



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

74. Jahrgang

6/11

**Christliches Menschenbild
und therapeutisches Handeln**

**Gehört der Islam (geschichtlich)
zu Deutschland?**

**Ravi Shankar
und die glücklichen Menschen**

Braucht Berlin ein interreligiöses Zentrum?

Stichwort: Kreationismus

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

- Mal wieder zu Ostern:
Säkulare Medien widmen sich Jesus** 203

IM BLICKPUNKT

- Andreas von Heyl
Christliches Menschenbild und therapeutisches Handeln
Impulse und Chancen 205

BERICHTE

- Johannes Kandel
Gehört der Islam (geschichtlich) zu Deutschland?
Neuigkeiten vom Islamdiskurs 212
- Georg Schmid
Ravi Shankar und die glücklichen Menschen 220

INFORMATIONEN

- Neue religiöse Bewegungen**
Sathya Sai Baba gestorben 224
- Ökumene**
Ökumene im Widerstand –
Zur Erinnerung an Pastor Karl Friedrich Stellbrink (1894-1943) 225
- Mormonen**
Zweite deutschsprachige Apologetik-Konferenz 226
- Interreligiöser Dialog**
Braucht Berlin ein interreligiöses Zentrum? 228
- Gesellschaft**
Humanistische Union fordert Einstellung staatlicher Zahlungen an die Kirchen 230
- Religiöse Landschaft**
Immer mehr Schweizer distanzieren sich von der Religion 231

STICHWORT

Kreationismus 232

BÜCHER

Peter Eichhorn, Thomas Götz
Berlin. Sakrale Orte 237

Jan Assmann, Harald Strohm (Hg.)
Magie und Religion 238

ZEITGESCHEHEN

Mal wieder zu Ostern: Säkulare Medien widmen sich Jesus. Auch in einer durch fortschreitende Religionsdistanz und zunehmenden religiösen Pluralismus geprägten Gesellschaft ist die Osterzeit Anlass, die Frage nach Jesus aufzugreifen. Mal geschieht dies christentums- und kirchenkritisch, mal ist es mit anderen politischen, ökonomischen, weltanschaulichen Interessen verbunden, zumeist mit dem Anspruch, zum wirklichen und historisch authentischen Jesus vorzudringen und ihn ohne kirchliche Verklärungen und fromme Projektionen betrachten zu wollen.

Unter dem Motto „Der Rebell Gottes“, der eine „rohe Botschaft“ verbreitet, widmete das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ (Ausgabe 17/2011) dem Jesusthema die Titelgeschichte und zeichnete das Bild eines rebellischen Sozialreformers, dessen politisches Scheitern von seinen Anhängern in der Ostergeschichte als Triumph gedeutet worden sei. Das Fazit des Spiegelredakteurs Matthias Schulz: „Auf geniale Weise deuteten die Verkünder der Kreuzesreligion das schreckliche Geschehen damit ... um und ließen einen Rebellen aus seinem Grab zum ewigen Leben auferstehen. Das war eben ihre ‚frohe Botschaft‘, die den „Kämpfer für ein besseres Diesseits“ zugunsten eines sanften, barmherzigen Sohnes Gottes in den Hintergrund drängte.

In der Wochenzeitung „Die Zeit“ (17/2011) ging es in der Osterausgabe um das Thema „Was Christen (noch) glauben“. Im „Stern“ (17/2011) wurde gefragt, „Weshalb Jesus sterben musste“. Auch in einer Kultur, in der der christliche Glaube seine Selbstverständlichkeit eingebüßt hat und seine kulturellen Stützen im Schwinden begriffen sind, ist die Frage nach Jesus präsent. Sie bleibt allerdings offen und

kontrovers, insbesondere dort, wo sie das Zentrum historischer und theologischer Jesusforschung berührt. Bezugnahmen auf die moderne Jesusforschung sind vielfältig, neue Erkenntnisse findet man kaum. Die medial aufgegriffene Frage nach Jesus zeigt allerdings, dass das Gespräch über den christlichen Glauben keineswegs verstummt ist. Auch außerhalb der Kirchenmauern wird über das Fundament und Zentrum des Christlichen nachgedacht und diskutiert.

Von Anfang an hat das Auftreten Jesu Begeisterung und Bewunderung, aber auch Ablehnung, Kopfschütteln und Hass hervorgerufen. Die Urteile über seine Person sind bereits zu seinen Lebzeiten sehr unterschiedlich. Die einen verstehen ihn als messianischen Heilsbringer, verehren ihn als Heiler und Wundertäter, die anderen verurteilen ihn wegen Gotteslästerung und falscher Prophetie. Gerüchte gehen über die Frage um, wer er sei: der wiedergekommene Elia, der erwartete Prophet der Endzeit? Die Galerie der Bilder vom Leben und der Bedeutung Jesu ist lang. Sie reicht von den Anfängen der christlichen Kirche bis in unsere Gegenwart und zeigt vielfältige Wandlungen: Jesus, eine Erscheinungsform Gottes, das vollkommene Geschöpf, das Urbild des wahren Menschen, der Rebell und Revolutionär, der Humanist, der freie Mann, der Psychotherapeut? War er ordnungsfeindlich, oder hat er sich willig in vorgegebene Ordnungen eingefügt? War er konservativ, liberal oder progressiv? War er ein aktiver Tatmensch oder ein meditativer Mensch? Die Einordnung Jesu in vorgegebene Bilder schlägt fehl, denn jeder findet das bei ihm, was seinem eigenen Denken und Wünschen entspricht. Charakterisierungen mögen einzelne Aspekte treffend schildern, den wirklichen Jesus treffen sie nicht. Er lässt sich nicht in feststehende Bilder einordnen oder als Idealbild mo-

dernisieren. Jesus ist der, der alle Schemata sprengt.

Er steht Johannes dem Täufer nahe und unterscheidet sich doch von ihm, denn er führt kein weltflüchtiges, asketisches Leben. Er gehört nicht zur Gruppe der Sadduzäer und vertritt nicht die moralische Kasuistik und orthodoxe Korrektheit der Pharisäer. Er treibt zwar die Geldwechsler mit einer prophetischen Zeichenhandlung aus dem Tempel, propagiert aber nicht mit den Zeloten den gewaltsamen Kampf gegen die Römer. Er lehrt wie ein Rabbi und ist von einem Schülerkreis umgeben und nimmt zugleich eine Autorität in Anspruch, die sich von der der studierten Fachtheologen und Fachjuristen pointiert unterscheidet. Auch die Kategorie „Prophet“ reicht offensichtlich nicht aus, um seine Bedeutung auszusagen. Sein Anspruch geht darüber hinaus. Hier ist „mehr als Jona“ und „mehr als Salomo“ (Matth 12,41f). Dies „Mehr“ deutet auf das Geheimnis der Person Jesu hin. Religionsgeschichtliche und politische Einordnungen werden ihm nur begrenzt gerecht. Für die Glaubenden steht Jesus nicht in einer langen Reihe von Gottesboten. Vielmehr bringt er den endgültigen Willen, das endgültige Wort Gottes. In seinem Leben, Sterben und Auferstehen teilt sich der liebende und barmherzige Gott selbst mit. An Einzelheiten der Person Jesu, seinem Charakter, seinem Aussehen, sind die Evangelien nicht interessiert. Sie betonen

allerdings sein wirkliches Menschsein. Er kannte Hunger, Durst, Müdigkeit, Trauer, Zorn, Schmerzen, Anfechtung, Gottverlassenheit. Sein Weg war der Weg der Übereinstimmung mit dem Wort und Willen Gottes und der Weg des Dienstes für die Menschen. Diesen Weg ging er bis zum Tod, in dem sein gesamtes Wirken eine letzte Zusammenfassung und Zuspitzung erfährt. Sein Tod zeigt die Armut und Unansehnlichkeit, mit der Gottes Reich in seiner Person anbrach. Sein Leben endet offen, mit einer Frage, deren Antwort nur Gott selbst geben konnte und die er mit der Auferweckung des Gekreuzigten gegeben hat.

Nicht der Zuschauer kommt zu dieser befreienden Erkenntnis und Erfahrung, auch nicht der Geschichtskundige, der im Abstand des Betrachters verharrt. In einer durch Religionsdistanz und Religionsfaszination bestimmten Welt wird deutlich, wie strittig und wie wenig selbstverständlich christlicher Glaube ist. Die säkulare Presse erzählt die Jesusgeschichte von außen. Die Glaubenden betrachten sie auch von innen. Ihre Augen bleiben freilich darauf angewiesen, für das Geheimnis der Person Jesu geöffnet zu werden, damit in den Erzählungen von Jesu Sterben und Auferstehen Gottes erwählende Liebe entdeckt werden kann, die den Tod überwindet, neues Leben schafft und zum dankbaren Dienst in der Welt befreit.

Reinhard Hempelmann

IM BLICKPUNKT

Psychologische Beratung und Therapie sind an unbedingte Wertneutralität gebunden. Es wäre ethisch unzulässig und fachlich ein Fehler, wenn ein Therapeut dem Klienten eigene Wert- und Glaubensvorstellungen vermitteln wollte. Weil die Psychologie keine Antworten auf existenzielle Fragen geben kann, diese aber in Krisen- und Leidsituationen besonders intensiv auftreten, sind das Menschen- und Gottesbild eines Therapeuten bedeutsam. Die Reflexion der eigenen weltanschaulichen Grundannahmen sind heute zum Glück Bestandteil der meisten therapeutischen Aus- und Weiterbildungen. Die Bedeutung der Weltanschauung in Beratung und Therapie wurde auf der Tagung „Gute Psychotherapie – eine Frage Weltanschauung?“ untersucht, die von der Evangelischen Akademie zu Berlin in Zusammenarbeit mit der EZW veranstaltet wurde und vom 18. bis 20. März 2011 in Berlin stattfand. Der Vortrag von Andreas von Heyl befasste sich mit der Bedeutung des christlichen Menschenbildes für therapeutisches Handeln.

Andreas von Heyl, Neuendettelsau

Christliches Menschenbild und therapeutisches Handeln

Impulse und Chancen

Eine realistische Sicht des Menschen

Wie jedes andere religiös verankerte Grundverständnis des Menschen ist auch das christliche komplex und differenziert. Im Rahmen dieses Beitrags können allenfalls einige Aspekte ein wenig beleuchtet werden. Zunächst einmal: Das biblisch-christliche Menschenbild ist ambivalent und wird darin in besonderer Weise der Wirklichkeit des Menschlichen gerecht. Einerseits hat die Bibel eine sehr pessimistische Sicht des Menschen. Bereits im zweiten Kapitel der Genesis wird der Mensch aus dem Paradies vertrieben, weil er sein will wie Gott. Im vierten Kapitel geschieht der erste Mord, ein Brudermord: Kain erschlägt Abel. Im sechsten Kapitel heißt es dann, „dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten

und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (6,5). Da reut es Gott, dass er die Menschen geschaffen hat, und er schickt die Sintflut, um sie zu vernichten. Aber auch mit der neuen, nach der Sintflut entstandenen Menschheit steht es nicht besser. Weiterhin regieren Mord und Totschlag, Lug und Trug die Welt. Diese dunkle Sicht der Menschen setzt sich im Neuen Testament fort, wenn Jesus ausgerechnet die angesehensten Repräsentanten seines Volkes, die Pharisäer und Schriftgelehrten, als hochmütige Egoisten entlarvt und sie beschimpft, dass ihr Inneres voll Raubgier und Bosheit sei (Luk 11,39-42). Paulus wiederum beklagt im Brief an die Römer die *conditio humana*, die menschliche Natur: „Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das

tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich“ (Röm 7,18-20). Die Bibel nennt diesen Zustand Sünde. Kern der Sünde ist die Abkehr des Menschen von Gott. Aus ihr folgen alle weiteren Einzelsünden.

Andererseits findet sich in der Bibel aber auch eine positive, eine ausgesprochen potenzialorientierte Sicht des Menschen. Gott erschafft Mann und Frau zu seinem Ebenbild. Er erwählt das Volk Israel zu seinem Volk und befreit es aus der Sklaverei in Ägypten. Er schließt mit ihm am Berg Sinai einen Bund und gibt ihm das heilige Gesetz, das Leben erhalten und bewahren soll. Wenn das Volk oder einer seiner Könige von Bund und Gesetz abzuweichen droht, sendet Gott Propheten, um es bzw. ihn auf den rechten Weg zurückzubringen. Im Neuen Testament wird berichtet, wie Jesus die Ehebrecherin beschützt, die nach dem Gesetz der Juden eigentlich gesteinigt werden müsste. In seinem berühmten Gleichnis schildert Jesus Gott als einen Vater, der den verlorenen Sohn mit Freuden wieder bei sich aufnimmt. Er kehrt bei dem verhassten Zöllner Zachäus zum Essen ein, woraufhin dieser das zu Unrecht erworbene Gut vierfach zurückerstattet. Zu seinen Zuhörern, Männern wie Frauen, sagt Jesus: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Matth 5,14). Und seinen Jüngern gibt er die Macht, Kranke zu heilen und böse Geister auszutreiben. Die neutestamentliche Botschaft gipfelt schließlich in der Aussage, dass Gott Jesus, seinen Sohn, gesandt hat, um diejenigen, die an ihn glauben, zu erlösen.

Was bedeuten diese theologischen Essentials für das therapeutische Handeln? Sie können dazu ermutigen, dass man realistisch bleibt. Das Böse, das Chaotische, das Auto- und Fremdaggressive, der „Schatten“, wie Carl Gustav Jung das Abgründige des Menschen genannt hat, ist im menschlichen Herzen da. Er ist eine

Realität, der wir uns stellen müssen. Er kann weder „bereinigt“ noch „wegtherapiert“ werden. Wir können den Menschen weder gut noch heil machen. Wir können ihm allenfalls helfen, mit seinen Problemen ein wenig besser zurechtzukommen. Die Vorstellung der Humanistischen Psychologie, dass man den Klienten in der Therapie nur mit einer hinreichend wertschätzenden und annehmenden therapeutischen Haltung zu begegnen habe, dann würden sie sich schon von selbst zu freien, authentischen und glücklichen Persönlichkeiten entfalten, ist vom biblischen Menschenbild her zu hinterfragen. Das böse Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist eine Realität, von der uns ja auch ein Blick auf die Gegebenheiten auf dieser Erde jederzeit überzeugen kann.

„Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.“ Mit diesen Worten beginnen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ihr Epoche machendes Werk „Dialektik der Aufklärung“.¹ Hier bestätigen zwei dezidierte Nichtchristen den paulinischen Satz: „Das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ Wir können natürlich versuchen, diese menschliche Natur zu verleugnen und abzuspalten. Aber das bringt uns nicht weiter. Sie wird trotzdem ihre Wirksamkeit entfalten und dies in unberechenbarer und unkontrollierter Weise.

Der Archetypus eines solchen Abspalters ist der Pharisäer im Gleichnis in Luk 18,9-14. Er betet: „Ich danke dir, Herr, dass ich nicht bin wie ... dieser Zöllner.“ Der Zöllner aber erkennt, wie vergebungsbedürftig er ist. Er ruft zerknirscht: „Herr, erbarme dich meiner!“ Und er wird von Jesus gerechtfertigt. Die Erkenntnis unseres Schat-

tens, das Eingeständnis unserer Hilfsbedürftigkeit ist die Voraussetzung für die Versöhnung mit der dunklen Seite unseres Selbst. Diese Versöhnung wird uns dann vielleicht sogar bereichern, uns mit ganz neuen Potenzialen und Energien unseres Selbst in Berührung bringen.

Der Mönch und Psychologe Anselm Grün erinnert in diesem Zusammenhang gern an das Märchen von den bellenden Hunden²: Darin wird der Held, ein Dummling, vom Vater in die weite Welt hinausgeschickt, um etwas Rechtes zu lernen. Aber es gelingt ihm nicht. Schließlich wird der Vater zornig und verstößt den Sohn. Der geht nun auf Wanderschaft und kommt zu einer Burg, wo er übernachten möchte. Der Burgherr kann ihm nur den Turm zur Verfügung stellen. Darin hausen jedoch wilde, bellende Hunde, die schon so manchen verschlungen haben. Aber der Junge hat keine Angst, er nimmt etwas zum Essen mit und wagt sich in den Turm hinein. Er spricht wohlwollend mit den Hunden und füttert sie. Da verraten sie ihm, dass sie nur deshalb so wild sind, weil sie einen Schatz hüten. Und sie zeigen ihm den Weg zum Schatz und helfen ihm dabei, ihn auszugraben. Das Märchen will sagen, dass der Weg zu unserem Schatz nur über das Gespräch mit den bellenden Hunden führt. Dazu müssen wir freilich erst einmal ihre Sprache lernen: Was sagen mir meine Wut, meine Gier, mein Hass? Wenn ich abspalte, komme ich nicht in Kontakt.

Versöhnung – ich denke, mit diesem Begriff ließe sich die Kernaufgabe der Therapie auf den Punkt bringen. Es geht, so wie ich es verstehe, im therapeutischen Prozess letztlich immer um Versöhnung – mit unserem Schatten, mit unseren Trieben, mit unserem Versagen, mit unserer Herkunftsfamilie, mit unserer Lebensgeschichte, mit den widerstreitenden Energien in unserem Herzen.

