

1/2023

Zeitschrift für Religion und Weltanschauung

Materialdienst
der Evangelischen Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

86. Jahrgang



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

INHALT

HAUPTARTIKEL

Liane Wobbe

Mit Mystik und Charisma zu einem glücklichen jüdischen Lebensstil
Die Bewegung Chabad Lubawitsch

3

IM BLICKPUNKT

Rüdiger Braun

Universelle Werte und das koloniale Ihr
Zur Metaphysik des postmigrantischen Narrativs

13

Kai Funkschmidt

**Ein Besuch im Gottesdienst einer Katholisch-
Apostolischen Gemeinde**

31

Rüdiger Braun

Die Untiefen der Religionspolitik
Deutsche Islam Konferenz 5.0

38

Melanie Hallensleben

30 Jahre Yoga Vidya
Pandemie stoppt starkes Wachstum

45

INFORMATIONEN

Religiöse Landschaft

Religionsmonitor 2023:
Erste Einblicke in die aktuellen Daten

49

Neuapostolische Kirche

Nach Einführung der Frauenordination:
Schisma in der Neuapostolischen Kirche in Afrika

53

STICHWORT

Claudia Jetter

New Thought / Neugeist

56

BÜCHER

Werner Schneiders

Die Globalisierung des Nihilismus

65

Pia Lamberty/Katharina Nocun

Gefährlicher Glaube

Die radikale Gedankenwelt der Esoterik

77

HAUPTARTIKEL

Liane Wobbe, Berlin

Mit Mystik und Charisma zu einem glücklichen jüdischen Lebensstil

Die Bewegung Chabad Lubawitsch

Am Seiteneingang eines mehrstöckigen Hauses in Berlin-Mitte klebt ein Blatt mit der Aufschrift „Beth Chabad“. Wer durch diese Tür geht, gelangt über eine schmale Treppe in den ersten Stock zu den Gebetsräumen einer jüdischen Gemeinde. Es ist Samstagabend, der Schabbat-Gottesdienst hat begonnen. In einem großen Raum mit deckenhohen Bücherregalen stehen Männer mit Bart und Hut. Sie singen das hebräische „Lecha Dodi“ („Auf mein Freund, der Braut entgegen“). Angeleitet durch einen Rabbiner begrüßen sie damit den Schabbat, den heiligen Tag der Woche, der im Judentum wie eine Braut willkommen geheißen wird. Alle schauen in Richtung Toraschrein, dahin, wo sich die heiligste aller Schriften, die Torarolle, befindet. In einem Nebenraum, abgetrennt durch eine gitterähnliche Wand, sitzen die Frauen. Die meisten tragen arm- und beinbedeckende, aber modische Kleider. Einige haben ihre kleinen Kinder auf dem Arm. Während die Männer die Gebete laut rezitieren, singen die Frauen eher leise aus einem Gebetbuch dazu. Die Türen stehen während des gesamten Gottesdienstes offen. Und während sich die Räume mit weiteren Gästen füllen, flitzen größere Kinder lachend umher und lassen den Fußball durch den Flur sausen.

Am Ende des Gottesdienstes begrüßen sich alle mit „Schabbat Schalom“, Frauen und Männer begeben sich gemeinsam in den Speiseraum zum *Kiddusch*, dem gemeinsamen Schabbatmahl. Gäste aus Israel, Einwanderer aus Russland, Geflüchtete aus der Ukraine, Touristen aus Frankreich und New York nehmen an zwei langen gedeckten Tafeln Platz. Nun zündet der Rabbiner die Kerzen an und spricht den Weinsegen, zu dem jeder einen kleinen Becher Wein trinkt. Beim anschließenden rituellen Händewaschen wird Wasser aus einem Krug jeweils dreimal über die rechte und die linke Hand gegossen, begleitet von dem Spruch „Baruch Ata Ado-naj Elohenu Melek ha Olam, ascher kideschanu ba Mizwotaw weziwanu al netilad yadajim“¹. Anschließend teilt der Rabbiner, während er den Brotsegen spricht, zwei weiße Zopfbröte in kleine Stücke und verteilt sie unter

¹ „Gelobt seist Du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der uns mit seinen Geboten geheiligt und uns befohlen hat, die Hände zu waschen.“

den Anwesenden. Bei einem Dreigänge-Menü mit osteuropäischen und orientalischen Speisen führen die Gäste laute und angeregte Gespräche auf Hebräisch, Englisch, Französisch und Russisch. Mittendrin beginnt der Rabbiner, ein Lied zu singen, die Gäste stimmen ein, klatschen in die Hände oder klopfen im Takt auf den Tisch. Es wird Wodka und Wein eingeschenkt, gegessen und getrunken und Gott gelobt in der sie alle vereinigenden Sprache: Hebräisch.²

Die Herkunft der Chabad Lubawitscher

Bei der Gemeinschaft, die den beschriebenen Gottesdienst gefeiert hat, handelt es sich um die dem orthodoxen Judentum zugehörige (neu)chassidische Bewegung *Chabad Lubawitsch*. Deren Anhänger werden auf etwa 200 000 geschätzt und nennen sich selbst Lubawitscher oder Chabad-Chassidim. Sie gehören zu den weltweit einflussreichsten jüdischen Gruppen und sind in etwa 70 Ländern aktiv. Die Zentrale befindet sich in New York. Der Name setzt sich zusammen aus *Chabad*, einem hebräischen Akronym der drei göttlichen Attribute *Chochma* (Weisheit), *Bina* (Vernunft) und *Da'at* (Wissen),³ und *Lubawitsch*, abgeleitet von dem russischen Dorf Ljubawitschi, welches von 1813 bis 1915 als Zentrum der Bewegung galt.

Der osteuropäischen Bewegung liegt der Chassidismus zugrunde (auch Hassidismus, von hebr. *hassidut*, Frömmigkeit), als dessen Begründer v. a. Israel Ben Elieser (1700 – 1760), genannt „Baal Schem Tov“, und dessen Schüler Dov Bär (um 1710 – 1772), genannt „Maggid von Mesritsch“, gelten. Unter ihrem Einfluss breitete sich der Chassidismus in Litauen und Zentralpolen aus. Das Neue an ihren chassidischen Lehren war, armen Juden, die weder Zeit noch Mittel für ein Torastudium besaßen, einen Weg zu Gott aufzuzeigen, der weniger auf Bildung als vielmehr auf Herzensfrömmigkeit beruht. So wanderten die im Chassidismus als Rebben bezeichneten Rabbiner umher, predigten den Juden die Liebe zum Mitjuden und ermunterten sie zu einem fröhlichen bis ekstatischen Lobpreis Gottes, der sich in Liedern und Tänzchen ausdrückt. Auch bezogen sie sich auf die *Kabbala*⁴ und traten als Wundertäter und Heiler auf.

² Gottesdienst am 21.5.2022.

³ Die Attribute entsprechen den Manifestationen Gottes in der *Kabbala*.

⁴ *Kabbala* ist eine Bezeichnung für mystische Texte des Judentums. Diese lehren die Verbindung zwischen materieller und geistiger Welt, den Erwerb göttlicher Kräfte und die Entschleierung verborgener Botschaften Gottes. Sie flossen auch ein in Erzählungen, Rituale und die jüdische Ethik.

Als eine Folgebewegung der chassidischen Schülerschaft entstand eine Dynastie von sieben Rebben, die ihr Amt an den Sohn, Schwiegersohn, Neffen oder Enkel weitergaben. Am Anfang der Dynastie steht Schneur Salman von Liadi (1745 – 1812). Aufgewachsen im belarussischen Liadi, übernahm er als Schüler des oben genannten Wanderpredigers Dov Bär die Gemeinde seines Lehrers und entwickelte daraus eine Bewegung, die sich später Chabad Lubawitsch nannte. Sein Nachfolger und zweiter Rebbe wurde Dovber von Lubawitsch (1773 – 1827), der den Sitz der neuen Bewegung in das russische Dorf Ljubawitschi verlegte. Ihm folgten als dritter Rebbe Menachem Mendel (1789 – 1866), als vierter Schmuel Schneerson (1834 – 1882) und als fünfter Shalom Dovber Schneerson (1860 – 1920). Mit der Flucht des sechsten Rebbe, Yossef Yitzak Schneerson (1880 – 1950) nach New York endete 1915 die Lubawitscher Zeit, und der Hauptsitz ist seitdem im Eastern Parkway 770 / Crown Heights in Brooklyn.

Menachem Mendel Schneerson (1902 – 1994) war der siebte und letzte Rebbe der Chabad-Dynastie. 1902 als Sohn eines Rabbiners in der heutigen Ukraine geboren, heiratete er die Tochter seines Cousins, des sechsten Rebbe Yossef Yitzak Schneerson. Mit Beginn des Zweiten Weltkriegs flohen beide nach New York. Hier unterstützte Menachem Mendel Schneerson seinen Schwiegervater bei der Chabad-Bewegung, übernahm diese 1951 und bereicherte sie mit neuen Aktivitäten. So empfing er bis spät in die Nacht zahlreiche Besucher, die mit ihren persönlichen Anliegen zu ihm kamen, half ihnen mit einem Rat oder Segen und drückte ihnen eine US-Dollar-Note in die Hand mit der Weisung: „Setze das Geld so ein, dass es Dir und einer weiteren Person zugutekommt!“ Des Weiteren forderte der Rebbe zur Einhaltung von zehn jüdischen Geboten (*Mizwot*) auf. Von seinem Hauptsitz in New York aus entsandte er tausende Rebben und ihre Frauen als Paare (*Schluchim*) in die Welt, um die Chabad-Botschaft zu verbreiten. Schneersons zahlreiche Vorträge zum Judentum („Likkutei Sichot“, „Gesammelte Gespräche“) werden heute weltweit zur täglichen Erbauung im Internet verschickt. Wegen seiner hervorragenden und dauerhaften Beiträge zur weltweiten Bildung, Moral und Wohltätigkeit genoss Schneerson auch außerhalb jüdischer Gemeinden so hohes Ansehen, dass ihm 1994 der US-amerikanische Kongress die „Congressional Gold Medal“ verlieh.

So viele heilige Bücher wie möglich und das Buch *Tanja* als Basiswerk

Appellierte der Chassidismus zu Beginn seiner Entstehung an eine „Herzensfrömmigkeit“, gewann das Studium von heiligen Schriften unter Menachem Mendel Schneerson wieder zunehmend an Bedeutung. So riet er Chabad-

Anhängern im 4. Gebot seiner *Mizwot*-Kampagne, die Tora täglich zu lesen, und im 6. Gebot, so viele jüdische Bücher wie möglich zu kaufen. Jede Familie solle zu Hause mindestens die Tora in Buchform (*Chumasch*), das jüdische Gebetbuch (*Siddur*), den *Tanach* (Tora, Propheten und Schriften), den *Talmud* (Kommentar der 613 Gebote der Tora), das Buch *Tanja* (Gründungstext von Chabad) und den *Sohar* (Werk mit mystischen Texten der Kabbala) besitzen.⁵ Großer Beliebtheit erfreuen sich unter Chabad-Gläubigen auch die Wundergeschichten und Weisheiten chassidischer Rebben.⁶

Als Basiswerk für Chabad-Anhänger empfahl Schneerson nach der Tora das Buch *Tanja*, verfasst im 18. Jahrhundert vom ersten Rebbe Schneur Salman. Dieser analysiert darin die Seele des Menschen und die göttliche Existenz und zeigt Wege auf, diese Zusammenhänge vom Geist und vom Herzen her zu verstehen. Denn seiner Ansicht nach sollte ein jegliches göttliches Gebot einer intellektuellen Analyse unterzogen werden, damit der Mensch auf innere und bleibende Weise berührt wird.

Zehn Manifestationen Gottes und Seelenwanderung, bis der Messias kommt

Im Unterschied zu anderen jüdischen Richtungen geht es im Chassidismus um das Verstehen der inneren Dimension der Tora (*Pnimijut haTora*). So beruht auch das *Gottesverständnis* der Chabad-Anhänger auf mystischen Interpretationen der Kabbala. Die Form eines *Sefirot*-Baumes (von hebr. *sefira*, Ziffer) zeigt zehn Manifestationen Gottes, durch welche die physische Welt erschaffen wurde: *Keter* (göttlicher Wille), *Chokhmah* (Weisheit), *Binah* (Verständnis), *Da'at* (Wissen), *Chesed* (Güte), *Gevurah* (Kraft), *Tiferet* (Schönheit), *Netzach* (Sieg), *Hod* (Glanz / Pracht), *Jesod* (Fundament) und *Malkuth* (Königreich).⁷ Der Sinn der Schöpfung habe darin bestanden, in dieser Welt eine Wohnstätte für Gott zu bauen, die der Mensch mit dem Halten der Gebote Gottes heiligt.

Chabad-Anhänger glauben an eine stufenweise Wanderung der Seele (hebr. *Gilgul*). Nach ihrem kabbalistisch-mystischen *Menschenbild* gehört der Mensch mit seinem Körper zur materiellen und mit seiner Seele zur himmlischen Welt.

⁵ Der *Sohar* enthält u. a. Einweihungsformeln und Deutungen von Buchstaben, Silben und Zahlen. Chabad-Anhänger stützen sich hierbei auf die Interpretation des Rabbiners Isaak Luri (1534 – 1572).

⁶ Vgl. https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/524428/jewish/Ein-Haus-voller-Toraber.htm (Abruf der Internetseiten: 27.9.2022).

⁷ Vgl. Müller (Hg.) 1993.

Die Seele existiert ewig als Funke des unendlichen göttlichen Lichtes (*Or Ein Sof*).⁸ Sie wird in einen Körper geboren mit dem Auftrag, Fehler aus vergangenen Leben zu korrigieren und bestimmte Aufgabe zu erfüllen. Ewig erhöht wird sie, wenn der Mensch 613 Gebote einhält. Da dies für einen Menschen während eines Lebens nicht machbar ist, reinkarniert sich die Seele, bis sie mit dem Halten aller Gebote eine gewisse Vervollkommnung auf Erden erreicht hat. Diese Vervollkommnung des Menschen ist auch die Voraussetzung für das Erscheinen des Messias (*Moschiach*), welches wiederum ein Hauptanliegen der Chabad-Bewegung darstellt. Denn wie andere orthodoxe und chassidische Juden erhoffen sich die Chabad-Anhänger in naher Zukunft die Ankunft des Messias, eines menschlichen Königs von Israel, der den Tempel in Jerusalem wieder aufbaut. Der Mensch sollte in seinem Erdendasein also alles daransetzen, mit dem Halten der jüdischen Gebote an der Verbesserung der Welt mitzuwirken, um das Kommen des Messias zu beschleunigen.

Viele Zeremonien machen ein Haus zur Wohnstätte Gottes

Chabad-Anhänger nennen ihre Versammlungsstätten *Beth Chabad* (hebr. *beth*, Haus), Chabad-Haus. Damit grenzen sie sich von den Synagogen ab, in denen jüdische Gottesdienste stattfinden, die ihrer Meinung nach die Liturgien christlicher Gottesdienste adaptieren. Chabad-Häuser sind täglich von morgens bis spät in die Nacht geöffnet. So dienen sie nicht nur einer zeitlich festgelegten Kulturveranstaltung, sondern laden alle Gläubigen ein, sich zu jeder Tageszeit dort aufzuhalten, zu beten, sich auszutauschen und religiöse Texte zu studieren. Die Atmosphäre ist offen und familiär. Während Erwachsene beten, laufen spielende Kinder durch die Räume. Frauen und Männer beten zwar getrennt, essen aber anschließend gemeinsam.

Seinen Anhängern hat Schneerson empfohlen, folgende fünf Gebete am Tag zu verrichten: 1. Das *Schma Jisrael* nach dem Aufstehen, 2. *Schacharit*, das Morgen Gebet, 3. *Mincha*, das Nachmittagsgebet, 4. *Ma'ariv*, das Abendgebet, und 5. das *Schma Jisrael* vor dem Schlafen. Den Männern hat Schneerson für das tägliche Morgen Gebet das Anlegen von *Tefillin* geboten; das sind schwarze Lederschattullen mit Segenssprüchen, die mit einem Lederband am Kopf und am Arm befestigt

⁸ In jüdischen Schriften finden sich fünf Bezeichnungen für die Seele: 1. *Nefesch* (Kehle, Empfindung), 2. *Ruach* (Geist, Wind), 3. *Neschama* (Atem, Hauch), 4. *Chaya* (Leben) und 5. *Jechida* (Einzige). Während *Nefesch* dem Überlebensdrang, *Ruach* der Unterscheidung von Gut und Böse und *Neschama* dem Intellekt zugeordnet werden, befinden sich *Chaya* und *Jechida* als höhere Kräfte außerhalb des Körpers. Vgl. Böckler 2012, 23f.

werden. Zum Schabbat, an dem 39 Tätigkeiten (*Melachot*) verboten sind, sorgt eine Online-Schabbatliste dafür, dass vor allem Frauen an alle Vorbereitungen denken, wie elektronisches Spielzeug wegräumen, Lebensmittelverpackungen und Flaschen öffnen oder die Betten für Gäste beziehen.

So wie es nach Auffassung der Chabad-Anhänger das Ziel Gottes war, sich mit der Schöpfung der Welt eine eigene Wohnstätte zu bauen, soll der Mensch sein eigenes Haus zu einem Tempel Gottes herrichten. Darin kann er als Hohepriester alltägliche Handlungen durch Segenssprachen heiligen. Denn mit der Segnung des Brotes, des Weines und des Wassers erhöhen die Verzehrenden die Aufnahme der Nahrung zu einer göttlichen Erfahrung. Die Heiligkeit des Hauses oder der Wohnung soll zudem mit dem Anbringen einer *Mesusa*, einer Schatulle, in der sich ein Segensspruch befindet, am Eingang sowie an den Zimmertüren bekräftigt werden. Denn: „Eine Tür ist ein Durchgang von einem Gebiet zum anderen. Die *Mesusa* ist das Manuskript für diesen Durchgang.“⁹

Feste, Rabbinat und Pilgerfahrt

Am Schabbat selbst finden zwei Gottesdienste statt, am Freitag nach Sonnenuntergang der *Kabbalat Schabbat* und am Samstagvormittag der *Schacharit*. Wie eine Zeremonie begangen wird auch das gemeinsame Essen danach. Selbst zur *Hawdala*, dem zeremoniellen Schabbatausgang, trifft man sich im Gebetshaus, um den Segen für die Woche mitzunehmen. Ausgiebig gefeiert werden alle jahreszeitlichen Feste. Teilweise treten die Gläubigen damit an die Öffentlichkeit wie z. B. zu den *Chanukka*-Tagen, an denen in Städten große Chanukka-Leuchter aufgestellt und täglich angezündet werden. Bei anderen Festen, wie *Lag baOmer* oder einer Tora-Einweihung zieht die Gemeinde mit Tanz und Gesang sogar durch die Straßen.

Eine segenbringende Wirkung haben für die Lubawitscher die Besuche der Grabstätten (*Ohel*) verstorbener Rebben. So strömten bis zum Kriegsbeginn jährlich tausende v. a. ukrainischer und russischer Pilger in die ukrainische Stadt Hadiach, in der sich die Grabstätte des ersten Lubawitscher Rebbe, Schneur Salman von Liadi, befindet. Auch der russische Ort Ljubawitschi, einst geistiges Zentrum

⁹ https://de.chabad.org/library/howto/wizard_cdo/aid/831453/jewish/3-Seltsam-aussehen-de-Trklingeln.htm.

der Chabad-Bewegung, wird von etwa 10 000 Besuchern im Jahr aufgesucht, da hier der dritte und der vierte Rebbe begraben liegen.¹⁰

Seit Menachem Mendel Schneerson gehen viele junge Rebben mit ihren Frauen als Gesandte (*Schluchim*) in die Welt und ermuntern nichtreligiöse Juden, jüdische Verhaltensweisen und Rituale zu praktizieren. Interessanterweise sind im Internet immer der Rebbe und seine Frau, die Rebbetzin, als Leitende der Gemeinde aufgeführt. Während der Rebbe Tora-Unterricht für Männer erteilt sowie die rituellen Aufgaben erfüllt, ist die Ehefrau für die Beratung der Frauen in religiösen und alltäglichen Fragen zuständig und leitet darüber hinaus den Religionsunterricht für die Kinder. Neben den Toralehren sollte ein Chabad-Rebbe auch die Seelen der Menschen berühren, was bei besonderer Gabe dazu befähigen soll, Kranke zu heilen und kinderlosen Paaren mit einem speziellen Segen den Kinderwunsch zu erfüllen.

Die Gebote des siebten Rebbe Menachem Mendel Schneerson

Schneerson war davon überzeugt, dass der Mensch mit dem Einhalten der Gebote Gottes dazu beiträgt, die Schöpfung der Welt zu verfeinern und zu einer Wohnstätte für Gott zu gestalten nach dem Zitat von Maimonides: „Eine einzelne Person, wenn sie auch nur eine einzige Mizwa tut, kann es schaffen, die ganze Welt zur Erlösung zu bringen.“

Schneerson selbst hatte zu seinen Lebzeiten eine Zehn-Mizwot-Kampagne initiiert, die beinhaltete, auf folgende zehn Gebote (*Mizwot*) zu achten: 1. Anzünden von Schabbat-Kerzen für Mädchen ab drei Jahren, 2. Tragen von Tefillin für Männer ab 13 Jahren, 3. Anbringen einer Mesusa, 4. Tora-Studium, 5. Zedaka (Wohltätigkeit), 6. Ausstatten der Wohnung mit heiligen Büchern, 7. Kaschrut: koschere Ernährung, 8. Nächstenliebe, Hilfe für Juden und Nichtjuden, 9. Jüdische Erziehung der Kinder, 10. Einhalten jüdischer Ehegesetze.

Spielt die rituelle Reinheit im Judentum aus Gesetzesgründen eine große Rolle, besitzt sie bei den Chabad-Anhängern zusätzlich eine tiefe mystische Dimension. So werden alle rituellen Waschungen, sei es das Händewaschen vor dem Essen oder das Tauchbad in der Mikwe, als spirituelle Erneuerung gesehen. In seiner 7. Mizwa empfahl Schneerson den Juden, sich auf jeden Fall koscher zu ernäh-

¹⁰ Vgl. www.timesofisrael.com/a-tiny-russian-village-of-chabad-fame-dreams-of-becoming-jewish-pilgrimage-site; www.lubavitch.com/pilgrimage-to-historic-landmark-in-ukraine.

ren, damit die Gesundheit an Leib und Seele erhalten bleibt und das Judentum zu einem Teil der eigenen Existenz wird. Um auch das, was am nächsten am Menschen anliegt, mit göttlichen Energien zu füllen, sollten neue Kleidungsstücke vor dem ersten Tragen mit einem Segensspruch geheiligt werden. Es fällt zudem auf, dass Chabad-Frauen sich zwar arm- und beinbedeckend, jedoch sehr gepflegt und modebewusst kleiden. Eine Besonderheit bei Jungen und Männern der Chabad-Gemeinden ist der Poncho (*Tallit Katan*), den sie unter ihrer Alltagskleidung tragen und dessen weiße Schaufäden an ihren Hüften baumeln, „zur ständigen Erinnerung an den Ewigen“.¹¹ Auch viele ethische Richtlinien finden sich in der Chabad-Bewegung. So hat Schneerson eines der wichtigsten chassidischen Gebote, die *Ahawat Jisrael*, die Liebe zum Mitjuden, zu seiner 7. Mizwa erklärt. In diese Rubrik fällt auch das 5. Gebot, die *Zedaka*, das Gebot der Wohltätigkeit und Gerechtigkeit. Danach sollte jeder so oft wie möglich anderen helfen und mit regelmäßigen, großzügigen Geldspenden, egal ob für Arme, Freunde, die Gemeinde oder für Hilfsorganisationen, zu einer gerechten Verteilung in der Welt beitragen.

Die Chabad-Lubawitsch-Bewegung ermutigt Menschen jüdischer Herkunft, jüdisches Leben so gut es geht in den Familienalltag zu integrieren. Das betrifft die Kindererziehung wie das Eheleben. Kinder sind ein Segen, die meisten Chabad-Familien haben sechs bis zehn. Sie sollten in jedem Fall eine jüdische Erziehung und Ausbildung bekommen, um die jüdische Tradition zu bewahren. Eheleute wiederum sollten sich an die jüdischen Ehegesetze halten, um die Beziehung vor Gott wohlgefällig zu gestalten.¹²

Mehr Jiddischkeit in die Öffentlichkeit bringen: Jüdische Rituale auf der Straße

Das Besondere der Chabad-Anhänger ist es, dass sie von sich aus an die Öffentlichkeit treten. So gestalten sie die Transparenz des jüdischen Lebens auf Straßen und Plätzen mit Lichtzünden, Umzügen, Tanz und Gesang. Besonders in der Weihnachtszeit ziehen Chabad-Familien die Aufmerksamkeit auf sich, wenn sie in den Städten haushohe Chanukka-Leuchter aufstellen und sieben Tage lang bei Sonnenuntergang öffentlich die Lichter anzünden und dazu tanzend hebräische und jiddische Lieder singen.

¹¹ Vgl. https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/834704/jewish/Schatnes-Freie-Kleidung.htm; https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/932937/jewish/Zizit-oder-Tallit-anziehen.htm.

¹² Vgl. https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/823252/jewish/10-Punkte-Mizwa-Kampagne.htm.

Auch haben es die Lubawitscher geschafft, für weltweite Präsenz zu sorgen. Denn tausende Rabbi- bzw. Rebbe-Paare gründeten in den ungewöhnlichsten Gegenden Chabad-Zentren, sei es in Alaska, China, Ghana oder Bahrain. Mit reichhaltigen Schabbat-Mahlzeiten und mit Mizwot-Kampagnen werben sie dafür, den Juden verschiedener Richtungen eine religiöse Heimat zu bieten. Und damit alte, überlieferte Gesetze zu einem leicht anwendbaren Lebensstil werden, gibt es in Kursen, Büchern und Online-Informationen strukturierte Anleitungen, wie man die Küche koscher hält, den Kindern spielerisch jüdische Traditionen vermittelt oder eine jüdische Ehe führt. Menschen, die es eilig haben, erkundigen sich im Internet nach „Mizwot für Menschen auf der Überholspur“¹³. Großes karitatives Engagement zeigen die Lubawitscher mit eigenen Wohltätigkeitsverbänden wie der Aleph-Organisation, welche Juden wie Nichtjuden aus Krisengebieten bei der Versorgung, Flucht oder Aufnahme hilft.

Da sich in Osteuropa bereits in der Anfangszeit die Lubawitscher Rebbe stets um eine gute Beziehung zu der Regierung und den Gerichten eines Landes bemühten, um die Juden vor Pogromen und Verfolgungen zu schützen, genossen sie sowohl das Ansehen politisch einflussreicher Persönlichkeiten als auch deren finanzielle Unterstützung, was bis heute anhält, gleich ob man auf den „Kreml“ oder das „Weiße Haus“ schaut.¹⁴ Auch treten sie als Repräsentanten eines zwar konservativen, aber doch weltoffenen Judentums auf und beteiligen sich aktiv am interreligiösen Dialog. Vielleicht sind es gerade die Beharrlichkeit und das Charisma so vieler Chabad-Rebbe, mit denen es der Bewegung gelingt, Menschen zu überzeugen und weltweit Fuß zu fassen, selbst da, wo es aus politischen Gründen undenkbar scheint. Als jüngstes Beispiel sei das Engagement des Rebbe Jacob Herzog genannt, der für ein jüdisches Zentrum in Saudi-Arabien wirbt und ein Bild von sich mit einem Saudi tanzend zu arabischer Musik vor einem Einkaufszentrum in Riad postet.¹⁵

Das Engagement der Lubawitscher sorgt aber nicht nur für Erfolg, sondern auch für Kritik, manchmal sogar Ablehnung vonseiten säkularer, liberaler, ja auch

¹³ https://de.chabad.org/library/article_cdo/aid/834627/jewish/Mizwa-Minuten.htm.

