



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

77. Jahrgang

9/14

Das Reformationsjubiläum rückt näher

**Christlicher Glaube
zwischen Skepsis und Gewissheit**

Bankgeschäfte nach islamischem Recht?

**Shinchonji
Eindrücke von einer Berliner Gemeinde**

**Stichwort: Energetische Psychotherapie
und Meridian-Klopft Techniken**

Der Erste Weltkrieg und die Christenheit

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Das 500. Jubiläum der Reformation rückt näher 323

IM BLICKPUNKT

Wilfried Härle

Christlicher Glaube zwischen Skepsis und Gewissheit 325

BERICHTE

Rebecca Schönenbach

„Islamic Finance“

Bankgeschäfte nach den Regeln des islamischen Rechts? 334

DOKUMENTATION

Zur Religionsgemeinschaft Shinchonji

Michael Bulle, Reinhard Hempelmann

Die Versiegelten der Endzeit 339

Eindrücke von der „Gemeinde im Licht“, Berlin 340

INFORMATIONEN

Islam

Aktivitäten der Schiiten in Deutschland 343

Baha'i

Fünzig Jahre Haus der Andacht in Hofheim 345

Weltanschauungsarbeit

Neues aus dem US-amerikanischen Amt für Internationale Religionsfreiheit 345

Esoterik

Axel Stoll gestorben 347

STICHWORT

Energetische Psychotherapie und Meridian-Klopftechniken 349

BÜCHER

Gerhard Besier/Hubert Seiwert (Hg.)
Die Religionsfreiheit und das Staat-Kirche-Verhältnis in Europa und den USA 352

Ebba Hagenberg-Miliu
Allein ist auch genug
Wie moderne Eremiten leben 353

Martin Greschat
Der Erste Weltkrieg und die Christenheit
Ein globaler Überblick 356

ZEITGESCHEHEN

Das 500. Jubiläum der Reformation rückt näher. Die protestantischen Kirchen bereiten sich weltweit auf das große Ereignis vor und laden auch die anderen Kirchen dazu ein, das Jubiläum ökumenisch zu begehen. Tatsächlich handelt es sich um das erste Reformationsjubiläum nach dem zurückliegenden Jahrhundert der Ökumene. Ob es jedoch tatsächlich zu gemeinsamen Gedenkfeiern der getrennten Kirchen kommt, ist keineswegs gesagt – trotz verschiedener Initiativen auf internationaler Ebene. Nach wie vor besteht nämlich keine Einigkeit, ob es 2017 überhaupt etwas gemeinsam zu feiern gibt oder ob nur ein gemeinsames Gedenken möglich ist. Soll die reformatorische Neuentdeckung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Menschen allein durch den Glauben und die darin enthaltene Botschaft der Freiheit im Vordergrund stehen – oder die Geschichte der Spaltung der abendländischen Christenheit? Soll die Freude dominieren oder die Klage und das wechselseitige Eingeständnis von Schuld und Versagen?

In jüngster Zeit haben die Spannungen zwischen den Kirchen in dieser Frage deutlich zugenommen. Stein des Anstoßes ist ein theologischer Grundlagentext, den die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) im Mai 2014 veröffentlicht hat. Kaum war das Dokument mit dem Titel „Rechtfertigung und Freiheit“ der Öffentlichkeit vorgestellt worden, hagelte es auch schon Kritik, und zwar aus ganz unterschiedlichen Richtungen.

Der evangelische Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann von der Universität Göttingen und sein Historikerkollege Heinz Schilling aus Berlin werfen den Autoren vor, nicht auf der Höhe der Reformationsforschung zu stehen, Geschichtsklitterei zu betreiben und den historischen Abstand zwischen

dem 16. Jahrhundert und unserer Gegenwart nicht genügend ernst zu nehmen. Die Kritiker scheinen offenbar zu übersehen, dass es sich bei dem EKD-Text nicht um ein Handbuch zur Reformationsgeschichte, sondern um den – durchaus respektablen – Versuch handelt, Grundaussagen reformatorischer Theologie Menschen von heute so zu vermitteln, dass sie mit Begriffen wie Rechtfertigung, Sünde, Glaube und Gnade etwas Sinnvolles anfangen können.

Scharfe Kritik kommt aber auch von römisch-katholischer Seite, allen voran von Kardinal Kasper, dem ehemaligen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Ihn stört, dass das Reformationspapier der EKD die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 mit keiner Silbe erwähnt. Das Dokument sei daher ein ökumenischer Rückschritt. Tatsächlich sagt das Dokument ganz im Sinne der Gemeinsamen Erklärung, die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche hätten inzwischen zu einer gemeinsamen Formulierung der Rechtfertigungslehre gefunden. Trotzdem bestehen weiterhin kirchentrennende Differenzen über das Verständnis des Amtes und der Sakramente. Dieser Umstand sollte aber doch kein unüberwindliches Hindernis für gemeinsame Reformationsfeierlichkeiten sein.

Die reformatorischen Exklusivpartikel – Christus allein, allein die Schrift, allein der Glaube, allein aus Gnade – sind nicht in einem antikatholischen Sinn zu verstehen, wie etwa von dem katholischen Theologen Wolfgang Thönissen, dem Leiter des Johann-Adam-Möhler-Instituts, moniert wird. Ausdrücklich heißt es im Text „Rechtfertigung und Freiheit“: Christus allein: „Der Glaube an diese Person muss vermittelt werden. Man kann an Christus nur glauben, wenn man von ihm gehört hat. Man hört von ihm aber konkret nur [!] in der christlichen Kirche.“ – Allein die Schrift:

Einem Biblizismus wird eine klare Absage erteilt, und die Bedeutung der Tradition wird auch gar nicht in Abrede gestellt. Allerdings erklären die Verfasser zutreffend, das reformatorische sola scriptura richte sich gegen einen mit der Schrift in Konkurrenz stehenden Autoritätsanspruch der Kirche. – Allein der Glaube: „Glaube ist aber zugleich immer auch tätiger Glaube ...“ – Allein aus Gnade: Auch nach evangelischem Verständnis ist also die Gnade nicht ohne die vom Heiligen Geist inspirierten Werke, jedoch stellt das EKD-Papier richtig fest, dass Gottes Gnade nach reformatorischem Verständnis zwischen Person und Werk unterscheidet und uns lehrt, „ebenso zu unterscheiden und auf diese Weise gnädig zu sein“.

Man muss der EKD für ihren Versuch, die reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung und der von Gott geschenkten Freiheit theologisch profiliert und zugleich ökumenisch gesinnt in die Gegenwart zu übertragen, dankbar sein. Das EKD-Dokument betrachtet die Reformation als eine „offene Lerngeschichte“ und Gestaltungsaufgabe, der sich jede Generation neu zu stellen hat. Historisch wird die Reformation in eine Reihe spätmittelalterlicher Reformbewegungen eingeordnet und also keineswegs vorschnell für gegenwärtige Interessen instrumentalisiert. Die Reformation sei „weder im Sinne einer klassischen protestantischen Interpretation als Durchbruch der Wahrheit des Evangeliums nach Jahrhunderten eines ‚finsternen Mittelalters‘ angemessen verstanden noch im Sinne der traditionellen römisch-katholischen Gegenposition als bloßer Höhepunkt mittelalterlicher Reformanstrengungen“. Daraus aber

eine antikatholische Grundhaltung ableiten zu wollen, geht am Text und seinem Inhalt vorbei.

Gedenken oder feiern, ist das tatsächlich die Frage? Wird hier nicht eine falsche Alternative aufgestellt? Es hat den Anschein, als ob manche Vertreter der katholischen Theologie und der Amtskirche nach Vorwänden suchen, um sich der Herausforderung eines ökumenischen Reformationsjubiläums nicht länger stellen zu müssen. Sie besteht in der Frage, was die katholische Kirche möglicherweise der Reformation zu verdanken hat und was daher auch für sie 2017 ein Grund zum Feiern sein könnte. Gleichzeitig sollten sich die evangelischen Kirchen fragen, was sie in Geschichte und Gegenwart der katholisch gebliebenen römischen Kirche für das eigene Evangelischsein verdanken. Was bedeutet es für das eigene Verständnis des Evangeliums, des Christseins und der Kirche, dass sich eben nicht die ganze abendländische Christenheit der Reformation angeschlossen hat? Und welche Impulse gehen vom Erbe der Reformation für den gemeinsamen ökumenischen Weg in die Zukunft aus? Stellt man sich gemeinsam diesen Fragen, dann lässt sich vielleicht ein ökumenisches Verständnis von Katholizität entwickeln, das zugleich gut evangelisch ist.

Das bevorstehende Jubiläum wird für die Ökumene zusehends zur Bewährungsprobe – übrigens auch für Papst Franziskus, auf den doch die Katholiken auch in ökumenischen Fragen so große Hoffnungen setzen. Als Protestant darf man gespannt sein, ob er diese Bewährungsprobe besteht.

Ulrich H. J. Körtner, Wien

Wilfried Härle, Ostfildern

Christlicher Glaube zwischen Skepsis und Gewissheit¹

Bei der Beschäftigung mit dem Thema habe ich schnell gemerkt, dass ich die beiden Begriffe „Skepsis“ und „Gewissheit“ nicht als gleichrangige, gleichberechtigte, gleich wichtige Größen empfand, sondern eher wie die Bezeichnung eines problematischen, möglichst zu überwindenden Phänomens (Skepsis) im Verhältnis zu einem attraktiven, möglichst zu erstrebenden Phänomen (Gewissheit). Und obwohl ich überzeugt bin, dass da „etwas dran“ ist, habe ich doch auch gemerkt, dass ich mir eine Zeit lang das verbaut habe, was man aus der Beschäftigung mit der Skepsis gewinnen kann, wenn ich dieses negative (und jenes positive) Vorurteil allzu stark werden lasse. Vor allem habe ich zu meiner eigenen Überraschung entdeckt, dass Skepsis und Gewissheit sehr viel mehr miteinander zu tun haben, als mir das bis vor einiger Zeit bewusst war.

Diese Einsicht verdanke ich vor allem der Beschäftigung mit einem Philosophen, genauer: Wissenschaftstheoretiker, der in seinem Fach (nicht nur in Österreich und Deutschland) im 20. Jahrhundert zur absoluten Spitze gehört, in der Theologie aber eine erstaunlich (und unangemessen) geringe Rolle spielt: Wolfgang Stegmüller (1923 – 1991). Dabei denke ich jetzt nicht an seine – auch theologisch wichtige – Studie zum Universalienproblem und

seine großen Lehrbücher zur Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts², sondern an sein für die Wissenschaftstheorie grundlegendes Werk, das 1954 unter dem Titel „Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis“ und fünfzehn Jahre später unter dem scheinbar nur geringfügig, tatsächlich aber signifikant geänderten Titel „Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft“ als „zweite, verbesserte Auflage“ erschien.³ Ich möchte deshalb die Grundthese zum Verhältnis von Metaphysik, Skepsis und Wissenschaft vorstellen, wie sie Stegmüller vor 45 Jahren formuliert hat.

Zuvor möchte ich jedoch als weiteren Gesprächspartner einen anderen Philosophen des 20. Jahrhunderts vorstellen, der sich selbst programmatisch als „skeptischen Philosophen“ verstanden und bezeichnet hat und der sich von dieser Position aus gleichwohl mit großer Ernsthaftigkeit und Gründlichkeit mit „Religion“ und dem „Glauben an Gott“ beschäftigt hat. Ich meine Wilhelm Weischedel (1905 – 1975), der vor allem durch sein großes zweibändiges Werk „Der Gott der Philosophen“⁴ große Beachtung – auch in Theologenkreisen – gefunden hat. Weischedel und Stegmüller nehmen übrigens, soweit ich sehe, nirgends aufeinander Bezug.

¹ Der Charakter des Vortrags wurde beibehalten. Eine ausführliche Fassung findet sich auf www.w-haerle.de/texte/Christlicher_Glaube_zwischen_Skepsis_und_Gewissheit.pdf.

² Wolfgang Stegmüller, *Das Universalienproblem, einst und jetzt*, Darmstadt 1957; ders., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Bd. 1 und 2, Stuttgart ³1965/⁶1979.

³ Frankfurt a. M. 1954; Berlin u. a. ²1969.

⁴ Bd. 1 und 2, Darmstadt 1971/1972.

Als dritten skeptischen Denker werde ich den Gießener Philosophen Odo Marquard (geb. 1928) vorstellen, der sich – ebenso wie Weischedel – selbst als skeptischen Philosophen bezeichnet und der sich zugleich nicht weniger intensiv als Weischedel mit Theologie beschäftigt hat. Dabei sind es vor allem zwei Themen, mit denen er sich immer wieder befasst hat: Theodizee und Rechtfertigung, die er je für sich, vor allem aber in ihrem inneren Zusammenhang, sozusagen in ihrer inneren Verwobenheit reflektiert und in seiner außergewöhnlich humorvollen Sprache („Transzendentalbelletristik“) artikuliert hat.

Nach dem Durchgang durch diese drei Positionen will ich dann versuchen, den Ertrag zu bündeln, indem ich einerseits nach Sinn und Bedeutung des Begriffs bzw. der Konzeptionen von „Skepsis“ und „Skeptizismus“ frage, denen wir begegnet sind, und andererseits die so präzierte Skepsis zu der „Gewissheit“ in Beziehung setze, die für den christlichen Glauben und sein Selbstverständnis insbesondere aus reformatorischer Perspektive grundlegend ist.

Die durch skeptisches Fragen offen bleibende Sinnkette (Weischedel)

Wilhelm Weischedel ist in seinem Werk „Der Gott der Philosophen“⁵ intensiv dem Zusammenhang zwischen der Sinnfrage und der Gottesfrage nachgegangen und hat dabei folgenden Gedankengang entwickelt: Die Frage nach dem Sinn von irgendetwas lässt sich generell nur beantworten durch Verweis auf etwas Sinngebendes, von dem es umfasst wird. So besteht der Sinn eines Füllfederhalters im Schreiben, der Sinn des Schreibens in der Kommunikation, der Sinn der Kommunikation im zwischenmenschlichen Austausch, der Sinn dieses Austauschs

im menschlichen Dasein usw. Das jeweils als zweites Genannte ist nach Weischedel das „Sinngebende“, von dem her das jeweils Erstgenannte, als das „Sinnhafte“, seinen Sinn empfängt, wenn, ja wenn das Sinngebende selbst sinnhaft ist. Da aber liegt, wie Weischedel auf eine leicht nachvollziehbare Weise zeigt, das Problem. Denn das Sinngebende empfängt seinen Sinn ja wiederum von einem Sinngebenden, und die Glieder dieser „Sinnkette“ werden immer umfassender, bis zuletzt in jedem Fall ein nicht mehr zu erweiternder, universaler „Sinnzusammenhang“ erreicht ist. „Nur wenn es einen ... Gesamtsinn gibt, ist auch das einzelne Sinnhafte in seiner Sinnhaftigkeit gerechtfertigt.“ Weischedel bezeichnet diesen umfassenden (Sinn-)Horizont als „Wesen des Daseins“.⁶ Woher aber empfängt dieses Wesen des Daseins als der universale Sinnzusammenhang selbst seinen Sinn?

Der skeptische Philosoph kennt natürlich die religiöse Antwort, die im Verweis auf Gott als den Schöpfer und Vollender der Welt besteht, aber er kann sie sich als Skeptiker nicht zu eigen machen, weil sie einen Glauben voraussetzt, den er nicht teilt. „Gibt es ... einen unbedingten Sinn? Wie könnte der Philosophierende sich gültig davon überzeugen? Schon wenn von einer Gültigkeit für den Philosophierenden gesprochen wird, werden bestimmte Weisen der Annahme eines unbedingten Sinnes ausgeschlossen. So vor allem der religiöse Glaube, der behauptet, in Gott den unbedingten Sinn zu finden. Aber ... der Glaube kann nicht in die Voraussetzungen eines ernstlichen Philosophierens eingehen, sofern dieses sich als radikales Fragen versteht und darum seine Voraussetzungen, auch etwaige glaubensmäßige, zu untergraben bemüht sein muß.“⁷

⁵ Bd. 2, Darmstadt 1972, 165-174. Die im Folgenden in Anführungszeichen gesetzten Begriffe entstammen diesem Abschnitt.

⁶ Ebd., 171.

⁷ Ebd., 173.

Deshalb muss und will der skeptische Philosoph die Beantwortung der Sinnfrage offenlassen und in der Schwebelage halten. Aber er anerkennt, ja er weist geradezu nach, dass erst dann, wenn die Frage nach Gott positiv beantwortet ist, die Frage nach dem Sinn des Ganzen beantwortet werden kann, und zwar dadurch, dass das Ganze sich als verstehbar, gerechtfertigt und fraglos zeigt. Und nun das Entscheidende bei Weischedel: Wenn die Sinnfrage nicht in diesem universalen Horizont positiv beantwortet wird, dann kann sie auch im Blick auf kein einzelnes Wesen, Ereignis oder Ding beantwortet werden. Mit dem Sinn des Ganzen steht der Sinn alles Einzelnen auf dem Spiel. Hat das Dasein im Ganzen keinen Sinn, dann auch nicht das Menschenleben, dann auch nicht die Kommunikation etc.

Das könnte, wenn es nicht von einem skeptischen Philosophen stammte, wie ein apologetisches Bangemachen vor dem Nihilismus wirken. Aber darum geht es gerade nicht bei Weischedel, sondern um das Nachdenken über die Wirklichkeit im Horizont der Sinnfrage, die jeder für sich selbst beantworten muss.

Und da bietet sich nun allem Anschein nach ein Lösungsansatz, um eine nihilistische Position zu überwinden und zu einer positiven Antwort auf die Sinnfrage zu kommen: Kennt nicht jeder Mensch Erfahrungen, von deren Sinnhaftigkeit er intuitiv und fraglos überzeugt ist, seien es ästhetische, religiöse, ethische oder andere Erfahrungen. Und der Argumentation Weischedels zufolge müsste es dann doch möglich sein, aus der sinnvollen Einzelerfahrung auf die Sinnhaftigkeit des Ganzen zu schließen!? Aber diesen Rückschluss lehnt Weischedel als nicht gültig ab. Mit welcher Begründung?

