



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen

76. Jahrgang

3/13

**Das Konzept „Spiritual Care“
Eine Herausforderung für die Seelsorge?**

Die islamische „Zeitehe“

**Schamanismus
Reise in die geistige Welt**

**Neuapostolische Kirche
Neuer Stammapostel im Mai 2013**

Stichwort: Alevitentum

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

- Eberhard Hauschildt
„Spiritual Care“ – eine Herausforderung für die Seelsorge? 83

BERICHTE

- Dennis Koselowsky
Die islamische „Zeitehe“
Religiös legitimierte Prostitution, Erniedrigung der Frau –
oder zeitgemäße Wahrung ihrer Unabhängigkeit? 91

DOKUMENTATION

- Anja Gundelach
Notizen zum Schamanismus
Ein spiritueller Weg der Verbindung zur Erde und zur geistigen Welt 97

INFORMATIONEN

- Neuapostolische Kirche**
Stammapostelwechsel in der NAK angekündigt 103
- Islam (Ahmadiyya)**
Neuer Campus für Ahmadiyya-Theologen 104
- Scientology**
Quo vadis, Scientology? 105
- Atheismus**
Ein Nachmittag mit Michael Schmidt-Salomon 106
- Hinduismus**
Hindu-Tempel in Bielefeld eingeweiht 108
- Esoterik**
Viadrina beharrt auf umstrittenem Studiengang für Komplementärmedizin 108

STICHWORT

Alevitentum 109

BÜCHER

Georg Lämmlein (Hg.)

Die Kirche der Freiheit evangelisch gestalten

Michael Nüchterns Beiträge zur Praktischen Theologie

113

Joachim Krause

Was Charles Darwin geglaubt hat

114

Marco Frenschkowski

Die Hexen

Eine kulturgeschichtliche Analyse

115

Sebastian Berndt

Gott haßt die Jünger der Lüge

Ein Versuch über Metal und Christentum

118

Eberhard Hauschildt, Bonn

„Spiritual Care“ – eine Herausforderung für die Seelsorge?¹

Ein neuer Begriff ist da

Der Begriff „Spiritual Care“ hat Karriere gemacht. Warum? In ihm bündeln sich zweierlei Anliegen und Erkenntnisse, die in jüngster Zeit merklich an Gewicht gewonnen und Verbreitung gefunden haben. Einerseits: In der psychosozialen und gesundheitlichen Versorgung sind verschiedene Bedürfnisse zu beachten. In der Palliativmedizin jedenfalls hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Bedarf an Spiritualität und die Fürsorge für diese Dimension eine vierte Säule neben der medizinischen, sozialen und psychologischen Dimension des angemessenen Handelns darstellt. Hier bahnt sich erstmals in einem Teilbereich am Rande des modernen medizinischen Handelns eine integrale Sicht des Menschen an, die auch das Phänomen Religion nicht mehr ausklammert. Hoffentlich bleibt sie im Gesundheitssystem nicht auf die Palliativmedizin beschränkt. Darin verschafft sich eine solche Anthropologie Geltung, wie sie die Theologie schon länger vertritt. Vertreter der Seelsorge registrieren das mit großer Freude.

Andererseits: Die Lage ist inzwischen durch vermehrte religiöse und weltanschauliche Pluralität und religiöse Unbestimmtheit des Erlebens der Individuen gekennzeichnet. Die Rede vom Spirituellen umfasst dann alles, was mit Sinn- und Identitätsfragen² zu tun hat. Sie lässt offen, ob die gefundenen Lösungen und spirituellen Haltungen einer Religion zugeordnet werden können

oder als individuelle Haltungen auch ganz ohne den Kontext Religion auskommen.³ Das Spirituelle benennt hier so etwas wie eine „anthropologische Konstante“⁴. Alles, was die Funktion der Sinnthematization und Ohnmachtsbewältigung erfüllt, also Religion, aber eben nicht nur sie, kann als spirituell gelten.

