



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

75. Jahrgang

4/12

**„Wir beten zu bestimmten Öffnungszeiten“
Die neucharismatische Bewegung
der „Healing Rooms“**

Religiöse Feste in der Diaspora (Teil 1)

Muslimische Jugendszenen in Deutschland

**Stichwort:
Schamanismus und Neo-Schamanismus**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Kai Funkschmidt
„Wir beten zu bestimmten Öffnungszeiten“
Die neucharismatische Bewegung der „Healing Rooms“ 123

BERICHTE

- Liane Wobbe
Religiöse Feste in der Diaspora
Traditionsveränderung und öffentliche Präsenz (Teil 1) 135
- Claudia Dantschke
Muslimische Jugendszenen in Deutschland 141

INFORMATIONEN

- Islam**
Muslimische Jugend in Deutschland gut vernetzt 148
- MuslimTAXI: Mission, nicht nur auf Rädern 150
- Atheismus**
Diskussion um einen atheistischen Tempel im Londoner Financial District 151
- Mormonen**
Keine mormonischen Totentaufen für Juden 152
- In eigener Sache**
Korrektur 152

STICHWORT

- Schamanismus und Neo-Schamanismus** 153

BÜCHER

Christiane Paulus (Hg.)

Amin al-Huli: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation
Übersetzung und Kommentar

157

Matthias Drobinski, Claudia Keller

Glaubensrepublik Deutschland
Reisen durch ein religiöses Land

158

Kai Funkschmidt

„Wir beten zu bestimmten Öffnungszeiten“¹

Die neucharismatische Bewegung der „Healing Rooms“

Seit 2003 verbreiten sich in Deutschland sogenannte „Healing Rooms“², eine aus den USA stammende christliche Bewegung ohne kirchliche Anbindung, bei der für Kranke um Heilung gebetet wird.³ Sie stehen in der Tradition regelmäßig wiederkehrender pfingstlerischer Heilungsbewegungen, wie es sie in Deutschland schon früher, ebenfalls aus den USA kommend, gab. Zurzeit bestehen in Deutschland 24 Healing Rooms, vor allem in Bayern, Baden-Württemberg (je sechs) und Hessen (vier). Nur einer liegt in Ostdeutschland (Sachsen). Erklärtes Ziel ist die deutschlandweite Verbreitung. „In den nächsten Jahren sollen allein in Deutschland über 100 Heilungsräume gegründet werden. Dazu schließen sich jeweils Christen aus unterschiedlichen Gemeinden in einem Team zusammen. Gemeinsam organisieren sie den Aufbau des Heilungsraums und finden die Mitarbeiter.“⁴ Allerdings hat sich die anfangs schnelle Zunahme deutlich verlangsamt, und angesichts der momentan abnehmenden Zahl Ehrenamtlicher ist es fraglich, ob das Ziel erreichbar ist.

Geschichte

Die Bewegung beruft sich auf den Kanadier John G. Lake (1870-1935). Lake durchlief eine methodistische Predigerausbildung, arbeitete aber zunächst als Ingenieur. Erst nach weiteren Erweckungserfahrungen, unter anderem in der Azusa Street Revival 1907, wo er die Geisttaufe empfing und in

Zungen redete, ging er von 1908 bis 1912 als Missionar nach Südafrika, wo er die Pfingstkirche „Apostolic Faith Mission“ gründete und durch erste Gebetsheilungen auffiel. Diese Erfahrungen führten ihn 1915 nach seiner Rückkehr zur Gründung des ersten Healing Rooms in Spokane (Washington). Hier bildete er Gebetsteams aus und bot Hilfesuchenden Heilungsgebete an. Der Erfolg sei beträchtlich gewesen. „So genannte ‚Heilungstechniker‘ beteten hier für kranke Menschen. Im Verlauf wurden 100 000 Heilungen bezeugt“, woraufhin die Regierung der USA damals die Stadt Spokane zur „gesündesten Stadt der USA erklärt“⁵ habe.

Unter Lake haben die Healing Rooms nie eine größere räumliche Verbreitung gefunden und verschwanden offenbar schon zu seinen Lebzeiten wieder. Den Healing Room in Spokane leitete er nur bis 1920. Doch sein Erbe wurde nach seinem Tod 1935 in verschiedener Form weitergeführt bzw. wiedererweckt, in den USA unter anderem durch die von Nachfahren Lakes geleiteten „John G. Lake Ministries“ und den „International Apostolic Council“. Die John G. Lake Ministries bilden noch heute in Spokane sogenannte „Healing Technicians“ aus, sind aber auf die USA beschränkt.

Die frühen Healing Rooms lassen sich deutlich der ersten Welle der Pfingstbewegung zuordnen, wobei das Kernmerkmal schon damals war, dass unter den Charismen die Heilung nicht nur besonders herausgestellt,

sondern institutionalisiert in gemeindeunabhängigen Einrichtungen durchgeführt wurde.

Als 1999 Cal und Michelle Pierce in Spokane einen „Healing Room“ gründeten, sahen sie dies als direkte Neubelebung der alten Idee. Unklar ist, warum sie sich zwar inhaltlich auf Lake beriefen, ihre Arbeit aber nicht im Rahmen der ebenfalls in Spokane ansässigen John G. Lake Ministries ausübten. Beide Bewegungen äußern sich kaum übereinander. Nur auf der Internetseite der John G. Lake Ministries wird kurz darauf hingewiesen, dass keine organisatorische Verbindung bestehe.

Nach Deutschland gelangte die Idee 2002, als Cal Pierce auf einer „nationalen Heilungskonferenz“ in Hannover sprach. 2003 wurde der erste deutsche Healing Room durch die Ehepaare Rolf und Erika Keusen und Bernd und Martina Hanheiser in Neu-Anspach gegründet. Im Januar 2004 folgte der Healing Room Augsburg unter Leitung des Arztes Wilfried Schürenberg und seiner Frau Anne. Der Healing Room Hanau wurde etwa zur gleichen Zeit vom Ehepaar Helmut und Doris Schank gegründet. Es folgte ein kleiner, aber steter Strom von Neugründungen, der momentan stagniert. Alle genannten Personen haben, soweit bekannt, keine formale theologische Ausbildung.

Organisation

Deutsche Healing Rooms gehören zwei Dachverbänden an: 1. Die „International Association of Healing Rooms“ (IAHR) ist der internationale Verband unter Leitung von Cal Pierce in Spokane (Deutschlandleiter: Ehepaar Schürenberg, Augsburg) und umfasst nach eigenen Angaben derzeit weltweit über 1200 Healing Rooms, davon 1000 in den USA und sieben in Deutschland. Im Oktober 2010 wurde bekannt gegeben, man strebe als nächstes Ziel die Errichtung von 1000 Healing Rooms in

Indien an, mehrere hundert gebe es schon.⁶ 2. „Healing Rooms Deutschland e.V.“ (HRD) umfasst 13 Healing Rooms unter Leitung des Ehepaars Hanheiser in Neu-Anspach. IARH und HRD unterscheiden sich nach Angaben beider Seiten nicht inhaltlich, sondern organisatorisch: Die Ehrenamtlichen im HRD scheuen die Abgaben an den internationalen Dachverband in den USA. Nach Auskunft beider Verbände steht aber ein Zusammenschluss bevor. Einzelne Healing Rooms (darunter Hanau, Leitung: Ehepaar Schank) gehören keinem Verband an.⁷

Healing Rooms positionieren sich als freies Heilungsangebot („die etwas anspruchsvollere Art gesund zu werden“) unabhängig von Kirchen, um die Schwellenangst kirchenferner Kranker zu überwinden. Bei Interesse werden Patienten an benachbarte Gemeinden vermittelt.⁸ Es gehört zum Konzept, dass eine kirchliche Anbindung bei den Ehrenamtlichen verlangt, für die Healing Rooms als solche aber abgelehnt wird. Diese Unabhängigkeit zeigt man möglichst durch räumliche Trennung, also durch Anmietung eigener Räume (Augsburg, Hanau). Wo man Gast in Kirchenräumen ist (in Neu-Anspach z. B. in der baptistischen Gemeinde), ist in der Außendarstellung die Adresse absichtlich nicht als Kirchengebäude erkennbar.

Öffnungszeiten und Besucherzahlen variieren stark. In Neu-Anspach öffnet man alle zwei Wochen für zwei Stunden mit null bis zwölf Patienten, in Hanau drei Stunden täglich an sechs Tagen pro Woche mit 20 bis 30 Patienten wöchentlich. Die Finanzierung wird durch Beiträge der Gebetsteams ermöglicht. Miete, Werbung und Einrichtung werden nicht nennenswert von Kirchen oder Gemeinden subventioniert. Die Heilungsgebete sind für Kranke kostenlos, Spenden werden in unaufdringlicher und allgemeiner Form erbeten und explizit nicht im direkten Zusammenhang

mit dem Gebet. Die Spendeneinnahmen sind sehr überschaubar und dienen in der Regel nicht dem Lebensunterhalt. Wilfried Schürenberg, der Leiter von IAHR Deutschland und des Healing Rooms Augsburg, ist Frührentner.⁹ In Hanau versuchen die Leiter, den Healing Room hauptberuflich zu leiten und sich über einen Freundeskreis zu finanzieren. Geringe Einnahmen kommen auch aus Seminargebühren (vier Abende für 50 Euro) und den Verkauf preiswerter Bücher und CDs. Auf dem Markt der alternativen Gesundheitsanbieter dürften Healing Rooms damit zu den günstigsten Angeboten zählen, finanzielle Motive spielen keine erkennbare Rolle.

Das Angebot

Jeder Healing Room wird von ein bis zwei Dutzend Betern getragen, in der Regel Angehörige pentekostaler Kirchen oder des charismatischen Flügels von Freikirchen; vereinzelt sind auch evangelische Landeskirchler und Katholiken dabei.¹⁰ Der HRD „versteht sich als Impulsgeber und Versöhner zwischen den Denominationen“¹¹. Praktisch beschränken sich die Impulse wohl auf die Zusammensetzung der Gebetsteams. Der Healing Room Hanau ist Mitglied der örtlichen Evangelischen Allianz, weitere Mitarbeit in ökumenischen Strukturen scheint es nicht zu geben. Über zwei Drittel der Patienten und auch der Mitglieder der Gebetsteams sind Frauen. Voraussetzung für die Mitarbeit im Team ist neben der Übereinstimmung mit der Theologie der Healing Rooms (pentekostale Pneumatologie mit Anklängen an die Heiligungsbewegung) die Empfehlung des eigenen Gemeindefarrers und die Teilnahme an den Kursen, die die „Grundlagen biblischen Heilens“ vermitteln. Die Leitung liegt bei einem zweiköpfigen Leitungsteam (möglichst ein Mann und eine Frau). Die Zahl der Beter hat überall stark

abgenommen, von 30 bis 40 zur Gründungszeit auf heute knapp die Hälfte. Man führt das weniger auf eine abnehmende Attraktivität des Konzepts als auf Abwanderung in neu gegründete Healing Rooms zurück.

Die Healing Rooms vergleichen ihr Angebot explizit mit einer ärztlichen Tätigkeit und bezeichnen ihre Besucher meist als „Patienten“. Das Selbstverständnis als geistliche Heilungspraxis kann bis in die Raumgestaltung hineinwirken. Manche Einrichtungen gleichen einer Arztpraxis mit Wartezimmer, Anmeldetresen, Anamnesebögen und Behandlungszimmern. Dabei beruft man sich auf Ex 15,26, das als „Ich bin der Herr, dein Arzt“ übersetzt wird. Versprochen wird Großes: „Heilungsräume sind Räume, in denen Teams aus ganz normalen Christen für die körperliche und seelische Gesundheit der Besucher beten. Dabei bleiben Spontanheilungen – man könnte sie auch Wunder nennen – nicht aus. In der Geschichte der Heilungsräume sind ohne Übertreibung Tausende von dokumentierten Heilungen vorzufinden.“¹² Im Wartebereich können von Kranken verfasste Heilungszeugnisse (die Bandbreite reicht dabei von Verspannungen bis zu Krebs und chronischen Erkrankungen) auf Zetteln ausgehängt werden. Kranke können auch viele Dutzend Mal wiederkommen, bis sie geheilt sind. Es wird also nicht ausschließlich auf Spontanheilungen gesetzt, obwohl diese werbetechnisch im Vordergrund stehen.

Die Anmeldungszettel ähneln ärztlichen Anamnesebögen. Sie fragen nach Personendaten, Gemeindezugehörigkeit, derzeitiger ärztlicher oder therapeutischer Behandlung sowie dem Gebetsanliegen. Ausführlich wird erklärt, dass der Healing Room keine medizinische Behandlung darstelle oder ersetze, das Personal keine medizinische Ausbildung habe und niemandem von ärztlicher Behandlung oder

Medikamenteneinnahme abgeraten werde. Diesen Abschnitt und einen Haftungsausschluss *müssen* Patienten unterschreiben. Healing Rooms stehen jedem offen, neben Christen jeder Konfession auch Angehörigen anderer Religionen oder Atheisten. Nach der Anmeldung wartet der Patient im Wartezimmer. Dort kann es vorkommen, dass jemand schon leise für ihn betet und ihn dabei mit Öl salbt (nach Jak 5,15). Die eigentlichen Heilungsgebete geschehen in Separées. Der Patient sitzt auf einem Stuhl, das zwei- bis dreiköpfige Gebetsteam steht bzw. sitzt neben ihm, in der Regel wird eine Hand auf die Schulter oder ein krankes Körperteil gelegt. Gleichzeitig mit den direkt Beteiligten beten im Nebenraum mehrere andere für die Erhörung des Gebets. Da gelegentlich auch intime Körperstellen betroffen sind, legt man zur Vermeidung von Übergriffen oder Peinlichkeiten Wert darauf, dass Patient und Gebetsteam vom gleichen Geschlecht bzw. ein Mann und eine Frau beteiligt sind. Aus dem gleichen Grund widmen sich dem Patienten immer mindestens zwei Betende. Insgesamt erscheint der Umgang durchweg diskret, behutsam und im Hinblick auf mögliche Übergriffe problembewusst. Das bis zu halbstündige Gebet ist individuell – Name und persönliche Informationen des Patienten werden ausführlich genannt – und betont unspektakulär. Nüchtern in Ton und Formulierung wird Gott an seine Zusagen erinnert. Oft wird die Krankheit angedeutet und ihr geboten, den Menschen zu verlassen. Der Patient bleibt meist passiv, nur gelegentlich ergibt sich ein Gespräch. Beim Erstkontakt hat das Gebetsteam nur die schriftlichen Informationen auf dem Anmeldebogen. Es wird Wert darauf gelegt, dass alles Besprochene „wie bei jedem Arzt“ der Schweigepflicht aller Beteiligten unterliege. Interessanterweise wird also auf die ärztliche, nicht die seelsorgerliche Schweigepflicht rekurriert.

Eine Besonderheit ist das „Bebet“ von Tüchern. Dabei wird vom „Team dafür gebetet, dass Gott seine Heilungssalbung in dieses Tuch importiert“¹³. Die Tücher werden dann Patienten zum Auflegen mitgegeben oder sie werden verschickt.

Evangelistischer Anspruch

Nach Helmut Schank (Hanau) sind Spontanheilungen selten und nicht unbedingt wünschenswert, weil sie nicht zu einer Verhaltensänderung des Kranken im Sinne einer christlichen Lebensorientierung führen. Ähnlich sei es beim Arzt: Bei längerer Krankheitsdauer sei es ja auch wahrscheinlicher, dass empfohlene Verhaltensänderungen eingeübt und später beibehalten werden, als wenn die Heilung schnell geschehe. Eine solche christliche Lebensorientierung ist aber durchaus Ziel der Healing Rooms, denn sie sehen sich *auch* evangelistisch und als kirchlichen Neubeginn. Sie sehen „die Chance durch Heilung die Menschen anzusprechen, die einen liebenden Vatergott nicht kennen und die Wahrheit über Jesus Christus nicht kennen“¹⁴, und sie in die Nachfolge zu rufen.

Konkret werden Patienten ermuntert, sich in ihrer Gemeinde zu engagieren – sofern dort „der Geist des Glaubens lebendig ist“.¹⁵ Dabei hat man extrem hohe Erwartungen an das Wachstum der eigenen Bewegung ebenso wie der Kirche: „Eine neue Bewegung von Zeichen und Wundern ist dabei zu entstehen. Heilungsräume und -zentren werden in vielen Städten eingerichtet werden, wo für die Kranken gebetet wird und böse Geister ausgetrieben werden, genau wie Jesus die Siebzig in Lukas 10 beauftragte. Wir werden Scharen von Menschen sehen, die von den unterschiedlichsten Krankheiten geheilt wurden ... Diese Bewegung Gottes wird so machtvoll sein ..., dass sie Stadien mit ihren Anbetungs-Festivals füllen werden.“¹⁶

Die Realität ist nüchterner. Healing Rooms haben nach eigener Aussage kaum Informationen darüber, wie es mit ihren Patienten weitergeht, sowohl spirituell wie gesundheitlich. Viele kommen nach ersten Besuchen einfach nicht wieder, sodass man nie erfährt, ob sie gesund wurden oder nicht und ob sie sich fortan zu einer Gemeinde halten. Soweit bekannt, scheint das aber eher selten der Fall zu sein. Auch geben die wenigsten nach ihrer Heilung ein Zeugnis auf den vorgedruckten Blättern ab, das ausgehängt oder im Internet veröffentlicht werden kann. Die von den Teams als ernüchternd beschriebene Erfahrung geringer Rückmeldung wird durchgängig im Lichte der zehn geheilten Aussätzigen gedeutet, von denen auch nur einer zu Jesus umkehrte, um Gott zu preisen (Luk 17,11ff).

Es ist nicht erkennbar, dass größere Anstrengungen gemacht werden, den behaupteten evangelistischen Erfolg konkret zu erfassen. Zweifelhaft ist auch, ob die letztlich kurzen Kontakte, die ja eher ein Gebet *für* denn ein Gespräch *mit* den Patienten darstellen, geeignet sind, auf eine Hinwendung zu einer Gemeinde hinzuwirken.

