



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

76. Jahrgang

10/13

Religion darf nicht gestrichen werden

Die Säkularität des Staates und die Religion

**Tibetischer Buddhismus
„Mö Gü“ für den Meister**

**Christengemeinschaft
Besuch einer Menschenweihehandlung**

R4bia-„Bewegung“ auch in Deutschland

Stichwort: Mission

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

ZEITGESCHEHEN

Religion darf nicht gestrichen werden

Spätsommerliche Auseinandersetzungen in Berlin und anderswo

363

IM BLICKPUNKT

Gottfried Küenzlen

Die Säkularität des Staates und die Religion

365

BERICHTE

Christian Ruch

„Mö Gü“ für den Meister

Annäherung an einen schillernden Begriff

376

Kai Funkschmidt

Entdeckung der Langsamkeit

Besuch einer Menschenweihehandlung der Christengemeinschaft

381

DOKUMENTATION

Corinna Dahlgrün

Der Weg zu Gott – Programm oder Beziehung?

384

INFORMATIONEN

Freikirchen

Staatliche Anerkennung von Freikirchen in Österreich

387

Islam

R4bia-„Bewegung“ auch in Deutschland

388

Judentum

Jüdischer Bildungscampus (Chabad Lubawitsch) in Berlin geplant

390

Yoga

Neuer Yoga Vidya Ashram im Allgäu

391

STICHWORT

Mission

392

BÜCHER

Johannes Fischler

New Cage. Esoterik 2.0

Wie sie die Köpfe leert und die Kassen füllt

396

ZEITGESCHEHEN

Religion darf nicht gestrichen werden. Spätsommerliche Auseinandersetzungen in Berlin und anderswo. Der religiöse Pluralismus lässt sich zweifellos in allen größeren Städten Deutschlands studieren, in Nord- und Süd-, in Ost- und Westdeutschland. Religionsführer von Hamburg, Bonn, Leipzig, NRW dokumentieren die neue religiöse Vielfalt. Auch in der durch forcierte Säkularisierungsprozesse geprägten Stadt Berlin zeigt sich gleichzeitig (!) die religiöse „Verbuntung“ (Paul M. Zulehner) in beeindruckender Weise. Zum zweiten Mal fand am 17. August 2013 die „Lange Nacht der Religionen“ statt, unterstützt vom Berliner Senat. Die Türen zahlreicher Kirchen, Moscheen, Synagogen, Tempel, interkultureller Zentren, Meditations- und Andachtshäuser wurden geöffnet. Man konnte von der Unitarischen Kirche zum Buddhistischen Tor, vom Sufi-Zentrum Rabbaniyya zur Adventgemeinde, von der Sehitlik-Moschee zur Ahmadiyya-Bewegung gehen, und natürlich waren auch die christlichen Kirchen, zahlenmäßig vor allem die evangelische Kirche, mit zahlreichen Gemeinden und Initiativen präsent. Berlin zeigte sich als religionsfreundliche und tolerante Stadt, die der Selbstdarstellung religiöser Gemeinschaften Raum gibt und dabei ganz darauf verzichtet, traditionsreiche Religionen und neue religiöse Bewegungen zu bewerten.

Dass allerdings politische Entscheidungen keineswegs immer von Religionsfreundlichkeit bestimmt sind, darüber wurde in Berlin in den letzten Wochen heftig debattiert. Im Multi-Kulti-Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg war bereits vor Monaten auf Antrag der Piratenpartei eine Änderung hinsichtlich der Regularien bei der Verleihung der Bezirksmedaille vorgenommen worden. Die Medaille wird an Personen vergeben,

die sich in besonderer Weise für das Gemeinwohl einsetzen. Bisher wurden Personen aus den Bereichen Familie, Jugend, Sport, Kultur, Umwelt, Wirtschaft und Religion geehrt. Mit dem Hinweis auf die Neutralität des Staates wurde nun mehrheitlich entschieden, den Bereich „Religion“ zu streichen. Zwar verweist die Bezirksverordnetenversammlung darauf, dass auch in Zukunft religiös engagierte Bürgerinnen und Bürger ausgezeichnet werden können, sofern sie sich durch ein herausragendes ehrenamtliches Engagement für die Menschen des Bezirks dafür qualifiziert hätten. Was bedeutet es aber, wenn Religion als eigenständiger gesellschaftlicher Bereich gestrichen wird? Darüber wurde kontrovers diskutiert. Ist die religiöse Vielfalt für die Mehrheit der politisch Verantwortlichen zu anstrengend? Oder ist der religiöse Alphabetismus so weit fortgeschritten, dass Streichungen dieser Art kaum noch auffallen und von vielen nicht als Problem gesehen werden? Die Diskussion in Friedrichshain-Kreuzberg ging noch weiter: Müssen religiöse Feste umbenannt werden, um im öffentlichen Raum stattfinden zu dürfen? Müssen aus Ramadan-Feiern Sommerfeste, aus Weihnachtsmärkten Wintermärkte werden? Wird erst eine säkularisierte Festkultur öffentlichkeitsverträglich? Die Boulevardpresse hatte in dem Fall übertrieben. Religiöse Feste wurden nicht untersagt. Die nicht nur in einem Berliner Bezirk zu klärende Frage ist allerdings ganz deutlich: Welcher Stellenwert kommt religiösen Gemeinschaften und Überzeugungen in der Öffentlichkeit zu, im gesellschaftlichen Miteinander, in der Fest- und Feiertagskultur, in den Bereichen Schule und Hochschule? Oder führen eine weit verbreitete Religionsdistanz einerseits und der wachsende religiöse und kulturelle Pluralismus andererseits dazu, dass Religion und religiöse Traditionen aus dem öffentlichen Raum ausgeschlossen werden?

Die latente Skepsis gegenüber einem gläubigen Selbstverständnis scheint zu wachsen. Jedenfalls werden diejenigen Stimmen lauter, die Religion aus dem öffentlichen Leben gewissermaßen streichen wollen. Laizistische Arbeitskreise haben in politischen Parteien an Resonanz gewonnen, u. a. in der SPD, bei den Grünen, bei den Piraten. Ihre politische Forderung nach einer strikten Trennung zwischen Politik und Religion wird deutlicher artikuliert. Weil Religion Privatsache sei, habe sie im öffentlichen Raum nichts zu suchen.

Auch atheistische Verbände, die im Blick auf ihre Mitgliederzahlen völlig unbedeutend sind, greifen die verbreitete Religionsdistanz und die kritische Haltung vieler Menschen gegenüber dem institutionalisierten Christentum auf. Am 15. August 2013 hat der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) die Kampagne „Reli adieu!“ gestartet und die Meinung vertreten, dass ein bekenntnisorientierter Religionsunterricht dem Bildungsauftrag der Schule widerspreche, dass an die Stelle des Religionsunterrichts eine historisch fundierte Information über alle Religionen und Weltanschauungen treten solle, dass Kreuzifixe aus allen Schulräumen zu entfernen seien. Der IBKA möchte die religionsfreie Schule und den religionsfreien öffentlichen Raum.

Angesichts der skizzierten Diskurse haben die christlichen Kirchen keinen Anlass, sich zurückzuziehen. Die Botschaft des Evangeliums und die Ethik der unbedingten Nächstenliebe, denen sie verpflichtet sind, richten sich an die Öffentlichkeit. Die religionsrechtlichen Rahmenbedingungen, wie sie das Grundgesetz vorsieht, gehen von einem Modell der partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Staat und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften aus, das für alle gilt und in das die wachsende Vielfalt weltanschaulicher und religiöser Orientierungen einzubeziehen

ist. Meines Erachtens kann diesem Modell sehr wohl zugebilligt werden, dass es pluralismusfähig ist. Religiös-weltanschaulicher Pluralismus in einem Rechtsstaat ist freilich nicht voraussetzungslos. Er beruht auf der Anerkennung gemeinsamer Werte, auf einem Rechtsbewusstsein, dessen Bewahrung nicht automatisch geschieht und auch abhängig ist von den religiösen und weltanschaulichen Verwurzelungen des Rechts und der Moral. Im Unterschied zu Ländern mit laizistischer Ordnung gewährt und fördert der Staat die Eigenständigkeit und die zivilgesellschaftliche Rolle von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nach dem „Prinzip der respektvollen Nicht-Identifikation“ (Heiner Bielefeldt). Ein Weg der Offenheit und Pluralität ist religionsrechtlich vorgesehen, nicht der Weg der weltanschaulichen Nivellierung. Der säkulare Rechtsstaat ist nicht der säkularisierende Staat.

Im Streit über zu berücksichtigende Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, in den Auseinandersetzungen um eine öffentliche Festkultur und um den Religionsunterricht geht es um mehr als um Einzelfragen der Religionspolitik. Zur Diskussion steht, ob eine Tendenz sich durchsetzt, die Religionsthematik aus dem öffentlichen Diskurs zu verdrängen und ihr lediglich einen Platz in der privaten Lebenswelt zukommen zu lassen. Wenn Religion keine Privatsache ist, sondern aus ihr wichtige Impulse zur Gestaltung des Gemeinwesens und der Bewahrung von Humanität und Gerechtigkeit in der Gesellschaft kommen, kann und sollte es im Interesse des Staates sein, Religion nicht zu streichen, sondern authentische Vertreterinnen und Vertreter der Religionsgemeinschaften am Diskurs über die Lebensfragen der Gesellschaft zu beteiligen. Diese wiederum müssen bereit sein, ihre Glaubens- und Lebensorientierungen öffentlich zu verantworten.

Reinhard Hempelmann

Gottfried Künzlen, Gäufelden

Die Säkularität des Staates und die Religion

Der Glaube des Kronprinzen¹

Am 10. August 1736, am Rande der wöchentlichen Parade des königlich-preußischen Garderegiments in Berlin, kommt es zu einem denkwürdigen Gespräch: Kronprinz Friedrich, der später als „Friedrich der Große“ in die Geschichte eingehen wird, konfrontiert seinen geistigen Mentor, den Grafen von Manteuffel, mit seiner Abkehr vom Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Der Graf ist bestürzt, auch wenn er schon länger von der Neigung seines Schützlings zum Denken der französisch-radikalen Aufklärung wusste, auch davon, dass diesem eine handschriftliche Fassung der in Frankreich noch verbotenen „lettres philosophiques“ Voltaires zugespielt wurde. Warum ist der Graf so bestürzt? Hier geht es weniger um den persönlichen Glauben von Friedrich, auch nicht um eine philosophische oder theologische Bestreitung eines sich von heteronomen Bindungen befreienden aufklärerischen Vernunftdenkens, das den Geist der Zeit, gerade auch in Preußen, schon vielfach prägte. Vielmehr: Es geht um die politische Sicherung des Staates, dessen Regent der Kronprinz einst sein wird. Auf dem Spiel steht die *politische* Dimension des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele. Fällt dieser Glaube, so fällt ein fundamentales Sicherungsinstrument monarchischer Herrschaft. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele war ein politisch-funktionales Postulat auch einer von aufklärerischem Vernunftdenken geprägten politischen Philosophie, die zeitgenössisch ihre höchste Entfaltung im Werk

des „Meisterdenkers“ philosophischer Aufklärung, Christian Wolff, fand. Für Wolff bedurfte der Staat zu seiner Begründung nicht mehr der Herleitung aus einem göttlichen Willen. Er ruhte vielmehr auf einem zwischen Herrscher und Volk geschlossenen, ganz innerweltlichen Vertragsverhältnis. Aber zur Sicherung des öffentlichen Lebens und zur Sicherung der Herrschaft war für Wolff Religion „im gemeinen Wesen ein unverzichtbares Erfordernis, wofern man daselbst Zucht und Gerechtigkeit will befördert wissen“. Also galt: „Herrschaft musste hier zwar nicht mehr religiös begründet werden, bedurfte zu ihrer Durchsetzung aber sehr wohl des christlichen Offenbarungsglaubens.“ Doch nicht nur aufseiten der Beherrschten war die Bindung an den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele ein unaufgebbares politisches Erfordernis – dies galt in zumindest gleicher Dringlichkeit auch für den Herrscher selbst. Denn erst im Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und der darauf gründenden Gottesfurcht „wurde eine Rechenschaftspflicht post mortem auch des absoluten Herrschers denkbar. ‚Und weil die christliche Religion versichert‘, so heißt es bei Wolff, ‚dass nach diesem Leben ein anderes Leben ist, da ein Jeder wird Rechenschaft geben müssen, von dem, was er in diesem Leben getan hat, und danach empfangen, was seine Taten wert sind, auch die höchste Obrigkeit davon nicht ausgenommen wird, so erkennt man die Vortrefflichkeit der christlichen Religion und ist sonderlich in diesem Falle dienlich, wenn auch Obrigkeiten ein Eifer und Ernst hierfür beigebracht wird‘.“

Es ist hier nicht zu berichten, wie der geistige „Kampf um Kronprinz Friedrich“ weitergeführt wurde. Auch ist in Umrissen bekannt, dass nicht der christliche Aufklärer Wolff, sondern in mancher Hinsicht der Agnostiker Voltaire den „Sieg“ davongetragen und die geistigen Orientierungen des späteren Königs vielfach bestimmt hat. Aber an dem hier beschriebenen Fall lässt sich exemplarisch festhalten: Es geht nicht um eine bloße Episode, vielmehr bezeichnet der Vorgang eine bedeutsame Stufe in der Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Politik und des Weges hin zu einem rein säkularen Staat. Auf dieser Stufe war *schon* ein Verständnis des Staates, zumindest im Horizont des politischen Denkens, heraufgezogen, nach dem der Staat der Fundamentierung in einem göttlichen Willen nicht mehr bedarf, aber *noch* waren in „zivilreligiöser“ Dimension die Botschaften positiver Religion und die Rechtgläubigkeit von Herrscher und Beherrschten ein politisch-funktionales Erfordernis. So zeigt das Beispiel, wie „modern“ und nahe uns die geistig-politische Lage vor über 250 Jahren ist – und wie fremd und fern zugleich: Nahe, weil wir nichts anderes mehr kennen als die rationale Selbstbegründung des säkularen Staates, fern, weil uns die Vorstellung, der Glaube an die Wahrheit christlicher Dogmen sichere den gesellschaftlichen Zusammenhalt, ganz fremd und unverständlich geworden ist. Freilich ließe sich hier schon, bei aller historischer Distanz, die Frage formulieren, die an späterer Stelle eigens aufzugreifen ist: Bedarf gerade auch der säkulare Staat zur Sicherung seiner selbst vorpolitischer Grundierungen und „Glaubenskräfte“?

Sicherung des bürgerlichen Friedens

Säkularität des liberalen Verfassungsstaates heißt: Die Legitimität des Staates ruht nicht auf religiösen (oder weltanschaulichen)

Wahrheitsansprüchen, vielmehr kennt der Staat nur eine „Wahrheit“: die Sicherung des bürgerlichen Friedens. Um deswillen ist er da, und um diese Grundaufgabe erfüllen zu können, bedarf er im Wesentlichen dreier Voraussetzungen: des Gewaltmonopols, der Bindung an das positive Recht und – damit verbunden – der prinzipiellen Neutralität (nicht: Indifferenz!) gegenüber religiösen, weltanschaulichen oder politisch-ideologischen Botschaften und Lehren.

Es ist hier nicht der Ort, die Stufen und Stadien der historischen Entwicklung hin zum säkularen Verfassungsstaat näher zu beschreiben – ein Vorgang, der sich nicht bruchlos-linear, sondern in vielfach auch gegenstrebigem Kehren vollzog.² Der eingangs beschriebene Kampf um den Glauben des Kronprinzen Friedrich bezeichnet eine der Zwischenstufen dieser Entwicklung und gibt Einblick auch in deren ideengeschichtliche und realpolitische Dramatik. Zusammengefasst lässt sich die Geschichte dieser Entwicklung als „Prozeß religionspolitischer Aufklärung“³ beschreiben, in dem sich ideenpolitisch die Scheidung von Religion und Politik und institutionell eine bestimmte Trennung von Kirche und Staat vollzogen. Das Ergebnis dieses Vorgangs religionspolitischer Aufklärung ist die Entkoppelung von religiöser Überzeugung und Bürgerrecht. Denn erst so, durch eine sich durchsetzende Scheidung von Religion und Politik, ließ sich eine befriedete und geschützte bürgerliche Ordnung herstellen und sichern – jenseits der unterschiedlichen, oft in Konfessionskämpfe verstrickten Religionsparteien und ihrer konkurrierenden Wahrheitsansprüche.