In dieser Beschreibung ist eine wichtige Weichenstellung vorgenommen: Wenn ein Verständnis von Spiritualität pluralitätskompatibel sein soll, dann bedingt das einen weiten Spiritualitätsbegriff, einen streng funktionalen. In der Debatte um die Spiritualität wird das natürlich nicht von allen so gesehen. Es gibt auch Verständnisse, die Spiritualität enger fassen wollen. Ist nicht wirkliche oder zumindest besonders intensive, also bessere Spiritualität erst da, wo sie sich in bestimmte Praktiken, etwa der Meditation, äußert? Vertritt man diese Ansicht, dann setzt man mit einer solchen Wertung ein normatives Verständnis, auch dann, wenn man es als Angebot an alle Menschen, gleich welcher Religion, präsentiert.⁵

Eine andere Möglichkeit ist, den Begriff der Spiritualität mit dem der Transzendenz zu verknüpfen und ihn so vom rein Psychischen in der dritten Säule abzugrenzen. Spiritualität wäre dann erst da gegeben, wo Transzendenz erfahren und als Kraft eigener Art gedeutet wird, die eine besondere Ressource darstellt.⁶ Bestimmt man Spiritualität so, dann tut sich aber auch hier eine Schwierigkeit für die Verwendung als Teil

sozialstaatlicher Verantwortungsaufgabe im Gesundheitssystem auf. Denn der Staat darf nicht für eine bestimmte Weltsicht optieren und sie seinen Bürgern aufoktroyieren. Will er sich in der pluralen Gesellschaft terminologisch so weit hervorwagen, dann ist das wiederum nur systemadäquat, wenn er sogleich im Folgeschritt Spiritualität als ein kulturelles Phänomen festschreibt, etwa so: Es wird zwar die Transzendenzvorstellung als inhaltlicher Kern der Spiritualität akzeptiert, doch muss dann offen bleiben dürfen, welche Art von Deutung des Transzendenzphänomens vorgenommen wird. Und das muss einschließen können, dass Beteiligte Transzendenz als nichts anderes als einen übergreifenden kulturellen Zusammenhang und insofern dem Individuen transzendente Größe verstehen, mag diese nun religiös und welttranszendent als „Offenbarung“ oder auch genauso gut materialistisch und weltimmanent als Teil des menschlich gemachten Bewusstseins begriffen sein.

Wenn man, wie es m. E. angesichts der Religionspluralität und der weltanschaulichen Neutralität staatlichen Rahmenhandelns für das Gesundheitssystem angesagt ist, den Begriff des Spirituellen bewusst so weit hält, dann ergibt sich als Ausgangspunkt für die Überlegungen die Einsicht in eine erhebliche Differenz zwischen Spiritualität im Sinne des Spiritual-Care-Konzepts und Religion. Damit legt sich dann nahe, den Begriff „Spiritual Care“ eben nicht von vornherein mit dem der Seelsorge gleichzusetzen. Das ist auch damit kongruent, dass „Seelsorge“ kulturhistorisch als ein Angebot der Kirchen entstanden ist. In ihm drückt sich, anders als in der Einführung von Spiritual Care in das Gesundheitssystem, eine Innenperspektive auf Religion aus. Diejenigen, die als Krankenhausseelsorger bzw. -seelsorgerinnen bezeichnet werden, stehen in Verbindung zu einer Kirche und ihrer konfessionellen Theologie.

In der Praxis der Fürsorge für Menschen geht allerdings beides, Spiritual Care und Seelsorge, oft ineinander. Das erklärt, warum Spiritual Care und Seelsorge faktisch auch als geradezu austauschbare Begriffe verwendet werden. Zu analytischen Zwecken und angesichts der Situation, dass hinter beiden Begriffen durchaus verschiedene gesellschaftliche Akteure stecken, will ich aber hier zunächst von der Verschiedenheit in der Theorie und in der Systemlogik ausgehen, bevor ich Spiritual Care und Seelsorge dann wieder zueinander in Beziehung setze.⁷

