



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

78. Jahrgang

2/15

**Engagement und religiöse Indifferenz
5. EKD-Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung**

Die Evolution und der Designer

Schulfrei am Welthumanistentag

Stichwort: Gralsbewegung

**Neues Buch: „Angst vor Allah?“
Tilman Nagel räumt auf**

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Gert Pickel

Engagement und religiöse IndifferenzKernergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD
im Überblick

43

BERICHTE

Barbara Drossel

Die Evolution und der Designer

59

INFORMATIONEN

Freigeistige Bewegung

Schulfrei am Welthumanistentag

65

Psychoszene

Ausbreitung der Satsang-Szene

66

Jehovas Zeugen

Neue Aussteiger-Dokumentation erschienen

67

STICHWORT

Gralsbewegung

68

BÜCHER

Tilman Nagel

Angst vor Allah?

Auseinandersetzungen mit dem Islam

72

Katajun Amirpur

Den Islam neu denken

Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte

74

Frieder Otto Wolf (Hg.)

Humanismus – Reformation – Aufklärung

Forderungen und Vorschläge zur Lutherdekade

76

Gert Pickel, Leipzig

Engagement und religiöse Indifferenz

Kernergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Überblick

Anfang 2014 wurden die ersten Ergebnisse der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), ihre fünfte seit 1972, veröffentlicht.¹ Es handelt sich dabei um einen ersten, vorläufigen Blick auf die Resultate der Ende 2012 durchgeführten Repräsentativbefragung von 2016 Mitgliedern der evangelischen Kirche und 1011 Konfessionslosen in West- und Ostdeutschland. Ungefähr die Hälfte der Konfessionslosen waren aus der evangelischen Kirche Ausgetretene, die andere Hälfte Menschen, die noch nie Mitglied einer Religionsgemeinschaft waren. Inhaltlich im Zentrum der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung standen diesmal vor allem die Wirkungen der sozialen Einbindung der Kirchenmitglieder und ihr Verhalten sowie ihre religiöse Kommunikation innerhalb eines vielfältig verflochtenen sozialen Umfeldes. Dies führte in der Broschüre, in der die Ergebnisse der KMU V veröffentlicht wurden, auch zu dem programmatischen Untertitel „Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis“.²

Ohne die individuelle Perspektive der Kirchenmitglieder aufgeben zu wollen,

rückten mit dieser Zielsetzung soziale Netzwerke und die Umsetzung, oder das Ausbleiben, zwischenmenschlicher religiöser Kommunikation stärker als in den vorangegangenen Untersuchungen in den Fokus. Gleichzeitig wurde das Augenmerk wieder stärker auf hochverbundene Mitglieder sowie noch einmal verstärkt auf Jugendliche und junge Erwachsene gerichtet. Standen in der dritten und auch der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung häufig die der Kirche wenig Verbundenen oder oft auch eher Mitglieder mit einer distanzierteren Haltung zur Kirche im Zentrum des Interesses und mancher Aussagen, sollte diese Perspektive zwar nicht aufgegeben, aber doch wieder stärker zwischen den Gruppen unterschiedlicher Kirchenbindung austariert werden.³ Ziel war es dabei, eben auch der Sozialform der Gruppe gegenüber einem gelegentlich dominierenden Gegensatzpaar von individualisierter Religiosität und kirchlicher Institution stärker Beachtung zu schenken.⁴ Der Schwerpunkt „Jugend und junge Erwachsene“ ergab sich zwangsläufig aus dem Interesse an der Zukunft der Kirche – und aus der Frage, wie sich Kirchenmit-

¹ Im Folgenden wird für die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung vorwiegend die Abkürzung KMU V verwendet.

² Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2013.

³ Typisch für die Ausrichtung auf die eher distanzierteren Kirchenmitglieder ist sicherlich der Titel der dritten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung „Fremde Heimat Kirche“.

⁴ Siehe auch Eberhard Hauschildt, Die Kirche ist das Pfarramt – (Nicht nur) theologische Herausforderungen für das Pfarrbild, in: epd-Dokumentation 36/2014, 20.

gliedschaft reproduziert.⁵ Vor dem Hintergrund der weitreichenden Debatten über Bindungsverluste, Traditionsabbruch und Säkularisierung sind gerade sie von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Kirchen. Um adäquate Aussagen über die nachwachsenden Generationen zu erhalten und zudem belastbare Binnendifferenzierungen innerhalb dieser Gruppe vornehmen zu können, wurde durch das technische Mittel einer Überquotierung der entsprechenden Altersgruppen quasi eine eigene Jugend- und junge Erwachsenen-Stichprobe geschaffen. Sie kann nun für gesonderte, feinere Auswertungen dieser Gruppe genutzt werden.

Für das Grundverständnis der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung wichtig ist das Ausgangsverständnis von Kirchenmitgliedern als selbstständige, in modernen Gesellschaften gut integrierte und frei für sich entscheidende Individuen. Sie bestimmen ihre Position zu Religion in modernen Gesellschaften selbst und mit dem Selbstbewusstsein, dies auch tun zu können. Gleichzeitig muss man hier etwas zur Vorsicht mahnen: Diese Annahme eines „religiösen Akteurs“ bedeutet weder, dass die Individuen vollständig autark sind, noch dass sie ihre Entscheidungen isoliert von ihrer Umwelt, ihren sozialen Beziehungen, ihren historischen Kontextbedingungen, ihren Eltern und der erfahrenen (religiösen) Sozialisation entwickeln. Vielmehr leben sie – und dies zeigen die Ergebnisse der KMU V, wie noch zu sehen sein wird, überdeutlich – eingebettet in soziale Kontexte und in Gemeinschaft und Austausch mit anderen Menschen. Dies sind in Deutschland, wie in anderen Ländern Europas, stärker oder weniger stark religiöse Personen, Konfessionslose und auch Menschen anderer

Religion. Diese Vielfalt sozialer Rahmenbedingungen muss dabei genauso berücksichtigt werden wie die Veränderungen, welche Prozesse der religiösen Sozialisation aufgrund Veränderungen sozialer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen erfahren haben.⁶ Einfach gesagt: Die Individuen entwickeln im Wechselspiel mit der Umwelt und im Rückgriff auf ihre Erfahrungen und Sozialisation ihre eigene religiöse (oder möglicherweise auch nichtreligiöse) Identität. Diese Identität steht wiederum in Korrespondenz zu den anderen Rollen, die Menschen in modernen Gesellschaften in ihren multiplen Identitäten miteinander vereinbaren müssen. Dies geschieht unter spezifischen sozialen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und erfordert zudem Priorisierungen bestimmter Rollen zu bestimmten Zeitpunkten.

Im Folgenden werden in der gebotenen Kürze einer knappen Zusammenfassung – und dadurch an einigen Stellen sicherlich auch nur begrenzt differenziert – zentrale Ergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgestellt. Auf Abbildungen der Ergebnisse wurde aus Gründen der Begrenztheit der Darstellung verzichtet. Als Ausgleich wurden an den entsprechenden Stellen Verweise auf die EKD-Publikation „Engagement und Indifferenz“⁷ eingeführt, welche die Möglichkeit eröffnen, Einsicht in das den Ausführungen zugrunde liegende Datenmaterial zu nehmen. Der Übersichtlichkeit wegen werde ich die Kerneergebnisse – ein wenig plakativ – als Blöcke vorstellen.

⁵ Gerd Wegener, Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? Zu einigen Ergebnissen der 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, in: epd-Dokumentation 36/2014, 4.

⁶ Vgl. Gert Pickel, Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?, in: Gert Pickel/Oliver Hidalgo (Hg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?, Wiesbaden 2013, 85-87.

⁷ Siehe Fußnote 2.

Kernergebnis 1: fortlaufender Traditionsabbruch und Säkularisierung

Was verschiedene Umfragestudien der letzten Jahre immer wieder herausfanden, wird auch in der KMU V bestätigt:⁸ Die evangelische Kirche ist weiterhin einem von Generation zu Generation verlaufenden Prozess des Traditionsabbruchs und der Säkularisierung ausgesetzt. Nicht nur verlassen weiterhin kontinuierlich mehr Menschen die evangelische Kirche, als ihr beitreten, auch bei den Mitgliedern sind Tendenzen einer sinkenden Bindung an die Kirche, aber auch eine geringere Religiosität festzustellen – vorausgesetzt, man liegt in der Interpretation entsprechender Differenzen zwischen den untersuchten Alterskohorten als Verlaufsaussagen richtig. So fühlen sich zwar im Durchschnitt 45% der westdeutschen Mitglieder der evangelischen Kirche dieser stark oder ziemlich verbunden und gar 47% der ostdeutschen Mitglieder, aber eben nur 22% oder 34% der 14- bis 21- respektive 22- bis 29-Jährigen in Westdeutschland (S. 61f)⁹. In Ostdeutschland ist die Differenz wesentlich geringer, stufen sich doch fast 40% der jüngeren Generation als verbunden ein.

Doch nicht nur die Verbundenheit zur evangelischen Kirche ist über die Alterskohorten different. Neben der ebenfalls höheren Distanz der jüngeren Kirchenmitglieder zu sozialen Praktiken zeigen sich auch deutliche generationale Unterschiede bei subjektiven Glaubensäußerungen: Bezeichnen sich gerade einmal 43% der 14- bis 21-Jährigen selbst als religiös, steigt dieser Anteil über 62% bei den 30- bis 45-Jährigen auf mehr als 80% bei den über

61-Jährigen. Einfach gesagt: Je jünger ein Kirchenmitglied ist, desto weniger fühlt es sich der evangelischen Kirche verbunden, desto weniger praktiziert es religiös und desto seltener bezeichnet es sich selbst als religiös – oder glaubt auch an Gott. Selbst wenn man von lebenszyklischen Lern- und Gewöhnungsprozessen an die Kirche genauso ausgehen kann wie von einer biografisch bedingten Vitalisierung von Religiosität mit größerer Nähe zum Lebensende oder im Krankheitsfall, muss doch von einer generationally zunehmenden Distanzierung gerade der nachwachsenden Generationen zur Kirche ausgegangen werden. Soziologisch ausgedrückt: Generationale Abbrucheffekte überstrahlen lebenszyklische Anpassungseffekte.¹⁰

Schaut man in die Zukunft, so dürfte sich diese Entwicklung, setzt man einmal keine eklatanten Veränderungen der Entwicklung der gesellschaftlichen Kontexte gegenüber den letzten Jahrzehnten voraus, langfristig in weiteren Abbruchsprozessen äußern. So ist mit 40% in Westdeutschland und 20% in Ostdeutschland der Anteil derjenigen, welche sich entweder sicher sind, demnächst aus der Kirche auszutreten, oder zumindest schon öfter daran gedacht haben, sich aber noch unsicher sind (so die Äußerung), in der Altersgruppe der 14- bis 21-Jährigen der größte von allen Altersgruppen. Am nächsten dran ist die Alterskohorte der 22- bis 29-Jährigen mit 25% in Westdeutschland respektive 20 Prozent in Ostdeutschland (S. 64). Vergleicht man die Bekundung mit früheren Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen, dann fällt die Gesamtanzahl der Austrittsäußerungen allerdings mit um 8% bei den sich sicheren Austrittswilligen etwas niedriger als früher aus. Ob diese Veränderung als Stabilisierung gedeutet werden kann, ist angesichts des trotzdem

⁸ Siehe die Daten der Allbus- oder der ISSP-Studienreihen. Zusammenfassend: Gert Pickel, Die Situation der Religion in Deutschland (s. Fußnote 6).

⁹ Die Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf die EKD-Veröffentlichung „Engagement und Indifferenz“ (s. Fußnote 2).

¹⁰ Hierzu Daniel Lois, Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf, Wiesbaden 2013.

weiter bestehenden Abflusses an Mitgliedern mit etwas Vorsicht zu betrachten.¹¹ So muss man nämlich gleichfalls konstatieren, dass nur zwischen 3 und 4% der Konfessionslosen überhaupt einmal über einen (Wieder)Eintritt in die evangelische Kirche nachdenken (S. 82).

Diese doch eklatanten Altersdifferenzen in der kirchlichen Bindung deuten auf den zentralen Grund für das nachlassende Interesse an einer Kirchenmitgliedschaft hin – den Traditionsabbruch in der religiösen Sozialisation. Eine direkte Frage nach der Einschätzung der eigenen religiösen Sozialisation bestätigt die generationalen Unterschiede zwischen den Altersgruppen und die hohe Bedeutung der religiösen Sozialisation für die Kirchenmitglieder: Immerhin 70 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder bezeichnen sich als religiös sozialisiert. Mit geringerem Alter sinkt die Zustimmung zu dieser Aussage allerdings erheblich: Sind es nicht mal mehr die Hälfte der unter 21-Jährigen und gerade 58%, welche dieser Aussage in Westdeutschland zustimmen, so liegt der Zustimmunggrad dieser Altersgruppen in Ostdeutschland immerhin noch über 60%.¹² Selbst wenn nicht exakt zu bestimmen ist, wie der Einzelne diese Einschätzung für sich vornimmt (ob er zum Beispiel das tägliche Gebet zum Maßstab seiner Beurteilung religiöser Sozialisation macht oder allein, dass er einmal konfirmiert wurde), sagt sie doch etwas über sein Selbstbild aus: Er oder sie fühlt sich nicht mit Kirche, dem Christentum oder gar Religion als so vertraut gemacht, dass er oder sie sich als religiös ansehen würde.

Bedeutsamer noch: Die Einschätzung der eigenen religiösen Sozialisation bestimmt auch die Weitergabe religiöser Traditionen und Glaubensvorstellungen. Denken noch zwei Drittel der Mitglieder der evangelischen Kirche (West- wie Ostdeutschland), dass es wichtig ist, dass Kinder eine religiöse Erziehung bekommen, so finden dies nur 9% der westdeutschen und 4% der ostdeutschen Konfessionslosen. Für die Traditionsweitergabe noch relevanter: Diese Vorstellung wird nur noch von 39% der Westdeutschen unter 21 Jahren geteilt (58% dieser Altersgruppe in Ostdeutschland; S. 69). Selbst wenn sich Hinweise finden lassen, dass in den älteren Generationen mit einer wachsenden Nähe zum Lebensende so etwas wie eine lebenszyklisch steigende Bedeutung von Religion und Religiosität stattfindet, ist es wohl kaum zu leugnen, dass die Bindung an Religion und Kirche vornehmlich über die Sozialisation und Glaubensweitergabe vermittelt wird.

Nach wie vor finden sich die zentralen Sozialisationsagenten in der Familie: Zwei Drittel der befragten Kirchenmitglieder nennen die Mutter, mehr als die Hälfte den Vater (S. 71). Zwar kann auch jenseits der dort erfahrenen Sozialisation eine Annäherung an den christlichen Glauben stattfinden, nur ist diese von begrenzter Erfolgsaussicht, fehlt doch dann die Anschlussfähigkeit für religiöse Themen und Diskussionen. Damit ist das zentrale Argument an dieser Stelle genannt: Mit der abnehmenden religiösen Sozialisation erodiert die zukünftige Anschlussfähigkeit an den christlichen Glauben und kirchliche Angebote. Fehlt die Anschlussfähigkeit aber, so ist auch von zukünftigen Generationen von Konfessionslosen kaum zu erwarten, dass sie sich einmal für religiöse Angebote der Kirchen erwärmen werden. Sie haben Religion eben „nicht gelernt“, wie man in so manchem Gespräch in Ostdeutschland dann gerne – oft wohlwollend, aber eben auch distan-

¹¹ Vgl. Gerd Wegener, Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? (s. Fußnote 5), 6.

¹² Die Ergebnisse decken sich mit Gesamtbevölkerungsergebnissen aus dem Bertelsmann Religionsmonitor 2013. Siehe hierzu Detlef Pollack/Olaf Müller, Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, 15.

ziert – hört. Und dann greift hier ebenfalls ein Sozialisationsprozess, der einer Weitergabe von Konfessionslosigkeit oder eben Gleichgültigkeit Religion gegenüber.

Es stellt sich die Frage: Wenn man nicht viel über seine Religion weiß und auch nur begrenzt mit den grundlegenden religiösen Praktiken vertraut ist, wie tief kann der individuelle Glaube dann sein? Vermutlich findet dann auch hinsichtlich der Glaubensüberzeugungen eine Diffusion statt. Die sehr wohl vorhandenen Bastelreligiositäten zeichnen sich dann vermutlich auch nicht nur durch eine geringe Kirchenbindung, sondern auch durch eine geringe Weitervermittlung und Stabilität aus. Dass Glaube, selbstzugeschriebene Religiosität und Kirchenverbundenheit in enger Beziehung zueinander stehen, kann die KMU V, wie auch ihre Vorgängerstudien, deutlich zeigen. Dies belegen auch enge Beziehungen zwischen der Einschätzung der eigenen religiösen Sozialisation mit der selbstzugeschriebenen Religiosität und der Bereitschaft, eigene Kinder im Glauben zu erziehen. Diese Bereitschaft sinkt stark korrespondierend zu einer für sich selbst als fehlend erachteten religiösen Sozialisation (S. 67-70).