„Man kann offenbar den Schluß ziehen: Wenn es einzelnes selbstverständlich Sinnhaftes gibt, dann ist damit auch ein unbedingter Sinn gegeben ... Doch in diese Welt

der befriedeten Sinnhaftigkeit bricht immer wieder das Sinnlose ein ... Es kann sich in großen Geschehnissen äußern: in Naturkatastrophen, in Gewalttaten und Morden, in Kriegen.“⁸

Der intuitiven Gewissheit hinsichtlich der Sinnhaftigkeit einzelner Erfahrungen kann mit derselben Gewissheit die Sinnlosigkeit oder Sinnwidrigkeit anderer Erfahrungen entgegengesetzt werden, wie sie sich im Theodizeeproblem stellen. Damit geht die Reflexion über die Sinnkette in den Diskurs über das Theodizeeproblem über. Und insofern könnte man aus der Perspektive Weischedels zumindest die Vermutung aufstellen, dass die unterschiedlichen Antworten auf die Theodizeefrage davon abhängen, ob die Erfahrungen von Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit im Leben und Denken eines Menschen überwiegen. Bei genauerem Nachdenken könnte sich vielleicht herausstellen, dass dies nicht nur oder primär ein quantitatives Problem ist, sondern sehr stark von qualitativen Aspekten abhängt. Anders gesagt: Die Intensität der positiven und/oder negativen Erfahrungen spielt dabei vermutlich eine gewichtige Rolle.

Da diese Entscheidung nicht generell und nicht eindeutig gefällt werden kann, muss aus der Sicht Weischedels die Entscheidung über Sinn oder Sinnlosigkeit offen bleiben – und zwar bis zum Ende der Zeit. Die Situation des „radikalen Fragens“ und der radikalen Fraglichkeit lässt sich aus Weischedels Perspektive nicht überwinden.⁹ Deswegen bleibt für ihn auch die Frage

⁸ Ebd.

⁹ Die Argumentationsstruktur bei Weischedel hat auf fallende Ähnlichkeit mit der von Pannenberg. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Denkern besteht darin, dass für Pannenberg die im Horizont des apokalyptischen Weltbildes geschehene und gedeutete Auferweckung Jesu Christi von den Toten die „Prolepse“ des Endes der Geschichte in der Mitte der Zeit darstellt, aufgrund deren die Frage nach dem Ausgang und Sinn der Geschichte nicht (mehr) offen, sondern bereits jetzt beantwortet und zwar positiv beantwortet ist.

nach Gott eine bis zum Schluss und notwendigerweise offene Frage. Nur um den Preis des Verzichtes auf das radikale Fragen könnte eine Antwort, sei es eine positive oder eine negative, auf die Gottesfrage und damit auch auf die Sinnfrage gegeben werden.

Skepsis als generelle Nötigung zur Entscheidung (Stegmüller)

Als Wissenschaftstheoretiker mit einem starken Interesse für Metaphysik wird Wolfgang Stegmüller geleitet durch die Frage: „Was können wir wissen?“ Dabei geht es ihm nicht nur um das, was wir inhaltlich (nicht) wissen können (z. B. die Zukunft oder das, was Gott weiß), sondern es geht ihm um die Fundierung bzw. Begründung des Wissens, also nicht nur um das quid [bzw. die quaestio] *facti*, sondern immer um das quid [bzw. die quaestio] *iuris*, mit dem die Philosophie seit ihren Anfängen – spätestens seit Sokrates, Platon und Aristoteles – befasst ist. Gibt es Erkenntnisquellen, bei denen die Möglichkeit des Irrtums mit Sicherheit ausgeschlossen ist? Unsere sinnliche Wahrnehmung kommt dafür sicher nicht infrage, aber auch nicht unsere menschliche Vernunft. Beide können irren. Das wissen wir. Auch die Berufung auf das, was (uns) evident ist, hat zwar für unser Denken und Leben große Bedeutung und spielt auch in der Argumentation eine entscheidende Rolle, aber auch Evidenz ist keine untrügliche Quelle für Wissen, wie wir oft genug im Rückblick merken, wenn uns etwas als zweifelhaft oder gar als falsch bewusst wird, was wir über lange Zeit hin für evident gehalten hatten.

Ein Fundament für sicheres, zweifelsfreies Wissen wird also nirgends sichtbar. Zwar können wir mit Begriffen wie „Gewissheit“ oder „Widerspruchsfreiheit“ oder „Kohärenz“ notwendige Bedingungen für sicheres Wissen nennen, aber das sind eben nur

notwendige, jedoch keine hinreichenden Bedingungen, und auf sie käme es an.

Landet Stegmüller damit bei einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus? In gewisser Hinsicht ja. Wieso nur „in gewisser Hinsicht“? Weil er scharfsinnig erkennt, dass es eine Form des Skeptizismus gibt, die sich selbst als erkenntnistheoretische Letztbegründung versteht und damit selbstwidersprüchlich wird. Wenn der Skeptizismus sich versteigt zu der These „Wir können mit Sicherheit wissen, dass wir nichts mit Sicherheit wissen können“, dann, aber auch nur dann wird er selbstwidersprüchlich. Diese Kritik ist dem Skeptizismus immer wieder vorgehalten worden, aber Stegmüller zeigt, dass sie nur einen Skeptizismus trifft, der selbst mit einem absoluten Beweisanspruch auftritt. Solange der Skeptizismus diese Grenze nicht überschreitet, sondern sich beschränkt auf die (irrtumsfähige) These „Wir haben keine Quelle für irrtumsfreie Erkenntnis“, hat er recht und ist nicht selbstwidersprüchlich.

Aber was folgt aus alledem in wissenschaftstheoretischer Hinsicht? An dieser Stelle wird Stegmüller originell und provozierend zugleich. Seine Konsequenz aus diesem Befund lautet: Alle Erkenntnis setzt letztlich eine *Entscheidung* voraus, die ihrerseits nicht (mehr) rational begründet, die aber gewissenhaft vollzogen werden kann und sollte. Diese Entscheidung kann er sowohl als „persönliche Gewissensentscheidung“¹⁰ als auch als „Glauben“¹¹ bezeichnen. Und in Aufnahme und Abwandlung eines bekannten Kant-Zitats formuliert er: „Man muß nicht das Wissen beseitigen, um dem Glauben Platz zu machen. Vielmehr muß man bereits etwas glauben, um überhaupt von Wissen und Wissenschaft reden zu können.“¹²

¹⁰ Wolfgang Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Berlin u. a. 21969, 2.

¹¹ Ebd., 38.

¹² Ebd.

Das Steile an dieser These besteht m. E. darin, dass damit Anselms (und Schleiermachers) theologische Methodik des „Credo ut intelligam“ bzw. „Fides quaerens intellectum“¹³ als *wissenschaftlich unhin-tergebar* erkannt und anerkannt wird, und zwar nicht nur für die empirischen Wissenschaften und die Metaphysik, sondern für sämtliche Wissenschaften, also auch für Logik und Mathematik. Dass Stegmüller für diese Thesen in seiner Zunft keinen großen Beifall geerntet hat, kann man verstehen. Er schreibt dazu: *„der Metaphysiker hört nicht gern, dass seine geistige Tätigkeit auf einer vorrationalen Urentscheidung beruht; Philosophen aller Varianten, außer Skeptikern, hören nicht gern, dass die ernst zu nehmenden Arten der Skepsis unwiderleglich sind; schließlich nehmen Skeptiker aller Schattierungen nicht gern zur Kenntnis, dass sie ihren Standpunkt nicht beweisen können“*. Und Stegmüller fährt fort: *„Eine solche komplexe Feststellung provoziert geradezu das empörte Aufbegehren: ‚Dies kann doch unmöglich dein letztes Wort sein. Irgendeine Lösung in der einen oder anderen Richtung muß es doch geben!‘ Dazu kann ich nur sagen: ‚Diese „Lösung“*

hast du jederzeit in der Hand: Entscheide dich!“¹⁴

Um ein mögliches Missverständnis dieser (wohlbegründeten) Thesen zu vermeiden, fügt Stegmüller immer wieder an: Dies ist keine Aufforderung zu beliebigen Entscheidungen, kein Freibrief für Willkür, wohl aber die Aufforderung zu sorgfältigen, wohlherwogenen, gewissenhaften Entscheidungen auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Und diese erkenntnistheoretischen Entscheidungen sind für ihn „Glaubens“-Entscheidungen. In meinen Worten gesagt: Es sind Entscheidungen für das, worauf wir vertrauen und uns verlassen. Das erinnert an Luthers Auslegung des 1. Gebots in seinem Großen Katechismus, und es erinnert mich zugleich an das tief-sinnige, nachdenkenswerte Diktum des regionalen Dichterstürmen Wilhelm Busch: *„Nur was wir glauben, wissen wir gewiß“¹⁵*. Stegmüller kommt mit seinen Überlegungen und Schlussfolgerungen zu mehreren interessanten, weitreichenden Ergebnissen:

- Unter „Skepsis“ ist weder die nihilistische Behauptung zu verstehen, die Welt sei völlig sinnlos und es gebe deshalb keinen Sinn in der Welt, noch die skeptizistische Behauptung, es gebe (nachweisbar) keine wahre Erkenntnis, sondern unter „Skepsis“ ist die These zu verstehen, dass es keine Möglichkeit einer rein theoretischen oder rein rationalen Letztbegründung für irgendeine Erkenntnis gebe.
- Diese skeptische Position lässt sich auch nicht als selbstwidersprüchlich erweisen, wie dies bei der These von der nachweisbaren Sinnlosigkeit und Unerkennbarkeit der Welt der Fall ist. Die Bestreitung von Letzt-

¹³ Die Formel „Credo ut intelligam“ findet sich am Ende des 1. Kapitels von Anselms kleinem, aber äußerst gewichtigem Werk „Proslogion“. Schleiermacher hat sich nicht nur diese Formel, sondern den ganzen Satz Anselms, der sie enthält, als Motto für seine Glaubenslehre zu eigen gemacht und auf deren Deckblatt (1. und 2. Auflage) abgedruckt. Die Formel: „Fides quaerens intellectum“ war der ursprüngliche Titel des Proslogion und ist jetzt am Ende der Vorrede des Proslogion zu finden. Als vertiefende Erläuterung dieser beiden Formeln zitiert Schleiermacher auf dem Titelblatt der Glaubenslehre überdies Anselms Epistula de incarnatione (in: Anselmi opera omnia, Bd. II, hg. von F. S. Schmitt, Stuttgart ²1984, 9): *„Nam qui non creditur, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget“*. Der (Um-)Weg von der Fides über die Experientia zum Intellectus scheint mir von größter Bedeutung zu sein. „Sola ... experientia facit theologum“, heißt es auch schon bei Luther (WATi 1, 16,13).

¹⁴ Wolfgang Stegmüller, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, a.a.O., 1f.

¹⁵ Hans Balzer, Nur was wir glauben, wissen wir gewiß. Der Lebensweg des lachenden Weisen Wilhelm Busch, Berlin ⁷1958, bes. 66.

begründungen ist mit Wahrheitserkenntnis vereinbar.

- Diese Vereinbarkeit ergibt sich aus der unverzichtbaren Bedeutung von subjektiver Gewissheit für jeden Erkenntnisvorgang. Dabei schließt Gewissheit insofern ein Element von Entscheidung ein, als die Gewissheit nur dadurch erkenntnis- und handlungsleitend wird, dass ein Mensch sich auf die ihm zuteilgewordene Gewissheit einlässt bzw. verlässt.
- Diese grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Einsichten und Thesen gelten grundsätzlich nicht nur für metaphysische, ontologische oder religiöse Sachverhalte bzw. Aussagen, sondern für alle möglichen wahren Aussagen. Im Vergleich zu Weischedel kommt Stegmüller also zu einem umfassenderen, radikaleren und zugleich positiveren Ergebnis.

Skepsis als Einladung zum Vertrauen (Marquard)

Odo Marquard erkennt bei seinen Analysen zum Theodizeeproblem (und zur Rechtfertigungslehre), dass der Theodizeediskurs, wie er seit Leibniz (unter diesem Namen) geführt wird, zeitlich und sachlich zusammenfällt mit der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie. Dabei wird Gott als Subjekt oder Lenker der Geschichte gewissermaßen entthront, bestritten und damit zugleich von den Anklagen wegen des Übels in der Welt entlastet (Freispruch Gottes wegen Nichtexistenz).

Genau an dieser Stelle fragt, denkt und beobachtet Marquard aber weiter: Was geschieht mit dem Theodizeeprozess, wenn ihm (indirekt schon seit Kant, direkt seit dem offiziellen Atheismus des 18. und 19. Jahrhunderts) Gott als Angeklagter abhanden kommt? Marquard sagt:

- Mit dem Freispruch Gottes wegen Nichtexistenz kommt der Theodizeeprozess

nicht zum Erliegen. Er wird nicht eingestellt (das Übel bleibt ja da), sondern der Prozess bekommt einen neuen Angeklagten. Wenn es keinen Gott gibt, der verantwortlich ist (und angeklagt werden kann) wegen der Übel der Welt, dann kommt nur noch der *Mensch* als Angeklagter im Theodizeeprozess in Betracht.

- Nun war aber schon mit der Eröffnung des Theodizeeprozesses (Mensch gegen Gott) ein irreversibler Verlust eingetreten: der Verlust der Gnade; denn es stand und steht dem Menschen nie zu, Gott zu begnadigen.
- Aber der Austausch der Angeklagten führt nicht zu einer Wiedergewinnung der Gnade, da es letztlich nur Gott zusteht, den Menschen zu begnadigen. Der Mensch, der nun wieder auf der Anklagebank sitzt, auf der er saß, als er sich vor Gott rechtfertigen musste, sitzt dort nun als *gnadenlos* Angeklagter. Es bleibt beim Verlust der Gnade.
- Das führt dazu, dass der Mensch total angeklagt ist und sich nicht nur für sein Tun, sondern auch für sein Sein rechtfertigen muss. Marquard nennt dies die „Übertribunalisierung“, unter der sich der Mensch in der Gegenwart befindet und vor der er in die „Unbelangbarkeit“ zu entkommen versucht – letztlich freilich vergebens.

Hier stellt sich neu die Frage nach der Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen *vor Gott*, die zugleich eine Wiedergewinnung der Gnade sein könnte. Auf einem theoretischen Weg sieht Marquard dafür keine überzeugende Lösung. Mit Kant ist er der Meinung, dass alle (vorliegenden) „doktrinalen Theodizeen“ unzureichend sind und letztlich scheitern. Aber Marquard sieht den Ausweg – anders als Kant – nicht in der „authentischen Theodizee“ eines Hiob, der sich in seiner moralischen Rechtfertigung Gott unterwirft und seine Hand auf seinen Mund legt. Marquards Fazit ist überraschend (und überzeugend) anders.

Es lautet: „Die Antworten der Theodizee sind ... durchweg unzureichend ... Darum haben wohl diejenigen recht, die dem Vertrauen auf Gott, also dem Glauben das letzte Wort geben, und das nicht zu können ist dann das eigentliche Unglück.“¹⁶

Mit den Formulierungen, die Theodizeeantworten seien „unzureichend“ und der Glaube habe „das letzte Wort“, konstruiert Marquard keinen Gegensatz zwischen Glauben und Theodizee, sondern beschreibt ein Überbietungsverhältnis. Und das ist auch ganz angemessen. Denn der Glaube muss *mit* der Unbegreiflichkeit Gottes leben, aber er kann nicht *von* ihr leben. Und deswegen ist die Suche nach Antworten auf die Theodizeefrage nicht als solche schon ein Akt des Unglaubens.

Mit dieser Position – vor allem mit dem Halbsatz: „und das (nicht) zu können ist dann das eigentliche (Un-)Glück“, ist Marquard, ohne dass er es weiß, ganz nahe bei der Antwort, zu der Luther am Ende von *De servo arbitrio* in seiner Drei-Lichter-Lehre gefunden hat. Auch Luther anerkennt, dass wir keine theoretisch überzeugende Antwort auf das Theodizeeproblem haben und geben können, aber er ist der Überzeugung, dass die Erfahrung, die wir durch Gottes Gnade beim Ertragen von Übeln machen, uns Grund zur Hoffnung auf eine endzeitliche Antwort *Gottes* gibt, die dann alle Zweifel zum Verstummen bringt. So weit (wie Luther) kann und würde Marquard als skeptischer Philosoph sicher nicht gehen. Aber er geht so weit zu sagen, dass der Glaube, den er zu Recht als „Vertrauen auf Gott“ versteht, in dieser Frage „das letzte Wort“ haben soll. Das ist für einen skeptischen Philosophen viel, und es ist auch ganz dicht bei der Position von Stegmüller.

¹⁶ Odo Marquard, Schwierigkeiten beim Ja-Sagen, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht*, München 1990, 101f. Das ließe sich freilich auch positiv ausdrücken: „und das zu können, ist dann das eigentliche Glück.“

„Skepsis“ und/oder „Gewissheit“

Was ist „Skepsis“?

a) „Skepsis“ als erkenntnistheoretischer Nihilismus („Skeptizismus“) ist eine selbstwidersprüchliche Position, weil für die skeptische Position das behauptet wird, was (mit ihrer Hilfe) für *alle* Erkenntnis bestritten wird.

b) „Skepsis“ als theoretische Unentscheidbarkeit der Erkenntnisfrage ist dort, wo dies ausdrücklich auf das irdische, menschliche Wissen bezogen und begrenzt ist, eine zustimmungsfähige Position. Das schließt aber eine Gewissheit (auch eine absolute Gewissheit) nicht aus.

c) „Skepsis“ als Anerkennung, dass Letztbegründungen für uns nicht möglich sind, gilt nicht nur für Glaubenserkenntnis, sondern für *alle* Erkenntnis, da wir nichts voraussetzungslos und zweifelsfrei beweisen oder deduzieren können. Das ist nicht etwas Besonderes für Theologie, Kirche und Glauben, sondern ein gemeinsames Merkmal alles endlichen Wissens.

d) „Skepsis“ als radikales Fragen/Zweifeln gegenüber vorgegebenen Lehren (Dogmatismus), gegen eigene Sinneswahrnehmungen, eigene logische Operationen und Evidenzen entspricht einer menschlichen und vor allem einer wissenschaftlichen Grundhaltung, die selbstkritisch ist, dem Unterschied zwischen Mensch und Gott Rechnung trägt und ihn beharrlich im Bewusstsein behält.