Nimmt man stattdessen beides von vornherein zusammen, wie dies in der Praxis geschieht, dann taucht doch die Differenz „an der nächsten Ecke“ wieder auf. Dafür ist die Situation in den Niederlanden ein lehrreiches Beispiel.⁸ Hier hat man Spiritual Care und Seelsorge so aneinander angenähert, dass man es zum Strukturmerkmal erklärte, dass nicht nur die Seelsorge, sondern jede „geistliche Versorgung“ wie „Religion“ funktioniert. Damit wurde auch ein dezidiert nichtreligiöses Spiritual-Care-Konzept, wie es von denen vertreten wird, die sich in den Niederlanden als Humanisten bezeichnen, ebenfalls wie eine in sich geschlossene Weltanschauung definiert. Keine „geistliche Versorgung“ ohne weltanschauliche Bindung, so war die Devise. Diesen Weg zu gehen, war wohl für die „humanistische Seelsorge“ deswegen attraktiv, weil auch sie damit den Status einer Standesorganisation erringen konnte. Auf dem Arbeitsmarkt derer, die innerhalb des Spiritual-Care-Konzepts im Gesundheitssystem beruflich tätig sein wollen, finden sich inzwischen aber auf einmal solche Menschen, die im Zuge der Bachelor-Master-Struktur einen Master in Seelsorge gemacht haben, ohne jeden weltanschaulichen Zusammenhang, und sich nun auch als kompetente „geistliche Versorger“ sehen. Da lässt sich das bisherige niederländische Modell der welt-

anschaulichen Bindung nicht mehr halten. Muss es dann nicht konsequenterweise für alle abgeschafft werden oder verliert es jedenfalls de facto seine grundsätzliche Bedeutung?

Weitere Überlegungen weisen in die gleiche Richtung. Zwar ist richtig: Spirituelle Wahrheit lässt sich nicht an individuell erlebter Wahrhaftigkeit und Intensität vorbei konstruieren, aber bedeutet das, dass Wahrheit durch Wahrhaftigkeit ersetzt werden kann? Religionen – jedenfalls Christentum, Judentum und Islam – denken die Transzendenz Gottes so, dass Wahrheit bezogen auf Gott immer nur als Einsicht bezogen auf von Gott selbst Mitgeteiltes angemessen gedacht werden kann: Offenbarung. Eine humanistische geistliche Versorgung kann das gerade nicht so denken wollen. Würde sie es doch tun, wäre sie komplett zur Religion geworden. Ich setze also bei der Differenz an. So ergibt sich:

- Der Trend zu „Spiritual Care“ wertet Seelsorge auf: Denn nun gibt es neue Gründe für Seelsorge. Spiritual Care inkludiert Religion; auch Religion und Seelsorge betreiben Spiritual Care.⁹

- Der Trend zu „Spiritual Care“ wertet aber Seelsorge auch ab: Denn Seelsorge erscheint im Vergleich mit Spiritual Care als auf Religion fixiert, auf die jeweilige Religion des Seelsorge-Anbieters. Spiritual Care zielt aber auf Kommunikationsfähigkeiten über religiöse und nichtreligiöse Gehalte jeglicher Art, die spirituellen Charakter haben. Seelsorge muss dann im Verdacht stehen, weniger zu bieten, nämlich eine nur auf eine Religion begrenzte, aus ihrer Perspektive entwickelte Spezialkompetenz.

Wie kann Seelsorge mit der Konkurrenzsituation umgehen?