Auch andere Ergebnisse der KMU V bestätigen die enge Verbindung zwischen Kirchenverbundenheit, religiösen Praktiken und subjektiver Religiosität (S. 44-49). Einfach ausgedrückt kann man sagen, „die Selbstbekundung von Gotteserfahrungen vollzieht sich vornehmlich im Kontext kirchlich-religiöser Praxis“ (S. 47). Dies beinhaltet auch eine für die evangelische Kirche positive Aussage: Viele Kirchenmitglieder identifizieren Religion wohl stärker mit Kirche, als man manchmal, z. B. angesichts von 70%igen Zustimmungsraten zu Aussagen wie „man kann auch ohne Kirche religiös sein“, annimmt. Wichtiger aber noch, wenn man Religion sucht, dann findet man diese vornehmlich aus Sicht der

Befragten in der Kirche.¹³ So wenig wie diese Wahrnehmung die Offenheit auch für alternative religiöse Angebote ausschließt, so sehr macht sie doch auch die kulturell gewachsene Kopplung zwischen christlicher Kirche und Religiosität in Westeuropa erkennbar. Damit ist es eher nicht zu erwarten, dass sich als zukünftiges Transformationsszenario von Religiosität eine nachhaltige christliche Religiosität außerhalb der Kirchen etablieren dürfte. Gleichwohl, die Zukunft kann vieles Neues hervorbringen. An dieser Stelle ist dann auch wichtig zu sagen, dass die enge Verbindung von Kirchenverbundenheit und Religiosität nicht zwingend ein eindimensionales Verhältnis widerspiegelt. So wie die Kirchenmitglieder ganz unterschiedliche, teils auch flexible Vorstellungen von gelebter Religiosität besitzen, so haben sie auch unterschiedliche Bilder von Kirche. Dass diese in ihrer Pluralität gewachsenen Ansprüche an die evangelische Kirche deren Entscheidungen über Angebotsstrukturen nicht zwingend erleichtert, dürfte jedem Betrachter schnell klar sein.

Auch die Gründe für die Abbruchsprozesse sind so vielfältig, dass man sie in der hier gebotenen Kürze nicht in Breite ausführen kann. Der von den ausgetretenen Konfessionslosen am häufigsten genannte Grund ist: „Ausgetreten, weil die Kirche unglaublich ist“. Gleichwohl sind es – nach dem Hinweis auf die enge Verkopplung von subjektiver Religiosität und Kirchenverbundenheit kaum überraschend – nicht allein auf die Institution Kirche bezogene Distanzhaltungen, welche zu Austritten und Kirchendistanzierung führen. Dichtauf zu dieser ersten Äußerung folgen die Nennungen „Kirche ist mir gleichgültig“, „weil ich keine Religion für das Leben brauche“ und „weil ich mit Glauben nichts anfan-

¹³ Vgl. Gerd Wegener, Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? (s. Fußnote 5), 7.

gen kann“ (S. 80). Diese Aussagen sind grundsätzlicher und deuten auf einen sozialen Bedeutungsverlust von Religion als zentralen Grund für eine Distanzierung zur Kirche hin. Entsprechend fallen die Antworten dann auch in einer statistischen Hintergrundanalyse weitgehend zusammen – wer das eine äußert, nennt meist auch das andere. Religion und Kirche werden eben in der Regel von den Konfessionslosen (aber wohl auch den Konfessionsmitgliedern) nicht als grundsätzlich voneinander unterschieden wahrgenommen (S. 45-48). Damit ist man aber bei einer Aussage, die recht eindeutig an ein – auch kontrovers diskutiertes – theoretisches Leitmodell der Religionssoziologie anschließt – der Säkularisierungsthese. Diese geht von einem sozialen Bedeutungsverlust von Religion aus, der sich weniger durch eine strikte Ablehnung als durch Gleichgültigkeit Religion gegenüber ausdrückt. Damit ist man bei einem der Begriffe, die als Überschrift für die vorgelegte Broschüre der Erstergebnisse gewählt wurde: Indifferenz.¹⁴ Diese Indifferenz zeichnet vor allem die Konfessionslosen aus. Anders als gelegentlich propagiert ist die Zahl der religiösen Individualisten außerhalb der Kirche sehr übersichtlich, zumindest wenn man den christlichen Glauben als Maßstab heranzieht (S. 83). Findet man in Westdeutschland immerhin noch 12% unter den Konfessionslosen, die sich für religiös halten, sind dies in Ostdeutschland – aufgrund des größeren Anteils an Konfessionslosen

der zweiten und dritten Generation gut erklärbar – gerade einmal noch 3%. Auch Gottesglauben oder andere Äußerungen entsprechen diesen Ergebnissen. Konfessionslose sehen sich weder als defizitär an, noch sehen sie zwingende Gründe, sich mit Religion auseinanderzusetzen. Man lebt auch ohne Religion gut. Dies impliziert genauso eine geringe eigene Erklärungsbedürftigkeit ihrer Konfessionslosigkeit, wie es aus ihrer Sicht das Produkt einer individuellen Entscheidung als eigenständiger Akteur (unter bestimmten Rahmenbedingungen) ist (S. 80-83). So mag es vielleicht noch sein, dass alternative Formen der Spiritualität oder Religiosität bei den Konfessionslosen eine Bedeutung besitzen, als Potenzial für kirchliche Rückgewinnungsprozesse scheinen sie nur sehr begrenzt tauglich. Speziell auch deswegen, weil sie aufgrund ihrer soziokulturellen Erfahrungen von den Betroffenen selbst kaum als religiös identifiziert und bezeichnet werden. Immerhin kommt ein Viertel bis ein Drittel der Konfessionslosen in Kontakt mit Kirche, vornehmlich über Kasualien und soziale Netzwerke. Doch auch hiermit können sie selbstbewusst umgehen, ohne zwingend ihre Haltung zu Kirche und Religion zu ändern. Innerhalb der Kirchenmitglieder ist die Situation differenzierter. Aber auch hier finden sich Menschen, die man den Daten nach eigentlich als religiös indifferent bezeichnen müsste. Obwohl sie Mitglied in der Kirche sind, stehen sie ihr – und manchmal auch dem Glauben an sich – relativ gleichgültig gegenüber. Dies ist stärker in West- als in Ostdeutschland der Fall. Als Situation ergibt sich: Religiös weitgehend Indifferente stehen hochengagierten und stark verbundenen Christen gegenüber. Daneben findet sich auch eine Anzahl von nur lose Kirchenverbundenen, die aber noch religiös sind oder dem Christentum eine Bedeutung für ihr Leben oder das Leben allgemein zusprechen.

¹⁴ Dabei ist es wichtig, sich vor Augen zu führen, dass Säkularisierungsprozesse immer an das Umfeld und die gesellschaftlichen Kontextentwicklungen gebunden sind. Säkularisierung ist zwar ein universaler Prozess, aber in Abhängigkeit von der für sie notwendigen Modernisierungsentwicklungen (Wohlstandsgewinne für alle Bevölkerungsgruppen, Urbanisierungsprozesse, zunehmende Mobilität, Rationalisierungsschübe) und auch eingebettet in Individualisierung und Reaktionen auf religiöse Angebote.

Doch dazu im gleich folgenden Abschnitt mehr.

Fasst man diese Betrachtungen zusammen, so ist auch in der Zukunft mit weiteren Abbruchsprozessen in der Mitgliedschaft der evangelischen Kirche zu rechnen. Dieses Resultat ist nicht neu: Bereits in früheren KMUs waren Hinweise auf entsprechende Abbruchsprozesse festzustellen. Also nichts Neues und vielleicht doch Stabilität? Wenn, dann muss man es aber als eine Stabilität im Abbruch bezeichnen. Denn es scheint weder eine Trendwende in den Entwicklungen noch ein, 2006 einmal hoffnungsvoll ausgerufenes, „Wachsen gegen den Trend“ zu geben. So wie vielen Kirchenmitgliedern nicht nur ihre Religion, sondern auch die Kirche wichtig ist, kann die wachsende Gruppe der Konfessionslosen sehr gut auch ohne Religion leben und ihren Alltag gestalten. Doch auch Tendenzen anderer Entwicklungen sind in der KMU V zu beobachten.

Kernergebnis 2: Tendenzen der Polarisierung

Diesen Abbruchsprozessen widerspricht es nämlich keineswegs, dass die Kirchenbindung vieler Kirchenmitglieder relativ stark ausfällt. Nicht nur sind in Deutschland immer noch viele Menschen Mitglied in der evangelischen oder katholischen Kirche, viele von ihnen schätzen diese Mitgliedschaft auch. Immerhin finden sich unter den Kirchenmitgliedern bemerkenswerte Vertrauensbekundungen gegenüber der evangelischen Kirche von über 85% in West- und Ostdeutschland (S. 64). Auch fühlen sich in West- wie in Ostdeutschland mehr Mitglieder der evangelischen Kirche stark oder ziemlich verbunden als nicht oder nur gering verbunden. Gleichwohl finden sich innerhalb der Mitglieder plurale Ausprägungen sowohl in der Haltung zur evangelischen Kirche als auch hinsichtlich

der gelebten Religiosität und Kirchlichkeit. Dabei sind 2012 leise Anzeichen einer gewissen Polarisierung zwischen stark verbundenen Mitgliedern und Mitgliedern, die doch in einer recht deutlichen Distanz zur Institution Kirche stehen, zu konstatieren. So hat sich sowohl die Zahl der stark verbundenen als auch die der nicht verbundenen Mitglieder in der evangelischen Kirche in den letzten Jahrzehnten gesteigert. Thies Gundlach hat die sich gegenüberstehenden Gruppen in einen Gegensatz von Hochverbundenen und einer kommunikativ verstummt Gruppe an Kirchenmitgliedern (und Konfessionslosen) gebracht.¹⁵ Diese – sicherlich derzeit noch mit Vorsicht zu interpretierende – Polarisierungstendenz ist dahingehend bemerkenswert, dass davon auszugehen ist, dass gerade früher nicht so stark verbundene Kirchenmitglieder diese über die Zeit wesentlich häufiger als stark verbundene Mitglieder verlassen haben. Damit wäre eigentlich, blieben die Mitglieder ihrer Kirche in kontinuierlicher Weise verbunden, innerhalb der evangelischen Kirchenmitglieder ein Konzentrationsprozess mit einem stetigen Zuwachs an hoch verbundenen Mitgliedern zu erwarten. So einfach verläuft die Entwicklung aber scheinbar nicht. Dies dürfte vor allem daran liegen, dass gerade in den jüngeren Generationen der oben bereits angesprochene Traditionsabbruch massiv durchschlägt. Zieht man noch die erhebliche Kirchen- und auch Religionsdistanz der Konfessionslosen mit ins Kalkül, könnte sich in der Bundesrepublik in den nächsten Jahren eine stärkere Polarisierung zwischen stark religiösen Kirchenmitgliedern und eher säkularen Bürgern herauskristalisieren – eine Entwicklung, die übrigens für andere Länder Europas schon diskutiert

¹⁵ Vgl. Thies Gundlach, Erste Folgerung aus der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: epd-Dokumentation 36/2014, 25.

wird.¹⁶ Derzeit ist der Entwicklungsprozess in Westdeutschland noch nicht weit genug vorangeschritten, um belastbare Zukunftsaussagen treffen zu können. Gleichwohl stellen die Tendenzen Fragen an das bislang gepflegte Modell einer Volkskirche in ihrer Breitenabdeckungsfunktion.

Denn die beobachteten Entwicklungen bedeuten – zumindest für Westdeutschland – noch kein Ende eines sozialen Bedeutungsverlustes. Vielmehr muss mit weiteren Abschmelzungsprozessen in der Mitgliedschaft wie auch bei den religiösen Praktiken gerechnet werden. Auch sich selbst als religiös zu verstehen, ist weiter rückläufig. Man sollte aber nicht nur auf die Entwicklung blicken. So ist es angebracht, auch zu konstatieren, dass die Verbundenheit und das Vertrauen in die evangelische Kirche immer noch höher sind, als dies viele Kritiker angesichts der Breite an ungünstigen Zeitungsmeldungen oft erwarten. Vermutlich wäre derzeit jede der Volksparteien zufrieden, würde sie die Wählerpotenziale mobilisieren können, die Mitglieder in den christlichen Glaubensgemeinschaften sind. In Ostdeutschland sieht die Situation sogar noch etwas anders aus. Dort könnte es sein, dass die im Sozialismus forcierten Säkularisierungsprozesse, die auch nach 1989 ihren Fortgang genommen haben, sich langsam beruhigen und sich so etwas wie ein „Tal des Mitgliederbestandes“ zu verdichten scheint. Ob dies so ist, wird man ebenfalls wohl erst in zehn Jahren sehen können, erste Anzeichen für eine solche Entwicklung der Stabilisierung gibt es zumindest.

Kernergebnis 3: persönliche religiöse Kommunikation – auch bei digitalen „natives“

Spricht man von den sozialen Rahmenbedingungen, dann kommt die digitale

Revolution in den Blick. So sind es doch gerade die jungen Menschen, die verstärkt auf neue Kommunikationsformen zurückgreifen. Kann es da nicht sein, dass nicht eine sinkende Religiosität und religiös-kirchliche Kommunikation, sondern eher eine andere Form religiöser Kommunikation Raum greift? Und ist diese nicht angepasster an neue, alternative Formen individualisierter Religiosität? Zumindest für die religiöse Kommunikation ist die Bedeutung neuer Formen der Kommunikation übersichtlich. Digitale Medien spielen zwar, gerade für jüngere Menschen, eine große Rolle im Lebensalltag, für religiöse Kommunikation im engeren Sinne sind sie aber aus der Sicht ihrer Nutzer nur begrenzt geeignet. Nur gerade einmal 2% kommunizieren per Internet über den Sinn des Lebens. Immerhin nehmen noch etwa 13% auf diesem Wege häufig oder gelegentlich Informationen über Kirche oder über kirchliche Themen wahr (S. 50). Diese Raten werden aber von allen anderen Medien weit übertroffen. An der Spitze der Informationsquellen liegen Tageszeitungen (52%) und auch der Kirchengemeindebrief (45%). Doch bedeutet Information noch nicht zwingend religiöse Kommunikation, fehlt doch ein Ansprechpartner für einen beidseitigen Kommunikationsprozess.

Religiöse Kommunikation, wie auch die Kommunikation über religiöse Themen, ist – so zeigen die Ergebnisse der KMU V eindeutig – überwiegend *face-to-face* basiert. Ehepartner (79%), Freunde und Bekannte (58%) sowie Familienmitglieder (53%) sind die zentralen Ansprechpartner für entsprechende Themen – und dies findet zumeist zu Hause statt. „Der Austausch über religiöse Themen erfolgt primär in Mikronetzwerken“ (S. 7). Grund ist, dass Religiosität als eine Privatsache verstanden wird, die – soweit sie einen selbst betrifft – nicht in der Öffentlichkeit verhandelt werden soll.

¹⁶ Vgl. Olivier Roy, Heilige Einfalt, München 2010.

Die sehr persönlichen Prozesse des Lebens möchte man mit Personen besprechen, zu denen man Vertrauen besitzt – und diese sind vornehmlich im nahen bis ganz nahen Bereich angesiedelt (S. 27).

Natürlich ist es damit für die Kirchen nicht obsolet, sich um die Präsenz in neuen Medien zu kümmern. Will man das Image einer verstaubten und rückwärtsgewandten Institution zumindest ein wenig ablegen, dann ist eine zeitgemäße öffentliche Präsenz Pflicht. Zumeist dient sie aber als Informationsträger. Dies ist nun eine ebenfalls nicht zu unterschätzende Funktion. Als Kommunikationsersatz für die *face-to-face*-Kommunikation kann sie im religiösen Sektor aber wohl nicht dienen (S. 31). Nach wie vor – und dies belegen auch bereits die Resultate früherer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen – ist das Reden über Religiöses Privatsache. Gleichwohl sind es immerhin auch zu über 20% kirchliche Bedienstete, die als Kommunikationspartner für Gedanken über den Sinn des Lebens herangezogen werden. Ohne Frage ist aber religiöse Kommunikation etwas Existenzielles.

Damit ist man bei der Frage, inwieweit der Blick auf die individualisierten Formen des Religiösen überhaupt hinreichend Auskunft über mögliche Potenziale der Kirchenentwicklung gibt? So wie Religiosität etwas sehr Persönliches zu sein scheint, ist es aber auch nichts, was man jenseits der sozialen Einbindung leben möchte. Einfach gesagt: Man benötigt für jedes Gespräch ein Gegenüber. So findet nicht nur der Besuch des Gottesdienstes selten allein statt; gerade die großen kirchlichen Feste werden dann besonders gut besucht, wenn sie als Familienfeste oder auch Familientradition wahrgenommen werden, so zeigen es die Ergebnisse der KMU V. Es scheint also so, als würde auch die Kirche als Gemeinschaftsform eine eigenständige Bedeutung entfalten können.

Kernergebnis 4: Kirche als soziale Institution: soziale Ziele, Sozialkapital und soziale Netzwerke

Entsprechend ist die Botschaft der KMU V dann auch nicht nur auf eine Bestätigung der mit dem Gedanken der Säkularisierung verbundenen Verlustsemantik ausgerichtet. Die KMU V zeigt gleichzeitig eindrücklich die hohe Bedeutung sozialer Netzwerke und persönlicher Beziehungen für religiöse Kommunikation und die Ausübung von Religiosität. Die meisten Menschen teilen ihre Religiosität gerne mit einer nahe stehenden Person. Hierzu bietet die Kirche an verschiedenen Stellen (Gottesdienst, Gemeindefarbeit, Hauskreise u. a.) Möglichkeiten – und diese werden auch gar nicht so selten wahrgenommen (S. 122f). So ist zum Beispiel der Gottesdienst eine gemeinschaftliche soziale Praxis, geben doch über drei Viertel der Gottesdienstbesucher an, dies mit anderen gemeinsam zu tun. Die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft wie der evangelischen Kirche stärkt über Prozesse der Identifikation und der Selbstversicherung auch die individuelle Identität. So gibt es Sicherheit, wenn man mit anderen Menschen bestimmte Vorstellungen und Werte teilt. Entsprechend besitzt man auch die stärkste Verbindung zur evangelischen Kirche allgemein und dann wieder zur Heimatgemeinde. Gelebte Religiosität ist somit soziale Praxis. Soziale Praxis ist aber auch an Gemeinschaft (Sozialität) und kulturelle Rahmenbedingungen gebunden. Die persönlichen Netzwerke tragen zu einer positiven Wahrnehmung von Religion bei. Nicht immer ist also die Kirche in ihrer Sozialform der „verderbte Partner der Religion“, wie es William James vor über 100 Jahren ausdrückte,¹⁷ sondern möglicherweise aufgrund ihrer sozialen

¹⁷ William James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Frankfurt a. M. 1997 [1901].