Nur im Sinne von a) ist „Skepsis“ oder „Skeptizismus“ abzulehnen. In den drei anderen Bedeutungen sind sie – gerade aus der Sicht des christlichen Glaubens – zu bejahen. Jede Diskussion über „Glaube und Skepsis“ erfordert jedoch dringend (vorab oder frühzeitig) eine Verständigung darüber, was unter „Skepsis“ und „Skeptizismus“ verstanden werden kann und soll.

Sonst besteht die Gefahr, aneinander vorbeizureden oder schwerwiegende Missverständnisse zu wecken.

Was ist „Gewissheit“?

a) Sicherheit vs. Gewissheit (*securitas/certitudo*): In Luthers reformatorischer Theologie spielt die Unterscheidung zwischen *securitas* und *certitudo* eine große Rolle, die für die meisten Menschen heute schon sprachlich kaum nachzuvollziehen ist, die ich aber für sachlich wichtig halte. Luther kann sagen, das Streben nach Sicherheit sei mit dem christlichen Glauben unvereinbar, aber ebenso sei das Fehlen von Gewissheit mit dem christlichen Glauben unvereinbar. Beides erscheint also auch als miteinander unvereinbar.¹⁷ Worin dieser Unterschied genau besteht, ist nicht leicht zu erfassen und zu beschreiben. Ich habe mich damit beim Abfassen meiner „Dogmatik“ besonders schwergetan und bin darüber bis heute noch nicht hinausgekommen; deshalb erlaube ich mir, aus dem diesbezüglichen Abschnitt (Kap. 6, 2.2.2 b) zu zitieren:

„Inwiefern bezeichnen diese beiden Begriffe tatsächlich etwas so Unterschiedliches? Insofern, als ‚Sicherheit‘ den (freilich bloß relativ erreichbaren) Zustand bezeichnet, in dem ein Mensch eine Situation so beherrscht und bestimmt, dass er unverwundbar ist. Gerade das gilt für Gewissheit nicht. Die Zuversicht oder das Überzeugtsein von einer Einsicht oder von einem Gefühl, die man als ‚Gewissheit‘ bezeichnet, ist kein Beherrschen und Bestimmen, sondern viel eher ein Beherrscht- und Bestimmtwerden, dem ein Mensch *wehrlos* ausgesetzt ist, und das schließt Verletzbarkeit gerade *nicht* aus. Denn Gewissheit basiert nicht auf Bewei-

sen, sondern auf Erfahrung, die jede Person nur *für sich* machen, die sie aber anderen nicht andemonstrieren kann. Deshalb ist Gewissheit anfechtbar, ohne daß dem, der sie hat, Verteidigungswaffen zur Verfügung stünden. Der Glaube – als auf Gewissheit gegründetes *unbedingtes Vertrauen* – impliziert sogar, daß ein Mensch mit seinem *ganzen* Dasein angreifbar und verwundbar wird. Aber dazu gibt es keine Alternative; denn in der Beziehung zu *Gott* und in der *personalen* Beziehung zum *Mitmenschen* würde das Streben nach Sicherheit jede echte Begegnung verhindern. Glaube, der *auf Gewissheit* gründet, ist angefochtener Glaube.“¹⁸

Ich habe den Eindruck, dass dies gut anschlussfähig ist insbesondere an die Ausführungen von Stegmüller und Marquard. Luther äußert sich zum Thema „Skepsis“ grundsätzlich negativ.¹⁹ Er sieht darin eine Erkenntnishaltung, die sich vor eindeutigen Aussagen und vor Überzeugungen drücken will, um nicht klar Stellung nehmen zu müssen.

Hier tritt nun ein gewichtiger Unterschied ins Zentrum unserer Überlegungen: Um welche Erkenntnis handelt es sich? Es handelt sich um die Erkenntnis dessen, was wir zu unserem Heil wissen müssen, und d. h. für Luther vor allem: von wem wir das zu erhoffen und zu erwarten haben, was wir zu unserem Heil brauchen. Und hierfür gilt Luthers Satz: „*Quid enim incertitudine miserius?*“ – „Was ist elender als Ungewissheit?“²⁰

Unser Heil basiert nicht auf unserem Wissen und unserer Erkenntnis, sondern auf der Gewissheit, die uns durch die Offenbarung

¹⁸ Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/Boston 42012, 62f.

¹⁹ LDStA 1, 231, 21f. „Ich habe keinen Gefallen an der Meinung der Skeptiker“ (lat: „non delector scepticorum sententia“); oder LDStA 1, 233, 39, der berühmte Satz: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker“ (lat: „Spiritus sanctus non est Scepticus“).

²⁰ LDStA 1, 230, 18f (= WA 18, 604).

¹⁷ Es war mir ein „gewisser“ Trost, als ich in *De servo arbitrio* entdeckte, dass Luther beide Begriffe auch gelegentlich ungenau als *Hendiadyoin* verwenden kann, so z. B. mehrfach hintereinander in LDStA 1, 256, 8, 14f. und 20 (= WA 18, 783, 25, 31 und 36).

des dreieinigen Gottes (im Sohn durch den Heiligen Geist) zuteil wird. Auch für diese Gewissheit (und gerade für sie) können wir keinen Beweis- oder Letztbegründungsanspruch erheben, aber auch für sie gilt, dass sie zu einem Bestandteil unseres Lebens nicht an unserem Wollen vorbei wird, sondern so, dass sie dieses Wollen erweckt oder verändert und zur Zustimmung gewinnt.

b) Gewissheit und Zweifel: Diese Gewissheit bleibt begleitet von der Stimme des Zweifels, die von außen und von innen kommt – sei es als (scheinbare oder echte) Gegengewissheit oder als bloße Infragestellung („Sollte Gott gesagt haben?“ – „Kann man auf Gott vertrauen?“ – „Bekommen wir es in Jesus Christus wirklich zu unserem Heil mit Gott zu tun?“).

Wenn man sieht, welch breiter Strom an Zweifeln die biblischen Ostererzählungen durchzieht – nicht erst bei Thomas, sondern schon „Matthäi am Letzten“ („etliche/sie aber zweifelten“, Mt 28,17), bei Markus („sie glaubten es nicht“, „auch denen glaubten sie nicht“, Mk 16,11 und 13), bei Lukas („und es erschienen ihnen diese Worte, als wär’s Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht“, Lk 24,11) und schließlich bei Johannes – dann sind wir wohl gut beraten, unsere Zweifel nicht zu verdrängen oder zu verleugnen, sondern sie zuzulassen und sie im Vertrauen auf die Selbstdurchsetzungsmacht der Wahrheit in unseren Glauben und in unsere Gottesbeziehung mit hinein-zunehmen: „Wir vermögen nichts wider die Wahrheit“ (2. Kor 13,8).

Vielleicht ist ja niemand so bedroht vom Zweifel wie diejenigen, die ein Leben lang mit der biblischen Botschaft umgehen durften, sollten, mussten und dabei auch in der Gefahr waren, abzustumpfen oder nur noch zu funktionieren. Und ich empfinde es persönlich als das größte anzunehmende Unglück, wenn einem Menschen an seinem Lebensende der Glaube, also das Vertrauen auf Gott abhanden kommt und verloren geht. Wenn wir das als einen solchen Verlust empfinden, dann weiß ich jedenfalls keinen besseren Rat, als ganz unoriginell zur Botschaft des Evangeliums und damit zu Gott immer neu den Kontakt zu suchen: durch Gebet, Bibellektüre, Gottesdienstbesuch und das Gespräch mit anderen Menschen. Das ist kein Rezept zur Herstellung oder Erhaltung von Glauben, aber es ist, wenn CA 5 recht hat, das Beste, was wir tun können; denn Gott wirkt durch seinen Heiligen Geist den Glauben wo und wann er will in denen, die das Evangelium hören.²¹ Dabei könnte sich das Hören des Evangeliums sogar auf unsere eigenen Predigten beziehen, gemäß dem Rat, den Peter Böhler seinem um Glaubensgewissheit ringenden Freund John Wesley gab: „Predige den Glauben, bis du ihn hast; und dann predige ihn, weil du ihn hast.“ Dabei sollten wir nicht versäumen, das zweimal vorkommende Wort „hast“ in unübersehbare Anführungszeichen zu setzen; denn nicht wir „haben“ ihn, sondern, wenn es gut geht, hat und hält er uns.

²¹ Vgl. BSLK 58, 1-7.

Rebecca Schönenbach, Berlin

„Islamic Finance“

Bankgeschäfte nach den Regeln des islamischen Rechts?

Seit der Finanzkrise 2008 findet die Idee einer an den Regeln des Islam orientierten Finanzwirtschaft mehr und mehr Beachtung. Vor allem das Zinsverbot fasziniert und scheint eine Alternative zum bestehenden Bankensystem zu versprechen. Der Koran verbietet *Riba*, wörtlich Wucher, erlaubt aber ausdrücklich Handel. Daher beruhen islamische Finanzierungsformen auf handelsbasierten Strukturen. Das Hauptelement des „Islamic Finance“ ist die Gewinn- und Verlustbeteiligung an geschäftlichen Unternehmungen statt eines festen Zahlungssatzes. Zudem sind Spekulationsgeschäfte und Glücksspiel ebenso verboten wie Handel, der mit Schweinen, Alkohol, Pornografie oder bestimmten Bereichen wie der Unterhaltungsindustrie zu tun hat. Die Idee der islamischen Finanzierungen selbst ist jung. Die ersten islamischen Banken wurden 1975 gegründet, nachdem die Golfstaaten durch die Ölförderung zu Reichtum gekommen waren. Interessant ist, dass diese Banken mit denselben Problemen konfrontiert waren, denen islamische Banken auch heute im Westen begegnen. Da die Strukturen handelsbasiert sind, stellen sie keine Banken im eigentlichen Sinne dar. Sie fallen also nicht unter die herkömmlichen gesetzlichen Regelungen, die sowohl die Bankgeschäfte als auch den Finanzmarkt im weiteren Sinne regulieren. Die frühen Gründer der islamischen Banken, mit dem saudischen Königshaus verbundene Geldgeber, forderten Gesetzesänderungen in den jeweiligen Zielländern, um die Etablierung der religiösen Banken

zu befördern. Die arabischen Länder lösten anfangs das Problem, indem sie die islamischen Banken kurzerhand dem Minister für islamische Angelegenheiten unterstellten und nicht den für Banken und Finanzmarkt zuständigen Ministerien und Behörden. Diese Lösung hatte große Vorteile: Die Banken bekamen damit einen religiös legitimierten Sonderstatus nach der Scharia, der ihnen u. a. massive Steuererleichterungen einräumte und spezielle Geschäftspraktiken ermöglichte, die konventionellen Banken nicht offenstanden.

Mittlerweile haben die meisten Golfstaaten eigene Gesetze für das islamische Finanzwesen geschaffen, aber auch Malaysia hat ein komplettes paralleles Justizsystem eingeführt. In den arabischen Ländern bescheinigen sogenannte Scharia-Räte den Finanzinstitutionen die Einhaltung der Scharia für ihre Produkte und Vorgehensweisen. Das System stützt sich auf die Reputation der im Rat vertretenen Scharia-Gelehrten. Je renommierter der Gelehrte, desto mehr Gewicht hat sein Urteil. Dementsprechend versuchen alle Institutionen die jeweils prominentesten Gelehrten zu engagieren, da dies ihre eigene Legitimation und die ihrer Produkte erhöht und sie gleichzeitig gegen abweichende Meinungen absichert. Je bekannter der Scharia-Gelehrte, desto weniger wahrscheinlich ist Widerspruch gegen sein Urteil und damit das Risiko, gegebenenfalls schon abgesegnete Transaktionen im Nachhinein vorzeitig terminieren oder abändern zu müssen. Weltweit machen islamische Finanzprodukte mit geschätz-

ten 1,4 Billionen US-Dollar bisher weniger als ein Prozent der Finanzanlagen aus; der Großteil dieser Anlagen wird in Saudi-Arabien, im Iran und in Malaysia verwaltet. In Europa war Großbritannien das erste Land, das seine Regularien angepasst hat, um die handelsbasierten Finanzierungsformen im Bankgeschäft zu ermöglichen. Die erste vollständig islamische Bank in der Europäischen Union, die Islamic Bank of Britain (IBB), wurde 2004 denn auch in Großbritannien gegründet. Mit der Etablierung der IBB und der Aufmerksamkeit, die die Finanzkrise diesem speziellen Bankgeschäft verschafft hat, rücken auch offene Fragen stärker in den Fokus.

Gibt es Erfolgchancen?

Trotz der angepassten Regularien ist die Islamic Bank of Britain, die als nach wie vor einzige Bank ihrer Art auch Privatkunden bedient, ein Verlustgeschäft. In den vergangenen zehn Jahren hat sie lediglich 50 000 Kunden gewinnen können und musste bereits mehrfach durch externe Geldgeber vor dem Bankrott gerettet werden. Übernommen wurde sie letztlich durch eine Bank aus Katar. Die geringe Zahl der Kunden allein würde den wirtschaftlichen Misserfolg jedoch nicht erklären. In Deutschland wie in England haben mehrere ethisch orientierte Banken trotz einer kleinen Kundenzahl den Markteintritt erfolgreich vollzogen.

Da für islamische Finanzierungen nur auf realwirtschaftliche Transaktionen zurückgegriffen werden darf, wird die Bank über direkte Investitionen jedes Mal selbst zu einem Teilhaber des Unternehmens, mit dem entsprechenden Aufwand. Dieser ist wesentlich höher als bei herkömmlichen Kreditvergaben, bei denen Sicherheiten vom Kreditnehmer gefordert werden, der ansonsten das Risiko trägt. Gleichzeitig sind die gemäß der Scharia verfügbaren Geschäftsfelder stark eingeschränkt, die Port-

folio-Diversifizierung damit schwieriger und so das Risiko noch einmal höher. Eine weitere Besonderheit islamischer Banken ist der Verzicht auf pekuniäre Strafen bei Nichteinhaltung der Raten oder Überziehung eines Kreditrahmens. Da die Bank erst prüfen muss, ob der Kunde unverschuldet zahlungsunfähig ist, kann sie keinen automatischen Prozess auslösen. Auch hier ist der Aufwand hoch, ebenso das Risiko für Missbrauch. Kurz: Risiko und Kosten sind bei schariakonformen Produkten generell höher als bei konventionellen Instituten. Ihre Struktur entspricht eher der von Risikokapitalbeteiligungen im Unterschied zur klassischen Finanzintermediation von Banken.

Auf die Frage nach dem bisher größten Fehler bei der Entwicklung seiner Bank ließ der Direktor der islamischen „Bosna Bank International“ in Sarajevo, Amer Bukvić, denn auch eine provokante Antwort verlauten: die Gründung derselben! Eine Bank sei ein ungeeignetes Vehikel für derartige Transaktionen. Ähnlich hat es der ehemalige Präsident der deutschen Bundesanstalt für Finanzdienstleistungsaufsicht (BaFin), Jochen Sanio, ausgedrückt. Die meisten der islamischen Finanztransaktionen seien schlicht keine Bankaktivitäten und unterständen damit nicht der Aufsicht seiner Behörde.

Die Befürworter islamischer Finanzierungen müssten solche Aussagen entgegen dem ersten Eindruck ermutigen, bedeutet dies doch, dass islamische Finanzierungen prinzipiell möglich sind und nach geltendem Recht ohne Einschränkungen umgesetzt werden können. Direkte Unternehmensbeteiligung und Joint Ventures sind bereits etabliert, Handel ist selbstverständlich. Dass es bisher trotzdem keine erfolgreiche islamische Finanzierung gegeben hat, die auf dem deutschen Markt Bestand hatte, lässt vermuten, dass die Nachfrage eher schwach ist. Die größte muslimische

Gemeinschaft in Deutschland, die der 2,7 Millionen türkischstämmigen Migranten, legt ihre Ersparnisse zu 70 Prozent im konventionellen Häuserkauf an, lediglich 3 Prozent fließen in privatwirtschaftliche Investitionen. Die Offenheit für direkte Beteiligungen scheint unter den hiesigen Muslimen genauso gering zu sein wie bei der übrigen Bevölkerung. Auch der Manager der Kuveyt Türk, der ersten islamischen Bank, die in Deutschland eine Vollbanklizenz anstrebt, gibt an, dass seine Kunden sich eine sichere Rendite wünschen, wohingegen die Bereitschaft, Verluste in Kauf zu nehmen, eher gering zu sein scheint. Studien zufolge präferieren höchstens 5 Prozent der Muslime überhaupt scharia-konforme Transaktionen. Dies wären in Deutschland bei 4,3 Millionen Muslimen aber dennoch durchaus genug potenzielle Kunden für eine Nischenbank. Doch wenn selbst diese Kunden eine feste, zuvor vereinbarte Rendite erwarten und sich nicht für die Idee der Gewinn- und Verlustbeteiligung begeistern können, welche spezifisch islamischen Strukturen erfordern dann noch eine scharia-konforme Bank? Islamische Banken reagieren denn auch auf die Wünsche ihrer Kunden, indem sie konventionelle Kredite imitieren. Die Bank kauft ein Produkt und verkauft es dem Kunden auf Raten gegen einen Aufpreis. Dieser Aufpreis orientiert sich meistens am gängigen Zins, sodass abgesehen von dem „realen“ Wirtschaftsgut, das direkt weiterverkauft werden kann, de facto ein rein konventioneller Kredit entsteht. Ähnlich gehen die Banken auf der Einlagenseite vor. Da ein fest vereinbarter Satz auf Einlagen dem Zinsverbot direkt zuwiderlaufen würde, wird eine Rendite vorausgesagt, die von der Bank „freiwillig“ eingehalten wird. Somit unterscheiden sich die Banken in ihrem Geschäftsgebaren tatsächlich nur wenig von konventionellen Banken, es sei denn, sie engagieren sich in den oben genannten we-

sentlich komplizierteren direkten Investitionen. Die wichtigsten Prinzipien des islamischen Finanzsystems werden in der Praxis ausgehebelt: Ein tatsächlicher Verzicht auf Zinsen findet nicht statt; diese werden nur anders betitelt, und es gibt keine echte Verlustbeteiligung. Viele strenggläubige Muslime sprechen islamischen Banken daher sogar jegliche Berechtigung ab.