¹⁴ Da Putin das Judentum in einer postsowjetischen Ära unterstützte, hielten Chabad-Rabbiner zu ihm enge Kontakte. Auch zu den US-Präsidenten pflegten sie enge Beziehungen und profitierten finanziell von deren Unterstützung. Vgl. www.juedische-allgemeine.de/juedische-welt/der-praesident-und-die-juden; <https://obamawhitehouse.archives.gov/blog/2015/04/27/president-obama-welcomes-chabad-lubavitch-white-house>; www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/816636/jewish/The-Rebbes-Guidance-to-US-Presidents.htm.

¹⁵ Vgl. www.timesofisrael.com/in-saudi-arabia-a-rabbi-angles-to-lead-a-jewish-community-that-doesnt-exist.

orthodoxer jüdischer Vereine. Die Gründe sind eine gewisse Vereinnahmung anderer Gemeinden, wenn nicht gar Verdrängung von deren Position. Denn ausgelassenes Singen und Tanzen, reich gedeckte Tische und ansprechende Tutorials zu einem jüdischen Leben ziehen gerade viele junge Menschen in ihren Bann. Manche jüdische Richtungen werfen den Chabad-Anhängern Personenkult der Rebben, eine zu wenig wissenschaftlich fundierte Ausbildung zum Rabbiner/Rebben und eine zu starke Neigung zum Mystizismus vor. Der damalige Vorsitzende der jüdischen Gemeinde Pinneberg äußerte 2018 in einem Interview mit der „taz“ seine Befürchtung, dass Chabad sämtliche jüdische Gemeinden übernimmt. So sagt er: „Chabad versucht die Menschen zu einem Leben zu drängen, das man gar nicht führen kann. Die Anforderungen ... – koscher leben, sich genau nach den jüdischen Gesetzen richten – sind im normalen Leben gar nicht umsetzbar. Das könnte irgendwann zur Entstehung einer Parallelgesellschaft führen.“¹⁶

In Berlin ist es die Gemeinde des Chabad-Rabbiners Yehuda Teichtal, deren Aktivitäten große Zustimmung erfährt. So hat diese etwa 108 Kinder aus einem ukrainischen jüdischen Waisenhaus aufgenommen und betreut darüber hinaus 400 ukrainische Flüchtlinge. Gemeinsam mit Juden aus anderen Ländern spazierten sie in einer Friedensparade zum *Lag-baOmer*-Fest im Mai auf dem Kudamm und demonstrierten nach Aussagen des chassidischen Rabbiners für die „Botschaft von Liebe und Zusammenkommen“¹⁷. Sehen die einen in ihnen einen Segen, die anderen eine Gefahr, so kommt von außen betrachtet mit der Chabad-Bewegung etwas zum Tragen, was im Judentum außerhalb Israels lange verborgen geblieben ist: nämlich die Umsetzung einer traditionsreichen und selbstbewussten jüdischen Alltagspraxis in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft sowie die Sichtbarkeit jüdischer Volksfrömmigkeit auf der Straße.

Literatur

Böckler, Annette (2012): *Gelebtes Leben. Die „Seele“ im Judentum*, in: *Bibel heute* 48/189, 22 – 24.

Fishkoff, Sue (2010): *Das Heer des Rebben*, Basel.

Müller, Ernst (Hg., 1993): *Der Sohar. Das Heilige Buch der Kabbala*, 6. Aufl., München.

Wächter, Ludwig (Hg., 1988): *Das verzauberte Pferd. Erzählungen aus der Welt des Chassidismus*, Leipzig.

¹⁶ <https://taz.de/Wolfgang-Seibert-ueber-Chabad-Bewegung!/15508230>.

¹⁷ www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/eine-ganz-besondere-friedensbotschaft.

IM BLICKPUNKT

Der folgende Artikel knüpft an einen Beitrag an, der unter dem Titel „White Supremacy und das neue deutsche Wir. Zur Physik des postmigrantischen Narrativs“ in der ZRW 5/2022 (347–361) erschienen ist.

Rüdiger Braun

Universelle Werte und das koloniale Ihr

Zur Metaphysik des postmigrantischen Narrativs

Einer jeden Erzählung liegt ein Interesse, eine Perspektivik zugrunde, Grundierungen, die den Inhalt und die Form dessen, was erzählt wird, grundlegend (mit)bestimmen. Auch das in der ZRW 5/2022 thematisierte postmigrantische Narrativ ist davon nicht ausgenommen. Dessen Konturen und Grundaussagen (die *Physik* des Narrativs sozusagen) sind dort in zwei Abschnitten – nach einer Problemanzeige („Rassismus überall“) folgten die Weichenstellungen („Haltung statt Herkunft“) – ausschnittshaft beschrieben worden. Dazu gehören u. a. die sich auf den ersten Blick unmittelbar erschließende Annahme eines *systemischen Rassismus* (1.2f), die mit diesem Rassismus verbundene Konstruktion eines *Gegenbildes* (1.4f), die als notwendig erachtete Umgestaltung der *Repräsentationsverhältnisse* (2.1f) sowie der Rückgriff auf transkulturelle *weltanschauliche Ressourcen* (2.4).

Um das transformative Potenzial dieser für das postmigrantische Narrativ so grundlegenden Momente zu erfassen, bedarf es eines Blicks über deren explorative und kognitiv nachvollziehbaren Erzählformen hinaus auf die Prämissen, die diesem Narrativ im- und explizit vorgeschaltet sind. Wenn hier – wie bereits im Untertitel dieses Beitrags – mit Blick auf diese Prämissen von *Metaphysik* die Rede ist, dann selbstredend nicht im (scholastisch-theologischen) Sinn einer hinter oder über (*meta*) den Phänomenen imaginierten transzendenten Wirklichkeit, sondern im aristotelischen Sinn der Frage nach den grundlegenden Vorannahmen bzw. Setzungen, von denen her Phänomene in den Blick genommen und beurteilt werden.¹

¹ Die Frage nach den Voraussetzungen des Urteilens ist wissenschaftstheoretisch immer schon „metaphysisch fundiert“ (Stegmüller 1969, 452). Daher lässt sich auf Metaphysik nicht von einem externen Standpunkt aus, sondern nur „mit anderer Metaphysik“ (Gerhardt 1986, 98) reagieren.

1 Paradoxien der Identitätspolitik – Haltung und / oder Herkunft

1.1 Dilemmata: Muslimisierte Migranten und Misstrauenskultur

Ozan Keskinkılıç, ein im kirchlichen und bildungspolitischen Bereich gefragter Referent insbesondere zu Fragen des antimuslimischen Rassismus, stellt sich in *Muslimaniac* (2021) die Frage, wie es eine sich „als hypermodern, aufgeklärt und egalitär präsentieren[de]“ Gesellschaft schafft, einer Gruppe von Menschen pauschal „(vermeintliche) kulturell-religiöse oder phänotypische Kennzeichen“² zuzuschreiben und sie damit – ganz unabhängig von ihrer tatsächlichen Zugehörigkeit – als Angehörige einer kulturell, ethnisch und religiös homogenisierten, „muslimischen“ Gruppe zu markieren. Keskinkılıç fragt nicht, warum vornehmlich Muslime bzw. als muslimisch gelesene Menschen mit solchen Zuschreibungen konfrontiert werden. Er verweist schlicht auf die Stellvertreterfunktion muslimischer Geflüchteter und Migranten, die als die „Anderen“ gleichsam repräsentativ für „das Unerwünschte“, das heißt für Lebenskonzepte und Einstellungen stehen, die in der Mehrheitsgesellschaft zwar vorhanden, politisch aber nicht gewollt sind und die sich an „die Muslime“ delegieren lassen.

Dass islamfeindliche Ressentiments und Narrative den Muslimen und solchen, die dafür gehalten werden, den Eintritt in den Ausbildungs-, Arbeits- und Wohnungsmarkt erheblich erschweren, ist in der islambezogenen Forschung hinreichend aufgezeigt worden.³ Der Ethnologe Werner Schiffauer spricht von einer „gestressten Gesellschaft“ und einem allgemeinen „Misstrauensdiskurs, der den Umgang mit den muslimischen Einwanderer*innen belastet und anstrengend macht“.⁴ Er lässt aber offen, was zu diesem (stress)belasteten Verhältnis zwischen muslimischen Zuwanderern und der autochthonen (größtenteils nichtmuslimischen) Bevölkerung beigetragen haben könnte. Bei der Suche nach Antworten dürften zweifellos die islamistischen Gruppierungen, die sich nach dem gegen Israel verlorenen Sechstagekrieg von 1967 formierten und mittlerweile seit über fünf Jahrzehnten das Bild des Islam zugleich prägen und verzeichnen, eine erhebliche Rolle spielen. Deren insbesondere seit den 2000er Jahren weltweit aufsehenerregende Anschläge und die zunehmende Ausbreitung extremistischer Vorstellungen haben den historisch ohnehin schon negativ belasteten Blick auf den Islam und dessen Angehörige nochmals erheblich getrübt. Hinzu kommt, dass der sogenannte politische Islam und die ihm nahestehenden Gruppierungen

² Keskinkılıç 2021, 160; nachfolgende Zitation ebd., 160.

³ Vgl. exemplarisch dazu die Literaturreferenzen in Spielhaus 2021, 91f.

⁴ Schiffauer 2015, 20f, 15f; zit. in Spielhaus 2021, 93.

und Verbände das in Europa nach den konfessionellen Bürgerkriegen im 17. Jahrhundert mühsam ausgehandelte Verhältnis von Religion und Gesellschaft sehr viel grundlegender infrage stellen als andere religiöse Gruppierungen. Sie provozieren damit Debatten über religiöse Vorstellungen, die in Deutschland spätestens ab den 1970er Jahren als überwunden galten. Die politische Instrumentalisierung der Islamdebatte führt dann in der innergesellschaftlichen Auseinandersetzung um das Selbstverständnis westlicher Nationalstaaten fast zwangsläufig zu einer Rhetorik der Ausgrenzung gegenüber den Muslimen: Schon der für eine Form des religiös begründeten Extremismus verwendete Begriff des „Islamismus“ suggeriert ein Potenzial des (als expansive politische Ideologie verstandenen) Islam zum Extremismus.

1.2 Setzungen: Radikale Vielfalt vs. koloniale Exklusionsmechanismen

Das postmigrantische Narrativ begründet die gegenwärtigen „Praktiken des antimuslimischen Rassismus, der symbolischen Ausgrenzung und eines mit einem defizitären Migrationsverständnis verbundenen Integrationsdiskurses und dessen Exklusionsmechanismen“⁵ mit einem sehr viel ausgreifenderen, weit über die politischen Verwerfungen des 20. Jahrhunderts hinausgehenden Blick: Verantwortlich dafür ist das kontinuierliche Fortwirken kolonialer Muster und eines identitären Narrativs, das ausgehend von einer „nationalstaatlich organisierten“, dem „Paradigma sprachlicher, kultureller und ethnischer Norm“⁶ unterliegenden Gesellschaft die Grenzen zwischen „uns Deutschen“ und „den Ausländern“ zu erhalten sucht.

Während für Keskinilic die deutsche Kolonialzeit (1884 – 1918) sowie die Zeit des Nationalsozialismus (1933 – 1945) gleichsam die Kumulation deutscher (Imperial-)Geschichte zu repräsentieren scheint, lässt El-Mafaalani die „rassistische Herrschaftsideologie“ mit der Entdeckung Amerikas und der Reconquista (1492) beginnen. Beide plädieren engagiert für die Kultivierung einer postmigrantischen Praxis, die sich – in den Worten Keskinilic – an einer „Vision radikaler Vielfalt“ orientiert, „den Sehnsüchten nach Homogenität und Eindeutigkeit einen Strich durch die Rechnung macht ..., den Versuchungen der Integration widersteht, ... die deutsche ‚Leitkultur‘ stört“ und davon träumt, „ohne Scham und ohne Angst muslimisch“ zu sein. In der Sehnsucht nach offenen Zugehörigkeiten trifft

⁵ Junge Islam Konferenz 2021a, 5; nachfolgende Zitation ebd.

⁶ Keskinilic 2021, 188; nachfolgende Zitation ebd., 223.

sich Keskinkılıç⁷ mit Hadija Haruna-Oelker, die in ihrer Migrationsstudie von „transnationalen Lebensweisen“⁸ und „vielfältigen, interkontinentalen Werten“ spricht. Sie betont außerdem, „dass noch nie alle Deutschen weiß waren und ‚unsere Werte‘ neu überdacht werden müssen“⁹. Thomas Heppener vom Referat „Demokratie und Vielfalt“ im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend nahm zum zehnjährigen Jubiläum der *Jungen Islam Konferenz* (JIK) dieses Anliegen auf und beschrieb die Förderung der JIK als notwendigen „Beitrag für eine chancengerechte Gesellschaft, die nicht fragt, woher man kommt, sondern wohin man will, ... mit einem gemeinsamen Blick in die Zukunft!“¹⁰

1.3 Reduktionen: Affirmierte Identitäten und gesellschaftliche Wohlfahrt

Die Frage jedoch, warum für den gemeinsamen Blick in die Zukunft Herkunft, religiöse und kulturelle Prägungen und migrantische Erfahrungen keine Rolle mehr spielen sollen, lassen die so betont *transkulturellen* Interventionen des post-migrantischen Narrativs unbeantwortet. Dabei bleiben sie selbst, so vehement sie auch die das zivilgesellschaftliche Miteinander immer noch beherrschenden Vorstellungen kultureller Homogenität zu durchbrechen suchen, unverkennbar einer allen Bewusstseinsprozessen zugrunde liegenden Logik verpflichtet: jener Logik des menschlichen Bewusstseins, das sich in der empirischen Wahrnehmung von Wirklichkeit und im Umgang mit ihr immer schon an der Gegenüberstellung von *Identität* und *Differenz* orientiert.

Dies zeigt sich insbesondere dort, wo die Klage über den noch immer virulenten Kolonialismus und die systemische Ungerechtigkeit der als rassistisch und hegemonial empfundenen westlichen Kultur mit den eigenen Diskriminierungserfahrungen zu einem Narrativ verwoben wird, das die Muslime zu allen Zeiten und an allen Orten als verfolgt, kolonialisiert, diskriminiert und

⁷ Keskinkılıç selbst sieht sich von der Migrationsgeschichte seiner Familie und von der Erfahrung geprägt, „Teil einer schiitisch geprägten, arabischen Minderheit zu sein, deren Namen ersetzt, deren Traditionen und Geschichten verdrängt wurden, weil sie nicht dem Mehrheits-Leitbild [des sunnitischen Islam, R. B.] entsprechen“, ebd. 2021, 200; nachfolgende Zitation ebd., 200.

⁸ Biografisch nochmals betont: „Kind einer christlich-deutsch sozialisierten Mutter der Fünfziger-Nachkriegsgeneration und eines muslimisch-ghanaisch sozialisierten Vaters der Vierziger-Postkolonial-Generation“, Haruna-Oelker 2022, 117.

⁹ Haruna-Oelker 2022, 117; zu ihrem „offenen Konzept von Zugehörigkeit“ (ebd., 210) vgl. meinen Beitrag in der ZRW 5/2022.

¹⁰ Thomas Heppener: *Grußwort zur Jubiläumsveranstaltung der JIK* (Junge Islam Konferenz 2021b, Min. 15:30 – 16:10).

ausgeschlossen sieht, das dabei aber einen großen Teil der eigenen Vergangenheit und Gegenwart ausblendet.

Ebenso wie die längst vergangene Herrschaft der muslimischen Umayyaden, Almohaden, Osmanen und Moguln lässt sich auch, um nur ein aktuelles Beispiel zu nennen, die gegenwärtige neo-osmanische Politik des türkischen Präsidenten Recep Tayyip Erdoğan schwer ohne imperiale, koloniale und hegemoniale Dynamiken und ihre Begleiterscheinungen denken. Die völkerrechtswidrige, in einem „Sicherheitskorridor“ im Norden Syriens vorgenommene Ersetzung der (größtenteils kurdischen) Bevölkerung durch neu angesiedelte arabische Syrer macht nicht nur Entgegensetzungen von einem kolonial-hegemonialen Westen hier und einer unterdrückten islamischen Welt dort obsolet. Sie steht auch quer zu den in der migrationspolitischen Debatte gängigen Gegenüberstellungen von (autochthonen) Mehrheiten hier und (allochthonen muslimischen) Minderheiten dort. Denn ebenso heterogen und vielfältig wie die „Mehrheiten“ präsentieren sich die nach Deutschland zugewanderten Minderheiten: Sunnitische Türken, sunnitische und schiitische Syrer, Iraker und Afghanen sowie Kurden, Yeziden und orientalische Christen verschiedenster Denominationen kämpfen in der bundesdeutschen Gesellschaft nicht nur miteinander, sondern auch gegeneinander um Anerkennung ihrer eigenen (oft schmerzhaften) Erinnerungskulturen. Insbesondere für Yeziden und orientalische Christen ist Migration zutiefst mit der Erinnerung an ein ihnen durch muslimische Extremisten zugefügtes und immer wiederkehrendes Leiden verbunden. Zugleich begleitet sie die Frage, wie langlebig sich angesichts der extremen Kräfte des religiös Anderen ihre in Europa neu gewonnene Freiheit zur Ausübung ihrer Religion erweist.¹¹

Angesichts der hier nur angedeuteten weiterhin zunehmenden Pluralisierung heterogener Lebens- und Erinnerungskulturen erweist sich die Perspektive des postmigrantischen Narrativs in der Lesart der vorgestellten Protagonisten als verengt: Hier ist der Kolonialist und Imperialist vornehmlich der weiße Mann, der im Namen der Moral als Rassist markiert und als Kollektiv imaginiert wird. Damit verengt sich auch die Wahrnehmung von (historischer) Schuld. Sie ist nun nicht mehr eine Frage der individuellen Verantwortung, sondern die Konsequenz eines ebenso naturhaften wie sozialen Kausalzusammenhangs, dem der weiße Mann/ die weiße Frau unentrinnbar angehört: „Die Machtfrage“, so formuliert der Marburger Theologe Dietrich Korsch, „wird als Schuldfrage codiert“, die Zuschreibung von Schuld selbst aber nicht mehr als

¹¹ Vgl. dazu beispielsweise Sparre 2016, 589 – 610.

(wirkmächtiger) Akt der Macht wahrgenommen. Zugleich wird die im (nicht nur historischen) Rassismus zentrale Kategorie von Religion oder Hautfarbe nun zu einem „selbst affirmierten Identitätsmoment“, zu einem „Distinktionsmarker und Wertträger“.¹²

Die Herausstellung von kultureller Diversität ist somit für sich selbst genommen noch nicht in der Lage, die beschriebene Dialektik des Gegensatzes von *Identität* und *Differenz* zu unterlaufen: „Die moralische Aufladung politischer Konflikte führt“, so Korsch, „eher zu einer Verschärfung der Differenzen anstatt zur Förderung gegenseitiger Anerkennung“. Und sie veranlasst, so wäre hinzuzufügen, zur politischen, den Raum der Freiheit gegebenenfalls auch begrenzenden Intervention. Denn der hohe Wert, den das moderne rechtsstaatlich verfasste Gemeinwesen eben dieser *kulturellen Diversität* zuspricht, fordert die Politik in Verbindung mit menschenrechtlichen Erwägungen zur Menschenwürde (Art. 1 GG) zugleich zu einer Aufwertung von Minderheiten auf. Diese beziehen ihr Recht auf Anerkennung, anders als die etablierten, das „Allgemeine“ repräsentierenden und ohnehin privilegierten Mehrheiten, gerade aus diesem als exemplarisch „anders“ markierten Besonderen.

Zugleich steigen mit der zunehmenden Teilhabe von Bürgern mit Migrationshintergrund an der Zivilgesellschaft die an dieselbe Gesellschaft gestellten Erwartungen. Die Grünen-Politikerin Aminata Touré spricht von einer Generation, „die nicht mehr darum bitten möchte, als gleichberechtigt akzeptiert zu werden, sondern einfordert, was Deutschland diesen Kindern schon lange versprochen hat“.¹³ Zur Legitimierung der Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit, größerer politischer Anerkennung und umfassenderer Teilhabe setzt das postmigrantische Narrativ auf eine ausdrücklich moralische Aufladung des eigenen Kampfes gegen die Klassismen und Rassismen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Dabei sind die spezifischen Wertpräferenzen der „mehr Demokratie“ fordernden jüngeren Generationen auch die Konsequenz einer in den 1990er Jahren einsetzenden und in den 2000er und 2010er Jahren nochmals verstärkten, weil politisch induzierten Ausweitung gesamtgesellschaftlicher Wohlfahrt.

Die vergangenen drei Jahrzehnte – in migrationspolitischer Hinsicht geprägt von Maßnahmen gegen fremdenfeindliche Übergriffe (1990er: Rostock-

¹² Korsch 2021, 1132, mit Verweis auf Flaig (2018, 124–139) zum „Hautfarben-Rassismus“, nachfolgende Zitation ebd., 1135.

¹³ Zit. in Haruna-Oelker 2022, 172.

Lichtenhagen, Mölln, Solingen usw.), von Antiterrormaßnahmen nach 2001, von der Finanzkrise 2008 sowie von einer zunehmenden, durch die Arabellion und den syrischen Bürgerkrieg (2011f) mit ausgelösten und beförderten Zuwanderung – haben die Politik zu einer zunehmenden Privilegierung von Gemeinwohl und Zusammenhalt veranlasst, mit der liberale Forderungen nach individueller Selbstbestimmung sowie nach einer ausgreifenderen, das religiöse Konfliktpotenzial zurückdrängenden Säkularisierung des öffentlichen Raumes zunehmend in den Hintergrund treten.

2 Blinde Flecken – Dialektische Ordnung und interkulturelle Nachahmung

2.1 Nebenprodukte des Kolonialismus: Emanzipation und Religionskritik

Die politische Notwendigkeit der Gewährleistung des gesellschaftlichen *Zusammenhalts* drängt in Verbindung mit dem Erhalt kultureller und religiöser *Diversität* noch etwas anderes, nicht weniger Wichtiges zurück: die in Deutschland einst ausgeprägte Kultur aufklärerischer Religionskritik. So führt die Tendenz des postmigrantischen Narrativs zur Moralisierung gesellschaftspolitischer Herausforderungen zu einer Ausblendung der zutiefst miteinander verflochtenen Lebenswelten von Religion, Politik und Kultur. Grundlegende gesellschaftliche Fragen rund um Kultur, Integration, Bildung, Diskriminierung und Radikalisierung würden, so die Überzeugung, zu Unrecht mit Religion verknüpft und nur dazu genutzt, gegenüber den Zugewanderten rassistische Zuschreibungen vorzunehmen.¹⁴ Zur Bearbeitung gesellschafts- und migrationspolitischer Fragen, in denen es, so Keskinılıç, „nur scheinbar um Religion, in Wirklichkeit aber um Rasse“ geht, bedürfe es „einer rassismuskritischen Bildung, nicht aber eines Wissens um Religion“.¹⁵

Keskinılıç strebt ebenso wie El-Mafaalani eine Überwindung verdinglichender *-ismen* wie Rassismus, Kolonialismus, Orientalismus an, unterlässt es aber, die dafür notwendige historisch-genealogische Analyse der *Dialektik* der damit beschriebenen Phänomene vorzunehmen. So kommt sein Ansatz, der darauf abzielt, „den Kultur-Kanon zu irritieren und neue Selbstentwürfe zu entwickeln“, überraschenderweise ganz ohne eine tiefgreifende Auseinandersetzung mit diesem (ja nicht allein auf die Jahre 1884 bis 1918 und 1933 bis 1945 beschränkten) Kultur-Kanon aus. Erst eine solche aber würde das enge Verflochtensein nicht

¹⁴ So exemplarisch die Beiträge im Sammelband von Fereidooni/Höböl 2021.

¹⁵ „Das sind zwei unterschiedliche Felder“: Keskinılıç 2022; nachfolgende Zitation Keskinılıç 2021, 223.

nur von Religion und Bildung(sbegriff), sondern auch von Religion und Kultur kritisch in den Blick nehmen können.

Wer den Beitrag des Kolonialismus, der christlichen Mission und der Orientalistik zur Ausbildung imperialistischer und rassistischer Denkmuster bewerten möchte, wird auch aufzeigen müssen, wie eben diese historischen Phänomene zugleich jene Werkzeuge mitlieferten, ohne die sich die Konstruktion post-imperialistischer Weltanschauungen, wie sie heute gepflegt werden, gar nicht denken lässt. Das 19. Jahrhundert war nicht nur das Jahrhundert eines imperialen, mit kulturalistischen Rassismen verbundenen Kolonialismus. Es war im selben Moment – mit diesem Kolonialismus ebenso nutznießend wie widerstrebend verbunden – das Jahrhundert der von der (insbesondere protestantischen) Mission beförderten Verbreitung und Übersetzung der Bibel als einer der wohl wirkmächtigsten Faktoren der Emanzipation in der Geschichte der Moderne. Die Welt der Übersetzung, die das Studium und die Verschriftlichung unzähliger Sprachen, die Verbreitung der Druckerpresse, das Projekt der Alphabetisierung und die Errichtung einer Printkultur¹⁶ immer mit impliziert, wurde zu einem Schlüssel kritischer Interpretation: Die ursprünglich missionarisch intendierte Übersetzungsarbeit ermöglichte die kritische Rückfrage an den Text, die Infragestellung und Neueinordnung biblischer Berichte und die durch eben diese Infragestellung forcierte ethische wie publizistische Diskussion zu Formen von Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit.

Insofern lässt sich die in der religionsgeschichtlichen Schule Ende des 19. Jahrhunderts formulierte und im 20. Jahrhundert nochmals ausdifferenzierte wissenschaftliche Bibelkritik auch als ein emanzipatorisches Nebenprodukt des europäischen Kolonialismus verstehen. Und auch die sich Ende des 19. Jahrhunderts formierenden hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Reformbewegungen lassen sich nur vor dem Hintergrund der Verwendung der Bibelkritik sowie der aus dem Vereinigten Königreich und den USA stammenden Pamphlet-Literatur begreifen: Innerchristliche Stimmen wurden aufgenommen und dann – wie dies exemplarisch die Religionsdebatten zwischen den *Bikkhu* und den singhalesisch-methodistischen Predigern in den 1870er Jahren zeigen – gegen die Missionare gewendet. Gegnerschaft und Imitation waren in diesen interkulturellen Austauschprozessen untrennbar miteinander verbunden.

¹⁶ In vielen Ländern war die Bibel das erste gedruckte Buch überhaupt. Vgl. dazu insbesondere Koschorke/Ludwig/Delgado 2007, 55–84.

2.2 Herkunft und universale Spiritualität

Angesichts des programmatischen Mottos „Haltung statt Herkunft“ eher unerwartet, überrascht das postmigrantische Narrativ mit dem wiederholten Aufruf zu einer transnationalen Vernetzung, die explizit die bleibende Verbindung allochthoner Deutscher mit ihren Herkunftsländern betont. Entgegen dem durch das Motto vermittelten Eindruck spielen die Topoi „Herkunft“ und „Heimat“ auch für die zweite und dritte Generation der Zugewanderten in der Gestaltung ihrer (post)migrantischen Zukunft eine tragende Rolle. So wurde in der Jubiläumsveranstaltung der *Jungen Islam Konferenz* wiederholt darüber diskutiert, wie sich „die Kämpfe hier im globalen Norden mit den Kämpfen in den postkolonialen Regionen, in unseren Heimatländern verknüpfen“ und wie sich auf diese Weise die schwerfälligen Migrationsdebatten in Deutschland zugleich „europäisieren“ und „globalisieren“¹⁷ ließen. Auch Haruna-Oelker betont in ihrer Studie zur postmigrantischen Zukunft wiederholt „die Solidarität der Zugewanderten zu ihren Herkunftsländern“¹⁸, spricht von der in ihrer Familie in Ghana väterlicherseits gelebten muslimischen Kultur der Hausa, von den Hausa selbst als einer in weiten Teilen Nord-, West- und Zentralafrikas lebenden „Volksgruppe“ und davon, dass „das wichtigste Gut, das die Hausa mit nach Europa brachten, ihre Religion [war], was übrigens für viele Volksgruppen gilt“.