In der Logik dieser Entwicklung lag die Vollendung der Säkularität und damit der prinzipiellen Religionsunabhängigkeit des Staates. Diese fanden ihren klarsten Ausdruck darin, dass der Verfassungsstaat westlicher Prägung zur Garantiemacht prinzipieller

Religionsfreiheit wurde – wie denn überhaupt die Entwicklung des liberalen Verfassungsstaates der säkularen westlichen Moderne eng mit der Herausbildung des Grundrechtes „Religionsfreiheit“ verwoben ist. Entscheidend hierbei ist, dass das Freiheitsrecht „Religionsfreiheit“ den Bürgern erlaubt, ihren Glauben oder Unglauben leben zu können, ohne dass das bürgerliche Zugehörigkeitsverhältnis dadurch beschädigt oder gefördert würde. Garantien solcher Religionsfreiheit kann der Staat aber nur als „säkularer“, also religionsneutraler Staat sein. Deshalb ist der Verfassungsstaat nicht Heilsgemeinschaft, sondern Rechtsgemeinschaft. In solcher Selbstbegrenzung des Staates, der auf eine eigene religiöse oder sonstige weltanschauliche „Wahrheit“ verzichtet, liegt die Voraussetzung dafür, dass er leisten kann, was er soll: Sicherung des bürgerlichen Friedens und Gewährleistung der Freiheit der Gesellschaftsmitglieder, mit oder ohne religiöse Bindung in Frieden leben zu können. So weist das staatlich zu schützende Grundrecht „Religionsfreiheit“ in zwei Richtungen: Zum einen geht es um „negative Religionsfreiheit“, deren Kern darin besteht, dass kein Bürger zu einem religiösen Bekenntnis oder zu einer Mitgliedschaft in einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft gezwungen werden kann. Zum anderen geht es um „positive Religionsfreiheit“. Diese bedeutet, gerade wegen des Religionsneutralitätsgebotes des Staates selbst, „den Staatsbürgern die Möglichkeit [zu erhalten], ihren religiös-weltanschaulichen Überzeugungen auch im öffentlichen Leben soweit wie möglich Geltung zu verschaffen“.⁴ Geradezu lässt sich, daran anschließend, als zumindest diskussionswürdige These vertreten: Der säkulare Staat verhält sich insofern zur Religion zwar neutral, aber nicht grundsätzlich indifferent – ein Befund, den Paul Mikat, einen Kommentar des vormaligen Verfassungsrichters Roman Her-

zog aufnehmend, so zusammenfasst: „Das Grundrecht Religionsfreiheit berücksichtigt ‚das Bedürfnis des Menschen nach weltanschaulicher Orientierung und Ausrichtung seines Lebens‘, woraus Roman Herzog den bedenkenwerten Schluss zieht, dass der freiheitlich-demokratische, am Fundamentprinzip der Menschenwürde orientierte Staat schon aufgrund der *rechtlichen* Anerkennung dieses Bedürfnisses daran gehindert sei, den Kirchen und Religionsgemeinschaften, zu deren wichtigsten Funktionen die Befriedigung dieses grundlegenden anthropologischen Verlangens als Essentiale gehört, insgesamt indifferent oder gar ablehnend gegenüber zu stehen.“⁵ Abschließend ist hier auf die anhaltend aktualitätsbestimmte Bedeutung dieser modernitätskonstituierenden Bedeutung der Scheidung von Religion und Politik und damit der Säkularität des Staates zu verweisen, durch die erst in dem von Konfessionskriegen zerrütteten Europa der bürgerliche Friede gesichert wurde. Denn nur so wird auch künftig in einer religiös bewegten, möglicherweise sogar in einer durch religiöse Konflikte angespannten Gesellschaft der innere Friede geschützt werden können. Diese für die europäische Entwicklung so fundamentale Unterscheidung von Religion und Politik könnte geradezu zu einem Überlebensimperativ der westlichen Welt werden – für den Fall, dass religiöse Ideen einströmen, die diese Scheidung nicht kennen und sie sich womöglich nicht anverwandeln können oder wollen. Die Unterscheidung Augustinus’ zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena*, Martin Luthers Lehre von den zwei Reichen, die Hobbes’sche Losung „*auctoritas non veritas facit legem*“ – dies sind, bei aller Differenz, doch die bestimmenden Grundlagen des abendländischen Verhältnisses von Religion und Politik. Diese Grundlagen gilt es neu zu verstehen und unter den heutigen Reallagen neu zu formulieren und wo-

möglich zu verteidigen – als kulturelle Bestände gelungener Aufklärung und als Voraussetzung der Sicherung des inneren bürgerlichen Friedens.

Dies ist deshalb von so elementarer Bedeutung, weil die Unterscheidung von Religion und Politik die Politik und das staatliche Handeln von religiösen oder säkularen Letztbegründungen entlastet. So ist es nicht Aufgabe der Politik, das Heil für die Menschen zu schaffen, sondern sie soll das allgemeine Wohl der Gesellschaftsmitglieder zu befördern oder zu sichern suchen. Ansonsten führt der Weg eines politischen Gemeinwesens in die Theokratie eines religiösen Fundamentalismus – oder in den Totalitarismus politisch säkularer Religionen, der, angetrieben von säkularen Heilsversprechen, im vergangenen Jahrhundert – als Nationalsozialismus oder Kommunismus – seine blutige Spur durch Europa zog.

Der säkulare Staat: „vopolitische“ Voraussetzungen

Wenn also die Religions- und Weltanschauungsneutralität und damit die Säkularität des liberal-demokratischen Rechtsstaates Bedingung der Sicherung des inneren Friedens und bürgerlicher Freiheit ist, die den Staat „Staat“ und die Religion „Religion“ sein lässt, dann heißt eine der entscheidenden Fragen: Wie lässt sich die Säkularität des Staates sichern?

Die Dringlichkeit dieser Frage und zugleich der erste Schritt zu ihrer Beantwortung erschließt sich erst dann wirklich, wenn wir uns des Risikos bewusst werden, das der freiheitliche Rechtsstaat eingeht und eingehen muss – und damit des Dilemmas, dem er notwendig unterliegt. Dieses Risiko besteht – noch ganz formal betrachtet – darin, dass der freiheitliche Rechtsstaat auf Bürger angewiesen ist, die sich (gewiss nicht nur, aber doch auch) Gemeinwohlinteressen verpflichtet wissen, ohne dass dies, unter

den Bedingungen staatlich gewährter Freiheit, staatlich verordnet werden könnte. Und eben darin „zeigt sich ein Dilemma des freiheitlichen Rechtsstaates: Weil er um der Freiheit des Einzelnen willen der Wirksamkeit des Staates enge Grenzen gesetzt hat, ist er kompensatorisch darauf angewiesen, dass die Bürger – aufs Ganze gesehen – von ihren Freiheiten einen vernünftigen wertegebundenen, gemeinschaftsverträglichen, die Bedürfnisse Dritter berücksichtigenden Gebrauch machen. Dieses Dilemma ist der rechtsstaatlichen Verfassungsordnung immanent und kann verfassungsrechtlich nicht aufgelöst werden. Der Staat verlöre sein freiheitliches Ethos, suchte er den richtigen Gebrauch der Freiheit rechtlich zu erzwingen.“⁶

Diesem Dilemma könnte der Staat somit nur unter der Preisgabe seiner freiheitsgewährenden Neutralität und damit seiner „Säkularität“ entinnen. Sein Risiko also, das er eingegangen ist, heißt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁷ Dieser schon vor 30 Jahren formulierte Satz ist als „Böckenförde-Theorem“ in die einschlägige Literatur eingegangen – häufig geradezu liturgisch zitiert, nicht selten kontrovers diskutiert, worauf nicht näher einzugehen ist.⁸ Aber in der Konsequenz des von Böckenförde umschriebenen Sachverhaltes kann man auf die oben gestellte Frage eine erste Antwort finden: Wie lässt sich die „Säkularität“ des Staates sichern? Dies kann eben nur dann gewährleistet sein, wenn der Staat und das staatliche Handeln selbst auf Letztbegründungen verzichten, sich der vopolitischen Voraussetzungen ihrer selbst bewusst sind und sich damit staatlicher Selbstbegrenzung verpflichtet wissen.

Um diesen Befund nicht im Gestrüpp dürrer Generalisierungen zu belassen, lässt er sich am Fall des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland verdeutlichen. Es ist be-

kannt und häufig beschrieben worden, dass die Entstehung des Grundgesetzes in den unmittelbaren Erfahrungszusammenhang mit der totalitären Gewaltherrschaft des Nationalsozialismus und dem Zusammenbruch von 1945 hineingestellt ist. Ohne nun in die Einzelfragen der Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes gehen zu können, lässt sich in der Formulierung des Bundesverfassungsgerichts zusammenfassen: „Gegenüber der Allmacht des totalitären Staates, der schrankenlose Herrschaft über alle Bereiche des sozialen Lebens für sich beanspruchte und dem bei der Beanspruchung seiner Staatsziele die Rücksicht auch auf das Leben des Einzelnen nichts bedeutete, hat das Grundgesetz eine wertgebundene Ordnung aufgerichtet, die den einzelnen Menschen und seine Würde in den Mittelpunkt seiner Regelung stellt.“⁹ Aus dieser Zusammenfassung sind insbesondere zwei Stichworte im Kontext unserer Überlegungen von Bedeutung: Im Grundgesetz geht es erstens um Abwehr der Allmacht des Staates, zweitens um eine wertgebundene Ordnung, in der die Würde des Einzelnen im Mittelpunkt steht. Selbstverständlich steht beides in einem inneren Zusammenhang. Denn die Würde des Menschen, seine Freiheit, die Auffassung vom Menschen als Person sind verletzt, wo der Staat in unbegrenztem Zugriff sich des Bürgers als ganzen Menschen bemächtigt. So gehört zur Selbstbegrenzung des Staates und des politischen Handelns, dass das Mitglied des demokratischen Verfassungsstaates mehr ist und mehr sein kann als bloßer Bürger. Freilich lehren historische Erfahrung und Erinnerung, dass staatliche Gewalt, insbesondere wo sie sich durch religiöse und ideologische Wahrheit legitimiert weiß, nicht zur Selbstbegrenzung, sondern zu totalitärer Allmacht neigt. So heißt die Frage nicht nur formal: Wie lässt sich die Säkularität des Staates sichern? Sondern genauer: Wie lässt sich im

demokratisch-liberalen Verfassungsstaat die Anerkennung der Würde des Menschen als höchsten Staatszweck und *damit* die staatliche Selbstbegrenzung sichern? Warum der liberale Verfassungsstaat selbst dies nicht kann und dass darin das Risiko liegt, dem er unabdingbar ausgesetzt bleibt, ist in den obigen Darlegungen schon deutlich geworden und lässt sich in einer zusammenfassenden Formulierung Hermann Lübbes noch einmal festhalten: „Liberalität als Staatscharakter [ist] die Strukturkonsequenz politisch ausdrücklich anerkannter und dann natürlich auch verfassungsmäßig vollzogener Nicht-Autarkie des Staates.“¹⁰ Verfassungsmäßig vollzogene Nicht-Autarkie des Staates – dies meint: In der Verfassung bezieht sich der Staat auf die Voraussetzungen, die er nicht selbst setzen kann, aus denen er aber lebt. Die Anerkennung der nicht disponiblen Würde des Menschen und damit die staatliche Selbstbegrenzung sind solche vorpolitischen und näherhin vorstaatlichen Voraussetzungen. Dies heißt aber dann: Der demokratische Staat hängt in seiner Grundrechtsvoraussetzung selbst von der ethischen Kultur seiner Bürger ab. Der grundrechtsgebundene und damit auch zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität verpflichtete Staat ist auf gesellschaftliche Kräfte und Mächte angewiesen, in denen lebendig gehalten wird, worauf er selbst in seiner wertorientierten Verfassung ruht. Die Grundwerte der Verfassung (Freiheit, Würde des Menschen als Person, Schutz des Lebens usw.) müssen kulturell zuhanden sein. Was gesellschaftlich nicht kulturkräftig ist, kann auch staatlich auf Dauer nicht gewährleistet sein. Damit aber führt das Drama des säkularen Staates, das wir in die Stichworte „Risiko“ und „Dilemma“ gefasst haben, noch in eine ganz andere Dimension. Dies lässt sich hier nicht breiter ausführen, muss aber wenigstens angedeutet werden. Nämlich: Wenn der säkulare Staat als Bedingung seiner

freiheitsermöglichenden und friedenserhaltenden Existenz notwendig auf „vorpolitische“ kulturelle Bestände angewiesen ist, dann heißt die Frage: Aus welchen Quellen speist sich die „vorpolitische“ Kultur? Dass etwa die Würde des Menschen „unantastbar“ sei, war im Orientierungshorizont der Entstehung des Grundgesetzes noch (weithin) fraglos eingebettet in eine christliche und christentumsgeschichtlich vermittelte Auffassung vom Menschen. Diese gewann, gerade nach der Erfahrung mit dem nationalsozialistischen Staat und dessen ganz anderer Auffassung vom Menschen, neue fundamentierende Kraft. Christentum und christlicher Humanismus als zu bewahrendes und neu zu gewinnendes Erbe: Dies war etwa für Karl Jaspers 1947 die unaufgebare Grundlage unserer Kultur, und er durfte damals (weithin) auf die zeitgenössische Zustimmung rechnen: Was „wir sind, sind wir durch biblische Religion und durch die Säkularisierungen, die aus dieser Religion hervorgegangen sind, von den Grundlagen der Humanität bis zu den Motiven der modernen Wissenschaft und zu den Antrieben unserer großen Philosophien. Es ist in der Tat so: Ohne Bibel gleiten wir ins Nichts. Wir können unseren geschichtlichen Ursprung nicht preisgeben.“¹¹

Tempi passati: Welcher Philosoph, auch welcher Theologe könnte derartiges heute formulieren, ohne sich vom zeitgenössischen intellektuellen Milieu ins Abseits gestellt zu sehen? Wie immer es um die Lage des europäischen Christentums in genauerer Analyse bestellt sein mag: Es übt kaum mehr kulturbestimmende Kraft aus. Dann aber heißt die Frage, noch einmal bezogen auf den Grundwert „Würde des Menschen“: In welche geistig-kulturellen Quellen soll dieser Zentralbegriff des Grundgesetzes sich verankern – wenn die christlichen Sinntraditionen und deren säkularisierte Transformationen brüchig werden und womöglich nur noch in mu-

sealisierender Rhetorik Echo finden? Dem Ernst dieser Frage entkommt man auch dann nicht, wenn man etwa auf das Verfassungsgericht als bewahrenden Anker der Menschenwürdeauffassung des Grundgesetzes verweist. Denn auch Verfassungen sind Ergebnis historisch-kontingenter Lagen, und ihr Text repräsentiert somit den kulturellen Wertehorizont der Zeit ihrer Entstehung. Wenn solcher Wertehorizont sich wandelt, ändern sich auch die Interpretationen dessen, was „Menschenwürde“ heißen soll – und auch Verfassungsgerichte werden dem folgen und folgen müssen.¹² Also: Eine gegenwartsdiagnostische Analyse des säkularen, liberalen Verfassungsstaates – und damit seines in Risiko und Dilemma ablaufenden Dramas – besteht im Kern auch in der Frage nach seinen vopolitischen Voraussetzungen.

Zum Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland

Wenn der Verfassungsstaat westlicher Prägung – wie beschrieben – nur als *säkularer* Staat Garantiemacht von Religionsfreiheit sein kann, wenn als sein Konstituens eine bestimmte Scheidung von Religion und Politik unabdingbar ist, dann hat dies notwendig entsprechende Folgen für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Das Staat-Kirche-Verhältnis hat in den europäischen Ländern freilich ganz unterschiedliche Ausprägungen erfahren, die den jeweiligen unterschiedlichen historischen und national-kulturellen Lagen Rechnung trugen.¹³ Bezogen auf Deutschland seien im Folgenden nur – in knappstem Zugriff – die wesentlichen Grundlinien des Verhältnisses von Kirche und Staat festgehalten.¹⁴ Dieses Verhältnis trieb in den verschiedenen Stufen und Stadien der historischen Entwicklung immer mehr auf eine grundsätzliche Trennung von Kirche und Staat hin.¹⁵ Diese wurde endgültig in

der Weimarer Reichsverfassung (WRV) von 1919 vollzogen, die im Ergebnis das Ende jeden Staatskirchentums bedeutete. Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung führen zum Ende der staatlichen Kirchenaufsicht. Die Kirchen erhalten damit die Freiheit, ihre inneren Angelegenheiten selbst zu regeln, ohne bei ihrem Hineinwirken in die Gesellschaft staatliche Bevormundung fürchten zu müssen.

Zugleich aber ist mit dieser prinzipiellen Trennung in der Weimarer Reichsverfassung eine *Kooperation* zwischen Kirche und Staat intendiert. Trennung und Kooperation sind also seit 1919 in Deutschland die Merkmale des deutschen Staatskirchenrechts und bestimmen die Beziehungen zwischen Staat und Kirche bis heute, nachdem die entsprechenden Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung ins Grundgesetz übernommen wurden. Ausdruck dieser Kooperation und damit gemeinsame Angelegenheit von Staat und Kirche (*res mixtae*) sind unter anderem der in der Verantwortung der Kirchen an öffentlichen Schulen durchgeführte Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, die Militär- und Anstaltsseelsorge und das Friedhofswesen, wobei als weitere Besonderheit der staatliche Kirchensteuereinzug zu nennen ist (bei dem der Staat ca. 4 Prozent des Kirchensteueraufkommens als Einzugsgebühr erhält).

Die rechtliche Form und Voraussetzung solcher Kooperation ist der Status „Körperschaft des öffentlichen Rechts“, der den Kirchen und weiteren Religionsgemeinschaften verliehen ist. Um freilich eine Privilegierung der christlichen Kirchen auszuschließen, die auf eine unvollkommene Trennung von Staat und Kirche hinausliefe, hat schon die Weimarer Reichsverfassung die folgende Regelung getroffen, die auch ins Grundgesetz der Bundesrepublik übernommen wurde: „Anderen Religions-

gemeinschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“ (WRV Art. 137 Abs. 5).

Man hat im Hinblick auf die dem deutschen Staatskirchenrecht eigentümliche Form von Trennung und Kooperation auch von einem System „hinkender Trennung“ von Staat und Kirche gesprochen.¹⁶ Diese Beschreibung ist insofern nicht wirklich sachgerecht, als es sich im Ergebnis um eine vollzogene Trennung handelt, die gleichzeitig den in Rechtsform gefassten Weg zur Kooperation beschreibt. Zusammenfassend lässt sich festhalten: Das staatskirchenrechtliche System in Deutschland ist „dadurch charakterisiert, dass es die rechtliche Selbständigkeit in optimaler Weise mit der Bereitschaft zur Zusammenarbeit der Institutionen von Staat und Kirche verbindet, zum Teil regelt. Staat und Kirche gehen davon aus, dass Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche gleichermaßen Distanz und Zusammenarbeit erforderlich machen. Die scheinbar unvollkommen durchgeführte Trennung beruht auf dem Sachverhalt, dass Staat und Kirche die gleichen Menschen zu Gliedern haben und dass die beiden Institutionen vielfach auf gleichem Arbeitsfeld tätig sind. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit der Absprache.“¹⁷

Abschied von Privilegien?