Das wirft wiederum die Frage auf, welche Substanz die oft erhobene Forderung der Vertreter muslimischer Verbände hat, die Regularien der Bankenaufsicht und die entsprechenden Steuergesetze müssten angepasst werden, um die Integration von Muslimen in das Wirtschaftssystem Deutschlands zu gewährleisten. Die Umbenennung der Kreditvergebekosten, zum Beispiel als Deckungsumlage statt als Zins, steht den Banken auch heute schon frei. Auch der Verzicht auf Zinsen oder das Spenden der Gewinne einer Einlage wird dem Kunden bereits sowohl von Kirchenbanken als auch von ökologisch orientierten Banken angeboten. Ebenso können bestimmte Geschäftsfelder von Kunden bei diesen Banken ausdrücklich ausgeschlossen werden; dies stünde also auch jetzt schon den Kunden einer islamischen Bank offen. Hierfür wären keinerlei Ausnahmeregelungen bei der BaFin erforderlich, der Gründung einer Bank stünde nichts im Wege.

Rechtliche Probleme

Ernsthafte Probleme hat die Bankenaufsicht jedoch mit anderen islamischen Finanzanforderungen. Die Einlagensicherung dient dem Schutz des Verbrauchers und kann und soll nach deutschem Recht nicht zugunsten einer Risikobeteiligung ausgehebelt werden. Der schnelle Kauf und Wiederverkauf von realen Werten zum Zwecke der Nachbildung eines Kreditzinses ähnelt stark der Vorgehensweise bei Geldwäsche. Und schließlich stellen die erwähnten Scharia-

Räte ein rechtliches Problem dar. Sie dienen einerseits der Legitimation der islamischen Banken und zertifizieren andererseits die jeweiligen Produkte und Prozesse. Nach den Regularien der BaFin dürfen Geschäftsentscheidungen für Finanzinstitute jedoch nur von dessen qualifiziertem Management gefällt werden. Externe Berater dürfen lediglich Empfehlungen abgeben, ohne jedoch direkten Einfluss auf die Entscheidung auszuüben. Bei den Scharia-Gelehrten ist dies de facto jedoch der Fall. In den bekannten Rechtssystemen der arabischen Länder, aber auch beispielsweise in Pakistan, sind die Anweisungen der Scharia-Gelehrten in den islamischen Instituten unbedingt zu befolgen. Auch die internationale Organisation für Bilanzierung und Buchhaltung islamischer Finanzdienstleister AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions) in Bahrain, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, Scharia-Standards für Finanzinstitutionen festzulegen, verlangt eine bindende Wirkung von Scharia-Beurteilungen. Derzeit orientieren sich immerhin etwa 80 Prozent an den AAOIFI-Standards. Auch der Beauftragte für islamische Finanzierungen des deutschen Zentralrats der Muslime, Michael Gassner, betont in seinem Standardwerk (Islamic Finance, 42), die wesentlichen Charakteristika eines Scharia-Boards seien erstens die Qualifikation seiner Mitglieder, zweitens deren Unabhängigkeit von der Finanzinstitution und drittens die Verbindlichkeit der Entscheidungen des Boards für die Finanzinstitution. Die beiden letzten Punkte könnten damit fundamental der deutschen Bankenordnung widersprechen. Die Geschäftsführung muss unabhängig sein, um ausschließlich die Interessen ihrer Bank und die ihrer Kunden vertreten zu können. Dementsprechend dürfen externe Ausschüsse und Räte keinerlei Entscheidungen treffen, die für die Geschäftsführung bindend wären.

In Frankreich und Großbritannien hat man sich entschlossen, die Scharia-Räte als externe Berater zu verstehen, die damit gesetzlich keine Rolle spielen. Auch in Deutschland versuchen Vertreter des islamischen Finanzwesens, die Rolle der Scharia-Boards ähnlich derer der Ethik-Räte anderer Institutionen darzustellen. Praxis und Theorie widerlegen diese Definition jedoch. In Frankreich und Großbritannien kommt es durch das Ignorieren der Scharia-Räte zu merkwürdigen Widersprüchen. Die AAOIFI-Standards, geschaffen unter der Führung anerkannter Scharia-Gelehrter, wurden als Grundlage der zu entwickelnden islamischen Regularien im französischen Bankensystem festgelegt, und es wurde eine offizielle Übersetzung aus dem Arabischen in Auftrag gegeben. Diese französische Übersetzung jedoch muss von eigens gegründeten französischen Scharia-Räten als authentisch bestätigt werden, damit sie als Grundlage dienen kann. Demnach haben die Scharia-Gelehrten mehr als eine Beratungsfunktion. Nebenbei läuft dieses Vorgehen Gefahr, mit dem Anspruch der französischen Verfassung auf Laizität zu kollidieren. Da bisher keine islamische Bank in Frankreich gegründet wurde, bleibt offen, wie sich die praktische Anwendung in diesem Punkt weiter entwickeln wird. In Großbritannien beispielsweise wirft die Mitgliedschaft von Sheikh Abdul Sattar im Scharia-Rat der IBB und gleichzeitig dem von AAOIFI ähnliche Fragen auf, da sein Urteil nach englischem Recht keine verbindliche Wirkung haben dürfte, während er selbst aber über AAOIFI diese bindende Wirkung zur Bedingung für die Anerkennung einer echten islamischen Bank macht.

Wertedebatte statt Interessenpolitik

Bereits legale, aber kaum genutzte rechtliche Möglichkeiten auf der einen Seite und die zunehmenden Forderungen nach der

Etablierung spezieller Ausnahmeregelungen auf der anderen Seite, deren Vereinbarkeit mit bestehenden Gesetzen teilweise in Frage steht, wirft ein Schlaglicht auf eine weitaus grundlegendere Fragestellung, nämlich die nach der Motivation der Verfechter islamischer Ausnahmeregelungen. Geht es um die Einhaltung von Glaubensgrundsätzen, stehen hierfür bereits jetzt ausreichend Möglichkeiten zur Verfügung. Etlliche islamische Anlagen wie der „Sukuk“ (islamische Anleihe) von Sachsen-Anhalt 2004 oder die Fondsangebote von Meridio haben in Deutschland bisher keine maßgebliche Nachfrage erzeugen können. Auch in Großbritannien bleibt der sichtbare Bedarf gering, die Großbank HSBC schloss ihren islamischen Privatkundenzweig 2012 sogar. Ist die Forderung nach Sonderregelungen für die islamische Finanzierung jedoch eigentlich die Forderung nach Anerkennung eines Sonderstatus für den Islam, müssen sich Verbandsvertreter die Frage gefallen lassen, warum sie einen solchen Sonderstatus überhaupt anstreben. Welchen Wert beinhaltet die Einführung einer Regelung zur Zinsfreiheit, wenn Aufschläge nur anders benannt und Verluste doch nicht gemeinsam getragen werden?

Die Vordenker des islamischen Finanzsystems kamen aus der Bewegung des „Islamischen Erwachens“ Anfang des letzten Jahrhunderts. Ihr Ziel war die Wiedereinführung traditionell-islamischer Verhaltensweisen, die Rückbesinnung auf die Anfänge des Islam in allen Lebensbereichen der Gesellschaft in Abgrenzung zu dem von ihnen als dekadent empfundenen Westen. Die Scharia ist rein formal ein Werk der Orthopraxie, die Einhaltung der nach außen sichtbaren Handlungen ist ihr wichtigstes Element. Im islamischen Finanzwesen zeigt sich das größte Paradox traditionell-islamischer Strömungen: Die Regeln des Lebens im 7. Jahrhundert sind auf die Anforderungen der heutigen Welt zu übertra-

gen und schaffen damit an sich schon eine moderne Form des Islam. So wird durch Ableitung aus dem Wirtschaften von Karawanenhändlern ein Regelwerk geschaffen, um mit heutigen Finanztransaktionen zu operieren. Das Resultat muss moderne Anforderungen erfüllen und ist nolens volens modern. Die Auflösung dieses Paradoxes ist nur möglich durch eine fundamentale Änderung der Ausrichtung, nämlich der Abkehr von der Fokussierung auf die Unterscheidbarkeit des Islam in der Öffentlichkeit, hin zu einer Auseinandersetzung mit den inneren Werten und persönlichen Überzeugungen. Die Einhaltung privater Glaubensgrundsätze im Wirtschaften ist sowohl möglich als auch gewünscht, wie der Erfolg der ethischen und ökologischen Nischenbanken und verschiedener Kirchenbanken in Deutschland zeigt. So forderte 2012 Omar Selim, Vorsitzender der Barclays Bank in Saudi-Arabien, auf einer von der BaFin organisierten Konferenz zum Thema „Islamic Finance“ bereits die vollständige Abschaffung von Fatwas durch Scharia-Gelehrte im Finanzwesen. Stattdessen solle der Kunde selbst entscheiden, welche Finanzprodukte seinen Werten entsprechen. Die so angestoßene Wertedebatte wäre sicher für die gesamte Finanzwelt von Nutzen, weit über die muslimische Gemeinschaft hinaus. Die Forderung nach eigenen Regelungen, die die BaFin bisher keiner anderen Finanzform zugestanden hat, erweckt hingegen den Verdacht einer Interessenpolitik und könnte der Ausübung des muslimischen Glaubens in Deutschland einen Bärendienst erweisen.

Literatur

- Michael Gassner/Philipp Wackerbeck, *Islamic Finance*, Köln 2008
Timur Kuran, *Islam & Mammon*, Princeton, NJ, 2004
Michael Mahlknecht, *Islamic Finance*, Weinheim 2008
Patrick Sookhdeo, *Understanding Shari'a Finance*, McLean, VA, 2008
Rodney Wilson, *Islamic Economics*, Leiden 2006

Zur Religionsgemeinschaft Shinchonji

Die folgenden Ausführungen und der anschließend dokumentierte Erfahrungsbericht eines Jugendleiters in einer internationalen Gemeinde beziehen sich auf eine endzeitlich orientierte Religionsgemeinschaft, die 1984 in Korea gegründet wurde und die in Deutschland u. a. in Berlin und im Raum Frankfurt a. M. präsent ist.

Michael Bulle (Berlin), Reinhard Hempelmann

Die Versiegelten der Endzeit

Gründer der Gemeinde Shinchonji ist Man-Hee Lee (geb. 1931). Er versteht sich selbst als endzeitliche Figur. Wenn es im Neuen Testament heißt: „Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2. Petr 3,13), so wird diese Erwartung mit der Gründung der Gemeinde Shinchonji gewissermaßen als erfüllt verstanden. Ein neues Zeitalter und die Erfüllung der endzeitlichen Erneuerung der Welt, wie sie in Offenbarung 21,1 verheißt wird, hat bereits begonnen. Der Name „Shinchonji“ bezieht sich auf dieses Verheißungswort und wird mit „neuer Himmel und neue Erde“ übersetzt. Mit vollem Namen bezeichnet sich die Gemeinschaft als „Shinchonji Church of Jesus, The Temple of the Tabernacle of the Testimony“.¹ Zu ihren Merkmalen gehört auch, dass sie unter verschiedensten Namen und Selbstbezeichnungen auftritt (Healing All Nations, Neuer Himmel Neue Erde, Gemeinde im Licht). Man-Hee Lee versteht sich als Empfänger einer Offenbarung von Gott, dass er die zwölf Stämme des Volkes Gottes wieder-

errichten soll und dadurch ein neues Zeitalter begonnen habe. Die dispensationalistisch geprägte Lehre der Gemeinschaft geht von mehreren Zeitaltern aus, die jeweils 2000 Jahre dauern, von Adam bis Abraham, von Abraham bis Jesus, von Jesus bis zur Gründung Shinchonjis. Mit der Gründung der Gemeinde und der Berufung von Lee durch Gott hat das vierte Zeitalter, das Tausendjährige Reich, begonnen.² Die Erfüllung der biblischen Prophezeiungen steht dabei im Vordergrund, und wie Jesus die des Alten Testaments erfüllte, so will nun Lee die des Neuen erfüllen.

In ihren Außenbeziehungen ist die Gemeinschaft konfliktträchtig. Ehemalige Mitglieder berichten, ihnen sei nahegelegt worden, den Kontakt zu Menschen außerhalb der Gemeinschaft abzubauen. Dies führte und führt zu Verwerfungen innerhalb der Familien einzelner Mitglieder, was in vielen aufklärenden Internetblogs und auf einer Facebook-Seite bezüglich Shinchonji als Sekte deutlich wird.³

¹ Vgl. www.shincheonji.kr/English/scj.php?sMenu=A1100 (alle in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden am 6.8.2014 abgerufen).

² Vgl. Thomas Gandow, Lee, Man Hees „Shinchonji Kirche von Jesus der Tempel der Hütte des Zeugnisses“, in: Berlin Dialog. Endzeitheit: Versiegelt und entrückt, Bd. 30, 12/2010, 15-19, 16.

³ Vgl. www.facebook.com/ShinchonjiFactOrFiction; <http://shinchonjiandthebible.blogspot.de>.

In der Kommunikation nach innen wird von vereinnahmenden Strukturen berichtet. Wer sich entscheidet, regelmäßig die Gottesdienste von Shinchonji zu besuchen und Mitglied zu werden, muss zahlreiche Seminare besuchen und Abschlussprüfungen ablegen, bevor schließlich die Aufnahme in die Gemeinschaft feierlich vollzogen wird. Mittlerweile haben ca. 85 000 Menschen in 15 Ländern die Seminare durchlaufen.⁴ So gibt es Gemeinden unter anderem in den USA, in China, Frankreich und Deutschland. In Berlin firmiert die Gemeinschaft unter dem Namen „Gemeinde im Licht“. Bis vor Kurzem feierte sie ihre Gottesdienste in den Räumen der Neuapostolischen Kirche in Berlin-Reinickendorf, derzeit werden neue Räume gesucht. Teilweise finden die Treffen in Privathäusern statt. Shinchonji wirbt offensiv in anderen christlichen Gemeinden um Mitglieder, u. a. in koreanischen und chinesischen christlichen Gemeinden. Ebenso versucht sich Shinchonji auch als engagierte Friedensorganisation darzustellen, um dadurch Aner-

kennung zu erfahren, politisch Einfluss zu nehmen und Seriosität zu vermitteln. Im Internet sind zahlreiche Bilder mit bekannten Persönlichkeiten zu finden – zum Beispiel mit Lothar de Maiziere.⁵ Verantwortliche Geistliche werden großzügig nach Korea eingeladen. Lee und seine Mitarbeiter bemühen sich um die Teilnahme an internationalen Friedenskongressen, organisieren sie teilweise auch selbst. Lee gelang es, im Oktober 2013 auf dem Internationalen Friedensforum in der Nikolaikirche in Leipzig zu sprechen.⁶

Die Religionsgemeinschaft Shinchonji ist stark auf die Person ihres Gründers ausgerichtet und versteht sich als endzeitliche Gemeinschaft, als die 144 000 „Versiegelten“ der Johannesapokalypse. Das trinitarische Bekenntnis der christlichen Kirchen wird abgelehnt. Mit diesen Glaubensüberzeugungen stellt sich Shinchonji außerhalb und konträr zu allen ökumenisch verbundenen christlichen Gemeinschaften, wie sie in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) zusammengeschlossen sind.

Eindrücke von der „Gemeinde im Licht“, Berlin

Etwa seit dem Jahr 2000 ist in Deutschland eine Gemeinschaft präsent, die Irritationen und Konflikte hervorruft. In Korea ist sie bereits seit längerem unter dem Namen „Shinchonji“ bekannt und wird als sektiererische Gemeinschaft eingestuft. In Berlin nennt sie sich „Gemeinde im Licht“. Die Mitgliederzahlen der Shinchonji steigen weltweit. Vor zwei Jahren wurde ich gemeinsam mit anderen Mitgliedern meiner Gemeinde, der Chinesisch Christlichen Gemeinde Berlin

(CCGB), von einem ehemaligen Mitglied, die jetzt der „Gemeinde im Licht“ angehört, zu einem „Wortseminar“ bei Shinchonji eingeladen. Schon als wir ankamen, hatte ich ein unbehagliches Gefühl. Die Leute dort waren zwar nett und höflich, was mir aber auffiel, war ein insgesamt aufgesetzt wirkendes Verhalten. Auch andere Mitglieder meiner Gemeinde, die zu der Veranstaltung mitgegangen waren, empfanden es

⁴ Vgl. www.shincheonji.kr/English/scj.php?sMenu=A3100.

⁵ Vgl. www.pinterest.com/pin/357473289142322973.

⁶ Vgl. www.l-iz.de/Leben/Gesellschaft/2013/10/Sekte_nuehrer-Man-Hee-Lee-spricht-auf-Friedensforum-51382.html.

so. Ich traf dort eine andere mir bekannte Christin. Auch sie wirkte auf mich verändert und merkwürdig. Ihr Verhalten machte einen inszenierten und gestellten Eindruck. Später erfuhr ich von ihrer Schwester, dass sie kaum noch Kontakt miteinander pflegen. Sie beschrieb ihre Schwester als „distanziert“.