Organisation – und auch ihrer sozialen Ausrichtung – sogar ein wesentlicher Bestandteil für die Durchsetzungskraft von Religion überhaupt. Darauf deutet auch die hohe Bereitschaft hin, sich im Umfeld der Kirche sozial zu engagieren. 30% der evangelischen Kirchenmitglieder engagieren sich in einer kirchlichen oder religiösen Organisation bzw. sozialen Gruppe, und nahezu genauso viele engagieren sich auch außerhalb der Kirche. Dieses Engagement übersteigt die Bereitschaft konfessionsloser Menschen zu zivilgesellschaftlichem Engagement deutlich (S. 109). Angelehnt an Überlegungen im angelsächsischen Raum wird das, was hier entsteht, etwas uncharmant als „Sozialkapital“ bezeichnet.¹⁸ Es kennzeichnet die ehrenamtliche oder besser freiwillige Tätigkeit von Bürgern. Dieses Sozialkapital besitzt nicht nur eine Bedeutung für den sozialen Zusammenhalt in der Kirche, sondern strahlt auch auf die Gesellschaft aus. Wie auch die Ergebnisse der KMU V belegen, besitzen Menschen, die sich in und im Umfeld der evangelischen Kirchen engagieren, in der Regel ein höheres Vertrauen in ihre Mitmenschen (S. 110).

Einmal dahingestellt, ob dies nicht bereits in Teilen vor ihrer ehrenamtlichen Tätigkeit vorhanden war, scheint die gemeinschaftliche freiwillige Betätigung einen vertrauensbildenden Effekt mit sich zu führen. Äußern über 50% der Kirchenmitglieder ein allgemeines Vertrauen in ihre Mitmenschen, so trifft dies nur für knapp mehr als 30% der Konfessionslosen zu (unter den aktiv engagierten Kirchenmitgliedern finden wir sogar Vertrauenswerte von über 70%). Dies entspricht exakt der angesprochenen Theorie des Sozialkapitals. Das Problem ist, dass nicht immer klar ist, welche religiöse

Substanz in den kirchennahen Netzwerken verbleibt. So können diese Netzwerke auch ohne starke religiöse Prägung funktionieren. Gleichzeitig ist Religion auch Gemeinschaft und Sozialität. Und soziales Engagement ist problemlos mit dem Christentum vereinbar, wenn nicht sogar dessen essenzieller Bestandteil. Als günstig erweist sich dabei, dass soziale Netzwerke modern sind, weil sie selbstentscheidenden Individuen eine eigene Wahl überlassen. Zum anderen sind sie „strukturell offen“, d. h. sowohl Konfessionsmitglieder als auch Konfessionslose können an ihnen teilnehmen – und so wechselseitiges Vertrauen und Offenheit entwickeln.

Überhaupt ist die soziale Bedeutung von Kirche nicht zu unterschätzen. So zeigen die Ergebnisse der KMU V, dass sich die meisten Mitglieder eine sozial verantwortliche Kirche wünschen. Mehr als vier Fünftel der Mitglieder sehen es als Pflicht für die evangelische Kirche an, „Arme, Kranke und Bedürftige zu betreuen“ oder „sich um Menschen in sozialen Notlagen zu kümmern“. Diese Nennungen liegen sogar vor der (von drei Viertel der Mitglieder eingeforderten) religiösen Kernaufgabe, „die christliche Botschaft zu verkündigen“ oder „Raum für Gebet, Stille und persönliche Besinnung zu geben“ (S. 93). Kirche wird anscheinend zuallererst als etwas Soziales gesehen. Dies gilt sogar für die Konfessionslosen. So sollte sich aus dem Blickwinkel von mehr als der Hälfte der Konfessionslosen die evangelische Kirche sozial engagieren. Dass die Diakonie immer etwas bessere Vertrauenswerte als die evangelische Kirche allgemein auf sich vereinen kann, ist dann nicht überraschend.

Kernergebnis 5: Pfarrer als Brückenbauer und zentrale Schaltstellen der Kirche

Was bedeutet dies aber nun für die kirchlichen Bediensteten? Nach wie vor besteht

¹⁸ Vgl. Robert Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000.

eine zentrale Position der Pfarrerin oder des Pfarrers. Mehr als drei Viertel der evangelischen Kirchenmitglieder kennen Pfarrerin oder Pfarrer vom Sehen oder zumindest namentlich (S. 13). Diese Kenntnis steht dabei in einer engen Verbindung zur Kirchenbindung. Neben der wichtigen *face-to-face*-Beziehung der Pfarrerin oder des Pfarrers zu seinen Gemeindegliedern wird auch die öffentliche Wahrnehmung ihrer oder seiner Präsenz für eine Beurteilung der Kirche als wichtig angesehen. Pfarrer oder Pfarrerin sind die für die meisten Kirchenmitglieder sichtbarsten Repräsentanten ihrer Kirche. Dabei dürfen andere kirchliche Bedienstete nicht übersehen werden. Immerhin 40% der Mitglieder hatten im letzten Jahr persönlichen Kontakt zur Gemeindegliedern und mehr als ein Viertel jeweils zu Küster/Küsterin, Diakon/Diakonin oder Kantor/Kantorin. Gleichwohl bleibt die Stellung der Pfarrerin oder des Pfarrers zentral. Dies bestätigt auch der Befund, dass 30% der befragten evangelischen Kirchenmitglieder in einer offenen Frage Pfarrer oder Pfarrerin (ob als allgemeine Kategorie oder als konkrete Person) als das nannten, was ihnen einfällt, wenn sie evangelische Kirche hören.

Allerdings dürfte die Stellung der Pfarrer und Pfarrinnen, nimmt man die Ergebnisse zu den sozialen Netzwerken ernst, möglicherweise einem sich langsam verändernden – oder bereits veränderten – Rollenbild unterliegen. So ist die Pfarrerin oder der Pfarrer eben mittlerweile, gerade unter Berücksichtigung der vielen Aufgaben, die er oder sie zu erfüllen hat, in zentraler Weise auch die oder der Brückenbauer für die ihn umgebenden sozialen Gruppen. Sie oder er dient als Motivator und Helfer für die freiwillig Engagierten und Ehrenamtlichen im Umfeld der Kirche. Sowohl in der sozialen Organisation als auch im Außenbild oder als *Gate Keeper* in den sozialen Netzwerken nehmen Pfarrer damit eine zentra-

le Schaltstelle der evangelischen Kirche ein.

Mit dieser konkreten Ansprechbarkeit schließt sich nun auch der Kreis wieder. So wie – übrigens neben 30%, die Martin Luther erwähnten – die Pfarrer als Repräsentanten der evangelischen Kirche gesehen werden, sind es ganz spezifische Orte, die aus Sicht der Mitglieder die evangelische Kirche ausmachen. Sowohl Begegnungen vor Ort als auch Orte als Gelegenheitsstrukturen, wie dies etwas abstrakt in der Sozialkapitaltheorie heißt, für Begegnungen spielen eine große Bedeutung für Kirchenverbundenheit und die Wahrnehmung als Kirche überhaupt. Immerhin denken fast 50% an Kirchengebäude (ob abstrakt oder konkret genannt), wenn sie danach gefragt werden, was ihnen bei „evangelischer Kirche“ einfällt – und 32% an religiöse Praktiken und Kasualien. Da überrascht es dann wenig, wenn Gerd Wegener gerade Kasualien und Diakonie dem Sozialkapital in zivilgesellschaftlichem Engagement als Brücken zur Gesellschaft zur Seite stellt.¹⁹

Zusammenfassung

Fasst man die Ergebnisse zusammen, so sind sie in den Zahlen an vielen Stellen nicht wirklich überraschend – zumindest nicht für diejenigen, die gelegentlich Befragungen mit dem Schwerpunkt Religiosität oder Kirchlichkeit zur Kenntnis nehmen – und decken sich auch dort, wo sie mit anderen Studien verglichen werden können, mit den festgestellten Befunden. Zum einen ist immer noch eine bemerkenswerte Stabilität in der Bedeutung religiöser Praktiken und des Gefühls kirchlicher Zugehörigkeit bei einem Gros der Mitglieder der evangelischen Kirche festzuhalten. Und die Zahl der Mitglieder macht immerhin noch fast

¹⁹ Vgl. Gerd Wegener, Wie reproduziert sich Kirchenmitgliedschaft? (s. Fußnote 5), 9.

ein Drittel der Deutschen aus. Gleichzeitig muss man wohl aber auch konstatieren, dass Prozesse der Säkularisierung, verstanden als ein sozialer Bedeutungsverlust von Religion, in Deutschland, wie auch in den westeuropäischen Nachbarländern, weiterhin greifen. Kann man in Ostdeutschland seitens der evangelischen Kirche in den nächsten Jahren vielleicht auf eine Beruhigung des Traditionsabbruchs auf niedrigem Niveau hoffen, so muss man in Westdeutschland wohl erst noch von einem weiteren Mitgliederverlust und Traditionsabbruch ausgehen. Nicht wenige der heute schon nicht mehr wirklich der Kirche verbundenen Mitglieder werden diese in den nächsten Jahren verlassen. Eklatanter noch ist aber, dass in den nachwachsenden Generationen immer weniger Menschen sein werden, die überhaupt Mitglieder sein werden. Auf diese Weise wird unter den einmal Kirchenfernen und Konfessionslosen die Anschlussfähigkeit für kirchliche (und damit auch christlich geprägte religiöse) Kommunikation weiter absinken. Damit stellen gerade in der zweiten Generation Konfessionslose eben keine wirklichen größeren Potenziale für die christlichen Kirchen dar. Nicht dass man diese Aussagen falsch versteht, es geht weder um eine Dramatisierung im Sinne eines „Verschwindens der Kirche oder Religion“ noch um überraschende, explodierende Prozesse. Vielmehr sehen wir einen langfristigen Entwicklungsprozess, der sich quasi als „schleichende Säkularisierung“ fortsetzt. Auf die Gesamtheit der Menschen in Deutschland gesehen bedeutet dies einen sozialen Bedeutungsverlust, mit dem die evangelische Kirche auch in den nächsten Jahren umgehen müssen. Dies scheint zumindest die nüchterne und realistische Perspektive zu sein, die (nicht nur) aus den Ergebnissen der KMU V zu folgern ist. Aufgrund der damit verbundenen Einbrüche in der religiösen Sozialisation bei

gleichzeitig hoher Relevanz eben gerade der sozialen Vermittlung und Weitergabe von Religion ist es auch plausibel, dass Glaubensvorstellungen an Schärfe verlieren und unpräziser werden. Bislang sind nur begrenzt Aussagen zu finden, in denen individualisierte Formen der Religiosität – die für die christlichen Kirchen zudem nur selten anschlussfähig sind – als Alternative zu christlicher Religiosität und Spiritualität Raum greifen. Gleichwohl durchziehen Individualisierungsprozesse auch die deutsche Gesellschaft. Sie begleiten Prozesse der Säkularisierung, stellen Übergangsprozesse zu dieser dar, verdichten sich aber auch zu neuen Sozial- und Ausdrucksformen des Religiösen. Selbst wenn ihre Nachhaltigkeit und Tradierung fraglich ist, tragen sie doch zu einer Pluralisierung der religiösen Landschaft bei. Diesen Gruppen zur Seite steht eine nicht geringe Zahl an hochverbundenen und engagierten Kirchenmitgliedern, aber auch von Kirchenmitgliedern, die eine evangelische Identität besitzen, diese aber nicht in religiöse Praktiken umsetzen. Diese auch unterschiedlichen „evangelischen Christentümer“ sind zweifelsohne eine weitere Entwicklung neben der Säkularisierung, die derzeit die Moderne mit sich bringen dürfte.²⁰

Gleichwohl bedeutet sozialer Bedeutungsverlust nicht gleich Bedeutungslosigkeit. So wie immer noch die Mehrheit der Deutschen Mitglied in einer der christlichen Großkirchen ist, ist die Zugehörigkeit nicht wenigen Mitgliedern wichtig. Die KMU V zeigt hier beachtliche Werte der Verbundenheit und noch mehr des Vertrauens. So finden auch viele Mitglieder, die sonst an religiöser Praxis nur sehr bedingt teilhaben, die evangelische Kirche als etwas, wo es lohnt, Mitglied zu sein. Inwieweit sie dies allerdings an ihre Kinder weitervermitteln

²⁰ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München 2014, 14-21.

können, ist fraglich. Das gelingt den hochverbundenen und häufig auch vielfältig engagierten Kirchenmitgliedern meist wesentlich besser. So sind es bei Weitem nicht allein konservative Dogmatiker, wie manch Kritiker zu meinen glaubt, welche religiös sind und dies an ihre Kinder weitergeben. Speziell auch die Deutschen Evangelischen Kirchentage zeigen die bindende Kraft des zivilgesellschaftlichen Engagements in kirchlichen Gruppen und Zusammenhängen. Die evangelische Kirche schafft Gelegenheitsstrukturen für zivilgesellschaftliches Engagement, welches gerne wahrgenommen wird für eine freiwillige – und oft sehr intensive – Beteiligung am öffentlichen Leben. Offen ist dabei allein die Bedeutung, die der christlichen Botschaft in der Formierung dieser Gruppen zukommt. Genau genommen kann man Letzterem sogar noch eine größere Relevanz zukommen lassen. So sind es gerade die sozialen Gruppen in der Kirche und in ihrem Umfeld, die strukturell zu den Konfessionslosen hin offen sind. Sucht man also Anschlussfähigkeiten und Potenziale dafür, nichtreligiöse oder religiös bislang „unmusikalische“ Menschen zu einem Kontakt oder zum Nachdenken über Religiöses anzuregen, dann wird man wahrscheinlich hier am ehesten fündig.

Orte der Begegnung und die persönliche Aufgeschlossenheit für die Nöte der Menschen in der Gegenwart ist es dann auch, was die Mitglieder in ihrer Kirche suchen. Dies suchen auch gelegentlich Noch-nicht-Mitglieder. Es findet sich aber eher im *face-to-face*-Kontakt (mit dem Pfarrer oder der Pfarrerin oder auch dem Mitglied eines sozialen Netzwerkes im Umfeld der Kirche) als in individualisierten Ritualpraxen. Gleichwohl sehen die Kirchenmitglieder auch diese als konstitutiv für ihre Kirche an, selbst wenn sie die Angebote nicht selbst nutzen. In dieser Hinsicht zeichnet die KMU V ein nicht neues, aber wohl realisti-

sches Bild einer Entwicklung, die vielfältige Ausprägungen, Mixturen und eine große Vielfalt besitzt. Ein Leben ohne Religion ist allerdings eine Option, die dabei ebenfalls immer häufiger auftaucht.

Nachtrag: Reaktionen als Hinweis auf eine theologisch notwendige Debatte

Nun könnte man mit dieser Zusammenfassung den Beitrag gut schließen. Gleichwohl gibt es ein interessantes Ergebnis jenseits der Daten, das ich dem Leser nicht vorhalten möchte. Dies sind die Reaktionen auf die ersten Ergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. So erfolgte neben einer breiten positiven Rezeption, welche insbesondere die (auch seitens der durchführenden Personen beabsichtigte) Realitätsnähe und Nüchternheit der vorgestellten Ergebnisse heraushob, eine teilweise vehemente Ablehnung. Sie konzentrierte sich vor allem auf die Interpretation zweier Resultate (und auch die Resultate selbst): die säkularisierungstheoretische Interpretation der Ergebnisse und die Verweise auf die Kopplung zwischen subjektiver Religiosität und kirchlichem Engagement. Die Kritik wurde dabei weniger mit Bezug zum bislang präsentierten Datenmaterial herausgearbeitet als vielmehr in einer, eher personalisierten, Form des Vorwurfs einer säkularisierungstheoretischen Färbung des Untersuchungsteams begründet, welches die nun bekannten Ergebnisse bereits durch die Gestaltung der Fragen und die Erhebung quasi intendiert habe.²¹ Zwar werden keine alternativen Deutungen der Ergebnisse angeboten, wird die Konsistenz des Gros der verwendeten Fragen und auch Resultate zu den voran-

²¹ Exemplarisch sind in dieser Hinsicht die Ausführungen von Georg Raatz, Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung. Eine kritische Analyse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, in: Deutsches Pfarrernetz 10/2014, 552-557.

gegangenen Untersuchungen weitgehend ignoriert und werden Ergebnisse alternativer Studien sowie Kirchenstatistiken erst gar nicht in die kritischen Betrachtungen einbezogen, weswegen man sie hinsichtlich einer statistisch-empirischen Debatte über die inhaltliche Deutung auch ignorieren könnte. Nichtsdestoweniger ist diese Reaktion hochinteressant.²² Da die durchgehend rudimentär und selektiv, wenn überhaupt, herangezogenen Interpretationen vereinzelter Ergebnisse kaum hinreichen, um an den vorgenommenen Gesamtdeutungen wirklich Zweifel aufkommen zu lassen, scheint hier ein anderes – vermutlich auch in einer theologischen Tradition begründetes – Motiv Raum zu greifen: eine grundsätzliche Ablehnung der Deutung gegenwärtiger Entwicklungen als Säkularisierung sowie eine positive Betonung individualisierter Religiosität (gerne auch verbunden mit Kirchendistanz).

