesen lässt. Für manchen Zuschauer können die darin gezeigten Showphänomene unterhaltsam und kurzweilig sein. Aber sie sind eben nicht die ganze Wahrheit.

Kritische Internetseiten:

www.gwup.org/themen/texte/uri_geller

<http://gellerentlarvt.wordpress.com>

<http://urigellertricks.wordpress.com>

Matthias Pöhlmann

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Anhaltende Kritik am Umgang mit der eigenen Geschichte. (Letzte Berichte: 3/2008, 92ff; 106f) Seit dem Informationsabend am 4. Dezember 2007, an dem die „Arbeitsgruppe Geschichte“ die Ergebnisse ihrer Studie zu den Entwicklungen und Problemen der Neuapostolischen Kirche (NAK) zwischen 1938 und 1955 vorgelegt hat, reißt die Kritik an einer „tendenziösen“ Geschichtsschreibung nicht ab. Das dokumentieren der öffentliche Briefwechsel des früheren Apostels der Gebietskirche Niederlande, Gerrit Sepers, mit Stammapostel Wilhelm Leber sowie der Briefwechsel zwischen der Vereinigung der Apostolischen Gemeinden und dem Stammapostel. Sepers hatte Leber nach dem Informationsabend persönlich heftig angegriffen und seine tiefe Enttäuschung über den rückwärtsgewandten Kurs der Kirchenleitung ausgedrückt. Besonders der Exklusivitätsanspruch und die beschönigenden Vergangenheitsdarstellungen wurden bemängelt. An einer Stelle verglich Sepers die NAK sogar mit einem „geistigen Konzentrationslager“. In einem sechsseitigen Brief wies der Stammapostel die Vorwürfe zurück und betonte, dass die NAK immer zu einer sachlichen Ausein-

anderssetzung bereit sei. Allerdings gestand er ein, dass die Verantwortlichen zu wenig bedacht hätten, dass durch diesen Abend alte Wunden wieder aufgerissen würden. „Wenn wir es noch einmal tun könnten, würden wir sicherlich schonender vorgehen.“

Als „unwürdig und unverständlich“ haben auch die Apostel und Bischöfe der Vereinigung der Apostolischen Gemeinden in Europa (VAG) den Informationsabend der NAK binnen weniger Tage zurückgewiesen und dem Stammapostel mitgeteilt, dass die VAG wegen dieses „unakzeptablen Verhaltens“ für weitere Gespräche nicht mehr zu Verfügung stünden. Die Enttäuschung der VAG war groß, hatte es doch bereits 2005 erste Schritte zur Versöhnung zwischen der NAK Schweiz und der Vereinigung Apostolischer Christen Schweiz gegeben. Nach „langen Beratungen und umfangreicher Diskussion der Fakten und in konstruktiver Auseinandersetzung mit der gemeinsamen Geschichte“ war beiderseitig eine versöhnliche Erklärung unterschrieben worden. Der Gesprächsabbruch der VAG hat sicher eine Signalwirkung gehabt und unterstreicht eindrücklich die hohe Brisanz und Sensibilität des Themas.

Mit einer weiteren Erklärung hat sich die VAG nun im Februar 2008 erneut an die Öffentlichkeit gewandt. Darin setzt sie sich noch einmal mit der sogenannten „Botschaft“ J. G. Bischoffs auseinander und betont deren ungöttlichen Charakter. Gleichzeitig drücken die Apostel der VAG ihre Hoffnung aus, dass es in Zukunft doch zu einer Versöhnung mit der NAK kommt. Als Reaktion auf diese deutlich freundlicheren Töne hat Stammapostel Leber nun der VAG weitere Gespräche angeboten. Er lädt die VAG in seinem öffentlichen Brief dazu ein, alle Einzelheiten der kritisierten Punkte mit der Arbeitsgemeinschaft „Geschichte der NAK“ mündlich zu

diskutieren und sie erläutern zu lassen. Es ist sehr zu begrüßen, wenn zerstrittene Parteien wieder in Kontakt miteinander treten. Über Gespräche hinaus sind jedoch schriftliche Dokumente wichtig, um der interessierten Öffentlichkeit – worunter sich zahlreiche Betroffene finden – die offizielle Deutung der Fakten zu präsentieren. Und dass eine Geschichtsaufarbeitung von zwei Betroffenen ohne unbeteiligte Dritte mit professioneller Distanz zum Thema zum Ziel führen kann, ist unwahrscheinlich. Es sind Vorschläge für einen Runden Tisch gemacht worden, wo mit Hilfe von Vermittlern der steinige Weg der apostolischen Gemeinschaften fortgesetzt werden kann.