Zum „Wortseminar“ kann ich so viel sagen: Der vortragende Pastor, der gebrochen, aber verständlich Deutsch sprach, predigte über zwei Stunden lang. Die Predigt war buchstäblich langatmig. Er hatte Matth 24,1-22 als Leitfaden gewählt und verwendete zusätzlich mehr als 20 Bibelzitate. Es war eine verwirrende Predigt. Es ging um das Ende der Welt und die „Zeichen der Zeit“. Als Christen glauben wir ja an die Wiederkunft Jesu Christi, aber wie diese Wiederkunft aussehen wird, wissen wir nicht. Der Pastor allerdings betonte mehrmals, dass wir die Wiederkunft Jesu Christi erkennen und verstehen müssten, da diese Prophezeiung schon jetzt und hier auf der Welt offenbar sei. Er wies darauf hin, dass wir an einem von der Gemeinde angebotenen neunmonatigen Bibelseminar teilnehmen sollten, damit wir unser Wissen über die offenbarten Prophezeiungen vertiefen könnten.

Vor der Predigt war uns gesagt worden, dass wir uns im Anschluss mit unseren Fragen an Mitarbeiter der Gemeinde wenden könnten. Andere Gäste und ich wurden dann auch von netten und aufdringlichen Mitarbeiterinnen angesprochen. Uns wurden permanent Fragen gestellt wie beispielsweise: „Wer bist du?“ „Woher kommst du?“ „Hast du Interesse, unseren neunmonatigen Bibelkurs zu absolvieren?“ Und dann wurden wir aufgefordert: „Du brauchst nur hier deine persönlichen Daten anzugeben und wir kontaktieren dich.“ Ich habe jede Frage höflich beantwortet und der Mitarbeiterin deutlich gesagt, dass ich einen sehr knappen Zeitplan habe und bereits in einer

Bibelgruppe unserer Gemeinde sei. Sie gab nicht nach und wollte mich davon überzeugen, meine Kontaktdaten preiszugeben und das Seminar zu besuchen. Danach habe ich ihr klargemacht, dass ich Verpflichtungen in unserer Gemeinde habe und wirklich keine Zeit für weitere Bibelkurse investieren könne. Als ich ihr meinerseits Fragen im Blick auf die Gemeinde und deren Lehre stellte, bekam ich nur vage und ausweichende Antworten. Sie gab mir zu verstehen, dass ich nur durch ihre Bibelkurse und den Besuch ihrer Gemeindeveranstaltungen mehr erfahren könne. Wenn sie es mir jetzt in der kurzen Zeit erklären würde, könnte ich es nicht begreifen. Da sie auf meine Fragen nicht direkt antworten wollte und ich wiederum nicht bereit war, meine persönlichen Daten zu hinterlassen, verabschiedete sie sich höflich und ging zu den anderen Gästen des „Wortseminars“. Ich wurde danach von zwei weiteren Mitarbeiterinnen angesprochen. Der gerade beschriebene Dialog wiederholte sich auf ähnliche Weise. Am Ende der ganzen Prozedur wurde mir klar, dass etwas nicht stimmte.

Das „Berliner Missionswerk“ berichtet, dass der Gründer von „Shinchonji“, Lee Man-Hee, davon überzeugt sei, er wäre der in der Bibel „verheißene Pastor“, ein ausgewählter Bote der Endzeit. Außerdem wird davon berichtet, dass die Gemeinde ihre Mitglieder mit ihren zeitaufwändigen Bibelseminaren fest an sich binde. Auch in der Freizeit treffen sich die Mitglieder so häufig, dass sie keine Zeit mehr für Freunde und Familie hätten. So werde ein Austausch mit Menschen außerhalb der Gemeinde erfolgreich verhindert. Absolute Loyalität und Hingabe gegenüber „Shinchonji“ seien das Lebensmotto der Gemeindeglieder.

Wir haben diese zeitliche Vereinnahmung bei einem früheren Mitglied unserer Gemeinde, die jetzt bei Shinchonji ist, selbst erlebt. Jedes Mal, wenn wir uns mit ihr verabreden wollten, hatte sie keine Zeit

für uns, da sie die Bibelseminare oder ihre neu gewonnenen Geschwister uns vorzog. Weitere Treffen wären nur noch möglich gewesen, wenn wir ihre neue Gemeinde besucht hätten. Sie distanzierte sich immer mehr von uns. Wir beschwerten uns bei ihr, dass wir sie schon lange nicht mehr gesehen hätten. Sie erwiderte oftmals sinngemäß: Ihr könnt mich ja sehen, wenn ihr nur zu den Bibelseminaren oder zur Gemeinde kommen würdet. Der Versuch, den Kontakt aufrechtzuerhalten, war aussichtslos.

Shinchonji hat eine Organisation von freiwilligen Mitarbeitern gegründet, die „Mannam“ heißt. „Mannam“ ist koreanisch und bedeutet „Begegnung“. Als Ziel der Organisation wird angegeben, weltweit Menschen aller Kulturen, Sprachen und Religionen in Frieden zusammenzubringen, basierend auf der Nächstenliebe. Shinchonji operiert nun verdeckt als die Organisation „Mannam“, als nicht religiöser Wohltäter, um so Personengruppen anzusprechen und anzuwerben, die nichts von dem religiösen Hintergrund der Organisation ahnen. Auch

in Berlin und Frankfurt am Main haben Mitglieder von Shinchonji als „International Peace Youth Group“ für den Weltfrieden demonstriert. In Leipzig in der Nikolaikirche haben sie sich als „Global Peace Generation“ für den Weltfrieden eingesetzt. So konnte Lee Man-Hee ohne Widerstand in Leipzig eine Rede halten. Shinchonji benutzt diese Strategie, um damit besser ihre Lehre verbreiten zu können.

Als ich zum letzten Mal mit einem früheren Gemeindeglied der Chinesisch Christlichen Gemeinde Berlin gesprochen habe, die jetzt der Shinchonji angehört, sagte sie mir: „Die Gemeinde im Licht ist besser, unterrichtet das Wort Gottes besser, und ich verstehe alles besser. Ich sehe keinen Sinn mehr darin, bei euch zu bleiben.“ Andere ehemalige Gemeindeglieder, die jetzt bei Shinchonji sind, haben sinngemäß das gleiche gesagt. Viele Menschen sehnen sich nach Spiritualität. Dieses Bedürfnis macht sich die Shinchonji zunutze, und viele lassen sich durch diese sektiererische Gemeinschaft vereinnahmen.

INFORMATIONEN

ISLAM

Aktivitäten der Schiiten in Deutschland.

Die Aktivitäten der Schiiten in Deutschland werden in der Öffentlichkeit wahrnehmbarer. Erstmals hat die „Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands“ (IGS) Anfang Juli 2014 auf Bundesebene zum Fastenbrechen eingeladen. In die unlängst bezogenen, noch nicht fertig ausgebauten Räumlichkeiten in Berlin-Neukölln kamen rund 120 Gäste, darunter etliche Vertreterinnen und Vertreter aus Politik, Wissenschaft, Kirchen und Verbänden. Neben dem Grußwort des Vertreters von Großayatollah Sayyid Sistani in Europa und Nordamerika, das verlesen wurde, war der Vorstandsvorsitzende der IGS, Scheich Mahmoud Khalilzadeh vom Zentrum der islamischen Kultur in Frankfurt, zu hören. Er wurde vom Zuständigen für Öffentlichkeitsarbeit übersetzt. Ebenso sprach Ayatollah Reza Ramezani, der Vorsitzende des Gelehrtenrats der IGS und zugleich Leiter des Islamischen Zentrums Hamburg (IZH) sowie Mitglied des iranischen „Expertenrats“. Ehrengast Staatsministerin Aydan Özoğuz (SPD) nutzte die Gelegenheit, um einige Punkte der aktuellen Integrationspolitik zu erläutern. Ein weiterer Frankfurter, der Jurist Ünal Kaymakçı, übernahm die Einleitung. Er ist IGS-Vorstandsmitglied für Recht und Struktur und stellvertretender Vorsitzender der Islamischen Religionsgemeinschaft Hessen (IRH); 2010 war er in die Affäre um die israelfeindlichen Äußerungen des damaligen Imams der Frankfurter Hazrat-Fatima-Moschee verwickelt, der unter anderem für den Al-Quds-Tag geworben hatte (s. Rücktritt eines Imams in Frankfurt, MD 4/2010, 144-146).

Nach wie vor ist der „Al-Quds-Tag“ eine Veranstaltung der Schiiten, genauer der

„Quds-AG der Islamischen Gemeinden der Schiiten in Deutschland“, die dem Berliner Verein „Islamische Gemeinde der Iraner in Berlin-Brandenburg“ zugerechnet wird. Dieser wiederum ist Mitglied in der IGS. In diesem Jahr wurde in der aufgeheizten Stimmung vor dem Hintergrund der israelischen Militäroffensive im Gaza-Streifen und vorangegangener teilweise aggressiver Demonstrationen mit antisemitischen Parolen eine besonders hohe Beteiligung erwartet. Dem war dann nicht so, jedoch nahmen an der Berliner Kundgebung Ende Juli immerhin über 1000 Menschen teil, die von fast ebenso vielen Polizisten von den etwa 600 Gegendemonstranten ferngehalten wurden. Die Polizei hatte verschärfte Auflagen gemacht, man war offenbar bemüht, die Situation nicht weiter eskalieren zu lassen. Jährlich protestieren zum Ende des Fastenmonats Ramadan (vor allem schiitische) islamistische Gruppen gegen Israel und fordern die Vertreibung der „Zionisten“ und die Rückeroberung Jerusalems. Der Al-Quds-Tag („Jerusalem-Tag“) wurde zu Beginn der iranischen Revolution 1979 von Ayatollah Khomeini eingeführt und ist im Iran offizieller Feiertag und Anlass für Massendemonstrationen. Auch in Deutschland gibt es seit Jahrzehnten Kundgebungen, die zentrale Veranstaltung findet seit 1996 in Berlin statt.

Die Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden Deutschlands wurde nach einem längeren Anlauf im März 2009 in Hamburg gegründet. Der Dachverband stellt die Vertretung der schiitischen Gemeinden auf Bundesebene dar und versteht sich als Religionsgemeinschaft. Waren es zu Beginn gut hundert Mitgliedsgemeinden, gehören heute nach eigenen Angaben rund 150 Gemeinden und damit „praktisch alle“ Schiiten in Deutschland, die mehrheitlich aus der Türkei, Afghanistan, dem Iran, dem Libanon, dem Irak und Pakistan stammen, zum Verband.

Erster Vorsitzender war Ayatollah Seyyed Abbas Hosseini Ghaemmaghami, von 2006 bis 2009 Leiter des IZH. Das vom Iran gesteuerte Hamburger Zentrum (Imam Ali Moschee) ist die wichtigste schiitische Instanz in Deutschland, übriges auch Gründungsmitglied des Zentralrats der Muslime (ZMD). Ghaemmaghami wurde kurz nach Gründung der IGS durch Reza Ramezani ersetzt. Er hatte sich zuvor verstärkt dem Dialog mit der Gesellschaft und der konstruktiven Auseinandersetzung mit dessen Bedingungen zugewandt. Zum Abschied hinterließ er einen Brief an seine Gemeinde mit aufschlussreichen Erklärungen. So äußerte er zum Islam in der westlichen Gesellschaft unter anderem: „Man sollte nicht denken oder sich vorstellen, dass der im Kern der westlichen Gesellschaften bestehende Säkularismus ein großes Hindernis für den Glauben und eine islamische Lebensführung sei. Das Ergebnis des in dieser Gesellschaft anerkannten Säkularismus ist nichts anderes als Pluralismus mit Gesellschaftsmitgliedern, die im Rahmen des gegenseitigen Verständnisses und der Wahrung ihrer Rechte verschiedene religiöse Identitäten und als Minderheiten und Mehrheiten die gleiche individuelle und religiöse Freiheit haben ... Das ‚Einheimischwerden des Islam und der Muslime‘ ist ein Prozess, dessen Verwirklichung wie auch das Erzielen von Ergebnissen mit der Kenntnis der vorhandenen Kapazitäten dieser Gesellschaft möglich ist ... Ich teile nicht die Meinung derjenigen, die für den Schutz dieser Identität [der islamischen; F. E.] die Gegensätzlichkeit und Distanz zu der Gesellschaft für erforderlich halten; ich bin vielmehr grundsätzlich und prinzipiell davon überzeugt, dass ein Erreichen dieses Zieles nur unter der Voraussetzung eines gegebenen gegenseitigen Verständnisses möglich ist ... Man kann ... nicht physisch in dieser Gesellschaft und gedanklich in irgendeinem anderen Land sein. Wenn

wir in diesen Gesellschaften gegenwärtig sind, müssen wir in diesen auch leben, unser Zuhause gestalten und als Muslim und gläubiger Mensch leben“ (www.ieus.de/mitteilungen/Hier-leben-denken-und-das-Zuhause-gestalten).

Inwieweit Auseinandersetzungen um die Richtung der IGS eine Rolle spielten, ist schwer zu sagen, jedenfalls war die IGS offenkundig eine ganze Zeit lang hauptsächlich mit sich selbst beschäftigt, bevor sie im vergangenen Jahr verstärkt an die Öffentlichkeit trat. Mit einer großen Einladung zum schiitischen Festgedenktag Ghadir Khumm in Mainz im Oktober 2013 – unter neuem Logo –, diversen Pressemitteilungen, etwa dem Protest gegen das Verbot des Vereins „Waisenkindprojekt Libanon e. V.“ im April 2014, und nun der Einladung zum Fastenbrechen in Neukölln meldete sich eine Stimme zu Wort, die, wenn sie sich nicht zu sehr auf die politische Ebene einließ, einen wichtigen Beitrag zur Differenzierung in den gesellschaftlichen Islamdebatten leisten könnte. Denn die (imamitische) schiitische Theologie weist interessante Unterschiede auf zu den Formen der sunnitischen Theologie, die uns durch die große Mehrheit der sunnitischen Muslime und durch die sunnitisch dominierten Verbände mehr oder weniger geläufig sind – und die wir meist unbedacht mit „dem“ Islam gleichsetzen: in der Reflexion von Passion, Sünde und Sühne; in der Bedeutung einer Endzeiterwartung; vor allem aber in der Betonung der rationalen Begründung religiöser Praxis gegenüber einer verrechtlichten Auffassung von Religion sowie in der allegorischen Auslegung des Korans, über dem – jedenfalls prinzipiell – immer die Autorität der Imame, der allein legitimen Führer des Islam, steht, wodurch eine größere Flexibilität der Lehrbildung grundsätzlich gegeben ist.

Friedmann Eißler

BAHA'I

Fünzig Jahre Haus der Andacht in Hofheim. (Letzter Bericht: 2/2013, 69f) Vor fünfzig Jahren, am 4. Juli 1964, wurde das erste und bislang einzige europäische „Haus der Andacht“ der Baha'i eingeweiht. Die Baha'i-Gemeinde in Deutschland gestaltete aus diesem Anlass rund um das Kulturdenkmal im hessischen Hofheim-Langenhain in der Nähe von Frankfurt ein Jubiläumswochenende mit vielfältigem Programm. Dazu gehörten ein Empfang mit geladenen Gästen aus Politik, Verwaltung, Kirchen und Religionen sowie ein Sommerfest für Groß und Klein. Mehrere tausend Besucher aus Deutschland und Europa ließen sich zu dem festlichen Anlass einladen. Die Entstehung des Gotteshauses geht auf den Plan des Urenkels des Gründers der Baha'i-Religion, Shoghi Effendi, zurück. Das damalige Oberhaupt der Baha'i-Gemeinde hatte 1953 den Raum Frankfurt als Ort dafür ausersehen. Der dreißig Meter hohe, imposante, an einen riesigen Bienenkorb erinnernde Kuppelrundbau eines Frankfurter Architekten ist eines von sieben Häusern der Andacht weltweit, die außer in Deutschland in Australien, Indien, Panama, Samoa, Uganda und in den USA zu finden sind. Der achte Baha'i-Tempel entsteht in Chile.

Die Baha'i (vgl. MD 7/2010, 275ff), betonen die Rückbesinnung auf religiöse Werte, grenzen sich nicht ab, sondern suchen und fördern den Dialog der Religionen auf der Grundlage von Respekt und Toleranz. Sie pflegen eine eigene Tradition der Anerkennung der vorangegangenen Religionen – und sehen die eigene Religionsform nicht als die letzte Stufe der Offenbarungsgeschichte an. Während der Andachten werden Texte aus verschiedenen Religionen vorgelesen.

630 Baha'i leben nach Presseangaben in der Rhein-Main-Region, 5500 in Deutschland.

Weltweit hat die Mitte des 19. Jahrhunderts in Persien gestiftete Religion knapp sieben Millionen Gläubige auf allen Kontinenten, Schwerpunkte sind in Afrika und Amerika. In ihrer Herkunftsregion, insbesondere im Iran, werden die Baha'i diskriminiert und teilweise systematisch verfolgt.

Friedmann Eißler

WELTANSCHAUUNGSARBEIT

Neues aus dem US-amerikanischen Amt für Internationale Religionsfreiheit. Am 28. Juli 2014 ließ das dem US-Außenministerium unterstellte Amt für Internationale Religionsfreiheit gleich zwei wichtige Neuigkeiten verlauten: Der „International Religious Freedom Report“ für das Jahr 2013 wurde vorgestellt, und die Nominierung des Rabbiners David Saperstein für den Posten des Botschafters für Internationale Religionsfreiheit wurde bekannt gegeben.

Die hierzulande wenig beachtete Behörde war aus dem „International Religious Freedom Act“ (IRFA) von 1998 hervorgegangen. Ziel dieses Gesetzes war und ist, den weltweiten Einsatz für Religionsfreiheit als zentrales Element der US-Außenpolitik zu verankern. In diesem Sinne soll Religionsfreiheit einerseits aktiv gefördert und andererseits ihre Verletzung sanktioniert werden.