Es ist offenkundig: Das traditionsreiche deutsche Staatskirchenrecht war wesentlich auf die dominierende politische, kulturelle und institutionelle Präsenz der Großkirchen zugeschnitten, wie sie auch noch (und wieder!) 1949 und in den Jahrzehnten danach weiterhin galt. Offenkundig ist aber auch: Diese dominierende Präsenz der Kirchen ist seit Jahren einem anhaltenden, teils schleichenden, teils stürmisch ablaufenden Prozess institutioneller Schwächung und kul-

tureller Marginalisierung ausgesetzt. Die Gründe hierfür sind vielschichtig und hier nicht weiter aufzuführen.¹⁸

Entscheidend für unseren Fragezusammenhang ist aber: Diese, auch empirisch fassbare, institutionelle Schwächung der Kirchen und ihr öffentlicher Geltungsschwund stellen auch das staatskirchenrechtliche System Deutschlands, mit seiner Besonderheit von Trennung und Kooperation, vor die Frage nach seiner *heutigen* Legitimität. Die über 50 Jahre (nahezu) unbefragte Selbstverständlichkeit des deutschen Modells im Staat-Kirche-Verhältnis gründete auf der weitgehenden Stabilität der Kirchen als Volkskirchen, die als solche zum (nahezu) einzigen Gegenüber des Staates in Religionsdingen werden konnten. Diese Konstruktion droht heute brüchig zu werden, je mehr die Kirchen ihren Charakter als Volkskirchen zu verlieren drohen – dies nicht nur aus Gründen statistischer Evidenz (Mitgliederschwund usw.), sondern auch aus folgendem Grund: Der modernitätstypische Pluralismus, der alle Orientierungshaltungen und Lebensstile umfasst und dessen Dynamik keine Institution unberührt lässt, prägt auch als religiöser Pluralismus die religionskulturellen Verhältnisse. Die damit verbundene Entinstitutionalisierung der religiösen Erfahrung hat notwendig – tendenziell destabilisierende – Folgen für die institutionell verfassten Kirchen: Die Kirchen haben auch weithin ihr religiöses Monopol verloren.¹⁹

Eigens ist die Präsenz des nach Deutschland eingezogenen und weiter einziehenden Islam zu nennen, der nunmehr die drittgrößte „Konfession“ darstellt. Eine der Fragen, die sich dabei stellen, heißt: Wie lässt sich religionsrechtlich das Verhältnis des Staates zum Islam gestalten, nachdem ganz offensichtlich ist, dass das überlieferte, auf die christlichen Kirchen zugeschnittene staatskirchenrechtliche Modell sich nicht, zumindest nicht bruchlos, auf eine

Religion anwenden lässt, die keine „Kirche“ kennt und gar nicht kennen kann?

Zusammengefasst: Je mehr die Kirchen ihre gesellschaftliche und kulturelle Dominanz einbüßen und je mehr die religiösen Verhältnisse sich pluralisieren, um so unausweichlicher wird die Frage nach der Tragfähigkeit und Legitimität des deutschen staatskirchenrechtlichen „Modells“. Diese Frage ist denn auch zunehmend Gegenstand öffentlicher Diskussion. Hier sind es vorrangig die Kooperationsvereinbarungen zwischen Staat und Kirche, die als durch die veränderten Reallagen nicht mehr begründbare „Privilegien“ der Kirchen zunehmend kritisiert werden (also Kirchensteuer, Krankenhaus- und Militärseelsorge, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, staatliche Entschädigungszahlungen für eingezogene Kirchengüter usw.). Der Ruf nach einer Abschaffung solcher „Privilegien“, die im Kern auf eine Aufhebung des deutschen Staatskirchenrechts hinausliefere, wird derzeit immer lauter. Hier ist es insbesondere ein säkularistisch-antiklerikaler Laizismus, teilweise von einem offensiven Atheismus angetrieben, der auf eine „vollständige“ Trennung von Staat und Kirche drängt und die Kirche, die Religion überhaupt, in den alleinigen Bereich des Privaten drängen möchte.²⁰ Aber auch in eher religionsfreundlicher Absicht – so etwa von Hermann Lübke – wird für einen Abschied vom geltenden Staatskirchenrecht plädiert, das eher dazu beitrage, „die öffentliche, kulturelle und politische Präsenz der Kirchen zu schwächen als zu stärken“. Die heute gegebenen Lagen jedenfalls würden „rechtspolitisch einen Wandel des privilegierten Staatskirchenrechts zu einem allgemeinen Religionsrecht“²¹ nahelegen. Es ist evident: Bei einem weiter schwindenden öffentlichen Einfluss der Kirchen und bei weiterer Zerfaserung des einst von christlicher Grundierung mitgeprägten Grundkonsenses der deutschen Gesell-

schaft wird die drängende Dynamik, ja der Zwang hin zu einer rechtlichen Revision des Staat-Kirche-Verhältnisses immer weiter zunehmen. Dem werden Staat und Kirchen nicht mehr ausweichen können. Es ist jedenfalls für beide damit vorbei, sich hier nur reaktiv-apologetisch verhalten zu können. Da wird es die entscheidende Frage sein, was in Staat und Kirche wirklich *gewollt* wird und welche Position unter politischen und gesellschaftlichen Reallagen sich als zukunftsfähig erweisen kann. Es scheinen im Kern nur zwei Wege denkbar: eine Beibehaltung des bestehenden Staatskirchenrechts mit dem Versuch, durch Modifikation und Erweiterung den neuen Lagen Rechnung zu tragen, oder eine Abschaffung des Staatskirchenrechts und dessen Ersetzung durch ein allgemeines Religionsrecht, das in der Tendenz darauf hinausläufe, für Kirchen und Religionsgemeinschaften die Rechtsform von Vereinen vorzusehen – mit einem entsprechenden Rückbau der bestehenden Kooperationsvereinbarungen zwischen Staat und Kirche. Welcher dieser Wege sich durchsetzen wird, ist derzeit ganz offen. So gibt es Gründe, die – bei aller Fraglichkeit – für eine Beibehaltung der geltenden rechtlichen, in Sonderheit verfassungsrechtlichen Regelungen sprechen. Diese müssen aber dann in einem Prozess neuer Vergewisserung offensiv (re-)formuliert und argumentativ verteidigt werden, um neue Akzeptanz und Legitimität zu gewinnen. Hier müsste etwa eine Einsicht neu erklärt werden, die in den gegenwärtigen, ideologiepolitisch aufgeladenen Diskussionen häufig verdunkelt wird: Die genannten „Privilegien“ sind nach Geist und Buchstabe des Grundgesetzes keineswegs alleinige Domäne der christlichen Kirchen. So steht z. B. der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts prinzipiell jeder Religionsgemeinschaft offen, sofern die Mindestanforderungen hierfür vorliegen (s. o.). So ist etwa

der staatliche und verfassungsgemäß verankerte Religionsunterricht keineswegs ein kirchlich-christliches Reservat, sondern kann auch von anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften veranstaltet werden, sofern sie dies in staatlicher Kooperation leisten können und vor allem, sofern sie dies leisten wollen. Es gibt also durchaus Gründe für folgenden Befund: Das bestehende, das Staatskirchenrecht einschließende deutsche Religionsverfassungsrecht „versteht sich ... als Gewährleistung grundrechtlicher Freiheit im religiös-weltanschaulichen Bereich, als säkulares für alle Religionsgemeinschaften offenes Rahmenrecht, in dessen Schutzmantel jeder Religion oder Weltanschauung – soweit sie die Grundwerte des demokratischen Rechtsstaats respektiert – die Freiheit zur Entfaltung nach eigenen Grundsätzen und Lebensgesetzen garantiert ist. Und so verstanden ist die Religionsverfassung des Grundgesetzes offen und flexibel genug, um auch den Herausforderungen religiöser Pluralisierung grundrechtssichernd gerecht zu werden.“²²

Aber noch einmal: So überzeugend solche Argumentation für die Beibehaltung des verfassungskirchenrechtlichen Status quo auch sein mag, so wenig ist es ausgemacht, dass solche Begründungen künftig überhaupt noch öffentlich Stimme und Gehör finden werden. Dazu kommt: Es ist durchaus denkbar, dass innerhalb der Kirchen selbst die kooperativen Verbindungen mit dem Staat zunehmend bezweifelt werden. Hier könnte – gerade unter antiklerikal-säkularistischer Dauerkritik – die Auffassung Raum gewinnen, dass gerade in einer gänzlichen Ablösung aller rechtlich-kooperativen Verbindungen zum Staat die wahre Chance für die Kirchen und ihre Botschaft in der säkularisierten Welt liege – eine Position, wie sie auch z. B. von einem säkularen, aber durchaus religionskritikfreien Philosophen vertreten wird: „Recht verstanden, ist daher

die Säkularisierung, die zwar keine ‚Ära‘ ist, aber ein bewusst vollzogener Akt der Distanzierung gegenüber jeder Verquickung von Kirche und Staat zu sein hat, der Beginn eines Zeitalters des Glaubens, der jedem Einzelnen jederzeit offen steht.“²³ Gewiss mit anderer Begründung, aber in ähnliche Richtung könnte gedeutet werden, dass Papst Benedikt XVI. seine Freiburger Rede (September 2011) unter das Leitwort von der „Entweltlichung“ der Kirche gestellt hat. Manche Kommentatoren haben darin die Forderung nach einer Revision des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses gesehen. Und im deutschen Protestantismus gibt es schon lange, vor allem in einer

bestimmten Tradition Dialektischer Theologie, die Überzeugung, die Kirche käme erst da wirklich zu ihrer „Sache“, wo sie sich jeder Bindung an den Staat entledige. So oder so: Kirche *und* Staat gehen in der Frage ihres künftigen Verhältnisses ungewissen Zeiten entgegen. Beide werden sich aber immer neu der Einsicht zu vergewissern haben, die schon heute gilt und künftig gelten wird, wie immer dann die Verhältnisse von Religion und Kirche im säkularen Verfassungsstaat gestaltet sein mögen: Nutzen und Funktion für Staat und Gesellschaft wird die Religion nur dann haben, wenn sie nicht um dieses Nutzens willen gelebt wird.²⁴

Anmerkungen

- ¹ Der folgende Abschnitt fußt weitgehend auf dem Text von Bronisch, Johannes, Kronprinz Friedrich und die Unsterblichkeit der Seele, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.1.2012, 4. Die Zitate entstammen ausschließlich diesem Text und werden nicht eigens nachgewiesen.
- ² Ein prägnanter Überblick findet sich nach wie vor bei Böckenförde, Ernst-W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert (Themen, Bd. 86), München 2007, 43-72.
- ³ Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986, 78.
- ⁴ Campenhausen, Axel von, Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch (Juristische Kurzlehrbücher), München ³1996, 422.
- ⁵ Mikat, Paul, Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: ders., Geschichte, Recht, Religion, Politik, Bd. 2, hg. von Dieter Giesen und Dietlinde Ruthe, Paderborn u. a. 1984, 838.
- ⁶ Depenheuer, Otto, Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen, in: Buchstab, Günter/Uertz, Rudolf (Hg.), Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität, Freiburg i. Br. 2008, 61f.
- ⁷ Böckenförde, Ernst-W., Die Entstehung des Staates, a.a.O., 71.
- ⁸ Vgl. etwa Habermas, Jürgen, Vorpolitische Voraussetzungen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Ratzinger, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. von Florian Schuller, Freiburg i. Br. ³2005, 15-37.
- ⁹ BVerfGE 39, 67.
- ¹⁰ Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung, a.a.O., 322.

- ¹¹ Jaspers, Karl, Vom europäischen Geist (Reden zur Zeit, Bd. 15), Würzburg ²1979, 29.
- ¹² Vgl. hierzu Böckenförde, Ernst-W., Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3.9.2003, 33-35.
- ¹³ Ein Überblick hierzu findet sich in Buchstab, Günter/Uertz, Rudolf (Hg.), Was eint Europa?, a.a.O., 96-380.
- ¹⁴ Vgl. hierzu u. a. Robbers, Gerhard, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders. (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden ²2005, 83-101. Im Folgenden stütze ich mich teilweise auf Küenzlen, Gottfried, Religion und Staat-Kirche-Beziehungen in den europäischen Ländern: Deutschland, in: Buchstab, Günter/Uertz, Rudolf (Hg.), Was eint Europa?, a.a.O., 96-121.
- ¹⁵ Vgl. Link, Christoph, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen, Frankfurt a. M. 2000.
- ¹⁶ So schon früh Stutz, Ulrich, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata (Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse, Bd. 1925,3/4), Berlin 1926, 54.
- ¹⁷ Campenhausen, Axel von, Die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), 362.
- ¹⁸ Es wird hier bewusst darauf verzichtet, das ganze Arsenal der einschlägigen kirchen- und religionssoziologischen Befunde aufzuführen, die dann – weil

stets interpretationsbedürftig – notwendig in die weiten Gefilde methodologischer und theoretischer Diskussionslagen führen würden. Dazu fehlt dem Autor hier der Platz, aber auch die Neigung, z. B. den gegenwärtigen Dauerdiskurs über Pro und Kontra der „Säkularisierungsthese“ zu repetieren.

- ¹⁹ So stellen z. B. Höllinger und Tripold in einer neuen, auf Österreich bezogenen religionssoziologisch-empirischen Studie fest, dass in den größeren Städten Österreichs die aus den Orientierungen eines esoterischen („holistischen“) Milieus Lebenden statistisch nahezu die gleiche Zahl erreichen wie diejenigen, die sich als kirchennah verstehen. Vgl. Höllinger, Franz/Tripold, Thomas, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur (Kulturen der Gesellschaft, Bd. 5), Bielefeld 2012, 269.
- ²⁰ Ein Beispiel hierfür ist etwa die beantragte Bildung eines Arbeitskreises innerhalb der SPD mit genau diesen Zielen. Vgl. Stamm-Kuhlmann, Thomas, Wie viel Bekenntnis trägt die SPD?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.12.2011, 31.
- ²¹ Lübke, Hermann, Das Recht der Religionen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26.4.2011, 8.
- ²² Link, Christoph, Thron und Altar oder freiheitliche Religionsverfassung?, in: Zehetmair, Hans (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung, Wiesbaden 2007, 260.
- ²³ Gerhardt, Volker, Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben, in: Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, 570.
- ²⁴ Vgl. dazu Küenzlen, Gottfried, Die „Nützlichkeit“ der Religion: Grenzen und Gefahren einer Religionstheorie und ihrer kirchlich-theologischen Vereinnahmung, in: ders., Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003, 169-179.

Literatur

- Böckenförde, Ernst-W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, 43-72
- Böckenförde, Ernst-W., Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern. Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3.9.2003, 33-35
- Bronisch, Johannes, Kronprinz Friedrich und die Unsterblichkeit der Seele, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25.1.2012, 4
- Campenhausen, Axel von, Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch (Juristische Kurzlehrbücher), München ³1996
- Campenhausen, Axel von, Die Trennung von Staat und Kirche in Deutschland und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), 359-368
- Deppenheuer, Otto, Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen, in: Buchstab, Günter/Uertz, Rudolf (Hg.), Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität, Freiburg i. Br. 2008, 56-71
- Gerhardt, Volker, Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben, in: Kühnlein, Michael/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, 547-572
- Habermas, Jürgen, Vorpolitische Voraussetzungen des demokratischen Rechtsstaates?, in: ders./Ratzinger, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, hg. von Florian Schuller, Freiburg i. Br. ³2005, 15-37
- Höllinger, Franz/Tripold, Thomas, Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur (Kulturen der Gesellschaft, Bd. 5), Bielefeld 2012
- Jaspers, Karl, Vom europäischen Geist (Reden zur Zeit, Bd. 15), Würzburg ²1979
- Küenzlen, Gottfried, Die „Nützlichkeit“ der Religion: Grenzen und Gefahren einer Religionstheorie und ihrer kirchlich-theologischen Vereinnahmung, in: ders., Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003, 169-179
- Küenzlen, Gottfried, Religion und Staat-Kirche-Beziehungen in den europäischen Ländern: Deutschland, in: Buchstab, Günter/Uertz, Rudolf (Hg.), Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität, Freiburg i. Br. 2008, 96-121
- Link, Christoph, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen (Schriften zum Staatskirchenrecht, Bd. 1), Frankfurt a. M. 2000
- Link, Christoph, Thron und Altar oder freiheitliche Religionsverfassung? Das Verhältnis von Staat und Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Zehetmair, Hans (Hg.), Politik aus christlicher Verantwortung, Wiesbaden 2007, 251-263
- Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung, Graz u. a. 1986
- Lübke, Hermann, Das Recht der Religionen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26.4.2011, 8
- Mikat, Paul, Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: ders., Geschichte, Recht, Religion, Politik, Bd. 2, hg. von Dieter Giesen und Dietlinde Ruthe, Paderborn u. a. 1984, 825-858
- Robbers, Gerhard, Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders. (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden ²2005, 83-101
- Stamm-Kuhlmann, Thomas, Wie viel Bekenntnis trägt die SPD?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29.12.2011, 31
- Stutz, Ulrich, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Berlin 1926

Christian Ruch, Chur/Schweiz

„Mö Gü“ für den Meister

Annäherung an einen schillernden Begriff

*„Hingabe ist erst vollkommen, wenn sie auch Handeln und Wissen geworden ist.“
(Sri Aurobindo)*