Michael Utsch

JEHOVAS ZEUGEN

Präsident der Wachturm-Gesellschaft verstorben. (Letzter Bericht: 10/2006, 389ff) Wie die Deutschlandzentrale der „Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft“ erst am 6. März in einer Presseerklärung mitteilte, verstarb bereits am 21. Februar 2008 ihr langjähriger Präsident *Willi K. Pohl* kurz vor seinem 89. Geburtstag. Seit 1976 gehörte er zum Zweigkomitee, das die geistliche Aufsicht der Zeugen Jehovas in Deutschland innehat. Darüber hinaus war er Mitglied der „Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania“ (USA). Jahrzehntlang war er als Koordinator für die in vielen ehemals kommunistischen Ländern unter Verbot agierenden Gemeinden der Zeugen Jehovas tätig. Die Pressemitteilung unterstrich, dass Pohl aufgrund seiner religiösen Überzeugung als Zeuge Jehovas bereits in jungen Jahren von den Nationalsozialisten diskriminiert wurde: Weil er den Hitlergruß verweigerte, verwies man ihn 1933 als 14-jährigen Schüler der Oberrealschule in

Eilbeck (Hamburg) von der Schule. 19-jährig wurde er 1938 von einem Sondergericht in Hamburg zu acht Monaten Haft verurteilt, die er in dem als Polizeigefängnis dienenden ehemaligen KZ Fuhlsbüttel verbrachte. In der Verbotszeit hatte er seine Frau Editha kennengelernt. Auch sie musste ebenfalls eine achtmonatige Haft im Konzentrationslager aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu den Zeugen Jehovas verbüßen. „Von ihrem Pflichtverteidiger erfuhren beide, dass das Gericht eine Propagandaschau plante. Editha sollte einen SS-Mann heiraten und Willi ein Mädchen der Hitlerjugend. So sollten aus beiden ‚brauchbare Volksgenossen‘ werden. Ihren Glauben aufzugeben war für sie jedoch undenkbar“, wie die Pressemitteilung diese anrührende Geschichte kommentiert. Und weiter heißt es: „So beschlossen sie, sich noch vor dem Prozess zu verloben, um zu bekunden, wie sie darüber dachten. Sie heirateten am 26. März 1940 und waren bis zum Tod des Ehemanns 67 Jahre verheiratet“.

Nach dem Krieg konnten Jehovas Zeugen in Deutschland ihren Glauben wieder völlig frei ausüben. Nach jahrelangem Rechtsstreit wurde die Religionsgemeinschaft im Jahr 2006 sogar als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt (vgl. MD 10/2006, 389ff). Das hat jedoch nicht verhindert, dass die Mitgliedszahlen und Taufen in den letzten zehn Jahren rückläufig sind: Nur in jüngster Vergangenheit deutet sich ein leichter Aufwärtstrend an (vgl. z. B. die Statistik zu den Zeugen Jehovas „Zahlen in Deutschland 1991-2007“ auf www.sektenausstieg.net).

Wie im „Wachturm“ vom 1. Januar 2008 erläutert wird, hat sich die Wachturmgesellschaft eine neue publizistische Strategie ausgedacht. Man will durch unterschiedliche inhaltliche Schwerpunkte der eigenen Publikationen gezielter bestimmte Menschengruppen erreichen.

Nach wie vor soll „Der Wachturm“ (aktuelle Auflage: 37.100.000) zweimonatlich erscheinen. Allerdings richtet sich die Ausgabe vom 1. des Monats fortan stärker an die Öffentlichkeit und dürfte sich toleranter, dialogischer und freundlich darstellen, während die Ausgabe vom 15. des Monats intern bleiben soll und eher Anweisungen zum Bibelstudium und Verhaltensregeln beinhalten wird. Die Zeitschrift „Erwachtet“ soll sich nach wie vor an Skeptiker richten und Menschen dazu bewegen, mehr über Jehova wissen zu wollen. Es bleibt abzuwarten, ob sich diese Strategie positiv auf die Mitgliederentwicklung auswirken wird.

Michael Utsch

BÜCHER

Karin Daecke, Moderne Erziehung zur Hörigkeit? Die Tradierung strukturell-faschistischer Phänomene in der evolutionären Psychologieentwicklung auf dem spirituellen Psychomarkt, 3 Bände, Verlag Edition Psychotherapie und Zeitgeschichte, Neudettelsau 2006/2007, zusammen 1834 Seiten, alle drei Bände 125,00 Euro.