Theologische Ausrichtung

Bei den Healing Rooms handelt es sich um eine Laienbewegung. Ihre Theologie ist nicht systematisch dargestellt und muss aus Kleinschriften, Gesprächen und Praxisbeobachtungen erhoben werden. Einige Bücher werden häufig zustimmend zitiert, allen voran „Wie wir geheilt werden können“ von Christoph Häselbarth und Peter Riechert. Einige der wenigen expliziten Darstellungen stehen unter der Überschrift „Unsere Glaubensgrundsätze“: „Wir glauben, dass die Bibel das von Gott inspirierte Wort Gottes ist ... Wir glauben, dass das Wort Gottes die Medizin zur Heilung ist ... Wir glauben an die Gottheit unseres Herrn Jesus Christus ..., sein vergossenes Blut nicht

nur für Sünde, sondern auch für Krankheit (Jesaja 53:4) ... Wir glauben an den gegenwärtigen Dienst des Heiligen Geistes, durch dessen Unterstützung ein Christ in der Lage ist, ein gottgefälliges Leben zu führen, und durch den er ermächtigt ist ‚größere Taten‘ als Jesus zu tun ... Wir glauben, dass dies ein grundsätzlicher Dienst ist, in dem die ganze Gemeinde (Leib Christi) zusammen kommen kann, um die ganze Gemeinde, Stadt und Nation zu heilen.“¹⁷ Hier wird deutlich, dass alle grundlegenden theologischen Topoi auf die Geistesgaben, insbesondere das *eine* Thema Krankheit, Heilung und Heilungsgebet hin gedeutet werden. In der Praxis spielen die sparsamen Aussagen über Trinität, Kirche und Bibel keine Rolle. Dementsprechend wird das Wort Gottes als „Medizin“ bezeichnet, der Kreuzestod gilt als nicht nur für die Sünde, sondern gleichermaßen für die Krankheit der Menschen geschehen, und Heilung ist der Kern der Charismen.

Die Grundlage des Heilungsgebets liegt in der Überzeugung, Jesus habe am Kreuz „die Krankheit besiegt“ und der Gläubige könne „diesen Sieg in Anspruch nehmen“. Dabei wird von der Überwindung des Todes auf die Überwindung der Krankheit geschlossen. „Gott hat seinen einzigen Sohn, Jesus, in die Welt geschickt, damit dieser am Kreuz alle Sünde und *alle Krankheit* auf sich nimmt und sie überwindet. Jesus hat den Tod und damit auch *alle Krankheit* besiegt.“¹⁸ Eine solche Deutung wird durch eine Verknüpfung von Jesu Zeichen (Wundern) und der Überwindung des Todes durch Kreuz und Auferstehung hergeleitet. Diese Festlegung ist eine ausgesprochene Engführung. Es gibt zwar im Neuen Testament Heilungsaufträge (z. B. Mk 6,7-13, nicht aber Mt 28,18-20) – aber keineswegs so, dass hier der Kern der christlichen Botschaft läge. Es gibt keinen gleichberechtigten Auftrag an die Gemeinde zu heilen und zu predigen, sondern Heilungen begleiteten

bei Paulus und der Urgemeinde die Predigt bisweilen (Apg 3,1ff; 14,8ff).

Die Healing Rooms sind von einer umfassenden *Siegestheologie* geprägt, die das menschliche Glück und Wohlbefinden als „Leben in Fülle“ in die Mitte stellt. Dabei wird neben Gesundheit ein nach weltlichen Maßstäben gelingendes Leben in Aussicht gestellt. „Wir sind zum Sieg bestimmt. Nicht als Sieger geboren, aber zum Sieg bestimmt. Und Gott, unser Schöpfer, hat uns mit allen zum Sieg nötigen Potenzialen ausgestattet ... Du kannst für deine Umgebung ein Segen sein oder eine Belastung.“¹⁹ Dazu passen typische Titel von Seminarangeboten: „1. Ein Leben in Gesundheit. 2. Beauftragt zu heilen. 3. Lebe deinen Traum. Ziele setzen und erreichen. 4. Erneueres Denken – größere Autorität. 5. Mehr Power für den Alltag. 6. Mehr Lebensqualität. Genieße dein Leben.“²⁰

Alle diese Angebote könnten sich wortwörtlich ebenso gut bei esoterischen Anbietern oder auf dem Psychomarkt finden. Auch die Inhaltserläuterungen kommen oft ohne Christus- oder Gottesbezug aus und betonen besonders die menschliche Anstrengung und das „positive Denken“: „Ob die Zukunft erfolgreich für dich wird, liegt ganz allein in deiner Hand! ... Fazit: Nimm dein Leben in die Hand. Schau nicht zurück. Heute ist ein neuer Tag, und alle Potenziale, die für ein siegreiches, erfülltes Leben notwendig sind, liegen in dir.“²¹ Geschlossen wird das aus Psalm 91, der als „Gottes Schutzbund“ gilt. „Ps 91 ... ist wie ein Bund oder Vertrag, der uns schützt. Gott bietet uns einen Bund zum Schutz vor jeder Art von Schaden, der einer Person zustoßen kann – Krankheit, Unfälle, Krieg, Naturkatastrophen – es gibt nichts, was nicht abgedeckt ist.“²²

Hier vermischen sich theologische (Bund) und juristische (Vertrag) Termini. Gott wirkt dadurch wie eine Versicherung, die nicht nur die Folgen eines Schadens lindert,

sondern dessen Eintreten verhindert. Dabei ist ausdrücklich auch an Bewahrung vor menschlich zugefügtem Schaden (Verbrechen) gedacht. Auch Krankheit gehört grundsätzlich nicht zum Leben, denn jeder Mensch könne eigentlich 120 Jahre alt werden (Gen 6,3).²³ Dadurch wird die christliche Existenz völlig auf weltliche, materielle Glücksversprechen reduziert. Für Christen werden Gesundheit, Wohlstand, Macht, Langlebigkeit, Glück und Wohlbefinden als Normalfall und höchstes Ziel postuliert, und Gott ist der Garant dafür.

Die Fülle dieser Versprechen ist offensichtlich unbiblich, ja, selbst Heilung ist dort kein Normalfall. Neutestamentliche Heilungen sind weit differenzierter, als bei den Healing Rooms angenommen wird, nämlich *Zeichen* des Reiches Gottes und Messiaserweise. Das heißt, es geht um weit mehr als um körperliche Gesundheit. Es gibt dort auch keinerlei Automatismus der Heilung. Mangels Glauben konnte Jesus in seiner Heimatstadt Nazareth nur wenige Taten tun (Mk 6,5par). Paulus bat dreimal um Heilung – jedoch ohne Erhörung (2. Kor 12,7-9). Auch seine Mitarbeiter sind öfter krank (1. Tim 5,23; 2. Tim 4,20).

Hier hinken die Healing Rooms sogar der frühen Pfingstbewegung hinterher, die aus der Erfahrung, dass bei Massenevangelisationen niemals alle Kranken geheilt werden, ein neues Heilungsverständnis entwickelte. Man nahm nun ernster, dass ningends im Neuen Testament ein generelles Heilungsversprechen abgegeben wird.²⁴ Der Triumphalismus der Healing Rooms macht wesentlich optimistischere Aussagen und behauptet, diese würden durch wissenschaftliche Studien, Anerkennungen durch renommierte Ärzte und medizinische Einrichtungen etc. belegt (die nie zitiert werden können). Damit schließt man sich ohne Not in das scientistische Paradigma ein, demzufolge nur das als „wahr“ betrachtet werden kann, was naturwissenschaftlich

beweisbar ist. Man übersieht dabei, dass viele Bereiche menschlicher Existenz- und Weiterführung aus dem Blick geraten.

Es ist nicht fraglich und nicht überraschend, dass viele Besucher von Healing Rooms Heilungen erfahren, denn fast alle menschlichen Krankheiten sind selbst-limitierend, d. h. sie enden auch ohne Arzt von alleine. Ein weiterer Anteil verschwindet nach schulmedizinischer Intervention. Es ist bekannt, dass sogar manche Krebsarten relativ hohe unerklärte Spontanheilungsraten kennen. Es gibt aber keinen nachweisbaren ursächlichen Zusammenhang zwischen Religiosität, Gebet und Heilungen. Gott bleibt entgegen den Wünschen der Healing Rooms unverfügbar und unbeweisbar. Ein Christ wird seine Heilung dankbar als Zuwendung Gottes deuten und damit die Erfahrung, die auch Nichtchristen machen, sozusagen „taufen“.

Dieses Herangehen genügt aber nicht, Healing Rooms stellen immer das *Heilungswunder* als übernatürliches, rational unerklärtes Ereignis in den Vordergrund. Zwar wird im Gespräch betont, dass Heilung auch graduell geschehen könne, doch ist die Außendarstellung auf spektakuläre Wunderberichte konzentriert.²⁵ Dahinter stehen der Wunsch, Gott beweisbar zu machen, und eine Geringschätzung des Handelns Gottes innerhalb weltlicher Parameter. Dass Gottes Tun sich in der ärztlichen Kunst genauso wunderbar zeigen könne wie in einem übernatürlichen Ereignis, kommt kaum in den Blick. Teilweise gilt Glaube geradewegs als das Fürwahrhalten von Wundern.

Das führt zu einem Problem. Wenn man annimmt, mehr Glaube bewirke größere Heilungsmacht des Geistes, ist es naheliegend, zu der Überlegung zu gelangen, es bedeute mehr Glauben, wenn auf jede andere Hilfequelle verzichtet wird. Wie steht es also mit dem Verhältnis von Healing Rooms und ärztlicher Behandlung? Die Aussagen sind

ambivalent, und schriftliche und mündliche Quellen divergieren. Healing Rooms stellen sich selbst als Ergänzung, nicht als Konkurrenz zum Arzt dar. Es sei „wichtig, dass Besucher der Heilungsräume nicht ihre Medikamente absetzen oder ihre Therapien abbrechen. Das sollte erst nach Rücksprache mit dem Arzt erfolgen, z. B. wenn eine Heilung in den Heilungsräumen geschehen ist und diese auch ärztlich bestätigt wurde.“²⁶ Entsprechendes muss der Besucher auf dem Meldebogen unterschreiben. Aber Healing Rooms ähneln in Ziel, Raumgestaltung und Terminologie der ärztlichen Praxis und sehen das Gebet gleichrangig als eine Methode, die neben „schulmedizinischen und alternativen Behandlungsmethoden“ in der Lage sei, „Genesung und Heilung von Krankheiten erfolgreich zu unterstützen und zu beschleunigen“.²⁷

Wilfried Schürenberg (IAHR), selbst Arzt, beschreibt das Verhältnis zur Schulmedizin so: Es sei schwer, gleichzeitig in zwei Richtungen zu blicken. Wer auf die Symptome und die innerweltlichen Ursachen und die schulmedizinischen Heilungsansätze starre, der werde nicht frei, allein auf Jesus zu blicken und von ihm Heilung zu erbitten. So wie Petrus, der in dem Moment zu sinken begann, als er auf die Wellen sah statt auf Jesus (Matth 14,30), stehen heutige Kranke vor der Alternative, wohin sie blicken möchten. Man könne also kaum gleichzeitig dem Arzt und der Heilung durch Gott vertrauen.

Hier besteht eindeutig eine Alternative zwischen beiden Heilungs-„Methoden“. Das steht in direktem Widerspruch zu dem öffentlich Gesagten, passt aber zu den durch die Healing Rooms unkommentiert publizierten Heilungsberichten, wo Geheilte den Verzicht auf medizinische Behandlung als Ausweis von Glaubensstärke und Heilungsvoraussetzung bekennen. Die genannten Passagen auf dem Anmeldebogen dienen anscheinend eher dem

Haftungsausschluss, als dass sie auf echter Überzeugung beruhen.

Schriftverständnis und Gottesbild

Eigentümlich ist das Verhältnis der Healing Rooms zur Bibel. Das Schriftverständnis ist unhistorisch und eklektisch. Zunächst wird jeder Abstand zur Gegenwart übersprungen, denn Gott sei „derselbe gestern, heute und morgen“. Daher werden alle Zusagen Jesu an die Apostel ungebrochen als an heutige Christen gerichtet verstanden, ohne dass dies hermeneutisch reflektiert wird. Hier liegt ein unprotestantisches Schriftverständnis zugrunde, eine Apotheose des schriftlichen Wortes unter Absehung von der Geschichtlichkeit der Offenbarung, die methodisch das Wort Gottes verharmlost und den Menschen verfügbar macht.

Dem entspricht der praktische Umgang. Die Bibel wird nur auf das Heilungsthema hin gelesen. Klagepsalmen, menschliches Leiden und Scheitern, Reue und Willensänderungen Gottes, sein manchmal für Menschen unverständliches Handeln werden ausgeblendet. Das Skandalon des Kreuzes, die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu werden auf den „Sieg über Krankheit“ reduziert. Der Umgang mit der Bibel ist fast willkürlich und oft sogar im Wortlaut frei. In der Broschüre „Liebesbrief vom Vater“ des Healing Rooms Hanau (2009) werden ca. 60 kurze Satzteile zu einem fortlaufenden Text Gottes an den Leser zusammengefügt. Jeder dieser Satzketzen wird mit einer Stellenangabe ergänzt. Beim Nachschlagen wird klar, dass es keine Zitate aus der Bibel sind, sondern Paraphrasen und Assoziationen. So steht unter den vier Worten „Du bist kein Fehler...“ als Stellenangabe „Ps 139,15“. Das Original jedoch lautet: „Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich gebildet wurde unten in der Erde.“ Das Verfahren ist irreführend, denn der Leser

nimmt an, echte Zitate vor sich zu haben. Außerdem domestiziert diese hermeneutische Methode die Schrift, indem man sich buchstäblich einzelne Halbsätze herausgreift, sie paraphrasiert und dann im Sinne dessen zusammenfügt, was man hören möchte.

Dem korrespondiert das Gottesbild. Gott erscheint fast wie eine Wunscherfüllungsmaschine, die Heilung geben *müsse*, weil er es ja versprochen habe. Hier wird Gott teilweise zum Heilmechanismus, der ähnlich wie die Geistenergie des Reiki dem Praktizierenden verfügbar ist. Heilung ist fast vorhersagbar und abrufbar und gewinnt beim „Hineinbeten der Heilungssalbung“ in Gegenstände magischen Charakter.²⁸

Wer dagegen mit Gottes Freiheit rechnet oder sie gar benennt, beweist Unglauben. Hierzu werden sogar explizit biblische Zitate abgelehnt. „Ein Gebet, das mit ‚... wenn es dein Wille ist ...‘ endet, macht das Empfangen einer Heilung von Gott ziemlich unwahrscheinlich, da solch eine Aussage ein Ausdruck von Unglaube ist.“²⁹ Dass Gott auf Gebete auch anders reagieren könne, als wir es uns vorstellen, wird verneint: „Gott ist frei, er kann natürlich alles, aber eines kann er nicht! Sein Wort brechen. Gott kann nicht sein Wort brechen und zum Lügner werden. Er hat uns Leben in Fülle und Gesundheit versprochen!“³⁰ So wie Ps 91 als Vollkaskoversicherung für das Leben gelesen wird, vernachlässigt die triumphalistische Theologie der Healing Rooms die Inkarnation Gottes und die Kreuzestheologie, die eben nicht nur in die Auferstehung und den Sieg über den Tod führen, sondern zunächst einmal mit dem Hineingehen Gottes in die Niedrigkeit und Machtlosigkeit Ernst machen.

Vom Heilungsgebet zum Befreiungsdienst

Die Healing Rooms sehen den Grund für die fortdauernde Existenz von Krankheiten

in zwei Faktoren: menschliche Schuld und dämonische Aktivität. Demnach liegen die Krankheitsursachen in der Regel im geistigen und seelischen Leben des Kranken. „Häufig kann die Schulmedizin nicht helfen, da die eigentliche Ursache hinter Tumoren/Krebs sehr oft *seelische Verletzungen/Wunden* sind, diese kann am besten Jesus Christus heilen.“³¹

Insofern eine schwere Krankheit auch mit anderen seelischen Problemen einhergehen kann, die zu bearbeiten sinnvoll wäre, kann der Umkehrruf, sich zu erforschen und sein Leben zu ordnen, hilfreich sein. Die Healing Rooms gehen aber weiter und sehen die *Ursache* der Krankheit in sündhafter mangelnder Versöhnungsbereitschaft in den eigenen Lebenszusammenhängen, letztlich also in einer Schuld des Patienten. Wird jemand nicht gesund, so liegt das häufig an seinem Wollen. Er will dann unbewusst gar nicht geheilt werden, möglicherweise weil er emotionalen oder anderen Gewinn aus Krankheit oder Behinderung zieht. Teilweise werden Krankheitsursachen noch konkreter benannt. So könne Brustkrebs durch „Bitterkeit, besonders gegen den Ehemann“ sowie durch „Ehebruch, außereheliche Sexualität“ hervorgerufen werden. „Hartherzigkeit und Egoismus“ können zu Multipler Sklerose führen, wer „über etwas verschnupft oder gekränkt ist“, kann eine Nasennebenhöhlenentzündung bekommen.³² Auch „Selbstverfluchungen“ stehen manchmal hinter Krankheiten. So finde man bei Krebskranken des öfteren bei der Vergangenheitserforschung Momente, wo der Kranke in einer verzweifelt Situation zum Beispiel dachte: „Ich wünschte, ich wäre tot!“ Der spätere Krebs sei nun die Auswirkung davon.³³

Die Rückführung von Krankheiten auf menschliche Sünden ist unbiblisch, einen solchen Tun-Ergehens-Zusammenhang lehnen das Buch Hiob und Jesus ausdrücklich ab (Joh 9,2).³⁴ Die genaue Zuordnung

bestimmter „Sünden“ zu bestimmten Krankheiten ist zudem geeignet, kranke Menschen in Angst und Schrecken zu versetzen und sie Verdächtigungen über ihren Lebenswandel auszusetzen. Es ist schwer vorstellbar, dass diese Einstellung zu einer zugewandten, annehmenden Seelsorgepraxis führen kann. Die Theologie der Healing Rooms macht den Kranken zum Schuldigen, das Opfer zum Verursacher seines eigenen Leids. Das ist umso problematischer, als es explizit auch für die Folgen von Naturkatastrophen oder Verbrechen gelten soll. Die meisten Patienten kommen vermutlich einfach nicht in die Healing Rooms zurück, wenn sie mit der Schuldzuweisung für die eigene Krankheit nicht einverstanden sind.

Ähnlich wie in der Esoterik liegt hier ein Leib-Geist-Dualismus zugrunde, eine Welt-sicht, in der der Körper das Äußerliche ist, das „eigentliche“ Sein aber auf geistiger Ebene liegt. Über die Esoterik hinausgehend werden die geistigen Vorgänge aber auch personalisiert, und man gelangt vom Heilungsgebet zum Befreiungsdienst. Zwar nicht breit entfaltet, aber deutlich lehren die Healing Rooms einen Dualismus, demzufolge die Welt und das menschliche Leben Schauplatz eines Kampfes zwischen Gott und „dem Feind“ seien. So ist das Thema „Selbstverfluchung“ ein Hinweis auf die schwer fassbare, teilweise unterschwellige Dämonenlehre.

Man ist vorsichtig mit expliziten Äußerungen und aufseiten der normalen Gebetsteam-Mitglieder auch mit der Praxis von Exorzismen; diese sind Leitungssache. Klar ist aber: Hinter Krankheit steht der Teufel. „Schließlich kämpfen wir nicht gegen die Krankheiten an sich, sondern gegen die Mächte und Gewalten, die hinter den Krankheiten stehen. „Denn unser Kampf ist nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis,

gegen die Geister der Bosheit in der Himmelswelt' (Eph 6,12).³⁵

Heilung als einzige Antwort auf Krankheit?