Gerade der Eindruck über die KMU V, dass die in früheren Studien vielleicht stärker betonte individualisierungstheoretische Deutung mit ihrer beruhigenden Aussage eines Verbleibs der Religiosität auch – und gerade – außerhalb der Kirche durch die Ergebnisse infrage gestellt wird, löst wohl Unbehagen aus. Bei den Kritikern scheint eine gewisse Blockade zu bestehen, den nun doch vielfach dokumentierten, derzeit noch stattfindenden Abbruchprozess des Religiösen als einen solchen zu akzeptieren, ja ebensolche Abbruchprozesse überhaupt als Verluste wahrzunehmen. Vielmehr wird mit großer Überzeugung an einer Transformation des Religiösen festgehalten, auch wenn man oft nicht weiß, wohin sie sich transformiert hat. Nun ist kaum zu bestreiten, dass in der Moderne wirklich

eine Transformation des Religiösen stattgefunden hat, allerdings hat sie sich nur für einige Menschen in neuen Ausdrucksformen von Religiosität etabliert, bei anderen Menschen verblasst Religiosität eben – und wandelt sich zu Indifferenz oder auch gar Religionslosigkeit (drückt man es eindeutiger aus).

Zudem muss man sich bei einer individualisierungstheoretischen Sichtweise auch gewahr sein, dass Religiosität mehr umfasst, als man dann vielleicht wieder zu akzeptieren bereit ist. Ist Bodybuilding oder Fußball auch aus theologischer Sichtweise nun wirklich Religion? Wenn ja, dann bestehen sicherlich größere Transformationsprozesse zu alternativen Formen der Religiosität – aber eben auch immer noch nicht für alle Mitglieder westeuropäischer Gesellschaften. Vielleicht handelt es sich ja dann doch eher um religioide Phänomene, die sich dann der kulturellen Deutung als religiös entziehen.²³ Damit sind sie aber, und dies muss man eben auch diskutieren, nicht mehr für ein Verständnis wie das des Christentums einzufangen. Religionssoziologisch ist dies nun ohne Weiteres möglich, übrigens sogar mit den Daten der KMU V, die – entgegen der impliziten Unterstellung einer Einseitigkeit – übrigens sehr viele Fragen zu Formen individualisierter Religiosität beinhalten.

Was allerdings in der Kritik offenbar wird, ist das dann doch diffus durchschimmernde (unempirische) Festhalten an einer anthropologisch verankerten, christlichen Religiosität, also auch wieder dem kulturellen Verständnis folgend, welches man der Säkularisierungstheorie vorwirft, bei gleichzeitiger Breitenkritik an der Kirche in ihrer

²² Hinzufügen könnte man noch, dass das Gros der verwendeten Fragen bereits in früheren KMUs Verwendung fand und fortgeschrieben wurde. Somit müssten diese gezielten Eingriffe wohl weit früher zu suchen sein als bei der KMU V.

²³ Interessanterweise wird dieser Begriff dann selbst seitens der Kritiker verwendet, ohne allerdings daraus die Konsequenz abzuleiten, dass es dann vielleicht nicht Religiosität sei. Vgl. Georg Raatz, Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung (s. Fußnote 21), 557.

gegenwärtigen Form. Denn dies scheint ein impliziter Hintergrund des geäußerten Unbehagens zu sein; man möchte gerne eine andere Kirche, sieht aber zugleich, dass die Ergebnisse der Studie entsprechende Forderungen gerade nicht unterstützen. Dem setzt man im Vertrauen auf die sprießenden Potenziale religiöser Nachfrage und Spiritualität eben eine grundsätzliche Diskrepanz zwischen den Angeboten der Kirche heute und dieser unveränderten, wenn nicht sogar gestiegenen Nachfrage entgegen. Einmal davon abgesehen, dass man bei dem Bezug auf die gerne behauptete Rückkehr des Religiösen vorsichtig sein sollte, scheint eine Verkürzung der Probleme auf die heutige Sozialform des Religiösen zwar an einigen Stellen sicherlich nicht falsch, doch auch etwas einfach und mit dem Problem verbunden, übergreifende Nachfragedefizite des Religiösen zu ignorieren.²⁴ Ist aus Sicht der Kritiker also vielleicht doch die Kirche der „verderbte Partner der Religion“? Das muss man zumindest hinterfragen. Die Vehemenz der Ablehnung der Ergebnisse der KMU V ist vermutlich auch dem (falschen) Eindruck geschuldet, dass eine Identifikation von Säkularisierungsprozessen in Verbindung mit der Betonung einer die Kirchenmitgliedschaft stabilisierenden Kraft von kirchlichem Engagement und Beteiligung per se auf die Immunisierung gegen Kritik an ihren Strukturen und auf den Erhalt des Bestehenden ausgerichtet ist. Das ist aber mitnichten der Fall. Dies wird am deutlichsten in der Herausstellung der besonderen Stärke zivilgesellschaftlicher Organisiertheit im Umfeld der Kirchen und in den sozialen Forderungen ihrer Mitglieder. So müssen Kirchen in der Moderne auf die neuen und auch vielfältigen Herausforderungen angemessen reagieren. Aber eben bei aller Pluralisierung und Vielfalt auch auf

übergreifende Säkularisierungsprozesse, sonst sind Überforderungen der Mitarbeiter und falsche Schwerpunktsetzungen vorprogrammiert. Hier liefern die Ergebnisse der KMU V ja nicht wenige Anhaltspunkte, wo und wie dies möglich sein könnte (Bedeutungsgewinn sozialer Netzwerke, zivilgesellschaftliche Ausrichtung, Rolle der Pfarrer und Pfarrerrinnen, Ort für Persönliches). All dies kann man, ja muss man diskutieren, allerdings eben vor nüchtern interpretierten empirischen Belegen. Vorwürfe einer impliziten („perfiden“) Vorbestimmung der Ergebnisse helfen da wohl wenig weiter, deuten sie doch eher auf eben die fehlende Reflexion über die Ergebnisse und die eigenen Annahmen hin. So wie einerseits selbst Säkularisierungstheoretiker nicht in der Lage sind, Umfragen in ihrer Gänze nur in eine Richtung zu manipulieren, so sprechen andererseits sowohl die Austrittszahlen als auch ein Gros anderer Studien für vergleichbare Entwicklungen, wie sie die KMU V präsentiert. Bei genauer Sicht findet man ähnliche Entwicklungen bereits in den früheren KMUs wieder, weswegen man wohl mit Fug und Recht bislang – es muss ja alles nicht auf ewig sein – von einer „Stabilität im Abbruch“ mit Blick auf die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche sprechen kann.

Bedenklich an dieser Kritik ist, neben manch unnötiger (und auch etwas hilfloser) personenbezogener Zuweisung, die eher ideologische und empirisch eher uninteressierte Diskussionskultur wie aber auch die daraus entstehenden Konsequenzen des Verharrens in einer als richtig gesehenen Deutung der Ausgangssituation, die faktisch nur falsche Schlussfolgerungen und Verhaltensweisen in der Zukunft nach sich ziehen kann. Will man etwas als Strategie der Selbstimmunisierung bezeichnen, so ist es eher dieses Vorgehen. Bemerkenswert ist dabei auch das Verständnis von religiöser Individualisierung, wird doch diese implizit

²⁴ Dies führt gut aus: Volkhard Krech, *Wo bleibt die Religion?*, Bielefeld 2011, 241.

scheinbar immer auch als christlich konnotiert. Genau dies ist aber weder die Interpretation der Privatisierungstheorie Thomas Luckmanns noch neuerer Ansätze der Individualisierungsthese.²⁵ Individualisierte Religiosität ist etwas sehr Persönliches, Fluides – und in der Moderne weitgehend jenseits der christlichen Traditionen Stehendes. So erscheint es schwer zu ergründen, wie christliche Religiosität ohne eine soziale Verankerung und ihre Weitervermittlung bestehen soll. In solchen Fällen fehlt nach mehreren Generationen schlicht und ergreifend die Anschlussfähigkeit an die damit verbundenen Traditionen. Religion setzt sich aber eben aus einem Zusammenspiel von kulturellen Traditionen und individueller Nachfrage zusammen. Letztere wird dabei scheinbar von manchen Betrachtern gerne als eine Konstante angenommen. Menschen, die in Ostdeutschland, Estland oder der Tschechischen Republik leben, würden dies für eine hochgradig naive, wenn nicht ideologische Deutung halten. Damit wird aber auch die soziale Leistungskraft der Kirche als Gemeinschaftsform für quasi obsolet erklärt. Gerade diese soziale Bedeutung von Kirche für Religion scheint aber – in den Augen ihrer Mitglieder – etwas Wichtiges zu sein. Auch dies ist ein Ergebnis, das von den Kritikern scheinbar nicht wirklich akzeptiert – oder als nebensächlich angesehen – wird. Möglicherweise zweifelt man auch an der religiösen Selbsteinschätzung der Individuen. Schließlich fehlen ihnen ja hierfür die theologischen Kenntnisse.

Allen Einschränkungen zum Trotz hat die KMU V auf diese Weise, neben der an sie gestellten Aufgabe eines Überblicks über die Einstellungen, Hoffnungen und Erwartungen ihrer Mitglieder, zumindest eines angeregt: eine Neuaufnahme der Diskus-

sion, welcher religiösen Entwicklung sich die evangelische Kirche stellen muss und welche Theologien dieser Entwicklung mehr oder weniger realitätsangemessen begegnen können. Ob die Annahme eines Überlebens von Religiosität, quasi als freigesetzte Spiritualität, da ausreichend ist, muss zumindest hinterfragt werden, könnte es doch Kirchenvertreter wie auch Theologen in einer Sicherheit hinsichtlich (nicht bestehender) zukünftiger Potenziale wiegen. Eine Annahme, die nicht nur ausgesprochen gefährlich sein könnte, sondern erst recht nur begrenzte Aktivitäten der strukturellen Veränderung – die ja scheinbar auch gewünscht ist – nach sich ziehen dürfte. Oder gar noch anders: Möglicherweise kommt so auch eine „ideologische“ Distanz zu Feststellungen einer durch Sozialität getragenen Kirche ans Licht, die bedeutsamer für Menschen ist, als man denkt, dabei aber weniger spirituell geprägt, als man meint. So folgt man lieber – und bis zu einem bestimmten Punkt vielleicht auch zu Recht – mit Blick auf Thesen der Individualisierung der Hoffnung einer fluiden privaten Religiosität (mit einem vielleicht christlichen Potenzial). Individualisierung ist aber nach Ulrich Beck eine gesellschaftliche Entwicklung und damit gesellschaftlich und sozial eingebunden.²⁶ Nicht losgelöste Egoisten, sondern unter bestimmten Werten und sozialen Rahmenbedingungen Entscheidungen treffende Akteure handeln dann unter unbewusstem oder auch bewusstem Rückgriff auf soziale und historische Kontexte. Dass diese Kontexte in Deutschland bislang immer noch durch Prozesse der Modernisierung mit Individualisierung, Ausbau der Zivilgesellschaft, höhere Mobilität und auch Säkularisierung gekennzeichnet sind, zeigt aber auch die KMU V in all den Facetten ihrer empirischen Befunde recht deutlich.

²⁵ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991; Hubert Knoblauch, *Populäre Religion*, Frankfurt a. M. 2009, 202-205.

²⁶ Vgl. Ulrich Beck, *Der eigene Gott*, Berlin 2008.

BERICHTE

Eine kritische Rezension¹ von Reinhard Junker (veröffentlicht auf der Internetseite der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“) des Buches von Barbara Drossel „Und Augustinus traute dem Verstand“² war Ausgangspunkt einer heftigen Diskussion zum Thema Evolution und Kreationismus, die in den vergangenen Monaten in Beiträgen im Materialdienst (8/2014, 292-304; 10/2014, 381-385; 12/2014, 445-454) sowie auf den Webseiten von „Wort und Wissen“ ihren Niederschlag fand. Im Folgenden nimmt Barbara Drossel, die Autorin des Buches, das die Debatte ausgelöst hat, selbst zu der Thematik Stellung. Sie ist Professorin für Theoretische Physik an der TU Darmstadt und engagiertes Mitglied einer evangelischen Freikirche.

Barbara Drossel, Darmstadt

Die Evolution und der Designer

Die Hauptkritik an der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ rührt daher, dass sie die Überzeugung vertritt, dass es vor dem Sündenfall des Menschen keinen Tod in der Welt gegeben habe, auch nicht bei den Tieren. Dies steht im Widerspruch zu den geologischen Belegen dafür, dass es lange vor den Menschen viele verschiedene Erdzeitalter gab und viele Spezies, die längst ausgestorben sind. Konsequenterweise muss „Wort und Wissen“ die wissenschaftlichen Erkenntnisse über das Alter der Erde und der verschiedenen geologischen Schichten ebenso leugnen wie die wissenschaftlich etablierte Entwicklungsgeschichte des Universums und des Lebens auf der Erde. Das bedeutet, dass ein wesentlicher Teil von 200 Jahren naturwissenschaftlicher Forschung abgelehnt wird. Die Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ sieht dies allerdings nicht so, da sie diejenige Forschung, die sich auf die Ver-

gangenheit der Erde und des Universums bezieht, „Naturhistorische Forschung“ oder auch „Ursprungsforschung“ nennt und von der naturwissenschaftlichen Erforschung gegenwärtiger Sachverhalte trennt. Bei ersterer habe man es mit „Gottes ursprünglichem Schaffen“ zu tun, das einmalig und wunderbar sei, beim zweiten mit seinem „erhaltenden Wirken“, das wir heute z. B. in Gestalt von Naturgesetzen beobachten können. Diese Trennung ist aus zwei Gründen nicht haltbar. Erstens fanden nicht nur in der Vergangenheit Entstehungsprozesse statt, sondern sind sie auch heute beobachtbar: Die Astrophysiker beobachten, wie Sterne und Planeten anderswo im Weltall entstehen, die Geologen beobachten, wie Inseln und Berge entstehen, und die Biologen beobachten, wie neue Arten entstehen. Zweitens arbeiten diejenigen Forscher, die sich mit vergangenen Prozessen befassen, nach denselben Prinzipien wie andere Naturwissenschaftler:³ Sie stellen sehr genaue Beobachtungen an, die wiederholbar

¹ Reinhard Junker, „Den Verstand benutzen und der Bibel trauen“, www.wort-und-wissen.de/info/rezens/b51.pdf.

² Barbara Drossel, *Und Augustinus traute dem Verstand. Warum Glaube und Naturwissenschaft keine Gegensätze sind*, Gießen 2013.

³ Darauf weist auch Martin Neukamm in seinem Beitrag „Bemerkungen zur wissenschaftstheoretischen Position der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“, in: MD 8/2014, 296-304, hin.

und objektiv für jeden nachvollziehbar sind. Sie stellen Hypothesen auf, wie diese Beobachtungen erklärt werden können. Sie testen diese Hypothesen, indem sie weitere Messungen durchführen oder weitere Spuren suchen oder Modellrechnungen am Computer durchführen. Sie überlegen, welche Vorhersagen aus den Hypothesen ableitbar sind, und überprüfen diese Vorhersagen.

Doch all diese Argumente stoßen bei der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ auf einen fundamentalen Vorbehalt: Naturwissenschaftliche Erklärungen für die Entstehung der Sterne, der Erde und des Lebens seien atheistisch. Die Naturwissenschaften würden naturalistisch arbeiten und sich auf „blinde, un gelenkte Naturprozesse“ berufen. Somit sei „geistige Verursachung“ ausgeschlossen. Doch genau diese liege doch vor, wenn Gott als Schöpfer handelt. In der Tat gibt es viele Naturwissenschaftler, insbesondere auch Autoren von populärwissenschaftlichen Büchern, die aus den Erkenntnissen der Naturwissenschaft folgern, dass es keinen Schöpfergott gibt. Doch Reinhard Hempelmann weist in seinem Beitrag vom Dezember 2014⁴ zu Recht darauf hin, dass diese Leute hiermit „wissenschaftliche Forschungsergebnisse im Sinne einer umfassenden materialistischen Weltanschauung“ interpretieren. In meinem Buch wird ebenfalls begründet, dass diese Sicht eine Grenzüberschreitung ist, und es wird aufgezeigt, wie christliche Wissenschaftler das Verhältnis von Naturgesetzen und Gottes Schaffen und Handeln sehen. Meine diesbezüglichen Ausführungen werden in Junkers Rezension meines Erachtens nicht wirklich verstanden, denn er folgert, ich würde ablehnen, dass man aus der (biologischen) Natur auf einen De-

signer schließen könne und dass es Wunder gebe, und ich würde den Evolutionsprozess als eine „Vorprogrammierung“ durch Gott verstehen. Doch dem ist nicht so. Um dies genauer zu erläutern, möchte ich im Folgenden einige Facetten der spannenden Frage, wie Gottes Handeln und die Naturgesetze zusammengedacht werden können, genauer diskutieren. Meines Erachtens sind einige Anfragen und Einwände von „Wort und Wissen“ und anderen Proponenten des „Intelligent Design“ durchaus ernst zu nehmen. Allerdings liegen die Antworten woanders, als sie meinen.

Großes oder kleines I?

Die Vertreter des „Intelligent Design“ (ID mit großem I) wollen durch naturwissenschaftliche Untersuchungen nachweisen, dass es einen intelligenten Input bei der Entstehung der biologischen Arten gegeben hat. Sie betrachten „geistigen Input“ als eine dritte Ursache neben den physikalischen Naturgesetzen und dem Zufall, die beide „natürlich“ und „blind“ seien. Die Komplexität und Zweckmäßigkeit von biologischen Zellen und Lebewesen könne nicht durch rein natürliche Prozesse zustande gekommen sein. Dies mit wissenschaftlichen Methoden nachzuweisen, ist ein wichtiges Ziel der Forschung und der Publikationen von „Wort und Wissen“.