Kritische Stimmen über die Ideologielastigkeit der Psychologie sind in den letzten Jahren fast gänzlich verstummt. Vielleicht hat sich die Gesellschaft mittlerweile an die Psychologisierung des Alltags gewöhnt. Bei der unentwegten Neuerfindung der für die Postmoderne erforderlichen „flexiblen Identität“ scheinen die Methoden zeitgenössischer psychologischer Lebenshilfe sogar recht nützlich zu sein. Nach vielen Jahren umfangreicher Recherche hat nun eine Soziologin eine dreibändige Studie mit einer provozierenden Behauptung vorgelegt. Sie untersucht

die These, ob dem gegenwärtigen spirituellen Psychomarkt faschistische Elemente zugrunde liegen. Welches Leitbild steht hinter dem Programm einer evolutionären Erziehung, und was für ein „Neues Bewusstsein“ und was für ein „Neuer Mensch“ entstehen dabei?

Die beiden ersten Bände sind Nachschlagewerke, die gezielt Kenntnisse über den Psychomarkt vermitteln. Hier werden Brücken von der New-Age-Bewegung zu ihrem „Pilotprojekt Scientology“ geschlagen und beides wird in seinen Typologien strukturell-phänomenologisch verglichen. Der erste Band will den glaubens-, ideologie- und wissenschaftsgeschichtlichen sowie den gesellschaftssystemischen Grundbestand einer „faschistischen Ideologiebildung“ und die hierzu gehörende „Psychologie der Verführung“ sichten und belegen. Dabei findet die Autorin in der gegenwärtigen Psychologie eine „Irrationalismusrenaissance“ vor, die der Ideologiebildung auf dem Psychomarkt zu großem Aufschwung verholfen habe. Diesen Trend versucht sie im Teil II mit dem Manichäismus, der Theosophie und neogermanischen Kulte historisch zu erklären. Im Rückgriff auf diese Glaubensmuster habe die Psychologie ein irrationalistisch-evolutionäres Leitbild angenommen und werde so zu einer Ideologie.

Leider verwendet die Autorin, die seit vielen Jahren als Soziologin und Gestalttherapeutin in freier Praxis arbeitet, einen sehr speziellen Psychologiebegriff, wenn sie den „glaubensgeschichtlichen Fundus“ der evolutionären Psychologie auf das „ariosophische und neogermanische Ordensspektrum“ zurückführt. Denn parallel zum Irrationalismus in der Psychologie ist die Fraktion der Rationalisten in den letzten Jahren deutlich angewachsen – denkt man nur an die breite Rezeption der Hirnforschung und der Neurobiologie. Auch ihr Evolutionsbegriff hat nichts mit dem

Forschungsprogramm der Evolutionären Psychologie zu tun, in dem die Struktur der menschlichen Psyche unter Bezug auf die Evolution erklärt werden soll. Man muss sich erst mit der Terminologie der Autorin vertraut machen, um ihre Argumentation zu verstehen. Trotz weit ausholender, interdisziplinärer Anläufe werden darüber hinaus kaum Bezüge zur jeweiligen Forschungsliteratur hergestellt, was die Position der Autorin natürlich schwächt.

Der zweite Band will einen Überblick über die evolutionäre Psychologieentwicklung geben. Hierzu werden spirituell-psychologisch agierende Projekte an Protagonisten der Transpersonalen Psychologie vorgestellt. Insbesondere werden die Aktivitäten an den Entwicklungsorten Esalen (Grof), Arica (Ichazo) und Rütte (Graf Dürckheim) ausführlich dargestellt. Detailliert wird die Rolle des Evolutionärpsychologen Thomas Szasz als „wahrer Humanistischer Therapeut“ und „wahrer Antipsychiater“ in Frage gestellt, die dieser aufgrund seiner Beteiligung an der Gründung der „Kommission für Verstöße der Psychiatrie gegen Menschenrechte“ (KVPM) einnimmt. Seine wichtigsten Veröffentlichungen in Deutschland (1972-1997) werden kritisch beleuchtet. Die Autorin zeigt auf, wie er der Scientology-Organisation zugearbeitet hat und wie sein Werk bestimmte Strukturelemente aufweist, die sie in ihrer Studie als „neomanichäische und zugleich evolutionär-narzisstische Tradierungsstrukturen“ bezeichnet. Damit will sie verdeutlichen, wie Psychologieverfahren „evolutionär-pragmatisch“ vereinnahmt werden.

Während in den ersten beiden Bänden bekannte evolutionär-psychologische und evolutionär-spirituelle Erziehungsprojekte zur Erschaffung eines „Neuen Menschen“ zwischen 1945 und 2000 dargestellt werden, soll im dritten Band eine „phänome-