Ein Leben „in Fülle“

Die Religion hat all dies auch im Blick. Religion will grundsätzlich immer auch versöhnen: die Menschen untereinander, die Menschen mit der Mitwelt alles Geschaffenen, den Menschen mit Gott (vgl. 2. Kor 5,20, wo Paulus schreibt: „So bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“). Aber die Religion geht noch einen Schritt weiter: Ihr eigentliches Ziel ist die Erlösung. Es geht nicht nur um die Integration der *conditio humana*, sondern um deren Transzendierung. Der Religion geht es um die sogenannten „letzten Fragen“, Fragen also, die für die gesamte Menschheit und für jeden einzelnen Menschen von existenzieller Bedeutung sind: nach dem Sinn des Lebens, nach einer grundlegenden ethischen Orientierung unserer Existenz, nach der Bewältigung des Leidens und unserer Sterblichkeit. All das sind Fragen, auf die die Therapie per se zunächst einmal keine oder keine ausreichenden Antworten hat. Bleiben sie jedoch unbeantwortet, fühlen sich viele Menschen im Grunde ihres Herzens heimat- und orientierungslos.

C. G. Jung hat die Bedeutung dieser Fragen für die Seele und den Zusammenhang zwischen seelischer Gesundheit und religiöser Bindung besonders klar gesehen. Er betonte: „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, dass er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession und der Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.“³

Die zentrale Botschaft der Bibel und die Grundüberzeugung im christlichen Men-

schenbild besteht nun darin, dass jedem Menschen Erlösung zuteil werden kann – über die Bindung an Gott. Das gilt übrigens nicht nur für das Christentum, sondern für alle Religionen: Das Entscheidende ist in allen Religionen diese Bindung. Die Betonung der Bindung steckt ja schon in dem Begriff „Religion“ (lat. *religare*, sich binden, sich zurückbinden an den Schöpfer). Wer das tut, dem wird ein Leben in Fülle verheißen, in diesem Leben und in einem jenseitigen. „Wohl dem, der sinnt über Gottes Gesetz Tag und Nacht, der ist wie Baum gepflanzt an den Wasserbächen“, heißt es im ersten Psalm. Jesus sagt im Johannesevangelium: „Wer an mich glaubt, der wird leben, auch wenn er stirbt“ (Joh 11,25). „Wer an mich glaubt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen“ (Joh 7,38). Paulus betont in seinen Briefen, dass wir „in“ Christus, in der Verbindung mit ihm, das neue Leben haben.

Wieder gefragt: Was bedeutet das für das therapeutische Handeln? Die Frage der spirituellen Bindung sollte im therapeutischen Prozess nicht ausgeklammert werden, und neben der Bindung zwischen dem Therapeuten und dem Klienten sollte die Bedeutung der spirituellen Bindung des Klienten (aber auch des Therapeuten) keinesfalls unterschätzt werden. Heil und letztlich ganz gesund werden kann der Mensch nur auf dem Weg über diese Bindung. Das haben schon die großen Menschenkenner der Antike gewusst. So hält der Kirchenvater Augustinus fest: „Denn Du, Herr, schufst uns, dass wir zu dir kommen sollten – und unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“⁴ Diese Unruhe, die letztlich eine existenzielle Unruhe ist und mit unserer Endlichkeit und der Sehnsucht der Seele nach ihrem Ursprung zusammenhängt, kann auch die beste Therapie nicht stillen. C. G. Jung, Viktor Frankl, Karlfried Graf Dürckheim,

Johanna Herzog-Dürck und viele andere Therapeuten, vor allem auch die Therapeuten in den monastischen Traditionen aller Religionen, haben das gewusst.

Die heilende Wirkung religiöser Praktiken ist durch alle Jahrhunderte hindurch bis in die Gegenwart unbestritten. Im Christentum wären dies das Herzens- und das Rosenkranzgebet und andere meditative Praktiken, Handauflegen, Segnen und Salben, das Singen von Liedern und die Rezitation heiliger Texte, die Feier von Gottesdiensten, die Teilnahme am Abendmahl und vieles mehr. Ihre therapeutische Wirksamkeit ist inzwischen auch durch vielerlei wissenschaftliche, medizinische und psychologische Studien belegt.⁵ Diese Praktiken könnten sozusagen als adjuvante Maßnahmen in den therapeutischen Prozeß mit eingebunden werden – aber nicht durch die Person des Therapeuten bzw. der Therapeutin selbst und nicht innerhalb des dialogischen Settings einer Therapiestunde. Das wäre ein unguter Übersprung zwischen verschiedenen Settings und Gattungen. Da der christliche Glaube von der Gemeinschaft lebt und die Therapeuten keine von der Gemeinde berufenen Pfarrer oder Priester sind, sollten diese Übungen und Handlungen, wie ja auch traditionell praktiziert, im Raum der Kirche innerhalb gemeindlicher Veranstaltungen stattfinden und von dafür berufenen Personen durchgeführt und angeleitet werden.

Dass es freilich auch krankmachende, dämonische Seiten von Religion gibt, haben wir alle auch schon vor Tilmann Moser gewusst, vielleicht sogar am eigenen Leibe erlebt. Eine Religion, die krank macht, ist aber eine falsche, eine pervertierte Religion. Mit Recht weist der Dalai Lama auf den grundsätzlich lebensbewahrenden Charakter aller Religionen hin, wenn er sagt: „Alle großen Religionen haben dieselben Botschaften: Es sind Bot-

schaften der Liebe, des Mitgefühls, der Vergebung, der Toleranz, der Zufriedenheit und der Selbstdisziplin.“⁶

Vom Mythos der Ganzheit und Vollkommenheit

Nicht nur die Sicht des Menschen ist im christlichen Glauben ambivalent, sondern auch die Sicht von Gesundheit und Krankheit. Schon im frühen Christentum bildete sich die Auffassung heraus, dass es auch eine krankmachende, eine „heillose“ Gesundheit gibt. Man war überzeugt, dass ein Mensch äußerlich im Vollbesitz seiner körperlichen und geistigen Kräfte und doch in Wahrheit krank sein kann, weil er sich auf einem falschen Weg befindet, weil er gegen sein innerstes Wesen lebt oder gegen die Schöpfungsordnung verstößt. Und im Gegenzug war man auch der Ansicht, dass manchmal eine Krankheit für den Betroffenen durchaus etwas „Heilsames“ sein konnte, insofern sie ihn vielleicht wieder zur Vernunft und auf den rechten Weg brachte, dadurch für ihn zu einem Schlüssel für die Heilung seines „inwendigen“ Menschen wurde und ihm so zu seinem „Heil“ gereichte. „,Gar heilsam‘ – so lesen wir schon in einem Bamberger Codex aus der Zeit um 800 – ,kann eine Krankheit sein, wenn sie den Menschen in seiner Verhärtung aufricht, und gar verderblich wird eine Heilkunst, wenn sie den Menschen nur bestärkt in seinem unseligen Trott.’“⁷

Diese Sichtweise hat der Schriftsteller André Gide aufgegriffen, als er in seinen Tagebüchern notierte: „Ich glaube, dass Krankheiten Schlüssel sind, die uns gewisse Tore öffnen können. Ich glaube, es gibt gewisse Tore, die nur die Krankheit öffnen kann. Es gibt jedenfalls einen Gesundheitszustand, der uns nicht erlaubt, alles zu verstehen. Vielleicht verschließt uns die Krankheit einige Wahrheiten,

ebenso aber verschließt uns die Gesundheit andere oder führt uns davon weg, so dass wir uns nicht mehr darum kümmern. Ich habe unter denen, die sich einer unerschütterten Gesundheit erfreuen, noch keinen getroffen, der nicht nach irgendeiner Seite hin ein bisschen beschränkt gewesen wäre, wie solche, die nie gereist sind.“⁸ Auch wenn die Therapie nicht den gewünschten Erfolg hat, verfügen die Klienten über ein vollgültiges Leben. Krankheit und Gesundheit sind kein Gradmesser für die Teilhabe an der Fülle des Lebens. Kranke und behinderte Menschen können manchmal mehr vom Leben spüren und wahrnehmen als gesunde. Viele Gesunde laufen dagegen wie blind durch ihr Leben. In ihrer Hast und Hetze, ihrer Anspannung und Verkrampftheit wirken sie krank.

Leicht neigen wir dazu, von einem schönen und erfüllten Leben zu sprechen, wenn es „lang und gut“ war. Aber auch ein beeinträchtigtes, ein kurzes, leidvolles Leben kann erfüllt sein, sogar mehr als das lange, das glatt und schön dahinfließt. Wer sagt denn, dass der Sinn des Lebens im Erreichen eines hohen Alters liegt oder in der Erlangung irdischen „Glücks“, das wir gemeinhin mit Wohlstand, gesellschaftlicher Anerkennung, einem interessanten Beruf, schönen Reisen, häufigen Festen und einer Fülle befriedigender Beziehungen gleichsetzen? Gemessen an diesem Maßstab wäre z. B. der Maler Vincent van Gogh ein Mensch, dessen Leben sich nicht gelohnt hat. Er war schizophren und zwanghaft, bettelarm und gesellschaftlich geächtet. Er hatte, außer zu seinem Bruder, kaum soziale Beziehungen, und sein Werk wurde erst Jahre nach seinem Tod gewürdigt. Aber beim Blick auf die von ihm gemalten Sonnenblumenfelder und Sternenhimmel wird kaum einer sagen, van Goghs Leben sei sinnlos gewesen. Hätte man ihn mit Tabletten sediert

oder ihm seinen inneren Vulkan in anderer Weise wegtherapiert, hätte man seinen Genius kastriert.

Vor einigen Jahren hat die Theologin Gunda Schneider-Flume ein Buch veröffentlicht mit dem Titel „Leben ist kostbar – Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens“ (Göttingen 2002). In beeindruckender Weise setzt sie sich darin kritisch mit der inzwischen – auch in therapeutischen Kreisen – verbreiteten Vorstellung auseinander, dass unser Leben zu „gelingen“ habe, weil es sonst nichts wert sei. Als „gelingen“ gilt es dann, wenn es gefüllt war mit faszinierenden Erlebnissen und interessanten Kontakten, wenn es mit Kraft, Intensität und Freude gelebt werden konnte, wenn es eine beachtliche „Lebensleistung“ vorweisen kann und möglichst einen bleibenden Eindruck in dieser Welt hinterlässt. Mit dieser Vorstellung aber sind alle ausgegrenzt, denen das Glück nicht hold war, jene, die sich mit widerstreitenden Energien in ihrem Herzen und in ihrer Seele herumschlagen, diejenigen, denen vieles misslingt, die immer wieder an ihren äußeren und inneren Gegebenheiten scheitern. Nach dem biblischen Menschenbild gilt jedoch gerade für sie die Aussage des Propheten Jesaja (42,3), die im Neuen Testament dann ausdrücklich auf Jesus bezogen wird: „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht nicht auslöschen.“ Jesus ruft den Gebrochenen zu: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“ (Matth 11,28).

Ähnlich wie Schneider-Flume hat einige Jahre zuvor der Theologe Henning Luther argumentiert. Seine Gedanken wirken ebenfalls befreiend angesichts der Vorstellung, dass man, um „vollwertig“ zu sein, stark, schön, gelassen und fröhlich sein muss und dass die „wichtigen“ Dinge des Lebens wie Selbstverwirklichung, Partner-

schaft, Kindererziehung, beruflicher Erfolg, das Erreichen von Wohlstand etc. zu glücken haben.⁹ Er wendet sich energisch gegen den „Mythos der Ganzheit“ und fragt: „Sind nicht unsere Ideale der Vollkommenheit und Ganzheit letztlich zerstörerisch? Zerstören sie nicht das uns lebbara Leben? Unser Leben mit all seinen Brüchen, Fehlern, Unvollkommenheiten, Schwächen? Hindern uns nicht die Illusionen von Vollkommenheit und Ganzheit am Leben? Drohen wir nicht an unseren Illusionen zu scheitern? Ist der Mythos der Ganzheit nicht eine einzige Lebenslüge, die unsere schüchternen und unvollkommenen Tastversuche, unseren Versuch zu leben, im Keim erstickt und abtötet?“ Henning Luther plädiert demgegenüber für eine Lebenseinstellung, die mutig und getrost ja sagt zur „Fragmentarität“ unseres Daseins. Die populären Vorstellungen vom fortwährenden Wachstum einer reifen Persönlichkeit unterschlagen bzw. verdrängen die Verlustgeschichte, die die meisten von uns auch zu bewältigen haben, und widersprechen eben damit der Ganzheit, die sie doch anstreben. In Wahrheit sind wir – so Henning Luther – immer „auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, zerronnener Lebenschancen, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen“.¹⁰

Für das therapeutische Handeln bedeuten die Stellungnahmen dieser beiden Theologen wiederum eine Warnung, dass man sich in der Therapie nicht von der Wunschvorstellung leiten lassen sollte, man könnte die Menschen völlig heil und ganz machen. Etwas Gebrochenes, Unaufgeräumtes bleibt in jeder Seele. Und dennoch ist Leben möglich, Leben im vollen Sinn. Dies sollte auch die Therapie immer wieder betonen: „Du bist mehr als deine Symptome!“ Wie weise hat in diesem Sinne Viktor von Weizsäcker, der in

der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wirkende Arzt und Wegbereiter der psychosomatischen Medizin, geurteilt. Gefragt, wie er denn Gesundheit definieren

würde, antwortete er: Gesundheit ist „nicht die Abwesenheit von Störungen, sondern die Fähigkeit, mit ihnen zu leben“.

Anmerkungen

¹ Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1987 (32003).

² Anselm Grün, *Spiritualität von unten*, in: Walther H. Lechler, *So kann's mit mir nicht weitergehn! Neubeginn durch spirituelle Erfahrungen in der Therapie*, Stuttgart 1994, 151-167, 154f.

³ Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Zürich / Stuttgart 1963, 362.

⁴ Augustinus, *Confessiones*, Bd. 1, erstes Buch, erstes Kapitel.

⁵ Allein zum Thema Religion und psychische Gesundheit wurden in den letzten 30 Jahren weit über 1500 Beiträge veröffentlicht. Vgl. z. B. Simone Ehm/Michael Utsch (Hg.), *Kann Glauben gesund machen? Spiritualität in der modernen Medizin*,

EZW-Texte 181, Berlin 2005 (dort umfangreiche weitere Literaturverweise).

⁶ Die Bedeutung von Religion in der heutigen Zeit, Rede des Dalai Lama in Mailand am 7.12.2007, leicht redigiert von Alexander Berzin. www.berzin-archives.com (2.5.2011).

⁷ Zitiert bei Heinrich Schipperges, *Die Vernunft des Leibes. Gesundheit und Krankheit im Wandel*, Graz u. a. 1984, 72.

⁸ André Gide, *Aus den Tagebüchern 1889-1939*, Stuttgart 1961, 312f.

⁹ Henning Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos der Ganzheit*, in: *Wege zum Menschen* 5/1991, 262-273.

¹⁰ Zitate ebd., 263, 266, 267.

Johannes Kandel

Gehört der Islam (geschichtlich) zu Deutschland?

Neuigkeiten vom Islamdiskurs

Das alte Lied: Aufstellung und Frontmarkierung

Der Islam-Diskurs in Deutschland ist um eine weitere Arabeske „reicher“. Der neue Innenminister hatte sich abweichend von der Meinung des Bundespräsidenten geäußert, und schon positionierte sich das polarisierte Feld der Befürworter und Gegner. Für FAZ-Feuilletonchef Patrick Bahners, der gegenwärtig mit seiner „Streitschrift“ gegen die „Islamkritiker“ zu Felde zieht, dürfte die Äußerung von Hans-Peter Friedrich ein weiterer Beweis für die vermeintlich islamophobe Grundstimmung in diesem Land gewesen sein. Die Gründerin der „Liberalen Muslime“, Lamy Kaddor, sprach von einer „Ohrfeige“ für die Muslime. Empört waren auch, wie nicht anders zu erwarten war, führende Häupter einiger Islamverbände und muslimische Teilnehmer der „Deutschen Islamkonferenz“. Axel Ayyub Köhler vom „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ forderte dazu auf, die „kulturellen und geschichtlichen Leistungen der Muslime“ nicht abzuwerten. Eine „Aktualisierung des Geschichtsbildes“ sei notwendig. Der türkisch-deutsche Verbandslobbyist Kenan Kolat, Chef der Türkischen Gemeinde in Deutschland, gab – gewissermaßen stellvertretend für alle Türken – seine Enttäuschung kund und drohte dem Minister mit Zoff. Die SPD-Bundestagsabgeordnete Aydan Özoguz äußerte sich „entsetzt“ über

den Minister und forderte die Muslime zum Boykott der Deutschen Islamkonferenz auf, die Friedrich erstmals geleitet hatte. Auf der anderen Seite des Diskurs-Grabens freuten sich einige „Islamkritiker“ und auch solche, die von Religion gar nichts halten, wie z. B. Mina Ahadi (Zentralrat der Ex-Muslime). In den Kirchen war das Echo – auch das ein vertrautes Reiz-Reaktions-Schema – gemischt. Einige Vertreter der evangelischen Kirche distanzieren sich von Friedrich. Andere – meist konservative – Theologen dagegen sekundierten dem Minister. Auch CDU-Fraktionschef Volker Kauder fand die Bemerkung des Innenministers in Ordnung. Weitere Zwischenrufe und Anmerkungen zum Thema sind zu erwarten.