Im Modell Spiritual Care begegnet eine Außenwahrnehmung der Seelsorge. Seel-

sorge wird hier in ihrer Funktion für das Gesundheitssystem gesehen.¹⁰ Das stellt eine Herausforderung für Theorie und Praxis der Seelsorge dar. Sie ist darauf nicht so ganz vorbereitet, denn sie war bislang aus der internen Logik des Religionssystems konstruiert:¹¹ Seelsorge als eine der Weisen der Kommunikation des christlichen Glaubens. Dabei hatte sich schon mit der Konkurrenz durch die Psychoanalyse und die Sozialberatung am Anfang des 20. Jahrhunderts eine neue Lage für die kirchliche Seelsorge ergeben. Es etablierten sich Psychotherapie und Beratung als Alternativen oder als Ergänzung zur Seelsorge. Angesichts dieser Konkurrenz entwickelte die Seelsorgetheorie und -praxis zwei gegensätzliche Strategien. In dem einen Lager der Seelsorge machte man die Differenz zu den Konkurrenten möglichst groß. So entwickelte die dialektische Theologie ein Verständnis von Seelsorge als dem ganz anderen: Verkündigung des Wortes Gottes an die einzelnen Getauften (Eduard Thurneysen) – und dementsprechend: Krankenhauseelsorge als Kirche im Krankenhaus. Die Seelsorgebewegung hingegen wollte die neuen Entwicklungen in sich integrieren und orientierte sich an den Standards des therapeutischen Gesprächs. Als „Psychotherapie im kirchlichen Kontext“ (Dietrich Stollberg) demonstrierte sie der Gesellschaft: Wir können es – in unserer kirchlichen Spezialperspektive – methodisch genauso gut wie Therapie und Konfliktberatung. Krankenhauseelsorge erschien damit als Counterpart zu der medizin-systemischen Ausrichtung in der Klinik – als Anwältin der Bedürfnisse der Patientinnen und Patienten. Wie soll die Seelsorge(theorie) aber heute auf die Herausforderung durch das neue Konzept Spiritual Care angemessen reagieren?

a) Bloße *Anpassung* riskiert inhaltlich die Selbstauflösung und machtpolitisch die Be-

deutungslosigkeit. Die Entwicklung in den Niederlanden führt das deutlich vor Augen. Wird dort nun auch nicht „ordinierte“ geistliche Versorgung akzeptiert und zum Normalfall werden, dann verschwindet in der Tat die Seelsorge als eine unterscheidbare Tätigkeit der Kirche aus der Öffentlichkeit, aus deren Gesundheitseinrichtungen. Die Kirche hat sich im Effekt damit in die Nische des rein Privaten der eigenen religiösen Kleingruppe begeben.¹²

b) Die bloße *Abwehr* und Negation des Anliegens von Spiritual Care und die Verweigerung von Pluralitätsfähigkeit ließe umgekehrt die Seelsorge in die fundamentalistische Falle tappen. Seelsorge ist dann nur etwas für die wenigen 150-prozentigen Mitglieder einer jeweiligen Glaubensgemeinschaft.

Das Ergebnis in den beiden zunächst konträren Szenarien unterscheidet sich damit kaum.

c) Angemessener ist demgegenüber eine differenzierte, flexible *Kombination* von Spiritual Care und Seelsorge. Dies ergibt sich auf der Basis von Gemeinsamkeiten wie Differenzen beider. Es wird deshalb wichtig, diese genauer in das Bewusstsein zu rufen.

Gemeinsamkeiten und Differenzen von Spiritual Care und Seelsorge

Eine gemeinsame Basis von Spiritual Care und Seelsorge ergibt sich aus der Analyse, dass es einen berechtigten Bedarf an integraler Versorgung gibt und dass dieser auch Fragen der Deutungen allgemein und der religiösen Deutungen einschließt.¹³ Nötig in einer pluralen Welt ist dafür auch die Kompetenz, bei dieser Versorgung mit nichtreligiösen Welten und anderen religiösen Welten umzugehen. Religiöse und spirituelle Sensibilität wird deshalb für alle

in Heimen und Kliniken Tätigen zu einem Berufserfordernis, sie wird speziell zum Profil der Spiritualitätsprofessionellen und der Seelsorger und Seelsorgerinnen.

Doch es gibt auch Unterschiede: Weil für das Gesundheitssystem einzelne Weltanschauungen funktional austauschbar sind, relevant ist ja nur ihr Gesundheits- bzw. Pflegeeffekt, neigt es zu Spiritual Care statt Seelsorge als der systeminternen einfacheren Lösung: *ein* „spiritual caregiver“ für jede Art von spirituellem Bedarf.