Einen wesentlichen Teil der Arbeit dieses Amtes macht die jährliche Herausgabe eines Berichts zur Lage der Religionsfreiheit in allen Staaten der Welt – ausgenommen einzig die USA selbst – aus (alle Jahrgänge ab 2001 zugänglich unter www.state.gov/j/drl/rls/irf/). Darin enthalten sind jeweils eine kurze Länderkunde, der rechtliche Rahmen für Religionsfreiheit und die Agenda der betreffenden Regierung, konkrete Verletzungen und Verbesserungen sowie (hauptsächlich diplomatische)

Maßnahmen der US-Regierung. Seit der ersten Ausgabe 1999 gab es hinsichtlich Struktur und Inhalt der Berichte eine begrüßenswerte Entwicklung: Die anfangs eher an Stichworten orientierte Auflistung ist zu einer in weiten Teilen zusammenhängenden, differenzierteren Darstellung geworden, die das Problem mangelnder Religionsfreiheit zunehmend in einen allgemeinen Kontext von Demokratisierung und Menschenrechten stellt. In diesem Zusammenhang erfährt seit einigen Jahren insbesondere zivilgesellschaftliches Engagement (und gegebenenfalls dessen Unterdrückung) in den einzelnen Ländern stärkere Beachtung.

Deutschland schneidet in den Berichten seit jeher gut ab. Die Bundesregierung erhält auch für das Jahr 2013 wieder das Prädikat, dass sie Religionsfreiheit „grundsätzlich respektiere“. Das klingt nur bedingt schmeichelhaft, ist allerdings das bestmögliche Urteil. Kritik gibt es erneut vor allem für rechtsextreme Übergriffe, den Umgang mit Scientology und – man höre und staune – die Praxis der „Sektenbeauftragten“ (sect commissioners) der großen Kirchen. Ebenso wenig wie die Bezeichnung entspricht es dem gegenwärtigen Stand, wie die US-Behörde kirchliche Weltanschauungsarbeit wahrnimmt. Demnach bestünde diese hauptsächlich darin, vor „angeblichen Gefahren von Sekten“ zu warnen und sie „unvorteilhaft“ darzustellen.

Von ersterhafter Bedeutung für die US-Politik sind jedoch ohnehin lediglich die sogenannten „Countries of Particular Concern“ (CPCs), die durch dauerhafte und systematische schwere Verletzungen der Religionsfreiheit auffallen. Es handelt sich dabei aktuell um China, Eritrea, Iran, Myanmar, Nordkorea, Saudi-Arabien, Sudan, Usbekistan und seit 2013 Turkmenistan. Theoretisch ist die US-Regierung verpflichtet, Strafmaßnahmen gegen diese Staaten zu verhängen. Allerdings erlischt dieser

Zwang, wenn gegenüber dem betreffenden Staat bereits aus anderen Gründen Sanktionen bestehen („Double Hat“-Prinzip), was etwa auf Nordkorea zutrifft. Darüber hinaus kann der US-Präsident bzw. der Außenminister auf solche Maßnahmen verzichten, wenn das nationalen Interessen der Vereinigten Staaten und/oder dem „Anliegen“ des IRFA zugute komme. So wird es etwa im Blick auf Saudi-Arabien seit dessen Bestimmung zum CPC (erst) im Jahr 2004 gehandhabt.

Damit ist bereits ein wesentlicher Kritikpunkt an der Umsetzung des IRFA angesprochen: Die Vereinigten Staaten würden entgegen ihrem eigenen Anspruch auch angesichts schwerster Verletzungen der Religionsfreiheit nur als „crying wolf“ auftreten. Für schwerwiegende Konsequenzen sei die Religionsfreiheit auf internationaler Ebene noch immer nicht gegen andere, „harte“ Interessen, vor allem im wirtschaftlichen und militärischen Bereich, durchsetzungsfähig. Ein anderer Vorwurf betrifft die mangelnde Kultursensibilität der US-Verantwortlichen, die vom spezifisch US-amerikanischen Verständnis von „Religion“ und „Religionsfreiheit“ ausgingen, wonach Religion in erster Linie eine Angelegenheit privaten Glaubens sei. Das führe dazu, dass Formen öffentlicher und mitunter politischer Religion, wie sie vor allem die islamische Welt kennt, nicht angemessen einbezogen würden.

Zumindest mit Blick auf das letztgenannte Problem hat es m. E. im Laufe der letzten Jahre einen Bewusstseinswandel seitens der US-Behörden gegeben. Möglicherweise kann ein weiterer Impuls in diese Richtung davon ausgehen, dass mit Rabbi David Saperstein erstmals ein Anhänger einer anderen Tradition als der christlichen zum Botschafter für Internationale Religionsfreiheit designiert worden ist. Zugute kommt dem Leiter einer der wichtigsten Reformgemeinden in den USA und langjährigen Vorreiter für interreligiösen Dialog und Religions-

freiheit nicht zuletzt sein hohes internationales Ansehen. Ob es allerdings infolge dieser Personalie zu einem entschiedeneren, konkreten Einsatz der US-Regierung für weltweite Religionsfreiheit kommt, ist äußerst zweifelhaft.

Tom Bioly, Leipzig

ESOTERIK

Axel Stoll gestorben. Der Esoteriker, Verschwörungstheoretiker und Gründer des „Neuschwabenlandforums“ Axel Stoll ist nach Angaben seines langjährigen Mitstreiters Mario Romanowski am 28. Juli 2014 im Alter von 65 Jahren in seiner Heimatstadt Berlin gestorben.

Stoll trat seit Langem öffentlich als Vertreter einer esoterisch-alternativen Physik („Magie ist Physik durch Wollen“) und über seine Firma Biolife GmbH durch den Vertrieb alternativer Heilstoffe wie kolloidales Silber, Anti-Aging-Mittel und Schlankmacher in Erscheinung. Er sah sich selbst als „Reichsbürger“, also Teil einer demokratiefeindlichen Bewegung, die die staatliche Autorität der Bundesrepublik Deutschland („Deutschland GmbH“) ablehnt und den rechtlichen Fortbestand des Deutschen Reiches nach 1945 behauptet (vgl. z. B. auch Peter Fitzek, MD 1/2013, 30f; 1/2014, 28f). Stoll war, wie er zur Glaubwürdigkeitssteigerung oft betonte, als Geologe „promovierter Naturwissenschaftler“. Er beanspruchte aber auch, in allen anderen Naturwissenschaften umfassende Kenntnisse zu besitzen, die in der Regel vage formuliert waren, aber durchweg von der Schulmeinung abwichen. Zu seiner alternativen Kosmologie gehörten die Überzeugungen, dass die Sonne kalt, die Erde innen hohl und an der Oberfläche von einer außerirdischen Zivilisation („Aldebaraner“) besiedelt worden sei. Diese Theorien, die in verschiedensten Versionen im Internet und in Büchern kur-

sieren, wurden mit rassistischen, antisemitischen und antiamerikanischen Elementen angereichert.

Die größte Aufmerksamkeit erregten aber nicht die esoterischen und pseudowissenschaftlichen Überzeugungen Stolls, sondern seine Rolle als Verfechter einer Vielzahl von Verschwörungstheorien („Chemtrails“, menschengemachte Erdbeben, „Wetterkriegsführung“ u. Ä.), die sich meist um den Fortbestand geheimer Nazi-Stützpunkte nach 1945 drehten, von denen aus eine Rückeroberung der Welt vorbereitet werde.

Diese in manchen Kreisen populären und in zahllosen inkompatiblen Fassungen vorhandenen Theorien werden meist mit dem Stichwort „Neuschwabenland“ verbunden. Demnach hätten sich führende Nazis am Kriegsende in eine unterirdische Festung ins Innere der hohlen Erde zurückgezogen, deren Zugang im antarktischen „Neuschwabenland“ liege. Dabei handelt es sich um eine reale Region am Weddell-See, die nach dem Forschungsschiff „Schwabenland“ der deutschen Antarktisexpedition 1938 benannt wurde. Unter Vermischung diverser historischer Ereignisse mit fiktivem Material wie dem angeblichen Raumforschungsprogramm der Nazis und dessen sogenannten „Flugscheiben“ (UFOs) entsteht ein wirres Konstrukt, das die Hoffnung auf eine gewaltsame Restauration des Dritten Reiches mithilfe innerirdischer SS-Bataillone und außerirdischer Aldebaraner wachhält. Es ist eine der wenigen Verschwörungstheorien, deren Geschichte und Entwicklung wissenschaftlich erforscht wurde (vgl. Colin Summerhayes/Peter Beeching, *Hitler's Antarctic Base*, <http://de.scribd.com/doc/25311/Hitler-s-Antarctic-Base-the-Myth-and-the-Reality>).

Zur Verbreitung seiner Anliegen veranstaltete Axel Stoll mit Peter Schmidt, Mario Romanowski und anderen seit 2003 zweiwöchentliche „Neuschwabenlandstamm-

tische“, bisweilen auch als Pressekonferenzen deklariert, in Berliner Kneipen und Restaurants mit jeweils zehn bis zwanzig Besuchern. Diese Treffen wurden auf einem eigenen YouTube-Kanal dokumentiert. Außerdem veröffentlichte Stoll Schriften online im Neuschwabenlandforum sowie im Eigenverlag und in dem auf Verschwörungstheorien spezialisierten Rottenburger Kopp Verlag.

Stoll tauchte häufig in Dokumentarfilmen in Kino und Fernsehen auf: So kam er unter anderem 2010 in „Ufo Hunters“ (History Channel), 2011 in Thomas Frickes „Die Mondverschwörung“ (epd: „Eine faszinierende Reise in Abgründe, wo sich Rudolf Steiner und Adolf Hitler gute Nacht sagen“) und 2014 in „Die Arier“ von Mo Asumang (Arte) zu Wort. 2013 veröffentlichten Mitglieder der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften (GWUP) ein Stoll-Interview in Buchform (Sebastian Bartoschek u. a., *Muss man wissen!*, Hannover ³2014).

Axel Stoll ist damit aber auch ein Beispiel für das Missverhältnis zwischen medialer Aufmerksamkeit und realer Bedeutung des verschwörungstheoretischen esoterischen Rechtsextremismus. Stoll wirkte in allen seinen öffentlichen Auftritten über weite Strecken verwirrt und zerfahren, nicht nur die Inhalte, sondern auch ihre Präsentation in genuschelten, unzusammenhängenden Kneipengesprächen schlossen eine ernst zu nehmende Breitenwirkung von vornherein aus. Selbst in den Dokumentatio-

nen der zweiwöchentlichen Treffen, die von seinen eigenen Anhängern publiziert wurden, ist erkennbar, dass das Neuschwabenlandtreffen eher eine Handvoll durcheinanderredender, zum Teil alkoholisierter Stammtischgäste als eine gefährliche Zusammenrottung von Neonazis ist. Auch eine Woche nach seinem Tod umfasste ein Online-Kondolenzbuch keine zwanzig Einträge, viele darunter von Spöttern. So dürfte die Zahl der über Stoll erschienenen Publikationen die Zahl seiner Anhänger deutlich übersteigen. Daher wird auch gelegentlich gefragt, ob es sich hier um eine reale rechts-extreme Gefährdung handele oder ob diese regelmäßigen ritualisierten Warnungen vor einer speziellen Art brauner Esoterik nicht alarmistisch übers Ziel hinausschießen. Sollte man dem Phänomen nicht am besten durch Nichtbeachtung oder allenfalls satirisch begegnen und die Aufmerksamkeit besser anders investieren? Der linkspopulistische Verschwörungstheoretiker und ehemalige SPD-Bundesforschungsminister Andreas von Bülow findet zum Beispiel eine weitaus größere Verbreitung als alle „Reichsbürger“ und Neuschwabenlandverfechter zusammen – erregt damit aber viel weniger mediales Aufsehen und dazugehörigen Gefahrendiskurs. Sein Buch „Die CIA und der 11. September“ hat sich seit 2003 weit über 200 000 Mal verkauft. Von solcher Rezeption im gesellschaftlichen Mainstream konnten Axel Stoll und seine Gesinnungsgenossen nur träumen.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Energetische Psychotherapie und Meridian-Klopftechniken

Bei den Klopftechniken, deren Wirksamkeit im Rahmen einer „energetischen Psychotherapie“ erklärt wird, leitet ein Therapeut den Klienten zunächst an, sich intensiv an ein negatives Gefühl in der jüngeren Vergangenheit zu erinnern. Nachdem dieser sich auf eine Problematik und die sie begleitende Emotion und Körperwahrnehmung konzentriert hat, wird er aufgefordert, durch sanftes Klopfen oder Reiben bestimmte Akupunktur- bzw. Meridianpunkte zu stimulieren, was häufig mit einer selbstakzeptierenden Aussage verbunden werden soll. Zwischendurch soll er die Augen bewegen, summen oder zählen. Durch diese Methode könnten seelische Störungen vermindert oder gar zum Verschwinden gebracht werden. Einmal erlernt, soll sie auch als Selbsthilfe funktionieren. „Klopf-Klopf und die Angst ist weg?“, fragt polemisch ein Skeptiker (C. Bördlein).

Das Energie-Konzept löst wegen seiner Nähe zum esoterischen Menschenbild in psychologischen Fachkreisen zumeist Skepsis aus. Widersprechen „feinstoffliche Therapien“, deren Behandlungen an der „energetischen“ Hülle des Menschen ansetzen, nicht den Grundlagen der wissenschaftlichen Psychotherapie? Erst seit einigen Jahren wird die Hypothese, dass Gefühlszustände durch sensorische Stimulation verändert werden können, wissenschaftlich untersucht.

Die Wurzeln der energetischen Psychotherapie liegen in der Traditionellen Chinesischen Medizin, hier insbesondere der Akupunktur. Aus dieser Kultur stammt die Vorstellung, dass im Körper und an ihm entlang unsichtbare Energieleitbahnen (Meridiane) verlaufen. Durch die Reizung

definierter Punkte dieser Leitbahnen sollen Veränderungs- und Heilungsprozesse in Gang gebracht werden können. In den 1980er Jahren entwickelte ein amerikanischer Psychologe ein Verfahren, bei dem das Beklopfen von Akupunkturpunkten im psychotherapeutischen Kontext eine wesentliche Rolle spielte. Einer seiner Schüler, der Psychologe Fred Gallo, macht seit Anfang des Jahrtausends in Psychotherapeutenkreisen in Deutschland eine leicht veränderte Variante bekannt.

Das Beklopfen des eigenen Körpers zur Bewältigung von Ängsten und anderen belastenden Gefühlen ist recht ungewöhnlich und im Westen eine kulturfremde Provokation. Allerdings greifen sensorische Stimulationen auf uraltes Wissen und auf Alltagserfahrungen zurück, etwa die, dass durch Berührung und durch Summen oder Singen die eigene Stimmung positiv beeinflusst werden kann und dass andere dadurch beruhigt und getröstet werden können. Die wissenschaftliche Erforschung solcher Phänomene und der psychosomatischen Zusammenhänge, wie negative Haltungen und Gefühle mittels sensorischer Stimulation kognitiv umstrukturiert werden können, sowie Überlegungen, wie dies in eine psychotherapeutische Behandlung einbezogen werden kann, stehen erst in den Anfängen.

Eine Pseudotherapie?

Lange vor ihrer wissenschaftlichen Erforschung erfreuten sich „Klopftherapien“ bei Heilpraktikern und Laien einer großen Beliebtheit. Die angeblich leichte Erlern- und Handhabbarkeit, die Einbeziehung des Körpers sowie vollmundige und weitreichende Versprechungen machten diese Verfahren attraktiv. Ein Anbieter stellt mit dem Motto „Klopf dich reich!“ bei der richtigen Anwendung der Methode großen finanziellen Erfolg in Aussicht. Der Buchmarkt ist

mit diesbezüglichen Selbsthilfe-Ratgebern für alle möglichen Probleme und Konflikte überschwemmt, und in Fernsehshows werden spektakuläre Schnellheilungen demonstriert. Fachlich begründete Behandlungen versprechen dagegen keine umfassenden Heilerfolge durch diese Methode und haben keine utopischen Ziele. Sie sehen die Methode nicht als ein eigenständiges Verfahren an, sondern als eine die psychotherapeutische Behandlung ergänzende Zusatztechnik.

Die bayerische Psychotherapeutenkammer lehnte bis 2012 die Vergabe von Fortbildungspunkten für Veranstaltungen zur energetischen Psychotherapie für die verpflichtende Weiterbildung ihrer Mitglieder ab. Die Ablehnung wurde damit begründet, dass bisher keine über einen Placebo-Effekt hinausgehende Wirkung belegt sei. In ihrer Begründung weist die Kammer ausdrücklich auf ihre Verantwortung hin, den Bereich der anerkannten Fortbildungen von Veranstaltungen freizuhalten, die dem Ansehen der Profession durch unseriöse oder esoterische Weiterbildungsinhalte schaden könnten. Mittlerweile lägen jedoch empirische Belege für die Wirksamkeit bestimmter Klopftechniken vor, die die Effekte ihres Verfahrens ohne esoterische Konzepte erklären könnten. Deshalb werden diesbezügliche Weiterbildungen, sofern die Wirkung der Techniken, um die es dabei geht, wissenschaftlich nachgewiesen sei, inzwischen von der Psychotherapeutenkammer anerkannt.

Wissenschaftliche Befunde

Das „Psychotherapeutenjournal“, die Verbandszeitschrift aller deutschen Psychotherapeutenkammern, hat sich in der Ausgabe 2/2014 erstmals mit Klopftechniken beschäftigt. In der redaktionellen Vorbemerkung wird betont, dass jedes neue Psychotherapieverfahren mindestens genauso

effektiv sein müsse wie etablierte Methoden und dass es empirisch überprüfbare Aussagen zu seinen Wirkmechanismen vorzulegen habe. Darüber hinaus wird gefordert, dass die von dem Verfahren angenommenen Behandlungselemente – wenn sie anerkannt werden sollen – tatsächlich zur Effektivitätsverbesserung der Therapie beitragen müssen.