Identitätsfragen und Geschichte als Argument im politischen Diskurs

Nur wenige Diskutanten versuchten erst einmal klarzustellen, worum es in der Sache eigentlich ging. Matthias Matussek vom „Spiegel“ fragte nach: Was hat der Innenminister eigentlich gesagt? Friedrich hatte gesagt: „Dass der Islam zu Deutschland gehört, ist eine Tatsache, die sich aus der Geschichte nicht belegen lässt.“¹ Der Minister sprach die geschichtliche Dimension an. Er hatte *nicht* die Tatsache im Blick, dass 4,3 Millionen Muslime „real existierend“ in Deutschland leben und mit ihnen natürlich die von ihnen mehr

oder weniger intensiv praktizierte Religion, der Islam. Das ist unbestreitbar und wohl auch politischer Konsens. Das Wörtchen „gehören“ eröffnet einen anderen Bedeutungshorizont als die bloße Feststellung der Anwesenheit einer zahlenmäßig bedeutenden religiös-kulturellen Minderheit. Bildungsministerin Annette Schavan verdeutlichte dies, indem sie darauf verwies, dass der Islam „Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ sei; gleichwohl sei „gesellschaftliche Wirklichkeit etwas anderes als die Frage nach Kultur prägenden Kräften“.² Ulrich Greiner hat in seinen semantischen Betrachtungen zum Wort „gehören“ auf den „Bedeutungsreichtum“ des Wortes aufmerksam gemacht, der seinen „diskursiven Reiz“ ausmache und daher zu „endlosem Streit“ taugte.³ Die Rede vom „Dazugehören“ hat mit Identitätsfragen zu tun und mit der Suche danach, woher wir Deutschen kamen, wie wir geworden sind, was uns geschichtlich prägt hat und schließlich wie wir sein und miteinander leben wollen. Das ist eine wahrhaft elementare Frage, die nur als dauernde Aufgabe begriffen werden kann. Der französische Historiker Ernest Renan hat die Nation einmal als „plébiscite de tous le jours“ (immerwährende, alltägliche Volksabstimmung) bezeichnet und damit sehr bildhaft die subjektiv-politische Komponente des Nationwerdens und Nationbleibens umschrieben.⁴

Friedrich hat das „Nicht-Dazugehören“ des Islam auf historische Traditionsbestände Deutschlands bezogen und bei der Eröffnung der Deutschen Islamkonferenz im März 2011 noch einmal präzisiert: „Aber es bleibt dabei: Die Prägung des Landes und der Kultur aus vielen Jahrhunderten der Wertmaßstäbe ist christlich-abendländisch.“⁵ Die Frage, ob der Islam *geschichtlich* zu Deutschland gehöre, ist keineswegs irrelevant oder nur eine „umstrittene akademische Frage, die zur Be-

wältigung gesellschaftlicher Herausforderungen der Gegenwart wenig beizutragen hat“, wie Richard Herzinger meinte.⁶ Die Geschichte der Deutschen ist ein zentrales Element ihrer gegenwärtigen Identität, wie z. B. die Ständige Ausstellung des Deutschen Historischen Museums in Berlin zur politischen Geschichte Deutschlands eindrucksvoll zeigt.⁷ Ferner hat der Rekurs auf Geschichte eine lange Tradition in der politischen Streitkultur: Geschichte wird im politischen Meinungsstreit gern als Argument verwendet. Historische Quellen und Traditionen werden zum Zwecke der Untermauerung mehr oder weniger plausibler Behauptungen selektiv erschlossen, gedeutet und im Diskurs eingesetzt. Instrumentalisierungen und auch Manipulation historischer Stoffe sind im diesem Verfahren nicht ausgeschlossen. Geschichte als Argument ist Waffe im politischen Geisteskampf. So auch im Islamdiskurs. Nun ist der Minister kein Historiker und er hat seinen Satz auch nicht weiter erläutert. Wir wissen nicht, auf welche historischen Fakten er sich bezieht, die belegen könnten, warum der Islam geschichtlich *nicht* zu Deutschland gehören kann. Es ist gleichwohl politisch relevant, nach der Plausibilität historischer Argumentation zu fragen, denn die Argumentation mit vermeintlichen geschichtlichen „Fakten“ erfreut sich gerade bei Freunden und Feinden des Islam gleichermaßen größter Beliebtheit und wird im Diskurs sehr häufig mit apologetischen Attitüden vorgetragen.

Historisch-kulturelle Einflüsse des Islam auf Europa?

Für die erklärten Feinde „des Islam“ ist es ganz klar und eindeutig: Der Islam hat nicht nur keine geschichtlichen „Leistungen“ für Europa und insbesondere Deutschland erbracht, sondern sich stets

als Feind Europas erwiesen. Von den ersten Eroberungen noch zu Mohammeds Lebzeiten bis zu den Türkenkriegen habe sich das „Wesen“ des Islam als gewalttätiges imperialistisches Monster gezeigt. Die Militanz sei aus dem Koran begründet und konsequent umgesetzt worden (z. B. „Kampfbefehle Allahs“ für den „Dschihad“).⁸ Bis heute ziehe sich die Blutspur des Islam, gleichsam von Sultan Mehmet II., dem Eroberer Konstantinopels (29. Mai 1453), bis zu Al-Qaida. Das ist ein sehr einfaches, verzerrtes Geschichtsbild und natürlich falsch.

Falsch sind aber auch Behauptungen von muslimischer Seite über den angeblich exorbitanten Einfluss des Islam auf die europäische Kultur- und Geistesgeschichte. So erklärte z. B. eine Versammlung von Imamen in Österreich, dass der Islam „auch aus der Leistung seines großen wissenschaftlichen und kulturellen Erbes direkter Bestandteil der europäischen Identität“ sei.⁹ Wir finden solche und ähnliche Thesen immer wieder in apologetischen Abhandlungen, und sie werden auch im interreligiösen und interkulturellen Dialog immer wieder vorgetragen. Derartige Projektionen über den Beitrag des Islam für die europäische Kultur- und Geistesgeschichte sind vor allem politisch motiviert. Sie sollen die Legitimität muslimischer Existenz in Europa historisch untermauern. Die historische Rückblende soll Nichtmuslimen signalisieren: Wir Muslime haben in Europa nicht nur ein Lebensrecht als Zugewanderte oder hier Geborene, sondern wir gehören zum Erbe und zu den großen geistig-politischen Traditionen Europas, ja die europäische Kultur hätte sich ohne die Ankunft des Islam im Jahre 711 auf der Pyrenäenhalbinsel nicht so entwickeln können, wie sie heute ist.

Das ist, obgleich politisch verständlich, nicht nur eine kühne These, sondern –

milde formuliert – eine gewaltige Übertreibung. Auf Neigungen zu solchen Übertreibungen in apologetischer Absicht machte z. B. der französische Philosoph Rémi Brague treffend aufmerksam. Ich nenne ihn hier, weil solche Stimmen in unserem mitunter hysterischen Diskursklima bereits als „islamphob“ gelten, obwohl nur schlichte Fakten referiert werden. Brague bestreitet zu Recht die häufig formulierte populäre These, dass „das antike Erbe“ ohne den Islam für Europa nicht hätte bewahrt werden können.¹⁰ Es wird behauptet, dass bedeutende Werke antiken griechischen Wissens, insbesondere in Naturwissenschaften und Philosophie, im 9./10. Jahrhundert ins Arabische übersetzt und so vor dem Vergessen des lateinischen Westens bewahrt worden seien. Das ist nur zum Teil richtig, denn das antike Erbe in Europa wurde auch von der „Klostergelehrsamkeit“ (Jacob Burckhardt) des christlichen Mittelalters bewahrt, um später in Renaissance und Humanismus entfaltet zu werden. Renaissance und Humanismus konnten daran anknüpfen und gewiss auch an die vom Byzantinischen Reich bewahrte klassisch-griechische Kultur, die ein zentrales Element der Identität des Reiches war.¹¹ Die italienische Renaissance profitierte von berühmten Griechischlehrern aus Byzanz, z. B. Manuel Chrysoloras (1353-1415). Und es sollte festgehalten werden, dass die bedeutendsten Übersetzer vom Griechischen ins Arabische nicht Muslime, sondern Christen waren, wobei die Leistung ostsyrisch-christlicher Gelehrter besonders herausragt. Ferner hatten zahlreiche berühmte arabisch-islamische Gelehrte christliche Lehrmeister.¹² Der Islam verfuhr bei der Rezeption dieser Traditionen, anders als die lateinische Christenheit, erheblich selektiver. Damit sollen keineswegs die Übersetzungsleistungen der Werke großer griechischer Philosophen z. B. ins Arabi-

sche („Haus der Weisheit“ in Bagdad) geschmälert oder gar die herausragenden Werke muslimischer Wissenschaftler in Philologie, Philosophie (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroes, Al-Ghazali, Ibn Tufail), Naturwissenschaften, Medizin (Ar-Razi, Haly Abbas, Al-Beruni, Az-Zahrawi), Astronomie, Architektur, Kunst und Literatur gering geschätzt werden.¹³ Gleichwohl gibt es keinen Grund zu triumphalistischen Attitüden und unredlichen Anmaßungen.

Kulturelle Einflüsse und Wirkungen sind das eine. Nun hat es seit der Ausbreitung des Islam auf dem Wege territorialer Expansion, insbesondere nach der Eroberung der Iberischen Halbinsel im 8. Jahrhundert (durch Tariq b. Ziyad und Nachfolger), zwischen christlichem Abendland und islamischem Morgenland auch eine Fülle von politischen und gesellschaftlichen Kontakten gegeben. Es gab harte konfrontative Phasen wie die Zeit der Kreuzzüge (1099-1291) und der Türkenkriege im 16./17. Jahrhundert, in denen das Bild des Anderen häufig in verzerrt-dämonisierter Weise geprägt wurde.

Martin Luther, der erst spät in seinem Leben (1542) eine Übersetzung des Korans las und als „schendlich, verzweifelt Buch“ verwarf, sah den Islam in Gestalt der „Türckengefahr“ als „Gottes rute und eine plage ... über die sunde beide der Christen und unchristen oder falschen Christen“¹⁴, warnte aber davor, die Türken nur mit Waffengewalt bekämpfen zu wollen. Gleichwohl bejahte er den Verteidigungskrieg unter Leitung der legitimen Obrigkeit. Der Islam galt ihm als apokalyptischer Vorbote des Antichristen, den er im Papsttum verkörpert sah. Da der Islam die Gottessohnschaft Christi leugne, seine Macht in enger Verbindung von geistlichem und weltlichem Regiment durch Gewalt und Mord ausbreite, den Ehestand zerstöre (Polygamie) und einen „Werk-

glauben“ lehre, sei seine teuflische Herkunft belegt. Man müsse sich gegen den politisch-territorialen Machtanspruch der „Türcken“ wehren, gleichzeitig aber die falschen, widerchristlichen Lehren des Islam offenlegen und mit geistigen Waffen bekämpfen.¹⁵

Doch trotz anhaltender Polemik und gewalttätigen Konfrontationen gab es, selbst in diesen Zeiten, auch Handel und Wandel, geglückte Begegnungen in fruchtbaren Dialogen (z. B. einige der großen mittelalterlichen Religionsdialoge¹⁶), diplomatischen Austausch (z. B. Karl der Große und Harun al-Raschid) und friedliche Koexistenz.¹⁷ In einer kurzen Phase muslimischer Herrschaft in Spanien unter Abdurrahman III. (912-961) und Al-Hakam (961-976) kam es gar zu einer Blüte friedlichen und toleranten Miteinanders. Aber auch hier muss ein „Caveat“ formuliert werden: „Al-Andalus“ (das muslimische Spanien) taugt keinesfalls, wie Detailstudien zeigen, zur Glorifizierung eines vermeintlichen goldenen Zeitalters des christlich-muslimischen Dialogs, der gegenseitigen Toleranz und „convivencia“. Hier ist seit der Aufklärung eine Mythenbildung im Gange, die bis heute von muslimischer Seite sorgsam gepflegt wird.¹⁸ Islamistengruppen betrachten ganz Spanien gar als „dar-al-Islam“ (Haus des Islam) und sehen sich legitimiert, die Wiedereroberung des durch die „Reconquista“ verloren gegangenen Territoriums zu betreiben.

Wenn wir die Grundtatsachen und Umbrüche vor allem des 19. und 20. Jahrhunderts in politischer Geschichte und Kulturgeschichte Deutschlands berücksichtigen, suchen wir „islamische“ Einflüsse und Prägungen vergebens. Der Islam konnte zu den großen Fragen des Jahrhunderts – soziale Frage, nationale Frage, Verfassungsfrage („Einheit und Freiheit“) – nichts beitragen. Und der Zustand der

Kernländer des Islam war im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert in kultureller, wissenschaftlicher und politischer Hinsicht höchst beklagenswert, was muslimische Beobachter scharf sahen und Reformen forderten (z. B. Mohammed Abduh und Rashid Rida).¹⁹

So hinterließen Muslime bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nur sehr flüchtige Spuren in der Geschichte des sich zum Nationalstaat entwickelnden Deutschland: Erwähnenswert sind vielleicht eine Reihe von türkischen Kriegsgefangenen und muslimischen Soldaten in den Diensten des großen Preußenkönigs Friedrich II., von dem kolportiert wird, er habe gesagt, er wolle den Muslimen, so sie denn kämen, „Moscheen bauen“. Dies wird bis heute als Beleg der „Toleranz“ des Königs zitiert. Doch sowohl diese Aussage als auch sein noch berühmterer Satz, „jeder solle nach seiner Fassung selig werden“²⁰, dokumentieren eher die kalkulierte Gleichgültigkeit des königlichen Religionsverächters, der die Religionen bestenfalls als moralische Anstalten in seinem Staat für nützlich hielt.

Orient-Romantik und Christentumskritik

Nach Ende der Türkenkriege und der Entfaltung der Aufklärung in Europa wandelte sich das Bild vom „Orient“ (der Begriff wurde im 12. Jahrhundert erstmalig verwendet) fundamental. Nun fungierte „der Orient“ als wunderbares Gegenbild zum „Westen“. Der „Orient“ wurde zum Symbol für das religiös und kulturell „Andere“, das Exotische, Geheimnisvolle, Anziehende, aber auch Gefährliche und Verruchte (z. B. der Harem und die Odalisen). Wissenschaftler, Künstler, Schriftsteller, Philosophen, Reisende des „Abendlandes“ wurden angeregt, sich mit dem Islam als Religion und Kultur zu befassen. So finden wir im 18. und 19. Jahr-

hundert ein breites Spektrum von Analysen, Berichten, Kommentaren, Deutungen und Meinungen. Sie reichten von Feindseligkeit und Dämonisierung (z. B. in den „Türkenliedern“, in den französischen „Chansons de Geste“, in Voltaires „Mahomet“), sachlich-wissenschaftlicher Auseinandersetzung (Philologie, Koranübertragungen, Entfaltung der deutschen Orientalistik, Theodor Nöldeke, Gustav Weil, Julius Wellhausen u. a.) bis zu elegisch-romantisierender Glorifizierung (z. B. Antoine Gallands, „Tausendundeine Nacht“, Friedrich Rückerts Koranübertragung und Lyrik, August von Platens Lyrik, Orient-Malerei, Kunstgewerbe, Kleidung).

Einige Aufklärer ergänzten ihre Kritik an den Dogmen des Christentums und seiner engen Verbindung mit den absolutistischen Obrigkeiten („Thron und Altar“) durch besondere Wertschätzung des Islam, so der Philosoph Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Dieser arbeitete sein spezifisches Toleranzverständnis in besonders zugespitzter Weise in seinem berühmten Drama „Nathan der Weise“ (1779) heraus, in dem er die alte Parabel von den drei ununterscheidbaren Ringen auf die drei monotheistischen Religionen bezog. Alle drei seien gleich, so seine These, sie seien Mitglieder einer Familie, die sich von Abraham ableite. Der Mensch solle seine Religion praktisch leben, aber davon absehen, die eigene als die einzig wahre darzustellen. Das Christentum erschien Lessing als ein „Wirrwarr von Sätzen“, als „Verblendung“ und Verehrung „heiliger Hirngespinnste“, der Islam dagegen als mit der „allerstrengsten Vernunft“ vereinbar, als natürliche Religion.²¹ Dichterst Johann Wolfgang Goethe hat in seinem „West-Östlichen Diwan“ (1820) dem persischen Dichter Hafis seine Reverenz erwiesen. Ihn faszinierte der Orient, den er als imaginiertes Gegenbild zu einer von den Verwüstungen der

post-napoleonischen Zeit nach den Befreiungskriegen (1813-1815) geprägten, engen und bürokratischen Welt deutscher Kleinstaaterei empfand. Goethe verklärte und idealisierte „den Islam“, den er in ästhetischer Verzuckerung als besonderen Fall eines universalen Schicksalsglaubens ortete und im Gedanken der Einheit Gottes Gemeinsamkeiten mit dem Christentum entdeckte. Sein berühmtes Zitat aus dem „Diwan“ wird bis heute als Ausweis seiner Islam-Verehrung verstanden, ja Goethe gar zum Muslim erklärt: „Wenn Islam Gott ergeben heißt, Im Islam leben und sterben wir alle“. Doch Goethe war, bei allem Respekt gegenüber dem Islam, keineswegs kritiklos, und ihn zum Muslim zu erklären, ist absurd.²²

Bei aller Wertschätzung der kulturellen und wissenschaftlichen Leistungen von Muslimen wäre es den Zeitgenossen seltsam, ja absurd erschienen, „den Islam“ als maßgebliches historisches Element deutscher Kulturgeschichte, geschweige denn einer wie auch immer im Einzelnen definierten „deutschen Identität“ zu bezeichnen.