Nicht weniger überraschend als die bleibende Hochschätzung von Herkunft und Heimat ist das Engagement, mit dem nun ausgerechnet die spirituellen Ressourcen der Religion als Vademecum für den in der religiös pluralen Einwanderungsgesellschaft gefährdeten Zusammenhalt empfohlen werden. Dass dabei die „einheimische“ christliche Tradition aufgrund ihres vermeintlich exklusivistischen und zudem zutiefst mit dem (post)kolonialen Imperialismus verbundenen Gepräges eher als negative Hintergrundfolie in den Blick kommt, ist kaum überraschend. Eher schon der Umstand, dass die in Deutschland geborene und sozialisierte Muslima Haruna-Oelker die Funktion einer die Einheit und Verbundenheit der Menschen befördernden weltanschaulichen Ressource nicht zuallererst dem Islam, sondern der afrikanischen, nur mittelbar mit ihrer eigenen Herkunft verbundenen Philosophie des *Ubuntu* zuspricht. Die auf gegenseitiger Anerkennung und Achtung basierende Perspektive des *Ubuntu* stellt dem kartesischen *cogito* („Ich denke, also bin ich“) die *emotio*, das Fühlen („Ich fühle, also bin ich“) gegenüber und zielt, so auch die Bedeutung des den Bantusprachen

¹⁷ Junge Islam Konferenz 2021b, Min. 02:40:30 – 02:42:30.

¹⁸ Haruna-Oelker 2022, 165f; nachfolgende Zitationen ebd., 166f und 321.

entlehnten Wortes *ubuntu*, auf den „Gemeinsinn“ bzw. das Bewusstsein, Teil eines größeren Ganzen zu sein: „Ich bin, weil wir sind.“

„*Simunye* – ‚Wir sind alle eins‘, bedeutet ‚Einheit ist Stärke‘ und Aussprüche wie ‚eine Verletzung eines Menschen ist eine Verletzung aller‘ markieren das Einigungsziel zum Wohle aller.“

Keskinkılıç liest dieses auf die Wohlfahrt aller hin ausgerichtete Einigungsziel erwartungsgemäß aus dem Koran, konkret aus einem an die Juden gerichteten Talmud-Zitat (Q 5,32), dem zufolge derjenige, „der ein Leben erhält“, wie einer gelten soll, „der die ganze Menschheit am Leben erhält“. Er interpretiert diesen Vers, unter Ausblendung seines Kontextes, als eine – für ihn selbst zutiefst mit dem Signifikanten „Islam“ verbundene – Aufforderung zu einem „liebvollen und friedlichen Miteinander im Streben nach Erlösung und Glück, Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und tiefer Spiritualität“.¹⁹ Diese Spiritualität, konkret „die Kraft einer schöpferischen Spiritualität für Mensch, Natur und Gesellschaft“, sowie alle mit ihr verbundenen, der islamischen Religion und Kultur zugehörigen „geschichtlichen, philosophischen und wissenschaftlichen Errungenschaften“ kommen, so Keskinkılıç in der „Selbstrepräsentation“ des Islam zu kurz und müssen daher in der zukünftigen interreligiösen „Begegnung auf Augenhöhe“ erneut ins Bewusstsein gebracht werden. Als Beispiel für diese Spiritualität und deren kreative und kulturelle Verarbeitung religiöser Themen dient ihm nicht nur Rūmī (1207 – 1273), der große persische Mystiker und Verfasser der 30 000 „geistigen Zweizeiler“ (*Masnawī-ye Ma'nawī*), der Bibel des sufischen Islam, sondern auch schon der einfache Muslim: Schon im Moment seiner Geburt wird dieser durch den *adhān*, den muslimischen Gebetsruf, zum Repräsentanten jener Spiritualität der Barmherzigkeit, wie sie sich schon im Koran in der fast allen Suren vorangestellten *Bismillah* vom „allbarmherzigen Erbarmer“²⁰ manifestiert.

2.3 Autonomisierte Religion und kulturelle Souveränität

Die einer universalen Mystik verpflichteten Lesarten von Ubuntu und Islam bei Haruna-Oelker und Keskinkılıç lassen sich mit dem in Verbindung bringen, was der niederländische Religionswissenschaftler Arie Molendijk als Autonomisierung des Religionsbegriffs beschreibt: Im Zuge eines mit den politischen Umbrüchen in Europa seit der Aufklärung verbundenen Transformationspro-

¹⁹ Keskinkılıç 2021, 206; nachfolgende Zitationen ebd., 208 und 218.

²⁰ Vgl. die Referenz (Keskinkılıç 2021, 205) auf die „alle Dinge umfassende Barmherzigkeit“ (Q 7,156).

zesses entwickelt sich ein Verständnis von „Religion“ als einer „überwältigenden inneren Erfahrung der Abhängigkeit vom Absoluten“ und damit als einer „eigenständigen Sphäre der menschlichen Kultur“.²¹ Einstmals eine privilegierte, alle Bereiche des Lebens umfassende Sphäre wird „Religion“ in der Moderne zu einem Raum, in dem „kollektive Ziele (Erlösung, Rechtschaffenheit, Gericht, Verurteilung usw.) individualisiert und zu einer Frage der persönlichen Präferenz, des Engagements oder der Moral werden“.²²

Zugleich führt der durch den Kolonialismus im 19. Jahrhundert mit beförderte Religionskontakt zu einer zunehmenden, der interreligiösen Harmonie dienenden Privilegierung von „Erfahrung“ als Kategorie einer möglichst *unbestimmten*, als *universale* Ressource fungierenden Spiritualität. In dieser Auffassung von Religion als subjektive Erfahrung von Transzendenz erweist es sich als sekundär, ob Letztere nun als Gott, das Göttliche, das Absolute, das Numinose oder als das Nirvana / Nibanna beschrieben wird. Wesentlich ist vielmehr, dass die Kategorie der Spiritualität – zeitgleich zu ihrer dem interreligiösen Kontext geschuldeten Universalisierung – eine der partikular-abgrenzenden Identitätsfindung dienende Instrumentalisierung erfährt: Im selben Moment, in dem der bis ins 19. Jahrhundert noch vornehmlich mit dem Christentum und der Kirche konnotierte Begriff *Spiritualität* zur universalen Kategorie mutiert, wird „Spiritualität“ – mit Blick auf das Zeitalter des Kolonialismus nachvollziehbar – zu einer zentralen Kategorie kultureller Identität. Denn mit dem Kolonialismus entsteht das, was der indische Soziologe Partha Chatterjee in *The Nation and its Fragments* als „antikolonialen Nationalismus“²³ beschreibt: eine von den Kolonisierten selbst vorgenommene Differenzierung, um nicht zu sagen: Aufspaltung sozialer Praktiken als (westlich) *materiell* und (östlich) *spirituell*. Sie impliziert eine „eigene Domäne der Souveränität“, die dem Bereich des Materiellen, Ökonomischen und Technischen, all dem also, worin sich der kolonisierende Westen als überlegen erwies, einen „inneren“, die „wesentlichen“ Merkmale kultureller Identität beinhaltenden Bereich gegenüberstellt:

„Je größer im materiellen Bereich der eigene Erfolg bei der Nachahmung westlicher Fertigkeiten ist, umso mehr besteht die Notwendigkeit, die Besonderheit der eigenen spirituellen Kultur zu bewahren.“

²¹ „distinct sphere of human culture“ sowie „overwhelming inner experience of dependence“, Molendijk 1998, 7.

²² So, ins Deutsche übersetzt, prägnant Arnal/McCutcheon 2013, 29.

²³ Chatterjee 1993, 6f; nachfolgende Zitation ebd., 6.

Chatterjees Reflexionen erlauben ein Verständnis dafür, warum Akteure des postmigrantischen Diskurses wie Keskinliç an einer vagen, offenen Begrifflichkeit von „Religion“ festhalten und diese zugleich – als jenseits und über der Geschichte schwebende heilige und spirituelle Essenz – mit einer dezidiert islamischen Mystik verbinden können. Einer Exegese, die Aktivismus und Mystik zusammenführt, fällt es dann nicht mehr schwer, von dieser Essenz aus – ohne sich mit hermeneutischen Reflexionen und Kontextualisierungen aufhalten zu müssen – gender-, frauen- und klimagerechte Interpretationen des Korans vorzulegen und den Islam, als außerhalb der Zeit stehende universale Religion, mit der Moderne in Einklang zu bringen.

Im Kontext (post)migrantischer Diskurse tritt dann, wie in den Ausführungen von Keskinliç ersichtlich, an die Stelle hermeneutischer Reflexionen die Adaption moderner Topoi wie Pluralismus, Demokratie und Geschlechtergerechtigkeit, die anschließend auf die islamische Vergangenheit zurückprojiziert und dafür genutzt werden, den „authentischen“ Islam von all seinen unkultivierten Formen (Islamismus, Salafismus usw.) abzugrenzen. Die den nichtmuslimischen Orientalisten vorgeworfene, auf der Grundlage eigener westlicher Fantasien vorgenommene Verdinglichung und Essentialisierung des Islam wird hier nur in umgekehrter Richtung wiederholt. Gleiches gilt für das im postmigrantischen Narrativ so vehement propagierte transnationale antikoloniale „Wir“: Auch dieses „Wir“ impliziert ein ausgeschlossenes (koloniales) „Ihr“ und bleibt somit der allen Bewusstseinsprozessen zugrunde liegenden Gegenüberstellung von *Identität* und *Differenz* verpflichtet.

3 Notwendige Begrenzungen – Herrschaft und Moral

3.1 Bedingungen der Freiheit – Rechtsstaat vs. Heilsgemeinschaft

Auffallend ist, dass in den hier nur ausschnittsweise vorgestellten, mehr Gerechtigkeit, Gleichheit und Teilhabe einfordernden postmigrantischen Interventionen nur ganz am Rande, wenn überhaupt, von *Freiheit* die Rede ist. Das ist insofern erstaunlich, als die Topoi der Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, der Gleichheit vor dem Gesetz und der Gleichberechtigung gleichsam jene „transzendentalen Standpunkte“²⁴ markieren, von denen her die säkulare Ordnung das Miteinander von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Weltanschauungen zu gestalten sucht.

²⁴ So z. B. schon Schelsky 1959, 107; nachfolgende Zitation ebd., 98.

In der Anerkennung dieser Freiheit bzw. der sie gewährleistenden Grundrechte distanzieren sich der moderne Rechtsstaat und seine pluralistischen Institutionen ausdrücklich davon, den Menschen im umfassenden Sinn einer „Heilsvergemeinschaftung“²⁵ für Staats- und Gesellschaftszwecke in Anspruch zu nehmen: In der institutionellen Spannung zwischen subjektiver Freiheit und sozialem Sachzwang ist es allein das säkulare Recht, das, wie es Helmut Schelsky bereits in den 1950er Jahren formulierte, „zwischen unaufhebbarer Fremdbestimmung und immer erstrebter Selbstbestimmung der einzelnen Person kritisch und sozial vermitteln kann“. Was die Bundesrepublik in ihrer Rechtsordnung auszeichnet, ist der Versuch, die beiden Prinzipien des säkularen Staates, das Prinzip der *Demokratie* (Volkssouveränität) sowie das der *Gewaltenteilung* in einer „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ harmonisch zu verbinden. Dabei dürfte es kein Zufall sein, dass in dieser viel zitierten Formel das Prinzip der Freiheit dem der Demokratie vorangeht. Insofern markiert die Doppel-Formel „freiheitlich-demokratisch“ die grundsätzliche Gefährdung einer jeden freiheitlichen Ordnung gleich mit: Sie besteht darin, das demokratische Prinzip der Volkssouveränität dem der Gewaltenteilung überzuordnen und damit die Grundlage der „Checks and Balances“ der säkularen Ordnung zu desavouieren.

3.2 Transformationsbegehren und kontextuelle Begrenzungen des Guten

Wem nun entschieden an einer Transformation der gegenwärtigen (gefühl immer noch kolonialen oder hegemonialen) Verhältnisse gelegen ist, wird schwer der Versuchung entgehen können, das demokratische Prinzip so weit wie möglich auszuweiten. Wer die Ungleichheiten in der Gesellschaft als unmittelbare Konsequenz kolonialer und rassistischer Logiken deutet, setzt umso vehementer auf die sozialen, postmigrantischen Verheißungen einer gesellschaftlichen Ordnung von Harmonie und Gerechtigkeit, Gleichheit und Lebensfülle für alle. Politische Herrschaft äußert sich nun einmal nicht allein in transparenten und für jeden und jede nachvollziehbaren Verfassungs- und Regierungskonflikten, sondern auch in der Form von Transformationsbegehren, die gesellschaftliche Akteure und Gruppierungen (möglichst lautstark) artikulieren: Wer die Begrifflichkeiten, in denen die aktuellen gesellschaftlichen Konflikte ausgetragen werden (Rassismus, Islamophobie, white supremacy, Diskriminierung, Patriarchat vs. Diversity, Empowerment, Gendergerechtigkeit usw.), zu besetzen und zu definieren vermag, übt längst (Sprach-)Herrschaft aus. Schelsky sprach seinerzeit von einer „Drama-

²⁵ Schelsky 1975, 46; nachfolgende Zitation ebd., 47.

turgie der durchgehenden sozialen Ungerechtigkeit und Hilfsbedürftigkeit“²⁶, in der sich „Belehrung, Betreuung und Beplanung“ überlagern und das Syndrom eines sozialen Heilsglaubens entsteht, der gleichsam „chiliasmische, also das Ende aller geschichtlich-sozialen Not verheißende Züge“ annimmt:

„Die Gleichheit von Brüdern und Schwestern; ihre emotionelle Vergemeinschaftung als ein ‚Wir‘, ist nur möglich, wenn ein ‚Vater unser‘ oder eine ‚große Mutter‘ den Schutz und die Sinnverantwortung im Außenverhältnis übernimmt. Wo also die Parole ‚Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit‘ als grundlegende Sozialbeziehung verkündigt wird, ist nach dem verborgenen Schutzherrn und Herrscher zu fragen.“

Immanuel Kant hat in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) das vom menschlichen Bewusstsein konzipierte (und damit individuelle) Selbst- und Situationsverständnis noch im abstrakten Begriff der „Maxime“ *transkulturell* zu verallgemeinern versucht. Friedrich Nietzsche sah ein Jahrhundert später in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) die Aufgabe der philosophischen Reflexion vornehmlich darin, zu fragen, welche kontextuellen und in letzter Konsequenz auch existenziellen Verständnisse von *Selbst* und *Situation* moralische Subjekte jeweils in Anspruch nehmen. Weil alle Maximen ihren handlungspraktischen „Wert“²⁷ erst durch das Individuum empfangen, das sich diesen Maximen freiwillig und selbstbestimmt unterstellt, erwächst die Frage nach der von menschlichen Subjekten vertretenen *Moral* für Nietzsche erst aus der Aufmerksamkeit (heute würde man sagen: Achtsamkeit) gegenüber der konkreten *Situation*: „Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moral[ische] Interpretation dieser Phänomene.“²⁸ Insofern verfehlen die heute viel beschworenen „ethischen Werte“, weil sie abstrakt bleiben, ihren anvisierten Zweck: „Gut“, so heißt es bei Nietzsche, ist dann „nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könne es gar ein ‚Gemeingut‘ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth.“²⁹

Solange also nicht geklärt ist, unter welchen Bedingungen bestimmte „Werte“ wie Respekt, Gerechtigkeit und Gleichheit im Leben des Einzelnen handlungspraktisch relevant werden, bleibt eine Einigung auf sie im praktischen Leben letztlich wirkungslos. Werte liegen ja nicht einfach vor, sondern beanspruchen

²⁶ Schelsky 1975, 371; nachfolgende Zitation ebd., 375 und 374.

²⁷ Gerhardt (2011, 233) zufolge gilt der kategorische Imperativ nur „unter ausdrücklich subjektiven Bedingungen“.

²⁸ Nietzsche (*Nachgelassene Fragmente*, 1885) in: KSA Bd. 12 (2012), 149f.

²⁹ Nietzsche (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) in: KSA Bd. 5 (2012), 60; zit. in Gerhardt 2011, 201, Fußnote 14.

Geltung und sind somit immer schon mit spezifischen, von einem Individuum vertretenen *Interessen* und *Präferenzen* verbunden. Nietzsches Perspektive lädt dazu ein, hinter der im postmigrantischen Narrativ so oft begegnenden und scheinbar selbsterklärenden Rede von vorgeblich „gemeinsamen Werten“ einen höchst partikularen Willen zu entdecken. Volker Gerhardt schreibt vom moralischen Urteil als einem der „Machtmittel, die Individuen und Gruppen im Lebenskampf einsetzen ... Die Moral predigt Gleichheit, Einsicht und Freiwilligkeit und will doch nur die Macht für ihre in offener Auseinandersetzung versagenden Erfinder.“³⁰

3.3 Wespen im Spätsommer – Zur Weltlichkeit von Herrschaft(sinteressen)

Vor dem Hintergrund der skizzierten Machtförmigkeit eines jeden Interesses greift die in der gesellschaftlichen Debatte beliebte Aufforderung zur (möglichst herrschaftsfreien) „Aushandlung“ von „Werten“, Präferenzen und Narrativen zu kurz. Wertpräferenzen, Erinnerungs- und postmigrantische Zukunftsnarrative sind gleichermaßen Teil symbolisch vermittelter kollektiver Identitäten bzw. „kultureller Gedächtnisse“ (Jan Assmann)³¹. Sie sind damit immer auch hart umkämpfte Güter: Wo unterschiedliche Erinnerungskulturen und Zukunftsnarrative aufeinandertreffen, geschieht dies selten in einem „auf Augenhöhe“ und in „herrschaftsfreier Kommunikation“ (Habermas) stattfindenden Aushandlungsprozess, sondern sehr viel öfter im harten Kampf der Erinnerungs- und Opfer-Konkurrenzen um Wahrnehmung und Anerkennung.

Vor dem Hintergrund eines weltweit wachsenden Bedürfnisses nach globaler Gerechtigkeit und nach einer grundlegenden Aufarbeitung der kolonialen Geschichte treten neben die Akteure der klassischen Shoa-bezogenen, die Singularität des Holocaust behauptenden Erinnerungskultur nun weitere Akteure. Sie begreifen sich als Alliierte benachteiligter Völker und Volksgruppen und suchen nun deren lange vernachlässigte (post)koloniale Erinnerungskulturen sowie transnationale postmigrantische Narrative in den Vordergrund zu stellen.³²

Der muslimische Erziehungswissenschaftler Constantin Wagner hat dem notwendigen Prozess einer transkulturellen und postkolonialen Neuformierung der (post)migrantischen Gesellschaft Ende 2021 in einem Redebeitrag zum Jubiläum

³⁰ Gerhardt 2011, 196 – 197.

³¹ Assmann 1988, 9 – 19.

³² Vgl. zu einer emphatischen Erinnerungskultur Wiedemann 2022.

der *Jungen Islam Konferenz* in zugegebenermaßen etwas irritierender Weise Ausdruck gegeben: Weil das von Minderheiten angestoßene „Moment der Neuordnung von Gesellschaft“ die gesellschaftliche Mehrheit „irritiert und verunsichert“ und diese zu regressiven Reaktionen (*white supremacy-backlashes*) veranlasst, erweist es sich als eine entscheidende Frage, „wie viel Raum jene bekommen, die einen solchen *backlash* versuchen“, die also – übersetzt – zurückwollen in eine längst vergangene Zeit. Mithilfe „starker demokratischer Allianzen“ gelte es, „Veränderung“, „neue Selbstverständlichkeiten“ und „neue Räume“³³ zu schaffen, in denen der ewige Kampf um Anerkennung der Vergangenheit angehört. Seine Zukunftshoffnung und -vision veranschaulicht Wagner mit dem bildlich untermalten Hinweis auf Wespen, die sich im Spätsommer ihrer Existenz – symbolisch für den Aktivismus einer *white supremacy* stehend – „ultraaggressiv“ zeigen, „weil sie wissen, dass es bald vorbei ist, dass der Winter kommt und sie noch vor dem nahenden Winter sterben werden“. „Neue Selbstverständlichkeiten“ in der postmigrantischen Gesellschaft setzen „neue Räume“ voraus, „in denen es keine aggressiven Wespen mehr gibt“.³⁴

Kein noch so revolutionäres Transformationsbegehren vermag sich, wie dies Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ (1944) so eloquent beschrieben haben, davor zu bewahren, in eine dialektische Falle zu geraten, die ihre Ideale zu unterminieren droht. Dabei ist es gar nicht die *Moral* als grundlegender Zielindex gesamtgesellschaftlicher Verantwortung selbst, die den Bezug auf sie so problematisch werden lässt. Es ist die in ihrer Anwendung auf die Welt fast naturgemäß mit ihr verbundene Versuchung, zur Legitimierung ihrer (nachvollziehbaren und zumeist auch berechtigten) Forderungen ein Gegenbild (den Rassismus) bzw. einen Gegner (den Rassisten) zu präsentieren, gegen den es sich zu kämpfen lohnt. Die damit verbundene moralische Aufladung von Sachverhalten zwingt zugleich zu einer Entgrenzung, die im Politisch-Kulturellen (so z. B. in den Forderungen nach mehr Globalisierung, nach einer endgültigen Überwindung des Nationalstaats) und auch im Religiösen (z. B. in der Rede von universellen Werten, einem transkulturellen „Weltethos“, einer universalen mystischen Spiritualität) auf die Überwindung von Traditionen setzt. Die Konsequenz ist eine zunehmende Eingrenzung der gedanklichen und moralischen Sphäre der Freiheit, deren Gewährleistung eine konsequente Trennung von Macht und *Moral* voraussetzen würde.

³³ Wagner 2021, Min. 54:50 – 55:30.

³⁴ Wagner 2021, Min. 55:30 – 57:30.

Angesichts der Gefahr einer Radikalisierung der Debatte(n) durch deren moralische Aufladung erweist sich der Ruf nach „Moral“ oder „Werten“ als wenig hilfreich. So beklagenswert die von den Akteuren des postmigrantischen Narrativs geschilderten Erfahrungen von Diskriminierung auch sein mögen: Das von ihnen mit beförderte Narrativ von der muslimischen Minderheit als Opfer einer hegemonialen, nicht- oder gar antimuslimischen Mehrheit dürfte rechts-populistische Pauschalvorwürfe und Kampfbegriffe gegen den Islam langfristig eher befördern als desavouieren. Weiterführender als die Nutzung von Begriffen wie antimuslimischer Rassismus oder Islamophobie wäre es, in einem von wechselseitiger Bereitschaft zur Selbstkritik getragenen Diskurs und mit möglichst wenig Apologetik die (durchaus problematischen) Verflechtungen von Religion, Kultur und Politik sowie die Konsequenzen der postmigrantischen Rede von einem kolonialen Ich und einem anticolonialen Wir selbst- und ideologiekritisch in den Blick zu nehmen.

Literatur und Quellen

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1944/2022): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, mit einem Vorwort von Eva von Redecker, Frankfurt a. M.
- Arnal, William/McCutcheon, Russell (2013): *The Sacred is the Profane. The Political Nature of Religion*, Oxford.
- Assmann, Jan (1988): *Kulturelles Gedächtnis und kulturelle Identität*, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt a. M., 9 – 19.
- Chatterjee, Partha (1993): *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton.
- El-Mafaalani, Aladin (2021): *Wozu Rassismus? Von der Erfindung der Menschenrassen bis zum rassismuskritischen Widerstand*, Köln.
- Fereidooni, Karim/Höfl, Stefan E. (Hg., 2021): *Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M.
- Flaig, Egon (32018): *Weltgeschichte der Sklaverei*, München.
- Gerhardt, Volker (1986): *Metaphysik und Politik*, in: Baier, Horst (Hg.): *Helmut Schelsky – ein Soziologe in der Bundesrepublik*, Stuttgart, 96 – 113.
- Gerhardt, Volker (2011): *Die Moral des Immoralismus. Nietzsches Beitrag zu einer Grundlegung der Ethik*, in: ders.: *Die Funken des Freien Geistes. Neue Aufsätze zur Philosophie der Zukunft bei Nietzsche*, hg. von Heilinger, Jan-Christophe/Loukidelis, Nikolaos, Berlin, 193 – 223.
- Haruna-Oelker, Hadija (2022): *Die Schönheit der Differenz. Miteinander anders denken*, München.
- Junge Islam Konferenz (JIK) (2021a): *Kritik und Vision einer postmigrantischen Gesellschaft*, <https://tinyurl.com/ycy7x4fy> (Abruf: 20.12.2022).

- Junge Islam Konferenz (JIK) (2021b): *10 Jahre Junge Islam Konferenz*, www.youtube.com/watch?v=TqBMNNT9vuc (Abruf 1.11.2022).
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2022): *Globale und historische Perspektiven auf den antimuslimischen Rassismus*, Werkstattgespräch zu Islam- und Muslim*innenfeindlichkeit an der Evangelischen Akademie zu Berlin, 5. Mai 2022, Mitschrift des Verf.
- Keskinkılıç, Ozan Zakariya (2021): *Muslimaniac. Die Karriere eines Feindbildes*, Hamburg.
- Korsch, Dietrich (2021): „Wir sind alle schuldig.“ *Paradoxien der Identitätspolitik*, in: ThLZ 146/12 (2021), 1125 – 1140.
- Koschorke, Klaus / Ludwig, Frieder / Delgado, Mariano (Hg., 2007): *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450 – 1990. A Documentary Sourcebook*, Cambridge.
- McCutcheon, Russell T. (1997): *Manufacturing Religion. The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford.
- Molendijk, Arie L. (1998): *Introduction*, in: ders. / Pels, Peter (Hg.): *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden u. a., 1 – 27.
- Nehring, Andreas (2022): *Spiritualität im religiösen Pluralismus – Postkoloniale Interventionen*, in: Allolio-Näcke, Lars / Bubmann, Peter (Hg.): *Spiritualität. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart, 47 – 63.
- Nietzsche, Friedrich (1885/2012): *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* KSA, hg. von Colli, Giorgio / Montinari,azzino, Bd. 12, Berlin.
- Schelsky, Helmut (1959): *Soziologie – wie ich sie verstand und verstehe*, in: ders.: *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf / Köln, 93 – 109.
- Schelsky, Helmut (1975): *Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen.
- Schiffauer, Werner (2015): *Die gestresste Gesellschaft*, in: ders. / Uçan, Meryem / Schwalgin, Susanne / Kurt, Neslihan: *Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention*, Berlin, 15 – 24.
- Sparre, Sara Lei (2016): *(In)visibility and the Muslim Other. Narratives of Flight and Religious Identity among Iraqi Christians in Denmark*, in: *Ethnicities* 21/3 (2016), 589 – 610.
- Spielhaus, Riem (2021): *Antimuslimischer Rassismus*, in: Fereidooni, Karim / Hößl, Stefan E. (Hg.): *Rassismuskritische Bildungsarbeit. Reflexionen zu Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., 84 – 98.
- Stegmüller, Wolfgang (1969): *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, 2. Aufl., Berlin u. a.
- Wagner, Constantin (2021): *10 Jahre Junge Islam Konferenz*, www.youtube.com/watch?v=TqBMNNT9vuc (Abruf 1.11.2022).
- Wiedemann, Charlotte (2022): *Den Schmerz der Anderen begreifen. Holocaust und Weltgemeinschaft. Ein Plädoyer für eine emphatische Erinnerungskultur*, Berlin.

Weltanschauungsarbeit befasst sich mit den Lehren und Lebensformen religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften. Eher selten wird beschrieben, wie die alltäglichen Kultvollzüge aussehen, die das religiöse Erleben einer Gemeinschaft ausmachen und die in der Mitgliederperspektive meist zentraler sind als die offiziellen Lehren. In einer losen Folge berichten wir daher von Besuchen im Kultus verschiedener Gemeinschaften und Kirchen. Es handelt sich dabei um Momentaufnahmen und persönliche Impressionen, die nicht den Anspruch erheben, die geistliche Praxis einer Gemeinschaft repräsentativ darzustellen.