Von dieser Sichtweise unterscheidet sich der allgemeine Glaube an Gott als Schöpfer. Man könnte ihn als Glauben an ein intelligentes Design (mit kleinem i am Anfang) bezeichnen. Denn wer glaubt, dass Gott alles geschaffen hat, glaubt, dass es eine intelligente Ursache und damit einen „Designer“ gibt. Doch ich und viele meiner christlichen Kollegen meinen, dass die Argumente für diesen intelligenten Designer nicht auf der naturwissenschaftlichen Ebene gemacht werden dürfen. Es handelt sich hierbei um eine philosophische Interpretati-

⁴ Reinhard Hempelmann, Christlicher Schöpfungsglaube und Kreationismus, in: MD 12/2014, 445-454.

on des wissenschaftlichen Befunds. Bei den Naturwissenschaften handelt es sich immer um eine innerweltliche Beschreibungsebene: Wir beschreiben auf Basis unserer Beobachtungen und Messungen, was in der Welt abläuft und in der Vergangenheit abgelaufen ist, und wir können daraus allgemeine Prinzipien und Zusammenhänge ableiten. Auf einer philosophischen oder theologischen Ebene werden diese Dinge dann interpretiert. Dies gilt übrigens nicht nur für regelhafte Abläufe. Auch einmalige Ereignisse oder solche, die den Rahmen des Üblichen sprengen, werden zunächst einmal innerweltlich wahrgenommen und beschrieben und lassen immer auch innerweltliche Erklärungen zu. Für Wunder kann man z. B. bisher unbekannte Gesetze oder krasse Zufälle, psychologische Effekte oder Täuschung heranziehen. Wenn Zellen tatsächlich spontan aufgetaucht wären, könnte man den Import mittels Kometen, bisher nicht nachweisbare Vorstufen, neuartige Selbstorganisationsprozesse oder einen der Natur innewohnenden Trieb zur Ausbildung von Leben dafür verantwortlich machen. Oder man könnte sagen, es gebe keine Erklärung und keine Ursache, es sei einfach so passiert. Die Folgerung, dass Gott diese Dinge getan hat, ist niemals zwingend und niemals Teil der innerweltlichen Beschreibung, sondern geht über sie hinaus.

Ob es einen Designer gibt, ist also keine naturwissenschaftliche Frage, sondern eine Frage auf einer übergeordneten Meta-Ebene. Auch Fragen nach Ziel, Planung und Sinn sind nicht Gegenstand der Naturwissenschaft. Dies bedeutet aber nicht, dass man ausgehend von der Naturbeobachtung nicht sinnvoll über die Existenz Gottes oder von Zielgerichtetheit diskutieren und Argumente darüber austauschen kann. Man darf allerdings nicht vergessen, dass man hierbei einen naturwissenschaftlichen Befund weltanschaulich interpretiert. Man darf

meines Erachtens auch die Argumente für Gott plausibler oder „besser“ finden als die Argumente gegen Gott. Aber man darf sie nicht als „Beweise“ darlegen.

Ist die Welt der Physik kausal geschlossen?

Mir scheint die Auffassung weit verbreitet, dass dort, wo die Gesetze der Physik gelten, Gott nicht gleichzeitig schaffend und handelnd tätig sein könne, weil ja dann allein die Physik bestimme, was passiert. Auch in der Rezension von Junker wird mehrfach Gottes Schaffen im Gegensatz gesetzt zu natürlichen Abläufen, die als „blind“ und „nichtgeistig“ charakterisiert werden und in die Gott „eingreifen“ müsse, wenn er schaffend handelt. Meine Auffassung, dass selbst bei der Entstehung der biologischen Arten die Gesetze der Physik gelten, würde auf ein naturalistisches Weltbild hinauslaufen, und ich würde annehmen, alles in der Welt sei „durch Naturgesetz plus physikalisch beschriebene Zufallsprozesse bestimmt“. Also würde ich Gottes Schaffen auf ein anfängliches „Programmieren“ der natürlichen Abläufe reduzieren. Hier wird ein Verständnis der Physik angenommen, das zu meinem Leidwesen von vielen Physikern geteilt und gelehrt wird. Sie glauben, dass im Prinzip die fundamentalsten physikalischen Gesetze, nämlich die der Quantenmechanik, alles vollständig bestimmen, was in der Welt passiert. Doch dies ist eine sehr starke Annahme, die nicht beweisbar ist und viele Probleme mit sich bringt. Die Geschichte der Physik legt nahe, dass jedes physikalische Gesetz seinen beschränkten Gültigkeitsbereich hat und nur eine Annäherung an die Realität ist, aber keine vollständige Beschreibung. Ich zitiere gerne die Aussage der Wissenschaftsphilosophin Nancy Cartwright, die Natur sei wahrscheinlich unterbestimmt durch die Gesetze der Physik. Dies bedeu-

tet, dass auch wenn wir sehr erfolgreich das Verhalten aller Materie durch die Gesetze der Physik beschreiben können, diese Gesetze nicht vollständig alles festlegen, was passiert. Der Physiker und Theologe John Polkinghorne spricht hier von der „kausalen Offenheit“ der physikalischen Natur. Nur so ist es zum Beispiel zu erklären, dass bei den in unserem Gehirn ablaufenden Denkprozessen die Bewegungen der Atome durch die Gesetze der Physik beschrieben werden können, während der Denkprozess als Ganzes den (nicht physikalischen!) Gesetzen der Logik folgt und der kreative Akt einer Person ist. Ganz analog ist es plausibel, dass bei der Evolution die elementaren, mikroskopischen Prozesse den Gesetzen der Physik folgen, während der Prozess als Ganzes von höheren Prinzipien geleitet wird und das kreative Handeln Gottes ist. Martin Neukamm verweist meines Erachtens in dieser Hinsicht zu Recht auf die Parallele zwischen der Evolutionstheorie und der Meteorologie.⁵ Die Meteorologie arbeitet sehr erfolgreich naturalistisch, also ohne Gottes „Eingreifen“ als kausale Kraft heranzuziehen. Aber die Bibel sagt an vielen Stellen, dass Gott Gewitter, Wolken und Regen macht. Es gibt auch genügend persönliche Zeugnisse von Christen der Vergangenheit und Gegenwart, die einen Wetterumschwung o. Ä. als Gebetserhöhung schildern. Genau wie bei der Evolution lassen sich die verschiedenen Perspektiven miteinander vereinbaren, wenn man von der kausalen Offenheit der physikalischen Natur ausgeht. Ich würde gerne von „Wort und Wissen“ eine Diskussion der Frage sehen, wie Gott im Wettergeschehen „eingreift“!

⁵ Vgl. Martin Neukamm, Bemerkungen zur wissenschaftstheoretischen Position der Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ (s. Fußnote 3), 301; vgl. auch Hansjörg Hemminger, Mit der Bibel gegen die Evolution, EZW-Texte 195, Berlin 2007, 68ff.

Was ist Evolution?

Mir ist es sehr wichtig, drei verschiedene Bedeutungen des Begriffs „Evolution“ zu unterscheiden, wie dies in meinem Buch auch ausführlich erklärt wird:

1. die „Tatsache“ Evolution, also die gemeinsame Abstammung aller Lebewesen von denselben gemeinsamen Vorfahren, die durch die empirischen Daten meines Erachtens so gut belegt ist, dass jeder, der diese Daten kennenlernt und keine anderslautende vorgefasste Meinung hat, dadurch überzeugt werden müsste.

2. die „Theorie“ der Evolution, die sich seit Darwin stark weiterentwickelt hat und sich auch heute angesichts der vielen neuen Erkenntnisse aus Molekularbiologie, Entwicklungsbiologie, Ökologie etc. noch verändert. Hier wird diskutiert, welches die Mechanismen und Kräfte sind, die die Veränderung und Anpassung der Arten ermöglichen und vorantreiben, und hier gibt es meines Erachtens viele spannende Fragen, von denen längst nicht alle zufriedenstellend geklärt sind.

3. die „Weltanschauung“ Evolution, die Evolution als einen sinn- und ziellosen, ungeplanten und ungewollten, ausschließlich materiellen Prozess sieht.

Leider werden diese drei Bedeutungen oft in populärwissenschaftlichen Büchern über Evolution durcheinandergeworfen, und deshalb wird oft mit der Evolutionslehre auch eine atheistische Sicht der Natur vermittelt. „Wort und Wissen“ und viele andere Evolutionsgegner scheinen dieses Verständnis von Evolution zu übernehmen, denn sie vertreten ebenfalls die Meinung, dass Evolution eine atheistische Theorie sei, weil für Gott kein Platz sei oder er bestenfalls am Anfang als Programmierer der ganzen Sache fungieren könne. Die Hauptenergie im Kampf gegen Evolution wird dann allerdings gegen die Evolutionstheorie (also gegen die zweite Bedeutung

des Begriffs „Evolution“) geführt, und man weist auf all die vermeintlichen und zum Teil auch echten Lücken und offenen Fragen hin. Dies wiederum führt im Gegenzug dazu, dass viele Wissenschaftler sich darauf versteifen, der Evolutionsprozess sei schon vollständig verstanden, und sogar die Entstehung des Lebens sei im Wesentlichen verstanden. Ich wünsche mir einen entspannteren und offeneren Umgang mit diesen Fragen. Nicht jede Anfrage und Kritik von kreationistischer oder ID-Seite ist unberechtigt.

Geistiger Input

Die Vertreter des ID-Ansatzes und auch „Wort und Wissen“ verweisen darauf, dass es bei der Entstehung des Lebens einen „intelligenten“ oder „geistigen“ Input gegeben haben müsse. Dieser geistige Input wird von den gesetzmäßigen und den zufälligen physikalischen Prozessen unterschieden. Also wird (zumindest implizit) behauptet, dass während des „geistigen Inputs“ das übliche Naturgeschehen suspendiert wird oder dass es durch den geistigen Input auf einen anderen Verlauf umgelenkt wird.

Die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Materie ist eine sehr berechtigte Frage, die auch in der akademischen Wissenschaft kontrovers diskutiert wird, wie man zum Beispiel der Debatte über das menschliche Bewusstsein oder die Willensfreiheit entnehmen kann. Die meines Erachtens beste Sichtweise hierzu ist die oben beschriebene „kausale Offenheit“ der physikalischen, materiellen Welt. „Geistiger Input“ geschieht nicht punktuell unter Aussetzung oder Veränderung der ansonsten geistlos ablaufenden physikalischen Prozesse, sondern die physikalisch beschreibbaren Abläufe werden durchwegs von „geistigen“ Prinzipien regiert! Die physikalischen Gesetze selbst sind mathematisch und nichtmateriell. Diejenigen Theorien, die die fundamenta-

len Bestandteile der Materie, also die Elementarteilchen beschreiben, beruhen auf Symmetrien und Erhaltungsgrößen, also auf mathematischen Konzepten. Theorien, die Systeme aus vielen Teilchen beschreiben, wie die Thermodynamik, die Hydrodynamik oder die Festkörperphysik, werden ebenfalls auf Basis von Symmetrieüberlegungen und Erhaltungsgrößen aufgestellt. Sie sind nicht von allen mikroskopischen Details abhängig, sondern nur von einigen relevanten Eigenschaften. Dies bedeutet, dass sie ebenfalls von nichtmateriellen Prinzipien bestimmt werden und nicht allein von ihren materiellen Bausteinen. Man spricht hier von „Emergenz“. So ist es auf jeder Hierarchieebene, auch wenn man über die Physik hinausgeht: Atome, Proteine, Zellen, Gehirne, Individuen, Staaten werden jeweils durch eigene Gesetze und Konzepte beschrieben.

Spätestens wenn es um das Thema „Bewusstsein“ geht, geben all diejenigen Wissenschaftler, die keine rein materialistische Sicht der Natur haben, zu, dass sich nicht alles auf grundlegende physikalische Gesetze reduzieren lässt. Am Beispiel des menschlichen Bewusstseins wird der „geistige Input“ in die materielle Welt am augenscheinlichsten: Pläne, Absichten, Ziele, Kreativität, Entscheidungen, Werte, und vieles mehr beeinflusst uns Menschen und durch uns auch unsere nichtbelebte Umgebung. Dabei werden an keiner Stelle physikalische Gesetze verletzt. Auf mikroskopischer Ebene beobachten wir im Gehirn elektrische und chemische Aktivität, die bekannten elementaren Gesetzen gehorcht und bei der wie immer bei nichtverschwindender Temperatur viel Zufall beteiligt ist. Wer auf dieser mikroskopischen Ebene den „geistigen Input“ sucht, sucht an der falschen Stelle, da man das ganze System betrachten muss. Auf mikroskopischer, physikalischer Ebene sieht man nun mal nur Gesetze und Zufall. Ähnlich ist es bei

der Evolution: Wer den geistigen Input bei den elementaren Prozessen, also den Interaktionen der Biomoleküle oder den Mutationen sucht, sucht an der falschen Stelle. Unberührt von all diesen Überlegungen ist die Frage, ob es Wunder im Sinne von singulären Abweichungen von den gesetzmäßigen Abläufen geben kann. Hierzu habe ich in meinem Buch geschrieben, dass ich die Auferstehung Jesu von den Toten als ein solches Wunder betrachte. Sie sprengt den Rahmen der üblichen Abläufe und folgt sozusagen einer tieferen Logik oder tieferen „Gesetzen“.

Vorwärtsgewandt argumentieren

Die obigen Überlegungen und Themen bieten ein riesiges Betätigungsfeld, da sie

mit vielen offenen Fragen verbunden sind. Wer aus christlicher Perspektive einen konstruktiven Beitrag zu einer Einordnung der Theorien zur Entwicklung des Universums und des Lebens leisten möchte, sollte nicht an seit 200 Jahren überholten Thesen über das Alter der Erde oder die Datierung der Dinosaurier festhalten, sondern auf Basis der neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse arbeiten. Meines Erachtens können und müssen christliche Wissenschaftler dazu beitragen, dass in den Naturwissenschaften atheistische, reduktionistische, deterministische oder materialistische Auffassungen nicht überhand nehmen. Da die Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“ mit ihren Beiträgen im universitären Umfeld nicht ernst genommen wird, kann sie hierzu leider keinen Beitrag leisten.

INFORMATIONEN

FREIGEISTIGE BEWEGUNG

Schulfrei am Welthumanistentag. Im Land Berlin ist die Möglichkeit eröffnet worden, sich vom Schulunterricht am 21. Juni befreien zu lassen, um eine humanistische Weltanschauung zu pflegen. Die Sprecherin von Berlins Schulsenatorin Sandra Scheeres wies am 8. Dezember 2014 zugleich darauf hin, dass Eltern die Befreiung ihrer Kinder beantragen müssten und dass ein solcher Antrag zustimmungsfähig sei, wenn eine Zugehörigkeit zum Humanistischen Verband bestehe. Nach rechtlichen Konflikten mit einer Mutter, die ihre Kinder am Welthumanistentag 2011 nicht zur Schule geschickt hatte, will der Berliner Senat mit dieser Entscheidung seinen Willen bekunden, Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften gleichzubehandeln, und die Religionsdistanz vieler Menschen berücksichtigen.

Die Reform der öffentlichen Gedenkkultur und der „Respekt gegenüber den Formen der Fest- und Feierkultur säkularer Organisationen“ gehört ohnehin zu den zentralen politischen Forderungen humanistischer und freidenkerischer Verbände in Deutschland, Europa und Nordamerika. Gemeint sind damit Organisationen, die von einer atheistischen Weltdeutung ausgehen, die ihre Ansichten „ohne Bezugnahme auf einen Gott oder auf andere metaphysische Instanzen“ gewinnen.

In Oslo wurde der Welthumanistentag (World Humanist Day) als humanistischer Feiertag vor knapp 30 Jahren, am 21. Juni 1986, ins Leben gerufen. Dies geschah durch die 1952 in Amsterdam gegründete „International Humanist and Ethical Union“ (IHEU), die für einen wissenschaftlichen Humanismus, für die strikte Trennung von Staat und Kirche und weltliche Riten als Re-

ligionsersatz eintritt und zu der 110 atheistische und freidenkerische Organisationen in 38 Ländern gehören. Die Feier des 21. Juni knüpft an Traditionen unter nichtreligiösen Menschen in den Vereinigten Staaten an. Eine wichtige Rolle spielt dabei das astronomische Ereignis der Sommersonnenwende, das die Menschen in Ritus, Mythologie und Kultus bereits in prähistorischen Zeiten beschäftigte und verbunden war mit der Verehrung der Gestirne. Die Sommersonnenwende spielt heute gleichermaßen im Neuheidentum (Neopaganismus) und Atheismus eine Rolle. Im Kontext des organisierten Atheismus soll der Feiertag dazu dienen, das Bewusstsein für die Bedeutung von humanistischen Ideen und Überzeugungen in der Öffentlichkeit zu verbessern, für sie zu werben und in Gemeinschaft zu feiern.

Der im Land Berlin eingeführte „neue Feiertag“ wird nur für eine geringe Zahl von Schülerinnen und Schülern von Relevanz sein. Der Humanistische Verband hat deutschlandweit ca. 20 000 Mitglieder. Im Blick auf das Land Berlin liegen keine belastbaren Zahlen vor. Mit dem freiwilligen Unterrichtsfach Humanistische Lebenskunde (als Alternative zum evangelischen und katholischen Religionsunterricht) werden durch den Verband allerdings zahlreiche Schülerinnen und Schüler erreicht, inzwischen mehr als 55 000. Der Direktor des Berliner Ausbildungsinstituts Humanistische Lebenskunde, Werner Schulz, kommentierte die Entscheidung der Senatsverwaltung mit dem bezeichnenden Satz: „Die Anerkennung unseres Feiertages ist auch ein Ausdruck der Wertschätzung des freiwilligen Weltanschauungsunterrichts Humanistische Lebenskunde an Berlins Schulen.“

Eine grundlegende Schwierigkeit dieser Entscheidung liegt darin, dass die Schulverwaltung mit zahlreichen Forderungen weltanschaulicher und religiöser Gruppierungen

konfrontiert werden könnte, die sich ebenso durch die gültige Feiertagskultur benachteiligt fühlen. Der Humanistische Verband verweist gern auf seine öffentliche Präsenz in Berliner Schulen. Er kann jedoch nur für seine Mitglieder sprechen. Sein Anspruch, die Interessen der konfessionsfreien Menschen zu vertreten, muss zurückgewiesen werden. Konfessionsfreie können nicht als „anonyme Humanisten oder Atheisten“ im Sinne säkularer und freidenkerischer Verbände angesehen werden, genauso wenig wie sie aus christlicher Perspektive als latente Christinnen und Christen vereinnahmt werden können.