Die Orient-Romantik Kaiser Wilhelms II. und die prekäre Waffenbrüderschaft des Deutschen und Osmanischen Reiches im Ersten Weltkrieg mit ihren schrecklichen Begleiterscheinungen (Armenier-Genozid) wird man wohl kaum als glückhafte Phase wechselseitigen Einflusses von „Morgenland“ und „Abendland“ bezeichnen. Zu dieser Zeit gab es, abgesehen von diplomatischen Kontakten und Handel, kaum Anzeichen für muslimisches Leben in Deutschland. 1915 wurde südlich von Berlin, in Wünsdorf, eine schlichte Moschee für muslimische Kriegsgefangene eröffnet, die allerdings schon Ende der 1920er Jahre wegen Baufälligkeit abgerissen werden musste. 1924 entstand in Berlin-Wilmersdorf die erste Moschee der Ahmadiyya Jama'at (Lahore-Richtung), die bis heute besteht.

Neuere Entwicklungen

Erst nach Ende des Ersten Weltkriegs kam es in der Weimarer Republik zu nennenswerten öffentlichkeitswirksamen Äußerungen von Muslimen und ersten Selbstorganisationen in verschiedenen kurzlebigen Vereinen. Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg hat keine dieser Organisationen überdauert, und Versuche, Kontinuitäten bis heute zu behaupten (wie es der „Islamrat“ versucht), sind überaus fragwürdig, sowohl aus formalen Gründen als auch wegen der problematischen Nähe eines Vereins zur nationalsozialistischen Ideologie.²³ Die Zeit des Nationalsozialismus war auch alles andere als ein Ruhmesblatt für „islamische“ Begegnungen mit Deutschland. Die erwähnten muslimischen Vereine dümpelten dahin und versuchten sich anzupassen. Der antisemitische Mufti von Jerusalem, Amin El-Husseini, hofierte Hitler, weil er auf Deutschland im Ringen um die Einheit der Araber und den Kampf gegen die „Kolonialisten“ (England) setzte. Für die zeitweilige Unterstützung, die er von den Nazis erhielt, bedankte er sich artig mit Sympathien für das nationalsozialistische Judenvernichtungsprogramm und half mit, muslimische Kampfeinheiten zu bilden, die auf Seiten des faschistischen Deutschland gegen „den Bolschewismus“ zu Felde zogen.²⁴

Erst nach 1945 begann sich muslimisches Leben neu zu entfalten. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass ausgerechnet die muslimischen alten Kameraden, die an der Seite Hitlers gegen die Sowjetunion gekämpft hatten, und die islamistischen Muslimbrüder mit Said Ramadan, dem Sekretär Hassan al-Bannas (Gründer der Muslimbruderschaft im Jahre 1928), als erste in München Fuß fassten. Unterstützt wurden sie vom amerikanischen Geheimdienst und der deutschen Regierung, die

sie im Kampf gegen den Kommunismus brauchen konnten. Das ist ein wahrhaft trübes Kapitel in der Geschichte des Islam in Deutschland.²⁵ Wollen wir, dass Islamisten zu Deutschland „gehören“? Sicherlich nicht.

Identität: ein „offenes Projekt“

1954 wurde die „Deutsche Muslim-Liga“ gegründet, die erste von Deutschen ins Leben gerufene muslimische Organisation. Es gibt sie bis heute.²⁶ Doch erst seit den 1960er Jahren und der Zuwanderung ausländischer, muslimischer Arbeitskräfte begann wirkliches islamisches Leben in Deutschland, und es ist in der Tat *diese* Geschichte, die das Nachdenken über Innenminister Friedrichs Satz besonders dringlich macht. Seit dieser Zeit stellen sich die Identitätsfragen der Deutschen in einem fortschreitend religiös-kulturell pluralistischen Gemeinwesen grundlegend neu. Reflexionen über das „Dazugehören“ brauchen gegenwartsbezogene Antworten.

Im historischen Rückblick sollte klar geworden sein: Gleichviel, ob es sich aus der Sicht des nüchtern urteilenden Historikers um förderliche oder abträgliche is-

lamische Berührungen in der deutschen und europäischen Geschichte handelt – sie haben jedenfalls bis zum Beginn der zahlenmäßig relevanten Zuwanderung in den 1960er Jahren Deutschland historisch nicht geprägt. In seinem Grundriss zur deutschen Kulturgeschichte bringt es der Literaturprofessor Wilhelm Gössmann sehr knapp auf den Punkt: „Die Grundlagen der europäischen und damit der deutschen Kultur bilden Antike, Christentum und das Germanentum.“²⁷ Deshalb hat der Minister Recht: Der Islam gehört, historisch gesehen, nicht zu Deutschland. Für den zeitgenössischen Islam in Deutschland und Europa bleibt somit die Herausforderung, tatsächlich substanzielle Beiträge zur Erarbeitung einer deutschen und europäischen Identität zu leisten, die wir ja nicht umstandslos „haben“, sondern die – historisch wandelbar – stets neu errungen werden muss. Insofern ist diese Identität ein „offenes Projekt“, allerdings eines, das seinen griechisch-römischen und christlichen Traditionen unverzichtbare Impulse verdankt und das die Akzeptanz universaler Menschenrechte, rechtsstaatlicher Demokratie und eine politische Kultur des Pluralismus voraussetzt.²⁸

Anmerkungen

¹ www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,749307,00.html. (Die in diesem Beitrag genannten Internetseiten wurden zuletzt am 2.5.2011 abgerufen.)

² *Tagesspiegel* vom 10.10.2010.

³ *Die Zeit* vom 10.3.2011.

⁴ Ernest Renan, Was ist eine Nation? (1882), in: Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, hg. von Michael Jeismann / Henning Ritter, Leipzig 1993, 290ff.

⁵ *Stern* vom 29.3.2011.

⁶ *Welt am Sonntag* vom 6.3.2011.

⁷ Deutsches Historisches Museum (Hg.), *Deutsche Geschichte in Bildern und Zeugnissen*, Berlin 2009.

⁸ Siehe dazu z. B. Salam Falaki, *Kampfbefehle Allahs im Koran*, www.efg-hohenstaufenstr.de/downloads/texte/kampfbefehle_allahs_im_koran.pdf.

⁹ Wiener Erklärung der Imame und Seelsorger vom 8.4.2006, www.derislam.at.

¹⁰ *Die Presse*, 21.4.2008.

¹¹ John Haldon, *Das Byzantinische Reich*, Düsseldorf / Zürich 2002, 208ff.

¹² Martin Tamcke, *Christen in der islamischen Welt. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 2008, 37ff; Kay Peter Jankrift, *Europa und der Orient im Mittelalter*, Darmstadt 2007, 94; Christian Meier, *Die griechisch-römische Tradition*, in: Hans

- Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, Frankfurt a. M. 2005, 95f.
- ¹³ Siehe dazu George Saliba, Islamic Science and the Making of the European Renaissance, Cambridge, MA 2007.
- ¹⁴ Luthers Brief an den Rat der Stadt Basel vom 27.10.1542, WA Br, Nr. 3892, 32ff. Siehe seine Schriften „Vom Kriege wider die Türken“, in: WA 30, II, 180, und „Heerpredigt wider den Türken“, WA 30, II, 149ff.
- ¹⁵ Siehe zu Luthers Stellung zum Islam v. a. Johannes Ehmann, Luther, Türken und Islam, Gütersloh 2008; Adam S. Francisco, Martin Luther and Islam. A Study in Sixteenth Century Polemics and Apologetics, Leiden 2007.
- ¹⁶ Siehe dazu Matthias Lutz-Bachmann / Alexander Fidora (Hg.), Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004.
- ¹⁷ Kay Peter Jankrif, Europa und der Orient im Mittelalter, a.a.O., 94ff.
- ¹⁸ Eugen Sorg, Das Land, wo Blut und Honig floss, www.weltwoche.ch/artikel/?AssetID=11897&CategoryID=73; siehe ferner: Mariano Delgado, Der Mythos „Toledo“. Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien, in: Sabine Hering (Hg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Opladen 2004, 69ff; Francisco Garcia Fitz, Auf dem Weg zum Dihad. Die Toleranz im islamischen Spanien ist nur ein multikultureller Mythos, in: *Die Welt* vom 1.6.2006; Siegfried Kohlhammer, Ein angenehmes Märchen, in: *Merkur*, Heft 651, Juli 2003, 595ff. Zur Geschichte von Al-Andalus: Maria Rosa Menocal, Die Palme im Westen. Muslime, Juden und Christen im alten Andalusien, Berlin 2003; Richard Fletcher, Moorish Spain, Berkeley 1992.
- ¹⁹ Siehe dazu Bernard Lewis, Islam and the West. New York / Oxford 1992; Dan Diner, Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin 2005.
- ²⁰ Friedrich II. schrieb diesen Satz 1740 an den Rand einer Eingabe: „Die Religionen Müssen alle Tolleriert werden und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fasson Selich werden“ (zit. in: Georg Büchmann, Geflügelte Worte, Berlin ³²1972, 6919).
- ²¹ Gotthold Ephraim Lessing, Rettung des Hieronymus Cardanus (1752/54), in: Sämtliche Schriften, hg. von Karl Lachmann, Stuttgart 1890, 326.
- ²² Hikmet-Nameh, Buch der Sprüche, West-östlicher Diwan. Goethes Werke, Jubiläumsausgabe, Darmstadt 1998, 347. Die islamistische Politsekte Murabitun befördert Goethe gar zum Muslim. Der ideologische Hintergrund der Murabitun und die Geisteswelt Riegers werden ausführlich analysiert von Johannes Kandel, „Riegers Welt“. Die Islamische Sekte der Murabitun und die Islamische Zeitung, in: Religionsdifferenzen und Religionsdialoge. Festschrift – 50 Jahre EZW, hg. von Reinhard Hempelmann, EZW-Texte 210, Berlin 2010, 150ff. Zu Goethe und dem Islam vgl. Katharina Mommsen, Goethe und der Islam, Frankfurt a. M. 2001. Siehe ferner die differenzierte Darstellung bei Günter Niggel, West-östliche Glaubenswelten in Goethes „Diwan“, in: *zur Debatte* 2/2007, 36ff.
- ²³ Siehe zum Ganzen Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland, Baden-Baden 2001, 20ff.
- ²⁴ Siehe dazu Klaus-Michael Mallmann / Martin Cüppers, Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina, Darmstadt 2006; Klaus Gensicke, Der Mufti von Jerusalem und die Nationalsozialisten. Eine politische Biographie Amin el-Husseinis, Darmstadt 2007.
- ²⁵ Vgl. dazu Ian Johnson, Die vierte Moschee. Nazis, CIA und der islamische Fundamentalismus, Stuttgart 2011; Stefan Meining, Eine Moschee in Deutschland. Nazis, Geheimdienste und der Aufstieg des politischen Islam im Westen, München 2011.
- ²⁶ Siehe dazu Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland, a.a.O., 118ff.
- ²⁷ Wilhelm Gössmann, Deutsche Kulturgeschichte im Grundriß, Düsseldorf 2006, 13.
- ²⁸ Siehe Wolfgang Huber, Die jüdisch-christliche Tradition, in: Hans Joas / Klaus Wiegandt (Hg.), Die kulturellen Werte Europas, a.a.O., 69ff.

Sri Sri (Titel, etwa: „heilig, heilig“) Ravi Shankar – nicht zu verwechseln mit dem Musiker Ravi Shankar – wurde 1956 in Papanasam in Südindien geboren. Der „höchste Lehrer der Erleuchtung“, wie er auch genannt wird, lehrt seit den 1980er Jahren die „Kunst des Lebens“ (Art of Living), ein „Glücksverwirklichungsprogramm“ auf der Basis einer von ihm entwickelten Atemtechnik. Im Ashram gleichen Namens hat Georg Schmid den Guru besucht. (Vgl. auch den Bericht über Sathya Sai Baba in der letzten Ausgabe des MD.)

Georg Schmid, Rüti/Schweiz

Ravi Shankar und die glücklichen Menschen

„Sie müssen unbedingt Sri Sri Ravi Shankar besuchen, er ist heute aktueller als Sai Baba. Viele Besucher aus dem Westen kommen seinetwegen nach Bangalore“, meint mein Gesprächspartner am „United Theological College“ in Bangalore im Süden Indiens. Als Dozent für Praktische Theologie beobachtet er auch das spirituelle Umfeld, in dem seine Studierenden arbeiten werden. Die Gurus der Gegenwart sind für ihn das Phänomen im zeitgenössischen Hinduismus, das besondere Aufmerksamkeit verdient. Die Gurus des 20. und des 21. Jahrhunderts weiten hinduistische Spiritualität fast bis ins Gegenteil dessen aus, was sie einmal war, und kombinieren in ihren Angeboten noch ungenierter als ihre Vorgänger fast alles mit fast allem – Hauptsache, das Programm dient aus ihrer Sicht der spirituellen Entfaltung des Menschen. Ihre Ashrams könnte man Laboratorien für einen neuen, einen spirituell transformierten Menschen nennen.

Ich habe als Christ allen Grund, Orte zu besuchen, in denen neues, glückliches Menschsein angestrebt wird. Denn zum einen ist die Sehnsucht nach einem anderen, einem neuen, einem von Grund auf transformierten Menschsein in der religiösen Gegenwart nach wie vor fast mit Händen zu greifen. Die religiöse Gegenwart

lernen wir kennen, wenn wir uns auf diese Sehnsucht einlassen. Und zum anderen ist neues, glückliches Menschsein seit den Tagen des Meisters von Nazareth auch ein zentral christliches Thema. Beginnt nicht schon die Bergpredigt mit einem Loblied auf selige oder – anders formuliert – auf glückliche Menschen? Vielleicht gelingt es anderen heute besser als uns Kirchenchristen, nicht nur ein Lächeln auf das Gesicht ihres Nachbarn zu zaubern, sondern schlichtes Glück ins Herzen der Menschen zu gießen.

Das Ashram-Gelände

Am nächsten Tag fahren wir in einer Motor-Riksha entlang der Kanakapura Road in die südlichen Vororte von Bangalore. Unser Fahrer hält vor dem immensen Gelände von Ravi Shankars Ashram. Zuerst stehen wir vor großen Reklamewänden, auf denen den Anhängern Wohnungen zum Kauf angeboten werden. Überall wird gebaut. Genug Raum ist vorhanden. Aber schon der bisherige Ashram entwickelt sich zur kleinen Stadt. Zum Ashram gehören außer dem Tempel u. a. Läden, ein Café, ein Informationszentrum, ein Ayurveda-Zentrum, ein Krankenhaus und Unterkünfte für große Besucherscharen. Weil sich das Gelände an einen Abhang

um den Tempelhügel herum schmiegt, kann erst eine Wanderung durch den Ashram das wahre Ausmaß des „Art of Living“-Zentrums erschließen. Meine Wanderung wird allerdings schon nach etwa zehn Minuten abgekürzt, weil mich der Fahrer eines im Ashram eingesetzten Shuttle-Busses so freundlich zum Mitfahren einlädt, dass ich das Angebot nicht ausschlagen kann. Ich mache beim neuen Speisesaal halt. Hier wird Essen gratis abgegeben. Alle Eintretenden werden vor dem Essen persönlich von einer würdigen, fast „priesterlichen“ Gestalt durch Handauflegen gesegnet. Anschließend sitzen alle auf dem Boden, wo Markierungen angebracht sind, damit sich ein ordentliches Gesamtbild ergibt.

Die Mitte des Geländes bildet zweifelsohne der große Meditationstempel, ein Rundbau mit fünfstufigem Dach. Jede Dachstufe stellt einen aufgehenden Lotus dar. Dieser zentrale Bau erinnert mich fast an eine Hochzeitstorte, auf fünf Ebenen mit zartfarbenem, süßem Dekor beladen. Im Inneren des Tempels umhüllen den Besucher ähnliche Farbtöne: Vanillegelb und Himbeerrot. Überall erinnern uns Hindu-götter und Symbole aller Religionen, dass uns hier nicht nur irgendeine spirituelle Wahrheit begegnen soll, sondern die Wahrheit schlechthin, das eigentlich Gemeinte, verborgen in allen Religionen. Der Tempel bietet Raum für 2000 Besucher und ist Lakshmi, der Gattin des Vishnu, geweiht, Göttin des Glücks, des Reichtums, der Harmonie und des Wohlbefindens. Ich kann mir keine passendere Schutzpatronin für ein indisches Glücksverwirklichungszentrum vorstellen. Allerdings hieß die Mutter Ravi Shankars ebenfalls Lakshmi. Welcher Lakshmi ist die Meditationshalle nun eigentlich gewidmet? Aber wahrscheinlich können nur ahnungslose Westler eine solche Frage stellen.

Zu Füßen des Gurudev

Der Tempelsymbolik nachsinnend und wahrscheinlich unnötigen Fragen nachhängend, warten wir um 19.30 Uhr im Meditationstempel auf den Meister. Mit-ten in der Woche haben sich nur ein paar Hundert Anhänger eingefunden. An Wochenenden pilgern Scharen aus der Stadt hinaus zu ihrem Meister. Auch heute sind die meisten Inder. Wir sitzen nach Geschlechtern getrennt. Im Raum dazwischen wird Sri Sri, der Gurudev, den Tempel betreten und zu seinem Sitz auf der Bühne schreiten. Von einer Vorsängerin angeleitet singen wir eine halbe Stunde lang Hymnen auf Gott (Shiva, Krishna, Lakshmi ...) und auf den Guru. Die uns vorgesungenen Passagen sind so innig schlicht, dass wir sie problemlos gemeinsam nachsingen können. Die Stimmung ist feierlich und doch locker. Einmal läuft ein kleines Kind über die Bühne, den leeren Raum vor dem Meistersitz mit seinen kleinen Schritten ausmessend. Aber niemand eilt hinauf, um entsetzt den Störenfried einzufangen.