Kai Funkschmidt

Ein Besuch im Gottesdienst einer Katholisch-Apostolischen Gemeinde¹

Am liebsten würde sie sich wohl unsichtbar machen. Wäre da nicht dieses riesige denkmalgeschützte Kirchengebäude, das mit seiner ungewöhnlichen, nämlich längsseitigen Integration in eine Häuserfront schlicht unübersehbar ist. Leicht macht sie es dem Interessierten dennoch nicht, die Katholisch-Apostolische Gemeinde (KAG) Berlin-Süd. Der rückversetzte, um einige Stufen erhöhte Eingangsbereich ist durch mächtige Eisengitter von der Straße abschirmt. Nirgends am Gebäude findet sich ein Hinweis darauf, um welche Kirche es sich handelt, ob oder gar wann hier Gottesdienste stattfinden, wer für etwaige Interessenten ansprechbar ist – von einem Schaukasten mit Blumenbildern und Bibelversen sowie einem „Herzliche Einladung“ ganz zu schweigen. Aus Studententagen erinnere ich mich an eine ähnlich ungewöhnliche Kirche, unweit der Kirchlichen Hochschule in Barmen gelegen. Und tatsächlich finde ich im Zusammenhang meiner Vorbereitung für den geplanten Besuch heraus: Auch jene geheimnisvolle war eine KAG-Kirche.

Laufpublikum will man hier nicht anziehen. In einer Zeit, da die digitale Selbstvermarktung zum unhinterfragbaren Goldstandard der Sichtbarkeit und zum Kern eines öffentlichkeitswirksamen kirchlichen Daseins erklärt wird, entzieht sich die KAG obendrein auch hier dem Trend: Sie betreibt keine Internetseite, und natürlich ist ihre Anwesenheit im Raum des organisierten „ADHS“ von Twitter, Facebook & Co schlicht unvorstellbar.

¹ Besuche am 16.3.2014 und am 11.12.2022, Katholisch-Apostolische Gemeinde Berlin-Süd (Kreuzberg, Wilmstraße 11 – 12).

Warten

Wer aber kann heute noch unsichtbar bleiben? Auch ohne eigenes Zutun gibt das Internet wenigstens den Ort der Gemeinde preis, Wikipedia und der apostolisch-ökumenischen Plattform APWiki sei Dank.² So findet sich der Neugierige eines Sonntagmorgens sicherheitshalber um viertel nach acht ein und hofft, dass etwas passieren wird. Erfolg ist mit dieser Strategie übrigens nicht garantiert. Vor einigen Jahren wurde dem Berichterstatter in ähnlicher Situation bei den „Legionären Christi“ in Rom mitgeteilt, um halb acht sei man doch ein wenig arg spät vorstellig geworden, die Sonntagsmesse sei um sechs.

Heute wird der Optimismus aber belohnt werden. Eine Stunde lang tut sich allerdings nichts – Zeit, die Umgebung zu erkunden. Das Viertel gehörte einst zu den besseren der Stadt; davon zeugt nicht nur die vierstöckige Häuserzeile, in die sich die Kirche fügt. Überall imposante klassizistische Fassaden, hohe Fenster, weite Straßen. Aber wo früher weite Räume und ein hübscher kleiner Park urbane Bürgerlichkeit schufen, ist heute alles zugeparkt, der Park verschmutzt, das Kriegerdenkmal verunstaltet, die Fassaden wettergeschwärzt und graffitibeschiert. Die feuchte Kälte des Novembernebels macht alles noch viel trister. In dieser heruntergekommenen Umgebung sticht die Kirche durch ihre makellos saubere Fassade heraus. Ihre direkten Nachbarn in der Häuserfront sind eine „Berliner Akupunkturakademie“, ein Arzt für Naturheilkunde, eine Eckkneipe („Heute Sonderangebot Hähnchenschnitzel mit Pommes 6,90 Euro“), das Baerwaldbad „seit 1901“, ein Anbieter für islamische Bestattungen – hier ist die reale Berliner Vielfalt lebendig. Beziehungsweise sie wäre es, wäre nicht Sonntagmorgen und alles ausgestorben. Ein einsamer Jogger, ein junger Schnorrer, ein türkischer Vater mit zwei Söhnen kommen vorbei, ein Rentner schlurft in Trainingshose vom Brötchenholen heim, mehr passiert eine Stunde lang nicht. Natürlich stimmt hier kein Glockengeläut auf den Gottesdienst ein.

Eintritt mit „Türhüter“

Endlich, um halb zehn schwingen die großen Metallgitter vor dem Treppenaufgang auseinander. Von nun an strömen ständig Menschen herbei – und zwar fast ohne Ausnahme so, wie das der evangelische Kirchgänger allenfalls noch aus

² APWiki (www.apostolische-geschichte.de/wiki) ist eine private Webseite überwiegend junger Mitglieder verschiedener apostolischer Kirchen. Darunter war früher auch ein katholisch-apostolischer Christ, der aber auf Druck seiner Kirche aufhören musste.

den Erzählungen der Vorfahren und der Redewendung kennt: im Sonntagsstaat. Schwarzer Anzug, Hemd und Schlips sind für Männer die Norm. So nahezu ausnahmslos gut gekleidet findet man Gottesdienstbesucher sonst allenfalls noch bei den Mormonen. Zum Glück in dieser Hinsicht vorgewarnt mischt sich nun auch der Verfasser unter die Eintreffenden.

Ein junger Mann öffnet die Kirchentür und schickt mich, den Neuling erkennend, sogleich zum „Türhüter“. Auf die nun folgende kurze Befragung bin ich vorbereitet. Sie ist knapp und sachlich, aber nicht unfreundlich. Darf ich nach Ihrem Namen fragen? Woher kommen Sie? Zu welcher Kirche gehen Sie üblicherweise? Die Herrnhuter Brüdergemeine, das weiß ich, ist hier eine unverfängliche Antwort, „evangelisch“ wäre auch kein Problem. Nehmen Sie bitte hier hinten Platz.

Der Hintergrund – so wurde mir im Vorfeld berichtet – ist, dass in den KAG aus historischen Gründen vor allem Besucher mit neuapostolischem Hintergrund (sowie aus fast allen NAK-Abspaltungen) nicht willkommen sind. 1863 hatte sich die Hamburger Gemeinde der damals jungen Erneuerungsbewegung von den Katholisch-Apostolischen Gemeinden abgespalten. Hieraus erwuchs die heutige Neuapostolische Kirche (NAK), die weitaus größte aller apostolischen Kirchen. Das mag über 150 Jahre zurückliegen, in den KAG ist die Erinnerung an diese Trennung nach wie vor lebendig. Wesentlicher Streitpunkt war damals die Frage der Berufung neuer Apostel. Die ursprünglichen, nach 1830 zur Wiederaufrichtung der christlichen Urkirche berufenen zwölf britischen Apostel („Albury-Apostel“) waren in die Jahre gekommen, ihre Reihen hatten sich bedenklich gelichtet, weder die zu ihren Lebzeiten erwartete Wiederkehr Christi noch die Sammlung der Christenheit unter ihrer Führung waren eingetroffen. Nun stand man vor der Frage: Weiter abwarten oder die Verstorbenen durch neu zu berufende Apostel ersetzen? Es war der ewige Kampf kirchlicher Reformbewegungen zwischen Charisma und Amt, zwischen Revolution und Institution. In diesem Fall war es auch ein Widerstreit zwischen den englischen Ursprüngen und dem wichtigsten Spross der Bewegung: den deutschen Gemeinden.

In Hamburg und bald auch in anderen Gemeinden des Festlands glaubte man sich von Gott zur Berufung neuer Apostel ermächtigt. Als man zur Tat schritt, wurden die entsprechenden Gemeinden 1863 aus den KAG ausgeschlossen – jenes Jahr feiert die NAK heute als ihre Geburtsstunde. Die verbleibenden Katholisch-Apostolischen Gemeinden harrten mit ihren Aposteln aus, von denen 1879 nur noch einer übrig war. Als dieser 1901 starb – in Deutschland hatten die KAG ca. 70 000 Mitglieder – waren weder Ordinationen noch Versiegelungen

mehr möglich, und die gottesdienstlichen Aktivitäten wurden immer mehr eingeschränkt. Der Kirche starben nach und nach die Amtsträger weg, bis in den 1970er Jahren keine mehr übrig waren. Seitdem werden die Gottesdienste von Laien geleitet, die aber nur jene wenigen liturgischen Tätigkeiten ausüben, die in der eigentlich auf prachtvoller Amtsentfaltung aufgebauten Kirche schon immer auch Laien offenstanden.

Ich bin also auf eine gewisse Nüchternheit im Ablauf eingestellt. Dafür ist die Kirche umso schöner. An Geld scheint es nicht zu fehlen, das Gebäude mit der prächtigen Kuppel (Inschrift: „Ehre sei Gott in der Höhe“) ist innen so gut in Schuss wie außen. Die wenigen verbliebenen liturgischen Vollzüge werden mit großer Form- und Stilsicherheit ausgeführt, was auch daran liegt, dass hier jeder einzelne Gottesdienstbesucher mit den Abläufen vertraut zu sein scheint.

Das Weihwasserbecken am Eingang weist auf die Geschichte der KAG hin – man hat bei der Gründung liturgische Formen des hochkirchlichen Anglikanismus, des Katholizismus und der Orthodoxie aufgegriffen und eine neue, prächtige Liturgie geschaffen. Obwohl als ehemaliger Katholik ohne Berührungsängste, lasse ich das Weihwasser links liegen, denn ich kann die dazugehörige Geste nicht recht erkennen, es sieht nicht nach dem mir vertrauten Bekreuzigen aus. Außerdem könnte es unangemessen wirken, wenn der Gast sich hier einfach einreichte.

Würdevolle Ernsthaftigkeit

Durch einen Helfer mit dem Buch „Die Liturgie und die anderen Gottesdienste der christlichen Kirche“ ausgestattet, nehme ich zwanzig Minuten vor Beginn in meiner Bank Platz. Hundert Besucher sind schon da, am Ende werden es gut 200 sein, wobei der Raum bequem 600 bis 800 Platz böte. Soweit ich bemerken kann, wird niemand verspätet an seinen Platz schleichen. Ankommende begeben sich in ihre Bänke und knien für mehrere Minuten zum Gebet nieder. Sollten sich die Leute untereinander begrüßen, dann findet es unauffällig und wortlos statt, ich bemerke kaum etwas davon. Die Annäherung an das Heilige – die Umschrift der Apsis lautet „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth“ – ist keine leichtfertige Angelegenheit und findet mit Ernsthaftigkeit und Stil statt. Hier ist der Gottesdienst in erster Linie eine würdevolle Zeit der Sammlung und Anbetung, kein soziales Event.

Obwohl es an grauen Köpfen nicht fehlt, ist der Altersdurchschnitt deutlich niedriger als in evangelisch-landeskirchlichen Gottesdiensten. Auffällig viele

Familien mit Kindern sind unter den Gottesdienstbesuchern. Alle Frauen tragen einen Hut, nur die jüngeren (wie ich später erfahre: unverheirateten) begnügen sich mit einem Haarreif. Eine Fremdheitserfahrung für den Protestanten: Trotz der vielen, auch kleinen Kinder herrscht eine Atmosphäre von Andacht und Stille. Kein Herumrennen, kein Quengeln, kein Streit, kein Huthakengequietsche, kein fliegendes Spielzeug – und das alles bis zum Ende des Gottesdienstes. Ein Wunder? Oder Erziehung?

Vieles hier wirkt aus der Zeit gefallen: Das Liturgiebuch ist von 1962, aber in Frakturschrift gedruckt (ein fast unveränderter Nachdruck von 1900). Der Aufbau ist verwirrend, außer Liedern finden sich vor allem liturgische Stücke, aber auch Übersichtstafeln der Lesungen für die Sonntage des Kirchenjahres. Das Buch enthält unter anderem einen als „Gesangbuch“ benannten Teil (auch als Hymnologium bezeichnet), aber auch den Abschnitt „Die Liturgie“ am Anfang, den Psalter und einige andere Teile mehr. Die Ordnung dieser Lesungen scheint seit über hundert Jahren unverändert gültig. Das Liedgut ist nur zu einem Teil protestantischen Ursprungs, manches scheint apostolisches Eigengut, Verfasser- und Jahresangaben fehlen völlig.

Die Liturgie: Von früherer Fülle zu erzwungener Nüchternheit

Der Gottesdienst beginnt mit dem Einzug zweier Liturgen, mit Orgelspiel, kurzem Gebet, einem Psalm und einer Lesung. Obwohl alles in größter Andacht und Würde abläuft, gibt man auf den Gast acht. Als ich nur kurz suchend blättere, tritt eine Gottesdienstbesucherin zu mir und flüstert: „Psalm 32, nicht 34, das wurde versehentlich falsch angesagt.“ Kurz darauf nähert sich der Helfer, dem ich das Liturgiebuch verdanke, und drückt mir ein anderes in die Hand: „Bitte sehr, ich habe Ihnen die Liturgie aufgeschlagen, die wir jetzt beten.“ Und wieder fühle ich mich freundlich aufgenommen.

Diese sogenannte „Litanei“, eine Mischung aus Kollekten-, Bitt- und Fürbittgebet ab Seite 80 ist eines der wenigen liturgischen Stücke, die ohne Amtsträger in den KAG heute noch möglich sind. Es führt den Besucher schnell an seine Grenzen, nicht geistlich, sondern körperlich. Denn es wird knieend absolviert und dauert über dreißig Minuten. Die Aufmerksamkeit für den Inhalt und die innere Andacht treten leider allzu schnell hinter den alles beherrschenden Gedanken „Rücken“ und „Knie“ zurück. Kaum etwas von diesem Tag wird mir so intensiv in Erinnerung bleiben wie dieses ausgedehnte Knien. Dabei kann man sich offenkundig daran gewöhnen. Bewundernd beobachte ich, wie ruhig

die meisten, einschließlich eines etwa dreizehnjährigen Buben, wenige Meter vor mir kerzengerade und regungslos wie Denkmäler die ganze Zeit über ausharren.

Das gesamte Gebet ist abgedruckt, nur an zwei Stellen bemerke ich Auslassungen: Die Fürbitte für Fürsten, Prinzen und andere vergangene Obrigkeiten wird übersprungen. In diesem Abschnitt findet sich kurioserweise ein Hinweis in einer verkleinert gesetzten Klammer: Hier solle auch für den Kaiser gebetet werden. Das wirkt, als habe die ursprüngliche Gebetsformulierung den vielen damaligen Kleinherrschern gegolten und der Kaiser sei erst als Neuerung mit der Reichsgründung 1871 hineingerutscht – und da steht er nun bis heute. Stattdessen wird aber heute vom Liturgen für den Kanzler gebetet. Die andere Auslassung betrifft die Fürbitte für Amtsträger wie Apostel, Priester, Hirten usw., die ebenso verschwunden sind wie die feudalen Herrscher.

Die Auslassung erinnert daran, welche rudimentäre Form der heutige katholisch-apostolische Gottesdienst durch den Wegfall der Ämter hat. Die KAG waren einst durch ihre Ämterfülle gekennzeichnet. Da gab es Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Priester, Diakone, Unterdiakone und Akoluthen (nur Männer). Jede Ortsgemeinde wurde von einem sogenannten „Engel“ geleitet. Selbst der „Türhüter“, zu dem ich vorhin geschickt worden war, ist ein Amt. Die volle Prachtentfaltung der Liturgie – alte Fotos der Gewänder lassen sie erahnen – war an die vollständige Besetzung aller Ämter gebunden, die allerdings nicht überall gegeben war. Die Berliner Gemeinden gehörten in dieser Hinsicht zu den am besten ausgestatteten. „Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts war Berlin mit vier ‚Horngemeinden‘ (jede mit eigenem ‚Engel‘ und vierfachem Amt) sowie weiteren Filialgemeinden quasi die ‚Hauptstadt‘ der KAG.“³ Heute kann man sich die anglokatholisch-orthodoxe Feierlichkeit nur noch vorstellen, die hier einst mit liturgischen Gewändern, Lichtern, Weihrauch, Weihwasser und Öl entfaltet wurde.

Die Mitte des Gottesdienstes war einst die Eucharistiefeyer; auch sie ist natürlich schon lange nicht mehr möglich. Heute kann in der Gemeinde niemand mehr auch nur eine Predigt halten. Denn auch für die Predigtbefugnis war die Weihe zu einer der drei Amtsstufen Engel (Bischof), Priester oder Diakon Voraussetzung. So behilft man sich, indem man alte Predigten⁴ aus der reichhaltigen homileti-

³ APWiki: Art. Katholisch-Apostolische Gemeinde Berlin-Süd (tinyurl.com/3ev43f54).

⁴ Hunderte alter Predigten sind im Internet zu finden (www.apostolische-geschichte.de/sgotzai.php).

schen Literatur der KAG vorliest, die bis in die 1970er Jahre reicht. Heute ist eine Predigt über die Verklärung Jesu (Mt 17) dran, die vom Berner Priester André Meyer aus dem 19. Jahrhundert stammt. Er vergleicht die Verklärung mit dem Kommen der Apostel, die nun fort sind. Sie geht vorüber, kommt aber wieder. Ohne Kontext und Erklärung stößt der Besucher hier erneut an seine Grenzen, diesmal des Verstehens.

Gemeindegottesdienst gehört nicht zu den Schwerpunkten der KAG. Nur ein Lied, „Hier stehen Zeugen, die den Tod nicht kennen“, dürfen wir, in zwei Teile zerlegt, singen. Es ist der einzige Hinweis auf die ausgeprägte Naherwartung der KAG, den ich im Gottesdienst bemerke. Mit einem Segenswort und Orgelspiel endet der Gottesdienst nach einer guten Stunde, und alle strömen in Stille hinaus.

Draußen auf dem Trottoir, bei Minusgraden, nicht etwa in der warmen Kirche, stehen die meisten beisammen, und es setzt ein lebhaftes Begrüßen und Plaudern ein, die Kinder rennen umeinander, die Erwachsenen lachen – eine Familienkirche. Niemand nimmt von dem Fremden Notiz, der sich durch die Menge schlängelt. Wer hier dazugehören will, der muss vermutlich öfter wiederkommen oder aktiv das Gespräch suchen. Trotzdem habe ich mich wohlgefühlt und käme gerne wieder. Nur müsste man vorher ausdauerndes Knien üben.

Rüdiger Braun

Die Untiefen der Religionspolitik

Deutsche Islam Konferenz 5.0

Als das zentrale Forum für den Dialog und die Kooperation zwischen dem Staat und den Musliminnen und Muslimen in Deutschland ist die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK) am 7. Dezember 2022 in ihre neue Phase gestartet. In ihrer nunmehr fünften Auflage soll sie, wie die dafür zuständige Bundesministerin des Innern und für Heimat, Nancy Faeser, betont, weiterhin dazu beitragen, „einen Islam der Muslime in Deutschland zu befördern, der als Teil der Gesellschaft akzeptiert wird und sich eigenständig auf der Grundlage unserer freiheitlichen demokratischen Grundordnung entfalten kann“ (Werkstattgespräch am 5. Mai 2022). Als vorrangige Ziele benennt sie die Beendigung der Entsendung ausländischer Imame und die Bekämpfung der Muslimfeindlichkeit.

Die Basis für die neue Auflage der DIK legte ein im Mai 2022 geführtes Werkstattgespräch („Miteinander reden, statt übereinander“), bei dem mit 40 Vertreterinnen und Vertretern von islamischen Dachverbänden und Organisationen der muslimischen Zivilgesellschaft drei zentrale islam- bzw. integrationsbezogene Themenfelder bereits diskutiert wurden: „Gesellschaftlichen Zusammenhalt fördern“, „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit verhindern“ und „Strukturen muslimischer Selbstorganisation stärken“. Das aus diesen Vorgesprächen entwickelte und in der Eröffnungsrede von Nancy Faeser kurz vorgestellte Arbeitsprogramm der DIK sieht vor, „Muslimfeindlichkeit entschlossen zu bekämpfen, die Teilhabe der Muslime und der muslimischen Gemeinden zu verbessern und Fortschritte zu machen bei der Imam-Ausbildung“ (Faeser 2022, 3).

Die Anfänge – Deutsche Islam Konferenz 1.0

Insbesondere das letztere Vorhaben, die Stärkung der Imam-Ausbildung in Deutschland bei gleichzeitigem Ausstieg aus der Imam-Entsendung aus dem Ausland, markiert seit Beginn der im Jahr 2006 von Wolfgang Schäuble einberufenen und in der Abteilung „Migration, Integration, Flüchtlinge und Europäische Harmonisierung“ des BMI eingerichteten DIK I (2006–2009) eine zentrale mit der Integration der Muslime in Deutschland verbundene Herausforderung. Als Aufgabenstellung der in der Wissenschaft auch als „Problembearbeitungsinstrument“ (Klinge 2012, 143) beschriebenen DIK formulierte Schäuble seiner-

zeit die Suche nach „Lösungen der Probleme des Zusammenlebens gemeinsam und im Dialog mit den in Deutschland lebenden Muslimen“ (Schäuble 2009, 13).

Schäubles positive Bezugnahme auf die schon von Jürgen Habermas 2001 prominent herausgestellten Bindungskräfte der Religion, von denen der säkulare Staat „profitieren“ könne – wenn denn „die religiösen Ansprüche in den gesetzlichen Rahmen der Grund- und Bürgerrechte eingebunden seien“ (Schäuble 2006) –, hat gleichwohl nicht verhindern können, dass die unverkennbar paternalistische Zielsetzung der DIK von den eingeladenen islamischen Verbänden wiederholt kritisiert wurde: Mit dem schon im Leitmotiv der DIK „Muslime in Deutschland – deutsche Muslime“ ersichtlichen Ziel der Etablierung eines „deutschen Islam“ verletze der Staat seine Neutralitätspflicht. Noch während der DIK IV (2018) warnte der Religionspädagoge Bülent Uçar vor einer nationalen Verengung des Islam, der sich als Weltreligion dem Zugriff politischer Entwicklungen und Beeinflussungen entziehe (vgl. Fülling 2019, 51).

Die Zielsetzung – Deutscher Islam

Wenn auch der Begriff vom „deutschen Islam“, ganz ähnlich wie der vom deutsch-syrischen Politologen Bassam Tibi geprägte Begriff „Euro-Islam“, aufgrund der Assoziationen von paternalistischer Vereinnahmung unter Muslimen auf wenig Gegenliebe stößt, wird niemand bezweifeln wollen, dass die verstärkt seit 9/11 vorangetriebenen Bemühungen des deutschen Staates um einen islamischen Religionsunterricht, um die Ausbildung einheimischer Imame und die Etablierung islamischer Studiengänge an den Universitäten eben genau darauf abzielen. Und warum, so fragt man sich, sollte es neben einem arabischen, afrikanischen, asiatischen und indonesischen Islam nicht auch so etwas wie einen europäischen oder spezifisch deutschen Islam geben? In historischer Perspektive zumindest hat sich der auch als „Kultur der Ambiguität“ (Thomas Bauer) beschriebene Islam im Laufe seiner mittlerweile 1400-jährigen Geschichte als ausgesprochen anpassungsfähig erwiesen. Wie die Vielgestaltigkeit und Heterogenität der Formen des gelebten Islam in den eben genannten Räumen bezeugt, gab es kaum einen Kontext, dem sich der Islam und mit ihm das islamische Recht nicht zu akkommodieren wusste.

Und doch stellte die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verstärkte Migration von Muslimen nach Europa für den Islam im Allgemeinen wie für das islamische Recht im Besonderen eine so noch nie dagewesene Herausforderung dar. Denn die sich in Europa nach der Shoa herausbildende säkulare Ordnung

mit ihrer grundsätzlichen, wenngleich durch kooperative Traditionen (wie z. B. in Deutschland) abgemilderten Trennung von Staat und Religion ließ sich mit diesem Recht nur schwer in Einklang bringen. Mehr noch: Mit ihren unhintergehbaren Axiomen wie der individuellen Menschenwürde, der Freiheit des Einzelnen gegenüber Staat und Gesellschaft, der Selbstbestimmung der Persönlichkeit und der Gleichheit vor dem Gesetz markierte sie in ihrer spezifisch (west)europäischen Signatur etwas zutiefst Fremdes.

Hinzu kommt, dass das klassische islamische Recht aufgrund der von ihm forcierten, nur schwer aufzulösenden Verbindung der Funktion des Religiösen mit der Artikulation des Politischen die Möglichkeit einer dauerhaften Ansiedlung von Muslimen im nichtmuslimischen Herrschaftsbereich bis ins 20. Jahrhundert hinein schlichtweg nicht vorsah: Nur ein islamischer Herrscher könne, so die klassische Rechtsgelehrsamkeit, die Durchsetzung der Scharia und damit den Schutz der fünf „Notwendigkeiten“ (*darūriyyāt*) des islamischen Rechts, d. h. Religion, Leben, Verstand, Fortpflanzung und materiellen Besitz der Muslime, garantieren.

Eine Zäsur bedeutet die Migration der Muslime aber auch für die europäischen Aufnahmeländer. Weil der Islam keine zentralen Lehrinstanzen kennt und sich somit jeder Gläubige einer eigenen Lesart von Islam verschreiben kann, sahen sich diese je länger je mehr dazu veranlasst, die Institutionalisierung und Verwaltung des Islam selbst zu übernehmen. Die Etablierung nationaler islamischer Konferenzen wie des französischen *Conseil du culte musulman*, der spanischen *Comisión Islámica de España* oder eben der *Deutschen Islam Konferenz* sind untrügliche Zeichen dafür, dass sich europäische Regierungen mit einer einfachen Toleranz des Islam in Frankreich, Spanien oder Deutschland nicht begnügen, sondern einen spezifisch französischen, spanischen oder eben deutschen Islam zu befördern und damit die Abhängigkeit muslimischer Gemeinschaften von den Regierungen ihrer Herkunftsländer aufzubrechen suchen. Weil Religion, so der Österreichische Integrationsfonds, nicht „zum trennenden Element der Gesellschaft“ werden dürfe, bedürfe es zur Gewährleistung der „Übereinstimmung der Glaubensinhalte des Islam mit unserem europäischen Wertefundament“ eines „modernen, liberalen Islam europäischer Prägung“, der „eine Auslegung religiöser Schriften in Einklang mit Grundsätzen wie der Gleichberechtigung von Mann und Frau, dem Vorrang staatlicher Gesetze vor religiösen Normen und der Trennung staatlicher und religiöser Institutionen“ (ÖIF 2018, 3) vertritt.

Sehen manche Migrationsforscher in diesen Bestrebungen eine willkommene Verwestlichung der religiösen Praxis befördert, monieren andere das hegemoniale Bestreben, den Islam und die Muslime in die Logik „liberal-säkularer Machttechniken“ (Schirin Amir-Moazami) zu integrieren. Die durch Zentren für Islamische Theologie geförderte Ausbildung von Imamen und LehrerInnen zu einer den Vorgaben des Staates entsprechenden Verrichtung islamischer Religionskunde sei nichts weiter als ein Kontrollmechanismus mit dem Ziel einer europagerechten Modernisierung des Islam.