In den großen Religionen Asiens kommt dem spirituellen Meister oder Lehrer wie beispielsweise dem Guru im Hinduismus oder dem Lama im Vajrayana, also in der tibetischen Spielart des Buddhismus, eine sehr große Bedeutung zu. Im Folgenden soll diese besondere Beziehung zum Meister anhand eines ebenso schillernden wie spannenden Begriffs aus dem Vajrayana näher beleuchtet werden. Dieser Begriff heißt *Mö Gü* (*mos gus* in der Transliteration nach Wylie¹) und wird oft mit „Hingabe“ (im Englischen mit „devotion“) übersetzt, wobei in diesem Fall die Hingabe an den Meister bzw. Lama gemeint ist. Der Begriff *Mö Gü* setzt sich aus zwei Wörtern zusammen: *Mö(-pa)* bedeutet gemäß dem in der Schweiz lebenden Tibetischlehrer Lobsang Zatul „Sehnsucht“ oder „Überzeugung“, *Gü(-pa)* „Hochachtung“ oder „Respekt“. *Mö Gü* bedeute demzufolge, „dass man jemanden oder etwas respektiert, weil man von seinen (guten) Qualitäten überzeugt ist.“²

Einem breiteren Publikum im Westen dürfte der Begriff durch Sogyal Rinpoches Bestseller „Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben“ bekannt geworden sein. Rinpoche schreibt: „Wenn es dem Meister gelingt, Ihr Herz im Innersten zu öffnen und Ihnen einen unübersehbaren, machtvollen

Einblick in die Natur Ihres Geistes zu gewähren, steigt eine Woge freudiger Dankbarkeit für ihn [den Meister, C.R.] in Ihnen auf, da er Ihnen die Augen für die Wahrheit geöffnet hat, die Sie nun im Meister, seinen Lehren und seinem Weisheitsgeist verkörpert sehen ... Ausschließlich das ist es, was wir auf Tibetisch *mö gü* – Hingabe nennen. *Mö gü* bedeutet ‚Sehnsucht und Hochachtung‘: Hochachtung vor dem Meister, die umso tiefer wird, je mehr Sie begreifen, wer er in Wirklichkeit ist, und Sehnsucht nach dem, was er in einem wachrufen kann. Man hat im Meister eine Herzensverbindung mit der absoluten Wahrheit und die Verkörperung der Natur des Geistes gefunden.“³ In einer Belehrung des Kagyü-Lamas Garchen Rinpoche heißt es zum *Mö Gü*: „When you have so much trust, love and devotion to the lama, you will always remember his/her words ... We have respect, trust and faith in all lamas. Devotion, however, we have towards just a few ... Tears come into your eyes and this is not like the faith/trust in the earlier days but rather there is mind to mind merging.“⁴

Diese „Geistesverschmelzung“ als letztendliche Konsequenz des *Mö Gü* beschreibt eine hübsche Geschichte, die Sogyal Rinpoche von einem hohen tibetischen Lama erzählt: „Jikme Gyalwe Nyugu ... hatte schon viele Jahre praktizierend in der Abgeschiedenheit einer Höhle in den Bergen verbracht. Als er eines Tages vor seine Höhle trat, schien die Sonne besonders hell. Er

schaute in den Himmel und sah eine Wolke, die in Richtung des Ortes zog, an dem sein Meister Jikme Lingpa lebte. Er dachte: ‚Dort, weit fort, ist mein Meister‘, und mit diesem Gedanken stieg eine so tiefe und erschütternde Sehnsucht und Hingabe in ihm auf, dass er bewusstlos zu Boden sank. Als Jikme Gyalwe Nyugu wieder zu sich kam, hatte sich der Weisheitsgeist seines Meisters vollständig auf ihn übertragen, und er hatte die höchste Stufe der Verwirklichung erlangt.“⁵

Die große Bedeutung des Begriffs *Mö Gü* kommt in zahlreichen Texten des tibetischen Buddhismus zum Ausdruck. In dem auch im Westen recht bekannten tibetischen Gebet „Den Lama von ferne herbeirufen“ von Jamgön Kongtrül Lodrö Thaye kommt das Wort mehrmals vor. So heißt es darin etwa „*Mö gü nel ma gyü la kye ne*“ – „erwecke aufrichtige Hingabe in unserem Geist“ und „*La ma ten zhin mö gü rim gyi drib*“ – „obwohl wir dem Lama dienen, verdunkelt sich unsere Hingabe immer mehr“ oder auch „*Mö gü nying je ting ne ma kye pay*“ – „Hingabe und Mitgefühl haben sich nicht in den Tiefen unseres Seins erhoben“.⁶

Chögyam Trungpa schreibt dazu: „Der Schlüssel zum Herbeirufen von Segnungen ist Hingabe, die durch Traurigkeit und Entsagung erweckt wird. Dies ist nicht ein bloßer Gemeinplatz, sondern wird in der Mitte des Herzens und in der Tiefe der Knochen geboren.“⁷ Und an anderer Stelle: „Hingabe heißt auch, die groben, schwerfälligen und schockierenden Eigenschaften des Ego einzugestehen und sie ... aufzugeben ... Wir müssen unsere Hoffnungen und Erwartungen ebenso wie unsere Ängste aufgeben und uns ohne Umwege auf Enttäuschung einlassen, damit arbeiten, eins mit ihr werden und sie zu unserem Lebensweg machen.“ Ebenso gelte es, sich von dem Gedanken zu verabschieden, „sehr hochstehende, gebildete und wertvolle

Menschen zu sein ... Hingabe hat ... nichts damit zu tun, sich auf einen sanften Fall einrichten zu können, sondern bedeutet vielmehr einen Aufprall auf ganz normalem, hartem Boden, in einer steinigen, wilden Landschaft. Wenn wir uns öffnen, landen wir auf dem, was *wirklich* ist ... Wir geben uns ... hin, weil wir eine Verbindung herstellen möchten zu der Welt, ‚wie sie ist‘.“⁸ Man müsse „die Einstellung fallen lassen, dass wir gerettet werden, dass es eine durch Zaubertricks schmerzlose Operation geben wird und dass wir lediglich die Arztrechnung bezahlen müssen ... Es gibt Probleme, wenn ein Lehrer zu nachgiebig gegenüber Schülern ist, die nicht von seiner Rasse oder wie er erzogen sind.“ Hingebungsvoll zu sein bedeute, „wie eine Teetasse zu sein. Wenn wir in eine Tasse Tee eingießen, könnte die Tasse als demütig bezeichnet werden. Die Tasse vermittelt das Gefühl, an dem ihr gemäßen Platz zu sein. Wenn wir Tee in die Tasse gießen, ist die Tasse auf einer niedrigeren Ebene und die Kanne auf einer höheren ... Genau wie eine demütige Tasse sollte sich der Schüler fruchtbar und gleichzeitig offen fühlen ... Wir sind einfach Schüler, die wissen wollen, die lernen und Unterweisungen erhalten wollen ... Es ereignen sich zwei Annäherungsvorgänge: die Tasse wird von der Teekanne angezogen, und die Teekanne wird genauso von der Tasse angezogen. Es spielt sich eine Liebesaffäre ab. Faszination entsteht.“⁹

Der Meister ist der Weg, der zur Erleuchtung führt

Doch warum ist *Mö Gü* eigentlich so wichtig? Sogyal Rinpoche zitiert dazu den Magier Padmasambhava, der den Buddhismus im 8. Jahrhundert n. Chr. nach Tibet brachte. Er soll gesagt haben: „Volle Hingabe bringt vollständigen Segen; Freiheit von Zweifeln bringt ganzen Erfolg.“ Und Rinpoche fügt dem hinzu: „Je mehr Hinga-

be Sie haben, desto offener sind Sie für die Lehren; je offener Sie für die Lehren sind, desto leichter und eher werden Sie Ihren Geist und Ihr Herz durchdringen und so zu vollständiger, spiritueller Transformation gelangen. Nur indem Sie Ihren Meister als lebendigen Buddha sehen, kann der Prozess, der Sie selbst in einen lebendigen Buddha verwandelt, begonnen und vollendet werden ... Der Meister ist der Weg, der Stein der Weisen für eine vollständige Transformation der gesamten Wahrnehmung des Schülers geworden.“¹⁰

Diese Aussage ist ganz typisch für den Einweihungsweg des Tantra im Vajrayana¹¹: Die Existenz eines authentischen Meisters und die Hingabe an ihn sind sozusagen die *Conditiones sine qua non* für den Transformationsprozess, der letztendlich zur Erleuchtung führt. Dies erklärt auch, warum die Abwesenheit von *Mö Gü*, wie aus den oben zitierten Gebetszeilen hervorgeht, als geradezu schmerzhaft defizient empfunden wird – dies schon deshalb, weil nur die Hingabe an einen authentischen Meister den Schüler befähigt, in die verborgensten tantrischen Geheimnisse einzudringen. Um dies zu gewährleisten, sei sogar „die Sprache der Tantras absichtlich verschleiert“ worden. „Ohne sich für mündliche Übertragung, Unterweisung und Inspiration auf ihren tantrischen Meister zu stützen, können die Schüler die erklärenden Tantras nicht zu den Wurzeltextrn in Beziehung setzen, um die innere Bedeutung der tantrischen Praxis zu verstehen“, schreibt der Buddhismus-Experte Alexander Berzin.¹²

Gefahrenpotenzial in spirituellen Meister-Schüler-Beziehungen

Berzin hat ein ganzes Buch über die „Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen“ im Vajrayana geschrieben, denn dass die Hingabe an einen Meister auch Gefahrenpotenzial beinhalten

kann, zeigen die gerade im tibetischen Buddhismus immer wieder auftretenden Fälle von sexuellem Missbrauch. „In einer gesunden Beziehung zu einem spirituellen Meister“ sei „neurotische Hingabe, die emotionale Inbrunst mit bedingungslosem Gehorsam verbindet, fehl am Platz“, meint Berzin. Mehr noch: „Wenn westliche Schülerinnen und Schüler ein undurchschaubares Mysterium auf einen Meister projizieren und sich in Anbetung und Ehrfurcht“ verlören und „seine Qualitäten und Handlungen als ein unbegreifliches Wunder“ sähen, „jenseits aller Gedanken, Vorstellungen, Worte und jeden Gefühls für gut oder schlecht“, spielten sie „mit der Katastrophe.“¹³ Dennoch gehört auch für Berzin die Hingabe zu einer authentischen Lehrer-Schüler-Beziehung im tibetischen Buddhismus. Er umschreibt sie allerdings nicht mit dem Wort *Mö Gü*, sondern mit dem tibetischen Verb *tenpa* (nach Wylie *bsten-pa*), das so viel bedeute wie „jemandem in Gedanken und Handlungen nahe zu kommen und sich vertrauensvoll auf einen Menschen zu verlassen“, d. h. zu ihm „eine gesunde Beziehung“ aufzubauen, wie man dies etwa auch in der Beziehung zu einem Arzt tue.¹⁴ *Tenpa* scheint damit der Aspekt der brennenden Sehnsucht nach dem Lama, wie sie der Begriff *Mö Gü* zum Ausdruck bringt, zu fehlen.

Doch das löst nicht das Grundproblem, das einerseits darin besteht, dass im Tantra des Vajrayana dem Meister so etwas wie absoluter Gehorsam entgegenzubringen ist, und andererseits Qualitäten wie „gut“ und „schlecht/böse“ nur auf einer relativen Ebene, aber nicht einer absoluten existieren, denn „die Fehler des Mentors sind leer davon, als inhärente Makel zu existieren“.¹⁵ Beides hat zur Folge, dass ein tantrisches Gelübde darin besteht, „nicht zornig auf den Lehrer zu werden oder den Respekt vor ihm zu verlieren, *gleichgültig was er sagt oder tut*“.¹⁶ Allenfalls, so Ber-

zin, könne man „einen höflichen Abstand“ zu ihm halten, dabei aber immer noch den „Respekt“ für seine „guten Qualitäten“ und „Wertschätzung“ für seine „Güte“ wahren. „Ohne diese Einstellung könnten wir unseren spirituellen Fortschritt zunichte machen, weil wir uns auf Gefühle von Bitterkeit, Wut, Anklage oder Schuld fixieren.“¹⁷ Ob dies bei schwerwiegenden Verfehlungen wie etwa sexuellem Missbrauch noch möglich ist, ist natürlich eine ganz andere Frage.

Zweifellos besteht auch aufseiten der Schüler und Schülerinnen die Pflicht, Verantwortung zu übernehmen. Dass diese oft nicht wahrgenommen wird, verortet Berzin in der westlichen Sehnsucht nach Vater- und Autoritätsfiguren, dies „in der Hoffnung, damit die Verantwortung für Entscheidungen in ihrem Leben aus der Hand geben zu können“. Und Berzin hat sicher Recht, wenn er schreibt, dass „eine solch übertriebene Abhängigkeitsbeziehung“ einzugehen „aus freien Stücken“ geschehe.¹⁸ Doch sei ein tibetischer Lama „kein Gott, kein allmächtiger Vater oder Feudalherr. Er kann nicht all unsere Probleme für uns lösen“.¹⁹ Kurzum: „Eine gesunde Beziehung zu einem spirituellen Meister beinhaltet also niemals Unterwerfung oder auf Schuldgefühlen gegründeten Gehorsam.“²⁰ Das mag schon so sein – doch die Realität sieht eben, wie gesagt, oft anders aus. Als die Religionswissenschaftlerin June Campbell enthüllte, lange die „Songyum“, also die „geheime Gefährtin“ (spricht: Geliebte und Sexualpartnerin) des hoch angesehenen Kagyü-Lamas Kalu Rinpoche gewesen zu sein, ließ sie keinen Zweifel daran, dass dies keine Beziehung „zwischen gleichgestellten Partnern“ war. Kalu Rinpoche „allein entschied darüber, was in der Beziehung geschah. Ich musste schwören, Stillschweigen darüber zu wahren“, wobei eine solche Geheimhaltung nicht zuletzt durch Drohungen erreicht werde. „Die

Einschüchterung basiert darauf, dass mit Hilfe religiöser Motive – beispielsweise Höllenangst – Gehorsam erzwungen wird.“ Zudem habe Kalu Rinpoche, wie ihr gesagt wurde, eine frühere Geliebte, die ihm lästig geworden war, verflucht, worauf sie verstorben sei.²¹

Bedingungslose Hingabe auch im Christentum?

Sicherlich ist es auch ein Problem, dass der Westen so etwas wie *Mö Gū* im Sinne einer stark emotional besetzten Hingabe an eine lebende spirituelle Autorität zumindest im Mainstream der christlichen Kirchen nicht (mehr) kennt. Selbst die Heiligenverehrung im Katholizismus kann nur sehr bedingt damit verglichen werden, da sich das *Mö Gū* des tibetischen Buddhismus in seiner intensivsten Form immer auf lebende Meister bezieht, während es sich bei Heiligen definitionsgemäß stets um Verstorbene handelt. Die Verehrung für einen lebenden Meister scheint in Form der Bewunderung für bzw. Hingabe an einen Maestro inzwischen auf den Bereich der Musik beschränkt zu sein. Hier findet man noch am ehesten emotional stark aufgeladene, von tiefer Verehrung geprägte Beziehungen zwischen Lehrern und Schülern oder auch Musikern und Dirigenten bzw. Komponisten. Es kommt sicher nicht von ungefähr, dass in Musikerbiografien, wie sie z. B. in Konzertprogrammen abgedruckt werden, in aller Regel auch die Lehrer des Künstlers erwähnt werden.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen zu überprüfen, inwiefern die Kirchengeschichte Formen der Hingabe kennt, die an das tibetische Ideal des *Mö Gū* erinnern, und ob dieses Ideal mit dem Christentum überhaupt kompatibel ist. Einige Hinweise zu Letzterem müssen daher genügen: Sicher gibt es in der Darstellung der Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern immer wieder Momente der starken emotionalen

Hingabe, auch Momente der Sehnsucht (z. B. Joh 16,22 oder Luk 24,32). Doch wie der Schweizer Weltanschauungsexperte Georg Schmid in seinem Buch mit dem provozierenden Titel „Die Sekte des Jesus von Nazaret“ zeigt, ist das Verhalten dieses Meisters eben nicht vergleichbar mit jenem der zahllosen Gurus, die bedingungslose Hingabe fordern. Denn im Wirken Jesu steht nicht die unfehlbare, absolute Autorität des Meisters im Vordergrund, sondern das angebrochene Königreich Gottes. Eine Brechung stellt zudem die Lösung Jesu von seinem eigenen Meister, Johannes dem Täufer, dar, eine Art Abkehr, die im tibetischen Buddhismus undenkbar und geradezu ein Sakrileg wäre, da die Hingabe an den Meister immer auch vom Ideal einer kontinuierlichen Übertragungslinie bestimmt wird. Hinzu kommt, dass die „Wirkung des Meisters von Nazaret ... weit über die Hingabe des engsten Jüngerkreises“ hinausging²², das Wirken Jesu sich also

nicht auf einen kleinen, engen Schülerzirkel beschränkte, der eine Art Arkandisziplin zu hüten hatte. Im Gegenteil: „Der ganze Zwölferkreis setzte sich“ im Moment von Jesu Verurteilung und Hinrichtung sogar „vorübergehend von seinem Meister ab“²³, zeigte im Moment der größten Not, die Jesus heimsuchen konnte, also alles andere als Hingabe.

Zu guter Letzt: „Die aufgeklärte radikale Nachfolge“ Jesu durch die Christinnen und Christen unserer Zeit „will nicht in Gläubigkeit, d. h. in religiösen Projektionen stecken bleiben“, schreibt Schmid.²⁴ Das heißt, dass sich die christliche Nachfolge auch nicht in Projektionen auf den menschlichen Meister Jesus von Nazareth verfangen darf. Oder anders formuliert: Während im tibetischen Buddhismus die Erlösung durch die vollständige Hingabe an den Meister zu erreichen ist, führt der Weg zur Erlösung im Christentum letztendlich zu dem, der den Meister gesandt hat.

Anmerkungen

¹ Nach Turrell Wylie benannte Methode zur Umschrift der tibetischen Schrift. Dabei werden nur die Zeichen auf der englischen Tastatur (also ohne Umlaute) verwendet.

² Schriftliche Auskunft an den Verfasser.

³ Sogyal Rinpoche, *Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod*, München 21998, 169.