Dann kommt der Gurudev. Fast alle haben sich erhoben und drängen zum Gang, durch den er einzieht. Jovial begrüßt er während des Einzugs mal diese, mal jene Menschen. Überhaupt gibt er sich betont locker, beinahe informell. Auf seinem Sitz räkelt er sich ein wenig, ruft dann einen Begleiter herbei und unterhält sich mit ihm. Dann hört er sich gelassen noch eine halbe Stunde lang Lobgesänge an. Während dieser Zeit fällt sein Haupt zweimal ruckartig nach vorn. Offensichtlich ist er kurz eingeknickt. Wer würde ihn nicht begreifen? Es ist nicht einfach, immer so entspannt und so grenzenlos locker zu sein wie Sri Sri. Aber sich lange Lobgesänge auf die eigene Person anhören zu müssen, das bringt den Meister an diesem Abend offensichtlich an die Grenze des physisch

Ertragbaren. Unsere Lobgesänge wiegen ihn in den Schlaf. Doch das stört hier niemanden. Dem Leitbild des lockeren, stressfreien Lebens wird gern ein kurzes Nickerchen auf der Bühne zugestanden. Während der letzten halben Stunde beantwortet der Meister Fragen aus dem Publikum. Wahrscheinlich bespricht er keine echten Schülerprobleme, sondern von seiner Crew präparierte Standardfragen, z. B.: Worin liegt der besondere Wert seiner Meditationsmethoden? Braucht man einen Guru? Die Antworten legt Ravi Shankar locker, hier und da sogar schmunzelnd vor. Er ist – wenigstens in diesem großen Kreis – weder der Guru der perfekten Formulierungen noch der der strengen Forderungen, sondern der Guru der Lebensfreude und der Bejahung. Er verbindet positives Denken und praktischen Pantheismus mit indischer Guru-Mystik. Wenn alles Gott ist und wenn nun durch den Meister klare und zuverlässige Wege zum glücklichen Leben aufgezeigt wurden – warum denn dann nicht entspannt lächeln? In den Antworten auf die Publikumsfragen verweist der Gurudev gern auf die im weitesten Sinne als Atemübung gestaltete Entspannungsmethode, die er während einer zehntägigen Schweige-Retraite in Shimoga 1980 entdeckte und die er seither als Sudarshan Kriya, sozusagen als seine spirituelle Marke und als Basis aller weiteren Offer-ten weltweit in Kursen anbietet (vgl. www.artofliving.org/fr-en/sudarshankriya-origin).

Ravi Shankar und Maharishi

Was, fragen wir uns, finden Menschen beim Gurudev? Von seinem eigenen Lehrer, Maharishi Mahesh Yogi, und dessen Transzendentaler Meditation (TM), übernahm er die Auffassung, dass sich schlichte und doch scheinbar wissen-

schaftlich abgesicherte Wege zum vollkommenen Glück finden lassen. Maharishi hat seine Methoden vorgelegt, Ravi Shankar entwickelt analog seine eigenen. Ähnlich wie Maharishi initiiert auch Ravi Shankar immer wieder neue Aktionen und Stiftungen zur möglichst weltweiten Verbesserung der Lebensbedingungen. So hat er z. B. versucht, Gefängnisinsassen seine „Art of Living“-Entspannungstechniken im breiten Maßstab zu erschließen (vgl. www.artofliving.org/fr-en/prison-program-home). Wie im Umfeld der TM liebt man auch im Umkreis von Ravi Shankar die medienwirksamen Aktionen und die großen Zahlen. Es geht um weltweite Verbreitung – oder Vermarktung? – der einfachen, garantiert zuverlässigen Wege zum Glück. Sogar auf dem evangelischen Kirchentag im Juni 2011 in Dresden will der Gurudev nun auftreten.

Der lächelnde Gurudev der Cybercity

Nicht vergessen werden darf, dass Sri Sri seine Angebote im Umfeld von Bangalore, der am schnellsten wachsenden Stadt Asiens und berühmten Cybercity, entwickelt hat. Wenn ein Guru die Menschen des Internetzeitalters versteht, dann ist er es. Informationen sind heute leicht zugänglich, und Ziele sollen leicht erreichbar sein. Was sich nur mit größtem Aufwand schaffen lässt, ist nicht mehr unser Ding. Vielleicht ist eine Gestalt, die uns auf unserer Suche nach Glück einfache spirituelle Methoden anbietet, uns an der Hand nimmt und ein paar einfache Schritte weiterführt, genau der Guru, den wir brauchen. Auf jeden Fall bestätigt er uns in unserer im Stress des Alltags oft vergessenen Überzeugung, dass Glückseligkeit unsere edelste Bestimmung ist und dass es keine Hexerei wäre, glücklich oder doch wesentlich glücklicher zu leben. Sri Sri will auf das Gesicht aller Men-

schen ein Lächeln zaubern. In seinem Ashram gelingt ihm das zu einem guten Teil. Die Menschen, die wir dort antreffen, wirken glücklich, locker und hilfsbereit. Zudem ist das Ashramgelände ausgesprochen sauber, was sogar im Umfeld von Bangalore, immer noch Indiens Gartenstadt, auffällt. Überall im Ashram stehen Abfalltonnen, getrennt nach Plastik und Papier.

Offen bleibt für uns die Frage, ob die Schüler die große Energie, die sie in die Guruverehrung investieren, nicht sinnvollerweise direkt in die eigene Glückssuche einfließen lassen könnten. Aber vielleicht machen gerade das Schülersein und die Gurubewunderung manche Menschen erst wirklich glücklich. Das höchstmögliche Glück erschließt sich vielleicht manchen Menschen erst in der Begegnung mit einem Menschen, von dem sie annehmen wollen, dass er vollkommen glücklich ist. Ist aber Sri Sri wirklich immer lächelnd glücklich und ständig so entspannt locker, wie er sich uns präsentiert? Wer so das stressfreie Glück inkarniert wie er, muss trotzdem irgendwo noch völlig andere Möglichkeiten in sich tragen. Sonst wäre er nicht mehr wie wir alle, ein Mensch mit seinen Widersprüchen. Gefragt, ob er auch mal wütend oder ärgerlich wird und wie man mit solchen Gefühlen umgehen kann, antwortet Sri Sri: „In den 55 Jahren meines Lebens habe ich niemals ein barsches Wort gesagt. Ich konnte das nicht. Das schlimmste, was ich jemals gesagt habe, war ‚du Dummkopf‘. Manchmal möchte ich zeigen, dass ich ärgerlich bin, und die Leute glauben mir nicht. Das ist mein Problem. Es läuft besser, wenn man auch mal wütend wird. Wut ist etwas Gutes, wenn man sich über dieses Gefühl im Klaren ist. Sie sollte aber nur so lange anhalten, wie eine Linie auf einer Wasseroberfläche sichtbar ist. Manche Menschen nehmen ihren Ärger mit in den nächsten

Tag, in den nächsten Monat oder halten für die nächsten zehn Jahre daran fest. Die Seele leidet. Legt den Ärger ab, die Frustration, die Eifersucht und die Gier. Meditation hilft dabei. Pranayama, Sudarshan Kriya und Yoga sind die Antwort“ (www.artofliving.org/fr-en/sudarshan-kriya-faq, aus dem Engl. übersetzt).

Wenn Sri Sri recht hat, wenn er tatsächlich nie mehr Ärger zeigen kann, dann müssen wir ihn bedauern. Dann verbaut er sich, wie er selbst andeutet, eine wesentliche und oft auch notwendige und heilsame menschliche Möglichkeit. Wenn ich sein Auftreten in seiner Meditationshalle bei Bangalore und in zahlreichen ins Internet gestellten Videos beobachte, neige ich zu der Annahme, dass es tatsächlich so ist, wie er sagt. Der arme Mann kann nur noch entspannt lächeln. Aber ich hoffe für ihn, dass er sich selbst etwas vormacht, wenn er meint, er könne keinen Ärger zum Ausdruck bringen. Hoffentlich ist sein öffentlich vorgezeigtes Gesicht nicht sein ganzes Wesen.

Mit dieser Hoffnung verbinde ich nicht die Meinung, dass das stressfreie Lächeln des Meisters nichts taugt. Sein lockeres Auftreten hat auch mich beeindruckt. Sri Sri verkörpert eine so lockere Würde, eine so oft befreiend lachende, immer zu Scherzen aufgelegte geistige Autorität, dass sie ihm nicht so leicht jemand nachmacht. Nicht einmal Osho (Bhagwan Shree Rajneesh), der unbestrittene Künstler des Schülergelächters, zeigte diesen stressfreien Guru-Charme. Wahrscheinlich war Osho von der Bedeutung der eigenen Sendung doch so eingenommen und in seinen Ansprachen ein derartiges Muster an Konzentration, dass er sich in weiten Passagen nur zu gerne in paradoxem, mystischem Tiefsinn verlor. Tiefsinn aber mündet ins Schweigen. Wer immer so locker bleiben will wie Sri Sri, sollte sich vor Banalitäten nicht fürchten und

den Absturz in menschliche Abgründe tunlichst vermeiden. Er darf zwar Unsagbares andeuten und mystische Paradoxien streifen, aber er sollte dies nicht zu oft und zu nachhaltig tun. Er muss in der Grundlinie seiner Ansprachen und seines Auftretens tapfer und von Herzen gerne ein Meister der spirituellen Binsenwahrheiten sein. Sri Sri besitzt diese herzliche Tapferkeit in hohem Maß.

Nur am Rande sei noch angedeutet, dass die glücklichen Menschen, die der Meister von Nazareth am Anfang der Bergpredigt erwähnt (Matth 5,3ff), nicht durch Kurse zu ihrem Glück fanden. Der Nazarener spricht von einem paradoxen Glück der weltlich betrachteten Glücklosen, von einem Glück, das nicht nur lächelt, sondern auch Ärger, Trauer und Protest zulässt.

INFORMATIONEN

NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Sathya Sai Baba gestorben. (Letzter Bericht: 5/2011, 173ff) Am Ostersonntag, 24. April 2011, ist im Alter von 84 Jahren einer der bekanntesten und zugleich umstrittensten Gurus, Sathya Sai Baba aus Puttapparthi (Andhra Pradesh, Indien), in der Klinik in seiner Heimatstadt gestorben. Als Todesursache wurde Herz-Kreislauf-Versagen angegeben. Der südindische Bundesstaat rief eine mehrtägige Staatstrauer aus.

Der milde lächelnde Inder mit der charakteristischen Kraushaar-Frisur im Afrolook faszinierte durch seine märchenhaft anmutende Einzigartigkeit: Schon als 13-Jähriger bekannte er sich als Reinkarnation des 1918 verstorbenen Heiligen Shirdi Sai Baba. Ihm wurden Wunderkräfte zugeschrieben, insbesondere die Fähigkeit,

Dinge und vor allem „heilige Asche“ (vibhuti) mit einer Handbewegung zu „materialisieren“. Sai Baba galt nicht nur als eine Herabkunft Gottes (Avatar), sondern als derjenige, der die Avatare herabgesandt hat, so als Vater, der Jesus Christus in die Welt sandte, ja als Krishna selbst.

1976 proklamierte er die Sai-Religion, die als Essenz aller Religionen die „Religion der Liebe“ sei mit dem Ziel, die Menschen zur Wahrheit zurückzuführen: „My life is my message.“ Sein eigenes Leben verwirklichte die Einheit der Religionen in Liebe. Um dies zu vollenden, werde er nach seinem Tode in einer dritten Reinkarnation als Prem Sai wiedergeboren werden, so seine Botschaft. Allerdings wollte er dazu einer kürzlichen Ankündigung zufolge bis 99 (d. h. bis 2025) warten.

Ausgehend vom Zentrum in Indien wurden Schulen und Colleges, eine Universität, Krankenhäuser und Sozialwerke eingerichtet. Unter Indiens Wohlhabenden und in der gebildeten Mittelschicht hat Sai Baba eine auffallend große Anhängerschaft, darunter nicht wenige Prominente. Die Sathya Sai Organisation International stellt ihre Dienste nach Schätzungen über 50 Millionen Anhängern zur Verfügung, in Deutschland ist sie mit 13 Zentren und 28 Gruppen vertreten.

In dem modernen Guru den Heiler, Wundertäter, ja Gott selbst in Person verehren zu können, bildet(e) für viele Anhänger offenbar eine Brücke von der westlich-modernen Lebensweise zu einer Welt, die die Befriedigung idealisierter archaischer Bedürfnisse ebenso wie die harmonische Einlösung universeller religiöser Werte verspricht. Kritische Stimmen, die dem Guru Scharlatanerie und persönliche Bereicherung vorwarfen, waren indes nie verstummt. Besonders der Vorwurf des sexuellen Missbrauchs heranwachsender Jungen konnte nie ausgeräumt werden. „Wunder“ wie die Materialisierung von

Gegenständen und heiliger Asche wurden als Taschenspielertricks entlarvt, kompromittierende Videos kursieren im Internet. Jüngst ist die deutsche Ausgabe des kritischen biografischen Berichts eines prominenten Aussteigers erschienen: Conny Larsson, Sai Baba – Hinter der Maske des Clowns. Wahrheiten, Sekten und Sex, deutsch 2011 (schwedisch und englisch 2005).

Friedmann Eißler

ÖKUMENE

Ökumene im Widerstand – Zur Erinnerung an Pastor Karl Friedrich Stellbrink (1894-1943). Am 25. Juni 2011 werden in Lübeck drei katholische Kapläne, die 1943 hingerichtet worden sind, in einem Gottesdienst selig gesprochen – und „dazu“ ein evangelischer Geistlicher, der ebenso wie sie den Widerstand gegen das NS-Regime auf dem Schafott büßen musste. Klar, kirchenrechtlich und theologisch ist das nicht möglich, und doch heißt es in der Ostseestadt seit den Tagen ihres gewaltsamen Todes: „Sag niemals drei – sag immer vier Lübecker Märtyrer“. Entsprechend wird in dem Pontifikalamt zur Seligsprechung „zugleich ehrendes Gedenken des evangelisch-lutherischen Pastors Karl Friedrich Stellbrink“ gehalten. Auch die anderen Veranstaltungen, die seit Wochen (und seit Jahren) darauf einstimmen, nehmen keine Trennung vor, auch nicht der evangelische Gedenkgottesdienst in der Lutherkirche am Vortage der Seligsprechung, dem Ort, an dem Stellbrink seit 1934 wirkte und wo auch seine sterblichen Überreste ruhen.

Alle Feierlichkeiten werden ökumenisch begangen, weil ihnen ökumenischer Widerstand, Leidensweg und ökumenisches Gedenken vorausgegangen sind. Ist das allein schon bemerkenswert, so lohnt erst recht ein Blick auf die ungewöhnliche Ge-

stalt Stellbrinks, die gleichwohl zeittypische Elemente der evangelischen Kirchengeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in sich schließt.

In der Nacht zum Palmsonntag 1942 fliegt die Royal Air Force ihren ersten verheerenden Bombenangriff auf deutsche Großstädte, Lübeck geht in Flammen auf. Am Sonntag predigt Pastor Stellbrink vor den Besuchern seines Konfirmationsgottesdienstes von einem „Gottesgericht“. Das ist der äußere Anlass für die Gestapo, ihn festzunehmen. Wenig später werden auch die drei Geistlichen Johannes Prassek, Hermann Lange und Eduard Müller von der katholischen Herz-Jesu-Gemeinde verhaftet. Schon länger standen sie auf der Liste der belasteten und verdächtigen Personen. Nach anderthalb Jahren Untersuchungshaft und einem Scheinprozess vor dem II. Senat des Volksgerichtshofs werden die vier wegen „Wehrkraftzersetzung, Heimtücke, Feindbegünstigung und Abhören von Feindsendern“ zum Tode verurteilt und am 10. November 1943 im Zuchthaus Hamburg-Fuhlsbüttel enthauptet.

Wer war Karl Friedrich Stellbrink? Er kam am 28. Oktober 1894 in Münster zur Welt. Nach dem Abitur trat er in das (Preußisch-)Landeskirchliche Diasporaseminar in Soest/Westfalen ein, mit der Absicht künftigen Dienstes in Übersee. Zwischendurch leistete er Kriegsdienst an der Westfront, aus dem er wegen einer Verletzung nach zwei Jahren entlassen wurde. 1921 ging er, schon verheiratet, nach Brasilien und betreute dort deutsche Siedler. 1929 kehrte „Vikar Stellbrink“ nach Deutschland zurück und übernahm – nach einer zusätzlichen Eignungsprüfung – die Pfarrstelle in einer Dorfgemeinde in Thüringen. 1934 wurde er an die Lutherkirche in Lübeck berufen.