Aber die Individuen haben es de facto in ihren Biografien mit bestimmter Religion zu tun, so patchworkartig und synkretistisch sie auch rezipiert worden sein mag. Ihre Kommunikation über Religion und Spiritualität kann im Prozess immer auch – mehr oder minder – selbst zu religiöser Kommunikation werden, zu Kommunikation *aus* Religion und *in* Religion.¹⁴ Auch ihr Gegenüber in der Kommunikation wird von ihnen nicht nur einfach als Experte für Religionen, der über Religion kommunizieren kann, in Anspruch genommen, sondern als Gegenüber für die religiöse Kommunikation selbst, als eine Person, die selbst religiös kommuniziert. Ob das Gegenüber Informantin über Religion oder Partizipantin in Religion ist, macht demnach einen beträchtlichen Unterschied aus. Die funktionale Abdeckung von Religion durch allgemeines Spiritual Care entspringt also den vorrangigen Interessen des Gesundheitssystems, aber damit noch nicht unbedingt denen der Individuen. Dabei haben Menschen ein Grundrecht auf freie Religionsausübung, und dazu gehört auch das Recht, Zugang zu religiösen Personen und Traditionskontexten zu haben,¹⁵ auch wenn sie in einer Institution des Gesundheitssystems versorgt werden. Und das schließt ein, dass Menschen die Möglichkeit haben müssen, beim Gegenüber auch auf aktive religiöse Deutungs- und Handlungsangebote begründet hoffen zu können.¹⁶

Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin: Die Indikationen für Seelsorge und für Spiritual Care sind identisch. Beide dienen dem Erhalt und der Rückgewinnung von „Lebensgewissheit“.¹⁷ Sie bearbeiten deren Gefährdung: wenn das Wechselverhältnis von Ich und Welt und Transzendenz als gestört erlebt wird. Dann ist die Person in ihrem Selbstbild und in ihrem Bild von Transzendenz verunsichert. Eine solche Situation wird ausgelöst durch Empfindungen von Ohnmacht, von Schuld, von Verquickungen aus Ohnmacht und Schuld, von der Desintegration eines als sinnvoll erlebten Ichs und von der Desintegration einer sozialen Kohärenz.¹⁸ Die Identität erscheint bedroht, „[w]enn mindestens drei von den fünf identitätsstützenden Säulen [Leiblichkeit, soziales Netz, Arbeit und Leistung, materielle Sicherheit, Werthaltungen/-vorstellungen] brüchig werden oder gar wegbrechen“.¹⁹

Wenn diese Indikationen für Seelsorge bzw. Spiritual Care gegeben sind, besteht Bedarf, die Fragen der Lebensgewissheit zu thematisieren, und dies nicht nur intellektuell, vielmehr sie auch emotional zu durchleben. Dann ist individuelle Beratung, Begleitung, Stützung sinnvoll.

Bei dieser Beratung und Begleitung tut sich der Unterschied von Seelsorge zu Spiritual Care so auf: Von der Seelsorge darf man erwarten, dass diese Hilfe auch dadurch erfolgt, dass nicht nur über Religion geredet wird, sondern dass im Gespräch der Beziehung zu einer Religion (d. h. einer bestimmten Religion oder auch patchworkartigen Kombinationen) ein Vertrauensvorschuss entgegengebracht werden kann. Dies soll dann aber nicht nur so geschehen können, dass nur der hilfebedürftige Mensch den Vertrauensvorschuss leisten müsste, während das Gegenüber sich neutral verhält, verhalten muss. Denn auch da, wo die hilfebedürftige Person gerade darunter leidet, dass ihr Vertrauen gefährdet ist, und das

dem Gegenüber signalisiert, möchte sie darauf zurückgreifen können zu erfahren, wie bei ihrem Gegenüber das Vertrauen aussieht. Wo Spiritual Care auch das leistet – was vorkommt –, tut es jedoch mehr, tut es anderes als das, was das sozialstaatliche, refinanzierte Gesundheitssystem im Konsens der Staatsbürgerinnen und -bürger vom Gesundheitspersonal der „caregiver“ verpflichtend erwarten kann.