⁴ Zit. nach <http://home.swipnet.se/ratnashri/milarepa.htm>. (Wenn man dem Lama gegenüber so viel Vertrauen, Liebe und Hingebung empfindet, wird man sich seiner/ihrer Worte immer erinnern ... Respekt, Vertrauen und Glauben bringen wir allen Lamas entgegen. Mit Hingebung begegnen wir aber nur einigen wenigen ... Deine Augen füllen sich mit Tränen, und das ist nicht vergleichbar mit dem früher schon empfundenen Glauben/Vertrauen, vielmehr ist es eher eine Geistesverschmelzung.)

⁵ Sogyal Rinpoche, *Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*, a.a.O., 171.

⁶ Zitiert und übersetzt nach www.kcl-heidelberg.de/index.php/gebete-mainmenu-48/devotion-that-moves-the-heart-mainmenu-106.

⁷ Chögyam Trungpa, *Feuer trinken, Erde atmen. Die Magie des Tantra*, Köln 1982, 19. Darin auf den Seiten 19ff die deutsche Übersetzung des Gebets „Den Lama von ferne herbeirufen“.

⁸ Chögyam Trungpa, *Spirituellen Materialismus durchschneiden*, Küssnacht/Schweiz 1989, 34ff.

⁹ Ebd., 68ff.

¹⁰ Sogyal Rinpoche, *Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben*, a.a.O., 169ff.

¹¹ S. dazu Ulrich Dehn/Christian Ruch (Hg.), *„Wenn Eisenvögel fliegen ...“ Der tibetische Buddhismus und der Westen*, EZW-Texte 185, Berlin 2006, 15f.

¹² Alexander Berzin, *Zwischen Freiheit und Unterwerfung. Chancen und Gefahren spiritueller Lehrer-Schüler-Beziehungen*, Berlin 2002, 113.

¹³ Ebd., 285.

¹⁴ Ebd., 170f.

¹⁵ Ebd., 281.

¹⁶ Ebd., 211 (Hervorhebung C.R.).

¹⁷ Ebd., 212f.

¹⁸ Ebd., 230.

¹⁹ Ebd., 232.

²⁰ Ebd., 239.

²¹ June Campbell, *Göttinnen, Dakinis und ganz normale Frauen. Weibliche Identität im tibetischen Tantra*, Berlin 1997, 17ff.

²² Georg Schmid, *Die Sekte des Jesus von Nazaret. Neue Aspekte einer Betrachtung des Christentums*, Stuttgart 2006, 66.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 98.

Weltanschauungsarbeit befasst sich mit den Lehren und Lebensformen religiöser und weltanschaulicher Gemeinschaften. Eher selten wird beschrieben, wie die alltäglichen Kultvollzüge aussehen, die das religiöse Erleben einer Gemeinschaft ausmachen und die in der Mitgliederperspektive meist zentraler sind als die offiziellen Lehren. In einer losen Folge berichten wir daher von Besuchen im Kultus verschiedener Gemeinschaften. Es handelt sich dabei um Momentaufnahmen und persönliche Impressionen, die nicht den Anspruch erheben, die geistliche Praxis einer Gemeinschaft repräsentativ darzustellen (vgl. den Bericht über eine Andacht bei Scientology in MD 10/2012, 376ff, oder den über einen Gottesdienst der Johannischen Kirche in MD 5/2011, 187f).

Kai Funkschmidt

Entdeckung der Langsamkeit

Besuch einer Menschenweihehandlung der Christengemeinschaft

Berlin-Wilmersdorf, Sonntagmorgen, zehn Uhr: Die Uhrzeit, die bürgerliche Wohngegend, das Publikum, der Tisch mit Kaffee und Gebäck „für hinterher“, die ausliegenden Flyer, der Büchertisch, das Begrüßungsgewusel in den Vorräumen, dies alles fühlt sich an wie vor einem Gottesdienst oder einer Messe. Aber ich bin auf dem Weg zur „Menschenweihehandlung“. So heißt der Gottesdienst der Christengemeinschaft (CG), die mit dieser zunächst ungewohnten Bezeichnung die Erhöhung und Heiligung des Menschentums durch die Gottestat Christi verbindet.

Erkennbar anders ist zunächst das Gebäude: Kirche oder Festung? Mächtig wächst es dem Besucher entgegen. Wer je den hochbunkerartigen Koloss des Goetheanums in Dornach bei Basel gesehen hat, erkennt schon architektonisch die Herkunft der CG aus der Anthroposophie – grauer Beton in stumpfe Winkel und abfallende Schrägen gegossen. Dieses Gebäude ist geeignet, der Welt die Stirn zu bieten und sie jedenfalls für die Dauer des Kultus visuell und akustisch auszuschließen. Doch der Zugang zur Menschenweihehandlung ist trotz dieses trutzburgartigen Eindrucks niedringschwel-

lig. Der Fremde kann ganz ungezwungen und anonym hereinkommen und später wieder gehen. Niemand ist hier aufdringlich. Umgekehrt ist niemand besonders aufmerksam gegenüber dem Neuling. Wer Ansprechpartner sucht, muss auch beim anschließenden Kaffeetrinken schon selbst aktiv werden.

In den Gottesdienstraum führen schwere Flügeltüren. Dahinter liegen die Stille und die Dämmerung. Denn elektrisches Licht fehlt, und die Buntglasfenster sind wie schmale Schießscharten sehr weit oben angebracht. Wie eindrücklich muss das erst in der dunklen Jahreszeit bei Kerzenschein wirken! Schweigend sucht man sich seinen Platz in einer typisch unbequemen, langen Kirchenbank. Nach und nach werden etwa hundert Besucher – deutlich mehr Frauen als Männer – die Reihen locker füllen. Graue Köpfe dominieren zwar auch hier, aber etwas mehr Besucher kommen aus der jungen und mittleren Generation als im durchschnittlichen evangelischen Gottesdienst. Für Kinder gibt es parallel eine eigene Veranstaltung.

Die Dekoration ist minimal: sieben Kerzen auf dem Altar und dahinter direkt auf

dem Beton der Stirnwand ein riesiges, pastellfarbenes Gemälde – das ist alles. Das Bild zeigt im anthroposophischen Stil einen überlebensgroßen segnenden oder einladenden Christus mit Wundmalen. Er thront über einer Golgatha-Szene, die ihrerseits aus dem Altar herauszuwachsen scheint. Die Seitenwände sind großflächig verkleidet, ohne dass der wuchtige Eindruck gemildert würde. Ruhige Erwartung und Sammlung liegen in den dämmrigen Reihen.

Langsamkeit

Unvermittelt bricht von der Empore der anschwellende, klare Ton einer Geige in die Stille, erfüllt den ganzen Raum. Die Orgel gesellt sich sanft hinzu. Ein Ministrant tritt aus der Sakristei und entzündet mit größter Ruhe die sieben Altarkerzen. Diese Ruhe wird heute den gesamten Ablauf prägen – Entdeckung der Langsamkeit.

Zum Klang eines Glöckchens betritt die Liturgin in Begleitung von je zwei Ministranten und Konzelebranten die Kirche. Dies und vieles andere mutet katholisch an, aber die dazugehörigen Reflexe sind anders: Niemand steht zum Einzug auf. Die Alben und die liturgischen Gewänder darüber sind fliederfarben und orange – eine gewagte Kombination. Vom Altar grüßt die Priesterin die Gemeinde: „Christus in euch“, woraufhin ein Ministrant antwortet: „Und Deinen Geist erfülle er.“ Es folgt ein Segen, gesendet mit einer erhobenen und einer gesenkten Hand, eine Geste, die mir aus Christusdarstellungen vertraut ist. „Der Vatergott sei in uns. Der Sohnesgott schaffe in uns. Der Geistgott erleuchte uns“. Diese triadische Formel, die später noch einige Male wiederkehrt, begleiten Gemeinde und Priesterin, indem sie sich bekreuzigen.

Von nun an spricht die Liturgin die gesamte Liturgie fast immer zum Altar hin, der Gemeinde den Rücken zuwendend. Den Ton-

fall empfinde ich als salbungsvoll-pastoral, er erinnert mich an jenen Tonfall, in dem Pfarrer in schlechten Fernsehserien predigen und den man uns damals im Predigerseminar bei Leibesstrafe verboten hat. Hier scheint er Programm – vermutlich gewöhnt man sich daran.

Der Wortlaut der Liturgie ist unveränderlich, weil er direkt auf Rudolf Steiner zurückgeht. Dabei sind die eigentlichen Worte kaum zu verstehen, denn neben elektrischem Licht sind auch Verstärkeranlagen verpönt. Da die Liturgie sich nie ändert, ist das wörtliche Verstehen wohl auch Nebensache. Sie entfaltet ihre Kraft durch die Wiederholung. Variabel ist allein die Lesung, heute die Blindenheilung nach Luk 18,35-43. Ihr folgt eine fünfminütige Predigt durch einen der konzelebrierenden Priester, der seine Lehrerrolle an dieser Stelle durch Aufsetzen eines Professorenbarretts und Betreten einer Kanzel, natürlich aus Beton, kennzeichnet. Seine Botschaft ist konzentriert und elementarisiert: Es gehe in der Perikope um das Sehen in die Tiefe, in gewisser Weise seien wir alle blind und müssen geheilt werden, um die Tiefendimension der Wirklichkeit zu „sehen“. Solche Heilung bewirke der Glaube.

Viele Worte, wenig Stille

Der weitere Verlauf der Liturgie hinterlässt bei mir zwei Eindrücke: Sie kommt angenehmerweise ohne jene zahllosen Regieanweisungen und Erklärungen aus, die den liturgischen Verlauf im evangelischen Gottesdienst heutzutage veranstalten. Da wäre etwas zum Thema liturgische Präsenz zu lernen.

Noch stärker aber ist der zweite Eindruck: Sehr viele Worte, antiquiertes Deutsch. So klingt Steiner. Die Priesterin spricht ruhig. Vor allem aber spricht sie fast ununterbrochen. Ihre zum Altar gewandten Gesten sind oft ebenso wenig auszumachen, wie

ihre Worte zu verstehen sind. Wer eine mystische Gottesdienstform mit Zeiten der Stille und Versenkung verbindet, wird enttäuscht. Hatten die protestantischen Theologen, die die CG gründeten, hatte Rudolf Steiner, der die Liturgie 1921 schrieb, wirklich so wenig Gespür für die Kraft des Schweigens, die Macht der Musik, dass er auf diesen Wortschwall vertraute? Oder geht es vielleicht gar nicht ums Zuhören, sondern um das Eintauchen in den immer gleichen, vertrauten Wortstrom? Wirken nicht alle meditativen Techniken nur durch Einübung und Wiederholung? Hier stößt der Erstbesucher an Grenzen.

Der gesamte Ablauf wird minimal durch zwei einstrophige Gemeindegesänge unterbrochen. Das Gesangbuch enthält 20 einstrophige Lieder von sechs Komponisten. Die Texte sind mehrheitlich Bibelverse, aber auch ein Text von Goethe und einer von Christian Morgenstern ist dabei. Mir bekannte Kirchenlieder finde ich nicht. Abgesehen von den zwei Strophen, der Bekreuzigungsgeste und dem Abendmahl bleibt die Gemeinde während des gesamten Ablaufs eine stumme und reglose Beobachterin.

Angesichts dieser fast ohne Publikumsbeteiligung ablaufenden Liturgie und der kargen Dekoration ist eines klar: Wer beim Gottesdienst Zerstreung, Neuigkeiten, technische Inszenierungen oder tiefgründige Ansprachen erwartet, ist hier falsch. Wer hier sitzt, braucht ein reiches geistiges

und geistliches Innenleben, das sich auch ohne starke Außenreize entfaltet – ein Gegenentwurf zu einer medial überfluteten Moderne.

Zum Abendmahl – die Einsetzungsworte habe ich, überwältigt vom priesterlichen Wortstrom, verpasst – versammeln sich die Gläubigen an den Altarstufen und erhalten von den beiden Konzelebranten Hostie und Kelch. Ihnen folgt die Liturgin und segnet jeden einzeln: „Der Friede sei mit dir.“ Auch hier fällt wieder auf, wie gemessen alles abläuft. Knapp 20 Minuten dauert allein das Abendmahl.

Nach der Schlussliturgie ziehen die Beteiligten aus. Die Gemeinde bleibt sitzen, bis ein Ministrant zurückkehrt, um die Kerzen ebenso langsam zu löschen, wie er sie entzündet hat. Ich merke, dass man Langsamkeit üben muss, sogar als Zuschauer. Erst nach dem Verlöschen der letzten Kerze strömen wir schweigend hinaus, am Ausgang wird eine Kollekte gesammelt. Genau 60 Minuten hat die Menschenweihehandlung gedauert.

Die Welt hat uns wieder, die Sonne strahlt intensiver als vorher. Wer möchte, bleibt zu Kaffee und Keksen, deckt sich am Verkaufstand mit Waren aus Südafrika ein oder stöbert am Büchertisch. Manchem Neuling wird das alles ganz vertraut vorkommen, bis er dort einen Titel wie „Der kleine Prinz – eine Darstellung des Menschensohns?“ entdeckt: Da weiß man wieder, dass man nicht in einer evangelischen Kirche ist.

DOKUMENTATION

Auf dem diesjährigen Hamburger Kirchentag fand eine Veranstaltung zum christlichen Glaubensweg und zur Entwicklung der Gottesbeziehung statt (Werkstatt Weltanschauungen, vgl. MD 7/2013, 255ff). Zunächst stellte Marion Küstenmacher das Modell „Gott 9.0“ vor, das in Anlehnung an ein evolutionäres Modell Transpersonaler Psychologie neun Stufen der Gotteswahrnehmung unterscheidet (siehe dazu die ausführliche Kritik von Friedemann vom Dahl im Deutschen Pfarrerblatt 5/2013). Die Jenaer Praktische Theologin Corinna Dahlgrün sprach im Anschluss an die Vorstellung von „Gott 9.0“ über Erfahrungen und Erfordernisse auf dem Weg zu Gott, der mit dem Begriff der „Heiligung“ umschrieben wird. Ihren Vortrag dokumentieren wir hier.

Corinna Dahlgrün, Jena

Der Weg zu Gott – Programm oder Beziehung?

Wie sich das für eine Theologieprofessorin ja nahelegt, bin ich einen anderen Weg gegangen als Marion Küstenmacher. Nachdem ich aufgefordert worden war, ein Studienbuch zu „christlicher Spiritualität“ zu schreiben, habe ich erst einmal viele Jahre lang geistliche Texte des Christentums aus allen Jahrhunderten gelesen. Dabei sind mir ein paar Dinge für den Weg der Nachfolge Christi deutlich geworden, die folgende Themen betreffen: 1. die Grundlagen des geistlichen Lebens, 2. die Notwendigkeit von Begleitung, 3. verschiedene Wege der Gottsuche, 4. die Tugend der Regelmäßigkeit, 5. Fortschritte auf dem Weg.

1. Das Dreieck und die Balance

Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen, und er ist in die Welt gestellt. Er steht damit in Beziehungen: zu Gott (ob er das weiß und will oder nicht), zu sich selbst und zur Welt und zu anderen Menschen. Diese verschiedenen Beziehungen sind nach dem Willen Gottes Liebesbeziehungen. Das sagt Jesus sehr klar im sogenannten Doppelgebot der Liebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott,

lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Das Gebot konstituiert also ein Dreieck, in dem jeder Mensch steht, ein Dreieck aus Gott, dem Nächsten (das ist der, der mich braucht und dem ich zum Nächsten werde, nicht indem ich ihn mag, sondern indem ich für ihn da bin, wenn es nötig ist) und dem Ich („wie dich selbst“). Dieses Dreieck steht in der Welt, wird von ihr beeinflusst, und meine Handlungen beeinflussen wiederum die Welt, jedenfalls ein bisschen. Die Schwierigkeit liegt nun darin, alle Eckpunkte dieses Dreiecks im Gleichgewicht zu halten, die Liebe in Bezug auf alle Punkte durchzuhalten.

Die Wahrung der Balance erfordert, mit einem aussagekräftigen mittelhochdeutschen Begriff gesagt, die Tugend der *mâze*, ein Gespür für und ein Wissen um das richtige Maß in allem, was wir tun. Das bedeutet keinesfalls eine langweilig gleichförmige Lebensführung ohne Höhen und Tiefen, es gibt ein Auf und Ab, wie in jeder Liebe, so auch in der Liebe zu Gott oder mir

selbst. Das ist völlig in Ordnung so. Aber es heißt zugleich, dass die Balance nicht dauerhaft zu erreichen ist, es gibt allenfalls ein instabiles Gleichgewicht. Immer neu ist Aufmerksamkeit nötig – und Bemühen. Das ist möglich, denn wir wissen um die Chance des Neubeginns, die in der Vergebung liegt. Ich muss eben zuweilen auf meine Beziehungen schauen, um mögliche Fehlentwicklungen zu korrigieren und neu zu ergänzen, was aus dem Blick geraten ist. Das kann ich aber in aller Regel nicht allein.

2. Das Erfordernis einer geistlichen Begleitung

Menschen, die geistlich leben wollen, brauchen regelmäßig geistlichen Rat, eine geistliche Führung, das ist von den Autoren geistlicher Literatur zu allen Zeiten betont worden. Ich finde das unmittelbar einleuchtend, denn die Unterscheidung der Geister, die *discretio*, ist oft schwierig, wenn es um meine eigenen Wahrnehmungen und Gefühle geht, um meine Gedanken und Entscheidungen. Hier brauche ich einen Blick, eine Stimme von außen, den Rat eines Menschen, der meine Seele kennt und zu dem ich so viel Vertrauen habe, dass ich völlig offen sein kann. Ich brauche jemanden, der in Zweifelsfällen raten kann und dem ich so weit vertraue, dass ich der Weisung zu folgen bereit bin, nicht blind, sondern in nachdenklichem, selbstverantwortetem Gehorsam. Noch wichtiger und schwerer: Ich muss mir notfalls auch seine Zurechtweisung gefallen lassen.