Dieser Lebenslauf deutet bereits seinen selbstständigen und eigenwilligen Cha-

rakter an. Er war ein bildungshungriger Autodidakt, künstlerisch begabt, Vater von fünf Kindern und drei Adoptivkindern. Als deutschnationaler Idealist fand er nach der Rückkehr nach Deutschland bald den Weg in den „Bund für deutsche Kirche“, eine evangelische Bruderschaft mit starkem nationalem Charakter, und in die NSDAP. Seine anfängliche Überzeugung, in ihnen der deutschen Sache am besten dienen zu können – das Motiv seiner Rückkehr aus Brasilien –, geriet unter dem Eindruck der Alltagsrealitäten aber schnell ins Wanken, was Stellbrink auch öffentlich kundtat. Zunächst verließ er die Bruderschaft, Ende 1937 wurde er aus der Partei ausgeschlossen (wegen Kontakten mit Juden). Mit Kriegsbeginn mehrten sich die Verwarnungen der Gestapo aufgrund seiner kritischen Predigten. 1941 ergab sich während einer Beerdigung der Kontakt zu Kaplan Johannes Prassek, der die Münsteraner Predigten des Bischofs van Galen zur Euthanasie vervielfältigte und verteilte. In der Folge berieten sich die beiden Männer kontinuierlich – ein für die Zeit und die Umstände völlig ungewöhnlicher Dialog.

In der Haft zeigte sich Stellbrink unbeugsam und beharrte auf dem Standpunkt, das Evangelium sei die letztgültige Orientierung für jedwedes weltliche Handeln. Er bewahrte selbst im Angesicht des Todes eine – allseits bezeugte – Zuversicht.

In all diesen Begebenheiten und Kämpfen stand Stellbrink auch in seiner (von den Deutschen Christen dominierten) Kirche allein, befand sich politisch und theologisch zwischen allen Stühlen. Das Gnadengesuch der Lübecker Pastoren vom Juli 1943 hebt bezeichnenderweise auf seine „unglückliche Charakterbegabung“, d. h. auf vorgebliche Unzurechnungsfähigkeit ab. Diese Isolierung war nach Kriegsende keineswegs abgeschlossen. Ein offizieller Brief von 1948 spricht von seiner „psy-

chopathischen Unvorsichtigkeit, ja Torheit“. Die volle Rehabilitierung erfolgte erst im Juni 1993 durch die Kirchenleitung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Im November desselben Jahres hob das Landgericht Berlin das Todesurteil uneingeschränkt auf.

Ein Mann wie Stellbrink kann nicht unumstritten sein. Die Literatur und die Veranstaltungen im Vorfeld der Seligsprechung thematisieren Aspekte und Bezüge dieser Vorgänge gründlich. Ich möchte mich dem Lübecker Altbischof Karl Ludwig Kohlwege anschließen, der auch Mitglied im Vorbereitungsteam zur Seligsprechung ist: „Ich bewundere die katholische Kirche, dass sie ein Verfahren hat, um bestimmte Menschen zu verbindlichen Vorbildern zu machen. Wir haben das Glück, dass Stellbrink in die Erinnerung einbezogen wurde, sonst wäre er längst vergessen.“ (Neue Kirchenzeitung vom 17. April 2011)

Rainer Waßner, Hamburg

MORMONEN

Zweite deutschsprachige Apologetik-Konferenz. (Letzter Bericht: 6/2010, 230)

Zum zweiten Mal trafen sich Freunde der mormonischen Apologetik-Vereinigung FAIR zu einer deutschsprachigen Konferenz. Wie schon bei der ersten Konferenz 2009 in Frankfurt (vgl. MD 5/2009, 185f) stieß die Tagung in Offenbach am 26. März 2011 mit ca. 80 Teilnehmern auf eine gute Resonanz; einige Teilnehmer und Referenten waren sogar eigens aus dem Ausland angereist.

Die „Foundation for Apologetic Information and Research“ (FAIR; siehe <http://deutsch.fairlds.org>) wurde 1997 gegründet und ist keine „kirchenamtliche“ Organisation der Mormonen, sondern ein Zusammenschluss interessierter und enga-

gierter Gläubiger. FAIR will „gut dokumentierte Antworten auf ungerechtfertigte Kritik gegen die Lehren, den Glauben und die Glaubenspraxis der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage“ (HLT, Mormonen) bieten.

Apologetik als Darstellung der Überlegenheit der eigenen Lehre prägte deshalb auch den Vortrag von Gerd Skibbe. Der immerhin schon 80-jährige Referent beeindruckte zwar mit seiner lebendigen Darstellung und seinem hohen Engagement, mit dem er sich durch eine Fülle von Literatur gearbeitet hatte. Sein Anliegen aber stieß auf wenig Resonanz. Nicht nur aus der Sicht des Berichterstatters war seine Argumentation zu stark von einer Anti-Haltung geprägt, die versuchte, die mormonische Gotteslehre als der ursprünglichen christlichen Lehre entsprechend zu erweisen, indem das Konzil von Nizäa und die Trinitätslehre als ein von den Machtinteressen Kaiser Konstantins geleiteter Glaubensabfall dargestellt wurde. Auch aus inhaltlicher Sicht erwies sich dieser Versuch als ein recht fragwürdiges Unterfangen.

Dem sich anschließenden Vortrag von Roman Head lag ein eher traditionelles Verständnis von Apologetik zugrunde, das einzelne Kritikpunkte zu widerlegen suchte. Heads Ausführungen – „Imkerei im Alten Orient und bei den Jarediten“ – zielten auf ein bestimmtes Detail der Kritik, die sich gegen die Historizität der Erzählungen des Buches Mormon richtet, und leisteten historisch-archäologische Grundlagenarbeit für eine mögliche Widerlegung.

Eine andere apologetische Herangehensweise zeigten die Beiträge von René Krywult, Daniel C. Peterson und Scott Gordon. Krywult ging in seiner Präsentation zwar von einer Kritik von Werner Thiede an der mormonischen Soteriologie aus (Die „Heiligen der Letzten Tage“ – Chris-

ten jenseits der Christenheit, EZW-Texte 161, Berlin 2001), entwickelte dann aber eine mormonische Gnadenlehre in differenzierender Betrachtung und konstruktiver Auseinandersetzung mit katholischen, protestantischen und orthodoxen Ansichten. Sein Vortrag zeigte, wie auch die mormonische Soteriologie um die rechte Balance zwischen der zuvorkommenden Gnade Gottes und der Antwort des Menschen ringt – eine beeindruckende Darbietung zu einem schwierigen theologischen Thema, insbesondere wenn man bedenkt, dass Krywult, wie übrigens die meisten FAIR-Referenten, von seiner Ausbildung her nicht dafür prädestiniert ist: Krywult ist Software-Entwickler!

Dagegen hielt mit Daniel Peterson ein ausgewiesener Experte den Eröffnungsvortrag zum „Islam aus mormonischer Sicht“. Der Professor für islamische Studien und Arabisch verband Fachwissen mit eigenen Erfahrungen und kam – angesichts der missionarischen Aktivitäten der Heiligen der Letzten Tage durchaus bemerkenswert – zu dem Fazit, die Zeit für mormonische Mission in islamischen Ländern sei noch nicht reif; vielmehr solle man Dialog und gemeinsame soziale Aktivitäten pflegen. Die – wie auch bei den anderen Vorträgen – recht kurz bemessene Zeit für Nachfragen und Diskussion wurde gerade bei diesem Beitrag intensiv genutzt: Auch in mormonischen Kreisen besteht offensichtlich ein großes Bedürfnis nach kompetenten Informationen über Muslime und den Islam.

Dass Apologetik, auch wenn man ein ausgeprägtes missionarisches Anliegen nicht aufgibt, zuallererst als Dialog verstanden werden kann, kam am deutlichsten im Vortrag des FAIR-Präsidenten Scott Gordon zum Ausdruck. Unter Einbeziehung einer eigenen, in den USA durchgeführten Umfrage verdeutlichte er das „mormonische Imageproblem“. Er beklagte, dass

sehr viele Menschen Mormonen als nicht-christlich oder gar als gefährliche Sekte wahrnehmen würden, obwohl sie in den USA in Politik und Medien durchaus präsent sind. Deshalb schlug er vor, Mormonen sollten in ihrem Lebensumfeld nicht gleich an „Missionierung“ denken, sondern zuerst einmal das gegenseitige Kennenlernen und Verständnis füreinander fördern, bevor gezielte Informationen zu passender Gelegenheit – z. B. im Gespräch über einen kritischen Medienbericht – weitergegeben werden sollten. Wichtig sei es, sich im Gemeinwesen positiv einzubringen. Es solle darauf geachtet werden, eine Sprache zu verwenden, die auch Nichtmormonen verstehen. Wie eine Wortmeldung zeigte, kann ein solches Missionsverständnis für Mormonen entlastend wirken.

Außerdem sprachen bei der Konferenz Johann Wondra über seine Erfahrungen als eine Art Missionskoordinator in den Ostblockstaaten vor der Wende und Peter Wöllauer über die Schwierigkeiten beim Übersetzen von heiligen Schriften wie der Bibel. Insgesamt war also ein bunter Strauß an Themen geboten, die in rascher Abfolge behandelt wurden.

Auch wenn die Tagung für nichtmormonische Interessenten offen war, blieben letztendlich die Heiligen der Letzten Tage unter sich. Lag das auch daran, dass die Organisatoren keine „neutrale“ Räumlichkeit fanden und so notgedrungen mit dem Offenbacher Gemeindehaus vorliebnehmen mussten? Oder an den Themen, die teilweise doch recht speziell waren? Die Offenheit, unbefangen mit Menschen anderer Glaubens auch über schwierige Themen ins Gespräch zu treten, war nämlich bei der FAIR-Konferenz durchaus zu spüren. Es bleibt zu hoffen, dass diese Offenheit der Konferenz bis in die Gemeinschaft der Mormonen hineinwirkt.

Martin Hochholzer, Erfurt

INTERRELIGIÖSER DIALOG

Braucht Berlin ein interreligiöses Zentrum? In Berlins Mitte soll ein neuer Sakralbau entstehen, in dem Christen, Juden und Muslime Gottesdienst feiern. Eine von der Evangelischen Akademie zu Berlin in Zusammenarbeit mit dem rbb Inforadio unter der Titelfrage veranstaltete Podiumsdiskussion informierte kurz vor Ostern über den Planungsstand und stellte kritische Fragen.

Seit der Vorstellung des Nutzungskonzepts 2009 ist das Projekt, das von der evangelischen Ortsgemeinde St. Petri-St. Marien initiiert worden ist, weit fortgeschritten. Derzeit wird das Bedarfsprogramm für die Errichtung des Sakralbaus als Grundlage für einen Architekturwettbewerb erarbeitet. Es ist an die Gründung einer Stiftung gedacht, die Verabschiedung des Bebauungsplans im Berliner Abgeordnetenhaus wird vorbereitet.

Die Kirchengemeinde hat die Jüdische Gemeinde Berlin sowie das Forum für Interkulturellen Dialog e.V. (FID) als Partner gewonnen. Denn das soll es nach den Worten des zuständigen Pfarrers, Gregor Hohberg, von vornherein sein: eine gemeinsame Initiative der Religionen, ein von Anfang an gemeinsam entwickeltes, neues Konzept der Transparenz und Offenheit im multikulturellen Kontext. Geplant ist ein „Haus Gottes für einen Dialog der Religionen“, das dem Miteinander von Religion und Stadt eine zukunftsweisende Gestalt verleihen soll. Ein auch architektonisch „neues Wahrzeichen der Weltoffenheit und Toleranz“ am „Urort“ des historischen Berlin unweit des Doms und des Schlossplatzes, wo die zu DDR-Zeiten gesprengte St.-Petri-Kirche stand. Es wäre in der Tat das erste seiner Art in Deutschland und würde ausgehend von der Bundeshauptstadt zweifellos auch besondere Ausstrahlungskraft besitzen. Neu

ist auch, dass zumindest mittelfristig das multireligiöse Nebeneinander für ein interreligiöses Miteinander geöffnet werden soll. Gemeinsame liturgische Formen für Gebet, Trauer- und Gedenkgottesdienste etwa könnten ein „prophetisches Zeichen“ für das Zusammenleben der Religionen sein, so Hohberg.

Die Partnersuche gestaltete sich indes sehr schwierig. Zwar war ein Vertreter des progressiven Judentums bald gefunden (Rabbiner Tovia Ben-Chorin), doch von muslimischer Seite wurde dem ambitionierten Projekt größte Zurückhaltung entgegengebracht. Als tragfähig wurde schließlich allein eine Zusammenarbeit mit dem Forum für Interkulturellen Dialog eingeschätzt. Das FID Berlin ist wiederum ein wichtiger Akteur der nicht wenig umstrittenen Gülen-Bewegung in Deutschland, die gerade keine muslimische Gemeinde repräsentiert, sondern im Gegenteil bisher auf religiöse Diskretion gesetzt und gezielt säkulare Bildung etwa durch Einrichtung von Schulen in freier Trägerschaft lanciert hat. Kann das FID schon zahlenmäßig keinerlei muslimische Repräsentanz für sich beanspruchen, erkennt es in der Kooperation offenbar eine Gelegenheit, an äußerst prominentem Ort eine Moscheegemeinde allererst ins Leben zu rufen. Der Imam dafür, Kadir Sancı, ist derzeit noch in Ausbildung in Istanbul. Gülen-nahe Akteure bieten sich an, weil sie auf ihre Weise die säkulare Gesellschaft aktiv akzeptieren. Da sie jedoch auch innerislamisch nicht unumstritten sind, dürfte sich die Hoffnung auf die mittelfristige Einbeziehung weiterer muslimischer Partner stark reduzieren. Nicht beteiligt ist übrigens die katholische Kirche, die sich aufgrund ihres Kirchenverständnisses an dieser Stelle einer klaren Unterscheidung bewusst bleibt. Ausdrückliche und aktive Unterstützung kommt hingegen seit Beginn vom Berliner Senat, der in letzter Zeit über neue For-

men des Arrangements mit den Religionen in der Hauptstadt nachzudenken scheint.

Wenn die skizzierte Konstruktion in mancher Hinsicht einen eher künstlichen und fragilen Eindruck macht – vorsichtshalber wird gleich eingeräumt, dass strukturelle Gleichheit der Partner von vornherein nicht zu erwarten und nicht erreichbar gewesen sei –, so kommen zu den internen und ortsbezogenen Hürden nicht wenige Fragen von translokaler und gesamtkirchlicher Relevanz. Diese betreffen vor allem dialogpragmatische, religionstheologische und im weitesten Sinne kirchenpolitische Aspekte. In welchem Verhältnis steht das millionenschwere Neubauprojekt am Standort St. Petri zu örtlichen und überregionalen, seit vielen Jahren intensiv verfolgten Dialogbemühungen? Auf welchen konkreten Erfahrungen baut es auf, wie soll es auf die Praxis vor Ort (religiöse und kulturelle Vielfalt, Alltagsfragen, Nöte etc.) ausgerichtet werden? Fraglich ist vor diesem Hintergrund auch die „exemplarische Beschränkung“ auf die drei monotheistischen Religionen, die sich zwar auf die große Prägekraft dieser drei in unserer Kultur und Gesellschaft beruft, vor allem aber durch das Konzept einer „Abrahamischen Ökumene“ vorgegeben scheint. Dieses liegt insbesondere der Charta zugrunde, die sich die Projektpartner Ende 2010 als Grundlage der Zusammenarbeit gegeben haben. Was ist aber mit den nicht wenigen anderen Religionen mit hervorgehobenem Abrahambezug wie den Bahai, den Aleviten, aber auch etwa den Mormonen, ganz zu schweigen von „nichtabrahamitischen“ Religionen und religiösen Gruppen wie den Buddhisten, Hinduisten, Sikhs, Yeziden und vielen anderen? Gerade die Bundeshauptstadt zeigt, wie vielfältig Nachbarschaft in religiös-weltanschaulicher Hinsicht (geworden) ist. Selbstverständlich betonen die

Beteiligten, das Projekt sei für alle offen. Die „trialogische“ Konzeption trägt aus christlicher Sicht gleichwohl elitäre Züge. Die Familienmetapher „Abraham“ erscheint angesichts der religiös-weltanschaulichen Vielfalt in einer Metropole wie Berlin als Ausdruck einer dogmatischen Engführung.

Die Planung eines neuartigen Sakralbaus in Berlin-Mitte hat für Architekten sicher eine besondere Faszination. In jedem Fall wirft sie die Frage auf, inwieweit die von offizieller kirchlicher Seite wiederholt bekräftigte Unterscheidung zwischen einem multireligiösen und einem interreligiösen Vollzug sichtbar gemacht und durchgehalten werden kann. Wie lässt sich die nach innen nach eigenem Bekunden wohl wahrgenommene Differenziertheit nach außen hin angemessen kommunizieren? Und darüber hinaus: Welche Kompetenz kommt der Trägerschaft wie der des hier vorgestellten Projekts für die Entwicklung interreligiöser Feiern im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland zu?

In den Lern- und Entscheidungsprozessen des Petriprojekts hat man sich ohne Zweifel mit diesen und anderen Fragen beschäftigt, man ist sich vieler weitreichender Probleme bis hin zur Gefahr einer elitären Selbstinszenierung in diesem Zusammenhang bewusst. Angesichts der Bedeutung eines vollendeten interreligiösen Sakralbaus ist jedoch zu beklagen, dass die öffentliche Diskussion mit dem Projektfortschritt nicht gleichauf ist, da erst nach und nach einbezogen. Es mag für die Projektinitiatoren einnehmen, dass sie eine theologische Bescheidenheit an den Tag legen, indem sie ihre gemeinsame Arbeit als „Suchbewegung vor Gott“ sehen: „Das letzte Wort hat Gott.“ Dadurch sollte allerdings nicht eine religionstheologische Demut suggeriert werden – das Gegenteil ist der Fall –, um die Entscheidung schwieriger Fragen in eine vage Zukunft

zu verlegen. Mit kritischen Rückfragen und einer öffentlichen, breiten Diskussion darüber sollte man jedenfalls nicht bis dahin warten.