nologische Strukturanalyse“ dazu dienen, Kriterien zur Gefahreinschätzung bestimmter Psycho- und Sozialdynamiken zu entwickeln. Dazu werden zunächst die Untersuchungsmethoden der Studie breit und ausführlich dargelegt, was dem Leser ein erhebliches Durchhaltevermögen abverlangt. Viel spannender zu lesen sind die exemplarischen Feldprojekte, die am Beispiel der „Wild Goose Company“ und des „Vereins zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis“ (VPM) einen „führerzentrierten Sozialstrukturmodus im Wirkungskontext eines rigiden, kontroll- und leistungsfixierten Meta-Realitätsprinzips sowie den Wirkkontext eines ekstatisch-hedonistischen Meta-Lustprinzips“ verdeutlichen sollen. Auch wenn beide Organisationen in der beschriebenen Form nicht mehr existieren – Michael Barnett bietet seine Seminare mittlerweile unter dem Begriff „MB One Life“ an, der VPM wurde aufgelöst – sind die Beobachtungen und Folgerungen aufschlussreich und nicht nur historisch interessant. Das wichtige und aktuelle Thema der Manipulation wird von der Autorin in ihrer „strukturanalytischen Schlussbetrachtung“ als seelische Abwehrleistung im psychoanalytischen Sinne (Spaltung, Verschiebung, Regression) gedeutet.

Die Autorin hat sich viele Jahre intensiv mit diesem umfassenden Projekt beschäftigt. Sie gibt dem Leser in ihrer Einführung differenzierte Lesehinweise, wie man auch von einer ausschnitthaften Lektüre profitieren kann. Ein 30-seitiges Register erleichtert darüber hinaus die interessengeleitete Recherche. Die Möglichkeit des exemplarischen Lesens der ausführlichen Recherchen scheint mir der große Nutzen dieses Werkes zu sein, auch wenn man nicht allen Folgerungen zustimmen mag. Es ist der Autorin zu danken, dass sie manche überraschenden Querverbindungen hergestellt und detaillierte Beschrei-

bungen der spirituellen Psychoszene geliefert hat. Dennoch weist das Werk entscheidende Schwachstellen auf: Die Grundthese von der Irrationalismusfreudigkeit der Psychologie ist einseitig zugespitzt. Die soziologische Wissenschaftssprache und die Begriffsbildungen der Autorin machen die Lektüre anstrengend. Die einschlägige Literatur ist nicht aufgegriffen worden – so fehlen etwa die Standardwerke von Boechinger und Küenzlen zum Thema. Auch naheliegende Vergleiche mit ähnlichen Konzepten wie die „Gehirnwäsche“ oder das „False Memory Syndrome“ sind leider nicht angestellt worden. Die Breite der Untersuchung, die Berücksichtigung verschiedenster Interpretationsmuster unter Ermangelung eines einheitlichen Erklärungsrahmens und die abstrakte Sprache schmälern den Wert dieser beeindruckenden Fleißarbeit.

Michael Utsch

AUTOREN

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

Dr. phil. Johannes Kandel, geb. 1950, Politikwissenschaftler und Historiker, Berlin.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

Prof. em. Dr. theol. Walter Sparr, geb. 1941, bis 2007 Professor für Systematische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg.

Dr. phil. Michael Utsch, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften, Psychoszene und Scientology.

Praxisnah. Wegweisend. Aktuell.



Panorama der neuen Religiosität
Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn
des 21. Jahrhunderts
Herausgegeben von Reinhard Hempelmann,
Ulrich Dehn, Andreas Fincke, Michael
Nüchtern, Matthias Pöhlmann, Hans-Jürgen
Ruppert, Michael Utsch im Auftrag der
Evangelischen Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen (EZW)

2. überarbeitete Auflage / 688 Seiten /
gebunden
€ 29,95 [D] / € 30,80 [A] / SFr 52,90
ISBN 3-579-02320-9

Religiöse Themen in Werbung, Kino und
Kunst, Heilsversprechen heutiger Psycho-
szenen, weltanschauliche Strömungen wie
Anthroposophie und Jugendokkultismus, die
Offerten moderner Esoterik, Religionsgemein-
schaften wie die Zeugen Jehovas und die
Mormonen, die sich als dezidiertes Gegenüber
der christlichen Kirchen verstehen – welche
Inhalte, Lehren und Konflikte verbergen sich
hinter den verschiedenen Ausdrucksformen
eines neu erwachten Interesses an Spiritualität
und Religiosität?

Dieses jetzt aktualisierte Grundlagenwerk
versammelt fundierte Kenntnisse und wichtige
Informationen über die unterschiedlichen
Gruppierungen, Bewegungen und Erschei-
nungsformen neuer Religiosität. Zusätzlich
liefert es Beurteilungskriterien und Hilfen zur
Auseinandersetzung.

»Dies ist mit Abstand das beste und dichteste
Werk über die esoterischen, charismatischen
und therapeutischen Gruppen sowie neu-
religiösen Phänomene unserer Zeit.«
NÜRNBERGER ZEITUNG

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: Matthias Pöhlmann, Carmen Schäfer,
Ulrike Liebau
E-Mail: materialdienst@ezw-berlin.de

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 22 vom 1. 1. 2008.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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