Bis vor Kurzem existierten nur einige Studien, die über positive Wirkungen energetischer Psychotherapie berichteten, und nur wenige davon erfüllten die aktuell gültigen wissenschaftlichen Qualitätsnormen. Erst in den letzten Jahren wurden in verschiedenen Ländern methodisch anspruchsvolle Studien mit Kontrollgruppen durchgeführt; ein aktueller Überblicksartikel hat 18 solcher Studien ausgewertet. Als hoch wirksam erwies sich energetische Psychotherapie bei der Behandlung bestimmter Phobien, Ängste und Zwänge. Auch bei Traumafolgestörungen und Essstörungen erwiesen sich Klopftechniken als effektiv. Als besonderer Vorzug des Verfahrens wird die kurze Behandlungsdauer genannt: Schon sehr kurze Interventionen könnten zu bedeutsamen und anhaltenden Besserungen führen. Auch das Ziel der Selbsthilfe werde in dem Verfahren bestens umgesetzt. Es lägen klare Hinweise dafür vor, dass die Verwendung der Methode wirksamer sei als eine Placebo-Behandlung.

Erklärungsansätze

Manche Anbieter von Klopftechniken greifen zur Erläuterung der angeblichen Wirkungen auf esoterische Deutungen der Quantenphysik, die Reinkarnationslehre oder die Medialität zurück. Die von Gallo und anderen weiterentwickelten Klopftechniken sind jedoch an der Neurobiologie und der modernen Psychotherapieforschung orientiert, und ihre Wirksamkeit wird im Rückgriff auf die Akupunkturlehre

der Traditionellen Chinesischen Medizin begründet. Diese Klopftechniken kommen auch ohne den aus der Kinesiologie bekannten Muskeltest aus.

In der Traditionellen Chinesischen Medizin wird ein psychosomatischer Zusammenhang vorausgesetzt, aufgrund dessen psychische Störungen zu einer Störung im Fluss subtiler Energien im Meridiansystem führen. Durch das Klopfen von Akupunkturpunkten sollen diese Störungen abgeschwächt und aufgelöst werden, was dann zu positiven emotionalen und kognitiven Wirkungen und zu veränderten Verhaltensweisen führe. Einschränkend wird allerdings in dem erwähnten Artikel des Psychotherapeutenjournals darauf hingewiesen, dass es bisher keine physikalischen Methoden gebe, um den Fluss solcher subtilen Energien oder die Blockierung dieses Energieflusses zu messen. Das Konzept der subtilen Energie benötigt noch mehr wissenschaftliche Erforschung, um als Wirksamkeitsbeleg der energetischen Psychotherapie zu gelten.

Darüber hinaus führen die Befürworter der Methode bewährte verhaltenstherapeutische Konzepte und physiologische Zusammenhänge an, mit denen die Wirkungen der energetischen Psychotherapie ebenso plausibel gemacht werden können. Im Sinne einer „Gegenkonditionierung“ oder einer „reziproken Hemmung“ ist es sinnvoll, eine aktivierte traumatische Erinnerung oder eine bedrohliche Situation mit einer angenehmen sensorischen Stimulation und einem positiven Glaubenssatz zu verbinden.

Einschätzung

Früher wurden Klopftechniken meist mit esoterischen Vorstellungen begründet. Die Wirksamkeit des Verfahrens kann aber auch mit bekannten psychologischen und neurophysiologischen Prinzipien erklärt

werden, etwa im Kontext der systematischen Desensibilisierung. Die in jüngster Zeit veröffentlichten wissenschaftlichen Untersuchungen zur energetischen Psychotherapie zeigen, dass deren Methoden bei Angststörungen und der posttraumatischen Belastungsstörung oft in relativ kurzer Zeit zu bedeutsamen Besserungen führen. Auch können sie dabei helfen, Suchtdruck zu vermindern und Essstörungen zu behandeln. Ein wesentliches Unterscheidungskriterium zur Einschätzung bilden die Wirksamkeitsbegründungen des Anbieters. Eine „subtile Energie“, die sensorische Stimulation angeblich in eine kognitive Umstrukturierung „übersetzt“, lässt sich mit gegenwärtig verfügbaren wissenschaftlichen Methoden nicht überprüfen. Das Energie-Konzept weist allerdings nicht automatisch auf ein esoterisches Menschenbild hin! Manche erstaunlichen psychophysischen Zusammenhänge können bei genauer Untersuchung plausibel erklärt werden. Klopftechniken aber, die ihre Wirkung mit „feinstofflichen“ Zusammenhängen begründen und einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten, haben im öffentlichen Gesundheitssystem nichts zu suchen.

Primärliteratur

Rainer und Regina Franke, Klopftherapien, in: Rüdiger Dahlke (Hg.), Das große Buch vom ganzheitlichen Heilen, München 2007, 288-297

Christoph Jänicke/Jörg Grünwald, Feinstoffliche Therapien, in: dies., Alternativ heilen, München 2006, 236-251

Kritische Literatur

Michael Bohne (Hg.), Klopfen mit PEP. Prozessorientierte Energetische Psychologie in Therapie und Coaching, Heidelberg 2010

Christoph Bördlein, Klopf-Klopf und die Angst ist weg? Energiemeridiantekniken, in: Szeptiker 2/2013, 74-76

Christof T. Eschenröder, Wie wirksam sind die Techniken der Energetischen Psychotherapie?, in: Psychotherapeutenjournal 2/2014, 149-156

Claudia Wilhelm-Gößling/Christof T. Eschenröder (Hg.), Energetische Psychotherapie – integrativ, Tübingen 2012

Michael Utsch

BÜCHER

Gerhard Besier/Hubert Seiwert (Hg.), Die Religionsfreiheit und das Staat-Kirche-Verhältnis in Europa und den USA, Religion – Staat – Gesellschaft, Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen, 14. Jahrgang (2013), Heft 1, LIT Verlag, Münster 2013, 165 Seiten, 29,90 Euro.

Das Heft enthält neun Aufsätze und Essays zum Thema „Religionsfreiheit und das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa und den USA“. Charlotte Gaitanides beschreibt Religion und Kirche im europäischen Recht. Kjell A. Modéer stellt „Die Mauer der Trennung“ als Thema der Kirche und des Staates in den nordischen Ländern dar. Anders Jarlert geht auf die individuelle oder institutionelle Religionsfreiheit in verschiedenen Staat-Kirche-Verhältnissen ein. Hubert Seiwert stellt die Frage: „Ist Religionsfreiheit eine Errungenschaft der europäischen Moderne?“ Reijo E. Heinonen beschreibt unter dem Titel „Dialogfähigkeit und Religionsfreiheit“ einen „Versuch, ihre gegenseitige Abhängigkeit durch historische Beispiele zu beschreiben“. Bernhard Giesen stellt „Die Rückkehr der Religion und das dritte Projekt der Moderne“ dar. Willy Fautré und Regis Dericquebourg porträtieren „FECRIS: Europäische Föderation der Forschungs- und Informationszentren zu Sektenfragen“. Hermann Weber stellt den „Streit um den Körperschaftsstatus von Jehovas Zeugen in Deutschland“ als „Prüfstein für die Freiheitlichkeit des deutschen Religionsrechts“ dar. Robert P. Ericksen beschreibt „The Understanding of Religious Freedom in the United States“. Der Band beginnt mit einer Einleitung des Herausgebers Gerhard Besier, die den Eindruck vermittelt, dass alle Autorinnen und Autoren beschreiben, wie kleine Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in

verschiedenen Staaten Europas unterdrückt werden. Liest man die einzelnen Aufsätze, stellt sich heraus, dass die Beiträge zwar auch kritische Stellen enthalten, aber nur diese kommen selektiv in der Einleitung des Herausgebers vor. Insgesamt zeigt sich in den Darstellungen ein differenzierteres Bild mit Licht und Schatten und naturgemäß mit Grautönen.

Eine Ausnahme bildet der Beitrag des Rechtsanwalts Hermann Weber. Er hat die Zeugen Jehovas vor dem Bundesverfassungsgericht anwaltlich vertreten und stellt insbesondere die Rechtsansichten seiner Mandantschaft dar. Insofern vertritt er auch an dieser Stelle das Mandanteninteresse.

In der Sache ging es darum, ob den Zeugen Jehovas die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts im Sinne von Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV zu Unrecht verweigert wurde. Das Bundesverwaltungsgericht hatte ihnen die Anerkennung versagt. Das Bundesverfassungsgericht gab den Zeugen Jehovas in seinem Urteil vom 19. Dezember 2000 Recht. Rechtlich legt das Gericht erstmals ausführlich dar, welche Voraussetzungen vorliegen müssen, damit eine Religionsgemeinschaft den Körperschaftsstatus nach der genannten Verfassungsnorm erhalten kann. Nach dem Wortlaut müssen sie „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“.

Die sogenannten korporierten Religionsgemeinschaften sind keine Körperschaften des öffentlichen Rechts im verwaltungs- und staatsorganisationsrechtlichen Verständnis. Sie nehmen keine Staatsaufgaben wahr, sind nicht in die Staatsorganisation eingebunden und unterliegen keiner staatlichen Aufsicht. Ihnen werden aber mit dem Körperschaftsstatus bestimmte hoheitliche Befugnisse übertragen. Diese und andere Vergünstigungen erleichtern es der Religionsgemeinschaft, ihre Organisation und ihr Wirken nach den Grundsätzen ihres

religiösen Selbstverständnisses zu gestalten, bewirken mit erhöhten Einflussmöglichkeiten aber auch die erhöhte Gefahr eines Missbrauchs zum Nachteil der Religionsfreiheit der Mitglieder oder anderer Verfassungsgüter. Zu den Voraussetzungen der Verleihung des Körperschaftsstatus gehört deshalb, dass eine Religionsgemeinschaft rechtstreu sein muss. Innerhalb wie außerhalb des Bereichs hoheitlichen Handelns hat sie die staatsbürgerliche Pflicht zur Beachtung der Gesetze. Das Bundesverfassungsgericht stellte klar, dass für die Verleihung des Körperschaftsstatus keine gesteigerte Loyalität gegenüber dem Staat vorliegen muss, wie es zuvor das Bundesverwaltungsgericht gefordert hatte. Insofern wurde die Entscheidung allenthalben als Klarstellung begrüßt. Bemerkenswert in dem Zusammenhang ist, dass das Gericht an die Tatsacheninstanzen gebunden war. Es prüfte z. B. nicht, ob faktisch die Austrittsfreiheit o. Ä. gewährleistet ist.

Wenn man vom Vorwort absieht, hinterlässt die Lektüre einen eher positiven Gesamteindruck im Hinblick auf den Zustand des Religionsverfassungsrechts in den einzelnen Ländern. Die Beiträge verdeutlichen, wie sehr die Geschichte das Verhältnis von Staat und Religion bzw. Weltanschauung in den einzelnen Staaten geprägt hat und wie unterschiedlich die Regelungen im Einzelnen sind. Als Beispiel kann der Beitrag von Modéer dienen (31-50): In Schweden wurde die Staatskirche im Jahr 2000 abgeschafft, in Norwegen und Dänemark bislang nicht. Insofern ist es eine gute Entscheidung, dass sich die Europäische Union in diesen Fragen selbst eine große Zurückhaltung auferlegt. In Art. 17 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union (dazu Gaitanides, 15 und 23) wird geregelt, dass die Europäische Union den Status achtet, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften sowie weltanschauliche Gemeinschaften

in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und ihn nicht beeinträchtigt. „Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog“ (Abs. 3).

Zum Schluss noch der Hinweis, dass der Stil der Aufsätze von der Profession und der Nationalität der Autoren geprägt ist; es finden sich juristische (Gaitanides, Modéer, Weber) neben religionswissenschaftlichen (Seiwert) und soziologischen Beiträgen (Giesen). Das führt zu einer abwechslungsreichen Lektüre.

Arno Schilberg, Detmold

Ebba Hagenberg-Miliu, Allein ist auch genug. Wie moderne Eremiten leben, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, 223 Seiten, 19,99 Euro.

Einem Bonmot zufolge ist von allen sexuellen Ausschweifungen die Enthaltbarkeit die seltsamste. Neben dem humoristischen Aspekt entlarvt es die menschliche Neigung zum blinden Fleck. Eremiten sind in der Weltanschauungsarbeit ein solcher blinder Fleck – sind sie die seltsamste unter den religiösen Lebensformen? Kein einziger Eintrag zu dem Stichwort findet sich in den Registern des Materialdienstes der EZW und so gut wie keiner in den gängigen Nachschlagewerken. Eremiten bilden per definitionem keine konflikträchtigen Gemeinschaften und fliegen unter dem Radar der Beratungsanfragen durch. Die meisten werden sie allenfalls aus der Kirchengeschichte kennen. Und doch sind sie Teil der religiösen Gegenwartskultur. In Form der einsamen Insel, der malerischen, einsamen Wiese, des geheimen Rückzugsortes ist das Eremitendasein sogar ein typischer spiritueller Sehnsuchtsort für den stressgeplagten Zeitgenossen.

Das Werk der Journalistin Hagenberg-Miliu stellt einige Dutzend Eremiten der Gegenwart vor. Warum die Autorin das schöne deutsche Wort „Einsiedler“ scheut, wird leider nicht verraten.

Die vierteilige Gliederung ist einleuchtend und klar. „Der Aufbruch“ beschreibt Motivationen und vorherige Lebensläufe, „Der Weg“ zeigt, wie diese Lebensform sich geistlich und praktisch gestaltet, „Die Durststrecken“ erklären sich im Titel selbst, und „Am Ziel“ versucht zu erfassen, was der spirituelle Ertrag eines Eremitenlebens sei. Eingestreut ist ein längerer Exkurs, in dem die im Buch Vorgestellten mit Kurzbiografie und Bild präsentiert werden. Durch die thematische Gliederung kommt die überschaubare Zahl von Zeugen verteilt an verschiedenen Stellen zu Wort und muss bei jeder Erwähnung von Neuem kurz vorgestellt werden. Doch es wirkt ermüdend, wenn man zum fünften Mal liest, dass Manfred Gnädinger alias „O Alemàn“ nach jahrzehntelangem Eremitendasein an der galizischen Küste 2002 aus Kummer über ein Öltankerunglück starb.

Manches ist für den mit dem Thema nicht vertrauten Neuling unerwartet: Unter den Eremiten sind mehr Frauen als Männer. Die meisten sind keine Aussteiger, sondern haben einen, seit 1983 im katholischen Kirchenrecht genau geregelten, Platz in der Kirche. Manche Eremiten leben in Kleingruppen zusammen, und es gibt sogar einen Verband der Eremiten. Fast alle der Vorgestellten leben im deutschsprachigen Raum, nur kurze Abstecher gelten deutschen Einsiedlern in warmen Ländern. Die Biografien vor dem Schritt ins Eremitendasein sind weniger vielfältig als erwartet. Zwar gibt es den erfolgreichen Kabarettisten und den Grillbudenbesitzer, die aussteigen, und den Mann, der durch Sucht, Familienkatastrophen, Justiz und Krankheit gegangen ist. Doch sind auffallend viele katholische Ordens-Lebensläufe darunter.

Sehr variabel sind hingegen die Lebensformen: Die jahrhundertealte Eremitenklause neben der Kapelle, die einsame Waldlichtung, die kleine Wohnung in der obersten Etage eines Mehrfamilienhauses (Stadt-eremiten sind, erfahren wir, ein „neuer Trend“), die Insel im Fluss mit Hütte aus Treibholz, der Gemüsegarten an der portugiesischen Küste – nichts ist ungeeignet. Einige leben nur im Sommer eremitisch und kehren winters in den Orden zurück.

Bei einigen der Protagonisten stellen sich auch Zweifel ein. Da gibt es jene, die ein Buch nach dem anderen über das zurückgezogene Leben schreiben, andere halten Vorträge auf Managerseminaren über die Kraft der Einfachheit, und wieder andere sind aktive Internetblogger. Eine ganze Reihe arbeitet in Seelsorge und Beratung. Keine Frage: Nicht wenige Eremiten haben viel mehr Gespräche, Kontakte und Stress als so mancher berufstätige Single oder Rentner, von Schweigeorden und Kartäusern nicht zu reden.

Das ist nicht ganz neu, schließlich hatten auch die Wüstenväter gewisse Probleme, ihre Abgeschiedenheit zu schützen. Schon Hans Conrad Zander beschrieb vor Jahrzehnten in „Gottes unbequeme Freunde“ die Mühen des Urvaters aller Einsiedler, des heiligen Antonius. Auf der Suche nach einem ruhigen Fleck muss dieser mehrfach vor seinen Verehrer(inne)n fliehen und noch tiefer in die Wüste gehen. „Heiliger Strohsack, ich bin entdeckt. Jetzt fängt der Rummel von vorne an.“ Seinen modernen Nachfolgern geht es ebenso: „Manchmal wünschte ich mir eine Klause auf einem Berg mit einer Strickleiter, die ich dann hochziehen hätte können“, seufzt eine Diözesaneremitin aus dem Weserbergland, deren malerische Bleibe im Sommer zum Touristenziel wird. In der Freizeitgesellschaft ist eben auch die „Wüste“ recht bevölkert. Leider lässt uns das Buch im Dunklen darüber, was die Betroffenen selbst zu

dieser augenfälligen Diskrepanz sagen. Hatten sie das so erwartet? Wozu Eremit sein, wenn man sich dann doch wieder auf eine einsame Insel wünscht?