Friedmann Eißler

GESELLSCHAFT

Humanistische Union fordert Einstellung staatlicher Zahlungen an die Kirchen. Die 1961 von Gerhard Szczesny gegründete Humanistische Union (HU), die sich als Bürgerrechtsbewegung versteht und der prominente Politiker und Juristen angehören, legte bisher großen Wert auf eine Selbstunterscheidung gegenüber dem Humanistischen Verband Deutschlands (HVD), der als Weltanschauungsgemeinschaft auftritt, und auch gegenüber der Giordano Bruno Stiftung (Stiftung zur Förderung des evolutionären Humanismus), die sich in weltanschaulichen Fragen pointiert naturalistisch und atheistisch positioniert. In der politischen Forderung, Staatsleistungen an die Kirchen abzulösen, zeichnen sich jetzt Kooperationen und Koalitionen ab.

Am 18.4.2011 trat die Humanistische Union mit der Forderung an die Öffentlichkeit, Staatsleistungen an die Kirchen einzustellen. „Die Rechnung ist beglichen“, heißt es in einer von Sven Lüders herausgegebenen Pressemeldung. In einem der Pressemitteilung angefügten Gesetzesentwurf wird deutlich, welche „Grundsätze“ für die HU in ihrer Argumentation als bestimmend angesehen werden: „1. Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Ansprüche gegen die Länder auf Staatsleistungen gelten als durch Zahlung seit 1919 bis zum Inkrafttreten dieses Gesetzes abgelöst. 2. Entgegenstehende Vereinbarungen zwischen den Ländern und den Kirchen, durch welche Staatsleistungen be-

gründet, erneuert, bestätigt oder näher bestimmt werden, sind aufzuheben. 3. Neue allgemeine Staatsleistungen an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sind unzulässig.“ Die Humanistische Union drängt auf ein baldiges Inkrafttreten dieses Gesetzesentwurfs. In der Begründung heißt es, dass eine „weitere Zahlung von Staatsleistungen ... nicht der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirchen“ entspreche. Der Leiter der Finanzabteilung im Kirchenamt der EKD, Thomas Begrich, hat demgegenüber darauf hingewiesen, dass die angeprangerten Zahlungen verfassungskonform und gesetzlich geregelt seien. „Ein Zahlungsstopp wäre ... eine Aussetzung eines Verfassungsgebotes.“

Bemerkenswert an diesem Vorgang ist u. a. der Sachverhalt, dass für Rückfragen zur Presseerklärung an erster Stelle der Politologe Carsten Frerk genannt wird, der seit Jahren als antikirchlicher Aktivist, Autor über Kirchenfinanzen und Kuratoriumsmitglied der Giordano Bruno Stiftung in Erscheinung tritt. Er war auch einer der Mitinitiatoren der Buskampagne, die Reklame für ein erfülltes Leben ohne Glauben und ohne Gott machte: „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott.“ Die Humanistische Union hat sich bisher nicht zuerst und primär christentumskritisch profiliert. Bereits ihrem Gründer Gerhard Szczesny war es darum gegangen, weltanschauliche Verengungen auf eine atheistische „Konfession“ möglichst nicht vorzunehmen. Unverkennbar ist allerdings in den letzten Jahren, dass innerhalb des humanistischen Spektrums Personen und Gruppen hervortreten, deren Interesse darauf gerichtet ist, für sich einen exklusivistischen politischen Gestaltungsauftrag zu beanspruchen und im Namen der Wissenschaft eine naturalistische und atheistische Weltanschauung zur Norm zu erheben.

Die Humanistische Union wird klären müssen, welche weltanschaulichen und „konfessorischen“ Perspektiven sie sich zu eigen machen will bzw. inwiefern Kooperationen und Koalitionen das eigene Selbstverständnis als Bürgerrechtsbewegung verändern werden. Mitglieder im Beirat der Humanistischen Union sind unter anderen Renate Künast, Sabine Leutheusser-Schnarrenberger, Helga Schuchardt, Claudia Roth, Burkhard Hirsch, Hartmut von Hentig und Heidemarie Wieczorek-Zeul.

Reinhard Hempelmann

RELIGIÖSE LANDSCHAFT

Immer mehr Schweizer distanzieren sich von der Religion. Zu diesem Ergebnis kommt die Studie „Religiosität in der modernen Welt. Bedingungen, Konstruktionen und sozialer Wandel“ des Nationalen Forschungsprogramms „Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft“ (NFP 58). Danach hat die Mehrheit der Schweizer Bevölkerung zur christlichen Religion ein zunehmend distanzierteres Verhältnis. Gleichwohl spricht sie den Kirchen eine große Bedeutung zu. Derzeit sind in der Schweiz die großen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften wie folgt verteilt: 31% der Wohnbevölkerung sind Katholiken, 32% Reformierte, 12% sind Angehörige nichtchristlicher Religionen. Der größte Wandel, den die Studie aufzeigt, betrifft jedoch die Konfessionslosen: Ihre Zahl ist in den letzten 40 Jahren von 1% auf rund 25% gestiegen. Damit ist in der Schweiz – wie in Deutschland – die Konfessionslosigkeit die am schnellsten wachsende weltanschauliche Orientierung. Konfessionszugehörigkeit und Konfessionslosigkeit sind jedoch nur ein Indikator für die tatsächlichen religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen. Auch Konfessions-

lose können im weiteren Sinne an Gott glauben oder alternativ spirituell sein.

Die Forscher entwerfen daher folgende Typologie religiöser Profile: Distanzierte (64%), Institutionelle (17%), Säkulare (10%) und Alternative (9%). Auffällig, wenn auch wenig verwunderlich, ist der Rückgang an institutioneller Orientierung. Der Anteil der Alternativen hat sich in den letzten 20 Jahren kaum verändert; zulegen konnten jedoch die Distanzierten und die Säkularen. Starke religiöse bzw. atheistische Überzeugungen sind nach wie vor ein Minderheitsphänomen.

Wie nicht anders zu erwarten, glauben die Distanzierten nicht nichts. Sie haben durchaus religiöse und spirituelle Vorstellungen, die aber in ihrem Leben keine besondere Rolle spielen und nur in besonderen Situationen aktiviert werden. Die Distanzierten sind meist Mitglieder der katholischen Kirche oder der reformierten Landeskirchen und bezahlen Kirchensteuern, jedoch bedeutet ihnen die Konfessionszugehörigkeit nicht viel. Distanz zeigen sie übrigens auch gegenüber alternativen Formen von Religiosität – und gegenüber kirchenkritischen bzw. atheistischen Positionen. Die Alternativen kultivieren esoterische Praktiken und Glaubensvorstellungen wie Channeling, Astrologie, Atem- und Bewegungstechniken, schamanistische Rituale usw. Ihre Spiritualität wird von den Autoren der Studie als „extrem vielgestaltig“ bezeichnet. Die Säkularen schließlich sind jeglicher Form von Religiosität gegenüber entweder indifferent oder lehnen diese gar ab.

Auffällig ist, dass sich unter den Konfessionslosen nicht mehrheitlich Säkulare (nur 20%), sondern vor allem Distanzierte (68%) finden. Die Institutionellen weisen einen eher einfachen, die Distanzierten und Säkularen einen mittleren, die Alternativen einen höheren Bildungsstand auf. Frauen neigen eher der alternativen Typo-

logie zu (11%) als Männer (4%). Umgekehrt sind unter Männern (15%) mehr Säkulare als unter Frauen (5%) anzutreffen.

Trotz dieser Befunde spricht eine deutliche Mehrheit der Schweizer den Kirchen eine große Bedeutung für sozial Benachteiligte zu. Jedoch nimmt der Stellenwert der Religion für das eigene Leben stetig ab. Interessant ist, dass selbst unter den Schweizer Konfessionslosen 7% angeben, dass die Kirchen für sie persönlich sehr wichtig sind; 42% der Konfessionslosen erachten sie als für die Gesellschaft wichtig. Die stärksten Ressentiments gegenüber Muslimen finden sich übrigens bei den Säkularen.

Die ausführlichen Ergebnisse des Forschungsprojekts sind auf der Internetseite des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung veröffentlicht (www.snf.ch).

Andreas Fincke, Berlin

STICHWORT

Kreationismus

Ein altes und zugleich neues Thema ist auf die Tagesordnung öffentlicher Diskussionen und Diskurse gelangt: Wie verhalten sich christlicher Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie zueinander? Die Aktualität des christlichen Schöpfungsglaubens war lange Zeit durch die ökologische Krise und die Einsicht bestimmt, dass die menschliche Freiheit sich selbst begrenzen muss, um die Schöpfung zu bewahren. Die Frage nach dem Wie der Weltentstehung spielte in öffentlichen Debatten keine zentrale Rolle. Eine komplementäre Betrachtungsweise schien den Streit zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Wissenschaft und Religion beenden zu können.

Angesichts der unverkennbaren Ausbreitung evangelikaler und pfingstlich-charismatischer Bewegungen gewinnen kreationistische Überzeugungen aber auch in Europa an Relevanz. Über das Thema Schöpfung und Evolution in der Schule wird heftig und öffentlich gestritten. Gerichte treffen Entscheidungen zu religiös motivierter Schulverweigerung, die u. a. mit dem Hinweis auf eine nicht annehmbare „gottlose Evolutionslehre im Biologieunterricht“ begründet wird. Die „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“ verbreitet eine didaktisch gut gestaltete Publikation „Evolution – ein kritisches Lehrbuch“, das sechs Auflagen erzielte, naturwissenschaftliche Plausibilität beansprucht und davon ausgeht, dass die Schöpfungserzählungen des 1. Mosebuches auch die Grundlage naturwissenschaftlicher Forschung darstellen.¹

Anliegen

Kreationismus ist als eine Bewegung innerhalb des evangelikalen und pfingstlich-charismatischen Christentums zu betrachten. Kreationistische Ideen werden zwar auch von Zeugen Jehovas, von Adventisten und anderen religiösen Gemeinschaften christlicher Prägung und Herkunft vertreten. Darüber hinaus gibt es einen islamisch motivierten Kreationismus oder auch einen anthroposophisch begründeten Anti-Evolutionismus. Die öffentliche Diskussion konzentriert sich allerdings auf den Kreationismus, wie er im Kontext der evangelikalen Bewegung vorkommt.

Fragt man nach Charakteristika der kreationistischen Bewegung, so sind vor allem zwei Merkmale zu nennen: einmal die pointierte Ablehnung der Evolutionstheorie, zum anderen das Bekenntnis zur Bibel als dem unfehlbaren Gotteswort. Der Kreationist beansprucht, die Bibel authen-

tisch auszulegen. Er sagt: „Wenn das Wort ‚Tag‘ im Schöpfungsbericht nicht mehr Tag bedeutet, sondern irgendeinen völlig andersgearteten Zeitraum, dann ist die Auslegung der Heiligen Schrift ein hoffnungsloses Unterfangen.“² Anders als die Mehrzahl der Vertreterinnen und Vertreter der wissenschaftlichen Theologie versteht der Kreationismus die Schöpfungsberichte in 1. Mose 1 und 2, ebenso die Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies (1. Mose 3) und die Flutgeschichte (1. Mose 6-9) nicht als urchichtliche Erzählungen, die von dem berichten, was gewissermaßen aller Geschichte vorausliegt. Die Urgeschichte wird im Kreationismus als Geschichte verstanden. Der im protestantischen Fundamentalismus häufig vorausgesetzte Kurzzeit-Kreationismus entnimmt den Texten der Bibel folgende Aussagen:

- Die Erde ist weniger als 10 000 Jahre alt. Sie wurde in sechsmal 24 Stunden geschaffen.
- Die Lebewesen wurden als Grundtypen geschaffen, aus denen die heutigen Arten entstanden.
- Die Sintfluterzählung berichtet von einem einmaligen historischen Ereignis, das nach Ansicht vieler Kreationisten die Ursache für die geologischen Ablagerungen einschließlich der Fossilien darstellt.
- In der ursprünglichen Schöpfung gab es keine Sünde und keinen Tod.

Darüber hinaus weisen etwa Vertreter der „Studiengemeinschaft Wort und Wissen“ darauf hin, dass das Christuszeugnis des Neuen Testaments mit der Urgeschichte verknüpft sei. In Bezugnahme auf das 5. Kapitel des Römerbriefs wird gefordert, Adam als historische Gestalt zu verstehen. Die Preisgabe der historischen Gestalt Adams würde die von Christus auch in

Zweifel ziehen. Zugleich müsse der Tod als Folge der Sünde verstanden werden, was bei einer Akzeptanz der Evolutionstheorie ausgeschlossen wäre. Die Annahme einer evolutiven Entwicklung setze zwangsläufig voraus, dass der Tod nicht Folge des Sündenfalls, sondern Instrument des Schöpfungswillens Gottes sei. Für die Vertreter von „Wort und Wissen“ steht deshalb fest, dass die Anerkennung der Autorität der Schrift mit der Annahme der Darwin’schen Abstammungslehre unvereinbar ist.

Als weitere Methode des Vorgehens stützt sich der Kreationismus auf offene Fragen der Evolutionstheorie, die breit entfaltet werden. Eine in sich schlüssige Alternative zur Evolutionstheorie wird allerdings nicht dargestellt. Ausführlich wird jedoch auf neuere „Befunde“ aus Physik, Chemie und Geologie hingewiesen, die angeblich eine viel kürzere Erdgeschichte nahelegen und als Beleg und Hinweis für die Historizität der Sintflut- und Turmbaugeschichte verstanden werden. Der Anti-Evolutionismus kann freilich sehr unterschiedliche Gestalten haben, was bereits aus den unterschiedlichen Konzeptionen eines Kurzzeit- und Langzeit-Kreationismus hervorgeht. Das fundamentalistische Bibelverständnis behauptet zwar, dass es in der Regel nur eine einzige Möglichkeit der Deutung der biblischen Schöpfungsaussagen gibt, faktisch setzt es aber sehr unterschiedliche Perspektiven und Annahmen zur Weltentstehung aus sich heraus.

Aus dieser kurzen Skizze geht bereits hervor, dass Kreationisten zwischen naturwissenschaftlicher Welterkenntnis – wie sie in der Evolutionsbiologie, aber auch in der Astrophysik und der Geologie vorausgesetzt wird – und dem christlichen Schöpfungsglauben einen unüberbrückbaren Gegensatz sehen. Sie sind deshalb darum bemüht, eine alternative „christliche“ Naturwissenschaft aufzubauen. Der

primäre Grund für ihre Haltung liegt in ihrem Bibelverständnis. Sie verstehen die Bibel nicht allein als Glaubenszeugnis, sondern als Buch, in dem ein irrtumsfreies Informationswissen zur Welterschaffung ausgesprochen wird. In der Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel von 1978, auf die sich zahlreiche Gruppen beziehen, heißt es in Artikel XII pointiert: „Wir verwerfen die Ansicht, dass die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit der Bibel auf geistliche, religiöse oder die Erlösung betreffende Themen beschränkt seien, sich aber nicht auf naturwissenschaftliche Aussagen bezögen. Wir verwerfen ferner die Ansicht, dass Hypothesen der Wissenschaft im Blick auf die Erdgeschichte mit Recht verwandt werden könnten, um die biblische Lehre über Schöpfung und Flut umzustoßen.“³ Kreationisten verstehen sich als Bibeltreue. Eine historisch-kritische Deutung der biblischen Texte wird ausgeschlossen. 1. Mose 1 wird nicht als priesterschriftlicher Schöpfungsbericht gelesen, der auf dem Hintergrund einer Theologie des Sabbats zu verstehen ist. Die Unterschiede zum jahwistischen Bericht, der in 1. Mose 2, 4b beginnt, werden eingeebnet, da die sogenannte Zweiquellentheorie als nicht zutreffend und als die Autorität der Bibel in Frage stellend bewertet wird.

Hintergründe

Der Kreationismus entstand als Teil des protestantischen Fundamentalismus in den USA. Im kreationistischen Gedanken gut ist der Widerspruch zur Darwin’schen Abstammungslehre und zum Wissenschaftsglauben der Moderne zusammengefasst. Fundamentalistische Bewegungen beantworten die Frage nach christlicher Identität primär durch Abgrenzung: antippluralistisch, antihermeneutisch, antifeministisch, antievolutionistisch. Das ameri-

kanische Erweckungschristentum ist mit aufklärungskritischen Affekten verknüpft. Es ist Reaktion auf ein wissenschaftliches Weltbild, das für Gott keinen Platz mehr kennt. Im deutschsprachigen Kontext verbindet es sich mit den Impulsen, die vom Pietismus, von der Erweckungsbewegung und freikirchlichen Gemeinschaftsbildungen ausgehen. Falsch wäre es allerdings, davon auszugehen, dass alle Evangelikalen, Charismatiker und Pfingstler Bibelfundamentalisten und Kreationisten sind. Auch muss man unterscheiden, ob jemand seine christliche Glaubensüberzeugung mithilfe eines fundamentalistischen Bibelverständnisses und kreationistischen Schöpfungsverständnisses zum Ausdruck bringt, sie aber nicht absolut setzt, sondern auch andere theologische Erkenntnisse gelten lässt, oder ob jemand seinen Glauben derart eng mit einem kreationistischen Weltverständnis verbindet, dass er anders denkenden Christen ihr Christsein abspricht. Noch vor wenigen Jahrzehnten wurden erweckliche Strömungen, für deren Selbstverständnis der Kreationismus charakteristisch ist, von vielen „modernen Theologen“ als eine im Wesentlichen vergangene Erscheinung angesehen. Inzwischen zeigt sich, dass es sich hierbei um ein dauerhaftes Phänomen handelt.