Aber wichtig ist es für die, denen geholfen werden soll, durchaus. Hier wird dann die Ohnmacht von einer bestimmten Macht gehalten, der auch das Gegenüber vertraut, oder es wird stellvertretend für die Hilfesuchende Person vertraut. Vergebung wird erlebt als möglich durch die Macht, von der auch das Seelsorge ausübende Gegenüber Vergebung erwartet. Vertrauen darauf wird gestärkt, dass Sinn da ist, wo ihn auch das Gegenüber selbst sucht. Soziale Kohärenz wird gelebt, die auch dann greift, wenn sie empirisch nicht mehr nachweisbar ist, weil sie von einer Macht geschaffen wird, die auch die soziale Kohärenz zwischen den beiden Seelsorgepartnern stiftet. Seelsorger sind daraufhin ansprechbar. Und noch mehr: Bei ihnen ist die Möglichkeit gegeben zum Rollenwechsel hin zum religiösen Lehrer und zum Liturgen. Das sind Rollen, in denen die Wahrheitsfrage über Wahrhaftigkeit hinausgehend thematisiert ist und die körperlich-religiöse Expression inszeniert wird. Von der Person, die Seelsorge erhält, wird ihr Gegenüber als eines erfahren, das Teilhabe gibt an einer sozialen Gemeinschaft (im Fall christlicher Seelsorge: der sichtbaren Kirche) und einer transzendenten Gemeinschaft (der unsichtbaren Kirche, des Reiches Gottes). Das Neutralitätsgebot des spirituellen „caregivers“ darf – wie gesagt – diese Möglichkeiten nicht erwartbar vorsehen, allenfalls kann das Gesundheitssystem dies als mehr oder minder zufällige Doppelrolle im Rahmen von Spiritual Care tolerieren.

Spiritual Care bezieht sich also auf einen spirituellen Minimalbedarf. Ein neutrales Spiritual Care allein entspricht jedoch den Bedürfnissen der Individuen nicht. Die Seelsorge wiederum arbeitet zwar durchaus im Interesse des Angebots von Spiritual Care, aber hat perspektivische Einschränkungen. Seelsorge und Spiritual Care können sich demnach nicht adäquat durchgängig ersetzen. Aber es gibt gemeinsame Aufgaben, deshalb können Seelsorge und Spiritual Care die Aufgabe des jeweils anderen in Teilbereichen mit übernehmen bzw. sie können fruchtbar zusammenarbeiten.

Gestalten der Kombination von Spiritual Care und Seelsorge

Dem eben Dargestellten entspricht am ehesten eine Kombination von Spiritual Care und Seelsorge als gemeinsame Angelegenheit von Gesundheitssystem und Religionsgemeinschaften. Welche Regeln und Muster gibt es dafür? Zwei Faktoren sind zu beachten:

Erstens spielt die Anzahl der Mitglieder und Sympathisanten einer Religionsgemeinschaft eine wichtige Rolle, also die Frage, wie verbreitet es ist, dass für sie Seelsorge mit Plausibilität „zuständig“ ist. Das faktische Gewicht einer Religion(sgemeinschaft) in der Gesellschaft ist für die aktuellen Gestaltungsmöglichkeiten alles andere als nebensächlich. Zweitens kommt es auf die innere Qualität der Religionsgemeinschaft an. Auf dem Gebiet des allgemeinen Spiritual Care können nur solche Seelsorgerinnen und Seelsorger arbeiten, die nicht nur hinreichend methodisch ausgebildet sind, sondern deren Theologie pluralitätskompatibel ist – und die auf eine Religionsgemeinschaft bezogen ist, in der eine pluralitätskompatible Theologie verbreitet ist.²⁰ Damit ergeben sich zwei Grundmodelle:

- *Modell 1 – Seelsorge als Anbieter von Spiritual Care:* Nur wenn beides – ausrei-

chendes gesellschaftliches Gewicht und Pluralitätskompatibilität – gegeben ist, bietet es sich an, Seelsorge als Spiritual Care institutionell vereint zu regeln. Davon hat auch Spiritual Care nicht nur einen pragmatischen, sondern durchaus einen inhaltlichen Vorteil. Spiritual Care durch Seelsorger bietet einen Schutz davor, dass bei angeblicher Neutralität von Spiritual Care die Manipulationsgefahr versteckt und insofern gefährlicher auftritt, gerade weil das Bedürfnis nach unmittelbar religiöser Kommunikation eben doch da ist. Bei der Seelsorge ist erkennbar, dass keine Neutralität besteht und dass dann gegebenenfalls Spiritual Care in einer Konstellation der Religions- und Weltanschauungsverschiedenheit erfolgt und auch erfolgen kann.