Entwicklungen – Deutsche Islam Konferenzen 2010 – 2021

Die von Thomas de Maizière 2010 eröffnete DIK II (2010 – 2013) ging zu solchen grundsätzlichen Überlegungen zur Beziehung zwischen Staat und islamischer Religion denn auch auf Distanz, hat aber mit ihrem Fokus auf regulative praktische Maßnahmen zugleich die sicherheitspolitische Dimension der Islamfragen deutlich in den Vordergrund treten lassen. Ähnliches gilt für die bewusst von symbolpolitischen Wirkungen absehende DIK III (2014 – 2017), die sich in Zusammenarbeit mit insgesamt zehn Verbänden vor allem auf die Themen Wohlfahrtspflege und Seelsorge fokussierte. Die im November 2018 ihre Arbeit aufnehmende DIK IV (2018 – 2021) wiederum versuchte, beides, Symbol- und regulative Politik, zu verbinden. Mit der Programmatik der Etablierung eines Islam, „der in unserer Gesellschaft verwurzelt ist, die Werte unseres Grundgesetzes teilt und die Lebensarten dieses Landes achtet – einen Islam in, aus und für Deutschland, einen Islam der deutschen Muslime“ (Seehofer 2018) – knüpfte Seehofer wieder an die erste Stunde der DIK an, legte „seiner“ DIK IV zugleich aber ein breiteres Verständnis von Islam zugrunde, das über religiöse auch herkunfts- und kulturell orientierte Bezugnahmen auf diesen mit einschloss. Dringlicher als eine Neuausrichtung des Religionsverfassungsrechts schien ihm eine stärkere Einbeziehung verbandsunabhängiger religiöser wie säkularer Initiativen, Vereine und Organisationen, um auf diesem Wege, so die Intention, die „muslimische Zivilgesellschaft“ sichtbar zu machen. Doch blieb auch die Arbeit der DIK IV im Ergebnis auf primär religionspolitische Fragen wie z. B. die Imamausbildung und die Auslandsfinanzierung von Moscheegemeinden beschränkt.

Herausforderungen der DIK 5.0 – Imamausbildung und Muslimfeindlichkeit

Die Brisanz der Finanzierung und Entsendung muslimischer Imame aus dem Ausland war auch für Nancy Faeser Anlass genug, dem Thema einen Schwerpunkt im Arbeitsprogramm der DIK 5.0 einzuräumen. Auch sie drängt auf eine

schrittweise Reduktion und langfristige Beendigung der staatlichen Entsendung von Imamen nach Deutschland. Zugleich darf ihre Rede vom „Islam der Muslime in Deutschland“ als Signal für eine Distanznahme zu paternalistischen Bestrebungen der Formung eines „deutschen Islam“ verstanden werden. „Um es klar zu sagen: Weniger ausländische Abhängigkeiten oder Einflussnahmen machen es deutschen Muslimen leichter, mit ihrem Glauben in Deutschland heimisch zu sein“ (Faeser 2022, 5).

Politischer Druck und das seit dem Anwerbeabkommen vor über 60 Jahren vehement gestiegene Anforderungsprofil für Imame veranlasste die *Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion* (DİTİB) 2009 dazu, ein eigenes Ausbildungszentrum für Imame in der Eifel zu gründen. Seit Januar 2020 steht es grundsätzlich allen Absolventen islamischer Theologie ungeachtet ihrer Verbandszugehörigkeit offen, bildet bislang jedoch hauptsächlich türkische Imame für türkische Gemeinden aus. Das Ende 2019 in Osnabrück gegründete *Islamkolleg Deutschland* (IKD) bietet seit 2020 ein ebenfalls verbandsübergreifendes und – deutschlandweit einmalig – rein deutschsprachiges Angebot zur Aus- und Fortbildung von Imamen und anderem Gemeindepersonal an. Doch lassen sich im ersten Jahrgang des im Rahmen der DIK geförderten und auf zwei Jahre angesetzten Studiengangs weniger als ein Drittel (20 von 65) tatsächlich zum Imam ausbilden. Der Grund dafür dürfte nicht nur darin liegen, dass die 2200 Moscheen, die als potenzielle Arbeitgeber infrage kommen und dem *Koordinationsrat der Muslime* (KRM) angehören, den zuvor von den Aspiranten absolvierten universitären Studiengängen für Islamische Theologie bislang noch sehr reserviert gegenüberstehen. Auch die Absolventen der universitären Studiengänge selbst zeigen nach fünf Jahren Wissenschaft an der Universität wenig Interesse daran, in den Predigtendienst zu gehen. Von den 800 Studierenden am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) in Münster war es eine Handvoll, die bei einer Umfrage Interesse bekundete, sich zum Imam fortbilden zu lassen (vgl. ZRW 3/2022, 202–205). An Attraktivität wird die vom Staat geförderte, langfristig aber in die Hände der Verbände zu legendende Ausbildung der Imame nur gewinnen können, wenn deren Finanzierung und adäquate Besoldung gesichert ist.

Einen über die früheren Auflagen der DIK hinausgehenden eigenen Akzent setzt Faeser mit dem zweiten Schwerpunkt des Arbeitsprogramms der DIK V, der Bekämpfung der *Muslimfeindlichkeit*. Mit ihr richten sich die regulativen Maßnahmen der DIK nun nicht mehr nur an die muslimische Minderheit, sondern ebenso an die nichtmuslimische Mehrheit und den in ihr vermuteten systemischen (antimuslimischen) Rassismus: Die Muslime sind, so Faeser, dem

Rassismus oft in doppelter Weise ausgesetzt, insofern sie „Ablehnungen und Anfeindungen als Angehörige der islamischen Religion und oft auch als Menschen mit Einwanderungsgeschichte“ (Faeser 2022, 4) erfahren. Wie schon zu ihrem Amtsantritt als Innenministerin erklärte Faeser auch zur Eröffnung der DIK unmissverständlich, sie stehe energisch „für den Kampf gegen jede Form von Rassismus, Extremismus und gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit ein – und explizit auch gegen Muslimfeindlichkeit“ (ebd.). Den Mitgliedern der DIK versicherte sie, die Handlungsempfehlungen des im Sommer 2023 erwarteten Berichts des *Unabhängigen Expertenkreises Muslimfeindlichkeit* „sehr ernst zu nehmen und auch dafür zu sorgen, dass sie einen breiten öffentlichen Widerhall finden. Denn dass Musliminnen und Muslime in Deutschland auf Grund ihrer Religion oder ihrer Herkunft diskriminiert werden, dürfen wir als Gesellschaft nicht akzeptieren!“ (ebd.)

Dem Abbau der in Deutschland einschlägigen Untersuchungen zufolge tatsächlich überproportional hohen Muslimfeindlichkeit soll auch die Stärkung der Teilhabe von Muslimen an der Zivilgesellschaft dienen. Schon jetzt trägt die DIK, so Faeser, mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sowie mit der Etablierung islamischer Theologie an den Universitäten dazu bei, „dass Musliminnen und Muslime in Deutschland und ihre Religion ein selbstverständlicher Teil unserer Gesellschaft“ sind. Damit sendet die DIK zugleich „ein klares Zeichen an alle, die das nicht hören oder akzeptieren wollen“. Muslimisches Engagement müsse nur eben noch „sichtbarer“ gemacht und islamische Gemeinden „noch besser in der Gesellschaft“ verankert werden.

Auch Faeser vermag somit dem paternalistischen Habitus den Muslimen gegenüber nicht zu entkommen. Angesichts der bekundeten Selbstverständlichkeit muslimischen Lebens in Deutschland irritiert zumindest ihr abschließender, an die Mitglieder der DIK gerichteter Appell: „Bringen Sie sich ein und beteiligen Sie sich an den Debatten unserer Zeit. Seien Sie verantwortlicher Teil einer aktiven Zivilgesellschaft. Gestalten, beleben und stärken Sie den Zusammenhalt in Deutschland und Europa aktiv mit“ (ebd., 7). Würde sich muslimisches Leben in Deutschland im (seit dem Anwerbeabkommen von 1961 gerechnet) siebten Jahrzehnt der muslimischen Zuwanderung und nach 17 Jahren DIK von selbst verstehen bzw. selbstverständlich sein, bedürfte es eines solchen Appells eigentlich nicht. Zumindest sind Juden, Buddhisten und Mormonen ebenso wie Humanisten, Konfessionslose und Atheisten von solchen Appellen bislang verschont geblieben.

Die Vielfalt muslimischer Lebenswelten

So wenig selbstverständlich muslimisches Leben in Deutschland somit immer noch ist und so wenig hilfreich es wäre, Muslimfeindlichkeit in Deutschland herunterzuspielen: Ohne Zweifel hat die strukturelle Integration des Islam in Deutschland die Fragmentierung und Pluralisierung des Islam noch befördert. Sie hat neue Typen islamischer Assoziationen entstehen lassen, die mit der von ihnen beförderten Individualisierung islamischer Glaubenslehren und -praxis die unterschiedlichsten Formen von Muslimsein in Deutschland generieren: Säkulare / nominelle Kulturmuslime, welche die eigene religiöse Praxis, wenn sie diese denn überhaupt noch pflegen, auf die Einhaltung der Übergangsriten wie Beschneidung, Heirat und Beerdigung beschränken und sich mit der Betonung „islamischer Werte“ begnügen, konkurrieren mit kritischen, progressiven, liberalen, reformorientierten, mystisch-sufischen, konvertierten, (neo)orthodoxen und traditionellen Muslimen um die Deutungshoheit über den „wahren“ Islam – um die Salafisten, Islamisten und Extremisten hier einmal außen vor zu lassen.

Der Streit darüber, wer denn die Interessen der Muslime in Deutschland nun vertreten sollte – die konservativen Dachverbände, liberale Moscheegemeinden oder auch säkulare Muslime – begleitet die *Deutsche Islam Konferenz* seit ihrem Bestehen 2006 und wird wohl so schnell nicht enden. In welcher Form ihn die fünfte Auflage der DIK mit ihrem Arbeitsprogramm der staatlichen Förderung der Imamausbildung sowie der Bekämpfung von Muslimfeindlichkeit moderieren kann, bleibt abzuwarten. Fest steht schon jetzt: Bis muslimisches Leben zu einer (kaum mehr thematisierten) Selbstverständlichkeit in Deutschland wird, dürfte die DIK 5.0 schon längst wieder Geschichte sein.

Literatur

- Faeser, Nancy (2022): *Rede zur Deutschen Islam Konferenz*, 1 – 7, <https://tinyurl.com/3nxv7bfs> (Abruf der Internetseiten: 3.1.2023).
- Füllung, Hanna (2019): *Die Deutsche Islam Konferenz*, in: ZRW 82/2 (2019), 45 – 53.
- Klinge, Marcel (2012): *Islam und Integrationspolitik deutscher Bundesregierungen nach dem 11. September 2001*, Berlin.
- ÖIF, Österreichischer Integrationsfonds (Hg., 2018): *Islam europäischer Prägung*, Wien.
- Schäuble, Wolfgang (2006): *Muslime in Deutschland*, FAZ vom 27.9.2006.
- Schäuble, Wolfgang (2009): *Deutsche Islam Konferenz – Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft*, in: *Deutsche Islam Konferenz (Hg.): Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006 – 2009*, Berlin, 12 – 21.
- Seehofer, Horst (2018): *Grundsatzrede zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz*, www.bmi.bund.de/SharedDocs/reden/DE/2018/11/rede-dik-20181128.html.

Melanie Hallensleben

30 Jahre Yoga Vidya

Pandemie stoppt starkes Wachstum

In den letzten zehn Jahren ist Yoga Vidya stark gewachsen. Es wurden mehrere neue Seminarhäuser in Betrieb genommen, das Seminarprogramm wurde breiter aufgestellt, und die eigene Yoga-LehrerInnen-Ausbildung haben mittlerweile mehr als 23 000 Menschen abgeschlossen (Stand 2022). Ausgehend von einer einzigen Yogaschule, die 1992 in Frankfurt a. M. gegründet wurde, hat sich Yoga Vidya mittlerweile als größter Yoga-Anbieter Europas etabliert. Das Zentrum der Gemeinschaft, ein Seminarhaus-Komplex in Horn-Bad Meinberg,¹ bietet seit 2019 erstmals bis zu 1000 Menschen eine Übernachtungsmöglichkeit. Damit erfüllte sich Sukadev Volker Bretz (geb. 1963), der Begründer und spirituelle Leiter von Yoga Vidya, einen lang gehegten Traum. Die Corona-Pandemie hat nun allerdings – wie bei anderen Religionsgemeinschaften auch – einen tiefen finanziellen Einschnitt mit sich gebracht und das Wachstum zunächst ausgebremst.

Entwicklung der Standorte in den letzten zehn Jahren

Die meisten Standorte von Yoga Vidya befinden sich in Deutschland. Es gibt vier Seminarhäuser, die als Ashrams bezeichnet werden: Westerwald (1996 in Betrieb genommen), Horn-Bad Meinberg (seit 2003), Nordsee (seit 2008) und Allgäu (seit 2013). Der Ashram in Horn-Bad Meinberg ist mit Abstand der größte und gleichzeitig das Zentrum von Yoga Vidya. Zudem gibt es 83 Yogaschulen, wovon die meisten in Form eines Franchise-Prinzips konzipiert sind. Die Yoga-Schulen befinden sich hauptsächlich in verschiedenen deutschen Städten. Daneben gibt es im europäischen Ausland jeweils eine Yoga-Schule in Rotterdam (Niederlande), in Seekirchen am Wallersee (Österreich) und in Malaga (Spanien). Die Anzahl der Yogaschulen ist derzeit leicht rückläufig.

Yoga Vidya selbst ist ein eingetragener Verein, daneben hat Yoga Vidya noch einen Yogalehrenden-Verband: den „Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer*innen (BYV)“, der über 5000 Mitglieder (Stand 2022) hat und damit erstmals den nicht religiösen „Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland“ (BDYoga) (4950 Mitglieder, Stand 2022) überholt hat.

¹ Vgl. Horst-Dieter Mellies: *Bad Meinberg bald „Yoga-Stadt“?*, in: MdeZW 76/1 (2013), 31f.

Der Ashram in Horn-Bad Meinberg besteht aus drei großen, mehrstöckigen vormaligen Kurklinikgebäuden, die sukzessive gekauft und in Betrieb genommen wurden (Inbetriebnahme 2003: erstes Gebäude namens Chakrapyramide; 2011: Haus Shanti; 2019: Haus Mahameru). Damit bietet der Ashram in Horn-Bad Meinberg 800 Übernachtungsgästen ein Bett; zusätzlich gibt es Zelt- und Wohnmobil-Möglichkeiten für 200 Personen.

Angesichts der Größe Yoga Vidyas überrascht es, dass in den vier Ashrams nur 250 hauptberufliche Gemeindeglieder (Stand: 2022) tätig sind. Daneben gibt es noch 40 Angestellte. Die Gemeinschaft ist auf die ehrenamtliche Mitarbeit von ca. 400 weiteren HelferInnen (Stand: 2022) angewiesen. Auch bei der Yoga-LehrerInnen-Ausbildung, wenn sie denn im Ashram stattfindet, ist eine tägliche Arbeit im jeweiligen Seminarhaus vorgesehen. Diese Mithilfe (Dauer: 45 Minuten täglich), die als Karma-Yoga bezeichnet wird, kann z. B. in der Küche, im Garten oder im Reinigungsdienst stattfinden.

In den letzten zehn Jahren gab es mehr als eine Verdoppelung der Gesamtzahlen der AbsolventInnen der Ausbildung, von 10 000 (2012) auf 23 000. In den Jahren von 2012 bis 2019 haben durchschnittlich 1500 Menschen pro Jahr und 2020/2021 ca. 500 pro Jahr die Ausbildung abgeschlossen. Die beachtliche Zahl ist wahrscheinlich auf den relativ günstigen Preis zurückzuführen und darauf, dass die Ausbildung in allen Ashrams und vielen Yoga-Schulen angeboten wird. Allerdings werden bei Weitem nicht alle AbsolventInnen selbst Yoga-LehrerInnen.

Wer sich in Deutschland für Yoga interessiert, wird bestimmt mit Yoga Vidya konfrontiert, was auch an der intensiven Werbekampagne liegt, die die Gemeinschaft betreibt, sei es im Internet oder in deutschsprachigen Yoga-Zeitschriften. So unterhält die Gemeinschaft mehrere YouTube-Kanäle mit insgesamt 50 000 Videos, die durchschnittlich eine Abrufquote von insgesamt 25 000 pro Tag haben (Stand 2022).

Sukadev Volker Bretz, Gründer und spiritueller Leiter

Volker Bretz, geboren in Bad Kreuznach, wird innerhalb seiner Gemeinschaft nur mit seinem spirituellen Namen Sukadev angesprochen. Er ist der mittlere von drei Brüdern und wird als besonders begabtes Kind beschrieben, das ein großes Interesse an Religion und Philosophie hatte. Er lernte mit 15 Jahren autodidaktisch Meditationstechniken und begann regelmäßig zu meditieren. Nach dem Abitur erwarb er 1983 einen Universitätsabschluss in Betriebswirtschaft.

Danach standen Yoga und dessen Verbreitung im Mittelpunkt seines Lebens. Von 1981 bis 1991 war er Schüler von Swami Vishnudevananda (1927 – 1993), dem Begründer der Internationalen Sivananda Yoga Vedanta Centres. Zeitweise stand er dort unter einem Mönchsgelübde. Bretz wurde Leiter verschiedener Sivananda-Ashrams und war eine Zeit lang persönlicher Assistent Vishnudevanandas. Ab 1991 gehen sie getrennte Wege, vermutlich aufgrund von Meinungsverschiedenheiten. In den Jahren 1987 und 1992 empfing Bretz jeweils eine Vision vom verstorbenen Yoga-Meister Swami Sivananda (1887 – 1963) mit dem Auftrag, eine Yoga-Schule zu eröffnen, die die größte Yoga-Bewegung Europas werden sollte. Bretz' Wohnsitz ist im Seminarhaus in Horn-Bad Meinberg.

Entwicklungen unter der Corona-Pandemie

Yoga Vidya verzeichnete seit Beginn der Corona-Pandemie geringere Einnahmen aufgrund der Lockdown-Bestimmungen. Erschwerend kam hinzu, dass für die Inbetriebnahme von Mahameru, des dritten Gebäudes des Seminarhaus-Komplexes, ein Kredit aufgenommen wurde. Die Pandemie beendete vorerst den jährlichen Zuwachs von 2-4% an Übernachtungen im Ashram Horn-Bad Meinberg. Vermehrt wurden ab Frühjahr 2020 Spenden eingeworben, da Yoga Vidya erst ab Sommer 2020 staatliche Corona-Hilfen erhielt.

In Teilen der deutschen Yoga-Szene kam es 2021 zu Kritik an den Corona-Maßnahmen. Auch unter einigen BewohnerInnen des Ashrams in Horn-Bad Meinberg kamen Verschwörungserzählungen auf, und Impfungen wie auch weitere staatliche Maßnahmen wurden teils heftig kritisiert.² Der offiziellen Homepage und Bretz' Aussagen zufolge vertritt Yoga Vidya aber eine bejahende Einstellung zur evidenzbasierten Medizin und sprach sich gegen Verschwörungserzählungen aus.³ Bretz selbst empfahl eine Impfung:

„Da ich selbst im März 2020 Corona hatte und im August 2021 geimpft wurde, kann ich sagen: Die Coronaerkrankung scheint eine Art Grauschleier um die Aura und den Geist zu legen, spirituelle Erfahrung zu erschweren. Die Coronaimpfung selbst hat diesbezüglich gar keine Wirkung. Meine Meditation und meine Pranayama und Asana Praxis war genauso gut nach der Impfung wie vorher.“⁴

² Vgl. Melanie Hallensleben: *Verschwörungserzählungen in der Yoga-Szene*, in: ZRW 84/4 (2021), 300 – 303.

³ Siehe weiter hierzu: *Statement des Vorstands des Yoga Vidya e. V. zu Demokratie, Meinungsfreiheit und sogenannten Verschwörungstheorien*, 9.6.2020, <https://tinyurl.com/4z5nemrc> (Abruf: 5.1.2023).

⁴ <https://blog.yoga-vidya.de/corona-impfung-und-yoga> (Abruf: 5.1.2023).

Bei einem persönlichen Gespräch (Oktober 2022) gab Bretz an, dass die BewohnerInnen des Ashrams in Horn-Bad Meinberg entsprechend dem gesellschaftlichen Durchschnitt geimpft seien und mindestens sieben Personen den Ashram aufgrund des Konflikts um die Verschwörungstheorien verlassen haben.

Religiöse Ausrichtung und Lehren

Bretz' Yoga-Lehre ist „(neo)hinduistisch“ ausgerichtet, das gilt sowohl für seine Publikationen als auch für das Yoga-LehrerInnen-Handbuch, das nicht käuflich erworben werden kann, sondern im Rahmen der Ausbildung ausgehändigt wird. Den Hindu-Religionen entlehnte Götter- und Menschenbilder und Rituale werden nach „neohinduistischer“ Lesart um ein inklusivistisches Religionsverständnis erweitert, indem insbesondere christliche und einige wenige muslimische und jüdische Anleihen gemacht werden.

War Yoga Vidya in seiner Entstehungsphase vor allem „neohinduistisch“ geprägt, ist seit ca. 2011 eine verstärkte Öffnung hin zu Themen aus der modernen Esoterik, „natur-feministischen“ sowie neoschamanischen Vorstellungen oder zeitgenössischen Ernährungstrends zu erkennen.⁵ Während die Themen der Seminare ursprünglich hauptsächlich um Yoga, Meditation, Atemübungen etc. kreisten, gibt es nun Seminare zu den Rauhnächten, zu Detox, Engeln, zum Enneagramm, Bäume-Umarmen, Familienaufstellen, „Frauenzirkel bei Vollmond“ oder zu Edelsteinen. Auch bei Yogastunden werden manchmal neopagane Vorstellungen aufgegriffen. So gibt es z. B. schamanische Traumreisen zum Krafttier oder -ort. Auf dem Grundstück des Ashrams in Horn-Bad Meinberg befindet sich im Außenbereich ein Ort für eine schamanische und/oder naturreligiöse Praxis. Hier sind GöttInnen-Figuren, Engel oder ein Einhorn sowie Opfer-Darbringungen aus Naturmaterialien zu finden. Trotz dieser thematischen Öffnung ist weiterhin die große Mehrheit der Seminare klassisch im Themenbereich Yoga zu verorten.

Eine Korrektur in Bezug auf die religiösen Quellen beschloss die Gemeinschaft mit dem Bekanntwerden der Missbrauchsfälle von Swami Vishnudevananda. Seine Portraits bei Yoga Vidya wurden daraufhin im Altarbereich entfernt. An den Wänden abseits der Altäre sind aber weiterhin vereinzelt Bilder von Vishnudevananda zu finden.

⁵ Vgl. Friedmann Eißler: *20 Jahre Yoga Vidya*, in: MdeZW 75/7 (2012), 265f.

Die Öffnung hin zu weiteren religiösen Vorstellungen macht Yoga Vidya für ein breiteres Publikum attraktiv. Gleichzeitig vergrößert Yoga Vidya damit aber auch seine personelle und lehrbezogene Schnittmenge mit der modernen Esoterik. Yoga Vidya ist, auch wenn derzeit noch Folgen der Pandemie zu spüren sind, ein einflussreicher Player in der deutschen Religionslandschaft, vor allem im Bereich des Yoga und der modernen Esoterik.

Quellen

Anzenberger, Elsa/Telscher, Guido/Schönknecht, Maike Kaivalya [verantwortliche Textauswahl]: *Yoga Vidya. Entstehung, Entwicklung, Leben im Ashram*, Horn-Bad Meinberg 2022.

Geschichte des Yoga Vidya: www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidya0/geschichte.

Satzung des Yoga Vidya: www.yoga-vidya.de/netzwerk/yogavidya0/vereinssatzung.

INFORMATIONEN

RELIGIÖSE LANDSCHAFT

Religionsmonitor 2023: Erste Einblicke in die aktuellen Daten. Zu den vielbeachteten Projekten empirischer Religionsforschung in Deutschland gehört der „Religionsmonitor“ der Bertelsmann Stiftung. Ausgehend von der Annahme, dass das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit zu den großen Herausforderungen moderner Gesellschaften zählt, werden im Auftrag der Stiftung regelmäßig Daten zum Stand und zur Bedeutung von Religion und Religiosität in der deutschen Gesellschaft erhoben und in verschiedenen Veröffentlichungen ausgewertet. Nach 2007, 2013 und 2017 erscheint mit dem „Religionsmonitor 2023“ in diesem Jahr die vierte Ausgabe. Dazu wurden im vergangenen Sommer 10 657 Personen befragt, und zwar nicht nur aus Deutschland (4363 Personen), sondern, zwecks Ländervergleich, auch aus den Niederlanden, Frankreich, Großbritannien, Spanien, Polen und den USA. Eine erste Vorschau auf die Ergebnisse wurde im Dezember 2022 auf der Website der Bertelsmann Stiftung veröffentlicht.¹

¹ www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/religionsmonitor-kompakt-dezember-2022 (Abruf: 4.1.2023).

Die Religionsmonitor-Soziologin Yasemin El-Menouar nimmt darin unter dem Titel „Die Zukunft der Kirchen – zwischen Bedeutungsverlust und Neuverortung in einer vielfältigen Gesellschaft“ die kirchlich-christliche Religiosität sowie die Lage der katholischen und evangelischen Kirche in den Blick. Wie der Titel schon vermuten lässt, bietet die Untersuchung diesbezüglich wenig positive Überraschungen. Nicht nur die Zahlen der Ausgetretenen, sondern auch die der Austrittswilligen liegen auf Rekordniveau: „Den Daten des Religionsmonitors zufolge hat jedes vierte Mitglied in den letzten zwölf Monaten über einen Austritt aus der Kirche nachgedacht. Jedes fünfte hat eine feste Austrittsabsicht“ (5). Davon sind 57 Prozent katholische Kirchenmitglieder. „Das lässt vermuten, dass insbesondere die Vertrauenskrise in der katholischen Kirche, hervorgerufen durch Missbrauchsskandale und fehlende Reformbereitschaft der römischen Kurie, einen Einfluss auf die Austrittsabsicht hat“ (5). Das gilt, so muss man leider hinzufügen, durchaus auch für manche evangelischen Kirchenmitglieder, die ihrer Kirche beispielsweise aus Empörung über den Kölner Erzbischof den Rücken zukehren.

Der überkonfessionell verbreitete Austrittswille lässt ein weiteres Abschmelzen der Mitgliedschaft und langfristig eine weitere Erosion der christlichen Sozialisation unter den Deutschen erwarten. Daraus werden von der Autorin der Auswertung religionspolitische Schlüsse gezogen. Mit dem Mitgliederverlust sei auch ein „Legitimationsverlust“ (5) hinsichtlich der gesellschaftlich-politischen Privilegien und Repräsentanzansprüche der großen Kirchen verbunden. In jedem Fall müsse das deutsche Religionsverfassungsrecht, das immer noch auf die einst dominierenden christlichen Großkirchen zugeschnitten sei, reformiert werden, um „die gebotene Gleichbehandlung aller religiösen und weltanschaulichen Gruppen“ (8) zu gewährleisten.²

Gegen diese Generaldiagnosen lässt sich wenig einwenden, so schmerzhaft es für Verantwortliche und überhaupt für viele Angehörige der Kirchen sein mag. Die Zeiten der Dominanz der Großkirchen sind passé, das werden alle Erhebungen der nächsten Jahre und Jahrzehnte bestätigen. Und auch die Zeiten der bruchlosen Vermittlung des Christlichen durch häusliche Erziehung und kirchliche Beheimatung sind weithin Geschichte. Die Zahl derer, die selbstverständlich,

² Auf welchen Feldern welche Anpassungen angezeigt sein könnten, wird in dem Papier nicht ausgeführt. Siehe zu den aktuellen Debatten: Arnulf von Scheliha/Catharina Jacob: *Fortschritt in der Religionspolitik? Beobachtungen aus Anlass des Regierungswechsels*, in: ZRW 85/1 (2022), 3 – 17.

weil „von Hause aus“ dem kirchlichen Christentum zugehören, sinkt beständig. Damit steigt der Druck auf die Kirchen, neue Formen der Vermittlung zu finden, und dies bei gleichzeitig schrumpfenden Finanz- und Personalmitteln. Das ist eine wenig erfolgversprechende und überhaupt sehr unerquickliche Konstellation – mit enormem Frustrationspotenzial für alle in den Kirchen Engagierten. Eine bedeutsame Aufgabe der kirchenleitend Verantwortlichen dürfte in den nächsten Jahren und Jahrzehnten daher darin bestehen, nicht nur den Schrumpfungsprozess organisatorisch zu gestalten, sondern darin auch Haltungen und Strategien zu entwickeln, um ein Abgleiten in eine allgemeine kirchliche Dekadenzdepression zu verhindern.³

So wenig die erwartbare Generaldiagnose des Religionsmonitors infrage zu stellen ist – seine Einzelergebnisse werfen doch Fragen hinsichtlich ihrer Aussagekraft auf.⁴ Wie zum Beispiel ist der Befund zu verstehen, dass für 57 Prozent der Kirchenmitglieder „Religion im Alltag (sehr) wichtig“ ist, dass sich aber nur 32 Prozent als „sehr/ziemlich religiös“ bezeichnen? (5) Warum stufen sich Personen, für die Religion hohe Alltagsbedeutung besitzt, nicht einmal als „ziemlich religiös“ ein? Man würde ja eher das Gegenteil erwarten, nämlich dass sich manche Menschen für grundsätzlich religiös halten, aber kein größeres Bedürfnis haben, dem im Alltag regelmäßigen Ausdruck zu verleihen. Der rätselhafte Befund hätte dringend einer Kommentierung bedurft; in seiner augenscheinlichen Inkonsistenz ist seine Valenz recht zweifelhaft.