So wie tendenziell der Kranke selbst für seine Krankheit verantwortlich ist, und sei es indirekt, indem er Einfallstore für Dämonen öffnet, ist er teilweise auch durch seinen Glauben für Heilung oder Nichtheilung verantwortlich, insofern Glaube Voraussetzung für Heilung ist.

Die Aussagen darüber, wessen Glaube entscheidend für die Heilung ist, sind allerdings widersprüchlich. Für Helmut Schank ist der Glaube des Patienten nicht entscheidend, ja geradezu unwichtig. „Es kommt ja auch beim Arzt auf die Fachkenntnis des Arztes an, nicht auf die des Patienten.“ So sei denn auch das Heilungsgebet durch den Glauben des *Beters* wirkmächtig, nicht durch den des Patienten. Im Healing Room Augsburg legt man mehr Gewicht auf den Glauben des Patienten. Demnach helfen Gebete eigentlich immer, wenn jemand eine rechte Gottesbeziehung hat. Mangelnder Glaube kann also die Heilung ver- oder behindern.

Was aber, wenn Heilung ausbleibt? Diese seelsorgerlich und existenziell zentrale Frage bleibt in den Selbstdarstellungen der Healing Rooms offen. Aber auch Healing Rooms machen die Erfahrung, dass Menschen an einer Krankheit sterben. Die Ursache wird bisweilen allgemein in Gottes Freiheit, meist aber konkreter in Glaubensmängeln gefunden: „Der Hauptgrund, der Heilung verhindert, wird sein, dass wir zu wenig an Heilung glauben und zu wenig mit Heilung rechnen.“³⁶ Manchmal heißt es auch, dass Patienten, die nicht gesunden, einem Irrtum aufsitzen, die Krankheit also ein Schein sei, dem man durch positives Denken begegnen müsse.³⁷ Es scheint, dass nicht nur die ausbleibende Heilung

auf Glaubensmängel zurückgeführt wird, sondern schon die Beobachtung, man sei noch immer krank, als Unglaube diskreditiert wird. In Wirklichkeit sei man ja nur „scheinbar“ nicht geheilt und mache daher Gott zu Unrecht Vorwürfe. Hier entsteht Konformitätsdruck.

Aber auch in diesem Punkt gibt es einen Unterschied zwischen harten schriftlichen Aussagen und tatsächlicher Praxis. Im Gespräch entdeckt man zudem eine Differenz zwischen Leitern und Mitgliedern der Gebetsteams. Während das Ehepaar Schürenberg und Helmut Schank den Tod trotz Gebets kaum diskutieren wollen, berichtet das Neu-Anspacher Team auch von Fällen, in denen ihr Gebet eine Sterbebegleitung war. Das wird dann zwar als Anfechtung beschrieben, aber auch als tröstliche Erfahrung versöhnten Sterbens. Das spricht für eine stärkere Einfühlbarkeit in der Praxis als in der Theologie, auf der sie fußt.

Eigentümlich ist das Verhältnis zwischen Healing Rooms und Kirche. Die theologische Engführung ermöglicht es den Healing Rooms, sich völlig gemeindeunabhängig zu organisieren und thematisch zu konzentrieren. Das verstärkt aber auch die Wirkung ihrer Theologie, die Krankheit so sehr aus dem christlichen Leben ausgrenzt, dass die Kirche im Grunde kein Ort für Kranke und Behinderte mehr ist, weil für sie in dieser Theologie kein Platz vorgesehen ist.

Dagegen erscheint im Neuen Testament die Gemeinde als heilende Gemeinde – aber nicht nur in therapeutischer, sondern auch in diakonischer Hinsicht. Heilung ist mitnichten die einzige Antwort auf Krankheit. Es gibt dort zahlreiche Kranke, die besucht und versorgt, aber nicht geheilt werden (z. B. Matth 25,36). Nur neben anderen gibt es *auch* das Charisma der Heilung (1. Kor 12), teils in Form eines Amtscharismas (Jak 5: Die Ältesten legen die Hände auf, nicht begabte Einzelne). Das Kriterium zur Beurteilung dieses wie aller Charismen

ist die Auferbauung der Gemeinde. Gerade das aber wird in der gemeindeunabhängigen Bewegung nicht eingelöst. An diesem Punkt entfernen sich die Healing Rooms entschieden vom biblischen Heilungsverständnis. Heilung gewinnt dort seinen Wert erst dadurch, dass es in der Gemeinschaft der Gotteskinder stattfindet. Es ist also gerade *keine* losgelöste Aktivität, die einzelne Gläubige oder Gruppen unabhängig von der Gottesdienst feiernden Gemeinde ausüben könnten.

Healing Rooms als Krankenseelsorge

Heilungsangebote jenseits des Arztes haben Konjunktur.³⁸ Sie stellen auch Fragen an die kirchliche Krankenseelsorgepraxis, die das Gefühl des machtlosen Ausgeliefertseins an den Medizinapparat oft nicht durchbricht.³⁹ Unverkennbar sind daher in den letzten Jahren neben Anregungen aus der katholischen Tradition auch solche aus der charismatischen Bewegung in die evangelischen Kirchen eingeflossen (Segnungsgottesdienste, Salbung).

Das Angebot der Healing Rooms ist als Krankenseelsorge im weiteren Sinne zu betrachten, auch wenn sie sich selbst nicht so definieren. Aber ihr eigener „medizinischer“ Anspruch, Heilung zu bewirken, ist nicht belegbar und kann daher nicht direkt zur Debatte stehen, sondern nur insoweit

er sich seelsorgerlich auswirkt und hinsichtlich der sich darin ausdrückenden Verkündigung.

Dabei ist ernst zu nehmen und als Anregung für kirchliche Seelsorge zu bedenken, dass viele Kranke das Angebot der Healing Rooms als hilfreich erleben. Deren größte Stärke ist ihre Zuwendung zum Einzelnen, die leisen Töne und die Niedrigschwelligkeit. Im Gegensatz zu vielen anderen pentekostalen Heilungsdiensten fehlt das spektakuläre Vorführen Kranker im Gottesdienst. Healing Rooms bieten vielmehr jedem Kranken eine intensive persönliche Zuwendung, die seine Sehnsucht nach Heilung absolut ernst nimmt. Mehrere Personen sind bereit, beliebig oft ausführlich und eindringlich unter Handauflegung für mich zu beten! Und zwar explizit um Heilung, nicht nur um Kraft zum Ertragen der Krankheit.

Offenbar ist diese Zuwendung für manche Menschen genau das Richtige. Hier herrscht absolute Solidarität im Aufbegehren gegen die Krankheit, wie es gerade in der Frühphase typisch ist. Diese Menschen erleben die buchstäblich „zupackende“ und selbstgewisse Form von Krankengebet als heilsam: „Hier ist es ganz speziell, weil die Leute ... wirklich, ja, die tun das *nur*.“⁴⁰ Auch einige Todkranke können diese Form des Gebets wertschätzen und nach eigener Aussage „versöhnter sterben“.

Anmerkungen

¹ Zitat von www.chz-online.de (die angegebenen Internetseiten wurden zuletzt am 10.2.2012 abgerufen, sofern nicht anders angegeben). – Dieser Beitrag geht auf eine umfangreichere Forschungsarbeit des Autors im Rahmen des EZW-Curriculums für Religions- und Weltanschauungsfragen zurück.
² „Healing Rooms“ wird meist im Plural verwendet.
³ Grundlage der folgenden Ausführungen sind (neben schriftlichen Quellen und Medienquellen) Gespräche 2009 und 2010 mit den Leitern der Healing Rooms Hanau (Schank), Neu-Anspach (Funke, Strabel, Hoppert) und Augsburg (Ehepaar Schürenberg).
⁴ www.healingrooms.de/glaubensgrundsaeetze.html.

⁵ www.healingrooms.de. Die Behauptung wird oft zitiert, ohne dass sich irgendwelche Belege finden.

⁶ Gespräch Schürenberg (s. Anm. 3). Ob diese Initiative mit den Kirchen und ökumenischen Organisationen in Indien abgestimmt ist, war ihm nicht bekannt.

⁷ Der Healing Room Hanau heißt seit 2009 „Christliches Heilungszentrum“. „Wir wurden gelegentlich gefragt, ob wir heilende Räume hätten. Das war uns zu esoterisch“, erklärt Helmut Schank. Dass dieses groteske Missverständnis tatsächlich vorkommt, zeigt die Anmoderation eines Berichts über den Healing Room Hanau in der „Hessenschau“ des

Hessischen Rundfunks am 13.10.2005 (online abrufbar).

⁸ Hier werden „geistlich tote“ und „geisterfüllte“ Gemeinden unterschieden. Dieses einfache Entweder-Oder-Denken zeigt sich auch in den Anmeldebögen, wenn nach „Verheiratet Ja/Nein“ und „Kinder Ja/Nein“ im selben Duktus auch gefragt wird: „Sind Sie mit dem Heiligen Geist erfüllt? Ja/Nein“ und „Ist Jesus Herr in Ihrem Leben Ja/Nein“.

⁹ Nach eigenen Angaben ist er von der Krankheit, die die Frührente verursachte, durch das Gebet genesen.

¹⁰ Matthias Neff (Zum Selbstverständnis und Konzept der „Healing Rooms Deutschland e.V.“, Stellungnahme für katholische Einrichtungen im Bistum Trier, unveröff. Typoskr., 9.2.2010) kritisiert, dass es sich um eine rein innercharismatische Ökumene handle. Aber diese theologische Homogenität liegt ja im Thema begründet. Hierin unterscheiden sich die Healing Rooms nicht von anderen kirchlichen Single-Issue-Initiativen (z. B. Friedensgruppen). Ökumenizität verhindert nicht theologische Uniformität.

¹¹ www.healingrooms.de.

¹² www.healingrooms.de/about.html.

¹³ Audio-CD „Göttliche Medizin für Geist, Seele + Körper“, hg. von Healing Rooms Hanau e.V. Für diese Praxis beruft man sich auf Matth 9,20-27; 14,36, Apg 19,11f.

¹⁴ www.healingrooms.de/hr_starten.html.

¹⁵ Gespräch Funke, Strabel, Hoppert (s. Anm. 3).

¹⁶ www.healingrooms.de/glaubensgrundsaeetze.html, nach J. Goll, Ministry to the Nations, Kanada o. J.

¹⁷ www.healingrooms.de/glaubensgrundsaeetze.html.

¹⁸ www.healingrooms.de/heilungsursache (Hervorhebung im Original).

¹⁹ Flyer „Seminare Aug. – Okt. 2009“. Gesund – Stark – Frei. Fit für den Alltag. Ein Leben in Gesundheit, Hanau 2009.

²⁰ Healing Room Hanau 2009.

²¹ Healing Room Hanau, Flyer „Seminare Aug. – Okt. 2009“.

²² Info-Brief des Christlichen Heilungszentrums Hanau vom 24.8.2010.

²³ Gespräch Schank (s. Anm. 3).

²⁴ Vgl. Peter Zimmerling, Charismatische Bewegungen, Stuttgart 2009, 98.

²⁵ In den E-Mail-Rundbriefen des Healing Rooms Hanau beliebt z. B. YouTube-Videos von A. A. Allen, dem „Mann der Wunder“.

²⁶ www.healingrooms.de.

²⁷ www.healingrooms.de/aahrd/hr_main/main_content.htm (11.10.2010).

²⁸ Siehe Anm. 13.

²⁹ Christoph Häselbarth/Peter Riechert, Wie wir geheilt werden können, Solingen ⁵2007, 18.

³⁰ Gespräch Schank (s. Anm. 3).

³¹ Info-Brief des Christlichen Heilungszentrums Hanau vom 23.6.2010 (Hervorhebung im Original).

³² Christoph Häselbarth/Peter Riechert, Wie wir geheilt werden können, a.a.O., 147.

³³ Gespräch Schank (s. Anm. 3).

³⁴ Anders allerdings an Einzelstellen wie 1. Kor 11,30.

³⁵ www.healingrooms.de/mitmachen.html. „Wir glauben, dass Krankheit ein Werk des Teufels ... ist“, Christoph Häselbarth/Peter Riechert, Wie wir geheilt werden können, a.a.O., 14.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. 21: „Lernen Sie in Heilung und Gesundheit zu denken, statt in Schwäche, Krankheit, Selbstmitleid oder gar Vorwurf gegen Gott, der Sie scheinbar noch nicht geheilt hat“ (Hervorhebung K.F.).

³⁸ Vgl. z. B. die EZW-Texte 181 und 199.

³⁹ Von Patienten wird „das Gespräch mit dem Pfarrer sehr selten als hilfreich empfunden“, Ursula Schreiter-Gasser/Hedwig E. Haske-Pelsoeczy, Spiritualität und Religiosität als therapeutische Ressource in der Alterspsychiatrie, in: Peter Bäurle u. a. (Hg.), Spiritualität und Kreativität in der Psychotherapie mit älteren Menschen, Bern 2005, 301.

⁴⁰ Besucher Christian Stein in: Sendung des Hessischen Rundfunks 5.10.2010.

Literatur und Quellen

Audio-CD „Göttliche Medizin für Geist, Seele + Körper“ mit Textbuch + Gebetsbuch, hg. von Healing Rooms Hanau e.V. (2009 od. früher)

Bachofner, Thomas/Lamprecht, Harald, Pro und Contra Healing Rooms, „Wir haben etwas gegen Krankheit“. Healing Rooms machen mit beim Gesundheitskult, in: Psychotherapie und Seelsorge 1/2010, 38-40

Bially, Gerhard, Heilungsräume in Deutschland?!, in: Charisma 123 (2003)

Ehm, Simone/Utsch, Michael (Hg.), Kann Glauben gesund machen? Spiritualität in der modernen Medizin, EZW-Texte 181, Berlin 2005

Ehm, Simone/Utsch, Michael (Hg.), Wie macht der Glaube gesund? Zur Qualität christlicher Gesundheitsangebote, EZW-Texte, Berlin 2008

Häselbarth, Christoph/Riechert, Peter, Wie wir geheilt werden können, Solingen ⁵2007

Hempelmann, Reinhard, Die Sehnsucht nach Heil(ung) in der heutigen Religionskultur, epd-Dokumentation 16/2005, 6-11

Hessischer Rundfunk, Hessenschau vom 13.10.2005 (TV-Sendung über Healing Rooms Neu-Anspach)

Lüchinger, Antoinette/Mack, Lothar, Internationale Vernetzung in Europa. 28.5. bis 1.6.2003: Europäische Heilungskonferenz (publ. 26.6.2003), www.jesus.ch/index.php/D/article/150-News (11.10.2010)

Schreiter-Gasser, Ursula/Haske-Pelsoeczy, Hedwig E., Spiritualität und Religiosität als therapeutische Ressource in der Alterspsychiatrie, in: Bäurle, Peter u.a. (Hg.), Spiritualität und Kreativität in der Psychotherapie mit älteren Menschen, Bern 2005, 285-301

Warnecke, Maren, Sprechstundenhilfe Gottes. Heilungsräume Uelzen: Christen beten für Kranke/ Kostenloser Dienst, in: Allgemeine Zeitung Uelzen, 21.8.2007

www.healingrooms.de; www.healingrooms.com

Liane Wobbe, Berlin

Religiöse Feste in der Diaspora

Traditionsveränderung und öffentliche Präsenz (Teil 1)

Zu den Feiertagen in Deutschland, die sich durch starkes religiöses Empfinden und gleichzeitig durch Konsumverhalten auszeichnen, gehören das Weihnachts- und das Osterfest. Christlichen Ursprungs zwar, jedoch von zahlreichen vorchristlichen Riten geprägt, wird vor allem das Weihnachtsfest von Christen, Atheisten und Andersgläubigen feierlich begangen. Doch zu wenige deutsche Bürger wissen bzw. nehmen öffentlich wahr, dass für Einwanderer aus anderen Ländern ganz andere Feste eine bedeutende Rolle spielen. So begehen Juden und Muslime, orientalische und orthodoxe Christen, Hindus und Buddhisten sowie Anhänger vieler kleiner ethnisch gebundener Religionsgemeinschaften auch in Deutschland ihre eigenen religiösen und kulturell tradierten Feste – so gut es die Diasporabedingungen eben zulassen.

Feste und Feiertage fügen eine besondere Zeit in den Alltag ein, die den Gläubigen als „heilig“ gilt. Diese Zeit wird in der Familie, in der religiösen Gemeinschaft und in der Öffentlichkeit in besonderer Weise begangen. Die Menschen putzen ihre Wohnungen und kommen in festlicher Kleidung zusammen. Man tauscht gute Wünsche aus, beschenkt sich gegenseitig und nimmt am Festessen teil. Den Armen und Bedürftigen lässt man in dieser Zeit einen Geldbetrag, Essen oder andere Dinge zukommen. In den religiösen Gebäuden zelebrieren die Gläubigen besondere Rituale wie Lichteranzünden, rituelle Waschungen oder die Weihe von Opfern. Sie sprechen

besondere Gebete, singen festspezifische Lieder und spenden eine größere Summe an Geld als zu anderen Zeiten. Anschließend findet meist ein gemeinschaftliches Essen statt. Prozessionen werden durchgeführt, Basare aufgebaut, festspezifische Artikel verkauft und in manchen Läden Süßigkeiten verschenkt.

Jedem Fest liegt ein besonderer Anlass zugrunde, z. B. die ursprüngliche Markierung des Übergangs der Jahreszeiten, das Ende der Regenzeit (Kathina), die Heldentaten eines Menschen oder Volkes (Chanukka), die Geburt oder der Tod eines Propheten oder Religionsgründers (Weihnachten, Vesak). Solche Anlässe wurden im Laufe der Zeit oft in besondere Legenden gekleidet, die man, ausgeschmückt mit wundersamen Ereignissen, in den jeweiligen Heiligen Schriften finden kann und die bei den entsprechenden Festen thematisiert werden.

Die Art der Gestaltung eines Festes steht oft in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Anlass und der Festtagslegende und wurzelt demzufolge in einem ganz bestimmten geografisch, landwirtschaftlich, historisch-politisch, sozial und religiös bedingten Kontext des Herkunftslandes. Werden solche Jahresfeste jedoch in andere Länder transportiert, treten bei der Zelebrierung starke Veränderungen in zeitlicher und ritueller Hinsicht auf, da sich die herkömmlichen Hintergründe und Bedingungen nicht einfach auf das neue Land übertragen lassen. So sind zwar viele ethnisch-religiöse Gruppen bemüht, die

Traditionen ihrer Festgestaltung auch fern der Heimat beizubehalten. Jedoch kann man bei genauerem Hinsehen feststellen, dass zahlreiche Anpassungen an die neuen Gegebenheiten erfolgt sind. Es kommt zu Veränderungen von Kultorten, -zeiten und -gegenständen, von Ritualabläufen und, wie wir sehen werden, nicht zuletzt zur Integration christlicher, insbesondere weihnachtlicher Bräuche. Und es stellt sich die Frage: Wie präsent sind jüdische, christlich-orthodoxe, muslimische, hinduistische und buddhistische Feste eigentlich für die deutsche Mehrheitsgesellschaft?