Unverzichtbar für einen solchen Ratgeber sind die Gabe der Unterscheidung der Geister, eine eigene geistliche Praxis, vor allem das Gebet, und Erfahrung in geistlicher Führung. Weiterhin ist Menschenkenntnis erforderlich, die meine Möglichkeiten und Grenzen einzuschätzen in der Lage ist, die Fähigkeit, eigene Interessen außer Acht zu

lassen, und der Mut, mir auch Unerfreuliches zu sagen. Franz von Sales fasst in der „Philothea“ zusammen: „Er soll voll Liebe, Wissenschaft und Klugheit sein. Fehlt eine dieser Eigenschaften, so bist du in Gefahr.“ Wichtig ist dann noch, dass es verschiedene Wege geistlichen Lebens gibt und dass es von der Person des Ratsuchenden abhängt, auf welchen er im Zweifelsfall gewiesen werden sollte.

3. Es gibt verschiedene Wege der Gottsuche

Die verschiedenen Weisen, Gott nahekommen zu wollen, die ich in der Literatur gefunden habe, haben biblische Vorbilder, die ich jetzt nicht im Einzelnen aufführe. Ich nenne nur die sechs Wege mit ein, zwei Beispielen. Dem Weg geht sehr oft etwas voraus, das ich vorsichtig als „Gotteserfahrung“ bezeichnen möchte. Um dieser Erfahrung zu entsprechen, um Gott wieder zu begegnen oder ihm näherzukommen, machen sich Menschen auf einen geistlichen Weg.

1. Weg: Manche suchen Gott in der Einsamkeit, wie die Wüstenväter oder im 20. Jahrhundert der Trappist Thomas Merton. Der Gedanke dahinter ist, dass es wahres Leben nur in der Nähe Gottes geben kann und dass diese Nähe nur realisierbar ist in Abkehr von den Zerstreuungen der Welt und von einem Leben, das um das eigene Ich kreist. Der Weg aus der Welt heraus bedeutet Trennungen, sicher auch Opfer, doch werden diese gern gebracht, sogar als glücklich erlebt, weil sie näher zu Gott führen. Die Gefahr dabei ist natürlich, den Nächsten und die Welt zu vergessen, vielleicht auch sich selbst.

2. Weg: Manche suchen Gott im Anderen, besonders im leidenden Anderen, wie Elisabeth von Thüringen oder Mutter Teresa. Gott wird als leidender, bedürftiger Christus im leidenden, bedürftigen Menschen gese-

hen, und die Zuwendung zu ihm bringt größte Nähe zu Gott. Die Zuwendung wird gewährt um Christi willen, wobei der konkrete Mensch, der sie braucht, unsichtbar werden kann. Eine weitere Gefahr ist die Vernachlässigung der Selbstliebe, aber auch Gott kann hinter dem leidenden Mitmenschen verschwinden.

3. Weg: Manche suchen Gott in der Gemeinschaft, wie Benedikt von Nursia, und finden ihn im Leib Christi, in der Gemeinschaft der Glaubenden. So sehr jeder einzelne Mensch für sein Tun, für seinen Glauben, für seine Hoffnung verantwortlich ist – das beginnende Gottesreich auf dieser Welt kann er nicht für sich allein finden, dazu braucht er die Brüder, die Schwestern, die gemeinsame Arbeit, das gemeinsame Beten, den gemeinsamen Gottesdienst. Die Gefahr dieses Weges ist jedoch, im Falle der Absolutsetzung, dass das eigene Ich ebenso vergessen werden kann wie schließlich auch Gott.

4. Weg: Manche suchen Gott in sich selbst, denn sie vertrauen darauf, dass der Mensch durch die Heiligung Gott ähnlicher werden kann, wieder so werden kann, wie er gemeint ist, Gottes Ebenbild. Viele Mystiker sind diesen Weg gegangen, vor allem aber viele Christen im östlichen Christentum. Dort heißt das „Theosis“, Vergottung, Gott-Werdung. Dass dabei der Nächste nicht immer gesehen wird, ist die naheliegende Gefahr.

5. Weg: Manche suchen Gott in der Dunkelheit, vergebens. Die „dunkle Nacht“ des Johannes vom Kreuz ist hier zu nennen, auch nochmals Mutter Teresa. Gott erscheint verborgen oder abwesend, schweigend und unerreichbar. Die Gottferne ist quälend, denn der Mensch spürt in einer solchen Zeit, wie sehr er von der Gottesbeziehung, der wahrgenommenen Liebe Gottes lebt. Ob Gott tatsächlich als abwesend oder verborgen auszusagen ist, ist eine Frage der theologischen Perspektive.

Menschen auf diesem Weg stehen in der Gefahr, Gott aufzugeben. Dagegen hilft nur, ein „trotzdem“ zu leben, gegen Gott an Gott festzuhalten.

6. Weg: Manche suchen Gott im Alltag, und hier sind vor allem evangelische Christen zu nennen, etwa Martin Luther. Indem ich mein Leben bewusst vor Gott lebe, bin ich mit Gott auf dem Weg, solange nicht der Alltag stärker wird und ich Gott darüber vergesse.

Ich sehe die Wege nicht in Konkurrenz, keiner ist richtiger als die anderen, und ich muss auch nicht ein Leben lang auf einem einzigen Weg gehen. Wichtig ist, mindestens eine Zeit lang dem gewählten Weg treu zu sein, den Weg aktiv zu gehen – und mit Regelmäßigkeit.

4. Das Erfordernis der Regelmäßigkeit

Einmal ganz von der biblischen Weisung, ohne Unterlass zu beten, abgesehen: Ich brauche Regelmäßigkeit auf meinem geistlichen Weg, regelmäßige Gespräche mit anderen, regelmäßiges Lesen der Bibel, vor allem das regelmäßige Gebet. Das ist ein Einüben der Aufmerksamkeit, ein Offenhalten meines Herzens auf Gott hin. Und es ist ein Weg, mir einen Anker zu bilden, der mich in stürmischen Zeiten hält und auf den ich mich verlassen kann, eben weil er eingeübt, weil er mir in Fleisch und Blut übergegangen ist. Außerdem finde ich: Wovon man täglich lebt, das kann, das darf, vielleicht sogar: das soll man täglich feiern.

5. Fortschritt auf dem Weg?

Die christliche – auch die protestantische – Tradition spricht, wenn sie den geistlichen Weg meint, gern von Heiligung. Diese Heiligung ist ein Prozess, der mit der Rechtfertigung beginnt, er ist unsere Antwort auf die Rechtfertigung. Man könnte das auch umschreiben, aber da es die Sprache der

Bibel ist, verwende ich dieses Wort. Christus ist dem Menschen von Gott gemacht „zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor 1,30). Aus der Gabe folgt eine Aufgabe: „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung“ (1. Thess 4,3).

Die Praxis der Heiligung bemüht sich also um eine Annäherung an Gott und um ein Leben, das der Gnade der Rechtfertigung entspricht. Ob es dabei einen Fortschritt hinsichtlich eines erreichten Grades der Heiligung geben kann, ist nicht leicht zu entscheiden, denn es ist immer auch eine Frage des Menschenbildes: Ist der Mensch immer gleichbleibend Sünder (so Augustinus), oder vermag er sich, als „neue Kreatur“ infolge der Taufe und durch die Hilfe des Heiligen Geistes, dem Urbild, der Gottebenbildlichkeit, anzunähern (so die Tradition des christlichen Ostens)? Wie auch immer: Mit allem Bemühen können sich Menschen das Heil, das Heil-Werden nicht verdienen. Und durch keine noch so große Anstrengung können sie sich selbst zu Heiligen machen. Heiligung ist Geschenk. Meine Erfahrung mit mir selbst und vielen anderen, die ich geistlich begleite, ist außerdem: Fortschritte sind zerbrechlich. Die Anfechtung der „dunklen Nacht“ kann das Erreichte zunichte machen, genauso die eigene Bequemlichkeit oder ein Sich-Verlieren an den Alltag. Allerdings ist es uns dann möglich, wieder von Neuem zu beginnen mit unserem Bemühen, an jedem Tag, in jedem Moment – und notfalls immer wieder mal bei null.

Wir bekommen keine Sicherheit, höchstens Gewissheit. Das heißt aber: Auch unser Bemühen um Heiligung muss auf Sicherheit verzichten, auf den Versuch, durch das eigene Tun den Boden unter den Füßen fester zu machen. Heiligung ist immer zugleich die Übung, jeden Tag neu in der Haltung der Lilien auf dem Feld zu leben und von Gott alles zu erwarten.

INFORMATIONEN

FREIKIRCHEN

Staatliche Anerkennung von Freikirchen in Österreich.

Fünf Freikirchen haben sich Anfang des Jahres in Österreich zusammengeschlossen, um als Religionsgemeinschaft die staatliche Anerkennung bekommen. Am 26. August 2013 wurde durch das Bundesministerium für Unterricht, Kunst und Kultur im Bundesgesetzblatt die positive Entscheidung zu ihrem Antrag verlautbart. Zu den Gemeinschaften, die jetzt „Freikirchen in Österreich“ heißen, gehören der Bund der Baptistengemeinden, die Freie Christengemeinde/Pfingstgemeinde, der Bund evangelikaler Gemeinden, die mennonitische Freikirche sowie die „Elaiä Christengemeinden“ (*elaiä* – griech. „Ölbaum“).

Die Entscheidung der einzelnen Freikirchen zum Zusammenschluss war durch Pragmatismus und von dem Willen bestimmt, die formalen Voraussetzungen für die staatliche Anerkennung zu schaffen. Zuvor waren sie Bekenntnisgemeinschaften. Das österreichische Bekenntnisgemeinschaftsgesetz regelt, unter welchen Voraussetzungen Gemeinschaften staatliche Anerkennung bekommen können. Eine formale Voraussetzung dafür ist eine Mindestmitgliedschaft von zwei Promille der österreichischen Gesamtbevölkerung. Gegenwärtig sind das ca. 17 000 Mitglieder. Erst durch den Zusammenschluss konnte die Voraussetzung einer entsprechend großen Mitgliederzahl erfüllt werden. Zusammen haben die Gemeinschaften ca. 20 000 Mitglieder in 160 Gemeinden. Einzelanträge freikirchlicher Gemeinschaftsbildungen waren in früheren Jahren abgelehnt worden, so etwa der Antrag der Mennoniten aus dem Jahre 2009. Der neue Status stellt die Freikirchen im Grundsatz religionsrechtlich mit anderen Kirchen und Religionen gleich.

Insgesamt sind es inzwischen 16 Religionsgemeinschaften, denen vonseiten des Staates diese Anerkennung verliehen wurde. Die Freikirchen in Österreich planen jetzt, den ca. 3000 freikirchlichen Schülerinnen und Schülern Religionsunterricht zu erteilen.

Vonseiten der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche wurde der Antrag auf staatliche Anerkennung ausdrücklich unterstützt. Die Evangelische Allianz Österreichs begrüßte die Entscheidung. Durch den Zusammenschluss ist freilich auch die Notwendigkeit gegeben, die Verschiedenheit der freikirchlichen Traditionen auszuhalten. Ein profilierter wortbezogener Evangelikalismus und das Anliegen der pfingstlich-charismatischen Frömmigkeit können durchaus spannungsvoll in Beziehung stehen. Die wachsende Zahl christlicher Migrationsgemeinschaften im Kontext freikirchlicher Gemeinschaftsbildungen stellt ebenso für alle Seiten eine Herausforderung dar. Sie unterstreicht die Notwendigkeit, interkulturellen Verständigungsbemühungen besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Insgesamt macht der Vorgang deutlich, dass freikirchliche Gemeinschaftsbildungen eine wachsende öffentliche Resonanz erfahren und zur stilistischen Vielfalt und zur Pluralisierung des Christlichen beitragen.

Reinhard Hempelmann

ISLAM

R4bia-„Bewegung“ auch in Deutschland.

Eine mit vier Fingern erhobene schwarze Hand auf gelbem Grund ist zum Protest- und Siegeszeichen der islamistischen Opposition in Ägypten geworden. In Windeseile hat sich das Symbol als einfache Geste wie auch in Form des schwarz-gelben Logos verbreitet. International ist es plötzlich tausendfach zu sehen, ob auf

Pro-Mursi-Demonstrationen oder in sozialen Netzwerken.

Es sind nicht zwei Finger wie beim Victory-Siegeszeichen der verhassten Mursi-Gegner auf dem Kairoer Tahrirplatz, sondern vier, die eine schwarze Hand auf gelbem Hintergrund nach oben streckt, teilweise mit der schwarzen Flagge der Salafiten geschmückt, dazu der Schriftzug „R4bia“. Rabia heißt auf Arabisch „die Vierte“ (daher die Schreibweise R4bia) und ist zugleich der Name einer berühmten islamischen Sufi-Heiligen aus dem 8. Jahrhundert. Damit wird auf den Platz vor der Rabia al-Adawiyya-Moschee im Kairoer Stadtteil Nasr-City, der Hauptmoschee der Muslimbrüder, angespielt. Er war nach dem Sturz des ägyptischen Präsidenten Mohammed Mursi zum Sammelplatz seiner Anhänger und von Islamisten geworden und wurde am 14. August 2013 von Sicherheitskräften brutal geräumt. Es gab Hunderte Tote. Darüber hinausgehende Deutungen wirken meist weit hergeholt und sind mitunter, z. B. in der Verbindung zu Mursi als viertem Präsidenten Ägyptens, auch sachlich falsch, da Mursi der fünfte Präsident war.

Wenige Tage nach der Zerschlagung des Protestcamps tauchte das R4bia-Symbol in Ägypten, in der Türkei und auch bei uns auf. Wer der Urheber ist, ist unbekannt, ebenso, ob es zuerst in Kairo oder auf türkischen Fußballplätzen zu sehen war. Das Symbol steht für Wut, Trauer und Protest gegenüber den Militärs. Schnell springen andere mit auf, Solidarität wird zum Ausdruck gebracht und Kampfbereitschaft bis zur Selbstaufgabe. Mit der „Hand des Widerstands“ grüßen sich mittlerweile nicht nur Mursi-Anhänger im engeren Sinne, sondern auch allerlei Sympathisanten der Muslimbruderschaft und anderer Islamisten, fromme Mitläufer ebenso wie militante Radikale.

In der Türkei von Fußballstars und Spitzenpolitikern, darunter Ministerpräsident

Erdoğan selbst, aufgegriffen und propagiert, hat die Aufmerksamkeit auch hierzulande schlagartig zugenommen. Immer weiter werden die Kreise, und immer diffuser das Bild, worum es eigentlich geht. Wie so häufig ist man sich vor allem über die Feindbilder einig. Folgt man der R4bia-Website, gehören dazu neben dem ägyptischen Militär und seinen Unterstützern der gesamte „verkommene“ Westen und obligatorisch Israel, interessanterweise aber auch die „Ölscheichs“. Antisraelische und antisemitische Parolen („R4BIA ist das Ende der Zionisten“) mischen sich mit Prophezeiungen einer „neuen Welt“ und der Vereinigung aller islamischen Staaten, mehrfach wird das „Martyrertum“ gepriesen. Stellvertretend für die Programmatik kann folgender Satz herangezogen werden: „Westliche Konzepte wie Demokratie, Menschenrechte, Freiheit, Gleichheit und das Recht auf Leben, bei denen häufig mit zweierlei Maß gemessen wird, sind in Palästina, Syrien, Bosnien und schließlich in Ägypten vollkommen zusammengebrochen. Mit dem Geiste des Rabia-Zeichens werden diese und ähnliche Konzepte auf der Grundlage islamischer Prinzipien neu interpretiert werden“ (www.r4bia.com). In diesen und anderen Phrasen findet sich insgesamt wenig bis nichts Neues, wohl aber Altbekanntes, gelegentlich in überraschender Deutlichkeit: „R4BIA sind die Enkel Hasan al-Bannas.“ Entsprechend ließe sich auch formulieren: R4bia ist altergebrachte Muslimbrüder-Ideologie mit vier Fingern.

Es ist vor diesem Hintergrund nicht unerheblich, wer die zahllosen Demonstrationen in vielen Städten besonders aktiv unterstützt: Ganz vorne dabei sind neben Anhängern der Muslimbrüder die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG), die aufgrund ihrer antidemokratischen Tendenzen vom Verfassungsschutz beobachtet wird, sowie die Union Europäisch-Türkischer Demokraten (UETD), die als

Lobby-Organisation der türkischen Regierungspartei AKP gilt. Wer die Internetseite der türkischen Tageszeitung „Milli Gazete“ aufruft, bekommt als erstes zehn Sekunden lang das R4bia-Emblem zu sehen, bevor sich die eigentliche Seite öffnet. Auch die Schura Hamburg, einer der Hauptpartner beim Hamburger „Staatsvertrag“, wirbt für die Kampagne.

Ende August 2013 rief eine „Initiative für Freiheit, Menschenrechte und Demokratie in Ägypten“ zur Demonstration in Stuttgart für mehr „Frieden und Demokratie“, für Menschenrechte und die Wiederherstellung von Recht und Gerechtigkeit in Ägypten auf. Überwiegend schweigend protestierten mehrere hundert Menschen; Kinder und Babys wurden mitgebracht und teilweise mit R4bia-T-Shirts ausgestattet. Die bekundete Solidarität mag im Falle vieler Mitläufer tatsächlich eher den Opfern der Gewalt als den politischen Zielen der Muslimbrüder gelten. Doch darf der teilweise krasse Widerspruch zwischen der Themensetzung nach außen und den internen Diskursen nicht unbeachtet bleiben, wenn eine verzerrte Wahrnehmung in der Öffentlichkeit vermieden werden soll.