In demselben Zusammenhang fällt auch am Rande eine bemerkenswerte Zahl: Ganzen 12 Prozent der Austrittswilligen ist „Religion im Alltag (sehr) wichtig“, und immerhin 7 Prozent von ihnen stufen sich als „sehr / ziemlich religiös“ ein (was auch immer die Differenz der betreffenden Angaben besagt). Das zeigt: Es sind durchaus nicht nur die ohnehin schon Kirchenentfremdeten oder „religiös Unmusikalischen“, die sich von den Kirchen abwenden, sondern ein erklecklicher Teil von ernsthaft Religiösen. Aber was treibt sie zum Austritt? Es ist sicher zu einem Gutteil das Entsetzen über die Missbrauchsfälle und den Umgang

³ Dass solche Dekadenzgefühle bereits wirksam sind, zeigen gewisse Tendenzen im Übergangsfeld von konservativem Christentum und Rechtspopulismus. Siehe dazu Martin Fritz: *Im Bann der Dekadenz. Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland*, EZW-Texte 273, Berlin 2021.

⁴ Vgl. zum Folgenden auch Martin Fritz: *Christliche Kultur ohne Christen? Eine demoskopische Erhebung des Instituts Allensbach*, in: ZRW 85/2 (2022), 100 – 106, <https://tinyurl.com/2s3bs46u>.

mit ihnen.⁵ Aber es könnte auch die Empfindung eines *religiösen* Ungenügens hinsichtlich der überkommenen religiösen Formen sein oder auch – vor allem evangelischerseits – der Ärger über eine als einseitig empfundene politische Positionierung der Kirchenleitungen. Schon die sich aufdrängenden Nachfragen führen die Grenzen des Aussagewertes quantitativer Religionsdaten vor Augen: Ohne qualitative Zusatzerhebungen bleiben sie relativ stumm, und ihre Anfälligkeit für simplifizierende Fehlinterpretationen ist hoch.

Überhaupt eignet der quantitativen Religionsforschung, so notwendig sie ist und so erhellend sie sein kann, fast zwangsläufig eine Tendenz zur Simplifizierung oder Vereindeutigung, die man sich bei der Auswertung stets gegenwärtig halten sollte. Das wird im Falle des vorliegenden Religionsmonitor-Papiers besonders am Abschnitt zur Entwicklung der allgemeinen Religiosität in den letzten zehn Jahren sichtbar. Dort wird, als Beleg für den fortschreitenden „Säkularisierungstrend in Deutschland“ (3), unter anderem eine allgemeine Schwächung des Gottesglaubens diagnostiziert: „Während im Religionsmonitor 2013 noch fast jede:r Zweite angab, sehr oder ziemlich stark an Gott zu glauben, beträgt dieser Anteil heute nur noch 38 Prozent. Jede:r Vierte glaubt heute gar nicht an Gott, zehn Jahre zuvor galt dies noch für jede:n Fünfte:n.“⁶

Angesichts dieser Zeilen dürfte jeden frommen Leser und jede besonnene Leserin merkliche Verunsicherung ergreifen. *Wie stark* glaube ich eigentlich an die Existenz Gottes/ des Göttlichen? Ganz abgesehen von der Problematik der Behauptung einer „Existenz“⁷ Gottes ist das in der Frage liegende Quantifizierungsansinnen, sobald man es einigermaßen ernst nimmt, eine Zumutung. Die einzig adäquate Reaktion darauf wäre: Verlegenheit, die einzig adäquate Antwort: „schwer zu sagen“. „Stark“ ist offensichtlich nicht temporal gemeint („manchmal glaube ich, öfter nicht, das ergibt unterm Strich: ich glaube zwar nicht so ganz stark, aber auch nicht gar nicht“). Also ist wohl nach der Intensi-

⁵ Vgl. S. 6: „Vier von fünf Mitgliedern mit Austrittsabsicht (81 Prozent) geben an, dass sie das Vertrauen in religiöse Institutionen aufgrund der vielen Skandale verloren haben.“

⁶ S. 3. Exakt lautete die Frage in der Erhebung: „Wie stark glauben Sie daran, dass Gott [Gottheiten] oder etwas Göttliches existiert?“ Welche Antwortoptionen den Befragten zwischen den Extremen „sehr oder ziemlich stark“ und „gar nicht“ zur Verfügung standen (vielleicht „ein bisschen“?), geht aus der Auswertung nicht hervor.

⁷ Besonders pointiert hat bekanntlich Dietrich Bonhoeffer in Aufnahme von Einsichten Kants und Fichtes festgehalten, dass der Bezug des stets an sinnliche Wahrnehmbarkeit geknüpften Prädikats der „Existenz“ auf „Gott“ eine kategoriale Unmöglichkeit ist: „Einen Gott, den ‚es gibt‘, gibt es nicht“ (ders.: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* [1930], München³1964, 94).

tät des Glaubens, der Glaubens*gewissheit* gefragt. Welches Maß aber hat meine Gottesgewissheit? Ist sie groß, wenn ich selten oder nie an „Gott“ zweifle? Oder gerade dann, wenn mein Glaube irgendwie noch dem größten Zweifel standhält? Oder ist sie umso größer, je seltener ich mir über die Gottesfrage Gedanken mache und je umstandsloser ich mich der Autorität von Glaubensüberlieferung und Kirchenlehre anvertraue?

Jedenfalls aus protestantischer Perspektive müsste man sagen: Wer die betreffende Frage ohne Zögern und Erröten mit „stark“ beantworten kann, bezeugt damit nur die Naivität, nicht die Stärke seines Glaubens. Und wer sie mit „gar nicht“ oder irgendeiner Zwischenoption („ein wenig“ o. ä.) beantwortet, offenbart damit womöglich nicht so sehr den Verlust oder die Schwäche seines Glaubens, sondern religiöse Nachdenklichkeit. Man könnte das Absinken der entsprechenden Marke (von 45 auf 38 Prozent) also als Indiz nicht des Glaubensverlustes, sondern umgekehrt der Zunahme von religiösem Feinsinn oder Ehrfurcht interpretieren. Oder als Signum einer zunehmenden Reserve gegenüber theistischen oder überhaupt gegenüber allzu schlichten Fassungen des Gehaltes des religiösen Bewusstseins. Nicht alle Religiosität ist wesentlich „Gottesglaube“, schon gar nicht „Glaube an die Existenz Gottes“. Darum darf man auf die angekündigten Veröffentlichungen des Religionsmonitors gespannt sein, die laut El-Menouar „weitere Dimensionen von Religion, Religiosität und Spiritualität“ (4) jenseits der traditionellen Monotheismen in den Blick nehmen werden.

Martin Fritz

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Nach Einführung der Frauenordination: Schisma in der Neuapostolischen Kirche in Afrika. (Letzter Bericht: 6/2022, 424 – 430) Innerhalb der Neuapostolischen Kirche (NAK) ist es nach der jüngst erfolgten Einführung der Frauenordination durch die Apostelversammlung zu einer Abspaltung in der Kirche in Afrika gekommen. Das berichtet das *Netzwerk Apostolische Geschichte* (vgl. MdEZW 11/2013, 424 – 427) in seinem Rundbrief 4/2022. Von Protesten gegen die Entscheidung sind offenbar vor allem Sambia und die Demokratische Republik Kongo betroffen. In Sambia erklärten die dortigen Apostel und Bischöfe, sie würden den Beschluss zur Frauenordination vorläufig nicht umsetzen – eine Möglichkeit, die bei der Einführung der neuen Praxis ausdrücklich eingeräumt wurde, um die erwarteten Spannungen zu vermindern. Im Kongo waren die Proteste grundsätzlicher. Auf YouTube finden sich eine Reihe von Videos wüten-

der Demonstranten, die zum Beispiel am Gebäude der Kirchenverwaltung in Kinshasa Reifen verbrennen. In einem anderen Video muss sich der Bezirksapostel Michael Deppner, abgeschirmt durch eine Gruppe junger Männer, den Weg durch eine aufgebrachte Menschenmenge bahnen und unter tumultartigen Szenen aus einer Kirche in Sicherheit gebracht werden. Die Apostel anderer NAK-Provinzen in der DR Kongo kritisierten auf YouTube die gewaltsamen Proteste und riefen die Gläubigen zur Einheit und zur Annahme der Frauenordination auf.

Die Kritik an der Entscheidung ist denkbar einfach gestrickt. Die Frauenordination sei nicht biblisch, weil ihr zahlreiche neutestamentliche Aussagen entgegenstünden. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den detaillierten Ausführungen des Stammapostels Jean-Luc Schneider zur Begründung der Entscheidung ist freilich nirgends zu erkennen. Die von Schneider vorgebrachten (aus protestantischer Sicht eigentlich wenig revolutionären) exegetischen Argumente werden eher als satanisch inspirierte Verzerrungen einer offen zutage liegenden Wahrheit gesehen. „Theologie“ gilt hierbei als trickreiches Herauslavieren aus dem biblischen Befund – eine Skepsis gegenüber akademischer Theologie, die in der NAK bis vor wenigen Jahrzehnten Allgemeingut war.

Eine wesentliche Rolle scheint die Befürchtung zu spielen, der jetzt eingeschlagene Weg sei nur der Anfang viel weitreichenderer Reformen. Die Frauenordination sei nämlich nur der erste Schritt, darauf folgten sicher irgendwann die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften und die Ordination homosexueller Amtsträger. Dieser Spekulation traten verschiedene NAK-Leitungsebenen entgegen und erklärten, an einen solchen Schritt sei nicht gedacht. Den Kritikern stehen hier vermutlich die Beispiele protestantischer Kirchen vor Augen, die in den letzten Jahrzehnten sukzessive entsprechende Entscheidungen von der Frauenordination über homosexuelle Amtsträger bis zu Segnungen homosexueller Paare getroffen haben. Die daraus folgenden Spannungen und Spaltungen in verschiedenen weltweiten Konfessionsfamilien (Anglikaner, Reformierte, Herrnhuter, Methodisten, Lutheraner usw.) trennen oft westliche und afrikanische Kirchen (in deren Ländern Homosexualität zum Teil strafbar ist). Diese schmerzhaften Diskussionen in anderen Kirchen sind natürlich auch in der afrikanischen NAK bekannt und verleihen den in diese Richtung gehenden Befürchtungen eine gewisse Plausibilität – zumal auch dort die westlich-progressiven Kirchen den Takt vorgaben und die (wie in der NAK) zahlenmäßig stärkeren konservativeren afrikanischen Geschwister folgten.

Im Zuge der Proteste distanzierte sich am 26. Oktober 2022 der Apostel Christophe Kabongo Kantu vom Stammapostel und seiner „unbiblischen Lehre“ und rief in Kinshasa die Gründung der *Église Néo-Apostolique Authentique* aus – eine offene Kampfansage an die zentrale Autorität der Neuapostolischen Kirche, der gegenüber jeder neuapostolische Christ – und Kantu als Apostel in besonderem Maße – zu Loyalität verpflichtet ist. Daraufhin wurde Kantu vom Stammapostel für aus der NAK ausgeschlossen erklärt. Der erste Gottesdienst der neuen Kirche fand zwei Tage später in einem Stadion mit nach eigenen Angaben ca. 12.000 Gläubigen statt. Die Abspaltung schaut sich jetzt nach Gottesdienststätten um und versucht sich zu internationalisieren. Ob die Ablehnung der Frauenordination als einzige eigene Lehre ausreichen wird, um ein selbständiges Dasein der Kirche zu begründen, bleibt abzuwarten. Die Zugriffszahlen auf die diversen Videos, in denen Kantu seine Ideen darlegt, liegen bis heute im Bereich von einigen Hundert bis etwas über tausend.

Betrachtet man die an Trennungen reiche Geschichte der Neuapostolischen Kirche, die vor allem in Europa zu einer Vielzahl bis heute bestehender apostolischer Splittergruppen führte, so gehört die jetzige Abspaltung bislang eher zu den kleineren Fußnoten. Die Mehrheit der afrikanischen neuapostolischen Gläubigen scheint den Schwestern den Zugang zum Amt jedenfalls nicht verwehren zu wollen. Vielleicht hat man ja bei den Pastorinnen der protestantischen Kirchen gesehen, dass zu Ängsten kein Anlass besteht, sondern sich diese Entwicklung dort als durchaus segensreich erwiesen hat?

Quellen

Proteste in Kinshasa: www.youtube.com/watch?v=xoSh_HQV68Q.

Deklaration der Gründung der *Église Néo-Apostolique Authentique*: www.youtube.com/watch?v=xR7S6J6z2wI.

Adresse de l'apôtre Christophe Kabongo Kantu sur l'authenticité de l'évangile: www.youtube.com/watch?v=yMWh1NewT5Q.

Erster Gottesdienst der neuen Kirche: www.youtube.com/watch?v=IfB7iBGUNVM.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Claudia Jetter

New Thought / Neugeist

„Entdecke die verborgenen Schätze in deinem Inneren und erschaffe dir ein außergewöhnliches, erfülltes und erfolgreiches Leben.“¹ Sätze wie dieser begegnen auf Reklametafeln, in Lifestyle-Magazinen oder in den Sozialen Medien. Sie suggerieren die Möglichkeit, Bereiche unseres Lebens zu verbessern, und stellen einen harmonischeren Alltag, mehr Selbstwirksamkeit und größeren Erfolg in Beruf und Beziehung in Aussicht. Solche Versprechen machen neugierig, da Optimierung jeglicher Art, gerade wenn es um die eigene Lebensführung geht, in der westlichen Leistungsgesellschaft positiv konnotiert ist. Mal ist die Rede von Energieströmen, die genutzt werden sollen, mal sind es die verborgenen Kräfte *prāṇa* oder *qi* (*tʃi*), die durch bestimmte Atemtechniken oder spezielle Meditationspraktiken aktiviert werden sollen. Immer sind es jedoch lebenspraktische Angebote, die auf das richtige Zusammenwirken von Geist und Körper verweisen und das geistige Selbst durch bestimmte Aufmerksamkeitsübungen und Meditationspraktiken stärken sollen.

Oft wird der Ursprung dieser spirituellen Lebenshilfeangebote, zu denen auch die allgegenwärtigen Achtsamkeitspraktiken gehören, in den 1970er Jahren in den USA verortet, nicht zuletzt wegen Jon Kabat-Zinns „Mindfulness-Based Stress Reduction“-Programm, welches den Beginn der weltweiten Achtsamkeitsbewegung begründete.² Die eigentliche Wegbereiterin und Voraussetzung für den Erfolg vieler „neuer“ spiritueller Praktiken im *New Age* war jedoch die Neugeist-Bewegung (*New Thought*), eine religiöse Reformbewegung, die zwischen den Polen von Spiritismus, Christian Science und Mesmerismus³ entstanden ist und heute noch als Unterströmung in der spirituellen Lebenshilfe mit Praktiken zur Förderung des ganzheitlichen Wohlbefindens weiterwirkt.

¹ <https://lauraseiler.com> (Abruf der Internetseiten: 16.12.2022).

² Jon Kabat-Zinn ist ein amerikanischer Mikrobiologe, der 1971 das achtwöchige „Mindfulness-Based Stress Reduction“-Programm entwickelte, welches Aufmerksamkeitsübungen und Achtsamkeitsmeditationen aus unterschiedlichen asiatischen Traditionen miteinander verbindet. Vgl. Hickey 2019, 2f.

³ Mesmerismus wird auch animalischer Magnetismus genannt und bezeichnet Franz Anton Mesmers (1734 – 1815) Theorie, nach der ein magnetisches *fluidum* den menschlichen Körper durchströmt, welches bei Ungleichverteilung zu Krankheiten führen kann. Diese Ungleichverteilung kann von einem medial begabten Menschen beeinflusst bzw. harmonisiert werden. Vgl. Albanese 2007, 190 – 201.

Ursprünge

Als Vater des *New Thought* wird meist Phineas Parkhurst Quimby (1802 – 1866) genannt. Der ehemalige Uhrmacher unterhielt eine Praxis, in der er PatientInnen heilte, indem er sie von krankmachenden Gedanken befreite. Infolge einer Tuberkulose-Erkrankung in der Jugend, die mit dem damals gängigen Hornquecksilber behandelt wurde, was seinen körperlichen Zustand erheblich verschlechterte, lehnte Quimby eine einseitig naturwissenschaftliche Medizin ab und wandte sich stattdessen alternativen Heilungsansätzen zu, wie sie im Bereich des Spiritismus oder des animalischen Magnetismus (Mesmerismus) vorzufinden waren.

Als erster, der versuchte, den direkten Zusammenhang zwischen Geist und Körper im Heilungsprozess therapeutisch umzusetzen, entwickelte Quimby seine Theorie des mentalen Heilens (*mental healing*). Seine Annahme, dass Gedanken physische Formen annehmen können und körperliche Krankheiten somit das Resultat schädlicher Gedanken seien, begründete er mit den Beobachtungen, die er während der Zusammenarbeit mit einem spiritistischen Medium machte, das vor Publikum heilte. Für Quimby schienen die Heilungserfolge auf der Bühne weniger an den übersinnlichen Fähigkeiten des Mediums zu liegen als an der engen Vertrauensbeziehung zwischen Heiler und PatientInnen, welche den Grundstein legte für eine erfolgreiche Behandlung von Körper und Geist. Quimby schloss daraus, dass fehlgeleitete Gedanken die Ursache für Krankheit seien und die Behandlung körperlicher Leiden deswegen in der Behandlung des Geistes bestehen müsse. Durch Suggestionstechniken könnten nicht zu erklärende Wunderheilungen geschehen, wenn es den Heilenden gelinge, die fehlgeleiteten Gedanken der kranken Person auszulöschen und die Konzentration auf Heilung zu lenken.

In seiner Praxis in Portland, Maine, konzentrierte sich Quimby auf die lebenspraktische Umsetzung dieser Erkenntnis, jenseits von spiritistischen Vorannahmen. Franz Anton Mesmers Theorie folgend, glaubte er, die fluidale Atmosphäre eines Menschen in einer Art hellseherischem Zustand erkennen und nachempfinden und sogar riechen zu können. Dies ermöglichte es ihm, den krankmachenden Gedanken zu analysieren und ihm entgegenzuwirken. Durch ausführliche Gespräche und lange Sitzungen in Stille, während derer Quimby die heilenden Ströme übertrug, verhalf er, seinen AnhängerInnen zufolge, zu überraschend schneller Genesung.

Quimbys Praktiken waren eingebettet in das Weltbild einer göttlichen Immanenz, welche die Materie in unterschiedlichen Graden durchdringe und zu höheren Formen entwickeln könne. Ziel des Menschen war für Quimby die Befreiung vom Fokus auf das Nicht-Geistige, um für die göttliche Kraft, die alles umgibt und durchdringt, empfänglicher zu werden. Ob Materie für ihn nun wirklich existierte oder nur ein Fehlkonstrukt des Geistes war, geht aus seinen Manuskripten nicht klar hervor. Das hatte jedoch den Vorteil, dass es seinen SchülerInnen die Freiheit gab, hierzu je nach eigenem Verständnis Stellung zu beziehen (vgl. Baier 2009, 439).

Christliche Einflüsse

Die beiden bekanntesten SchülerInnen Quimbys vertraten eine christlich orientierte Neugeist-Philosophie. Mary Baker Eddy (1821 – 1819), die Begründerin der Christlichen Wissenschaft (Christian Science), hat auf der einen Seite die Überzeugung vertreten, dass Materie und demnach auch Krankheit nicht existieren, da alles aus Geist bestehe. Demgegenüber behielt Warren Felt Evans (1817 – 1889), der „Theologe“ des New Thought, das Stoffliche als die durch den Heiligen Geist verwirklichte göttliche Idee bei. Evans' christliche Auslegung überrascht wenig, war er doch über Jahrzehnte erst als methodistischer Pastor und später als Pfarrer in der „Neuen Kirche“ (Swedenborgianer) tätig. Dementsprechend belebt und heilt der Heilige Geist für Evans Welt und Mensch als alles durchdringendes universales Lebensprinzip, das die göttliche Idee vom Menschen in körperliche Repräsentation übersetzt.

Wie für andere frühe Neugeist-AnhängerInnen stand für Evans Heilung als wiederhergestellte Gabe Gottes im Zentrum. Vorbild für ihn war dabei Jesus Christus, der mächtigste aller Heiler, dem es durch die Konzentration weniger Worte gelang, all seine (göttliche) mentale Kraft zu binden und so durch Gebet und Affirmation Krankheit und Tod zu überwinden. Worte dienten demnach als Medium, um die göttliche Kraft in den irrenden und darum kranken Geist zu lenken und diesen zu heilen, mit der Folge, dass physische Genesung eintreten wird (vgl. Albanese 2007, 306).

Stark beeinflusst von der Lektüre christlicher MystikerInnen, der Transzendentalisten und später von asiatischer Philosophie, muss Evans auch als „Wegbereiter der Meditationspraxis“ (Baier 2009, 441) herausgestellt werden. Seine Heilungssitzungen bestanden aus gemeinsamem Beten und aus Stilleübungen, die den PatientInnen helfen sollten, sich durch Kontemplation auf die göttliche

Idee des Selbst zu fokussieren. So sollte die göttliche Seele im Selbst freigelegt werden, die den menschlichen Körper formt, jedoch häufig durch fehlgeleitete Gedanken überschattet wird. Aufgabe des Heilers war es darum, auf den Geist der Kranken inspirierend und beruhigend einzuwirken (vgl. Baier 2009, 443 – 450).

New Thought Movement

Während Quimby und Evans als Vordenker der Neugeist-Bewegung angesehen werden müssen, hat Emma Curtis Hopkins (1849 – 1925) als „Lehrerin der Lehrer“ (Satter 1999, 79 – 80) mehr als die erste Generation des New Thought maßgeblich geprägt. Verheiratet mit einem hoch verschuldeten Mann und kränklich, kommt Curtis 1883 zum ersten Mal mit Mary Baker Eddys Christian Science in Berührung. Nach einer erfolgreichen Behandlung durch eine praktizierende Christliche Wissenschaftlerin geht Curtis nach Boston zu Eddy, um sich von ihr ausbilden zu lassen. Schnell übernimmt sie Tätigkeiten im Umfeld Eddys und wird Redakteurin des „Christian Science Journals“, bis sie 1885 aus nicht eindeutig geklärten Gründen plötzlich von all ihren Aufgaben entbunden wird und nach Chicago, Illinois, zieht. Dort eröffnet sie nach kurzer Zeit eine Praxis und wenig später auch ein College, an welchem sie jährlich hunderte von SchülerInnen ausbildet.

Auch für Hopkins war der göttliche Geist eine alles durchdringende Macht, die durch das Herz scheinen kann. Dieses von Gott gepflanzte „Divine Within“ konnte wie durch eine Scheibe in den sterblichen Geist einer Person scheinen. Da die „Scheibe“ jedoch durch den Irrglauben an Materie, welche Hopkins’ Meinung nach nicht existierte, nicht mehr durchsichtig war, war es notwendig, durch Meditation, affirmatives Gebet und kontinuierliche Verneinung materieller Existenz die Sicht auf das göttliche Innere wiederherzustellen, indem man den sterblichen Geist (und somit die „Scheibe“) reinigte (vgl. Satter 1999, 87).

Hopkins war eine der maßgeblichen Frauen im Zentrum der frühen New-Thought-Bewegung, da sie durch die Ausbildung der vielen meist weiblichen StudentInnen stark zur Verbreitung in den gesamten USA beitrug. Dazu war sie in diversen Reformbewegungen aktiv, vor allem in der sozialen und politischen Frauenbewegung. Gleichzeitig war sie weit mehr als die Vordenker des New Thought (Quimby, Evans) an institutionalisierten Formen der Bewegung interessiert. In den 1890er Jahren ließ Mary Baker Eddy den Namen „Christian Science“ mithilfe von Gerichtsverfahren schützen. Dies zwang die fluide und hoch individualistische Neugeist-Community dazu, sich unter einem neuen Namen

zu präsentieren, da viele PraktikerInnen sich bis dahin ebenfalls mit dem Namen Christian Science (oder auch Variationen wie Mental Science, Divine Science) identifizierten, auch wenn sie keine Eddy-AnhängerInnen waren. Man einigte sich auf „New Thought“ als Überbegriff für die Bewegung (vgl. Satter 1999, 3). Dazu kamen weitere Institutionalisierungsversuche innerhalb der Bewegung mit ersten New-Thought-Kongressen und der Gründung diverser Vereine und Colleges, die das Netzwerk an Neugeist-PraktikerInnen weiter vereinten.

Der Umstand, dass neben den eigentlichen Heilungsbehandlungen das Halten von Kursen wie auch das Schreiben über New Thought lukrative Einkommensquellen boten, spielte beim Erfolg der Bewegung bis zum Ersten Weltkrieg eine nicht zu unterschätzende Rolle. Gerade für Frauen, die kaum Zugang zu Ausbildungsberufen hatten, war New Thought attraktiv, ermöglichte die Neugeist-Praxis ihnen doch wirtschaftliche Unabhängigkeit, die ihnen sonst verwehrt war. Es überrascht darum auch wenig, dass gerade Frauen, die sich der Neugeist-Bewegung zuwandten, chiliastische Hoffnungen pflegten, da sie in der Bewegung den Beginn einer neuen Ära sahen, die (weiße) Frauen in die Mitte der Gesellschaft brachten und dadurch diese in Harmonie vereinen würde (vgl. Satter 1999, 84).

Affektiver Neugeist⁴

Hopkins' New Thought gehört zum affektiven Teil der Bewegung, der Heilung, Gebet und Gemeinschaft betonte, mehrheitlich von Frauen geleitet wurde und noch stark christlich orientiert war (vgl. Albanese 2007, 323). Dabei wurde in diesem Strang der Bewegung nicht nur christliches Vokabular verwendet, sondern auch auf biblische Texte direkt Bezug genommen. Ein Beispiel für die neugeistliche Schriftauslegung ist der Bestseller *Die Bergpredigt* (1934) von Emmet Fox, der während der *Great Depression* als Pastor von New Yorks *Divine Science Church of the Healing Christ* wöchentlich vor bis zu 5500 Gemeindemitgliedern predigte.

In seiner Auslegung der Bergpredigt stellt Fox den biblischen Text als „praktische Methode“ vor, „welche zur Entwicklung der Seele und zur Gestaltung unseres Lebens und unseres Schicksals führt, wie wir es wirklich wünschen“. Nach Fox zeigt Jesus Christus durch sein Beispiel, „wie alle diese Übel [Krankheit, Armut,

⁴ Die Historikerin Catherine Albanese teilt Neugeist in eine affektive und eine noetische Richtung ein (die hier als „Prosperity New Thought“ bezeichnet wird). Vgl. Albanese 2007, 323ff.