Mehrere Neujahrsfeste in einem Jahr

Obwohl sich der Gregorianische Kalender als offizielle Zeitrechnung weltweit durchgesetzt hat, gibt es allein in Deutschland neben dem Neujahrstag am 1. Januar mindestens fünf weitere Tage, an denen das neue Jahr von Menschen anderer Religionen und Länder begrüßt wird. So feiern zum Neumond zwischen dem 21. Januar und dem 21. Februar Buddhisten aus China das „Guo nian“-Fest und Buddhisten aus Vietnam das Tet-Fest. Iraner, Afghanen und verschiedenstämmige Kurden begehen am 20. und 21. März das persische Neujahr „Nouruz“. Im arabischen Monat Muharram¹ wird das muslimische Neujahr „Al Hijrah“ eingeleitet. Hindus aus Südindien und Sri Lanka begrüßen mit dem Pongal-Fest, Buddhisten aus Thailand, Laos und Kambodscha mit dem Songkran-Fest den Jahresanfang am 13. und 14. April. Den Abschluss im Jahreskreis bildet das jüdische Neujahr „Rosh ha-Shana“ am 29. und 30. September, an dem jüdische Gläubige den Beginn der Schöpfung feiern. Interessant ist, dass all diese Gemeinschaften sich auch noch in der Diaspora am jahreszeitlich bedingten Kalender ihres Herkunftslandes orientieren und ihre religiösen Feste danach ausrichten.

Jüdische Feste: Pessach und Chanukka

Jedes Jahr im jüdischen Monat Nissan (März/April) wird in jüdischen Familien sieben Tage lang das Pessachfest gefeiert. Mythologische Anlässe dafür bieten Geschichten in der Tora, die den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten beschreiben.² Juden unterschiedlicher nationaler Herkunft und religiöser Richtung putzen schon eine Woche vor dem Fest ihre Wohnung und befreien sie von allen Resten gesäuerten (mit Hefe zubereiteten) Teigs, genannt Chamez. Den Höhepunkt bildet der Sederabend am ersten Festtag. Die Familie versammelt sich an einem großen Tisch und begrüßt sich mit „Chag Pessach Sameach“ (Fröhliches Pessachfest). Auf dem Sederteller werden ungesäuertes Brot (Mazze), ein gegrillter Fleischknochen, ein Fruchtmus, ein Bitterkraut, Sellerie und ein gekochtes Ei serviert, Nahrungsmittel, die an den Auszug der Vorfahren erinnern sollen. Anschließend verzehren die Familienmitglieder die symbolischen Speisen nach einem rituell vorgegebenen Ablauf, bei dem spezielle Pessachlieder, z. B. „Dayenu“ („Illo hotzi'anu ...“ – Hätte Er uns alle aus Ägypten geführt), die Exodusgeschichte aus der Haggada³ und ein festliches Abendessen mit vier Bechern Wein eingebunden sind. Auch in ihren Gebetshäusern feiern die jüdischen Gemeinden Pessach. Nach einem festlichen Gottesdienst versammelt man sich in der Diaspora meist am zweiten Abend der Festwoche in den Gemeinschaftsräumen der Synagogen oder in gemieteten Festsälen zur Sederfeier und zelebriert in einem poetisch, kulinarisch und rituell abgestimmten Ablauf den Auszug aus Ägypten.

Ein anderes wichtiges Fest im jüdischen Kalender ist Chanukka. In der zweiten Hälfte des jüdischen Monats Kislev feiern jüdische Gläubige acht Tage lang den Sieg der Makkabäer und die Wiedereinweihung

des Tempels in Jerusalem.⁴ In dieser Zeit stellen jüdische Familien zu Hause einen achtarmigen Leuchter (Chanukkia) ins Fenster. Am ersten Tag nach Sonnenuntergang wird das erste Licht angezündet. Jeden Abend kommt eine weitere Flamme hinzu, bis am achten Abend schließlich alle Lichter brennen. Die Kinder erhalten jeden Tag ein kleines Geschenk. Die abendlichen Stunden verbringen die Familien mit Singen, Geschichtenerzählen und Spielen. Zu den kulinarischen Besonderheiten gehören vor allem in Öl gebackene Gerichte wie Kartoffel-Latkes. Sie erinnern an die biblische Geschichte vom Ölwunder, nach der ein winziger Rest Öl acht Tage lang für das Brennen des Tempelleuchters reichte. Auch in den Synagogen werden jeden Tag nach Sonnenuntergang die Chanukka-Lichter angezündet. Rabbiner und Kantoren thematisieren im Gottesdienst den siegreichen Aufstand der Makkabäer über die griechische Besatzungsmacht und das Ölwunder im Tempel.

Die jüdischen Feste werden von den Gläubigen auch in der Diaspora immer zu den kalendarisch festgelegten Zeiten des jüdischen Kalenders begangen. Eine Schulbefreiung der Kinder ist in kleinen Städten deshalb nötig, in großen Städten eher nicht, da hier die meisten eine jüdische Schule besuchen. Öffentliche Rituale, wie sie in Israel üblich sind, werden aus Sicherheitsgründen unterlassen.

Beim Chanukka-Fest lassen sich einige rituelle Elemente des Weihnachtsfestes ausmachen, die von der Mehrheitsgesellschaft übernommen wurden. So werden z. B. Pfefferkuchen zum Verkauf angeboten, die mit einer Menora aus Zuckerguss verziert sind. Des Weiteren weist die bekannteste Melodie des populären Chanukka-Liedes „Maos Zur“ eine erstaunliche Ähnlichkeit mit dem Weihnachtslied „Nun freut Euch lieben Christen g'mein“ von Martin Luther auf. Und die Annahme liegt nahe, dass sich

der Brauch, Kindern in dieser Zeit Geschenke zu überreichen, aus der weihnachtlichen Tradition der Bescherung entwickelt hat. Chanukka ist das Fest, das gerade in der Diaspora am meisten vermarktet und somit auch für Nichtjuden sichtbar gemacht wird. In einigen deutschen Städten findet auf Marktplätzen ein allabendliches Lichtzünden an einer großen Chanukkia statt. In Berlin können Passanten vor dem Brandenburger Tor und vor dem Jüdischen Museum einen solchen Leuchter bewundern. Sehr zu empfehlen ist auch der Chanukka-Markt im Jüdischen Museum. Besucher haben hier die Möglichkeit, Chanukka-Utensilien wie Karten, Musik, Spiele und Süßigkeiten zu kaufen und nach Sonnenuntergang dem rituellen Zünden der Kerzen, verbunden mit einem kleinen Chanukka-Konzert, beizuwohnen.

Serbisch-orthodoxe Weihnachten

Serbisch-orthodoxe Christen feiern die Geburt Jesu nach dem Julianischen Kalender in der Nacht vom 6. zum 7. Januar und an den drei darauffolgenden Tagen. Die sechs Wochen vor Weihnachten einschließlich des Heiligen Abends gelten als Fastenzeit. In dieser Zeit sollten außer Fisch keine tierischen Produkte verzehrt werden. Dafür stehen Salat und Bohnen auf dem Speiseplan. Am 6. Januar wird der Badnjak, ein junger Eichenbaum, geschlagen und im Haus aufgestellt. In der Diaspora ersetzen viele Familien den weihnachtlichen Eichenbaum allerdings durch einen Strauß aus Eichenzweigen und Stroh. Unter den Wohnzimmertisch wird Stroh gelegt, und darin werden Süßigkeiten versteckt. Am ersten Weihnachtsfeiertag besuchen sich serbische Christen und begrüßen sich mit dem Spruch „Hristos se rodi – Vaistinu se rodi!“ (Christus ist geboren – Er ist wahrhaftig geboren!). Es findet ein großes Festmahl statt, zu dessen Köstlichkeiten vor allem

Hammel- und Spanferkelfleisch gehören. Ein beliebtes Gebäck ist der Cesnica, ein weihnachtlicher Kuchen, in dem eine Münze versteckt ist. Wer die Münze findet, hat das ganze Jahr über Glück. Bedürftige werden mit Geld und gekochten Speisen beschenkt.

In der Nacht vom 6. zum 7. Januar gehen viele serbisch-orthodoxe Christen in die Weihnachtsmesse. In der Serbisch-Orthodoxen Kirche in der Ruppiner Straße in Berlin zum Beispiel stehen die Besucher jedes Jahr dicht gedrängt, und die Messe wird bis nach Mitternacht von einem ständigen Kommen und Gehen bestimmt. Der Eingangsbereich des Gotteshauses erstrahlt in hellem Lichterglanz, und jeder neue Gottesdienstbesucher zündet eine weitere Kerze an. Der Gang zum Altar ist mit Stroh ausgelegt, das symbolisch für das Stroh in der Krippe steht. Lange Weihnachtsgesänge und -lesungen bestimmen den liturgischen Ablauf. Den Höhepunkt der Messe bildet das prozessionsähnliche Tragen eines Eichenbaumes in die Kirche, begleitet von dem serbischen Weihnachtslied: „Oj Badnjadsche“ (O Weihnachtsbaum). Im Anschluss daran begeben sich die Gottesdienstbesucher zum Altar, wo sie von den Priestern einen Strauß aus Stroh und Eichenzweigen erhalten, der dann zu Hause neben die Jesus-Ikone gelegt wird. Um die Weihnachtsmesse kulinarisch und in heiterer Stimmung ausklingen zu lassen und die familiären Feierlichkeiten einzuleiten, tauschen viele Familien vor der Kirche Selbstgebackenes aus und stoßen mit einem Gläschen Sliwowitz an.

Russisch-orthodoxes Osterfest

Bei russisch-orthodoxen Christen wird, wie auch bei serbisch-orthodoxen, die Auferstehung Jesu eine Woche später als in anderen christlichen Kirchen gefeiert, da man sich auch hier am Julianischen Kalender

orientiert. Vor dem Osterfest besteht streng genommen eine 40-tägige Fastenzeit mit einem Verbot von Wurst, Schinken, Käse und Milch. Diese findet ihren Höhepunkt am Ostersonntag, denn da sollte man so gut wie gar nichts essen. Weitere Traditionen sind das Färben der Eier am „sauberen Donnerstag“ und das Zubereiten von Osterkuchen am Ostersonntag. Die häusliche Festtafel wird mit frischen Blumen, Weidensträußen und farbigen Eiern dekoriert. Eine kulinarische Spezialität ist an diesem Tag Kulitsch mit Paskha (Osterbrot mit Quark).

Von besonderer Bedeutung ist die Osternacht, in der sich viele russisch-orthodoxe Christen zur Ostermesse einfinden. Nachdem der Priester „Christus ist auferstanden“ verkündet hat, erfolgt eine Prozession mit der Ikone vom auferstandenen Christus, zuerst um den Altar und dann um die Kirche herum. Am Ostersonntag tragen die Gläubigen Osterbrote und Eier in die Kirche und lassen sie vom Priester weihen. Alle begrüßen sich mit „Christos woskrjess – Woistinu woskrjess!“ (Christus ist auferstanden – Er ist wahrhaftig auferstanden!). Da man traditionell das Essen zum Fest mit anderen teilt, besuchen sich die Familien nach dem Gottesdienst gegenseitig und tauschen die geweihten Eier und das Osterbrot. Zur russisch-orthodoxen Ostertradition gehört außerdem, am Ostersonntag auf den Friedhof zu gehen und hier ein Picknick zu veranstalten, damit auch die verstorbenen Angehörigen an den Feierlichkeiten teilhaben können. Diese in russischsprachigen Ländern üblichen Picknickversammlungen fallen in Deutschland weg.

Dass sich russisch-orthodoxe (wie auch serbisch-orthodoxe) Christen bei den Weihnachts- und Osterfeiertagen auch in Deutschland an den Julianischen Kalender halten, hat zur Folge, dass sich Schüler und Arbeitnehmer an Feiertagen in der Woche eine Schul- bzw. Arbeitsbefreiung

einholen. Die Feiertage russisch- und serbisch-orthodoxer Christen treten für die deutsche Bevölkerung sonst aber kaum sichtbar in Erscheinung.

Muslimische Feste: Fastenbrechen und Opferfest

Im neunten Monat des islamischen Mondkalenders, dem Ramadan, fasten Muslime verschiedener Nationen 29 bis 30 Tage lang, so auch in Deutschland. Anlass dazu geben ihnen verschiedene Koranstellen, die von bestimmten Regeln zum Fasten und Fastenbrechen sprechen.⁵ Vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang enthalten sich die Gläubigen jeglicher Speisen und Getränke. Am ersten Tag des folgenden Monats, genannt Schawwal, findet das Id al-Fitr (türk.: Ramazan Bayrami), das Fest des Fastenbrechens, statt. Die Familien besuchen sich gegenseitig. Arabische Muslime begrüßen sich mit „Eid Mubarak!“, türkische Muslime mit „Bayram mübarek olsun!“ („Gesegnetes Fest!“). Alle sind festlich gekleidet, besonders die Frauen. Zahlreiche Speisen, die man tage- und nächtelang gekocht hat, werden aufgetischt. Besonders beliebt sind Süßigkeiten wie Baklawa, Halwa oder Fereni. An diesem Tag wird die pflichtgemäße Almosensteuer, die Zakat al-Fitr, entrichtet.

Doch nicht nur in der Familie, auch in Moscheen und Festsälen versammelt man sich zum Fest des Fastenbrechens. Ein besonderes Gebet, das an diesem Tag gesprochen wird, ist das Takbir al Id, das Festtagsgebet. In predigtartigen Ansprachen thematisieren die Imame den Sinn des Fastens und bedauern gern, dass viele Muslime gerade im Ausland das Fasten nicht mehr so ernst nehmen. Danach setzen sich die Besucher zusammen, tauschen die mitgebrachten Speisen aus, spenden Geld und beschenken sich untereinander oder die Kinder mit kleinen Gaben.

Am zehnten Tag des islamischen Wallfahrtsmonats Dhul-hidjja findet das viertägige Opferfest Id al-Adha (türk.: Kurban Bayrami) statt. Es gründet auf einer Erzählung im Koran, nach der Abraham/Ibrahim für seine Bereitschaft, Gott seinen Sohn Ismail zu opfern, an dessen Stelle einen Widder darbringen soll.⁶ Aus diesem Anlass lässt eine muslimische Familie zum Opferfest ein Rind, eine Ziege oder ein Schaf schlachten. Das Opferfleisch wird an Arme verteilt. Auch an diesem Tag besuchen sich die Familien gegenseitig. Es werden vor allem Fleischgerichte angeboten wie Saleeg – ein arabisches Reisgericht mit Huhn – oder der in Pakistan, im Iran und in Afghanistan beliebte Pulaw (gewürzter Reis mit Rosinen, Karotten und Hammelfleisch). Es ist zudem üblich, einen Besuch auf dem Friedhof zu machen und Koranverse für verstorbene Angehörige zu rezitieren.

Viele muslimische Familien treffen sich auch in Deutschland schon am Morgen zum Festtagsgebet in der Moschee oder in einem gemieteten Festsaal. Hauptthema der Predigt ist die Opfergeschichte von Abraham und Ismael. Nach einem Segen für die Muslime im Besonderen und die Menschen im Allgemeinen, trifft man sich auch hier zum gemeinsamen Essen. Geldspenden werden eingesammelt, die Kinder führen ein kleines Kulturprogramm auf und werden dafür mit Überraschungstüten belohnt. Da sich die Feiertage im Islam nach der Stellung des Mondes richten, kommt es aufgrund der abweichenden Mondsichtungen in der Diaspora dazu, dass die Feste teilweise an unterschiedlichen Tagen stattfinden. Auch werden religiöse Feiertage an den jeweiligen Tagen zelebriert, die der islamische Mondkalender vorgibt. Das hat zur Folge, dass viele muslimische Familien ihre Kinder am ersten Tag von Id al-Fitr und Id al-Adha aus der Schule nehmen und muslimische Arbeitnehmer einen oder mehrere Urlaubstage beantragen.

Rituelle Veränderungen zeigen sich vor allem beim Opferfest. So werden die an diesem Tag religiös vorgeschriebenen Schlachtungen von Ziegen und Schafen in Deutschland in weitaus geringerem Maße durchgeführt als in muslimischen Ländern. Stattdessen spenden viele Familien Geld für die Opfer weltweiter Katastrophen. Ein Beispiel für die Übernahme weihnachtlicher Bräuche in muslimische Feste ist der Ramadan-Überraschungskalender. Vergleichbar dem Adventskalender soll er muslimischen Kindern die Zeit bis zum Fest des Fastenbrechens verkürzen und versüßen. Obwohl man in deutschen Großstädten von einer erheblich sichtbaren Präsenz muslimischer Gläubiger sprechen kann, sind deren Feste für die nichtmuslimische Bevölkerung nicht auffallend wahrnehmbar. So gibt es keine gemeinschaftlichen Rituale, die in der Öffentlichkeit durchgeführt werden. Eine Festtagsstimmung zum Fastenbrechen – wie zum Opferfest – wird auch nur dezent in arabisch oder türkisch besiedelten Wohngebieten sichtbar.

Einige Verkäufer verteilen in dieser Zeit Süßigkeiten in ihren Läden. Manchmal finden kleine Basare statt, umrahmt von arabischer oder türkischer Pop-Musik. Zu den internen Feiern wird zwar nicht öffentlich eingeladen, aber Gäste sind immer herzlich willkommen. Zunehmend organisieren muslimische Gemeinden Feiern zum Fastenbrechen, zu denen bewusst Nichtmuslime, nicht selten auch Vertreter des öffentlichen Lebens, eingeladen werden. Ein Beispiel moderner öffentlicher Popularisierung des Id al-Fitr-Festes stellt die alljährlich stattfindende Musikveranstaltung in der Berliner Kulturbrauerei dar, bei der zahlreiche arabische, türkische und afrikanische Künstler auftreten.

Der zweite Teil dieses Beitrags wird in MD 5/2012 erscheinen. Nachdem im ersten Teil jüdische, christlich-orthodoxe und muslimische Feste und ihre Präsenz in Deutschland im Mittelpunkt standen, wird es im zweiten Teil vor allem um hinduistische und buddhistische Feste gehen.

Anmerkungen

¹ Die islamische Zeitrechnung beginnt mit dem 1. Muharram (16. Juli) 622, dem Beginn des von der islamischen Tradition festgelegten Jahres der Auswanderung des Propheten Mohammed aus Mekka, und orientiert sich am Verlauf des Mondes. Da die Mondmonate nur aus 29 oder 30 Tagen bestehen, verschieben sich die muslimischen Feste, gemessen an unserem Sonnenkalender, jedes Jahr um elf Tage nach vorn.

² Siehe z. B. Ex 12 und 13.

³ Die erzählenden und homiletischen – nicht gesetzlichen – Inhalte des rabbinischen Schrifttums bilden die Haggada im weiteren Sinne. Die Pessach-Haggada enthält den rituellen Ablauf eines Sederabends.