Man müsse sich von eigenen Klischees verabschieden, wischt die Autorin solche naheliegenden Fragen vom Tisch. Man könnte aber zurückfragen, ob es nicht einer etwas genaueren Definition bedurft hätte. Was haben ein in der Nachwendezeit gestrandeter ostdeutscher Obdachloser, der Jahrzehnte unter Plastiktüten in einem Erdloch lebt, ein Ordenseremit, der von der Kirche versorgt wird, ein Knittelverse dichtender Grafiker, der tagsüber in seinem Künstleratelier im Dorf arbeitet, aber nachts im eigenen Schäferkarren auf der grünen Wiese schläft, gemeinsam? Manchmal scheint die Auswahl etwas beliebig. Würden sich überhaupt all diese Leute selbst Eremiten nennen?

Der Schwerpunkt des Buches liegt auf den kirchlich anerkannten katholischen Eremiten, von denen es in Deutschland ca. 80 gibt. Denn diese sind am leichtesten auffindbar und waren auf einem Fragebogen, den die Autorin verschickt hat, am auskunftsfreudigsten. Leider sind Lebensformen und Einsichten gerade dieser Gruppe dann doch überschaubar in ihrer Vielfalt. Das Buch dreht sich oft im Kreis und wiederholt Einsichten in den spirituellen Weg, die in der Häufung zu Allgemeinplätzen verschwimmen. Was heißt „den Himmel im Herzen haben, die Füße auf der Erde“? Und „weniger ist mehr“ kann eine tiefe Erfahrung sein, ist aber auch aus Einsiedlermund ein Gemeinplatz. Selten sind kleine spannende Einblicke wie jener, als die Godesberger Eremitin Sr. Benedicta orthodoxe und katholische Gebete vergleicht.

Gern hätte man mehr über die nichtchristlichen Eremiten erfahren. Aber die Autorin hat offenbar nur mit einigen der Vorgestellten persönlichen Kontakt gehabt, andere kennt sie nur aus Internetrecherchen, Zeitungsartikeln und dem Fragebogen, der

leider nicht abgedruckt ist. Diese ungleiche Quellenlage wird aber nicht offengelegt, sondern zeigt sich hier und da im Laufe des Buches. Wer in welche Kategorie gehört, erfährt man nicht. Die Auskünfte über die außerkirchlichen Eremiten sind eher mager und nicht immer genau – eine Buddhistin in einer shivaitischen Gemeinschaft?!

Praktische Fragen werden eher kurz behandelt. Ja, die meisten Eremiten müssen irgendwie für Geld arbeiten, auch die kirchlichen. Nein, Alterssicherung gibt es oft nicht. Ja, es gibt gescheiterte Eremitenversuche (bis hin zum Suizid), aber da werden die Gesprächspartner einsilbig.

Das Buch versteht sich durchaus auch als praktische Anleitung. Es gibt Tipps, wo man Eremit auf Zeit sein kann und worauf ein Anfänger achten sollte. Auch zahlreiche Hinweise auf weiterführende Literatur, Filme usw. fehlen nicht. Andere Fragen bleiben offen. Was ist im Krankheitsfall? Warum ist eine hinduistische Eremitin nach 20 Jahren aus Indien nach Deutschland zurückgekehrt? Wie ging es ihr dort? Wie hält man es ohne Wasseranschluss mit der Körperpflege? Wie viel Gartenland braucht eigentlich ein Mensch, der sich als Selbstversorger ernährt? Und wie viele Stunden am Tag muss er darin arbeiten? Wie hält man es im Winter im Schäferkarren aus? Wie ist das juristisch, wenn ich mich einfach irgendwo in einer Eremitenhöhle niederlasse? Wie denkt sich ein Eremit sein Alter? Wie ist das nun mit der Opposition von Ordensoberen gegen die Entlassung eines Mitglieds ins Eremitendasein? Wie gestaltet sich das Verhältnis zu den spirituellen Meistern, die viele Eremiten, v. a. Anfänger, haben? Für Antworten auf manche dieser praktischen Fragen wären einige der sich wiederholenden geistlichen Einsichten verzichtbar gewesen.

Aber trotz diverser Schwächen und Längen: Dies ist ein lesenswertes Buch über eine Lebensform, nach der sich fast jeder schon

mal gesehnt hat. Nach diesem Buch ahnt man unter anderem, warum für die meisten von uns die Sehnsucht besser ist als ihre Umsetzung.

Kai Funkschmidt

Martin Greschat, Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2014, 164 Seiten, 24,90 Euro.

In der Springflut gegenwärtiger Erinnerungsliteratur zum Ersten Weltkrieg ist relativ wenig vom Tun und Lassen der Kirchen und Religionsgemeinschaften die Rede. Hier füllt das schmale, aber inhaltsreiche Bändchen des emeritierten Münsteraner Kirchenhistorikers Martin Greschat eine Lücke.

Sein Blick auf die Haltung der christlichen Kirchen zu und in diesem Krieg bleibt nicht bei Europa stehen. Neben amtlichen Äußerungen aus den Kirchen der am Kampf beteiligten Mächte (zentral Deutschland, Frankreich, England, Russland) werden in eigenen Kapiteln kirchliche Stimmen aus den USA sowie aus Asien und Afrika vorgestellt. Letztere umfassen sowohl die Missionskirchen in den Kolonien als auch die gerade in diesen Jahren wachsenden indigenen, von den Kolonialmächten wie ihren Missionsgesellschaften unabhängigen christlichen Kirchen. Ein wichtiges Kapitel ist den – leider erfolglosen – Friedensbemühungen und Vermittlungsversuchen aus den Kirchen neutraler Länder gewidmet. Eine herausragende Rolle spielen dabei die protestantischen Stimmen aus Skandinavien (nicht zuletzt der in der ökumenischen Bewegung wichtige Erzbischof Söderblom von Uppsala) und auf katholischer Seite Papst Benedikt XV.; vom natürlich neutralen kleinen Vatikanstaat aus versuchte er als Kirchenführer wie als Diplomat vermittelnd und friedensstiftend

zu wirken. Greschat macht schon in seiner Einleitung deutlich, dass es ihm um mehr geht als um Ereignisgeschichte, nämlich um grundsätzliche Fragen christlicher Identität: Kann das Christentum in seinem Wesenskern verändert werden oder sich selbst verändern, wenn es mit staatlich gefordertem Kriegsgeist und Militarismus konfrontiert wird? Was passiert mit der christlichen Botschaft, wenn Kaiser und Nation zu heilsgeschichtlichen Größen mutieren? Diese theologisch-weltanschauliche Herausforderung ist bislang meist erst in den extremen Ausläufern wie der völkischen Theologie der NS-Zeit und der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ analysiert worden; die Anfänge sind aber schon hier, in der „Urkatastrophe Europas“ (George Kennan) zu beobachten.

Das gilt vor allem für die christlichen Kirchen in Europa. Es verblüfft zu sehen, wie sehr diese die Tatsache verdrängten, dass auf der anderen Seite der Front auch Christen in den Schützengräben lagen. In bruchloser Anpassung an die staatliche Kriegspropaganda wurde die jeweils andere Seite als glaubens- und sittenlos dämonisiert, die eigene Seite hingegen zum Verteidiger nicht nur der Zivilisation, sondern der gottgesetzten Ordnung, letztlich Gottes selbst stilisiert. In der deutschen Variante wurde dann eben englischem Krämergeist und Materialismus, französischem Rationalismus und Atheismus der Kampf angesagt. Umgekehrt nutzte die englisch-französische Propaganda insbesondere den deutschen Überfall auf das neutrale Belgien, um den eigenen Kampf als Rettung vor Barbaren und Heiden darzustellen. So predigte der französische Bischof von Arras 1914: „Ihr seid Kämpfer für die Sache Gottes und der Menschheit, moderne Kreuzfahrer in einem Kreuzzug ...; er ist insofern göttlich, als eine neue Barbarei die edlen Ideen der Gerechtigkeit und der universalen Liebe unterdrücken will ...; ihr

kämpft mit Gott!“ (zit. 24). Das Gegenteil verkündete nicht nur das Koppelschloss der deutschen Soldaten („Gott mit uns“), der Berliner Oberhofprediger Ernst Dryander wusste es noch genauer: „Wir ziehen in den Kampf für unsere Kultur gegen die Unkultur, für deutsche Gesittung wider die Barbarei, für die freie, deutsche, an Gott gebundene Persönlichkeit gegen die Instinkte der ungeordneten Masse“ (zit. 20), womit letztlich die „Ideen von 1789“ gemeint waren. Auch englische Theologen sprachen ebenso unbefangen von der eigenen Nation als auserwähltem Volk wie Amerikaner von ihrer göttlichen Mission. Allgemein ging es nicht nur um einen notwendigen oder gerechten, sondern um einen heiligen Krieg. In einem ersten Zwischenfazit schreibt Greschat allen beteiligten Kirchen eine „Infizierung, wenn nicht sogar Übermächtigung durch einen religiös überhöhten Nationalismus“ zu. Somit müsse man „aufs Ganze gesehen eine erschreckende Preisgabe der christlichen Substanz in den Voten der europäischen Kirchen während des Ersten Weltkriegs konstatieren“ (48). Solche klaren Worte sind ebenso wahr wie spät; im Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg kamen sie öffentlichkeitswirksam nur von Kirchenkritikern von außen wie Kurt Tucholsky oder George Grosz.

Neu ist bei Greschat auch der Blick über den europäischen Zaun hinaus – mit ernüchtertem Ergebnis. Ob in Indien oder Korea, ob in Ostafrika oder Westafrika, die Kolonialmächte taten genau das Gegenteil dessen, was sie noch auf der Kongo-Konferenz in Berlin 1894/95 beschlossen hatten: „Afrika aus einem künftigen Krieg herauszuhalten, um den Schwarzen nicht das Schauspiel gegeneinander kämpfender Weißer zu bieten“ (zit. 134). Die europäischen Missionare unterstützten nicht nur verbal den Kriegskurs ihrer jeweiligen Heimatländer; sie führten auch mit Druck und Täuschung Einheimische dem Kriegsdienst

der Kolonialmächte zu, sei es in Afrika oder Asien selbst (auch dort wurde gekämpft), sei es als zwangsrekrutierte Soldaten in Europa. In den französischen Protektoraten Nordafrikas galt die allgemeine Wehrpflicht für Frankreich. Ein tunesischer Soldat schrieb an seinen Vater: „Der Christ hat ein Mittel zu seinem Schutz eronnen ...; unsere Leichen bleiben draußen liegen, sie dienen den Ratten zur Nahrung ... Der Christ geht sehr freigebig mit unserem Leben um“ (zit. 132). Solche Erfahrungen minderten die Glaubwürdigkeit der missionarischen Verkündigung erheblich, in Afrika ebenso wie in China oder Indien. Ein Hindu schrieb 1919 an einen Missionar: „Warum vergeudet ihr eure Zeit damit, uns zu evangelisieren? Christentum bedeutet für uns Bajonett und Maschinengewehr“ (zit. 137). Als kulturelles oder moralisches Vorbild, wie es ihr Anspruch war, hatten die weißen Missionare weitgehend verspielt.

Greschat zieht ein niederschmetterndes Fazit: „Der Erste Weltkrieg stellt die umfassende Katastrophe des europäischen Christentums in allen seinen Konfessionen dar ... In Afrika und Asien bröckelte durch den Krieg die Vorherrschaft der Europäer und im Zusammenhang damit die europäische Form des Christentums. Erheblich gefördert wurde dadurch jedoch die Entwicklung vielfältiger Gestalten eines eigenen, indigenen Christentums. Dieser Prozess bewirkte auch im Protestantismus die Verschiebung des Christentums weg von Europa zu anderen Kontinenten“ (151).

Es sind gerade solche weitreichenden Perspektiven, welche die Lektüre dieses Buches lohnend machen, auch über die historische Fragestellung hinaus. Eine offene Frage bleibt die Erklärung und Deutung dessen, was damals in Kirche und Theologie passiert ist. Handelte es sich einfach um eine Anpassung an einen nationalistischen und militaristischen „Zeitgeist“? Diese Kategorie wurde schon früh herangezogen, sie

reicht aber nicht aus. Die auch in gegenwärtigen, thematisch ganz anders (z. B. um Sexualität und Familie) zentrierten Auseinandersetzungen beliebte Polemik gegen „zeitgeistige Theologie“ setzt ja unausgesprochen voraus, dass „der Zeitgeist“ dem Evangelium entgegengesetzt sei. Das muss aber im Einzelfall inhaltlich bestimmt werden; Zeitgeist ist nicht gleich Zeitgeist. Ist die Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ einfach Ausfluss eines jetzt eben kriegsmüden, pazifistischen Zeitgeistes? Ist es die in der katholischen Kirche erstmals 1965 ausgesprochene Anerkennung einer Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen? Sind nicht vielmehr beide Aussagen der Bergpredigt mit ihrer Seligsprechung der Sanftmütigen und Friedensstifter zeitlos näher als eine Kriegstheologie wie 1914? Ist ein auf Gleichheit setzender „Zeitgeist“ dem Evangelium ebenso nah oder fern wie einer, der bestimmte Völker und Rassen privilegiert? Nein, man muss schon genauer hinsehen. Die Krise der Kriegstheologie von 1914 geht tiefer. Sie liegt darin, dass vorletzte Werte zu letzten gemacht wurden, dass Kategorien wie der eigenen Nation, der eigenen Kultur metaphysische Weihen verliehen wurden. Letztlich handelte es sich um eine Form von Götzendienst. Scharfsinnige Beobachter wie der aus der neutralen Schweiz kommende Karl Barth erlebten das damals schon als Bankrotterklärung der herrschenden Theologie.

Ist also der Erste Weltkrieg eine Urkatastrophe nicht nur der Politik, sondern auch der Theologie? Mindestens bleibt die Mahnung an die theologische Zunft, gerade nicht gesellschaftlich-profane Sachverhalte metaphysisch zu überhöhen, sondern sich in dem zu üben, was Michael Nüchtern,

der frühere Leiter der EZW, einmal die „Entsakralisierung des Profanen“ genannt hat.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a. M.

AUTOREN

Tom Bioly, Masterstudent der Religionswissenschaft in Leipzig.

Michael Bulle, Lehrer für evangelische Religionslehre und Deutsch in Köln und Masterstudent der Religionswissenschaft in Bochum, Praktikant der EZW im Sommer 2014.

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

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

Prof. em. Dr. theol. Wilfried Härle, lehrte viele Jahre als Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW.

Prof. Dr. theol. Ulrich H. J. Körtner, Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Vorsitzender des Kuratoriums der EZW.

Lutz Lemhöfer, geb. 1948, katholischer Theologe und Politologe, bis 2011 Referent für Weltanschauungsfragen im Bistum Limburg.

Dr. jur. Arno Schilberg, Juristischer Kirchenrat der Lippischen Landeskirche.

Rebecca Schönenbach, Diplom-Volkswirtin und seit 2011 zertifizierte „Islamic Finance“-Expertin. Sie betreibt einen Informationsdienst zum Thema ethische und islamische Finanzierungen und publiziert in deutschen und internationalen Medien.

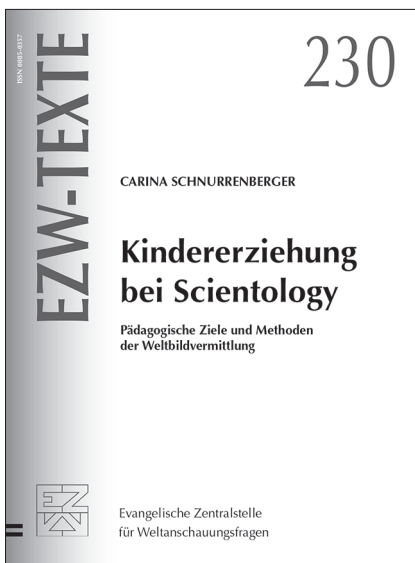
Prof. Dr. phil. Michael Utsch, Psychologe, Psychotherapeut, EZW-Referent für psychologische Aspekte neuer Religiosität, Krankheit und Heilung, Lebenshilfemarkt, Sondergemeinschaften.

NEUE EZW-TEXTE



Michael Utsch (Hg.)
Spirituelle Lebenshilfe
EZW-Texte 229, Berlin 2014, 80 Seiten

Populäre Angebote psychologischer Lebenshilfe befinden sich im Grenzgebiet von Psychologie, Esoterik und Seelsorge, in dem noch viele Fragen ungeklärt sind. Wodurch entsteht in einer technikfaszinierten Gesellschaft mit einer weit verbreiteten Wissenschaftsgläubigkeit Raum für irrationale Begründungen und Erklärungen? Wie ist das Interesse an spirituellen Bewusstseinstecheniken zu erklären? Kann spirituelle Lebenshilfe widerspruchsfrei in die Wirklichkeitsdeutung einer säkularen Welt eingefügt werden? Im EZW-Text 229 werden Chancen und Grenzen spiritueller Lebenshilfen an Beispielen aufgezeigt und Unterschiede zwischen psychologischer und esoterischer Beratung markiert. Die christliche Seelsorge wird als ein Angebot beschrieben, bei dem der mit einer Seele beschenkte Mensch als Ganzes im Mittelpunkt steht, der sein Leben vor und mit Gott zu gestalten sucht.



Carina Schnurrenberger
Kindererziehung bei Scientology
Pädagogische Ziele und Methoden
der Weltbildvermittlung
EZW-Texte 230, Berlin 2014, 64 Seiten

Vor 60 Jahren gründete L. Ron Hubbard in Kalifornien die erste Zweigstelle der „Church of Scientology“. Er und seine Nachfolger bauten sie zu einem weit verbreiteten Kurssystem aus, durch das die angeblich grenzenlosen Potenziale des menschlichen Geistes verfügbar gemacht werden sollen. Angesichts dieser Zielsetzung ist es naheliegend, dem Thema Kindererziehung besondere Aufmerksamkeit zu widmen: Wie werden Kinder mit der scientologischen Wirklichkeitsauffassung vertraut gemacht? Die Autorin analysiert die einschlägigen Texte Hubbards vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen: Sie verbrachte auf Veranlassung ihrer Eltern zwei Schuljahre in einer Einrichtung der Church of Scientology in den USA, bevor sich ihre Mutter von der offiziellen Organisation abwandte.

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

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 28 vom 1.1.2014

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

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

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

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