Alter] überwunden werden können, wie wir Gesundheit, Glück und wahren Wohlstand in unser Leben sowie in das Leben anderer bringen können, wenn sie es auch wirklich wünschen“ (Fox 2011, 8f). In seinem Buch kritisiert Fox die wortfundamentalistische wie auch die historisch-kritische Auslegung der Bibel, da beide die eigentlich geistige Botschaft verkennen. Wunder, allen voran Heilungswunder, sind nach Fox tatsächlich geschehen, da die uns bekannten physischen Gesetze nur einen Teil des Universums betreffen, es jedoch Gesetze höherer Ordnung gebe, die diese brechen können. Darum sei die wahre Wissenschaft und Kunst, die Jesus lehrte, die Art, wie diese uns bekannten Gesetze gebrochen werden können – nämlich durch Gebet (16). Wenn die Welt das Resultat unserer Gedanken ist, welche sie formen, dann sind äußere Dinge „die Verbildlichung unserer inneren Gedanken und Anschauungen“ (39). Die „heiligste Pflicht“ von ChristInnen sei es darum, fortwährend nach vollkommenem Glück zu streben, anstatt zu „sündigen“, indem man Krankheit und Disharmonie einfach hinnimmt (146). Für Fox gilt darum „der Mensch als Baumeister“ (162), dem „unendliches Wachstum“ (143) zuteilwerden kann, wenn er sich für die Wahrheit entscheidet und mithilfe des Gebets christliche Sanftmut kontinuierlich trainiert und so Meister über das Leben wird, indem er dem Göttlichen im Menschen näherkommt (37).

Prosperity New Thought

Während bei Fox die inneren Wünsche noch christlich eingebettet waren und der Fortschrittsgedanke wie auch die Selbstwirksamkeit nicht (primär) auf materiellen Wohlstand ausgerichtet waren, vertraten andere Neugeistler, wie die Hopkins-Schülerin Helen Wilmans (1831 – 1907), eine nicht theistische Spielart und propagierten offen die Vermarktung von Neugeist-Praktiken als professionelles Geschäftsmodell, das innere Selbstbeherrschung (*self-mastery*) zum Gegenstand hatte. Für Wilmans war Materie nicht nur existent, sondern auch intelligent und konnte kultiviert werden, wenn sie von innerem Wollen geleitet wurde. Dabei bildete der Wunsch den Grundstein des Egos, der einen Menschen von toter Materie zu lebendigem Geist werden lassen konnte, wenn er den Wunsch denn annähme. Nicht Demut, sondern die Förderung des wahren Selbst durch eine bewusste Vergegenwärtigung der eigenen Wünsche und die Fokussierung darauf waren positiv konnotiert, unterstützte sie doch die eigene innere göttliche Kraft, die wie ein Brunnen in jedem Menschen sprudelt.

Für Wilmans, eine Farmersfrau, die über Jahrzehnte in Armut an der westlichen Grenze der USA (*Frontier*) gewohnt hatte, stand nun nicht mehr körperliche Heilung

im Zentrum, sondern die Förderung persönlichen Wohlergehens, was finanziellen Wohlstand ausdrücklich einschloss. Sie teilte die Idee des Gedankens als Zentrum jeder Veränderung mit den Neugeist-VertreterInnen des affektiven Strangs. Der Gedanke wurde bei ihr jedoch in sozialdarwinistischer Färbung, ohne den Gottes- und Gemeinschaftsbezug, zum alleinigen Motor individueller, zu Wachstum, Leben und Freiheit führender Selbstverwirklichung (vgl. Satter 1999, 177).

Wilmans' persönliche Biografie, die sie aus der Armut auf dem Land und der Abhängigkeit von ihrem Ehemann in ein selbstbestimmtes Leben führte, diente ihr als Leitfaden in ihrer Überzeugung, dass ein Gefühl der Selbstwirksamkeit nur dann entstehen könne, wenn man Wünsche bewusst visualisiert und dann aktiv umsetzt. Dementsprechend begann Wilmans, nachdem sie bei Hopkins einen Kurs absolviert hatte, sich als Heilerin finanziell auf eigene Füße zu stellen. Außer den Heilungssitzungen bot sie Fernheilungen durch Briefwechsel an und gab Kurse im selbst gegründeten College. Die Kurse verschriftlichte sie zusätzlich und offerierte sie als Fernkurse in flexiblen Paketen. Außerdem veröffentlichte sie eine eigene Zeitschrift, die durch Anzeigenschaltung ebenfalls Einnahmen generierte (vgl. Satter 1999, 150 – 180). Stück für Stück baute sie so ein Geschäftsmodell auf, mit dem sie sich und ihre Familie finanzierte.

Während auch die VertreterInnen des affektiven New Thought mit dem Vertrieb von Kursen, Literatur und Präsenzsitzungen durchaus erfolgreich waren, entwickelten Wilmans und die nachfolgende Generation eine dem Wohlstand zugeneigte Einstellung, die sich – wie die Titel der Bestseller *Think and Grow Rich* (1937) von Napoleon Hill oder *The Power of Positive Thinking* (1952) von Norman Vincent Peale, die beide dieser Linie angehören, erkennen lassen – in einer mehr und mehr durch eine offen zur Schau getragene erfolgsorientierte Wohlstands-Neugeist-Philosophie zeigte. Auch wenn umstritten ist, wann und durch wen die Grundgedanken dieser Linie des New Thought im evangelikalen und pfingstcharismatischen Spektrum aufgenommen wurden, so lassen sich auch im zeitgenössischen *Prosperity Gospel* die Spuren dieser Philosophie wiedererkennen (vgl. Bowler 2013).

Verbreitung und Vernetzung

Nach 1900 war der auf inneres und äußeres Wohlbefinden ausgerichtete New Thought, der in einem professionalisierten Geschäftsmodell Selbstverwirklichung und Wohlstand mithilfe von zielgerichtetem Denken propagiert, der dominante Teil der Bewegung, und seine Spuren sind bis heute sichtbar im Milieu

des spirituellen Coachings. Zentral für den Erfolg der Bewegung waren dabei, neben regelmäßigen Kongressen und neu gegründeten Organisationen wie der International New Thought Alliance (1914), auch einzelne Kirchengründungen, welche die fluide und äußerst individualistische Gruppe von New-Thought-PraktikerInnen vereinen sollten. Ein Beispiel ist die Unity Church of Christianity (kurz „Unity“), die 1889 von den Hopkins-Schülern Myrtle und Charles Fillmore gegründet wurde und die heute die größte noch bestehende Neugeist-Kirche ist mit (nach Selbstauskunft) ca. einer Million Mitgliedern weltweit.⁵

Gleichzeitig war es die rege Publikationstätigkeit, die sich um 1900 in hunderten von Wochen- und Monatsschriften bemerkbar machte oder mit Bestsellern wie Ralph Waldo Trines (1866 – 1958) *In Tune with the Infinite* (1897), der sich millionenfach verkaufte. Durch liberale Protestanten wie Max Heinrich Christlieb, der Trines Buch übersetzte (die Übersetzung verkaufte sich fast 100 000 Mal), fanden Neugeist-Ideen auch in Deutschland Verbreitung, wenn auch in überschaubarem Maße (vgl. Baier 2009, 432). Bestseller wie der von Trine, die Meditationen wie das „Eintreten in die Stille“ beschreiben, popularisierten meditative Praktiken und waren dadurch grundlegend für den späteren Erfolg von Meditation, wie wir sie im New Age und der Achtsamkeitsbewegung vorfinden (vgl. Baier 2009, 432ff). Zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg bildeten sich deutschlandweit Neugeist-Zirkel, darunter der Deutsche Neugeistbund, der um 1930 bis zu 500 Ortsgruppen umfasste. Dazu zirkulierten unter AnhängerInnen auch hier Zeitschriften wie „Die Weiße Fahne“, und Bücher wie Hermann Graf Keyserlings *Reisetagebuch eines Philosophen* (1918) wurden schnell zu Verkaufsschlagern, bis die Neugeist-Literatur unter dem nationalsozialistischen Regime 1939 verboten wurde.

Mit Blick auf gegenwärtige Erfolgscoaches wie Deepak Chopra, die alternative Heilung mithilfe von Meditationsübungen anpreisen, oder z. B. auf die spirituelle Motivationstrainerin Laura Malina Seiler, die dazu aufruft, die innere Schöpferkraft durch Fokussierung und Stillepraktiken wiederzuentdecken, oder gar auf aktuelle Trends wie das „Manifestieren“ dürften die wenigsten vermuten, dass die Wurzeln dieser zeitgenössischen Spiritualität in einer auf Heilung und Harmonie ausgerichteten und von Frauen angeleiteten religiösen Protestbewegung liegen. Konzepte wie Quimbys *fluidum* werden heute als innere Energieströme bezeichnet oder mit den geheimnisvolleren asiatischen Begriffen benannt. Und doch erkennt man nach wie vor die Grundzüge des lebenspraktisch ausgerich-

⁵ Vgl. www.learnreligions.com/unity-beliefs-and-practices-700122; www.unity.org/leaders.

teten New Thought, mit seinem Fokus auf den in rechter Weise ausgerichteten Geist, seiner offenen Praxis, der schlanken Metaphysik, dem hoch individualisierten Ansatz und der starken Fortschritts- und Entwicklungsbetonung. Auch die Vernetzung der AkteurInnen in diesem Feld, die starke Publikationstätigkeit wie auch das mehrgleisige Geschäftsmodell von Kursen, Literatur und „Auftritten“ bei Kongressen erinnern heute stark an den „Prosperity New Thought“, bei welchem Erfolg und Wohlstand im Zentrum standen. Dabei sind die reformerische Seite und der christliche Bezugsrahmen des ursprünglichen New Thought jedoch, abgesehen von den kleinen noch bestehenden Neugeist-Kirchen, wieder in Vergessenheit geraten, zugunsten einer auf Selbstoptimierung und Selbstverwirklichung ausgerichteten hyper-individualistischen Spiritualität, die mit der westlichen leistungs- und konsumorientierten Lebensweise kompatibel ist.

Literatur

Albanese, Catherine (2007): *A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion*, New Haven, MA.

Baier, Karl (2009): *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*, Bd. 2, Würzburg.

Bowler, Kate (2013): *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, Oxford.

Conkin, Paul (1997): *American Originals. Homemade Varieties of Christianity*, Chapel Hill, NC.

Fox, Emmet (1949/2011): *Die Bergpredigt. Eine allgemeine Einführung in das wissenschaftliche Christentum*, engl. Erstveröffentlichung 1934, Pforzheim.

Hickey, Wakoh Shannon (2019): *Mind Cure. How Meditation Became Medicine*, Oxford.

Schmidt, Leigh Eric (2012): *Restless Souls. The Making of American Spirituality*, with a new preface, New York City, NY.

Satter, Beryl (1999): *Each Mind a Kingdom. American Women, Sexual Purity, and the New Thought Movement, 1875 – 1920*, Berkeley, CA.

Internetseiten

www.divinesciencefederation.org.

<https://lauraseiler.com>.

www.learnreligions.com/unity-beliefs-and-practices-700122.

www.unity.org/leaders.

BÜCHER

Schwergewicht

Werner Schneiders: Die Globalisierung des Nihilismus, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 2019, 118 Seiten, 29,00 Euro.

„Wir führen ein gutes Leben, das nahezu jedermann Wohlstand, Sicherheit und Gesundheit beschert. Nur eines fehlt uns: ein Grund, morgens aus dem Bett zu steigen ...“ In dieser Bemerkung (aus: Rutger Bregman: *Utopien für Realisten*, 2016) ist angerissen, worum es in dem Buch von Werner Schneiders geht. Wer nicht weiß, wozu er aufstehen soll, ist vom kalten Anhauch des „Nihilismus“ berührt, weil er offensichtlich keinen Sinn in seinem Leben sieht, ihm sein Lebensinhalt zum „Nichts“ (lat. *nihil*) zerronnen ist. Wer darüber hinaus ausdrücklich die illusionslos-harte Überzeugung von der Sinnlosigkeit von Welt und Leben vertritt, ist ein genuiner „Nihilist“, weil er die „Nichtigkeit“ alles vermeintlichen Sinnes und aller vermeintlichen Werte behauptet. Eine solche Einstellung zum Leben und zum Ganzen der Wirklichkeit, teils mehr diffus, teils dezidiert, ist in der Moderne zu einem weltweiten „Massenphänomen“ (5) geworden; sie ist das große weltanschauliche Problem der Gegenwart. Das ist Schneiders' Diagnose von der „Globalisierung des Nihilismus“. Und diese Diagnose hat auch weitreichende Implikationen für die gegenwärtige Bedeutung von Religion.

Werner Schneiders (1932 – 2021), von 1982 bis 1999 Professor für Philosophie an der Universität Münster und Autor zahlreicher Veröffentlichungen vor allem zur Epoche der Aufklärung, hat sich also im hohen Alter noch einem Schlüsselthema der Weltanschauungsphilosophie gewidmet. In vier Kapiteln, die ohne eine einzige Fußnote und überhaupt ohne irgendwelche gelehrten Verweise auf die Vor- und Nachdenker der Philosophiegeschichte auskommen, entfaltet er seine Fragestellung: I. Sinn und Leid; II. Naturrecht und Nihilismus – Über Theorien der Moral; III. Nihilismus und Sinnsetzung – Über moralische Praxis; IV. Die Überwindung des Nihilismus. Insgesamt entwickelt das Buch nicht eigentlich eine stringente Argumentation. Es ist eher im Duktus kreisender Reflexion geschrieben, daher naturgemäß nicht ohne Redundanzen. Der Stil spürbar gebildeter, aber dennoch einfacher philosophischer Besinnung und Zeitansage verleiht diesem Alterswerk Schneiders' jedoch eine Allgemeinverständlichkeit und Eindringlichkeit, die der fachphilosophischen (und fachtheologischen) Produktion zumeist abgeht. Und weil es eine so grundlegende weltanschauli-

che Fragestellung entfaltet, wird diesem *opus* hier ausnahmsweise eine größere Besprechung gewidmet.

Das Erwachen der Sinnfrage

Was verbirgt sich hinter dem Stichwort „Nihilismus“, und inwiefern ist damit ein kardinales Weltanschauungsproblem der Gegenwart bezeichnet?¹ Schneiders exponiert sein Thema an der Erfahrung des Leidens. Wer das „entsetzliche und unermessliche“ (11) Leiden in der Welt sieht und im eigenen Leben erlebt, dem stellen sich, abgesehen von den praktischen Fragen seiner Vermeidung oder Linderung, unweigerlich auch ganz prinzipielle Fragen. Was ist von einer Welt zu halten, in der solcher Schmerz an der Tagesordnung ist? Kann in einer solchen Welt eine sinnvolle Ordnung herrschen? Wird darin nicht überhaupt jeder vermeintliche Sinn zweifelhaft? Verschwindet angesichts der ungezählten Schmerzen nicht jede einzelne Sinnerfahrung in einem Abgrund der Sinnlosigkeit? Wer sich je einmal den einschlägigen Bildern in den Geschichtsbüchern und den täglichen Nachrichten mit wachem Bewusstsein ausgesetzt hat, dem sind solch quälende Fragen vertraut. Man kann sie natürlich auch verdrängen und sich in die „Besinnungslosigkeit“ (80) des alltäglichen Lebens mit seinen kleinen Freuden und Schmerzen flüchten. Aber im Untergrund des Geistes ist damit eine Fragwürdigkeit alles Seins und Sinns aufgebrochen, die das Fundament des Lebens brüchig macht und die bis zur völligen Verzweiflung führen kann.

Was macht den Menschen anfällig für derartige Erschütterungen? Soweit wir wissen, ist dem Affen solches ja fremd. Schneiders' anthropologische Skizze vom sinnbedürftigen Mängelwesen zählt zu den stärksten Passagen des Buches. Sie konstatiert „eine Art prinzipielle Unrast im Inneren des Menschen ... Offensichtlich wollen wir ständig mehr sein, als wir schon sind“. Der Grund solcher Unrast aber muss ein Mangel sein, der nach Erfüllung drängt.

„Es ist die erlebte, gleichwohl meist verhehlte innere Leere, das innere Nichts, insofern Langeweile, Mangel an Sinn oder Erfüllung bzw. die Flucht vor der Leere, durch die der Mensch sich im Innersten bedroht fühlt, die ihn überall und noch in den absurdesten Vorstellungen und Taten Befriedigung suchen lässt“ (31).

Stellenweise klingt in diesen Beschreibungen der Sound des Existenzialismus der 1940er und 1950er Jahre an, und man muss unwillkürlich an Romane von

¹ Vgl. dazu die Ausführungen des Verf. im letzten Heft der ZRW, in denen wiederum die vorliegende Rezension verarbeitet wurde (*Nihilismus*, in: ZRW 85/2 [2022], 448 – 457).

Camus oder Dramen Becketts denken. Aber ist die darin vermittelte Ansicht vom Menschen deshalb obsolet? Es bleibt der insgesamt sehr nüchtern dargebotene Befund eines prinzipiellen Ausseins auf (Sinn-)Erfüllung, das die Bedingung der Möglichkeit prinzipieller Enttäuschung und Verzweiflung ist:

„Der Mensch als ein offenbar sinnbedürftiges Wesen kann nach dem Sinn von diesem und jenem fragen und am Sinn von diesem und jenem zweifeln oder sogar verzweifeln. Und angesichts der vielen augenscheinlichen Sinnlosigkeiten und Sinnwidrigkeiten, die durch Schicksal oder Schuld entstehen und diese Welt verunstalten, kann das konkrete Fragen irgendwann zum prinzipiellen Fragen werden. Was ist der Sinn des Leidens? Ja sogar: Welchen Sinn hat das Ganze?“ (32f) Und: „Was ist dann der Sinn des Lebens?“ (13)

Glaube an letzten Sinn

Das Erwachen der „emphatischen“ (86) Sinnfragen wird von Schneiders gut nachvollziehbar, wenn auch etwas einseitig geschildert. Neben dem Leiden drängt sich ja vor allem auch die Erfahrung der Vergänglichkeit als Anlass für prinzipielle Sinnreflexionen auf, davon ist bei Schneiders aber kaum die Rede. Womöglich ist die Fokussierung auf die Leidensproblematik der Verkopplung mit dem Theodizeeproblem geschuldet, der Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides: „Und nicht zuletzt der Fromme fragt sich: Wie verträgt sich die Existenz des Leidens mit der Existenz eines gütigen und gerechten, allwissenden und allmächtigen Gottes?“ (13) Diese Parallelisierung von Sinn- und Theodizeeproblem hat einen tieferen Grund. Offenkundig hängt die Sinnfrage für Schneiders mit der Gottesfrage zusammen, und der Zweifel am Sinn mit dem Zweifel an Gott, daher auch der moderne Nihilismus mit dem modernen Atheismus. Fällt im Zuge des Glaubensverfalls in der Moderne Gott als „Sinngrund und Sinngarant“ aus, verlieren die Sinnannahmen des Menschen gewissermaßen ihr Fundament. Der Sinn wird fragwürdig und erodiert.

Damit ist ein maßgeblicher Punkt von Schneiders' sinnphilosophischen Ausführungen berührt, welcher der These von der „Globalisierung des Nihilismus“ besonderen Tiefsinn verleiht – der aber nicht jedem Leser ohne Weiteres nachvollziehbar sein wird. Auch mag bei mancher Leserin der Verdacht aufkommen, die ganze Theorie laufe auf eine konservative Beschwörung einer Rückkehr zur Religion als dem Rettungsanker in der Sinnkrise hinaus. Aber dieser Verdacht einer „kryptotheologischen“ (50) Agenda wird sich nicht bestätigen, jedenfalls nicht direkt.

Der Zusammenhang von Gottesglaube und Sinnerfahrung wird von Schneiders sinnlogisch begründet. Ausschlaggebend ist dafür der Gedanke, dass „die Annahme eines bedingten Sinns im Grunde unter der unwillkürlichen Voraussetzung eines letzten Sinns [steht]“ (34). Jede einzelne Sinnerfahrung oder -behaftung hängt demnach gleichsam in der Luft, wenn sie nicht auf der (heimlichen oder offenen) Prämisse aufruht, dass das Ganze der Wirklichkeit sinnhaft, von einem letzten, „unhinterfragbaren“ (14), unbedingten Sinn „getragen“ ist. Anders gesagt: Jede menschlich-subjektive Sinnstiftung oder Sinnsetzung schöpft ihre Sinnhaftigkeit nicht aus sich selbst, sondern aus der Quelle eines umfassenden „metaphysischen Sinns“ (71) des Seins, der allen endlichen Sinn zugleich transzendiert und fundiert. Und insofern der Glaube an Gott den Glauben an einen solchen „alles tragenden Sinn“ (71) der Welt impliziert, wird dem Menschen mit dem Gottesglauben schließlich auch der „Grundsinn des Seins“ (101) und damit der Sinn überhaupt brüchig.

Nur wer den sinntheoretischen Überschritt vom bedingten Sinn zu dem darin notwendig in Anspruch genommenen „absoluten Sinn“ (65) gedanklich mitvollzieht, dem kann auch die Moderne- und Gegenwartsdeutung einleuchten, die Schneiders daraus ableitet. Es ist an dieser Stelle anzumerken, dass wir es weder bei den sinntheoretischen Grundlagen noch bei der modernetheoretischen Applikation mit eigensinnigen Privateinfällen Schneiders' zu tun haben. In klassischer Formulierung finden sich die Grundgedanken in Paul Tillichs religionsphilosophischen und zeitdiagnostischen Schriften der 1920er Jahre (z. B. *Religionsphilosophie*, 1925). Aber die Reformulierung dieser Gedanken – gleich ob unter Verwendung dieser oder anderer Vorlagen – ist ein eigenes Verdienst. Denn im Gegensatz zu den hoch abstrakten und hoch verdichteten Ausführungen Tillichs sind die fraglichen Zusammenhänge bei Schneiders in ihrer sinnlogischen Struktur und in ihrer existenziellen Brisanz ohne Weiteres verständlich. Schneiders' Büchlein eignet sich daher geradezu als Kommentar zur sinnphilosophischen Basis der (frühen) Religionskonzeption des großen protestantischen Philosophen und Theologen. Dies trifft zu, auch wenn Schneiders' Reflexionen gar nicht von Tillich inspiriert sein sollten – und auch wenn sie am Ende durchaus zu abweichenden Schlüssen führen.

Im Schatten von Historismus und Naturalismus

Die geistesgeschichtlichen Vorgänge, die zur doppelten Erosion des Gottesglaubens und des „Glaubens an die Sinnhaftigkeit alles Sinnes“ (Tillich) geführt haben, werden von Schneiders leider nur kurz gestreift. Genannt werden die

Entstehung des Bewusstseins von der historisch-kulturellen Kontextabhängigkeit aller Wert- und Sinnzuschreibungen (52: „Historisierung“), der methodische Atheismus der modernen Wissenschaften und die allgemeine Rationalisierung des Lebens, insbesondere aber die „Naturalisierung“ (52) des Menschen- und Weltbildes. Wer die Wirklichkeit insgesamt und wer sich selbst wesentlich als eine Komplexion von physikalischen und biochemischen Prozessen ansieht, dem erscheint jede Transzendenzidee als Relikt aus vorwissenschaftlicher Zeit. Er wird überhaupt mit allen idealen Annahmen geistigen Seins, einschließlich der Annahme von Sinn „in einem emphatischen Sinn“ (86), erst recht mit dem Gedanken eines „metaphysischen Lebens- und Seinssinns“ (75) größte Schwierigkeiten haben. Und da zur Fundierung aller Sinnerfahrung eben ein solcher „alles übersteigender Sinn“ (37) angenommen werden muss, steht der moderne Empiriker im Blick auf diese grundlegende Dimension geistigen Lebens mit leeren Händen da – denn es ist unmöglich, jenen transzendenten Sinn mit empirischen Mitteln aufzuweisen. Die Folge:

„Der Mensch begreift sich heute immer öfter als ein gottverlassenes Wesen in einer eigentlich belanglosen Ecke eines im Grunde sinnlosen Universums: ein Nichts in einem nichtigen Geschehen“ (106).

Um in diesem sinnleeren Universum dennoch ein sinnvolles Leben zu behaupten, wird in der Konsequenz „aller Sinn zum bloß subjektiven Sinn erklärt und damit die freie, nämlich von allem objektiven Sinn freie Sinnsetzung als alleinige Wahrheit proklamiert“. Aber diese trotzige Proklamation von Sinnerfüllung durch subjektive Sinnsetzung geht ins Leere, weil sie „in einem Nichts von Sinn, im Nichts der Sinnlosigkeit von allem“ (73) stattfindet. Der „Transzendenzverlust“ (88) macht den radikal empirisch denkenden Menschen zwangsläufig zum „Sinnbankrotteur“ (107), den früher oder später das „Gefühl“ beschleichen muss, „dass es mit allem irgendwie nichts ist“ (99). Willkommen im „Zeitalter grassierenden Sinnverlustes“ (69)!

Diagnostische Mängel

Das von Schneiders gezeichnete Bild von der geistigen Lage der Gegenwart ist eindrucksvoll und philosophisch anspruchsvoll. Ist es aber nicht etwas arg schwarz geraten? Leicht lassen sich Einwände erheben. Unübersehbar belehnt Schneiders die lange vorherrschende Annahme einer fortschreitenden „Säkularisierung“ der Moderne, wonach die Religion (samt dem in ihr aufbewahrten Sinn glauben) im Zuge allgemeiner Rationalisierungsprozesse unaufhaltsam ihre Prägekräft für das Leben der Menschen einbüßt. Erlebt aber nicht die Religion

derzeit weltweit – abgesehen von Europa – einen großen Aufschwung? Muss der beschriebene Komplex von Atheismus und Nihilismus also nicht doch eher als ein spezifisch europäisches Phänomen angesehen werden, womit die behauptete „Globalisierung des Nihilismus“ widerlegt wäre? Und müsste man nicht auch für Europa, ja selbst für den weltweit einzigartig „gottlosen“ Osten Deutschlands, mehr Aufwand an kulturhermeneutischer Diagnostik betreiben, um die Wahrnehmung eines „grassierenden Sinnverlustes“ zu untermauern? Es handelt sich dabei ja durchaus nicht um ein unbestreitbares „Faktum“ (109), wie Schneiders behauptet, sondern um eine voraussetzungsreiche Interpretation der Gegenwart, die sich einem auch anders darstellen kann. Denn steigen nicht auch und gerade in Sachsen-Anhalt, im „Land der Frühaufsteher“, die allermeisten Menschen frühmorgens aus dem Bett, ohne lange mit der neuerlichen Sinnlosigkeit des anbrechenden Tages zu ringen?

Tatsächlich hätte man sich von Schneiders mehr konkrete Belege für seinen „Eindruck einer allgegenwärtigen Sinnkrise“ (90) gewünscht. Es könnte ja sein, dass sich dieser Eindruck einem kulturkritischen Klischee verdankt, dem Menschen im Alter häufig zuneigen. Allerdings wäre es eine kulturhermeneutische Herausforderung für sich, in den Sinnvollzügen der Gegenwartskultur Spuren der behaupteten Sinnerosion aufzudecken – das hätte den Rahmen des Buches vermutlich gesprengt. Dass der Autor den von ihm konstatierten „allgemeinen Sinnverfall“ (5) keineswegs als einen „totalen Sinnverlust“ versteht, sei dabei noch einmal eigens festgehalten. Das wäre ja auch eine allzu augenfällige Übertreibung. Das Normale ist, dass sich die Leute jeden Morgen neu ihrem „Sinnalltag“ widmen. Die radikal-nihilistische Infragestellung oder Leugnung eines jeden Sinnes hält auf die Dauer kein Mensch aus. Im Übrigen verwickelt sich der radikale Nihilist, wie Schneiders hervorhebt, immer wieder in Selbstwidersprüche, weil er mit seiner Sinnlosigkeitsbehauptung eine Wahrheit für sich proklamiert und damit selbst eine „letzte Sinnbehauptung“ (115) erhebt. Die Leugnung jedes Sinnes kommt einem Selbstwiderspruch des menschlichen Geistes gleich. Der dezidierte, theoretische Nihilismus kann daher kaum allgemein werden.