⁴ Siehe 1. Makkabäerbuch.

⁵ Sure 2,183-187.

⁶ Sure 37,99-113 entspricht der Geschichte von Abraham und Isaak aus Gen 22, 1-19.

Für viele Jugendliche, die unter der Bezeichnung „muslimische Jugendliche“ gefasst werden, ist die Religion zwar ein wichtiger Teil ihrer Identität, aber nur eine Minderheit definiert sich selbst primär religiös. Die Autorin zeigt, dass sich das Segment der sich primär religiös definierenden muslimischen Jugendlichen in zahlreiche Gruppen und subkulturelle Milieus aufteilt. Diese Jugendszenen sind zum Teil klar voneinander abgegrenzt, zum Teil überschneiden sie sich. Die Szene ist insgesamt sehr vielfältig und dynamisch, sie verändert sich stetig.

Claudia Dantschke, Berlin

Muslimische Jugendszenen in Deutschland

Jung, deutsch und Muslim

„Jetzt sprechen wir!“, titelt selbstbewusst das Blog des muslimischen Jugendmagazins „Cube-Mag“. Anfang 2010 ging die erste Ausgabe dieses deutschsprachigen Magazins online, damals noch unter dem Namen „Muslim – The Next Generation“. Inzwischen ist das fünfte Heft mit einer Druckauflage von 2500 Exemplaren erschienen. Muslimische Jugendliche zwischen 18 und 25 Jahren haben sich hier zusammengetan, um „endlich nicht mehr stumm dazusitzen und sich anhören zu müssen, wie man als Muslim denn wirklich sei, was man denke und warum man wie handeln würde“.¹ Zwar finanziert sich das Projekt inzwischen durch Verkauf und Werbeanzeigen, doch wird es maßgeblich getragen von dem ehrenamtlichen Engagement seiner Autorinnen und Autoren. Es sind junge Leute, „die zumeist in Deutschland geboren und aufgewachsen sind. Sie sind hier zur Schule gegangen, machen jetzt ihr Abitur, studieren oder arbeiten bereits. Ihre Religion, der Islam, ist es, was sie vereint und dazu bewegt aktiv zu sein“². „Was uns vielleicht herausstellt ist, dass wir jung sind, dass wir kreativ sind, dass wir auf uns mit der Gesellschaft, in der wir aufgewachsen sind, identifizieren und versuchen, hier auch die muslimische Identität mitzugestalten“,

beschreibt der Marketingbeauftragte Nabil Chabrak in einem Interview mit *Muslim-TV*³ die Macher seines Heftes.

Das „Cube-Mag“ ist kein oberflächliches Lifestyle-Magazin, aber auch kein islamisch-theologisches Heft. Die Autoren wenden sich mit ihren Artikeln an Muslime wie an Nichtmuslime und bieten einen vielfältigen und auch selbstkritischen Einblick in „die Themen und Ideen, die unsere Generation bewegen, beschäftigen und aufwühlen“. So werden innerislamische Tabuthemen aufgegriffen, um einen Austausch mit den eigenen Eltern und religiösen Vorbildern voranzubringen. Selbstbewusst setzen sich die Autoren aber auch mit den Mythen auseinander, die sich um muslimische Jungen und Mädchen ranken, oder mit Projektionen, derer sie sich ständig argumentativ erwehren müssen. Analysiert werden zudem die politischen Entwicklungen in den arabischen Ländern oder die empfundenen Einschränkungen der Religionsfreiheit in europäischen Ländern, wenn es um den Islam geht.

Herausgeberin des Magazins ist die 21-jährige Studentin Yasmina Abd el Kader. Sie engagierte sich bereits in Bremen bei der muslimischen Jugendinitiative „Lifemakers“. Das Credo des „Cube-Mag“ – sich an den Diskussionen in der Gesellschaft aus muslimischem Blickwinkel zu beteiligen

und der muslimischen Jugend eine Stimme zu geben – ist letztendlich die publizistische Umsetzung des „Lifemakers“-Ansatzes.

Die Idee der „Lifemakers“ stammt von dem „bekanntesten arabischen TV-Imam“, dem ägyptischen Fernsehprediger Amr Khaled. In seinen seit 2004 sowohl im arabischen Raum als auch in Europa ausgestrahlten Fernsehshows wandte sich Amr Khaled speziell an die muslimischen Jugendlichen und ermutigte sie, sich in ihren jeweiligen Gesellschaften progressiv einzubringen. Er stärkte das Selbstwertgefühl junger Muslime, indem er ihnen deutlich machte, dass sie ihren Gesellschaften etwas zu bieten haben. Überall entstanden kleine Gruppen und Netzwerke, die sogenannten „Lifemakers“. In Deutschland begann diese Bewegung im Jahr 2005 und umfasste in kürzester Zeit etwa 400 aktive muslimische Jugendliche zwischen 16 und 30 Jahren, darunter ein hoher Anteil Mädchen und junge Frauen.

Inzwischen hat die Initiative „Lifemakers“ als Struktur zwar an Bedeutung verloren. Die dahinterstehenden Ideen Amr Khaleds finden aber in vielfältiger Form ihre praktische Umsetzung.

Islamische Vielfalt

Während sich ein Teil der muslimischen Jugendlichen zu neuen Initiativen und Netzwerken zusammenfindet, versuchen andere, ihren Platz in den klassischen Islamverbänden zu finden. Im Blickfeld der Öffentlichkeit stehen dabei die vier Dachverbände Islamrat (Milli Görüş), Zentralrat der Muslime (türkische und arabische Sunniten sowie Schiiten), DITIB (türkisch-sunnitischer Staatsislam) und VIKZ (Anhänger eines türkisch-sunnitischen Ordens). Das organisatorische Spektrum ist jedoch vielfältiger und umfasst weit mehr als die klassischen Moscheevereine. Ganz unterschiedlich gestaltet sich die aktive Einbeziehung

der Jugendlichen. Zum Teil haben sie die Leitung von den Älteren übernommen, zum Teil tut sich die ältere Generation aber auch schwer damit, den Stab an die Jugend zu übergeben.

Für die Komplexität muslimischer Jugendkulturen spielt neben den unterschiedlichen religiösen Interpretationen und der Anbindung an islamische Organisationen auch die soziale Schichtung eine Rolle. So werden ethnische/nationale Bezüge am stärksten in einem eher mittelständischen, sozial integrierten und bildungsnahen Milieu von religiösen Bekenntnissen verdrängt, während es in den bildungsferneren Milieus oft zu einer Mischung von Religion und nationaler Herkunft kommt. Auch politische Konflikte in den Herkunftsländern der Familien prägen nationale Orientierungen von Jugendlichen. Bei den Jugendlichen türkischer Herkunft resultiert die Kombination aus ethnischer/nationaler und religiöser Orientierung aus einem von verschiedenen islamischen Organisationen oder dem Elternhaus geprägten Religionsverständnis, das als „türkisch-islamische Synthese“ bezeichnet wird. Herkunft, türkische Sprache und Kultur erhalten dabei eine quasi religiöse Bedeutung. Eine starke Orientierung der Vereinsvorstände auf das Herkunftsland verstärkt diese Entwicklung, stößt aber vor allem bei gesellschaftlich interessierten und engagierten Jugendlichen zunehmend auf Ablehnung.

Innerhalb dieses heterogenen Spektrums gibt es auch gezielte Bestrebungen, die internen Segmentierungen zu überwinden und zu einer tatsächlichen und nicht nur nach außen dargestellten „islamischen Einheit“ zu gelangen. Die Grundlage dafür bildet eine panislamisch ausgerichtete, also von Nationalität, Sprache und Kultur losgelöste Islaminterpretation. Das Verbindende ist allein die Religion, weshalb diese Gruppen sehr pragmatisch die jeweilige Verkehrssprache, hierzulande also Deutsch,

zur Kommunikation nutzen. Zwar dominieren Jugendliche türkischer oder arabischer Herkunft diese Gruppen, insgesamt sind sie aber multinational zusammengesetzt und üben auch auf junge deutsche Konvertiten beiderlei Geschlechts eine gewisse Anziehungskraft aus. Auch dieses Milieu unterteilt sich in verschiedene Szenen.

Milli-Görüş-Jugend

Die größte Jugendszene der sunnitisch-panislamischen Strömung dürfte immer noch die Milli-Görüş-Jugend sein. Die Anzahl der Mitglieder des Jugendverbandes (IGMG-Gencilik) beläuft sich auf etwa 15 000 mehr oder weniger aktive Jungen und Mädchen⁴ in Europa (etwa 70 Prozent davon in Deutschland). Zwar ist diese Szene in der gelebten Mitgliedschaft noch stark sprachlich und kulturell türkisch geprägt, die zugrunde liegende Ideologie des 2011 mit 84 Jahren verstorbenen Milli-Görüş-Führers Necmettin Erbakan ist jedoch auf einen Panislamismus ausgerichtet und in ihrem Kern eine türkische Spielart der Ideologie der arabischen Muslimbruderschaft. Während die Mutterbewegung in der Türkei bereits im Sommer 2001 durch die Spaltung in Reformen und Traditionalisten an Bedeutung verloren hat und der traditionalistische Erbakan-Flügel, die Saadet-Partei, seit 2010 durch interne Streitereien und durch den Tod des ideologischen Kopfes wohl endgültig zu einem Fossil der Geschichte geworden ist, verzeichnete der nach wie vor mit der Saadet-Partei verbundene europäische Arm der Bewegung, die IGMG, nur einen leichten Rückgang ihrer Mitgliederzahlen. Wie lange der noch vor Erbakans Tod ausserkorene IGMG-Vorsitzende Kemal Ergün die Einheit der IGMG in der jetzigen religiös-politischen Ausrichtung halten kann, bleibt abzuwarten. Vor allem in den bildungsnahe Kreisen der Milli-Görüş-Jugend treten die tradierten türkischkulturellen Elemente

immer stärker zugunsten einer europäischen islamisch-konservativen Orientierung in den Hintergrund. Die Abhängigkeit von der Mutterbewegung wird von jungen IGMG-Funktionären offen infrage gestellt. Im Gesamtkonzept der Milli Görüş für Europa kommt der jungen Generation vor allem eine Aufgabe zu: Die Jugendlichen sollen als gute Muslime aktiv werden, da sie das Bild der Muslime prägen, und dieses Bild müsse ein positives, ein perfektes sein. Mit der Ende 2006 gestarteten Jugendoffensive wendet sich die IGMG jedoch primär an die Erwachsenen, die sich stärker um die Jugendlichen kümmern sollen, denn „schließlich gibt es noch zehntausend Jugendliche, die wir noch erreichen müssen und die vielen Problemen ausgesetzt sind ... Es ist nicht genug, sie zu organisieren; wir müssen sie in unsere Gemeinschaft aufnehmen und sie für die Zukunft und für die Gesellschaft erziehen.“⁵ Das dazugehörige Projekt „Gesprächskreise 2000“ findet gleichzeitig überall in Europa statt. Es zielt auf Nachbarn und Bekannte ab, die zum Gespräch auf lokaler Ebene eingeladen werden. Bei den Treffen wird über verschiedene Islamthemen gesprochen, vor allem soll das „Gemeinschafts- und Brüderlichkeitsbewusstsein“ gestärkt werden. Eltern sollen Jugendliche ermutigen, an diesem Programm teilzunehmen. „Wir als Milli Görüş möchten die Jugendlichen in aller Hinsicht fördern ... Es ist unsere größte Aufgabe, sie zu fleißigen, zielstrebigem und mit gutem Benehmen ausgestatteten Menschen zu erziehen.“⁶ Neben dieser eher traditionellen Jugendarbeit des Verbandes laufen seit einiger Zeit Versuche, den Jugendlichen auf allen Ebenen mehr Autonomie zu gewähren und damit ihre aktive Mitbestimmung zu erhöhen. Vor allem die IGMG-Studentenabteilung kann hier einige Erfolge für sich verbuchen. Letztendlich ist es der Versuch, die Jugendlichen bei der Organisation zu halten und

zu verhindern, dass sie in die immer zahlreicher werdenden alternativen muslimischen Jugendszenen abwandern, seien es die „Pop-Muslime“, salafitische Gruppen oder das Fethullah-Gülen-Bildungsnetzwerk.

Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland

Im Unterschied zu Milli Görüş verfolgen die anatolischen Aleviten eher einen kooperativen Ansatz, vergleichbar mit den Jugendorganisationen der politischen Parteien. In Deutschland gibt es mehrere alevitische Organisationen, die größte und repräsentativste ist die „Alevitische Gemeinde Deutschland e. V. (AABF)“. Sie kooperiert mit dem „Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e. V. (BDAJ)“, einer Selbstorganisation von alevitischen Jugendlichen im Alter zwischen 16 und 27 Jahren.

Die ca. 500 000 anatolischen Aleviten (Türken und Kurden aus der Türkei) in Deutschland werden in den Statistiken unabhängig ihrer Selbstdefinition unter „Muslime“ subsumiert. Sie selbst definieren sich z. T. als eigene Konfession innerhalb des Islam oder als aus dem Islam hervorgegangene oder vom Islam beeinflusste eigene Religionsgemeinschaft neben den Muslimen.⁷ Aufgrund ihrer Erfahrungen, von der sunnitischen Mehrheit als Häretiker stigmatisiert und verfolgt zu werden, grenzen sich Jugendliche, die sich primär als alevitisch begreifen, von Jugendlichen ab, die sich primär sunnitisch oder schiitisch als Muslime definieren.

Muslimische Jugend in Deutschland

Die Muslimische Jugend in Deutschland (MJD) ist eine bundesweit organisierte deutschsprachige Organisation für muslimische Jugendliche zwischen 13 und 30 Jahren aus eher bildungsorientierten und sozial

integrierten Schichten, darunter zahlreiche Jugendliche bikultureller Herkunft sowie Konvertiten. Sie stellt sich selbst als eigenständige und unabhängige Jugendorganisation dar. Auch wenn diese Darstellung nicht ganz der Realität entspricht, so ist die MJD immerhin die größte Organisation der sozial engagierten sunnitisch-konservativen „Pop-Muslime“.

Gegründet wurde die MJD 1994 nach dem Vorbild der britischen „Young Muslims“.⁸ Der erste Vorsitzende war Muhammad Siddiq (Wolfgang Borgfeldt), ein deutscher Konvertit und Leiter des Lützelbacher Vereins „Haus des Islam (HDI)“. Dieser Verein unterstützt bis heute die MJD, u. a. bei den jährlichen Meetings oder den Brüder- und Schwestern-Lagern. Personelle Verflechtungen zwischen ehemaligen MJD-Vorsitzenden und Organisationen, die der Muslimbruderschaft zugerechnet werden, speziell der Islamischen Gemeinschaft in Deutschland e.V. (IGD)⁹, die Empfehlung verschiedener Autoritäten dieses Spektrums als Referenten durch das Lokalkreis-Handbuch der MJD und die von der MJD über ihren ehemaligen Buchverlag Green Palace verbreitete religiöse Literatur haben der MJD wohl nicht zu Unrecht den Ruf einer inoffiziellen Jugend- und Eliteorganisation dieses politisch-islamischen Spektrums eingebracht.¹⁰

Die MJD ist in Lokalkreise gegliedert, der Vorstand nennt sich Schura, Vorstandsvorsitzender ist der Amir. Die registrierte Mitgliederzahl der MJD soll sich zwischen 600 und 900 bewegen, zu den Jahrestreffen melden sich über 1000 muslimische Jugendliche an, darunter ein hoher Anteil junger Frauen. Auch wenn männliche und weibliche Mitglieder der MJD gemeinsam zu regionalen Treffen reisen, wird die konservativ-islamische Geschlechtertrennung grundsätzlich eingehalten und praktiziert. So gibt es für Mädchen und Jungen jeweils eigene mehrtägige Jugendlager, bei denen

das Gemeinschaftsgefühl und der Gruppenzusammenhalt gestärkt werden sollen. Im Zentrum der MJD-Jugendarbeit steht das Bemühen, die religiöse Selbstdefinition als gläubiger und praktizierender Muslim mit dem Leben in Deutschland zu verbinden. Beides wird nicht im Widerspruch zueinander gesehen. Elemente urbaner, nicht religiöser Jugendkulturen, wie Hip-Hop oder Graffiti, werden adaptiert und mit den eigenen religiösen Inhalten gefüllt. Die Jugendarbeit der MJD ist hoch professionell, wie die Handbücher für die Lokalkreise mit ihren Hinweisen für eine erfolgreiche Organisation von Jugendgruppen zeigen.¹¹ Sowohl die Milli-Görüş-Jugend als auch die MJD sind Teil eines europäischen Netzwerks, zu dem neben der Jugend- und Studentenorganisation FEMYSO auch der offiziell in Irland ansässige Europäische Fatwa-Rat (European Council for Fatwa and Research – ECFR) gehört. An dessen Spitze steht der einflussreichste Gelehrte der arabischen Muslimbruderschaft, Yusuf al-Qaradawi. In einem Interview mit „ufuq.de“ relativiert der aktuelle MJD-Vorsitzende, Hischam Abul Ola, nicht nur die Einbindung seiner Organisation in dieses Netzwerk, sondern auch dessen politisch-ideologische Ausrichtung. „Gleich wie man zum ECFR stehen mag und wie man ihn ideologisch zuordnet – unbestreitbar ist, dass er zu den wenigen gehört, die, zumindest in Teilbereichen, zufriedenstellende Antworten für religiöse Muslime in Europa liefern“, erläutert Abul Ola das Verhältnis der MJD zum ECFR. Zu den Positionen al-Qaradawis befragt, dass außerehelicher Sexualverkehr und Homosexualität als schwere Sünden auch mit drastischen Körperstrafen bis hin zur Todesstrafe geahndet werden sollen und Selbstmordattentate in Israel legitim seien, erklärt der MJD-Vorsitzende, dass seine Organisation „Qaradawi nie als für uns wichtige Autorität bezeichnet“ habe. „Wir

haben uns lediglich in einzelnen Fragen auf den ECFR bezogen – etwa zu Fragen des Reisens, der Musik und der Teilnahme an Wahlen. In Fragen, bei denen wir uns nicht auf ihn beziehen, haben wir eine erkennbar eigene Position. In einigen Fällen betreffen uns seine Ansichten als deutsche Jugendorganisation nicht. Das ist vor allem bei außenpolitischen Themen der Fall“, so Abul Ola.¹²

Salafitische Strömungen

Distanzierter zur nichtmuslimischen Umwelt und kompromissloser in ihrem Islamverständnis verhalten sich die an fundamentalistischen saudi-arabischen Gelehrten ausgerichteten salafitischen Gruppen. Sie propagieren eine absolute Souveränität Gottes in allen Lebensbereichen und orientieren sich am Vorbild der „lauteren Vorfahren“ (*al-salaf al-salih*) und damit an einem fiktiven „Urislam“, einem vermeintlich reinen Islam zu Zeiten des Propheten Muhammad und seiner Nachfolger im 7. und 8. Jahrhundert. Kennzeichnend für diese Strömungen ist der Missionseifer, der Muslime wie Nichtmuslime betrifft (*da'wa*), die Abwertung all derjenigen, die nicht ihrer dogmatischen Islaminterpretation folgen¹³, sowie die extreme Ablehnung der Schiiten.