Die christlich geprägte Feiertagskultur, wie sie im Grundgesetz vorausgesetzt ist, wird aufgrund weltanschaulicher und religiöser Pluralisierungsprozesse hinterfragt. Sie verliert ihre Selbstverständlichkeit und wird begründungspflichtig. Ihre kulturellen Stützmechanismen sind im Schwinden begriffen. Die christlichen Kirchen sollten in der Situation nicht vergangenen Zeiten nachtrauern. Sie können lernen, die Orientierungsperspektiven ihrer eigenen Traditionen ernst zu nehmen, diese mit Kreativität zu gestalten und im öffentlichen Diskurs dafür einzutreten.

Reinhard Hempelmann

PSYCHOSZENE

Ausbreitung der Satsang-Szene. Die Satsang-Bewegung als westlich-therapeutische Variante der hinduistischen Advaita-Philosophie („Nicht-Zweiheit“) hat sich auf dem Markt alternativer Lebenshilfe fest etabliert. Im Zentrum der Bewegung steht die individuelle Suche nach „Erleuchtung“. Dieser angeblich anhaltende Bewusstseinszustand soll durch spirituelle Lehrer übermittelt werden können.

Ein Beleg für die Ausbreitung dieser Form von Lebenshilfe ist das Internet-Portal

„Jetzt-TV“ (www.jetzt-tv.net), das seit November 2006 online ist und mittlerweile mehrere hundert Stunden Videomitschnitte und zum Teil auch Live-Satsangs veröffentlicht. Manche Satsang-Anbieter bieten zudem persönliche Beratung per Skype an. Interessenten können sich von zu Hause aus zum Satsang zuschalten, um dem spirituellen Lehrer live eine Frage zu stellen. Das Magazin „connection spirit“ stellt in der Herbstnummer 2014 (9-10/2014) detailliert 22 Advaita-Lehrer vor und begründet die Popularität der Bewegung mit ihrer Ablehnung jeglicher Vermittlerinstanzen: „Priester, Brahmanen oder Schamanen braucht es nicht, und schon gar nicht irgendwelche Hierarchien. ‚Erkenne dich selbst‘ ist das Motto der Szene.“

Aber ist ein Guru nicht auch ein Vermittler? Der spirituelle Meister übernimmt doch beim Satsang eine Schlüsselrolle! Aus dem höchsten Bewusstseinszustand der Erleuchtung meint er, unerleuchtete Schüler zur Befreiung anleiten zu können. Häufig scharf sich um einen spirituellen Meister ein innerer Kreis langjähriger Schüler, die ihren Lehrer bei der Seminarorganisation unterstützen.

Zu den bekanntesten Advaita-Lehrern in Deutschland zählt Cedric Parkin („OM“), der im letzten Jahr dadurch Aufsehen erregte, dass er in die katholische Kirche eintrat – für manche Schüler ein Schock (vgl. MD 1/2014, 27f). Die spirituelle Gemeinschaft („Große Sangha“) um Parkin zählt mehrere hundert Mitglieder. Bei der letzten Mitgliederversammlung Ende September 2014 wurde beschlossen, den Verein „Allionce“ (vgl. ebd., 27) aufzulösen und sein Vermögen satzungsgemäß auf die Stiftung „Gut Saunstorf – Ort der Stille“ (bei Wismar gelegen) zu übertragen. In Deutschland, der Schweiz und Frankreich treffen sich etwa 20 regionale Gruppen („Sanghas“), um sich gegenseitig auf dem inneren Weg zu unterstützen.

Ein Rhetorik-Trainer machte sich 2005 auf eine spirituelle Suche, bei der er auch zehn Satsang-Lehrer konsultierte. Auf seinem Blog kritisiert er nun die „Macken und Irrtümer der Erleuchteten“ (www.spiritueller-blog.com/die-macken-und-irrtuemer-der-erleuchteten). Nach seiner Erfahrung gebe es keinen Erleuchteten, der sich nicht mindestens in einer Sache irre. Außerdem hätten auch Erleuchtete spirituelle Dogmen und Glaubenssätze, die sie einfach nachplappern würden. Ihre persönlichen Konzepte, Meinungen und moralischen Vorstellungen würden sie jedoch als höchste Wahrheit verkaufen. Detailliert werden Irrtümer und Ungereimtheiten von über 20 „Erleuchteten“ dargestellt. Beispielsweise habe OM C. Parkin entgegen seiner Lehre noch eigene Wünsche und Sehnsüchte, weil er zu den ganz wenigen zähle, die nach ihrem Erwachen noch ein Kind in die Welt gesetzt haben. Darüber hinaus kümmere es ihn, was andere von ihm denken. Wenn es jedoch laut Advaita-Lehre kein „Ich“ mehr gebe, wieso kümmere ihn dann die Meinung anderer über ihn? Entgegen der spirituellen Satsang-Tradition gründe er Gruppen und residiere in der herrschaftlichen Villa „Gut Saunstorf“, die er für seine Organisation erworben habe. Es stimmt zuversichtlich, dass sich Satsang-Lehrer auch interner Kritik stellen müssen und mit eigenen Widersprüchen und Irrtümern konfrontiert werden.

Michael Utsch

JEHOVAS ZEUGEN

Neue Aussteiger-Dokumentation erschienen. (Letzter Bericht: 1/2015, 30) Jehovas Zeugen nutzen die modernen Kommunikationsmedien intensiv, um ihre Publizistik und ihre Schulungen zu verbreiten. Immer häufiger werden beim Versammlungs-

bibelstudium und in den Dienstzusammenkünften auch Tablets eingesetzt, weil die meisten Texte mittlerweile im Internet als PDF-Dokument verfügbar sind. Für das Familienbibelstudium steht auf der Internetpräsenz beispielsweise die professionell erstellte Video-Clip-Serie „Werde Jehovas Freund“ bereit, deren Folgen die pädagogischen Werte einer Erziehung im Sinne der Zeugen Jehovas kindgerecht vermitteln (www.jw.org/de/bibel-und-praxis/familie/kinder/werde-jehovas-freund/kinderfilme).

Das Internet ist aber für die Organisation auch brisant, weil Mitglieder sich dort unbemerkt über kritische Positionen zur eigenen Glaubensform informieren können. Es ist zu begrüßen, dass Anfang 2015 eine neue Aussteiger-Dokumentation erschienen ist, die öffentlich zugänglich ist (Trailer mit deutschen Untertiteln unter www.youtube.com/watch?v=ZC43RxsP0mQ). Auch eine Veröffentlichung als DVD ist angekündigt. In dieser Dokumentation reflektieren ehemalige Mitglieder ihre Erfahrungen mit den intensiven Schulungen, der Tür-zu-Tür-Mission, der radikalen sozialen Isolation von „ungläubigen“ Familienmitgliedern und der Abwehr des kritischen Denkens. Die Dokumentation zeichnet ein präzises Bild von der mentalen und emotionalen Manipulation der Zeugen und den schwierigen Wegen der Befreiung daraus. Damit erweist sich das Internet einmal mehr als ein Hilfsmittel für Mitglieder in geschlossenen religiösen Gemeinschaften, sich mit einer Außensicht über die eigene Gruppe zu beschäftigen und dadurch das eigene Verhalten zu überdenken. Gerade authentische Aussteigerberichte wie diese Dokumentation dürften der Wachturm-Organisation ein Dorn im Auge sein – und nach dem Anschauen manche schlaflose Nacht für Noch-Mitglieder nach sich ziehen.

Michael Utsch

STICHWORT

Gralsbewegung

Entstehung und Geschichte

Der sächsische Kaufmann, Schriftsteller und Weltreisende Oskar Ernst Bernhardt (1875 – 1941) war im Ersten Weltkrieg auf der Isle of Man interniert und wurde sich dort einer göttlichen Sendung bewusst. Ab ca. 1920 begann er, seine Erkenntnisse über das Wesen der Schöpfung und seine eigene Rolle im Weltenplan in naturphilosophischen Vorträgen gnostischer Prägung zu verkündigen. Diese Vorträge publizierte er ab 1923 in loser Folge, bevor sie 1926 in Buchform gesammelt unter dem Titel „Im Lichte der Wahrheit – Neue Gralsbotschaft von Abd-ruschin“ erschienen. Das Werk, das bis heute seinen Vortragscharakter behalten hat, wurde vom Autor in späteren Jahren kontinuierlich erweitert und überarbeitet (die heute gültige dreibändige Fassung erschien 1948). Studium und Verbreitung der Gralsbotschaft ist heute das zentrale Anliegen der Gralsbewegung.

Schon früh sammelten sich Anhänger um Bernhardt. Als dieser 1928 auf das Anwesen Vomperberg in Tirol zog, entstand eine kleine Siedlungsgemeinschaft. Die Bewegung wurde 1938 von den Nazis verboten und die Gralsiedlung aufgelöst.

Das Leben Bernhardts ist nur in groben Umrissen bekannt, u. a. weil er selbst zwar einen hohen geistlichen Anspruch über seine weltgeschichtliche Rolle als Künder der Botschaft vertrat, zugleich aber seine Person von Verehrung und Führerrolle freihalten wollte. Der Vortrag „Der Fremdling“ (GB 32) gibt einen Eindruck seines Selbstverständnisses als eines aus himmlischen Sphären ins „feindliche Gebiet“ Hinabgeschrittenen. Während „sonnig seine Erdenjugend sein durfte“, war die Gesamtexistenz

doch eine „bittere Erdenausbildung“, denn „alles Irdische mußte dem Gottgesandten ganz naturgemäß nur feindlich gegenüberstehen [H.i.O.]“. Feindselig ist dabei die Kirche als Verfälscherin der Christusbotschaft ebenso wie die totale Herrschaft der Vernunft, welche die Menschen ihm gegenüber unempfänglich mache. Die Erfahrung der Fremdheit in einer feindlichen Welt ist ein Grundmotiv der Gralsbotschaft.

Die Neugründung der Siedlung auf dem Vomperberg und der eigentliche Beginn der institutionalisierten Gralsbewegung erfolgten 1948 durch Bernhardts Witwe Maria. Bis 1999 befanden sich hier die weltliche Leitung und das geistige Zentrum. Seit 1999 ist die Bewegung gespalten. Bis dahin war die Leitung innerhalb der Familie weitergegeben worden. Oskar Ernst Bernhardt folgten seine Frau Maria (gest. 1957), der Sohn Alexander (gest. 1968) und die Tochter Irmgard. Mit deren Tod endete 1990 die Blutlinie in der Leitung, und es folgte der in die Familie eingehatete Siegfried Bernhardt, Besitzer des Anwesens Vomperberg. Im Jahr 1999 kam es zu Unstimmigkeiten. Seitdem hat die Internationale Gralsbewegung mit ihren angeschlossenen Institutionen ihren Sitz nicht mehr auf dem Anwesen ihres Gründers, sondern im benachbarten Örtchen Schwaz und in Stuttgart. Siegfried Bernhardt seinerseits gründete das sogenannte „Gralswerk“, das nur noch jenen Anhängern Zutritt zur Gralsiedlung gewährt, die seinen Leitungsanspruch anerkennen.

Die Gralsbotschaft

Die Gralsbewegung gehört zur klassischen „Systemesoterik“ und zeigt viele Parallelen zu anderen Bewegungen dieses Bereichs.

Gestalt und Sprache

Die drei Bände „Im Lichte der Wahrheit – Gralsbotschaft“ sind nicht inhaltlich ge-

ordnet, sondern die Inhaltsübersicht nennt nur eine „Reihenfolge der Vorträge“. Die Themen dieser 168 Vorträge reichen von klassischer Esoterik (Spiritismus – Astrologie – Heilmagnetismus) über biblische Themen (Steige herab vom Kreuze! – Auferstehung des irdischen Körpers Christi – Die Taufe – Erbsünde – Das Vaterunser) bis hin zu Fragen der Ernährung (Okkulte Schulung, Fleischkost oder Pflanzenkost). Häufiges Thema sind Geschlechtlichkeit und Sexualität (Ist geschlechtliche Enthaltsamkeit geistig fördernd? – Die Sexualkraft in ihrer Bedeutung zum geistigen Aufstiege – Geschlecht – Weib und Mann – Die Aufgabe der Menschenweiblichkeit). Die Sprache ist altertümelnd-erhaben und lässt ihre geistesgeschichtliche Herkunft aus einer frühmodernen Mystiksehnsucht erkennen, die für das Aufkommen der neuzeitlichen Gralsfrömmigkeit kennzeichnend ist (Templerorden- und Mittelalterfaszination der Romantik). Die Suche nach dem Gral als spirituelle Reise begegnet auch in anderen esoterischen Bewegungen (Rosenkreuzer, Kriya-Yoga, diverse moderne Templerorden). So wie sich sein Zeitgenosse Rudolf Steiner an Goethe orientierte, zog Abd-ru-shin seine Inspiration aus Wolfram von Eschenbachs ca. 1220 entstandener Verdichtung Parzival. Sprachlich und inhaltlich ähnelt vieles anderen zeitgenössischen Strömungen wie der Theosophie, der Christengemeinschaft und vor allem der Anthroposophie. Am prägendsten sind die Elemente aus der Parzivaldichtung. Vermutlich wird man die Anziehungskraft neugnostisch-esoterischer Gruppen wie der Gralsbewegung ebenso sehr in ihrer religionsästhetischen Gestalt wie in ihren Lehren suchen müssen.

Kosmologie

Der Kosmos der Gralsbotschaft ist eine Emanation von Strahlungen des „We-

senlos-Göttlichen“ (Urschöpfung). Diese Strahlungen durchheilen bzw. erschaffen verschiedene absteigende und sich zunehmend verdichtende Ebenen der Wirklichkeit. An der Grenze zwischen dem Göttlich-Wesenlosen und unserer Schöpfung („Nachschöpfung“) befindet sich die Gralsburg mit ihrem König Parzival und dem heiligen Gral. Dieser ist der Machtkern des geschaffenen Universums, durch dessen jährliches Überfließen die göttliche Lebensenergie die Schöpfung durchflutet und in Gang hält. Die gestuften Niederschläge der Schöpfung jenseits der Gralsburg enden schließlich ganz unten in der Region des „Stofflichen“, unterteilt in Feinstoffliches und Grobstoffliches.

In den verschiedenen Regionen bzw. Emanationen treten Verkörperungen des „Menschensohns“ auf, Imanuel, Parzival oder Abd-ru-shin genannt.

Grundlage dieser Kosmologie ist das *erste Grundgesetz* des Seins: Das „Gesetz der Schwere“. Demnach sinkt das Dichtere und Größere nach unten, entfernt sich so zunehmend von Gott.

Anthropologie

Das Menschenleben ist eine Reise der Reifung und Bewusstwerdung seines Selbst. Zu diesem Zweck nimmt das Selbst die Gestalt eines irdischen Körpers an. Aufgabe des Menschen ist es, diese Bewusstwerdung zu vollziehen und sich in Einklang mit den Prinzipien der Schöpfungsordnung zu setzen. Erfolgversprechend ist das menschliche Streben wegen des *zweiten* und *dritten Grundgesetzes*: das „Gesetz der Gleichart“, dem zufolge reines Streben im Grobstofflichen Reinheit im Geistigen anzieht und bewirkt, sowie das „Gesetz der Wechselwirkung“ (Karma), dem zufolge der Mensch erntet, was er sät (inkl. Wiedergeburt). Die christliche Idee stellvertretenden Leidens widerspreche der Schöpfungsordnung.

Gott verkündete dem Menschen diese Lehre erstmals in Jesus Christus, dem „Gottessohn“, dessen Sendung aber scheiterte und dessen Botschaft verfälscht überliefert wurde. Dem Gottessohn folgte daher in der jetzigen Endzeit der „Menschensohn“ Abd-ru-shin. Er, nicht Christus, ist der „ewige Mittler“. Der Prozess menschlicher Entwicklung und Selbstvervollkommnung ist mit dem Tod nicht abgeschlossen.

Die Gralsbotschaft enthält eine starke Abwertung des Verstandes bzw. der Vernunft („Gehirnkrüppel“) und postuliert die Überlegenheit des Geistes und der Intuition. „Es herrscht also bisher auf dieser Erde das unnatürliche Gehirn, dessen Wirken zuletzt selbstverständlich auch den unaufhaltsamen Zusammenbruch in allem bringen muß.“ Die Absolutsetzung des Verstandes ist der Sündenfall des Menschen. Erst in der neuen Zeit wird „jeder Einfluß, jede Macht dieser Verstandesmenschen“ aufhören (GB 19 „Es war einmal ...!“).

Verbreitung und Praxis

Nach eigenen Angaben zählen zur Gralsbewegung weltweit ca. 40 000, in Deutschland in 25 Gralskreisen über 3000 Versiegelte („Kreuzträger“). Ausbreitung findet derzeit vor allem in Afrika statt. Der erweiterte Kreis der Unterstützer und Interessenten sei größer. Das Hauptwerk „Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft“ habe inzwischen eine Gesamtauflage von über einer Million in 17 Sprachen und sei in 90 Ländern erhältlich.