Noch gibt es keine auch nur ansatzweise geschlossene internationale Bewegung. Vielmehr zeigt sich in R4bia die Sehnsucht danach. Eine „weltweite Vernetzung“ von Unterstützern (www.r4biaplatform.com) erscheint angesichts der gegenwärtigen Entwicklung noch als – im wahrsten Sinne – frommer Wunsch. Ob R4bia letztlich eine längere Lebensdauer beschert ist, lässt sich gegenwärtig genauso wenig abschätzen wie die Großwetterlage, von der das abhängt. Inhaltlich und organisatorisch aber hat die Kampagne bislang kaum mehr zu bieten als vier Finger. Damit symbolisiert R4bia über spontane Solidaritätsbekundungen hinaus die alten panislamischen Utopien und Feindbilder, die bis – und gerade – heute viele Muslime „von der Straße“ ansprechen.

Eine mögliche Perspektive, die sich daraus ergibt, ist, dass sich bisher befehdende radikale islamistische Kräfte, die sich ohnehin bereits aufgrund der politischen Situation im Nahen Osten in einem Annäherungsprozess befinden, über ein gemeinsames Symbol enger zusammenrücken und effektiver kooperieren. Ansätze dafür sind gegenwärtig in Deutschland zu beobachten.

Tom Bioly und Friedmann Eißler

JUDENTUM

Jüdischer Bildungscampus (Chabad Lubawitsch) in Berlin geplant. Die jüdische Gemeinde Chabad Lubawitsch Berlin plant einen Bildungscampus in Berlin-Wilmersdorf. Kindergarten, Grundschule, Gymnasium, Lehrerbildungsstätte und Seniorenwohneinheiten sollen für zehn Millionen Euro auf dem 7000 Quadratmeter großen Wunschgrundstück direkt neben dem schon bestehenden Rohr Chabad Center und der Synagoge entstehen. Über den Verkauf ist allerdings noch nicht entschieden. Man wolle „die Gesellschaft dauerhaft mitgestalten“, wird Rabbiner Yehuda Teichtal in der Presse zitiert, „ganz entspannt, offen lebendig, normal“. Das Wachstum der Gemeinde mache eine Erweiterung dringend erforderlich, die Planungen dazu liefen schon seit mehreren Jahren. Finanziert werden soll das Projekt aus Spenden, mit Sponsorengeldern, die Lottostiftung habe 1,5 Millionen Euro für die Schule zugesagt, hieß es.

Das 2007 eröffnete Jüdische Bildungszentrum mit angeschlossener Synagoge, die eine Sehenswürdigkeit moderner Architektur darstellt, umfasst eine Reihe von Einrichtungen und Angeboten, darunter eine Jeschiwa, eine Mikwe, ein Restaurant und einen Judaica-Laden. Die „jüdische Traditionsschule Or Avner“, eine staatlich genehmigte Ersatzschule, und ein Kinder-

garten werden von der Gemeinde betrieben. Seit 1996 ist Chabad Lubawitsch in Berlin, inzwischen ist der Andrang bei Gottesdiensten zu hohen Feiertagen und eben auch bei den Schulanmeldungen so groß, dass der Platz nicht mehr ausreicht. In der Öffentlichkeit wird Chabad durch das jährliche Lichterzünden an einem überdimensionalen Chanukkaleuchter vor dem Brandenburger Tor wahrgenommen, das seit acht Jahren stattfindet.

Chabad Lubawitsch ist eine jüdisch-orthodoxe chassidische Bewegung, die Ende des 18. Jahrhunderts im heutigen Weißrussland entstand. Der Chassidismus ist ursprünglich eine volkstümliche charismatische Bewegung in Osteuropa mit revolutionären und frühzionistischen Ideen, durchdrungen von messianischen Hoffnungen. Die großen und teilweise heftig rivalisierenden Dynastien – alle zählen heute zum ultraorthodoxen Judentum – werden nach ihren Herkunftsorten benannt (Gerer, Satmarer, Lubawitscher Chassidim). Der chassidische „Rebbe“ (auch Zaddik, „Gerechter“, genannt) ist nicht nur religiöses Oberhaupt und Gelehrter, sondern auch Mittler zwischen Gott und den Menschen, mit besonderen Kräften und Fähigkeiten ausgestattet und für das spirituelle und das materielle Wohl seiner Anhängerschaft auf Lebenszeit verantwortlich.

Chabad ist die Abkürzung von Chokhma „Weisheit“, Bina „Einsicht“ und Da’at „Wissen“. Diese drei in der jüdischen Kabbala zentralen Begriffe bezeichnen drei der Emanationen (Sefirot, „Sphären“) Gottes, also gleichsam manifestierte „Ausflüsse“ des absolut transzendenten Göttlichen „En Sof“, des „Grenzenlosen“. Sie erfahren in der Chabad-Lehre im Rahmen der gnostisch-mystischen Lehren, die im Chassidismus verbreitet sind, eine spezifische Auslegung und werden mit teilweise eigenen Bräuchen und Gebeten verbunden. Ziel der Erlösung, die verschiedene Stadien durch-

laufen muss, ist es, die Dichotomien Gott-Welt, Geist-Materie, Seele-Körper letztlich zu überwinden und die individuelle Seele so wieder ins Ganze Gottes zu integrieren (*tiqqun olam*).

Bekannt wurden die Lubawitscher Chassidim durch weltweit organisierte Aktivitäten zur Pflege und Verbreitung der jüdischen Tradition, vor allem aber auch durch die Verehrung von Rabbi Menachem Mendel Schneerson (1902 – 1994) als Messias. Das nahende Ende und die Erwartung des Messias noch in seiner Generation waren von Anfang an die Hauptthemen für Menachem Mendel, der sich übrigens Ende der 1920er Jahre zum Studium in Berlin aufhielt. „Der Rebbe“, wie das Oberhaupt der Dynastie (seit 1951) einfach genannt wurde, war eine außergewöhnliche charismatische Führungsgestalt, deren Verehrung durch die Anhänger Anfang der 1990er Jahre immer stärker messianische Züge annahm. Vielerorts waren die übergroßen Plakate mit dem Konterfei des Rebben und dem Slogan „Mashiach achshav (Messias jetzt!)“ zu sehen. Nachdem der Lubawitscher Rebbe hochbetagt und kinderlos in der New Yorker Zentrale gestorben war, gab es nicht wenige, die an sein Weiterleben und an seine Wiederkunft als Heilsbringer glaubten, zumal kein Nachfolger eingesetzt wurde. In die Liturgie fand eine neue Beracha (Segensspruch) Eingang mit dem Wortlaut: „Es lebe unser Herr, unser Lehrer und unser Raw (Rabbi), der König Messias, für immer.“

Auch wenn dies nicht (mehr) die heutige offizielle Linie der „Lubawitscher“ ist – der missionarische Eifer mit dem Versuch, nichtpraktizierende Juden wieder mit ihrer jüdischen Tradition in Verbindung zu bringen, die Sonderlehren und manche spezielle Praxis sorgten dafür, dass die „Chabadniks“, wie sie auch genannt werden, innerjüdisch umstritten sind und auch schon mal als „Sekte“ gebrandmarkt werden.

In Berlin versteht sich Chabad Lubawitsch als Teil der jüdischen Einheitsgemeinde. Auch hier ist das Verhältnis nicht ohne Spannungen. Ein Anlass für Unmut, der über die Gemeindegrenzen hinaus hörbar wurde, war die Ernennung Yehuda Teichtals zum Gemeinderabbiner, die 2012 sozusagen im Alleingang, ohne Beteiligung des Gemeindeparlaments erfolgte.

Etwa 4000 „Gesandtenfamilien“ sind nach Chabad-Angaben weltweit „in mehr als 3300 Institutionen mit Zehntausenden von Mitarbeitern zur Wohlfahrt des jüdischen Volkes“ unterwegs. Die Shluchim (auch Shlichim, Sg. Shaluach, „Gesandter, Missionar“) sind vorwiegend als Rabbiner oder als Lehrer in der Schul- bzw. Erwachsenenbildung tätig. Insgesamt werden Zahlen in der Größenordnung von 200 000 Chabad-Chassidim in 70 Ländern geschätzt. Die dynamische Bewegung hat seit 1989 in Deutschland Fuß gefasst (zuerst in München). Heute gibt es Chabad-Zentren in 16 Städten, das größte befindet sich in Berlin. Im deutschsprachigen Raum arbeiten die Einrichtungen unter dem Dach der jeweiligen örtlichen jüdischen Gemeinde.

Friedmann Eißler

YOGA

Neuer Yoga Vidya Ashram im Allgäu. (Letzter Bericht: 7/2013, 273f; vgl. auch 7/2012, 265f) Anfang August 2013 wurde im bayerischen Wallfahrtsort Maria Rain (Oberallgäu zwischen Kempten und Füssen) ein neues Yoga Vidya Zentrum eingeweiht. Innerhalb von zwei Jahren ist dafür ein ehemaliges Naturfreundehaus (dann Hotel) in das „Haus Yoga Vidya Allgäu“ umgewandelt worden. Nach dem Hauptzentrum in Bad Meinberg, dem Haus Westerwald in Oberlahr sowie Haus Nordsee in Horumersiel ist es das vierte ganzheitliche Seminarhaus im Berufsverband der Yoga Vidya Lehrer/

innen (BYV). Es bietet für 60 Personen Platz. Die Leitung hat die Frau des Yoga Vidya-Erfinders Sukadev Volker Bretz und selbst Gründungsmitglied des ersten Vereins, Renate Bretz (Shivakami, Jg. 1958).

Die Yoga Vidya-Seminarhäuser werden wie die hinduistischen Orte der Übung und der Meditation Ashram genannt, denn der Verein legt Wert auf die „spirituelle Gemeinschaft“, die „in der Tradition von Swami Sivananda und Swami Vishnu Devananda“ gepflegt wird, wie es immer wieder heißt. So wurde das Haus Allgäu mit einer Segnungszeremonie, der eingeladene Gäste beiwohnten, seiner Bestimmung übergeben. „In Mythen auf der ganzen Welt gelten Berge als Wohnstätten der Götter, als Aufenthaltsorte der Seelen der Ahnen, gar als Seelen selbst und als Orte, wo Himmel und Erde, Gott und Mensch in Kontakt kommen“, und: „Spüre Deine Dir innewohnende Urkraft in diesem Traumland“ durch die „transformierende Kraft des Yogas“, so wirbt die Internetseite für den Aufenthalt in der Voralpenlandschaft.

Der BYV ist spirituell-hinduistisch ausgerichtet. Es gibt inzwischen nach BYV-Angaben sieben vereinseigene Yoga-Zentren in deutschen Großstädten mit insgesamt über 200 hauptberuflichen Mitarbeitern. Über 90 weitere Yoga-Zentren kooperierten mit Yoga Vidya. Der BYV hat als der zweitgrößte Yoga-Verband deutlich weniger Mitglieder als der sich von ihm distanzierende Berufsverband der Yogalehrenden in Deutschland (BDY), allerdings offenkundig das größere Wachstumspotenzial. Die Vermarktung läuft effizient. Um diese noch gezielter gestalten zu können, wurden 2011 zwei Zweigverbände innerhalb des BYV gegründet (s. www.yoga-vidya.de/netzwerk/berufsverbaende.html): der Kinderyoga Berufsverband (BYV) sowie der Business Yoga Berufsverband (BYV).

Die beiden konkurrierenden Verbände sind mit fünf weiteren Organisationen im

Deutschen Yoga Dachverband e.V. (DYV, seit 2007) zusammengeschlossen, der die divergierenden Angebote im Blick auf die Rezeption von Mindeststandards für Ausbildungs-, Qualitäts- und ethische Richtlinien gleichsam an einen Tisch bringen will und so „die Vielfältigkeit des Yoga zu erhalten und zu fördern“ versucht.

Friedmann Eißler

STICHWORT

Mission

„Wir wollen nicht missionieren!“ So stellen sich kirchliche Einrichtungen von Diakoniestation über Kindergarten bis Obdachloseninitiative häufig vor. „Missionieren“ zu wollen, ist in einer säkularen Umwelt ein schwerer Vorwurf. Hinter der Aussage, es nicht zu wollen, steckt einerseits Sensibilität im Umgang mit einem Reizwort und andererseits eine Selbstvergessenheit des Daseinszwecks der Kirche und ihres von diesem abgeleiteten sozialen, diakonischen, gottesdienstlichen und anderen Handelns. „Mission gehört zutiefst zum Wesen der Kirche. Darum ist es für jeden Christen unverzichtbar, Gottes Wort zu verkünden und seinen Glauben in der Welt zu bezeugen“, bekannten 2011 Ökumenischer Rat der Kirchen, Weltweite Evangelische Allianz und Päpstlicher Rat für Interreligiösen Dialog gemeinsam.

Begriff und Geschichte

Mission heißt Sendung (von lat. *mittere* – schicken, senden). Der Missionar ist demnach der „Entsandte“ oder „Bote“, bedeutungsgleich mit dem „Apostel“ (aus dem Griechischen). Alle Kirchen der Welt außerhalb der Urgemeinde sind in diesem

Sinne Missionskirchen. Das Begriffsverhältnis zwischen Mission und Evangelisation ist nicht eindeutig definiert. Meist wird „Evangelisation“ speziell für die mündliche Verkündigung als Glaubensruf, also einen Teilaspekt der Mission benutzt. Im Folgenden geht es primär um die neuzeitliche protestantische und geografisch, kulturell, religiös grenzüberschreitende Missionsbewegung und -theologie.

Das Christentum ist – neben Buddhismus und Islam – eine von drei großen missionarischen Religionen, die aufgrund eines universalen Geltungsanspruchs von Anfang an gezielte Aktivität zu ihrer Ausbreitung entfaltet haben und im Sinne globaler Verbreitung und universalen Geltungsanspruchs *Weltreligion* wurden. Ohne grenzüberschreitende Mission und Einladung zu persönlicher Glaubensannahme wird Religion zum ethnischen Ghetto.

Mit dem Ende der Ausbreitung des Christentums in Europa setzte eine Missionsvergessenheit ein, das „christliche Abendland“ entstand. Erst in der Neuzeit brachen die Dänisch-Hallische Mission 1706 und die Herrnhuter Brüdergemeine 1732 als geistige Kinder des Pietismus diese Isolation auf. Sie setzten sich zum Ziel, den Glauben in aller Welt zu verkünden. Da aber die institutionalisierten Kirchen meist skeptisch blieben, wurden in den folgenden 200 Jahren in vielen Ländern von Laien sogenannte „Missionsgesellschaften“ als freie, kirchenunabhängige Werke gegründet. Diese waren anfangs meist interkonfessionell, da man nicht die europäischen Kirchenspaltungen exportieren wollte. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts setzte eine Konfessionalisierung ein.

Etwa um dieselbe Zeit verbreitete sich die Einsicht, dass auch die christlichen Länder der Umkehr bedurften, woraus die „Innere Mission“ entstand (Johann Hinrich Wichern, Theodor Fliedner), die aber heute in Diakonischen Werken außerhalb der Kir-

chen aufgegangen ist und Begriff wie Sache der Mission fast völlig aufgegeben hat.

Sozialer Einsatz und Politik

Von Anfang an bestand die Sendung Christi und später der Kirche nicht nur in der Predigt, sondern auch in Heilung (ärztliche Mission), Bildung (Schulgründung) und politischem Engagement, das z. B. beim Einsatz für die Rechte Schwarzer im 18. und 19. Jahrhundert auch zur Ausweisung von Missionaren führen konnte. Aus der Mission gingen die britische Anti-Sklaverei-Bewegung, die Entwicklungshilfe und die ökumenische Bewegung (Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910) hervor.

Das Verhältnis von Mission und Kolonialismus war komplex. Zeitlich ging die Mission dem Kolonialismus oft voraus. In anderen Fällen folgte sie der kolonialen Eroberung, kooperierte mit ihr und unterstützte sie. Häufig war das Verhältnis zwischen Missionsgesellschaften und Kolonialherrschaft gespannt, etwa wenn nationale oder konfessionelle Unterschiede bestanden (z. B. die Londoner Mission im französischen Tahiti, Evangelische Pariser Mission unter katholischen Verwaltungen).

Aus dem akademischen Interesse vieler Missionare, die lebenslang in fremde Gesellschaften eintauchten, zahllose Sprachen verschriftlichten, Kulturen und Religionen beschrieben, Artefakte bewahrten, entstanden zunächst die Missionswissenschaft und dann deren säkularisierte Abkömmlinge Ethnologie und Religionswissenschaft.

Heute wird unter dem missionstheologischen Paradigma der „*Missio Dei*“ betont, dass Mission nicht eine Aktivität der Kirche, sondern Gottes ist. Die Sendung der Kirche (gen. obj.), die wir „Mission“ nennen, ist nicht eine Aktivität unter anderen, sondern der Kern ihres Wesens und demnach eine Weiterführung und Konsequenz der Inkarn-

nation Gottes, also der „missio“ des Sohnes durch den Vater. Das hat Auswirkungen auf die Gestalt und die Träger der Mission. Die Missio-Dei-Theologie und äußere Faktoren („Missionsgebiete“ wurden unabhängige einheimische Kirchen) führten dazu, dass Mitte des 20. Jahrhunderts die freien Missionsgesellschaften in die verfassten Kirchen integriert wurden. Dadurch wurde die Mission kirchlich-bürokratischer, ohne dass, wie erhofft, die Kirchen missionarischer wurden.

Theologische Einordnung und Missionskritik

In der Bibel kommt der Begriff „Mission“ nicht vor. Dennoch gehört die Weitergabe des Evangeliums, auch als eigenständige Aktivität, zu deren Zweck grenzüberschreitende Reisen unternommen werden, zentral zum Neuen Testament. Das meistzitierte Leitbild ist der sogenannte „Missionsbefehl“ in Matth 28,19f (vgl. auch Apg 1,8; Röm 10,17f). Als Missionsmodell ist auch 1. Petr 3,15f zu nennen, wo neben dem Inhalt („die Hoffnung, die in euch ist“) von der Kommunikationsform („mit Sanftmut und Geduld“) die Rede ist. Daher ist Unbehagen am Verb „missionieren“ durchaus sachgemäß. Denn das Verb verlangt nach einem (Missions-)Objekt, was nicht evangeliumsgemäß wäre. Die Kunst bei diesem Missionsmodell besteht darin, so zu leben, dass wir zur Frage nach der „Hoffnung, die in uns ist“, anregen.