Besonderen Wert legen Salafiten auf die Einhaltung der konservativen Ethik- und Moralvorstellungen: Strenge Kleidervorschriften, Geschlechtertrennung und das Verbot von außerehelicher Sexualität sind Dogmen, mit denen die moralische Überlegenheit „des Islam“ gegenüber der als dekadent und materialistisch beschriebenen demokratischen Gesellschaft demonstriert werden soll. Nur ein „sündenfreies“ Leben im Dienste Gottes garantiere den Einzug ins Paradies. Radikale salafitische Strömungen propagieren darüber hinaus Gewalt als legitimes Mittel im Kampf gegen die „Feinde

des Islam“. Jeder Muslim sei zum Dschihad (hier „heiliger Krieg“) verpflichtet, wenn der Islam irgendwo auf der Welt aktiv unterdrückt werde.

In Deutschland tritt die salafitische Bewegung seit 2005 offensiv missionierend in Erscheinung und findet vor allem bei Jugendlichen Anklang, ob mit oder ohne Migrationshintergrund, ob aus muslimischem oder nichtmuslimischem Elternhaus. Man unterscheidet aktuell vier relevante Strömungen, mit fließenden Übergängen: die puristische (auf das eigene private Leben konzentriert); die politisch-missionarische mit Ablehnung von Gewalt (Mehrheit); die politisch-missionarische einschließlich der Legitimation des bewaffneten Dschihad sowie die dschihadistische.

Das Internet und die sozialen Netzwerke sind überfüllt mit deutsch- und türkischsprachigen Videos salafitischer Vorträge, Clips religiöser Propagandalieder oder ideologischen Schriften. Ob durch mehrtägige Seminare, regelmäßige Vortragsnachmittage, Infostände in Fußgängerzonen oder Großevents – die salafitischen Wanderprediger sind längst zu einer Herausforderung für alle muslimischen Gemeinden geworden, sprechen sie doch die Jugendlichen in einer Weise an, wie es die traditionellen Imame nicht vermögen. Die charismatischen Autoritäten¹⁴ mit ihrer dichotomen Weltsicht von „richtig“ und „falsch“, „gut“ und „böse“ bieten den Jugendlichen eine klar abgrenzbare Identität und ein übersteigertes Selbstwertgefühl, unter anderem mit ihrem Anspruch, die „einzig richtige“ Islaminterpretation zu verkünden. Gleichzeitig sprechen sie das Gerechtigkeitsempfinden der Jugendlichen an, indem sie das Bild einer globalen Opfergemeinschaft der Muslime zeichnen. Dass Muslime sich gegen allgegenwärtige Diskriminierung und Unterdrückung wehren müssen, ist ein wesentlicher Aspekt salafitischer Propaganda.¹⁵

Knapp 5000 Anhänger sollen die salafitischen Strömungen in Deutschland derzeit haben, wobei die Zahl der Jugendlichen nicht bekannt ist. Die Zahl der dschihadistisch orientierten Salafiten beziffert der Verfassungsschutz auf etwa 200. Die Bedeutung der salafitischen Strömungen beruht jedoch nicht auf der Zahl ihrer Anhängerschaft. Es sind vor allem die Angebote im Internet, wo sie über eine klare Deutungshoheit gegenüber anderen Angeboten verfügen, die den Einfluss dieser Strömungen ausmachen. Jugendliche, die im Internet nach Informationen über den Islam suchen, landen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Seiten salafitischer Akteure.

Zwischen Ohnmacht und Aktivität

Im Unterschied zu den bildungsnahen und sozial integrierten islamistisch orientierten Jugendlichen, die ihren gesamten Lebensalltag entsprechend ihrer politisch-ideologischen oder dogmatisch-religiösen Orientierung gestalten, ihre Überzeugung leben und dafür auch aktiv werden, gestaltet sich die Affirmation gegenüber radikalen islamistischen Gruppierungen in Kreisen eher bildungsferner und sozial desintegrierter muslimischer Jugendlicher vor allem rhetorisch. Sie leiten aus dem positiven Bezug auf die radikalen und terroristisch agierenden Dschihad-Gruppen, deren Führungspersonen und „Märtyrer“ für sich selbst ein Überlegenheitsgefühl und ein übersteigertes Selbstwertgefühl ab. Es ist eher eine Kompensation erlebter eigener Ohnmacht und Perspektivlosigkeit sowie eine Flucht aus dem Alltag. Die Selbstaufwertung erfolgt größtenteils über das Internet und die dort veröffentlichten Gewaltvideos. Im Alltag äußern sich diese Bezüge bei den Jugendlichen nicht durch religiöses Verhalten oder Praktizieren der Religion, sondern eher durch einen das Männliche, Starke betonenden Habitus

und in Form von Sprüchen, aggressiven verbalen Abgrenzungen entlang der Linie „Muslim“ – „Nichtmuslim“.

Eine wohl kleinere, schwer zu schätzende Anzahl von Jugendlichen geht über diese rhetorische und eher formale Identifikation hinaus. Sie beziehen über das Internet nicht nur die audiovisuellen Propagandamaterialien, sondern auch die zahlreichen religiös verbrämten ideologischen Schriften und Anweisungen und machen sie sich zu eigen. Gleichzeitig vernetzen sie sich über Diskussionsforen, und es entsteht eine virtuelle Gemeinschaft, die den Beteiligten das Gefühl gibt, einer weltweiten starken Gemeinschaft anzugehören, auch wenn sie im Alltag recht einsam sind.

Das Internet, vor allem die sozialen Netzwerke und die breite Bloggerszene, ist aber auch der Raum für progressive Debatten und die Erarbeitung neuer Identitätsansätze:

Patchwork-Identitäten mit Wertpositionen, die sehr stark, aber nicht ausschließlich aus der Religion abgeleitet werden. Diese jungen Muslime zeichnet ein hohes Selbstwertgefühl aus, verbunden mit einer uneigennütigen Einsatzbereitschaft – für die Gesellschaft an sich und für die Muslime im Speziellen. Diskriminierungen und Ablehnungen durch die Gesellschaft spornen sie eher an, als dass sie sich entmutigen lassen. Elemente der Popkultur, ein eher konservatives Religionsverständnis und soziales und politisches Engagement kennzeichnen diese muslimische Jugendszene. Hier entsteht eine kleine, aber recht selbstbewusste Elite, die entweder den traditionellen islamischen Verbänden neuen Schwung geben wird, so man sie denn lässt, oder „dem Islam“ in Deutschland in all seinen Ausprägungen ein eigenes Gesicht verleiht, dem sich diese Verbände stellen müssen.

Anmerkungen

- ¹ „Psssst, über solche Themen redet man doch nicht!“, <http://islam.de/19814>. (Die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden am 6.3.2012 abgerufen.)
- ² Siehe: „Über uns“ auf: www.cube-mag.de.
- ³ <http://muslime.tv/?p=1241>.
- ⁴ Bei der IGMG werden nur die Jungen ab zwölf Jahren der Jugendabteilung zugeordnet, für die Mädchen gibt es eine eigene Jugendabteilung innerhalb der Frauenabteilung.
- ⁵ 24. November 2006, Freitagspredigt (Hutba): Gesprächskreise für Jugendliche, unter: www.igmg.de/islam/freitagspredigt/artikel/2006/11/24/413.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Siehe dazu Friedmann Eißler (Hg.), Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, Berlin 2010.
- ⁸ Jugendabteilung der Islamic Society of Britain, www.isb.org.uk/pages06/home.asp.
- ⁹ Siehe unter anderem den Verfassungsschutzbericht Berlin für das Jahr 2010, 184ff.

- ¹⁰ Siehe auch die aktuelle gerichtliche Auseinandersetzung der MJD mit dem Bundesamt für Verfassungsschutz, dazu in diesem Heft S. 148-150.
- ¹¹ Siehe www.lokkreis-handbuch.de.
- ¹² Ufuq.de, Newsletter Nr. 17/Mai 2010: „Der Islam ist unsere Religion, Deutschland unsere Heimat“. Ein Gespräch mit Hischam Abul Ola, Vorsitzender der Muslimischen Jugend in Deutschland.
- ¹³ Diese Abwertung kann so weit führen, dass Muslime zu Nichtmuslimen (Ungläubigen) erklärt werden: *takfir* – jemanden zum Nichtmuslim (*kafir*, Pl. *kuffar*) erklären.
- ¹⁴ Der ehemalige Profiboxer Pierre Vogel ist zwar der bekannteste Prediger, er ist aber nur einer von vielen.
- ¹⁵ Ausführlich zum Thema Salafismus: Claudia Dantschke/Ahmad Mansour/Jochen Müller/Yasemin Serbest, „Ich lebe nur für Allah“ – Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Schriftenreihe Zentrum Demokratische Kultur, Berlin 2011, www.zentrum-demokratische-kultur.de.

INFORMATIONEN

ISLAM

Muslimische Jugend in Deutschland gut vernetzt. Die Muslimische Jugend in Deutschland e. V. (MJD) war mit einer Klage gegen das Bundesamt für Verfassungsschutz teilweise erfolgreich. Mit Urteil des Berliner Verwaltungsgerichts (Az.: VG 1 K 237.10) muss der Verfassungsschutzbericht 2009, in dem die MJD erstmals auftaucht, korrigiert werden. Darin wird der Vorwurf erhoben, die MJD verende für Schulungen Material, das desintegrativ wirken und gegen die „westliche Gesellschaft“ emotionalisieren könne. Außerdem empfehle die MJD ihren Mitgliedern, sich „bei allen Fragen der islamischen Rechtsauslegung“ an den Maßgaben des Europäischen Rates für Fatwa und Forschung (European Council for Fatwa and Research, ECFR) zu orientieren. Dazu wird ein Schulungsleitfaden zitiert, in dem es heißt, ein Teilnehmer sollte nach Abschluss des Kurses dazu „fähig sein, durch die Schönfärberei der westlichen Regierungen zu sehen, welche die tyrannischen muslimischen Herrscher unterstützen und involvieren, um muslimische Regime aktiv zu destabilisieren. Demnach sollte er die Notwendigkeit verspüren, den politischen Status Quo zu verändern.“

Trotz entsprechender Indizien, so die Verwaltungsrichter, habe es die Kölner Behörde nicht vermocht, die tatsächliche Verwendung dieser Sätze zu belegen. Gleiches gelte für die Behauptung zum ECFR. Eine weitere Passage darf hingegen stehen bleiben, weil die Verwendung belegbar war: „Die Teilnehmer sollten am Ende dieses Kurses erkennen, dass Allah die beste Anleitung zu den Prinzipien eine Regierung zu führen zur Verfügung gestellt hat, dass Säkularismus im Islam keinen Platz hat und dass die Muslime daher sich bemühen

müssen, Allahs Anleitung in allen Belangen umzusetzen.“

Die MJD (s. dazu in diesem Heft S. 141ff) versteht sich als unabhängige deutsche Jugendorganisation, die sich an alle jungen Muslime in Deutschland ungeachtet ihrer Nationalität und Herkunft wendet. 1994 in Berlin gegründet, hat sie durch zunehmend professionelle Jugendarbeit in den vergangenen Jahren an Bedeutung gewonnen. Ein alle zwei Jahre gewählter Bundesvorstand koordiniert die Arbeit der „Lokalkreise“. Gerade auf lokaler Ebene konnte sich die MJD als Ansprechpartner in der Jugendarbeit etablieren. Es bestehen langjährige Kontakte mit Partnerorganisationen wie der Arbeitsgemeinschaft der Evang. Jugend (aej), die von Beteiligten als fruchtbar und erfolgreich beschrieben wurden. Die MJD sieht sich als Teil der westlichen Gesellschaft und ruft zur gesellschaftlichen Partizipation auf. So weist MJD-Vizevorsitzende Malika Mansouri den Vorwurf, antiwestlich und antidemokratisch zu agitieren, entschieden zurück: „Wir sagen genau das Gegenteil.“ „Was diese Textpassagen aussagen, ist einfach nur Hetze ... Also, das sind genau die Punkte, gegen die wir ankämpfen“ (dradio.de).

Die juristische Korrektheit klärt die Verhältnisse in Sachen MJD allerdings noch nicht. Der Verein wurde von einem ECFR-Mitglied, Muhammad Siddiq, gegründet. Auch sonst sind persönliche und organisatorische Verbindungen ins islamistische Umfeld unterschiedlicher europäischer Akteure der Muslimbruderschaft unübersehbar und bekannt. In Berlin stellt sich die Situation so dar, dass die MJD 2001/02 das Netzwerk „Initiative Berliner Muslime – IBMus“ mitgegründet hat, zu dem unter anderem die Vereine Inssan für kulturelle Interaktion, IKEZ (Islamisches Kultur- und Erziehungszentrum), DMK (Deutschsprachiger Muslimkreis Berlin) und nicht zuletzt das IZDB (Interkulturelles Zentrum für Dialog und

Bildung) gehören, aber auch salafitische Moscheen wie die Al-Nur-Moschee Neukölln. Zu den ersten Mitgliedern zählte die Muslimische Studentenvereinigung (MSV) des multifunktionalen Islamisten Ibrahim el-Zayat. Ziel des Netzwerkes ist es laut dem ersten Vorsitzenden, „die vorhandenen Bestrebungen zu verknüpfen und mit vereinten Kräften Aktionen für die Belange der Muslime und für die Ziele des Islam vorzubereiten und durchzuführen“.

In der Vergangenheit gab es zahlreiche gemeinsame Aktivitäten, vor allem wurden und werden Referenten vermittelt, Schulungs- und Praxiserfahrungen ausgetauscht sowie gemeinsame Plattformen für die Literaturverbreitung genutzt. Man kennt und empfiehlt Literatur islamistischer Vordenker und Wortführer wie Sayyid Qutb, Abul A'la Maududi, Yusuf al-Qaradawi, wichtige Mentoren sind Ahmad von Denfer, Amir Zaidan und Tariq Ramadan. Ein umfangreiches Fernstudienprogramm, das zu Zwecken der islamischen Einladung (*da'wa*, Mission) „die islamischen Wissenschaften“ ins Deutsche überträgt, kann über den Deutschen Informationsdienst über den Islam e. V. (DIdI – www.didi-info.de) im Internet heruntergeladen werden. Es dient dazu, in sieben Semestern ein dem „Schariastudium in islamischen Ländern“ entsprechendes Curriculum zu absolvieren. Werbeprospekte verhiessen schon vor Jahren, der Lernstoff sei angelehnt an das Schariastudium des „Europäischen Instituts für Geisteswissenschaften“ (IESH), die Dozenten seien entweder Absolventen dieser privaten Muslimbruderschaft-Hochschule im burgundischen Château-Chinon oder direkte Schüler namhafter Scheichs und Gelehrter z. B. in Saudi-Arabien. Geleitet wird der Kurs von dem aus dem Irak stammenden Samir Mourad mit Verbindungen zur MSV und zum Deutschsprachigen Muslimkreis Karlsruhe. In letzter Zeit ist eine „Salafitisierung“ des DIdI zu verzeichnen, die

radikal-sunnitisch missionarische Richtung der Salafiten gewinnt an Einfluss. Potenzielle Studenten für dieses „Schariastudium“ sehen die Dozenten auch in den Reihen der Muslimischen Jugend.

Einen Eindruck von dem „ausgeglichenen Islamverständnis“, das der Fernkurs vermitteln will, mögen wenige Zitate aus dem DIdI-Lehrbuch „Islamische Geschichte“ von S. Mourad geben (Kap. 6 „Die muslimische Umma als Bewahrer und Träger der Botschaft Gottes“, 569): „Aufgaben der Umma: Aufbau einer islamischen Gesellschaft – Bewahrung und Verteidigung des Islams und der Muslime – Ausbreitung der Botschaft – Ausbreitung von Gerechtigkeit und Bekämpfung von Unterdrückung.“ Die Aufgaben der muslimischen Umma werden in folgende Kategorien aufgeteilt: „1. Aufbau von Zivilisation und im speziellen Aufbau einer islamischen Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, die nach dem Gesetz Gottes regiert wird. 2. Verbreitung der Botschaft des Islams. 3. Verteidigung des Islams und des Landes des Islams gegen Angriffe – Diese Phasen können z. T. zeitlich und örtlich parallel laufen. 4. Zusätzlich hat die Umma die Aufgabe, Gerechtigkeit in der Welt zu verbreiten und gegen Unterdrückung vorzugehen.“ Die weiteren Ausführungen lassen keinen Zweifel daran, dass zwar keinesfalls auf Gewalt oder Terror, sondern auf soziale und berufliche Integration sowie Bildung gesetzt wird. Doch ebenso zweifellos soll mittels Erziehung und Missionierung ein säkulares und demokratisches Verständnis der Trennung von Staat und Religion verhindert bzw. überwunden werden, um die Einheit von Staat, Gesellschaft und Islam zu propagieren. Selbstverständlich sollen im Einheitsstaat „auch Nichtmuslime leben [können], die nicht das Gesetz Gottes für sich selbst im privaten und religiösen Bereich umsetzen ... Auch ist ein föderales Gebilde möglich, bei dem Muslime unter

sich die Scharia umsetzen und die Gruppe der Nichtmuslime ihre eigenen Gesetze hat, wobei das Zusammenleben vertraglich geregelt ist. Solch ein föderales Gebilde war der erste islamische Staat in Medina mit dem Propheten Muhammad“ (569f) – das klassische Dhimmi-Konzept.

Es mag damit sein Bewenden haben. Indizien? Beweise? Es gibt jedenfalls eine ganze Reihe von Indizien, die an der Glaubwürdigkeit des forschen Gegenangriffs durch MJD-Vorstandsmitglied Mansouri begründete Zweifel aufkommen lassen. Gegen das Urteil kann Berufung eingelegt werden. Internetseite (mit ausführlicher Stellungnahme der MJD): www.mjd-net.de.