Man trifft sich sonn- und feiertags zu Andachten, in denen, von Instrumentalmusik gerahmt, die Gralsbotschaft und Gebete Abd-ru-shins verlesen werden. Die Andachtsräume („Lichtstätten“) sind von nüchternen Ästhetik und minimalistischer Symbolik (Kelch, sieben Lichter, Gralskreuz auf einem Altar). Es geht dabei explizit nicht um ein Gemeinschaftserlebnis, denn letzt-

lich ist jeder Mensch in seinem Streben auf sich gestellt. Die Andachten stehen nur Kreuzträgern und „ernsthaft Interessierten“ offen. Außerdem finden in den Gralskreisen öffentliche Vorträge, Lesungen, Gesprächsabende, Konzerte und Ausstellungen statt. Inhaltlich macht man oft esoteriktypisch Anleihen bei anderen religiösen Bewegungen. So kann etwa beim Thema „Heilung“ auf Lourdes, Bruno Gröning und Reiki als Belege verwiesen werden. Gleiches gilt für den Versuch, die eigene Lehre als übereinstimmend mit der Wissenschaft zu präsentieren, indem man sie in naturwissenschaftliche Begriffe packt: „Das Sichtbare in der grobstofflichen Welt ist nur die Verfestigung ... dessen, was auf der feineren Ebene geschieht. Energie materialisiert sich (auf einem bestimmten Frequenzspektrum) durch Bewußtsein und Information ... Die eigentliche Quintessenz der Heilung ist das Bewußtwerden!“ (Huemer/Yesilgöz)

Dreimal jährlich gibt es zentrale Gralsfeiern: am 30. Mai das Fest der Heiligen Taube (Überfließen des Grals als Lebenszufuhr der Schöpfung); am 7. September das Fest der Reinen Lilie (Geburtstag der Tochter Irmingard 1930 und Ausrufung des „göttlichen Trignons“, bestehend aus Abd-ru-shin, seiner Frau Maria [der „fleischgewordenen Liebe Gottes“) und besagter Irmingard); am 29. Dezember das „Fest des Strahlenden Sterns“ (Tag der göttlichen Sendung Abd-ru-shins). Außerdem gelten u. a. Karfreitag und Abd-ru-shins Geburts- und Todestag (18.4. und 6.12.) als Gedenktage. Bei den Gralsfeiern finden die Versiegelungen statt, deren Symbolik entfernt an die christliche Taufe erinnert. Der zu Versiegelnde legt ein Gelöbnis ab und erhält mit Wasser ein Kreuzzeichen auf die Stirn. Er wird damit zum Kreuzträger (Silberkreuzer). Später kann die Berufung zum „Goldkreuzer“ und zum „Jünger“ folgen. Zur Gralsfeier gehört auch eine Mahlfeier, die dem christlichen Abendmahl ähnelt (Brot und Wein).

Die Lebensführung strebt nach sittlicher und leiblicher Reinheit.

Einschätzung aus christlicher Sicht

Obwohl die Gralsbotschaft den Charakter einer Offenbarung trägt, sieht die Bewegung sich nicht als Religion, sondern als Schöpfungserkenntnis, die allen Religionen übergeordnet ist. „Das nachstehende Wort bringt nicht eine neue Religion, sondern es soll die Fackel sein für alle ernsthaften Hörer oder Leser, um damit den rechten Weg zu finden, der sie zur ersehnten Höhe führt“ (GB „Zum Geleite!“). Jeder kann Kreuzträger werden „gleichviel, welcher Religion er angehört“ (GB 9 „Der Erlöser“). So können sich die Anhänger auch als Christen sehen (und Kirchenmitglied sein), was durch die vielen Bezugnahmen auf christliche Tradition und Sprache erleichtert wird. Allerdings offenbart ein Blick auf die tatsächlichen Lehrinhalte, dass die Gralsbotschaft an praktisch keiner Stelle mit den christlichen Begriffen das meint, was die ökumenische Christenheit darunter versteht: Während Jesus Christus als Weisheitslehrer kam und scheiterte, wurde seine Heilsrolle durch Abd-ru-shin in vollkommener Weise erfüllt. Obwohl Abd-ru-shins Lehre über seiner Person stehen soll, sah er sich doch als den besseren Christus und betrachtete seine Familie und sich als heilmittelnd („göttliches Trigon“). So wie Abd-ru-shin Jesus überlegen war, ist die Gralsbotschaft der Bibel überlegen. Es ist offensichtlich, dass all dies christlichen Vorstellungen diametral widerspricht.

Wenn dennoch Kreuzträger häufig betonen, der Unterschied zum christlichen Glauben sei gar nicht so groß, so kann dies daran liegen, dass christliche Elemente in die persönliche Frömmigkeit hineingenommen werden (Bezug zu einem personal als Gegenüber erlebten Gott im Gebet z. B.), obwohl sie im Grunde nicht zur Gralslehre

passen. Dabei ist aus christlicher Sicht das aktive Glaubensleben einer Tatreligion und das Bemühen der Anhänger um ein ethisch verantwortungsvolles Leben zu würdigen und nicht durch den Vorwurf der „Selbsterlösung“ leichtfertig zu entwerten, zumal die zugrunde liegende Ethik der christlichen nicht erkennbar widerspricht.

Literatur

Quellen

- Abd-ru-shin (Oskar Ernst Bernhardt), Im Lichte der Wahrheit. Gralsbotschaft, Vomperberg/Tirol 1981 (Erstveröff. 1926) (GB)
- GralsWelt. Zeitschrift für ganzheitliches Denken und fördernde Lebenswege, hg. von der Gralsstiftung, Ditzingen 1996ff (Vorläufer: Gralswelt 1950 – 1988)
- Huemer, Werner/Yesilgöz, Mehmet, Auf den Spuren der Lebensenergie, in: GralsWelt 83 (Juli/August 2014), 42-49
- Stiftung Gralsbotschaft (Hg.), Antworten auf ungelöste Fragen des Lebens, Stuttgart 2002
- Stiftung Gralsbotschaft (Hg.), Abd-ru-shin. Ich lebte das, was ich schrieb, Festschrift zum 125. Jahrestag der Geburt von Abd-ru-shin, Stuttgart 2000

Sekundärliteratur

- Biener, Hansjörg, Die Gralsbewegung, in: Hempelmann, Reinhard u. a. (Hg.), Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 560-565
- Knepper, Claudia, 70. Todestag von Oskar Ernst Bernhardt, in: MD 12/2011, 468-471
- Krech, Hans/Kleiminger, Matthias (Hg.), Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, hg. im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, Gütersloh 2006: Gralsbewegung (GrB), 638-653
- Lewis, James R., Art. „Grail Movement of America“, in: ders. (Hg.), The Encyclopedia of Cults, Sects and New Religions, Amherst 1998, 253f
- Hutten, Kurt, Seher, Grübler, Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und Sonderbewegungen, Stuttgart 12/1982, 531-549
- O’Callaghan, Sean: Art. „Grail Spirituality“, in: Christopher Partridge (Hg.), Encyclopedia of New Religions. New Religious Movements, Sects and Alternative Spiritualities, Oxford 2004, 313f
- Obst, Helmut, Die „Christologie“ der Gralsbewegung. Oskar Ernst Bernhardt – Abd-ru-shin – Imanuel der Menschensohn, in: Reinhard Hempelmann/Ulrich Dehn (Hg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, FS Reinhart Hummel, EZW-Texte 151, Berlin 2000, 271-279

Versch-Biener, Karin/Reimer, Hans-Diether, Die „Gralsbewegung“, EZW-Orientierungen und Berichte 18, Stuttgart 1991

Internet

www.gralsbotschaft.org (Text der Gralsbotschaft)
www.internationale-gralsbewegung.org
(Gralsbewegung International, Schwaz/Tirol)
www.gralswelt.org
(Zeitschrift der Internationalen Gralsbewegung)
www.youtube.com/user/gralswelttv (Gralswelt TV)
www.gralswerk.org
(abgespaltene Gralsbewegung von Siegfried Bernhardt, mehrsprachig)

Kai Funkschmidt

BÜCHER

Tilman Nagel, Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Duncker & Humblot GmbH, Berlin 2014, 422 Seiten, 29,99 Euro.

Tilman Nagel räumt auf. Intellektueller Sperrmüll soll entsorgt werden (die Tabus und Denkverbote der politischen Korrektheit), ideologische Vogelscheuchen beseitigt, scheinbare moralische Überlegenheit entlarvt. Zu den Tabus gehören „Den Islam gibt es gar nicht“, „Den Islam als Religion darf man nicht kritisch betrachten“ (hier „gibt“ es *den* Islam plötzlich) oder die vergleichende Gegenüberstellung von islamischer und europäischer Kultur („Orientalismus“, „Essenzialismus“!).

Der renommierte Göttinger Arabist und Islamwissenschaftler nennt als ein Motiv für die Veröffentlichung ausdrücklich seine „in langjähriger Erfahrung gesammelte Enttäuschung“ über die mangelnde Bereitschaft vieler Vertreter der „politisch-medialen Klasse“ zur nüchternen, wirklichkeitsnahen Wahrnehmung des Islams „und derjenigen seiner Charakterzüge, die unserer Kultur zuwiderlaufen“ (9). Wer nun in dem Buch die Abrechnung eines verbitterten Emeri-

tus vermutet, liegt falsch – und macht es sich vor allem zu einfach. Es ist eines der bekannten Muster, sich der intellektuellen Anstrengung einer sachorientierten Auseinandersetzung durch Diskreditierung der Person zu entziehen (je nach dem: fehlende Sachkenntnis, Generalverdacht, Islamophobie – auch dies sind Themen des Bandes). Oder durch „angestregtes Wegschauen“. Dem setzt der Autor bestens fundierte, auf souveräner Quellen- und Faktenkenntnis beruhende Expertise entgegen, die sich aus vielen Jahrzehnten intensiven Studiums der islamischen Primärquellen speist. Das Buch soll jedem – Muslim oder Nichtmuslim –, der den säkularen Staat im Disput mit schiiragebundenen Muslimen verteidigt, geschichtliche und sachliche Zusammenhänge erschließen und Argumente für eine kritische Auseinandersetzung an die Hand geben.

Das tut es in über zwanzig Texten in vier Abteilungen: Grundsätzliches über den Islam; das Weltbild des Christentums und des Islams im Vergleich; der Islam und der säkulare Staat – Grundlinien eines Konflikts; „Mit Muslimen streiten“. Der größere Teil der Vorträge und Aufsätze wurde schon an anderer Stelle – meist entlegen – veröffentlicht. Einige gewichtige Texte sind neu. Alle werden durch mehrere hilfreiche Register erschlossen.

Im grundsätzlichen Teil wird systematisch, religionsgeschichtlich und theologisch in die zentralen Themenkomplexe eingeführt. Ein Gedanke, der sich immer wieder durch Nagels Darstellung des orthodoxen Sunnitentums zieht und nach verschiedenen Seiten hin entfaltet wird, ist der der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gottes Willen und Wirken. Gott bestimmt alles in seiner Schöpfung, und zwar in allen Einzelheiten und in jedem Augenblick ihres Bestehens. Auch das Wissen von der Welt wird nicht durch den Verstand und die von ihm geleitete Analyse gewonnen,

sondern vollständig von Gott übermittelt. Es steht quasi von vornherein fest und kann durch eigenständiges Denken und Forschen prinzipiell nicht erweitert werden. Die diesbezügliche Szene des Korans („Allah lehrte Adam alle Namen“, Sure 2,31-33, im Unterschied zur mitschöpferischen Benennung der Geschöpfe *durch Adam* in Gen 2,19f) wird mehrfach eingehend interpretiert und in ihren Konsequenzen bis in aktuelle Fragestellungen etwa der Ethik und der Politik erörtert. Wichtiger Teilbereich des festen Wissensbestandes ist das Gesetz, die Scharia. Während das politische Denken im lateinischen Christentum von der Überzeugung herkommt, dass *civitas terrena* und *civitas Dei* untrennbar miteinander existieren, die Unvollkommenheit daher Kennzeichen irdischer Verhältnisse ist und die Vollendung des Reiches Gottes Gegenstand der Hoffnung bleibt, unterstehen die Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen wie der Gemeinschaft im Islam einem allumfassenden göttlich legitimierten Begründungszusammenhang. Auch diesseitige Normen und Gesetze sind demzufolge zur Verwirklichung der göttlichen Ordnung da, auf die hin der Mensch von Anfang an angelegt ist (*fitra*). Da Gottes Fügungen letztlich nicht einsehbar sind, ist die Bestimmung des Menschen die unverbrüchliche Hingewandtheit zum Einen – „Islam“ im ursprünglichen koranischen Wortsinn –, die die Konzentration alles Trachtens und Denkens ausschließlich auf Allah beinhaltet. Der säkulare Staat hat aus dieser Perspektive vor allem Defizite. Menschliche Gesetzgebung kann nur hinter dem eigentlichen Auftrag der „besten Gemeinschaft“ der Muslime (*umma*) zurückbleiben, die mit Gottes Autorität das Gute gebietet und das Verwerfliche verbietet (Sure 3,110) – die Autonomie des Menschen nach westlichem Muster muss in dieser Sicht den Blick auf Allah verstellen und ihn damit sich selber entfremden.

Nagel zeichnet die Entwicklungen nach, die die rationalen Strömungen in der islamischen Geistesgeschichte zurückdrängten und jenes Dogma von der Übergeschichtlichkeit des Korans und der Sunna – um den Preis der radikalen Entmächtigung des Geschaffenen – zur Durchsetzung brachten. In verschiedenen historischen, ideengeschichtlichen und theologischen Perspektiven geht er auf das Verhältnis von Herrschaft, Sufismus und Schariagelehrsamkeit ein. Einblicke in die Geschichte der Sozialinstitutionen zeigen auf, wie es zur Vorherrschaft der Schriftgelehrten (*Ulama*) kam und welche Bedeutung im Machtgefüge die Sufiorden bekamen, aber auch, wo die Ressourcen für eine Historisierung und ein hermeneutisches Verständnis des Korans und der Überlieferung liegen. Neben dem Sufismus gelten Seitenblicke auch dem Schiitentum.

Dabei geht es immer wieder um die Fragen, die heute in den Integrationsdebatten im Blick auf den Islam im Vordergrund stehen, auch in praktischer Hinsicht (z. B. das Gutachten zum Vollzug des rituellen Gebets in einer staatlichen Schule). Es geht um das Verständnis von Säkularität, die Auffassung der Menschenrechte und die Vorstellungen ihrer Durchsetzung, die „Islamisierung“ westlicher Begriffe, die Probleme einer Grenzziehung zwischen Islam und Islamismus, auch um die Beseitigung von Missverständnissen wie die Zerteilung von „großem“ und „kleinem“ Dschihad (die es in der klassischen Schariawissenschaft nicht gibt, sondern als Vertiefung des schariatischen Dschihadbegriffs durch ein sufisches Ideal der Askese ab dem 11. Jahrhundert in Erscheinung tritt).

Bemerkenswert ist die Sektion D „Mit Muslimen streiten“, die die Folgen des orthodoxen Anspruchs auf absolute Geltung der islamischen Quellen für heutige Diskurse analysiert. Die diskursethische Maxime, den Gedankengang des Gegenübers zu-

nächst einmal aus sich heraus zu verstehen, spielt praktisch keine Rolle, wenn der Wirklichkeitsbezug von Koran und Sunna nicht wirklich einer grundsätzlichen Prüfung unterzogen werden muss. Die Argumentation andersgläubiger oder atheistischer Gesprächspartner zu verfolgen und zu entschlüsseln, ist nicht notwendig, Selbstkritik unter diesen Voraussetzungen schwierig. Die Frage der taktischen Unwahrhaftigkeit (*taqiyya*) wird diskutiert. Der Teil enthält schließlich auf über dreißig Seiten ein ganzes Dossier – bisher unveröffentlicht – zum Thema „Islamische autoritative Texte und das Grundgesetz“ und die aufschlussreiche, fast als knappe Zusammenfassung zu lesende Analyse der Reaktion des Koordinationsrates der Muslime in Deutschland (KRM) darauf.

Man kann, man wird sich über das Buch ereifern. Vor allem der Essenzialismusvorwurf wird (wieder einmal) nachhallen. Aber nachdem aufgeräumt ist, hat man einen besseren Überblick, und manches steht wieder am richtigen Platz. An Tilman Nagels anspruchsvollem, aber verständlich geschriebenem Plädoyer für Redlichkeit und Nachhaltigkeit kann niemand vorbeigehen, der sich mit den Widersprüchen zwischen einer säkularen Gesellschaft und dem religiös-politischen Wahrheitsanspruch des Islam auseinanderzusetzen bereit ist.

Friedmann Eißler

Katajun Amirpur, Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, Verlag C. H. Beck, München 2013, 256 Seiten, 14,95 Euro.

Als Antwort auf einen oftmals rigiden Islam, der mit den Prinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates nicht vereinbar ist, hält die Hamburger Professorin für Islamische Studien in ihrem vorliegenden

Werk ein Plädoyer für die Möglichkeit eines Islam, der Moderne und Glaube miteinander zu verbinden mag. Der von ihr skizzierte Reformislam ist dabei keine uniforme Gruppe, sondern ein ganzes Bündel von Ansätzen, die sich zum Teil überlappen und aufeinander beziehen, zum anderen Teil voneinander kritisch absetzen. Gemeinsam ist den von Katajun Amirpur vorgestellten neuen Ansätzen muslimischer Theologie jedoch, dass sie beim Koran als der fundamentalen Offenbarung Gottes ansetzen. Dabei leugnen die Vertreter des Reformislam keineswegs das „Axiom der Göttlichkeit des Korans“ (11). In Abgrenzung zu fundamentalistischen Formen des Islam beharren sie aber darauf, „dass man den Koran auch anders lesen kann, wenn man möchte“ (9), nämlich in Einklang mit Menschenrechten und Demokratie. Damit ist klargestellt, dass Koranauslegung immer auf hermeneutischen Vorentscheidungen beruht, die offengelegt und reflektiert werden müssen. Vorwürfen, dass daraus nur ein „weichgespülter Islam“ (16) entstehen könne, begegnet die Autorin zum einen mit der Tatsache, dass in der Früh- und Blütezeit des Islam die Pluralität der Koranauslegung als selbstverständlich angesehen wurde, zum anderen mit dem nach einer theologischen Antwort suchenden Wunsch vieler Muslime nach der Vereinbarkeit von Islam und Moderne.