Einschätzungen

Falsch am Kreationismus ist nicht, dass er an der Autorität der Bibel festhalten und einer atheistischen Weltanschauung etwas entgegensetzen möchte. Problematisch an ihm ist aber, dass er den Charakter des biblischen Zeugnisses verkennt. Bereits im Alten Testament sind die Vorstellungen vom Wie der Schöpfung nicht entscheidend. Verschiedene Vorstellungen von der Entstehung der Welt werden nebeneinander stehengelassen. Entscheidend ist die Botschaft der biblischen Zeugen. Sie be-

kennen, dass alles („Himmel und Erde“) aus Gottes Hand kommt. Sie bezeugen, dass Mensch und Welt dazu bestimmt sind, Gott als Schöpfer und Erhalter des Lebens zu loben. Sie unterstreichen, dass Gott ein Gegenüber ist, das angeredet werden kann. Sie weisen darauf hin, dass die Würde eines jeden Menschen in seiner Gottesebenbildlichkeit begründet ist. Der biblische Schöpfungsglaube zielt auf ein Orientierungswissen, nicht auf ein naturwissenschaftliches Informationswissen. Nach reformatorischer Theologie darf die christliche Naturerkenntnis nicht getrennt betrachtet werden von den Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn die menschliche Vernunft steht unter dem fortdauernden Segen des Schöpfers, obgleich sie nicht in der Lage ist, Gottes Heil zu erkennen.

In dem anspruchsvolleren Konzept vom „Intelligenten Design“ (ID), das wie der Kreationismus antievolutionistisch ausgerichtet ist und dessen Vertreter nicht nur evangelikale Christen sind, wird von der komplexen Struktur der Lebewesen und einer angenommenen Zielgerichtetheit der Natur auf einen intelligenten Planer geschlossen. Wie in den teleologischen Gottesbeweisen wird auf Gott bzw. auf einen Designer und Architekten aus der Welt geschlossen. Vertreter der ID-Bewegung setzen sich dabei über die philosophischen Diskussionen zum Misslingen aller Gottesbeweise hinweg und vergessen – sofern sie christlich ausgerichtet sind – die in biblischen Texten zum Ausdruck gebrachte Verborgenheit Gottes in der Welt. Ein intelligenter Planer ist noch nicht der Gott der Bibel, der sich in der Geschichte des jüdischen Volkes und im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi bezeugt hat. Der biblische Gott ist weltlich nicht notwendig. Er ist „mehr als notwendig“ (Eberhard Jüngel). Es ist zwar

richtig und begründet, auf die Offenheit der Schöpfung für Gottes Wirken hinzuweisen. Die naturwissenschaftliche Kosmologie enthält jedoch keine eindeutige religiöse Botschaft. Der christliche Glaube kommt aus dem Hören des Evangeliums. Er begründet sich nicht durch die wissenschaftliche Welterforschung, auch wenn diese den Menschen zum Staunen bringen kann.

Für die atheistische Bestreitung des Schöpfungsglaubens im Namen der Wissenschaft sind Kreationismus und Intelligentes Design willkommene Gegner. Auf die Erhebung der Evolutionslehre zu einer umfassenden materialistischen und atheistischen Weltanschauung muss die christliche Theologie selbstverständlich kritisch reagieren. Sie sollte es jedoch anders tun als der Kreationismus. Der christliche Glaube stärkt ein Orientierungswissen, das für alle Erkenntnisse der menschlichen Vernunft offen ist. Die Bibel wird nicht überzeugend ins Gespräch gebracht, wenn ihr Charakter als Glaubenszeugnis zurücktritt und man in ihr einen Vorrat zeitloser, unfehlbarer Fakten sucht und findet. Für die Bildungsarbeit der christlichen Kirchen in der Schule bedeutet dies: Ein Religionsunterricht „kann den Kreationismus zwar thematisieren, ihn jedoch nicht vertreten“.⁴ Die naturwissenschaftliche Welterkenntnis kann Gottes Existenz weder beweisen noch widerlegen. Die Sprache des Glaubens und die Sprache der Wissenschaft sind zwei unterschiedliche Sprachen, auch wenn sie sich auf denselben Gegenstandsbereich beziehen. Der untersuchende Blick des Arztes in das menschliche Auge ist ein anderer als der eines Liebenden. Der christliche Glaube sollte nicht mit Argumenten verteidigt werden, die im Widerspruch zu den Erkenntnismöglichkeiten der mensch-

lichen Vernunft stehen. In seinem Buch „Gott als Geheimnis der Welt“ hat der evangelische Theologe Eberhard Jüngel darauf hingewiesen, dass „der Beweis der Notwendigkeit Gottes ... der Geburtshelfer des neuzeitlichen Atheismus“ ist.⁵

Anmerkungen

- ¹ Reinhard Junker / Siegfried Scherer, Evolution – ein kritisches Lehrbuch, Gießen 2006.
- ² Werner Gitt, Das biblische Zeugnis der Schöpfung, Neuhausen-Stuttgart 1983, 41.
- ³ Der Text ist abgedruckt in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Handbuch der Evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden, Stuttgart 1997, 372.
- ⁴ Orientierungshilfe des Rates der EKD „Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule“. Handreichung des Rates der EKD, Hannover 2008, 20.
- ⁵ Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 2001, 23.

Literatur

- Hemminger, Hansjörg, Und Gott schuf Darwins Welt. Der Streit um Kreationismus, Evolution und Intelligentes Design, Gießen / Basel 2009
- Hemminger, Hansjörg, Kreationismus – Rückschau zum Anfang der Welt. In: Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 436-443
- Link, Christian, Christlicher Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltverständnis. Wie kann man dem Kreationismus argumentativ begegnen?, in: Hempelmann, Reinhard (Hg.), Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus, EZW-Texte 204, Berlin 2009, 121-137

Internet

- www.wort-und-wissen.de
www.evolutionsbiologen.de

Reinhard Hempelmann

BÜCHER

Peter Eichhorn, Thomas Götz, Berlin. Sakrale Orte, Grebennikov Verlag, Berlin 2010, 160 Seiten, 29,90 Euro.

Der Bildband hat sich zum Ziel gesetzt, eine umfangreiche Darstellung der wichtigsten sakralen Orte Berlins zu bieten. Er beschränkt sich dabei ausdrücklich nicht nur auf evangelische und katholische Gotteshäuser; vielmehr soll die religiöse Pluralität Berlins in all ihren Facetten im Vordergrund stehen. In der langen und wechselvollen Geschichte der Stadt spielte Religion immer eine wichtige Rolle im Leben der Bevölkerung, auch wenn heute, wie in der Einleitung des Bildbands erwähnt, ungefähr die Hälfte der Einwohner keiner Glaubensgemeinschaft angehört. Mit immerhin noch 35 Prozent Christen, 7 Prozent Muslimen und Mitgliedern vieler anderer, kleinerer Religionsgemeinschaften ist Berlin aber bei Weitem kein religionsloser Ort.

Wer aufmerksam durch Berlins Straßen geht, entdeckt allerhand spirituelle Orte, die die Geschichte der Stadt begleitet und geprägt haben. Der Bildband präsentiert diese Stätten nicht nur fotografisch, er stellt sie auch in einen geschichtlichen Zusammenhang zur Stadtentwicklung. Anhand der zu verschiedenen Zeiten entstandenen Sakralbauten werden die jeweiligen Geschichts- und Bauepochen Berlins dargestellt. Ein kurzer Einleitungstext mit Informationen zur Entstehungsgeschichte der einzelnen Gebäude eröffnet jedes Kapitel und gibt Hintergrundinformationen zu den Bildern.

So werden im ersten Kapitel „Vom Mittelalter zur Reformation“ die ersten großen Stadtkirchen, wie beispielsweise die 1452 gestiftete Nikolaikirche, den vielen kleinen Dorfkirchen gegenübergestellt. Diese

damals in den Randdörfern um Berlin entstandenen Kirchengebäude befinden sich heute größtenteils in den verschiedenen Stadtbezirken und geben damit Zeugnis vom immensen Wachstum Berlins.

In den nachfolgenden Abschnitten „Neuanfang nach dem Dreißigjährigen Krieg“ und „Berlin als barocke Residenzstadt“ steht der Neubau von meist evangelischen Gotteshäusern nach den Zerstörungen des Dreißigjährigen Krieges im Mittelpunkt. Stilistisch besonders prägend ist der zu Beginn des 17. Jahrhundert von aus Frankreich eingewanderten Hugenotten errichtete Französische Dom. Mit dem ihm gegenüberliegenden, im Stil verwandten Deutschen Dom prägt er den Gendarmenmarkt, der bis heute als einer der beliebtesten Touristenplätze gilt.

Mit der zunehmenden Bedeutung Berlins im 19. Jahrhundert entstehen Gebäude und Kirchen von noch größerer Repräsentanz, erbaut durch berühmte Architekten wie Karl Friedrich Schinkel, die mit ihren Bauten den Klassizismus stark prägen. Das weitgehend christlich geprägte Berlin beginnt sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einen Schmelztiegel der Kulturen zu verwandeln. Erste Moscheen entstehen, so im Jahr 1924 die Ahmadiyya-Moschee, in der ein unverwechselbarer indischer Stil zum Tragen kommt und die auf die Herkunft der Ahmadiyya-Gemeinschaft verweist. Aber auch Buddhismus und Hinduismus fassen langsam Fuß und werden durch eigene Gebetsorte sichtbar. Im Kapitel „Neue Konfessionen im 20. Jahrhundert“ werden sakrale Gebäude verschiedener Religionen wie orthodoxe Kirchen, Moscheen oder der Shaolin-Tempel vorgestellt. Ein besonders schönes Beispiel für die türkisch-islamische Architektur ist die in Neukölln auf dem Gelände des ältesten islamischen Friedhofs in Deutschland gebaute Sehlik-Moschee. Die russisch-orthodoxe „Heilige-Konstan-

tin-und-Helena-Kirche“ im Stadtteil Tegel ist mit ihren zahlreichen Ikonenbildern und der reich verzierten und vergoldeten Altartür eine besondere Sehenswürdigkeit. Auch die Kirchen der griechisch-orthodoxen und koptischen Gemeinde finden in diesem Kapitel ihren Platz und führen die Vielfalt der christlichen Konfessionen in Berlin vor Augen. Den Abschluss des Kapitels bilden das im Jahr 1923 von Paul Dahlke initiierte Buddhistische Haus und der aus Taiwan stammende Fo-Guang-Shan-Tempel, der für viele in Berlin lebende Chinesen einen spirituellen Anlaufpunkt darstellt. Die Bilder dieses Kapitels bieten sehr viel Abwechslung und geben einen Einblick in die vielfältige religiöse Landschaft des modernen Berlin. In der Gegenüberstellung verschiedenster sakraler Bauten entfaltet der Bildband seinen vollen Reiz, der leider durch die Kürze des Kapitels etwas getrübt wird.

Der nachfolgende und umfangreichste Abschnitt widmet sich der Zerstörung sakraler Bauten im Zweiten Weltkrieg und den nicht zu übersehenden Lücken, die dadurch in die Architektur Berlins gerissen wurden. Eindrücklich werden die Zerstörungen des Krieges dokumentiert, aber auch der Neuanfang wird aufgezeigt. Evangelische und katholische Kirchen im expressionistischen Stil stehen im Mittelpunkt der Betrachtung. Die Bilder geben einen Einblick in die moderne Kirchenarchitektur und vermitteln eindringlich die Farbvielfalt des Expressionismus. Abgerundet wird der Bildband mit der Angabe der Adressen aller abgebildeten Orte.

Insgesamt betrachtet ist „Berlin – Sakrale Orte“ ein durchaus gelungener Bildband, der vor allem durch seinen historischen Zugang in der Darstellung der sakralen Architekturgeschichte Berlins überzeugt. Die kurzen Einführungen sind informativ und geben einen Überblick über die Bilder des folgenden Kapitels. Die Bildquali-

tät ist meist gut, doch leider sind vereinzelte Bilder etwas unscharf. Entschädigt wird der Leser aber durch die große Vielfalt und die Fülle an Bildern, die konzeptionell gut zusammengestellt wurden.

Rabih El-Dick, Hildesheim

Jan Assmann, Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion, Wilhelm Fink Verlag, München 2010, 246 Seiten, 29,90 Euro.

Der von Harald Strohm und Jan Assmann herausgegebene erste Band der Reihe „Lindauer Symposien für Religionsforschung“ beschäftigt sich mit dem Thema Magie. Im Mittelpunkt des im September 2008 durchgeführten Symposiums sollte „der Scheideweg zwischen dem alten ‚Heidentum‘ und den ‚modernen‘, tendenziell monotheistischen Religionen stehen“ (8). Dieses Thema wird von den Autoren des Sammelbandes sehr unterschiedlich beachtet.

Spätestens in der Begegnung mit den sogenannten „neuen Hexen“ wird eine Auseinandersetzung mit dem Begriff „Magie“ notwendig, der sonst nur noch in wenigen sprachlichen Wendungen zu finden ist – z. B. in „das zieht mich magisch an“. Eine griffige Definition von „Magie“ ist nahezu unmöglich; das zeigen sehr gut einige Beiträge dieses Buchs, besonders der von Theo Sundermeier. Deshalb wird der Begriff von den Herausgebern bewusst offen gelassen, um den Autoren die Möglichkeit zu geben, ihn unterschiedlich zu füllen.

Der erste Beitrag von Jan Assmann widmet sich besonders dem Thema des Symposiums. Er macht am Beispiel der ägyptischen Mythologie deutlich, dass Magie ursprünglich in einen religiösen, ritualistischen Kontext und ein mythisches Weltbild eingebettet war. „Der biblische Monotheismus und die griechische Aufklärung haben darin zusammengewirkt, dass

sie sowohl das Göttliche als auch den Menschen aus dieser ritualistischen Eingebundenheit in die Welt emanzipiert und damit der Magie ein Ende bereitet haben“ (42). Anscheinend hat die griechische Aufklärung aber nicht umfassend gegriffen, taucht doch Magie in Europa in allen Jahrhunderten auf die eine oder andere Weise wieder auf. Laut Harald Strohm liegt das darin begründet, dass Magie den Menschen fasziniert – dadurch dass magisches Denken immer eine Regression in kindliches Denken ist. Das passiert normalerweise in einem bestimmten kultischen Rahmen mit bestimmten Regeln, ähnlich den Bedingungen für ein Spiel.

Beispiele für diese Faszination bieten Elisabeth von Samsonow, die nachweist, dass Magie in Form von Dämonologie im Neuplatonismus als Beweis für die unsterbliche Seele verwandt wurde, und Aleida Assmann, die sehr eindrücklich anhand englischer Literatur aufweist, dass vorchristliche Gottheiten und deren Magie in den „Untergrund“ gegangen sind, aber im Volksglauben und in den Riten der ländlichen Folklore überlebt haben.

Vieles, was heute als Magie bezeichnet wird, z. B. Geschehnisse in afrikanischen und asiatischen Naturvölkern, ist eigentlich keine Magie. Denn das, was dort passiert, ist in ein Weltbild eingebettet, in dem Magie zum Alltag gehört. Nur weil einige Vorgänge derzeit nicht mit rationalen Mitteln erklärt werden können – eine solche Erklärung bietet Karen Gloy für ausgewählte Fälle –, sei es nicht legitim, sie mit dem Abgrenzungsbegriff Magie abzuwerten, so Sundermeier.

Überhaupt drehen sich viele der Beiträge um diesen auch von seiner Geschichte her kritischen Begriff, was die Aufsätze in dem Sammelband sehr unterschiedlich ausfallen lässt. Das macht die Publikation facettenreich, sorgt aber auch dafür, dass ein „roter Faden“ fehlt. Für diejenigen, die

sich ohne spezielle Vorkenntnisse mit dem Thema Magie beschäftigen wollen, ist dieses Buch deshalb weniger geeignet. Um ganz unterschiedliche Seiten des Phänomens „Magie“ zu beleuchten, ist es aber durchaus zu empfehlen.

Nicole Oesterreich, Leipzig

AUTOREN

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

Rabih El-Dick, geb. 1981, Diplom-Sozialpädagoge, Student der Religionswissenschaft und Politik an der Universität Hannover, Praktikant der EZW im Februar und März 2011.

Dr. theol. Andreas Fincke, geb. 1959, Pfarrer der Evang. Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW.

Dr. theol. habil. Andreas von Heyl, geb. 1952, Pfarrer in der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Studienleiter für die Pfarrerinnen und Pfarrer in den ersten Amtsjahren, Privatdozent für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

Dr. theol. Martin Hochholzer, geb. 1974, Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Kath. Arbeitsstelle für missionarische Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz, Erfurt.

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

Nicole Oesterreich, geb. 1986, Studentin der evang. Theologie an der Universität Leipzig, Praktikantin der EZW im Frühjahr 2011.

Prof. em. Dr. theol. Georg Schmid, geb. 1940, Pfarrer a. D., Religionswissenschaftler, Mitarbeiter der evang. Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen, Rütli, Schweiz.

Dr. phil. Rainer Waßner, geb. 1944, Kultursociologe, freier Publizist, Hamburg.

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: Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart,
Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 25 vom 1. 1. 2011.

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

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

Druck: Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

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