Friedmann Eißler

„MuslimTAXI“: Mission, nicht nur auf Rädern. Das neue „MuslimTAXI“ eines Hamburger Studenten hat medialen Staub aufgewirbelt. Dabei ist es „ein herzlicher Versuch, uns Muslimen unserem Empfinden gerecht zu werden“, lässt ein Gast im Gästebuch der Internetseite wissen, „und wenn da sündige missgelaunte Torheit uns entgegenbläst, tut das der Sache unrecht“. Indessen soll MuslimTAXI nicht nur für Muslime sein, und es ist auch kein Taxiunternehmen. Was dann, und was ist so aufregend daran? Der aus dem Irak stammende deutsche Flugzeugtechnikstudent Selim Reid, 24, hat nach eigenen Angaben europaweit die erste islamische Mitfahrzentrale gegründet. Der Muslim war unzufrieden darüber, dass Muslime, vor allem Kopftuchträgerinnen, Benachteiligungen oder gar Pöbeleien zu erleiden hätten, wenn sie Mitfahrgelegenheiten nutzten. Überhaupt könnten Muslime herkömmliche Mitfahrzentralen kaum in Anspruch nehmen, weil „die nach dem Islam vorgegebene Geschlechtertrennung hier nicht umgesetzt wird“. Im taz-Interview erläuterte Reid, Muslime sollten diese Trennung anstreben

(<http://taz.de>). Da man sich während längerer Fahrten durchaus näher kommen könne, sei das Risiko von Seitensprüngen und kaputten Ehen bekanntlich hoch. So kam er auf die Idee, eine eigene Plattform anzubieten. Die ermöglicht die nötige Vorsortierung in Männlein und Weiblein und grenzt zugleich einfach und kostenlos das „Fremdgehrisiko“ ein. Sicherlich will er, wenn es sich machen lässt, in der Nische auch ein wenig Geld verdienen. Viel wichtiger aber ist ihm, dass Geschwister im Glauben einander unterstützen, damit alles mit rechten Dingen zugeht: „Wir Muslime passen untereinander auf uns auf“, gab Reid zu Protokoll. Das scheint der Nerv der ganzen Unternehmung zu sein: Die Möglichkeit zur Da’wa, zur Mission. Selim Reid bekennt offen, es sei das Beste an den Fahrten, dass man sich über den Islam unterhalte und „an dessen Stärken teilhabe“. Das gelte selbstverständlich auch für Nichtmuslime, die dazu herzlich eingeladen seien. Deshalb lässt Reid die Vorwürfe nicht gelten, die ihm Parallelgesellschaft, Apartheid und Schlimmeres vorhalten. Nichtmuslime sind willkommen, es könnte ja sein, dass sie sich „für unseren Glauben begeistern und diesen vielleicht sogar annehmen“. Wer wirklich den Dialog suche, könne ihn da gerade finden. Nicht von ungefähr lautet das Motto darum: „Mitfahrgelegenheiten für den Dialog zwischen Muslimen und Nichtmuslimen“.

Die Einladung zum Islam – übrigens ebenfalls Pflicht „eines jeden Muslims“ – ist offenkundig Reids eigentliches Anliegen. Da’wa ist, vor allem wenn man sich im Internet umsieht, zentrales und programmatisches Stichwort salafitischer Kreise. MuslimTAXI ist in einem größeren Zusammenhang salafitischer missionarischer Aktivitäten zu sehen. Das belegen weitere Internetseiten, die der Student betreibt, etwa die Seite mit dem sprechenden Titel www.da3wa.net (die 3 steht für den

arabischen Buchstaben Ajin) oder www.du3a.de (Du'a meint das Bittgebet – die Verbindung zu Allah soll durch solche Gebete beständig und andauernd werden). Mit ein, zwei Klicks ist man von hier aus bei dem salafitischen Wanderprediger Pierre Vogel („Einladung zum Paradies“), bei „Die wahre Religion“, „Die Wahrheit im Herzen“, „DawaFFM“ oder anderen Angeboten aus diesem radikalen Milieu.

Da'wa-Bemühungen sind vielfältig, und ihr Netz im Netz ist weit gespannt. Auf <http://dawa-news.net> erfährt man, dass der Anwalt des Hetzpredigers und Sympathisanten des bewaffneten Dschihad Ibrahim Abou-Nagie zum Islam konvertiert sei und kann dies gleich auf Video nachverfolgen. Vermutlich das wichtigste Instrument sind Portale mit zahlreichen Videos (siehe z. B. <http://dawatv.net>); mit www.selisha.de steht, wenn auch in den Anfängen, ein islamisches eBay zur Verfügung, diverse Shops (z. B. <http://az-zahra.de>) runden das reichhaltige Angebot ab, das Muslimen nicht zuletzt zu Da'wa-Zwecken zur Verfügung stehen soll. Ziel ist die Verbreitung eines möglichst wörtlichen Verständnisses der islamischen Regeln nach Koran und Sunna und ihre strenge Einhaltung. Damit werden wichtige und zentrale Werte unserer Gesellschaft nicht nur infrage gestellt, sondern teilweise offen bekämpft. Zur Da'wa in diesem Sinne gehört selbstverständlich auch die möglichst alltagsrelevante Verankerung islamrechtlicher Normen im gesellschaftlichen Leben. Aus dieser Sicht ist Muslim-TAXI ein verheißungsvolles Projekt.

Torheit muss dem nicht „entgegenblasen“, aber gerade deshalb sollte diese Form der islamischen „Missionierung“ nicht verharmlost, sondern zumindest als solche erkannt, benannt und kritisch hinterfragt werden. (Internet: www.muslimtaxi.de. Zu salafitischen Jugendszenen s. in diesem Heft S. 141ff sowie MD 10/2011, 374ff.)

Friedmann Eißler

ATHEISMUS

Diskussion um einen atheistischen Tempel im Londoner Financial District. Nicht jeder Atheist möchte mit dem Gottesglauben auch gleich auf alle anderen Aspekte von Religion verzichten. Der vor allem in Großbritannien erfolgreiche Schweizer Autor populärphilosophischer Lebenhilfe-Literatur Alain de Botton hat Ende Januar 2012 sein neuestes Buch „Religion for Atheists“ auf den Markt gebracht. Darin möchte er zeigen, wie Atheisten religiöse Ideen und Praktiken im säkularen Bereich übernehmen können. Predigt, Moral, Gemeinschaft, Kunst und Architektur, Pilgerreisen und Dankbarkeit gehören zu den Dingen, die er als Atheist lernen möchte, sei es von Christen oder Buddhisten. Geschickt ist de Botton kurz vor Erscheinen seines Buches mit der Idee an die Öffentlichkeit getreten, im Londoner Financial District einen Tempel für Atheisten zu bauen. Dem Autor, der sich für moderne Architektur begeistert, schwebt ein 46 Meter hoher Turm vor, der innen die Entwicklung des Lebens darstellt und außen mit einem binären Code verziert ist. Die Hälfte der veranschlagten 1,2 Millionen Euro für das Projekt habe er bereits durch Spendengelder zusammen. Wenn die Baugenehmigung vorliege, könne 2013 mit dem Bau begonnen werden, so de Botton in einem Interview.

In Großbritannien erntete der Vorschlag de Bottons vor allem Kritik. Auch in Deutschland und der Schweiz haben in den letzten Wochen mehrere Zeitungen die Meldung aufgegriffen. Die Kommentatoren sind in der Regel skeptisch. Die Idee eines säkularen Tempels ist nicht neu und Versuche in dieser Richtung waren meist wenig erfolgreich und von kurzer Dauer. Verwiesen wird einerseits auf den Versuch, im Zuge der Französischen Revolution in Frankreich eine „Religion der Vernunft“ zu installieren mit einem veränderten

Wochentagesrhythmus, eigenen Feiertagen und Zeremonien und andererseits auf die Idee einer „Religion des Humanismus“ des französischen Denkers Auguste Comte. Aber es gibt auch bereits bestehende säkulare Bauten, die eine ähnliche Funktion erfüllen, wie sie de Botton mit seinem Turm vorschwebt. In Deutschland sind die „Ruhmes- und Ehrenhalle“ Walhalla an der Donau bei Regensburg und das Wagner-Festspielhaus in Bayreuth zwei solche Anlagen. Die Bezeichnung „atheistischer Tempel“ lässt auch zum Beispiel an das Lenin-Mausoleum in Moskau denken.

De Botton versteht seinen Turm in erster Linie als „architektonische Installation, die in den Menschen schöne, starke Gefühle auslösen soll“. Die Menschen sollen sich „klein, aber nicht gedemütigt“ fühlen, wie Uwe Justus Wenzel in der Neuen Zürcher Zeitung formuliert.

Vor und neben de Botton suchen auch andere Atheisten nach spirituellen Formen ohne Gott. Genannt sei an dieser Stelle André Comte-Sponville, dessen Buch „Woran glaubt ein Atheist? – Spiritualität ohne Gott“ 2009 auf Deutsch erschienen ist. Der deutsche Philosoph Joachim Kahl hat sich schon vor Jahren für eine ausdrücklich säkulare Feierkultur des Weihnachtsfestes ausgesprochen. Auch der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) nimmt sich dieses Themas an. 2010 machte die haus-eigene Zeitschrift „diesseits“ die Spiritualität zum Titelthema („Der Humanist und die Spiritualität“). Daneben legt der HVD bei seiner Arbeit einen besonderen Schwerpunkt auf soziale und lebensbegleitende Strukturen, wie sie sonst vor allem bei den Kirchen zu finden sind.

Bemerkenswert ist am Beispiel von de Bottons Turm, dass in der Gegenwart Vertreter des Atheismus immer wieder den Eindruck erwecken, als sei die Evolutionstheorie das Kernthema des Atheismus. Doch weder ist sie eine wissenschaftliche Annahme, die

nur Atheisten vertreten, noch kann sie das einzige Thema sein, das sich für Atheisten anbietet.

Claudia Knepper

MORMONEN

Keine mormonischen Totentaufen für Juden. (Letzter Bericht: 7/2011, 264f) Durch eine Stellvertreter-Taufe für das Holocaust-Opfer Anne Frank war in den vergangenen Wochen die mormonische Totentaufe in die Schlagzeilen geraten. In einem Rundschreiben, das jetzt in den Gottesdiensten der „Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (Mormonen) verlesen wurde, distanzierte sich die Glaubensgemeinschaft von dem Vorgang und kündigte Sanktionen gegen den Verantwortlichen an. Bereits 1995 hatten die Mormonen jüdischen Repräsentanten zugesichert, keine Juden mehr posthum zu taufen – es sei denn, es handle sich um direkte Vorfahren von Mormonen. Vorrangige Verpflichtung der Kirchenmitglieder sei es, die eigenen Ahnen zu identifizieren, hieß es in dem Rundschreiben. Die mormonische Praxis der Totentaufe birgt in den USA politischen Sprengstoff: Der Republikaner Mitt Romney, der um die Nominierung als Präsidentschaftskandidat seiner Partei kämpft, ist Mormone und hat nach eigenen Angaben selbst Stellvertreter-Taufen durchgeführt.

Michael Utsch

IN EIGENER SACHE

Korrektur. In den Ausführungen zum „Stichwort Chiliasmus/Millennarismus“ des MD 3/2012, 112-115, findet sich auf Seite 112 eine nicht zutreffende Aufzählung religiöser Gemeinschaften. Der korrekte Text muss lauten: „Im Kontext eines neuzeitlichen, auf Modernitätsverträglichkeit ausgerichteten Christentums wurde die Erwartung des Tausendjährigen Reiches an

den Rand gedrängt und ausgeschlossen. In erwecklichen Strömungen des Protestantismus bekam sie eine hervorgehobene Rolle, ebenso in einzelnen christlichen Gemeinschaften (u. a. Adventbewegung, aus der die Siebenten-Tags-Adventisten hervorgegangen sind, und Katholisch-apostolische Gemeinden) und christlichen Sondergruppen wie Jehovas Zeugen und Mormonen.“

Die Redaktion

STICHWORT

Schamanismus und Neo-Schamanismus

In der Esoterik gehören Schamanenangebote zum Standard. Reisen in eine Welt hinter den Dingen, Heilung an Leib und Seele, ein neues Selbstverständnis werden versprochen. Wie viele Menschen im Westen heute Schamanismus praktizieren oder lehren, ist kaum festzustellen. Die Zeitschrift „ConnectionSpirit“ listet auf ihrer Internetseite 44 lehrende Schamanen und 22 Lehr- einrichtungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz auf, was aber allenfalls einen Teil des Marktes wiedergeben dürfte, weil schamanistische Kurse oft als Teil eines breiten esoterischen Gesamtangebots auftauchen. Ebenso wenig ist zu schätzen, wie viele der Teilnehmer anschließend dauerhaft auf Traumreisen in die Anderswelt gehen. Klar ist aber: Im Gegensatz zu vielen anderen Angeboten hat Schamanismus jedoch einen ursprünglichen realen Sitz im Leben.

Traditioneller Schamanismus

Der Begriff „Šamán“ (in etwa „verrückt“, „verbrennen“, verwandt mit Sanskrit „śramana“, Asket) bezeichnet beim ost-sibirischen Volk der Tungusen den

religiösen Spezialisten für den Kontakt mit jenseitigen Wirklichkeiten, insbesondere Geistern. Es handelt sich dabei um eine Funktion, die von Männern wie Frauen ausgeübt werden kann und die auch bei anderen sibirischen Nomaden bekannt ist. Das konstitutive Merkmal des Schamanen ist der Zustand der Ekstase oder Trance, in welchem Jenseitsreisen unternommen werden. Daneben kann es auch andere religiöse Funktionsträger wie z. B. Opferpriester oder Heiler geben.

Je nach Definition ist die Verbreitung des Schamanismus umstritten. Im strengen Sinne wird er nur für das nordöstliche Eurasien und die zirkumpolaren Länder benutzt, doch sind ähnliche Phänomene aus Nord- und Südamerika bekannt. So bezeichnet Mircea Eliade den Schamanismus als *die* archaische Ekstasetechnik schlechthin und zählt auch Phänomene in Ozeanien und Afrika dazu. Allerdings fehlt den dortigen Ekstasetechnikern die für Schamanen typische sozio-religiöse Zentralstellung in ihrer Gesellschaft. Für Eliade ist dieser globale Schamanismus die Urform jeder okkulten Tradition, für Michael Harner sogar die Urform von Religion überhaupt, für die sich erste Belege u. a. schon in den neolithischen Höhlenmalereien von Lascaux zeigen. Diese Lesart ist nach heutigem Forschungsstand überholt, wird aber gerade im Neo-Schamanismus gern aufgegriffen: „Schamanismus ist die erste und ursprünglichste spirituelle Praxis der Menschheit. Sie entstand vor ca. 26.000 Jahren“ (Anja Gundelach).

Zum Schamanen gehört neben der Trance-technik eine lange leidvolle Berufungsgeschichte und Initiation. Dieser Prozess geschieht häufig gegen den Willen des Betroffenen. Hinweise sind beim Jugendlichen, der häufig Schamanenvorfahren hat, ein sozial auffälliges Verhalten, selbstgewählte Isolation, Reizbarkeit, Wildheit, epilepsieartige Anfälle, Ohnmachten, lange

Abwesenheiten in der Wildnis, Depressionen. Seit Langem gibt es daher Versuche, Schamanismus als sozial integrierte Form diverser Psychopathologien zu deuten (Devereux). Allerdings gilt gerade die *Heilung* dieser Symptome als Initiation, sodass die Krankheit nicht zum Wesen des Schamanen gehört. In den Phasen, in denen er sich absondert, wird die Seele des angehenden Schamanen in der Jenseitswelt durch Geister in Fachkenntnissen unterwiesen, teilweise erlebt er auch seinen eigenen Tod durch Zerstückelung und Verspeisung als Aufhebung seiner bisherigen Identität. Die Initiation kann durch einen älteren Schamanen begleitet werden, der dem von den Geistern ausersehenen Lehrling die Techniken beibringt, die zur gefahrlosen Bewegung in den Jenseitswelten vonnöten sind.

Die Trance ist jener Bewusstseinszustand, in dem die Seele des Schamanen sich vom Körper trennt und auf Reisen durch die andere Welt, eine „nichtalltägliche Wirklichkeit“ geht. Diese Seelenreisen führen in einen dreistufigen, entlang einer Weltachse aufgehängten Kosmos: in die himmlische Welt, in eine Realität hinter der Realität der irdischen Sphäre und in die Unterwelt zu den Geistern der Toten, insbesondere der Ahnen. Alle diese Sphären sind belebt, und diverse Schutzgeister begleiten den Schamanen auf seiner Reise. Die meisten Gesellschaften, die Schamanismus kennen, sind weltanschaulich im Bereich von Animismus und Pantheismus angesiedelt. Schamanen wenden je nach Anlass unterschiedliche Techniken an, um sich in Trance zu versetzen. Weit verbreitet sind Trommeln, Gesang und Tanz, im nordamerikanischen Kontext auch die im Neo-Schamanismus populäre „Schwitzhütte“. Diese körperlich anstrengenden Verfahren können teilweise durch den Gebrauch psychedelischer Drogen auf pflanzlicher Basis abgekürzt werden. Das sind z. B. in

Südamerika Ayahuasca, sonst auch Fliegenpilz, Hanf und Peyote. Zur Ausstattung des Schamanen gehört weiterhin eine reich mit Symbolen versehene Schutzkleidung („Schamanenmantel“, Masken).

Die schamanische Reise ist immer in die sozialen Bedürfnisse der Gemeinschaft eingebettet, dergestalt, dass der Schamane für seine Aufgabe je und je beauftragt wird, also nicht aus eigenem Antrieb handelt. Er hilft dabei der Gemeinschaft oder Einzelnen. Zum Beispiel geleitet er die Seelen Verstorbener ins Totenreich. Da die Ursprungsgesellschaften des Schamanismus überwiegend Jäger und Sammler waren, gehören zu den vorrangigen Themen kontextgemäß auch Jagdzauber und Krieg. Weitere wichtige Aufgaben sind Krankenheilung, indem der Schamane sich auf die Suche nach der verirrt oder von Dämonen geraubten Seele des Kranken macht und sie wieder zu ihrem Besitzer zurückführt. Bestimmte Rituale sind notwendig, um das soziale und seelische Ungleichgewicht bei Unfruchtbarkeit, nach schwerer Geburt, Todesfällen oder Vergehen wiederherzustellen. Damit das gelingen kann, muss die schamanische Praxis in einem gesellschaftlichen Kontext stattfinden, in dem die Menschen die zugrunde liegende Weltsicht teilen. Die Wirksamkeit der schamanistisch besuchten Geister zeitigt nur dort Ergebnisse, wo die Menschen an Geister glauben. Denn erst die „kollektive Anerkennung verwandelt den Geisterglauben und Schamanismus in eine gesellschaftliche Realität; ...[sie] wird in der Praxis zur gesellschaftlichen Macht“ (Zinser 1988, 253, Beispiel: Ausfindigma-chens eines Diebes). In dieser Weise kann von einem tatsächlichen „Funktionieren“ des Schamanismus gesprochen werden.

Neo-Schamanismus

Heute treten auch in westlichen Gesellschaften Menschen auf, die sich auf die

beschriebenen Traditionen berufen. Dabei gibt es einige Parallelen, aber auch massive Veränderungen.