Dabei ist der Begriff Reformislam durchaus umstritten. Amirpur nimmt im Titel ihres Werkes daher den Begriff des „Islamic Newthinking“ auf, der vor allem im persisch-schiitischen Diskurs geläufig ist, an dem die von ihr vorgestellten Denker Soroush und Shabestari teilhaben. Das Ziel, den Islam neu zu denken, verbindet die Deutsch-Iranerin zugleich mit dem schillernden Begriff des Dschihad, den sie dem militaristischen Sprachduktus der Islamisten entzieht und positiv als Einsatz für einen modernen und menschlichen Islam

bewertet. Zeichen solcher Modernität ist zum einen die Vereinbarkeit mit Demokratie und freiheitlichem Denken; vor allem aber muss sich das neue islamische Denken daran messen, ob es zu einer grundsätzlichen Geschlechtergerechtigkeit beizutragen vermag. Im Anschluss an Nasr Hamid Abu-Zaid ist die Frauenfrage für Amirpur daher der „Lackmestest für den Islam in der modernen Welt“ (16). Da Theologie nie im luftleeren Raum betrieben wird, wird ein solchermaßen neu durchdachter Islam auch zu einem „Islam in und für Europa“ (47) führen müssen.

Angesichts der Vielzahl reformorientierter muslimischer Ansätze, die die Autorin kurz skizziert und deren Entstehung sie nachzeichnet (Kapitel 1 und 2), war eine Beschränkung auf einige wenige Theologinnen und Theologen unausweichlich. Die sechs von Amirpur vorgestellten Personen repräsentieren dennoch die Pluralität des Reformislam und sind von daher gut ausgewählt. Nicht zufällig setzt die Hamburger Islamwissenschaftlerin mit Nasr Hamid Abu Zaid ein (Kapitel 3), dem sie auch ihr Buch gewidmet hat. Abu Zaid's Leben und Studien vertreten nicht nur den sunnitisch-arabischen Bereich des Reformislam. Sie zeigen auch die für viele muslimische Reformer typische Biografie, die mit einer traditionellen muslimischen Ausbildung beginnt, an die sich Phasen der Sympathie mit fundamentalistischen Bestrebungen anschließen, bevor ein kritisches Denken sich Bahn bricht, das schließlich zum Konflikt mit den traditionellen Eliten führt. Nicht wenige Reformdenker mussten wie Abu Zaid ihre Heimat verlassen und wirkten im Exil. Die Biografie des 2010 verstorbenen Islam- und Literaturwissenschaftlers zeigt damit auf, dass Koranexegese nicht nur eine wissenschaftliche Angelegenheit ist, sondern dass hier mit ungleichen Mitteln um „Macht und Deutungshoheit“ (242) gekämpft wird.

Ähnliches lässt sich für Fazlur Rahman (Kapitel 5) sagen, der in Deutschland immer noch zu wenig rezipiert wird. Die von ihm betriebene Doppelstrategie einer Kontextualisierung der Koranoffenbarung und einer Deduktion von Prinzipien und Werten aus dem Koran (eine Art „Kanon im Kanon“) basiert auf der Grundannahme, die auch Abu Zaid und andere Reformer teilen, dass nämlich der Koran zugleich Gotteswort und Menschenwort sei.

Die in den beiden folgenden Kapiteln vorgestellten Theologinnen eint, dass sie als Vertreterinnen eines „Gender Dschihad“ (117) charakterisiert werden können. Damit ist das Anliegen gemeint, „eine koranische Basis für Gender-Gerechtigkeit im Islam (zu) schaffen“ (120). Um die Diskriminierung der Frauen im Islam zu überwinden, muss man lernen, „sich vom Buchstaben zu entfernen und den koranischen Geist zu erkennen“ (143). Dabei plädiert die Afroamerikanerin Amina Wadud, Tochter eines methodistischen Pfarrers und später zum Islam konvertiert, für eine „Hermeneutik des Tawhid“ (134), die die prinzipielle Gleichheit von Mann und Frau im koranischen Schöpfungsbericht angelegt sieht, der keine Differenzierung in Mann und Frau erkennen lässt. Gegenüber solchen Einzelexegesen plädiert die aus Pakistan stammende Asma Barlas für ein neues Gottesbild, das als hermeneutischer Schlüssel auch jene Textstellen entschärft, deren diskriminierende Tendenz durch traditionelle Exegese nicht zu beseitigen ist.

Mit Abdolkarim Soroush und Mohammed Mojtahed Shabestari stellt die Deutsch-Iranerin schließlich zwei Denker aus dem persisch-schiitischen Bereich vor, die bei aller Unterschiedlichkeit das von einer Schicht muslimischer Gelehrter für die Koranexegese beanspruchte Interpretationsmonopol ablehnen und für eine Pluralität der Koranauslegung votieren. Soroush knüpft dabei an die Erkenntnistheorie Karl Poppers

an und gesteht jeder Auslegung des Korans nur einen „bloßen Annäherungscharakter von Erkenntnis“ (185) zu. Demgegenüber rezipiert der weiterhin im Iran lebende, aber zwangsemeritierte Shabestari die protestantischen Theologen Barth und Tillich und betont die Glaubenserfahrung vor allen dogmatischen Einstellungen und Ritualen. Shabestari unterscheidet daher folgerichtig die Erfahrung der Offenbarung vom Koran als Produkt jener Erfahrung. Der Koran als literarischer Text kann – so Shabestari – grundsätzlich nicht objektiv gelesen werden. Letztlich kann daher „keine Lesart des Korans ... beanspruchen, die einzig richtige zu sein“ (216).

Die Notwendigkeit, einzelne Reformerrinnen und Reformer aus einer Vielzahl von möglichen muslimischen Theologen auszuwählen, weckt selbstverständlich die Frage, warum nicht auch andere Vordenker vorgestellt worden sind. Zu denken wäre hier unter anderem an Farid Esack aus Südafrika oder an Vertreter der Ankaraner Schule. Das Verdienst von Amirpur liegt aber darin, das Tor zur Beschäftigung mit der modernen muslimischen Theologie weit aufgestoßen und deren Vielfalt aufgezeigt zu haben. Von daher lässt sich ihr Werk als ein Meilenstein der Auseinandersetzung mit der innerislamischen Pluralität bezeichnen.

Ralf Lange-Sonntag, Schwerte

Frieder Otto Wolf (Hg.), Humanismus – Reformation – Aufklärung. Forderungen und Vorschläge zur Lutherdekade, HVD-Berlin-Brandenburg, Berlin 2013, 128 Seiten, 5,00 Euro.

2013 hat der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) eine Schrift mit dem Titel „Humanismus – Reformation – Aufklärung“ publiziert, die „Forderungen und Vorschläge zur Lutherdekade“ aus der nichtreligiösen Perspektive von Interes-

senorganisationen von Humanistinnen und Humanisten enthält.

Die Publikation entfaltet im ersten Teil „Humanistische Perspektiven“ (5-84). Das Zentrum der Überlegungen des HVD zur Lutherdekade ist die kritische Auseinandersetzung mit dem Beschluss des Deutschen Bundestages, das 500. Jubiläum der Reformation als kulturgeschichtliches „Ereignis von Weltrang“ zu fördern. Der Gedankengang verschiedener Autorinnen und Autoren ist darauf gerichtet, die „fortwirkende, geradezu antihumanistische Nachhaltigkeit, an der Luther nicht unwesentlich beteiligt war“ (7), aufzuzeigen und darauf hinzuweisen, dass der moderne Humanismus eine kulturhistorische Bewegung sei, „die eine Aneignung der schon im Alten Rom von der katholischen Staatsreligion unterdrückten heidnischen Antike darstellt, die in der Renaissance aufkommt und das freie Individuum und die Würde des Menschen entdecken lässt – und nicht nur das: Es gehen Schulen, Universitäten, Lyzeen, Akademien, das Symposion, Olympia, Tragödie und Komödie, epische Rezitation, Gesang und öffentliche Rede aus dieser Aneignung hervor, humanistische Renaissance eben ... und die Feuerbestattung später auch“ (7). Pointiert kritisch gesehen wird der Personenkult der insbesondere auf Luther konzentrierten historischen Erinnerung. Der HVD widerspricht der engen Verknüpfung zwischen Protestantismus und Moderne. Zentrale Errungenschaften der Moderne werden als Konsequenz einer humanistischen Perspektive und Bewegung begriffen: die Betonung der Autonomie der Person, ihrer Vernunft, ihrer Freiheit und Würde. So weist etwa *Hubert Cancik* darauf hin, dass Demokratie, Freiheit und Gleichheit in der europäischen Verfassungsgeschichte gerade nicht aus der religiösen Perspektive abgeleitet werden können. „Die Entstehung und Legitimität der Neuzeit liegt früher und tiefer und jenseits der Reformation“ (32).

Frieder Otto Wolf, der Präsident des HVD, nennt eine ganze Reihe von Einwendungen zur Konzeption der Lutherdekade: Er hält es für geschichtswissenschaftlich unzureichend, die reformatorische Bewegung auf die deutsche Situation und Luther zu fixieren. Aus seiner Sicht müssen viel stärker die „kontinentaleuropäische Krise“ und die „Reproduktionsprobleme des 16. Jahrhunderts“ mit einbezogen werden, wie sie „sowohl in der Territorialstaatsbildung wie in den kirchlichen Prozessen von Reformation“ und katholischer Reform bearbeitet wurden (45). „Erasmus von Rotterdam, Thomas Morus, Reuschlin, Hutten und andere west- und nordeuropäische oder auch deutsche Humanisten waren nicht einfach Vertreter eines Momentes der Geschichte, der mit dem Auftreten der Reformation beendet gewesen wäre. Sie lassen sich auch nicht triftig als bloße Vorgänger der Reformationsprozesse begreifen. Vielmehr waren sie Vertreter eines Übergangs zu einem neuen Typus gesellschaftlicher Kommunikation, der sich auf Druckschriften, Flugblätter und Schaubilder stützte und auf diese Weise Eliten, Mitglieder und Massen in gleicher Weise erreichte“ (49). Charakteristisch ist auch der Beitrag von *Perdita Ladwig*. Sie geht auf das Themenjahr 2015 „Bild und Bibel“ ein und leitet als Kulturwissenschaftlerin ihren Beitrag mit der Überlegung ein, dass sich bei Lucas Cranach dem Jüngeren und seiner Künstlerwerkstatt die Kultur der Renaissance und das Bekenntnis zum Luthertum verbinden. „Aus dieser Konstellation ergibt sich ... eine problematische ‚Engführung‘ des Renaissancebegriffs, die mit einer Aufladung der Reformation korreliert. Denn indem vornehmlich die ‚Signatur des Protestantischen in der modernen westlich geprägten Kultur‘ betont wird, suggeriert die Konzeption des wissenschaftlichen Beirates der Luther-Dekade eine weitgehende Herleitung der Moderne, insonderheit ihrer positiven Ausprägungen, aus den Wirkungen

der Reformation – ohne dabei nach dem kulturellen Erbe der Renaissance zu fragen“ (54). *Ralf Schöppner* analysiert das Buch von Bernd Rebe über „Die geschönte Reformation“. Er präsentiert diese Schrift nicht unkritisch, unterstreicht jedoch vor allem den Gedanken Rebes, dass der Reformator „heute eigentlich nicht mehr wirklich zur Orientierung dienen kann und dass die protestantischen Kirchen dennoch bis heute an einem einseitig verzerrten Lutherbild“ festhalten (68).

Im zweiten Teil der Publikation werden „Humanistische Projekte“ vorgestellt (85-126), für deren Ausgestaltung eine staatliche Förderung in Anspruch genommen werden soll. Unter dem Thema „Berliner Humanistengemeinde“ erinnert *Horst Groschopp* in einem Beitrag an „Die Försters“ und fragt, inwieweit die Anliegen und Aktivitäten von Wilhelm Foerster (gestorben 1921) und seiner Söhne Karl Förster (gestorben 1970) und Friedrich Wilhelm Foerster (gestorben 1966) Impulse für das Selbstverständnis eines modernen und praktischen Humanismus geben können. Er geht dabei auf Jugendarbeit und Lebenskunde, ebenso auf die Rassen- und Friedensfrage ein. *Wilhelm Kreutz* befasst sich in seinem Beitrag mit dem Lutherdenkmal in Berlin und seiner Geschichte. *Susanne Lanwerd*, *Peter Tucholski*, *Justus H. Ulbricht* legen Vorschläge zu einer Ausstellung des HVD zum Thema „Humanismus in der Gesellschaft“ vor und skizzieren ein Projekt, dessen zeitlicher Horizont von der Antike bis in die Jetztzeit reichen und dabei auch den Bezug zu humanistischen Ideen zum Protestantismus und Katholizismus verdeutlichen soll. *Isabella Mamatis* entwirft eine interaktive Inszenierung mit Künstlern aller Sparten und Schülern des Luthergymnasiums zu der Frage: „Wie hat sich der reformatorische Freiheitsbegriff entwickelt und was ist bis heute daraus geworden?“ (123). *Ralf Schöppner* skizziert

Planungen für Konferenzen der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg zum Verhältnis Humanismus und Reformation. Dabei geht es vor allem um eine historische Analyse und Einordnung der Reformation in den Kontext der frühen Neuzeit. Ebenso sollen Gefährdungen des Humanismus thematisiert werden und nach humanistischen Anschlussmöglichkeiten im Blick auf den Protestantismus und seine Kulturen gefragt werden und dies angesichts des modernen Pluralismus von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.

Die verschiedenen Beiträge zeigen, wie eine christentums- und religionskritische Perspektive zur Lutherdekade und zum Reformationsjubiläum aussehen kann und welche Anliegen und Argumente ins Spiel gebracht werden. Die inhaltliche Qualität der Texte variiert. Die skizzierten Einwände zur Reformationsdekade bestimmen auch innerprotestantische Diskurse. Die Kritik des Reformationsjubiläums ist das Verbindende der Beiträge. Negation und Ablehnung sind jedoch keineswegs ausschließlich bestimmend. Außenperspektiven können Anlass zur besseren Wahrnehmung der Perspektiven des Anderen und der eigenen sein. Kaum reflektiert ist in den „Forderungen ... zur Lutherdekade“ der Sachverhalt, dass im 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Begriff Humanismus für zahlreiche kultur- und gesellschaftspolitische Programme in Anspruch genommen wird. Eine mehr oder weniger deutlich werdende exklusive Berufung auf die humanistische Tradition in atheistischen und freidenkerischen Milieus wird dem kulturprägenden Phänomen Humanismus und seiner Bedeutungsgeschichte nicht gerecht.

Reinhard Hempelmann

AUTOREN

Prof. Dr. rer. nat. Barbara Drossel, Physikerin, Geschäftsführende Direktorin des Instituts für Festkörperphysik der TU Darmstadt.

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

Dr. theol. Kai M. Funkschmidt, Pfarrer, EZW-Referent 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.

Ralf Lange-Sonntag, Referent der Evangelischen Kirche von Westfalen für Fragen des christlich-islamischen Dialogs, Haus Villigst, Schwerte.

Prof. Dr. phil. Gert Pickel, Soziologe und Politikwissenschaftler, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Mitglied im wissenschaftlichen Beirat der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD.

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

NEUE EZW-TEXTE



Friedmann Eißler, Jürgen Schnare (Hg.)

Bahai Religion, Politik und Gesellschaft im interreligiösen Kontext

EZW-Texte 233, Berlin 2014, 120 Seiten

Die Bahai-Religion gilt trotz ihrer vergleichsweise geringen Mitgliederzahl von etwas über 5 Millionen weltweit als jüngste Weltreligion. Sie entstand im 19. Jahrhundert im islamischen Kontext. Zentrale Gestalt ist Baha'ullah (1817 – 1892). Die Bahai verstehen ihre Religion als die universale Religion für die Gegenwart, die die anderen Religionen als Stufen einer fortschreitenden Menschheitsentwicklung integriert. Im Ursprungsland Iran und in arabischen Ländern sind die Bahai nach wie vor einem starkem Druck oder sogar der Verfolgung ausgesetzt. In Deutschland umfasst die Gemeinschaft zwar nur 5000 bis 6000 Mitglieder, ist aber erstaunlich präsent und besonders im interreligiösen Dialog engagiert. Der EZW-Text enthält Beiträge zur Geschichte, zur Theologie und zur Stellung zur Gesellschaft aus religionswissenschaftlicher, christlicher und Bahai-Sicht.



Kai Funkschmidt (Hg.)

Mit welchem Recht? Europäisches Religionsrecht im Umgang mit neuen religiösen Bewegungen

EZW-Texte 234, Berlin 2014, 184 Seiten

Religionspolitik gewinnt im Religionsrecht konkrete Gestalt und Macht über die Bürger. Um die theoretischen Ausformungen und die praktischen Auswirkungen dieses Rechts insbesondere für religiöse Minderheiten und neureligiöse Bewegungen geht es in diesem Band. Der EZW-Text stellt die Situation in einer Reihe von europäischen Ländern (Deutschland, England, Frankreich, Schweiz, Österreich, Niederlande und Ungarn) aus unterschiedlichen Perspektiven vor. Aus deutscher Sicht muten manche Gegebenheiten in anderen Ländern radikal fremd an. Diese Fremdheit kann dazu beitragen, eine Sachlage aus ganz anderem Blickwinkel zu sehen, andere Herangehensweisen zu verstehen und in Betracht zu ziehen.

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 die EZW. Weitere Informationen finden Sie unter www.ezw-berlin.de.

IMPRESSUM

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

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

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

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

Verlag: EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12,
30419 Hannover, Telefon (05 11) 27 96-0,
Evangelische Bank eG,
Kontonummer 660 000, BLZ: 520 604 10,
IBAN: DE05 5206 0410 0000 6600 00,
BIC: GENODEF1EK1

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. 29 vom 1.1.2015.

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