Zwischen Sinn Glaube und Sinn Zweifel

Was sich zunächst wie eine sehr schlichte und einseitige Sicht ausnimmt, entpuppt sich also bei näherem Hinsehen als eine in sich recht komplexe Diagnose. Der Grundgedanke von der notwendigen Angewiesenheit der menschlichen Sinnvollzüge auf einen transzendenten Sinngrund schreibt dem Menschsein einen wesenhaften Mangel ein, der aufgrund besagter Transzendenz niemals

endgültig *erfüllt* werden kann, der aber aufgrund der betreffenden Fundierungsfunktion des unbedingten Sinnes auch nicht völlig *unerfüllt* bleiben kann. Irgendwie wird die Sinnhaftigkeit des Ganzen vom Menschen daher in einem „*schweigenden* Glauben“ (Tillich) immer wieder vorausgesetzt. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn sich erklärte Nihilisten bzw. Atheisten zur unbedingten Gültigkeit von Menschenrechten bekennen, was nach Schneiders wiederum eine Inanspruchnahme unbedingten Sinnes impliziert. So eröffnet die Idee einer latenten Sinnannahme eine hermeneutische Perspektive auf Gestalten atheistisch-humanistischen Glaubens, die für das Gespräch mit konfessionslosen Zeitgenossen einiges an Verständnis- und Verständigungspotenzial bieten dürfte.

Freilich, jener latente Sinn Glaube ist unbeschadet seiner allgemeinen Verbreitung in sich instabil. Sofern er nicht in einem offenen Transzendenzglauben ausdrücklich wird und sich damit religiös stabilisiert, enthält er eine latente Fragwürdigkeit und Unsicherheit. Er kann dem Menschen daher jederzeit abhanden kommen.

„Das Leben kann in eine Sinnkrise geraten, partielle Sinndefizite scheinen sich nicht selten zu einer prinzipiellen Bedrohung zu entwickeln. Plötzlich ist da die Angst vor der absoluten Sinnlosigkeit unseres Lebens und der Welt, in der wir leben“ (75).

Vor dieser Bedrohung flüchten viele in die kurzfristigen und oberflächlichen Erfüllungserlebnisse und Zerstreungsangebote der hedonistischen Freizeitkultur. Aber auch eine solche „Flucht vor dem Leerlauf des eigenen Lebens“ (95) kann nicht dauerhaft verdrängen, dass es sich eigentlich bloß um „Sinnsurrogate und Sinnattrappen“ (114) dreht – und damit tatsächlich leerläuft. Indessen stürzt beim Erwachen des „Sinnlosigkeitsverdachts“ (91) das Sinnleben selten gleich gänzlich zusammen, um in nihilistische Totaldepression zu verfallen. Eher ist mit einer schleichenden Aushöhlung des Sinnerlebens zu rechnen, mit dem Platzgreifen einer „inneren Unerfülltheit“ (32).

Religiöse Sinnstabilisierung?

Die empirische Unaufweisbarkeit bei gleichzeitiger Unverzichtbarkeit des letzten Sinnes zwingt den modernen Menschen in ein labiles Schweben zwischen latentem Sinn glauben und latentem Sinnzweifel, so lässt sich die Basiskonstruktion von Schneiders' Zeitdiagnose zusammenfassen (die wirklich enorm an Tillich erinnert). Folglich lässt sich dieses Schweben in zwei Richtungen stillstellen: einerseits – bei ganz wenigen – in Gestalt eines expliziten Nihilismus, andererseits – bei nicht ganz so wenigen – in Gestalt eines religiösen (Letztsinn-)Glaubens.

Aber auch die religiöse „Sinnstabilisierung“ (68) ist nicht gegen die Anfechtung des Sinnzweifels gefeit.

„Auch die Religion ist keine feste Burg. Selbst bei einem nicht sehr wahrscheinlichen Sieg irgendeiner Religion oder auch der vereinten Religionen dieser Welt bleibt der Nihilismus im Grunde erhalten, denn er haust sogar im Herzen der Religion. Jede Religion hat bisher den Keim ihres Verderbens in sich getragen, der Zweifel nagt immer auch am eigenen Glauben. Kurz, der Nihilismus ist wahrscheinlich auch durch Religion nicht auszurotten, jedenfalls nicht durch irgendeinen *salto mortale*“ (112f).

In diesen Sätzen wird deutlich, dass Schneiders die vitale Realität der Religion bei seiner Gegenwartsdeutung durchaus mit im Blick hat – und dass er sie gleichwohl nicht für eine aussichtsreiche Option für die „Überwindung des Nihilismus“ hält. Denn auch die religiöse Affirmation unbedingten Sinns ist, spätestens seit der Etablierung der modernen Skepsis, beständig dem Zweifel ausgesetzt. Und auch ihre Versuche, sich dagegen abzuschotten, müssen fehlschlagen.

Nach Schneiders' Auffassung neigt die Religion dazu, den atheistisch-nihilistischen Abgrund von Gott- und Sinnlosigkeit mit dem Postulat eines transzendenten Sinngaranten wie mit einem „salto mortale“ überspringen zu wollen. Das heißt: Ein derartiges Postulat, meist in Form der Behauptung göttlicher Offenbarung, ist nichts anderes als eine eigenmächtige (wenn auch in ihrer Eigenmächtigkeit verschleierte) Setzung des im Sinnleben vorausgesetzten Sinngrundes. Sie ist ein dezisionistischer Willensakt, der etwas Unmögliches unternimmt: eben die Setzung der eigenen Voraussetzung. Auch die Behauptung einer Offenbarung letzten Sinnes ist als menschliche Behauptung eine menschliche Setzung, genauer: die Setzung eines letzten Sinnes als nicht-gesetzte Voraussetzung. Aber auch diese Setzung muss früher oder später dem Zweifel an der eigenen Legitimität und Wahrheit erliegen – wahrscheinlich weniger in Gestalt eines krachenden Zusammenbruchs als in Gestalt innerer Auszehrung. Ist im Menschen einmal die kritische Vernunft erwacht, ist die Macht des Zweifels zu groß, um sie durch religiöse oder theologische Machtsprüche brechen zu können. Darum gilt:

„Vielleicht sind sogar alle Menschen mehr oder weniger Nihilisten, auch die oder sogar gerade die, die durch den ‚Sprung‘ in irgendeinen Glauben ihre Seele zu retten versuchen“ (102f).

Insofern gerade die dezisionistische Gewalttätigkeit des konfessorischen Sinnfixierungsunternehmens der Religion die Macht des zu überwindenden Zweifels verrät, entlarven sich die Anhänger des entschiedenen Glaubenssprunges als „anonyme Nihilisten“ (um Karl Rahners Wendung von den „anonymen Christen“

abzuwandeln). In gesteigerter Form kann dies von den „militanten Gläubigen“ gesagt werden, die als „fanatische Antinihilisten“ auftreten, deren Fanatismus sich laut Schneiders aber leicht als „nur schlecht überdeckter Zweifel“ und „verzweifeltes Glaubenwollen“ dechiffrieren lässt – und damit als „Unglaube“ (102).

Agnostische Sinnhoffnung

Was aber ist die Lösung für das abgründige Problem, wenn sich die Religion, die „uralte Gegenbewegung zum Nihilismus“ (112), dafür bei aufgeklärt-nüchterner Betrachtung als untauglich erweist? In dieser entscheidenden Frage zeigt sich der Philosoph überraschend wortkarg. Es gibt Krankheiten, bei denen die Diagnose leichter fällt als die Therapie – was den Wert der Diagnose nicht unbedingt mindert. In welcher Richtung Schneiders eine mögliche Lösung sieht, deutet sich in der doppelten Abgrenzung von entschiedenem „Sinnihilismus“ (106) einerseits und religiösem „Sinnpostulat“ (114) andererseits immerhin an. Bedeutet der dezidierte Nihilismus Verzweiflung, ist der dezidierte religiöse Antinihilismus in Schneiders' Augen willkürliche „Verdrängung“ (109) und Flucht. Aber „das Nichts nicht aushalten zu können verweist auch auf Mangel an Sinnhoffnung“ (107). Damit sind die maßgeblichen Stichworte gefallen. Schneiders setzt auf die Bewahrung von „Sinnhoffnung“ im „Aushalten“ oder „Standhalten“ vor der potenziellen Sinnleere.

„Wenn der Antinihilismus ... nur die Unfähigkeit ist, sich der Möglichkeit der Sinnlosigkeit von allem auszusetzen, also das Nichts (an Sinn) auszuhalten, so ist er als sich selbst schützende Sinnbehauptung eine Verlogenheit, hinter der sich die eigene Nichtigkeit versteckt; wirklicher Sinn könnte sich nur im Standhalten in der möglichen Sinnlosigkeit zeigen. Insofern wäre das Aushalten der Möglichkeit absoluter Sinnlosigkeit ein erster möglicher Anfang für das Finden von Sinn“ (108).

Die Differenz der gesuchten Einstellung gegenüber den beiden Alternativen zur Linken und zur Rechten ist deutlich. Was Schneiders als einzig noch gangbarer Weg angesichts des weder erkenntnis- noch willensmäßig zu überwindenden Abgrundes möglicher Sinnlosigkeit vorschwebt, ist es, auf die konfessorische Negation oder Affirmation letzten Sinnes zu verzichten und sich auf unfixierbare „Sinnhoffnungen“ und „Sinnvermutungen“ (116) zu beschränken. Anstelle des nihilistischen Bekenntnisses zur Sinnleere oder des religiösen Bekenntnisses zu einem göttlichen Sinngaranten „bleiben nur das Bekenntnis zum Nichtwissen und das Aushalten des Nichtwissens“ (117) um den letzten Sinn. Und, so könnte man ergänzen, das standhafte Offenhalten der Möglichkeit von punktuellen Erfahrungen der Sinnfülle und Sinnfindung, in denen sich „die mögliche Existenz

von Sinn“ (117) für Augenblicke als reale Möglichkeit zeigt. „Vielleicht bleibt ... nur die Ratlosigkeit, das Verharren vor dem Dunklen, Unverfügbaren (ohne Flucht ins Mysterium)“ (117f), schreibt Schneiders – und lässt damit anklingen, dass die in diesem „Dunkel“ des zweifelnden Nichtwissens und der hoffenden „Ratlosigkeit“ festgehaltenen Sinnvermutungen in Momenten „unverfügbarer“ Sinnerschließung womöglich auch emphatische Bestätigung finden können. Statt radikalem, „heroischem Nihilismus“ (110) und religiösem Sinnenthusiasmus (oder -dogmatismus) empfiehlt Schneiders demnach eine Haltung, die man als hoffnungsvollen Sinnagnostizismus bezeichnen könnte.

Verleugnete Nähe zum Religiösen

Schneiders hat mit diesen Bemerkungen eine Welt- und Lebensanschauung umrissen, die sozusagen zwischen radikalem Nihilismus und religiösem Antinihilismus anzusiedeln ist – sie wird von ihm als „transnihilistisch“ (115) tituliert. Es ist fraglos eine respektable Haltung, die in ihrer Nüchternheit und undogmatischen Sinnoffenheit für viele Zeitgenossen eine attraktive Alternative sein mag. Natürlich lassen Schneiders' Fingerzeige auch Fragen offen. Zunächst: Woher wächst dem zwischen Hoffnung und Zweifel ausharrenden Sinnsubjekt die innere Kraft zu, dem möglichen „großen Umsonst“ von Leben und Welt nicht religiös auszuweichen, sondern ihm tapfer „ins Gesicht zu sehen“ (110)? Ist nicht auch für diese Einstellung ein gerüttelt Maß an geistiger Tapferkeit gefordert, die angesichts der Größe der Bedrohung nicht jedermann aufzubringen vermag? Und weiter: Könnte man die fragliche Haltung des mutigen Standhaltens vor dem „großen Umsonst“ und des hoffenden Ausgreifens auf ein noch größeres Um-dessen-willen nicht auch mit guten Gründen „religiös“ nennen?

Schneiders scheut diese Bezeichnung, weil für ihn „Religion“ allem Anschein nach gleichbedeutend ist mit der dogmatisch-konfessorischen Behauptung eines unbedingten Sinngrundes oder Sinngaranten (in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffers Ausdruck „Offenbarungspositivismus“ könnte man von einem religiösen „Sinnpositivismus“ sprechen). Diese Gleichsetzung ist auch verständlich, weil sie, um hier nur für das Christentum zu sprechen, das theologische Selbstverständnis eines Gutteils der Religionsangehörigen, vor allem aber der theologischen Funktionselite treffend wiedergibt. Aber es könnte sich hierbei ja auch um ein Selbstmissverständnis handeln. Jedenfalls gibt es in der christlichen Theologie der Moderne auch einen vernehmbaren Chor von Stimmen, die die besagte Identifikation als eine dogmatische Überformung der ursprünglich nicht lehr- und „behauptungshaft“, sondern vorbegrifflich-vollzugshaft verfassten (christlichen)

Religion abgelehnt hätten. Ist aber Religion weniger das Fürwahrhalten eines Bekenntnisses, sondern eher „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, um die berühmte Formel Friedrich Schleiermachers zu zitieren, wäre dann nicht auch Schneiders' „transnihilistisches“ Hoffen auf unendlichen, unbedingten Sinn als eine (relativ unbestimmte) Gestalt von Religion zu begreifen? Könnte man das Ausharren vor dem möglichen Nichts des Sinnes vermöge seiner Ausrichtung auf eine sinnerschließende Negation dieses Nichts nicht geradezu als eine „Negative Theologie des Sinnes“ bezeichnen?

Legt man einen entsprechend undogmatischen Begriff von Religion zugrunde, wird die Grenze des Schneiders'schen „Transnihilismus“ zum Religiösen unscharf. Bringt man die (frühe) Religionskonzeption des bereits genannten Paul Tillich in Anschlag, wonach Religion als „Richtung des Geistes auf unbedingten Sinn“ zu fassen ist, dann hat Schneiders mit der betreffenden Sinneinstellung geradewegs einen modernen Typus von Religion beschrieben. Allerdings gibt es, soweit man das aufgrund der knappen Äußerungen beurteilen kann, einen gewichtigen Unterschied. Nach Tillich zeichnet es die Religion aus, dass sie die Angewiesenheit des Geistes auf unbedingten Sinn durch bestimmte Vorstellungen symbolisch zum Ausdruck bringt. So dient in vielen Religionen die zentrale Vorstellung eines Gottes der Symbolisierung des unbedingten Sinnes. Religion ist demnach vor allem das symbolische Ausdrücklichwerden des „schweigenden Glaubens an die Sinnhaftigkeit des Sinnes“ und eine sich am Symbol vollziehende Erschließung dieser Sinnhaftigkeit. Derartige Symbolisierungsvollzüge sucht man bei Schneiders vergeblich. Sein „Transnihilismus“ ist eine Religion ohne Symbole, daher ohne Kult und „ohne Mysterium“. Ob eine derart unbestimmte und formlose Religion nachhaltig die sinnerschließende und sinnfundierende Kraft entfalten kann, die sie braucht, um als neue „Gegenbewegung zum Nihilismus“ wirken zu können, ist die Frage. Vieles spricht dafür, dass in dieser Hinsicht die „alten“ Religionen nach wie vor deutlich im Vorteil sind – trotz aller Anfälligkeit für Kritik.

Ein kleines Buch mit großem Gewicht

Zwei Jahre vor seinem Tod hat Werner Schneiders mit dem vorliegenden Werk ein Reflexionsbuch vorgelegt, das für die Betrachtung der weltanschaulichen Lage der Gegenwart in mehrfacher Hinsicht Grundlegendes in Erinnerung ruft. Es lenkt mit dem Nihilismusthema den Blick auf ein existenzielles Schlüsselproblem des Menschseins, mit dem alle Weltanschauungen in irgendeiner Weise zu tun haben. „Wie hältst du's mit dem Sinn?“, diese Gretchenfrage kann als Leitgesichtspunkt dienen, anhand dessen sich Weltanschauungen bzw. Religionen überhaupt

produktiv miteinander vergleichen lassen. Insofern liegt die basale Leistung des Buches auf einer weltanschauungshermeneutischen Ebene. Es macht verständlich, inwiefern es begrifflich „sinnvoll“ ist (hier in einer nichtemphatischen Bedeutung genommen), beispielsweise religiöse und areligiöse oder agnostische Grundeinstellungen unter die gemeinsame Kategorie der „Weltanschauung“ zu subsumieren: Immer handelt es sich auch um verschiedene Weisen, sich zum anthropologisch unhintergehbaren Sinnproblem zu verhalten.

Darüber hinaus bringt Schneiders mit der sinntheoretischen Relation von bedingtem und unbedingtem Sinn einen Verständnisschlüssel für die Grundaporie menschlichen Sinnlebens in Erinnerung, anhand dessen sich nicht nur das Religiöse anthropologisch erschließen lässt, sondern auch eine religiöse Tiefendimension von Weltanschauungen, die sich selbst in scharfer Abgrenzung von der religiösen Option verstehen. Heimliche „Sinnreste“ (114) und letzte „Sinnansprüche“ (111) finden sich im Grunde in jeder Weltanschauung, ob es ihr bewusst ist oder nicht. Entschieden areligiöse Einstellungen werden sich freilich dagegen verwahren, aufgrund solcher Sinnansprüche religiös vereinnahmt zu werden, und sie werden das Grundaxiom eines „letzten Sinnes“ als „kryptotheologisches“ Relikt innerhalb der Sinntheorie einstufen. Dagegen ist auch wenig einzuwenden. Dies ändert aber wenig an der großen Evidenz, welche das existenzielle Gewicht der möglichen Verzweigung am Sinn dem besagten Axiom verleiht.

Schließlich erneuert Schneiders mit seiner Sinntheorie ein äußerst erschließungskräftiges Deutungsschema für den weltanschaulichen Pluralismus der Gegenwart, zumindest für Europa. Nimmt man die Sinnfrage als Bezugspunkt, hat es eine suggestive Plausibilität, die Weltanschauungen zwischen den beiden Polen eines radikalen Nihilismus auf der einen und einer radikalen, fundamentalistisch-religiösen Sinnbehauptung auf der anderen Seite zu lokalisieren. Zwischen diesen Polen lassen sich mannigfache Formen (samt Mischformen) von Sinnerosion und heimlichem Sinn glauben, Formen der Verdrängung und Flucht vor der Sinnfrage, aber auch Formen eines undogmatischen und nicht-fundamentalistischen Sinnhoffens und -glaubens denken. Es wäre höchst reizvoll, dieses Schema weiter kulturhermeneutisch zu erproben.

Im Übrigen wird man beim Lesen auch auf die eigene Sinnexistenz zurückgeworfen, auf die eigenen Sinnzweifel und das eigene Sinnhoffen. Sich dem auszusetzen fordert einen gewissen Mut. Aber es bietet die Chance, sich in den letzten Belangen des Lebens besser zu verstehen.

Martin Fritz

Warnung ohne Wissenschaft

Pia Lamberty / Katharina Nocun: Gefährlicher Glaube. Die radikale Gedankenwelt der Esoterik, Quadriga Verlag, Köln 2022, 304 Seiten, 22 Euro.

Durch die bundesweite Razzia mit zahlreichen Festnahmen von Mitgliedern der Reichsbürgerbewegung im Advent 2022 wurde deutlich, wie weitflächig sich bedrohliche Überzeugungen verbreitet haben, die sich aus Verschwörungserzählungen speisen. Im Jahr 2020 veröffentlichten die Psychologin Pia Lamberty und die Publizistin Katharina Nocun ihr gemeinsames Buch „Fake Facts“, das sich einige Wochen auf der Spiegel-Bestsellerliste hielt. Darin wurden Verschwörungserzählungen analysiert, die eine vermeintliche „Corona-Diktatur“ witterten und angebliche Gründe lieferten, um dringend gegen die Eindämmungsmaßnahmen zu protestieren. Schon damals wurden die Autorinnen bei ihren Recherchen auf esoterische Glaubenslehren aufmerksam. Im Mai 2021 folgte „True Facts – Was gegen Verschwörungserzählungen wirklich hilft“.

Im Herbst 2022 erschien nun die Warnung vor der „radikalen Gedankenwelt“ der Esoterik. Was mit dem Kauf eines „magischen“ Amuletts beginne, könne in einer kostspieligen Dauerschleife aus Esoterik-Seminaren, Coachings und Lebensberatung enden. Aus einem vermeintlich harmlosen Hobby könne schnell bitterer Ernst werden, wenn „Betroffene in eine Schuldenfalle und gar nicht so selten in die emotionale Abhängigkeit getrieben werden“ (9). Zu den vielen Beispielen, die die Autorinnen in ihrem neuen Buch beschreiben, zählt die „Barcode-Verschwörung“. Angeblich sollen die Strichcodes auf Produkten toxische Strahlung absondern. Dagegen könnten aber aufgedruckte Symbole helfen – sogenannte „Entstörer“. Anschaulich berichten die Autorinnen über einen Besuch in einem Berliner Bio-Supermarkt, wo sie bei einigen Bio-Produkten die „Entstör“-Zeichen neben den (harmlosen) Balken-Etiketten fanden.

Das Buch formuliert erfahrungsnah und flüssig sind Sachverhalte mit persönlichen Erfahrungen und Geschichten Betroffener durchmischt. Leider werden die Gedankengänge eher assoziativ als systematisch verbunden. Die Kapiteleinteilung orientiert sich an den alltäglichen Berührungspunkten mit esoterischen Überzeugungen in Bezug auf Nahrungsmittel, bei alternativen Krebstherapien, spiritistischen Psycho-Angeboten, Life-Coachings, wirtschaftlich lukrativen Schnellballsystemen („Schenkkreis“) sowie Verbindungen zu rechtsextremen Ideologien und Gruppierungen. Den besonderen Möglichkeiten der Esoterik im digitalen Zeitalter ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Interessierte,

die mehr Orientierung im undurchsichtigen Esoterik-Markt suchen, werden außer aktuellen Beispielen in diesem Buch wenig Hilfe finden. Drei gravierende Schwächen schmälern den Wert der aktuellen Beobachtungen.

Fehlende Esoterik-Definition: In einem Sachbuch einer Psychologin, die vor „Esoterik“ warnt, darf eine präzise Definition erwartet werden. Eine solche sucht man aber in dem Buch vergeblich. Sehr vage werden im Anfangskapitel als fünf Kernelemente esoterischen Denkens „Selbstoptimierung, das Selbst als höchste Instanz, ein holistisches Weltbild, magisches Denken und der Glaube an eine gerechte Welt“ breit beschrieben. Weder kommt die wichtige Unterscheidung zwischen Systemesoterik und Gebrauchsesoterik zur Sprache, noch werden zentrale religionswissenschaftliche und theologische Einsichten zum Thema aufgegriffen und referiert. Auch die Definition des Magie-Begriffs geht nicht über das vage Alltagsverständnis hinaus. Das hat zur Folge, dass sehr grobschlächtig z. B. unterschiedliche Richtungen des Schamanismus oder der Alternativmedizin als „esoterisch“ abqualifiziert werden. Ohne eine präzise fachliche Eingrenzung des Themas kann ein Sachbuch nur an der Oberfläche bleiben.

Unklares Wissenschaftsverständnis: Anstelle einer Definition von Esoterik wird der neugierige Leser im ersten Kapitel zu einem Selbsttest mit dem „Esoterik-Neigungs-Inventar“ eingeladen, um die eigene Anfälligkeit für esoterische Überzeugungen mit zehn Fragen zu testen. Dabei täuschen die Autorinnen ihre Leserinnen und Leser bewusst, weil die Fragen ganz allgemein darauf abzielen, wie offen man grundsätzlich für neue Erfahrungen und wie gewissenhaft man ist. Das erläutern sie aber erst ein paar Seiten später, um Lesenden vor Augen zu führen, wie leicht sich jede Person durch persönliche Bestätigungen im Hinblick auf Offenheit und Gewissenhaftigkeit täuschen kann. Die persönliche Weltsicht, die sich bestätigt habe, so argumentieren die Autorinnen, wirke wie ein Filter für die wissenschaftlichen Fakten. Das Wissen darüber soll helfen, kritisch zu sein und ungewöhnliche Versprechen gründlich zu prüfen. Leider haben die Autorinnen es versäumt auszuführen, was sie mit „Weltsicht“ meinen. Existenzielle Vorentscheidungen? Kulturelle Prägungen? Oder religiös- philosophische Glaubenssysteme? Auch hier fehlt es an wissenschaftstheoretischem Tiefgang.

Fehlende Handlungsempfehlungen für Betroffene: Die Autorinnen beklagen, dass esoterischer Glaube gefährlich werden könne und damit ein milliardenstarker Markt am Leben erhalten werde. Damit haben sie Recht. Immer wieder werden in dem Buch auch Episoden von Betroffenen eingeflochten, die durch ihren

erwartungsvollen Glauben wirtschaftliche, seelische und körperliche Schäden erlitten haben. Diese Gruppe dürfte auch das angepeilte Kaufpublikum sein, das sich hier Hilfe und Unterstützung erhofft. Leider werden diese Erwartungen enttäuscht. Denn außer differenzierten Beschreibungen von Phänomenen, die in der Weltanschauungsarbeit schon lange bekannt sind, und deutlichen Warnungen davor werden keine Hilfen gegeben. Diese sind womöglich einem Folgeband vorbehalten, der vielleicht schon in Arbeit ist.

Michael Utsch

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. theol. habil. Rüdiger Braun, mag. phil., Pfarrer, Privatdozent für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, EZW-Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog.

Dr. theol. habil. Martin Fritz, Pfarrer, Privatdozent für Systematische Theologie, EZW-Referent für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

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

Melanie Hallensleben, M.A., Studium der Religionswissenschaft (mit den Nebenfächern Geschlechterforschung und Altes Testament), Promotion zur Wahrnehmung des Judentums innerhalb verschiedener neureligiöser Bewegungen (im Erscheinen), wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

Dr. Claudia Jetter, Studium der Evangelischen Theologie und Anglistik (1. Staatsexamen), Promotion in Evangelischer Theologie (Ph.D. in amerikanischer Kirchen- und Religionsgeschichte), EZW-Referentin für christliche Sondergemeinschaften und Lebenshilfemarkt.

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

Dr. phil. Liane Wobbe, Religionswissenschaftlerin und Indologin, freie Referentin und Autorin für Weltreligionen, Spezialgebiet: Hinduismus und Hindus in der Diaspora, Lehrbeauftragte für Indische Religionen an der Evangelischen Hochschule Berlin und am Al-Mustafa-Institut Berlin.

IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)
ZRW 86/1 (2023)

Anschriften

EZW: Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon 030 28395-211
www.ezw-berlin.de
info@ezw-berlin.de

EKD: Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover
Telefon 0800 5040602
www.ekd.de
info@ekd.de

Redaktion

Kai Funkschmidt (V.i.S.d.P.), Ulrike Liebau
materialdienst@ezw-berlin.de

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

Evangelische Bank eG
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00
BIC: GENODEF1EK1

Bezugspreis

jährlich € 49,00 zzgl. € 10,00 Versandkosten.
Erscheint zweimonatlich.
Einzelnummer € 7,50 zzgl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand.
Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

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

Satz

Ulrike Liebau

Druck

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

Die durch Papier und Druck entstandenen Emissionen werden kompensiert über die Klima-Kollekte –
Kirchlicher Kompensationsfonds gGmbH. Informationen zu den Projekten unter www.klima-kollekte.de.



www.ekd.de
www.ezw-berlin.de

ZRW 1/2023

Mystik und Charisma
Die jüdische Bewegung Chabad Lubawitsch

Universelle Werte und das koloniale Ich
Zur Metaphysik des postmigrantischen Narrativs

Ein Besuch im Gottesdienst einer
Katholisch-Apostolischen Gemeinde

Deutsche Islam Konferenz 5.0

30 Jahre Yoga Vidya

Religionsmonitor 2023
Erste Einblicke in die aktuellen Daten

Stichwort: New Thought / Neugeist