Theologisch zentral ist die Idee des grundsätzlichen Heilswillens Gottes für *alle* Menschen und der Gnadenbedürftigkeit *aller*. Die hieraus folgende Vorstellung der Gleichheit aller Menschen unabhängig von Hautfarbe und Kultur scheint heute selbstverständlich, war aber früher revolutionär. Das führt zu einem Modell von Kirche als Gemeinschaft aus verschiedenen Völkern nach Gal 3,28 (als bildliche Darstellung

vgl. das „Erstlingsbild“ von Johann Valentin Haidt 1737).

Mission als Grenzüberschreitung führt zu interkultureller und interreligiöser Begegnung. Darum ist Dialog die logische Konsequenz von Mission, nicht ihr Gegensatz. Gerade weil Mission dem Fremden existenziell begegnet und nicht nur mit musealer, ethnografischer Neugier, tritt sie in einen echten Dialog von Mensch zu Mensch. Damit dieser gelingt, ist es nötig, zum einen buchstäblich und metaphorisch die fremde Sprache zu lernen, zum anderen die Gegenseitigkeit zu wahren, denn das Bewusstsein der religiösen oder kulturellen Überlegenheit stößt schnell an Kommunikationsgrenzen.

Mission sah sich von Anfang an mit Kritik aus Kirche und Gesellschaft konfrontiert, wobei ein Teil der älteren Kritik der modernen weitgehend ähnelt. Sie betrifft die Themen Kolonialismus, Gewalt, Hochmut und Kulturzerstörung. Die Kritik war nicht einheitlich, insofern man einerseits die kolonialen Verwicklungen, andererseits die mangelnde national-koloniale Gesinnung der Mission bemängelte. Weil die angelsächsische und die Herrnhuter Mission eher auf die „Rettung“ einzelner Seelen zielte, wurde kritisiert, hier würden einzelne Menschen ihrer Kultur entfremdet und von der christlichen Ersatzfamilie abhängig gemacht. Daher förderte deutsche und niederländische Missionstheologie eher die Christianisierung ganzer Völker (unter dem Stichwort „Volkskirche“), was aber den Vorwurf der Kulturzerstörung auf sich zog und nach 1945 sogar als „völkisches“ Denken unter Faschismusverdacht gestellt wurde (Hoekendijk).

Beim Thema „Glaube und Kultur“ wird ein Dilemma deutlich, das im Kern des Evangeliums angelegt ist. Das Verhältnis ist ein dreifaches: Glaube hat einerseits ein konflikthafte Element in Bezug auf Herkunftskultur und -beziehungen (Matth

10,34ff). Andererseits schafft christlicher Glaube eine neue Gemeinschaft als alternative, das Alte transzendierende Kultur (Gal 3,28f). Und schließlich inkarniert er sich im missionarischen Prozess in eine Kultur und existiert immer nur in dieser Form konkreter Inkulturation („Gottes Wort spricht nur Dialekt“). Keine Kultur kann normativ als Basis des „richtigen“ Christlichen gelten. Gerade dies aber ist bis heute die größte Versuchung der westlichen Kirchen: Früher exportierte man mit dem Evangelium z. B. eine „züchtige“ Kleiderordnung zu den „Wilden“, heute eine „gerechte“ Genderpolitik zu den Partnerkirchen.

Missionstheologie muss sich also schon immer mit der Frage des Verhältnisses zwischen Evangelium und kulturellen Vorfindlichkeiten befassen (Polygamie, Ahnenverehrung, Geschlechterrollen). Was passt zum Evangelium, was nicht? Welche Normen gehören zum Evangelium, welche bloß zur westlichen Kultur? Die Antworten fielen je nach Zeit und Ort unterschiedlich, oft auch gegensätzlich aus. Die Diskussion über Evangelium und Kultur und die Grenzen von Inkulturation bedeutet, dass auch die Apologetik letztlich zur Missionstheologie gehört.

Hier ist auch der Bekehrungsbegriff relevant. Umgangssprachlich versteht man darunter einen Religionswechsel, oft als Bruch mit der eigenen Vergangenheit und Herkunftsreligion. Der biblische Befund aber zeigt ein differenzierteres Bild, in dem die Begegnung mit dem Evangelium in verschiedenem Maße zur Integration oder Ablehnung von Vorstellungen führen kann. Dabei kann man auch unterscheiden, ob diese intensivierten oder abgelegten Vorstellungen aus der Herkunftsreligion bzw. -kultur oder aus dem Christentum kommen. Es ergibt sich ein durchaus differenziertes Bild. Die Begegnung führt zu verschiedenen Arten von „Bekehrung“ als Konstruktion verschiedener Kombinationen religiöser

Identität. So haben wir keinen Hinweis darauf, dass die Weisen aus dem Morgenland (Matth 2) irgendwann Christen wurden. Vielmehr haben sie offenbar ihre religiöse Basis verbreitert, indem sie zusätzlich zu ihrem eigenen Glauben nun auch den Christus verehrten. Weder der Kämmerer (Apg 8) noch der Hauptmann Cornelius (Apg 10) scheinen ihre Taufe als Bruch ihrer religiösen Identität erlebt zu haben, möglicherweise hingegen aber Paulus. Daher geben Missionstheologie und Ökumenische Theologie Impulse für die Apologetik: Mission erinnert daran, welche große Bandbreite des christlich Integrierbaren sowohl die Bibel als auch die weltweite Kirche besitzen.

Literatur

- Anderson, Gerald H. u. a. (Hg.), *Mission Legacies. Biographical Studies of the Modern Missionary Movement*, New York 1995
- Becher, Jan/van der Heyden, Ulrich, *Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19*, Stuttgart 2000
- Bosch, David J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1994
- Feldtkeller, Andreas, *Identitätssuche des syrischen Christentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Freiburg i. Br. u. a. 1993
- Funkschmidt, Kai, „Earthing the Vision“. *Strukturenformen in der Mission am Beispiel von CEVAA (Paris), CWM (London) und UEM (Wuppertal)*, Frankfurt a. M. 2000
- Gründer, Horst, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992
- Hoekendijk, Johannes Christiaan, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967 (ndl. Amsterdam 1948)
- Huber, Friedrich, *Das Christentum in Ost-, Süd- und Südostasien sowie Australien*, Leipzig 2005
- Kohler, Werner, *Was ist überhaupt Mission?* in: Hahn, Ferdinand (Hg.), *Spuren ... Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Ostasien-Mission*, Stuttgart 1984, 38-54
- Müller, Karl/Ustorf, Werner (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart 1995
- Müller, Karl, *Missionstheologie. Eine Einführung*, Berlin 1985

- Müller, Karl/Sundermeier, Theo, Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, Berlin 1987
- Raupp, Werner, Mission in Quellentexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910, Erlangen/Bad Liebenzell 1990
- Schultze, Andrea u. a. (Hg.), Leitfaden Ökumenische Missionstheologie, Gütersloh 2003
- Walls, Andrew, The Cross-Cultural Process in Christian History. Studies in the Transmission and Appropriation of Faith, New York/Edinburgh 2002
- World Council of Churches/World Evangelical Alliance/Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Christian Witness in a Multi-Religious World. Recommendations for a Code of Conduct, June 2011

Zeitschriften

- Zeitschrift für Interkulturelle Theologie (Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft)
- International Review of Mission (Missionsabteilung des ÖRK)
- International Bulletin of Missionary Research (Overseas Ministries Studies Center, New Haven)

Internet

- www.aem.de (Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen)
- www.a-m-d.de (Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste)
- www.mission.de (Evangelische Kirche in Deutschland)
- www.emw-d.de (Evangelisches Missionswerk)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Johannes Fischler, New Cage. Esoterik 2.0. Wie sie die Köpfe leert und die Kassen füllt, Molden Verlag in der Verlagsgruppe Styria, Wien/Graz/Klagenfurt 2013, 288 Seiten, 19,99 Euro.

Zweifelsohne hat der Autor eine gründliche Recherche durchgeführt, die ihn an Inhalte und Arbeitsweisen der (neuen) Esoterik-Szene herangeführt hat. Der Inhalt dieser Untersuchung lässt sich in einem sarkastischen Zitat zusammenfassen: „Die User sollen ... keinem Guru hinterherlaufen, sondern, viel besser noch, ihrer Intuition. Immerhin wurde ihnen der Zugang zu dieser ominö-

sen inneren Instanz schon lange vorab mit allerhand Seminaren, Büchern und Audio-guides erheblich erleichtert. Viel leichter ist logischerweise nun auch ihre Geldbörse, die sie – nicht minder intuitiv – hierfür geplündert haben“ (184). Drei Stichworte des Buchtitels lassen sich anhand dieses Zitates gut erläutern und kommentieren.

„New Cage“, mit hervorgehobenem „C“, wodurch aus „New Age“ (neues Zeitalter) nunmehr „New Cage“ (neuer Käfig) wird, beschreibt Esoterik als ein Marktphänomen. Der Autor hat sich gründlich mit den Fragen des modernen Marketings und seinen psychologischen Hintergründen befasst. Entsprechend findet man im Buch oft Hinweise auf ähnliche Konzepte, die bei ihren Kundinnen und Kunden ein passendes Bewusstsein voraussetzen oder erzeugen. Genannt werden dafür vor allem mehrfach als Beispiele die Verkaufserfolge und Strategien von Apple und der Computerspielbranche, deren Produkt „World of Warcraft“ der Autor passend in „World of Soulcraft“ umbenennt. Das Hauptprodukt der (neuen) Esoterik ist ein Bewusstseinswandel bei den Kundinnen und Kunden selbst. Dieser schaltet bei ihnen die Vernunft aus und betont Intuition und eine Art religiöse Fantasie. Fischler: „Die wahren Gefängnisse sieht man nicht, die sind im Kopf“ (20).

„Esoterik 2.0“ spielt auf die neue Qualität sozialer Netze an und markiert den derzeit zu beobachtenden Übergang in ein neues Konzept von Esoterik. Aufs Ganze gesehen ist jedoch ebenso zu sehen, dass zusätzlich zur Nutzung sozialer Netze weiterhin gewöhnliche „Hardware“ wie Bücher, Kartendecks, Duftöle usw. sowie Dienstleistungen in der Gestalt von Seminaren mit persönlicher Betreuung angeboten werden. Außerdem bezieht sich der Autor in der Recherche auf alte Esoterik-Größen wie Blavatsky und Steiner. Eine wirklich neue Esoterik gibt es also gar nicht, sondern nur neue Verbreitungs- und Vermarktungsformen.

Der ökonomische Erfolg der neuen „spirituellen“ Branche ist bemerkenswert. Er fußt nicht auf strukturellen Abhängigkeiten, wie sie teilweise aus sektiererischen Gruppen bekannt sind, vielmehr nehmen die Unternehmer von vornherein ihre Kundinnen und Kunden mit ins Boot, ermuntern und ermächtigen sie, unterstützt durch Fortbildungen und Seminare, eine eigene Rolle auf dem Esoterik-Markt zu spielen. Da sie dazu freilich „fachkundige“ Unterstützung benötigen, entsteht auf diese Weise eine indirekte Abhängigkeit. Die Unternehmen sollen daran nicht unerheblich verdienen.

Als Hauptdefizit des Buches empfindet der Rezensent, dass der Autor an keiner Stelle ökonomisch verifizierbare Zahlen wie recherchierte Jahresumsätze, Börsenkurse und bezifferte Vermögen nennt. Zudem bezieht sich der Autor fast nur auf den Informatik- oder Gaming-Markt, andere Bereiche werden nicht berücksichtigt (z. B. Touristik, Modellbau, Sportartikelmarkt). So muss man – sicher gegen die Intention des Autors – dem Buch die Information entnehmen, dass es sich beim Esoterik-Markt um eine Nischen-Ökonomie handelt, die bei einigen gutgläubigen oder spirituell interessierten Menschen funktionieren mag, eine gesellschaftliche Breite jedoch nicht erreicht. Der Autor steht jeder Form von Glauben und Intuition kritisch gegenüber. Seine Warnung, sich nicht leichtfertig auf die Verlockungen des Marktes einzulassen, ist jedoch so allgemein anwendbar, dass sie als Ergebnis eines so breit angelegten Buches zu dünn erscheint. Die Polemik, die das Buch durchzieht, wirkt durch die fehlenden Belege aufgeblasen und rechthaberisch.

Christoph Fleischer, Werl

AUTOREN

Tom Bioly, Student der Arabistik und Religionswissenschaft in Jena, Praktikant der EZW im Sommer 2013.

Prof. Dr. theol. Corinna Dahlgrün, Inhaberin des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Universität Jena.

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

Christoph Fleischer, evang. Pfarrer, tätig in der Studierenden- und in der Altenheim-Seelsorge im Kirchenkreis Soest.

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

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, Evangelikalismus und pfingstlich-charismatisches Christentum.

Prof. em. Dr. theol. Gottfried Küenzlen, Pfarrer, Soziologe, emeritierter Professor für Evang. Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialethik an der Universität der Bundeswehr, München.

Dr. phil. Christian Ruch, Historiker, Soziologe, von 2001 bis 2011 Mitglied der katholischen Arbeitsgruppe „Neue religiöse Bewegungen“, Chur/Schweiz.

NEUE EZW-TEXTE



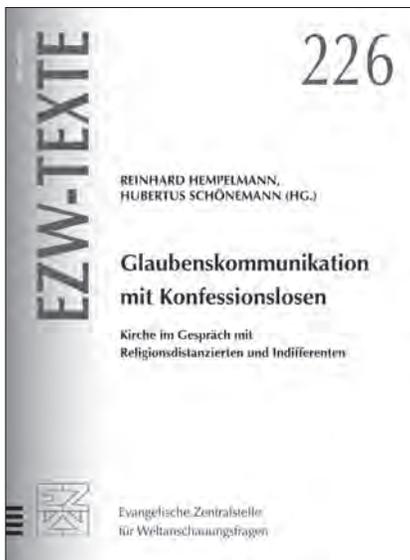
Reinhard Hempelmann (Hg.)

Zwischen Anpassung und Emanzipation Kindererziehung in religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften

EZW-Texte 225, Berlin 2013, 100 Seiten

Die Vermittlung religiöser und nichtreligiöser Weltdeutungen geschieht im alltäglichen familiären Zusammenleben gewissermaßen beiläufig. Was aber bedeutet es für Kinder, in einer durch religiösen und weltanschaulichen Pluralismus bestimmten Kultur aufzuwachsen? Inwiefern können weltanschauliche und religiöse Milieus für Kinder entwicklungshemmend und beeinträchtigend wirken?

Der EZW-Text 225 zeigt auf, inwiefern Pluralismusfähigkeit als Ziel religiöser Bildung anzusehen ist. In theologischer und erziehungswissenschaftlicher Perspektive fragt er nach plausiblen Kriterien für die Aufgabe, Religionsfreiheit einerseits und das Kindeswohl andererseits in ein Gleichgewicht zu bringen.



Reinhard Hempelmann
und Hubertus Schönemann (Hg.)

Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten

EZW-Texte 226, Berlin 2013, 144 Seiten

Was können die christlichen Kirchen tun, um wahrnehmungsfähig und auftragsbewusst Kommunikationsprozesse und Begegnungen zwischen Glaubenden und religiös Distanzierten, zwischen Kirche und säkular geprägter Lebenswelt zu fördern? Welches Denken verhindert Kommunikation, welche Sprache ist notwendig, damit Verständigungsprozesse gelingen können?

Der EZW-Text 226 versucht, Antworten auf diese Fragen zu geben, und weist darauf hin, dass sich heute die christlichen Kirchen auf allen Ebenen ihres Handelns mit den Phänomenen Religionsdistanz und religiöse Indifferenz befassen müssen.

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

Elia in Judentum, Christentum und Islam

V&R



Christfried Böttrich / Beate Ego /
Friedmann Eißler

Elia und andere Propheten in Judentum, Christentum und Islam

IN JUDENTUM, CHRISTENTUM, ISLAM

2013. 183 Seiten, gebunden

€ 19,99

ISBN 978-3-525-63396-0

Auch als E-Book erhältlich

Unter den prophetischen Gestalten ragt eine ganz besonders heraus: Elia aus Tischbe. Elia ist einer, der gegen korrupte Herrscher auftritt, aus einem unverbrüchlichen Gottvertrauen heraus Wundertaten vollbringt, der am Leben verzweifelt und dennoch an seinem Gott festhält. Die Evangelisten haben auf diese Erzählmuster immer wieder Bezug genommen und ihre Jesusgeschichte mit zahlreichen Anklängen an die Elia-Gestalt ausgestattet. Auch der Koran weiß ihn lobend zu erwähnen. In der islamischen Überlieferung entwickeln sich die »Prophetenerzählungen« später zu einer ganz neuen, eigenen Literaturgattung.

Ebenfalls in der Reihe »In Judentum, Christentum und Islam« erschienen:

Abraham

ISBN 978-3-525-63398-4

€ 19,99

Mose

ISBN 978-3-525-63018-1

€ 19,99

Jesus und Maria

ISBN 978-3-525-63399-1

€ 19,99

Adam und Eva

ISBN 978-3-525-63028-0

€ 19,99

Vandenhoeck & Ruprecht

Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

Anzeigen und Werbebeilagen:
Anzeiengemeinschaft Süd,
Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,
Telefon (0711) 60100-66, Fax (0711) 60100-76.
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.
Es gilt die Preisliste Nr. 27 vom 1.1.2013

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

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

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

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