Seit den 1960er und 1970er Jahren verstärkte sich bei der Suche nach alternativen Gesellschaftsmodellen auch das Interesse an indigenen Kulturen sogenannter „Naturvölker“. In diesem Zusammenhang verbreiteten sich schamanistische Techniken im Westen. Hintergrund war ein Protest gegen eine als naturzerstörend, patriarchal, rationalistisch und unkontrollierbar komplex erlebte Kultur, die es mithilfe der „uralten Weisheit“ anderer Kulturen zu überwinden galt. In diesem Zuge flossen soziale Utopien, Interesse an bewusstseinsverändernden Techniken, Naturmystik, feministische und ökologische Ideen in die wachsende New-Age-Bewegung und damit auch den Neo-Schamanismus ein. Die Wiederentdeckung dieser vermeintlich alten Ideen steht in einer europäischen Tradition von Aufklärungskritik, die unter anderem über Rousseaus Fiktion des Edlen Wilden und die deutsche Romantik führt. Praktisch alle neo-schamanischen Gruppen teilen die Projektion, derzufolge „im Einklang mit der Natur“ lebende Völker eine Weisheit bewahrt hätten, die der technisierten Welt verloren gegangen sei. Typischerweise findet der Neo-Schamanismus seinen Markt denn auch vor allem unter Bewohnern westlicher Großstädte, für die die Natur weniger Lebensraum als Erholungsraum und idealisierter Sehnsuchtsort ist.

Die Verbreitung, die ausgerechnet der Schamanismus unter den diversen religiösen Elementen exotischer Kulturen fand, verdankt sich in starkem Maße dem amerikanischen Ethnologiestudienprofessor Michael Harner (geb. 1929). Außerdem trug der Ethnologe und Dichter Carlos Castaneda (1925 oder 1931 bis 1998) mit seinen Büchern sehr zur Popularisierung bei. Beginnend mit „Die Lehren des Don Juan – Ein Yaqui-Weg des Wissens“ (1968, dt. 1972) beschreibt er

Begegnungen mit einem Indianer, der ihn mithilfe drogenunterstützter schamanischer Reisen in das geheime Weisheitswissen seiner Kultur eingeweiht habe. Obwohl die Person des Lehrers Don Juan später als rein fiktiv entlarvt wurde, blieben Castanedas Bücher lange Zeit einflussreich.

Harner erforschte seit 1956 Schamanismus im Amazonasgebiet. Als sein persönliches Interesse wuchs, gab er 1987 seine Universitätslaufbahn auf und widmete sich ganz der Adaptation und Verbreitung des Schamanismus für die westliche Welt. Bis heute besteht die 1987 zu diesem Zweck gegründete „Foundation for Shamanic Studies“ (FSS), deren Ziel es ist, „Menschen der westlichen Gesellschaften mithilfe von qualitativ hochwertigen Seminaren des Core-Schamanismus auf ihr angestammtes Recht auf spirituelle Selbstbestimmung ... hinzuweisen“ (<http://shamanicstudies.net>). Harner spricht lieber von „Core-“, also „Kern-“ als von „Neo“-Schamanismus, weil er versucht, eine Essenz schamanistischer Lehre und Praxis aus verschiedenen Kulturen zu kondensieren.

Harner knüpft ebenso wie die meisten anderen neo-schamanistischen Anbieter an Eliades universalen Schamanismusbegriff an. Aber bei dieser modernen „schamanischen Praxis bleibt nicht viel vom sibirischen Schamanentum ... übrig. Was in diesen Schriften als Schamane oder als schamanische Veranstaltung bezeichnet wird, hat kaum mehr als das Wort mit dem gemeinsam, was in Sibirien bei den Tschuktchen, Tungusen und Buriaten unter Schamanismus zu fassen ist“ (Zinser 1987, 175).

Unterschiede

Zwar berichten manche Neo-Schamanen von langwierigen Sinnsucheprozessen und einer sogenannten „Schamanenkrankheit“ (oft depressive Zustände), was entfernt an

die Initiation traditioneller Schamanen erinnert. Häufiger aber ist an die Stelle der unfreiwilligen, schmerzhaften und langwierigen Initiation ein gut zu vermarktender, leichter Zugang getreten, der in Wochenendseminaren zur Bewusstseinsweiterung käuflich erworben wird.

Der traditionelle Schamane begibt sich in körperlich strapaziöser Weise mit Tanz, Trommeln usw. in einen Trancezustand, um stellvertretend für seine Gemeinschaft in gefährliche Begegnungen und Aufgaben einzutreten (Totengeister, seelenraubende Dämonen!). Dagegen findet die neo-schamanistische Praxis gerne im heimischen Wohnzimmer auf weicher Matte bei Trommelklängen von der CD statt und führt eher in Jenseitswelten, die von harmonischen Naturlandschaften und liebevoll zugewandten persönlichen Krafttieren bevölkert sind. Vielleicht weil dies weit entfernt von den ekstatischen Zuständen traditioneller Schamanen sein dürfte, zeigen zumindest einige Anbieter wenig Distanz zu der Möglichkeit, den Weg zur Trance mit Drogen abzukürzen. Da das rechtliche Probleme aufwirft, lässt sich naturgemäß kaum feststellen, wie verbreitet das in die Praxis umgesetzt wird.

Viele neo-schamanische Traditionen sind stark esoterisch-synkretistisch und wirken wie das Abbild der persönlichen Sinnsuchebiografie des jeweiligen Anbieters. So mischen sich zum Beispiel im sogenannten „Gaia-Schamanismus“, 1990 von Helmut Christof gegründet, Tantra, Tao, diverse Ekstasetechniken, Chakrenlehre, Kristallarbeits, Schwitzhüttenzeremonien und vieles andere, was irgendwann en vogue war. Neo-Schamanismus ist hier mehr noch als sonst ein Mischangebot, das nicht mehr von der allgemeinen Esoterikszene unterscheidbar ist.

Der traditionelle Schamane erfüllt in einer persönlich belastenden Weise punktuell in Krisenmomenten eine elementare Aufgabe

für seine Gemeinschaft. Dabei ist er in den kulturellen Konsens einer Kosmologie der Geister und der beseelten Natur eingebettet. Der Neo-Schamane dagegen stellt sich explizit in Gegensatz zu seiner als defizitär, ja destruktiv und entfremdend erlebten Kultur und sucht nach intensiven Erfahrungen, die sein eigenes seelisches Wohlbefinden und Heilung fördern sollen, indem sie Welt und Selbst verstehend in Einklang bringen. Dabei wird die Rolle des Schamanen einerseits radikal demokratisiert (Fenkart: „Auch du bist ein Schamane“), andererseits aber jeglicher gesellschaftlich verantworteten Anbindung entzogen. Statt der Praxis einer sozial engagierten Rolle wird vielmehr die Flucht in eine persönliche Traumwelt geübt. Gerade an diesem Punkt ist zweifelhaft, ob sich in diesem Zusammenhang überhaupt sinnvoll von Schamanismus sprechen lässt, denn seine zentrale gesellschaftliche Rolle und Funktion macht ja den traditionellen Schamanen aus.

Obwohl manche Anbieter hierzulande traditionelle Schamanen aus Sibirien oder Amerika einfliegen, wird von anderen traditionellen Schamanen die westliche Übernahme ihrer alten Kulturtechnik kritisiert.

Literatur

- Castaneda, Carlos, *A Separate Reality. A Yaqui Way of Knowledge*, 1968 (dt. 1972)
- Devereux, George, „Shamans as Neurotics“, in: *American Anthropologist*, New Series, 63 (1961), 1088-1090
- Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951 (dt. 1975)
- Fenkart, Kurt, *Auch du bist ein Schamane. Vision, Seelenkraft, Heilung*, München 2010
- Harner, Michael, *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, New York/San Francisco 1980 (dt. 1981)
- Ruppert, Hans-Jürgen, *Die Wiederkehr der Schamanen. Beobachtungen zum Neoschamanismus in der New Age-Szene*, Wien 1989
- Schmid, Georg, Art. „Schamanismus“, in: Baer, Harald / Gasper, Hans / Sinabell, Johannes / Müller, Joachim (Hg.), *Lexikon nichtchristlicher Religionsgemeinschaften*, Freiburg i. Br. u. a. 2009, 203-205

Zinser, Hartmut, Schamanismus im „New Age“, in: Pye, Michael / Stegerhoff, Renate (Hg.), Religion in fremder Kultur. Religion als Minderheit in Europa und Asien, Saarbrücken 1987, 175-185

Zinser, Hartmut, Traumreisen und Schamanisieren. Beobachtungen zum „New Age“-Schamanismus, in: MD 9/1988, 249-60

Internet

www.shamanism.com (Foundation for Shamanic Studies, Michael Harner)

www.schamanismus-akademie.com (Kurt Fenkart)

www.connection.de/liste/magazintexte/schamanismus (u. a. Aufstellung in Deutschland, Österreich und der Schweiz praktizierender Schamanen)

www.schamanismus-berlin.org (Anja Gundelach)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Christiane Paulus (Hg.), Amin al-Huli: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar, Osnabrücker Studien Band 4, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. 2011, 186 Seiten, 39,80 Euro.

Der Titel des Buches dürfte manchen Leser überraschen und neugierig machen. Denn angesichts der im Gang befindlichen Vorbereitungen für das 500-jährige Jubiläum der lutherischen Reformation 2017 und des weiter bestehenden Interesses in der Öffentlichkeit an Themen, die mit dem Islam in Zusammenhang stehen, ist es ein interessanter Gedanke, dass es Verbindungen zwischen dem Islam und der Reformation geben könnte.

So ist man auf die Lektüre gespannt, die sich um ein muslimisches Dokument aus den 1930er Jahren rankt. In der Hinführung auf den Text des ägyptischen Literaturwissenschaftlers und Koranexegeten Amin al-Huli (al-Khuli, sprich: al-Chuli), der trotz seiner Bedeutung für neue Wege der Koraninterpretation wohl kaum einem Leser bekannt sein dürfte, gibt die Herausgeberin

eine recht sachkundige Darstellung des islamischen Erbes im Mittelalter, das auf die europäische Kultur- und Geistesgeschichte wesentlichen Einfluss gehabt hat und dessen Spuren sie bis in der Reformationszeit verfolgt. Das Dokument selbst, das durch das Vorwort eines Scheichs der al-Ashar-Moschee aus den 1930er Jahren eingeleitet wird, beschreibt geschichtliche und geistige Verbindungen zwischen dem Islam und der Reformation und sieht in der Befreiung der Vernunft, der Zurückweisung der Macht der Kirche, der Rolle des Glaubens, der Bedeutung des Wortes Gottes und dem neuen Verständnis der Eucharistie Parallelen zum islamischen Denken. In einem dritten Teil des Buches wertet die Herausgeberin den Ertrag des Textes von al-Huli aus, indem sie unter anderem verschiedene reformatorische Bewegungen des späten Mittelalters beschreibt und Luthers Verhältnis zu Judentum und Islam einer Analyse unterzieht. Die Herausgeberin stellt mit Recht fest, dass die Einschätzung einer kulturellen Fremdheit des Islam bislang wohl den Blick dafür verstellt hat, dass es historische Verbindungen und Einflüsse wie auch theologische und geistesgeschichtliche Zusammenhänge zwischen dem Islam und reformatorischen Erkenntnissen gibt. In dieser Hinsicht fördert das Buch interessante Zusammenhänge zutage, die gerade dem Dialog zwischen beiden Religionen neue und produktive Anregungen geben können.

Doch bleiben bei der Lektüre zugleich auch Unklarheiten und Fragen zurück. Der Essay von al-Huli scheint eine singuläre Ausarbeitung zu sein, die in der islamischen Theologie wenig Aufmerksamkeit gefunden hat, geschweige denn weitergeführt wurde. Auch die Person al-Hulis und sein sonstiges Wirken bleiben bis auf wenige Angaben gänzlich im Dunkeln. Der Nachdruck, mit dem die Herausgeberin die Zusammenhänge betont und sogar den Dank für den Einfluss des Islam auf die Reformation

einfordert, steht in merkwürdigem Gegensatz zu dem offenkundig geringen Interesse des Islam an diesen Verbindungen. Zudem schießt die Behauptung, dass sich in al-Hulis Darlegungen evolutionstheoretisches Denken finden lasse, was in den 1930er Jahren ohne Zweifel gänzlich anders ausgesehen hat, als Paulus unterstellt, über das Ziel hinaus. Ob die aufgezeigten Gemeinsamkeiten bemerkenswerte philologische Entdeckungen der Vergangenheit sind oder für den aktuellen Dialog zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften eine verbindende Kraft entfalten können, ist eine offene Frage.

Martin Affolderbach, Hannover

Matthias Drobinski/Claudia Keller, Glaubensrepublik Deutschland. Reisen durch ein religiöses Land, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2011, 200 Seiten, 16,95 Euro.

Wie religiös ist Deutschland? Das fragen viele. Es gibt Statistiken, die je nach Deutung eine wachsende Säkularisierung oder eine fast unüberschaubare Pluralisierung des Glaubenslebens nahelegen. Matthias Drobinski und Claudia Keller, Journalisten mit Schwerpunkt Kirchen und Religionen bei der Süddeutschen Zeitung bzw. beim Berliner Tagesspiegel, drehen die Frage leicht um: Wie ist Deutschland religiös? Ihr Buch liefert kluge und einfühlsame Porträts von Menschen, die auf ihre sehr persönliche Weise glauben. „Maria Anna ging in die radikale Einsamkeit, um Gott zu suchen. Johanna braucht dazu die Menge der Gleichgesinnten und Jürgen die Natur, nachts und bei Schneegraupel. Maximilian fand bei der Piusbruderschaft die Strenge im Glauben und die Form in der Liturgie; Agnes suchte das Gegenteil: die passende Religion zum Lebensgefühl“ (7).

Auf diese Weise betreten Leserinnen und Leser sehr verschiedene Glaubenswelten:

vom verblassenden Volkskatholizismus in Bayern bis zur zögerlichen Patchwork-Religiosität der säkular aufgewachsenen Ostdeutschen, von der evangelischen Minderheitsgemeinde im Magdeburger Neubauviertel bis zur charismatischen Mega-Church in Stuttgart, von Muslimen, die in der zweiten Generation oder als Konvertiten die gemeinschafts- und identitätsstiftende Kraft des Islam für sich entdecken, bis zu höchst geschäftigen und geschäftstüchtigen Vermarktern der Yoga-Philosophie, von den drei Generationen einer jüdischen Familie bis zum prononciert agnostisch-atheistischen Ehepaar. Das Besondere dieser Porträts: Nicht amtliche Vertreter stellen ihre Religion vor, sondern höchst unterschiedlich und subjektiv glaubende Menschen. Ergänzt werden die Porträts durch kurze Reflexionskapitel der Autoren, die in behutsamen Analysen ein paar systematische Perspektiven zur jeweils besprochenen Glaubenswelt anbieten.

Die Bandbreite dessen, was Religion bedeuten kann, ist in diesen Beiträgen immens. Sie kann auf der einen Seite bestimmt sein vom unverkrampften Eintauchen in Gemeinschaft und Tradition, wie bei der jüdischen Familie Marcus. „Vor ein paar Jahren hat eine jüdische Freundin von ihrer spirituellen Suche erzählt. ‚Spiritualität‘? Miriam Marcus kommt das Wort schwer über die Lippen. ‚Was sollte das sein?‘ Sie hat lange darüber nachgedacht, ob bei ihr etwas nicht stimmt, weil sie noch nie nach Spiritualität gesucht hat. Dann ist ihr klar geworden: ich suche nicht danach, weil ich sie habe“ (143): nämlich im selbstverständlichen Befolgen der Traditionen und Rituale des Judentums, vom Schabbat bis zur Hochzeit ‚unter der Chuppa‘. „Sie brauche kein persönliches Verhältnis zu Gott, auch kein irgendwie geartetes Verschmelzen mit etwas Höherem, dem Universum oder so. Gott müsse sich ihr nicht offenbaren. ‚Das hat er schon getan, er hat sich meinen

Vorfahren offenbart, das ist abgeschlossen. / ... Jüdischsein bedeutet, das Echo aus dieser Vergangenheit zu hören und sich als Teil der Gemeinschaft zu fühlen“ (143f). Am anderen Ende des Spektrums würde sich etwa das Yoga-Vidya-Zentrum in Bad Meinberg finden, das die Autoren als eine fernöstlich inspirierte Wellness-Oase erleben: „Religion und Spiritualität sind Dienerinnen des Wohlbefindens. Religion ist gut, wenn sie dir gut tut; tut sie das nicht, lass sie weg. Wir vertreten eine Lebensphilosophie, heißt es in Bad Meinberg, da sind die Riten und Bilder des Glaubens hilfreich, aber nicht notwendig. Viele, die hierher kommen, suchen genau das, eine Religion, die sich nicht aufdrängt“ (283). Ähnlich große Diskrepanzen wie zwischen den hier beschriebenen Formen von Religiosität finden sich im Übrigen innerhalb der Glaubensgemeinschaften selbst.

So lautet das Fazit des Buches im Nachwort: „Die Landschaften der Glaubensrepublik Deutschland sind zerklüfteter geworden, felsiger, das Liebliche ist seltener geworden. Die Gräben zwischen religiösen und säkularen Lebensformen haben sich vertieft. Konservative Katholiken und solche, die auf den Papst wütend sind, finden manchmal gar keine gemeinsame Sprache mehr, ebenso wenig strenggläubige und weltlich orientierte Muslime. Zugenommen hat auch die Hitze der Debatten zwischen den Aggressiven unter den Atheisten und den Gläubigen ... Religionsfragen sind Identitätsfragen geworden, umso mehr, als viele andere Identitätsfragen verschwunden sind ... Religion ist also wichtiger geworden in Deutschland, obwohl die Zahl der Gläubigen abgenommen hat“ (199).

Schon um dieser sensiblen Beobachtungen willen lohnt es sich, das Buch zu lesen. Solche Beobachtungen würde es freilich, meist in abstrakterer Form, auch woanders geben. Das Besondere an den Reportagen ist der subjektive Zugang, nämlich über die

Subjekte der Religion, die Gläubigen. Den erfahrenen Journalisten ist es gelungen, intime Einblicke in persönliche Glaubenswelten zu vermitteln, ohne dabei respekt- oder distanzlos zu werden. Bewertungen umso eindrücklicher macht. Kleine Ungenauigkeiten (Yoga Vidia statt Vidya, Bad Meinberg statt Meinberg) mindern den Nutzwert der Lektüre nicht nennenswert und das Lesevergnügen schon gar nicht. Als Reiseführer durch die Glaubenslandschaften Deutschlands ist das flüssig geschriebene Bändchen wärmstens zu empfehlen.

Lutz Lemhöfer, Frankfurt a. M.

AUTOREN

Dr. theol. Martin Affolderbach, geb. 1947, Oberkirchenrat, Referent für Islam und Weltreligionen im Kirchenamt der EKD in Hannover.

Claudia Dantschke, studierte Arabistik an der Universität Leipzig, seit 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin des Zentrums Demokratische Kultur (ZDK) mit den Themenschwerpunkten Migration, Islam und Islamismus, leitet seit Juli 2010 die „Arbeitsstelle Islamismus und Ultrationalismus“ (AStIU).

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

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus und Satanismus.

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

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

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

Dr. phil. Liane Wobbe, geb. 1969, freie Referentin für Weltreligionen und religiöse Gemeinschaften, Spezialgebiet Hinduismus, freie Autorin, Berlin.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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