Wo eine zahlenmäßige Dominanz einer Religionsgemeinschaft in der Gesellschaft vorliegt, kann deren Seelsorge Spiritual Care stellvertretend mit übernehmen. Sie muss dann betont offen für eine Pluralität der Spiritualitäten sein und deshalb Menschen ohne Kirchenbezug passendes Spiritual Care mit anbieten können;²¹ sie muss interreligiöse Seelsorge anbieten können und Menschen bei Bedarf Seelsorge in einer anderen Religion zugänglich machen.²²

- *Modell 2 – Seelsorge mit Kooperation im professionellen Team:* In diesem Modell gehört Seelsorge mit eigenen Leistungen zum Team Spiritual Care. Sie ergänzt das sonstige Spiritual Care und kooperiert mit dessen Mitarbeitenden. Das ist vielerorts schon längst die Realität. Meist ist die Seelsorge in Bereiche der ethischen Teambildung im Gesundheitssystem einbezogen.²³ Sie bringt seelsorgliche spirituell-religiöse Erfahrungen mit den Einzelnen ein, dazu die pastorale theologische Kompetenz für Ethik und die Repräsentanz eines maßgeblichen Akteurs im Wertediskurs in der Zivilgesellschaft. Dabei können drei Muster der Kooperation unterschieden werden:²⁴

1. Konsultation (Hinzuziehung der Expertise anderer, bezogen auf einen Einzelfall),
2. Zusammenarbeit und Koordination (zur Bewältigung von Einzelfallproblematiken oder Problemen in der Struktur, die verschiedene Dimensionen betreffen) und
3. Überweisung (wenn die Grenzen der eigenen fachlichen Kompetenz erreicht sind). So erbringen die Seelsorgerinnen und Seelsorger vielfältige Leistungen für die Institutionen der Behandlung und Pflege von Menschen im Gesundheitssystem.

Ausblick: Der besondere Beitrag der Seelsorge zu Spiritual Care

Ob in einer vereinten Struktur oder im Team auch unterschiedlicher Organisationen: Seelsorge hat dem Gesundheitssystem mit Bedarf an Spiritual Care Besonderes zu bieten – sie erweitert das Angebot in zweierlei Hinsicht:

1. Seelsorge auch an und mit Mitarbeitenden des Gesundheitssystems: Spiritual Care ist keine Einbahnstraße. Die Wahrnehmung spiritueller Bedürfnisse und Erfahrungen verändert und verbessert auch das Arbeitsklima der Mitarbeitenden. Im Spiritual-Care-Modell dürfen und sollen sich alle Mitarbeitenden auch am Spiritual Care beteiligen, mit der Maßgabe der Neutralität und der Privatisierung ihrer eigenen religiösen Kommunikation. Hier bringt die Seelsorge an und mit Mitarbeitenden ein

Weiteres hinzu: Diese werden als selbst religiös Kommunizierende wahrgenommen und bekommen ein entsprechendes Gegenüber.

2. Seelsorge als Gegenüber zum Gesundheitssystem: Spiritual Care ist Teil des Gesundheitssystems, folgt seiner Logik, ist Teil seiner Organisationsstruktur. Es soll das System optimieren. Seelsorge ist Teil des Religionssystems. Dieses begrenzt den Anspruch des Gesundheitssystems. Es macht dessen Grenzen sichtbar, kann auch dessen Logik hinterfragen, ihm dabei helfen, seine eigene Logik komplex genug zu halten. Dass ein System seine Grenzen sichtbar macht, Übergänge in andere Systeme zulässt, tut ihm gut. Gerade dass die Seelsorgerinnen und Seelsorger Teil einer Fachlichkeit sind, die nicht zur jeweiligen Gesundheitsorganisation gehört, macht einen eigenen Reiz aus für die, die sich in der Einrichtung des Gesundheitssektors behandeln lassen bzw. dort arbeiten.

Alles in allem bietet Spiritual Care eine Chance für die Seelsorge – nicht ohne Risiken. Wenn Seelsorge um das ihr Eigene und Besondere weiß, dies auch geltend macht, es anderen in ihrer Fachlichkeit zeigen kann und es als teilanschlussfähig bestimmen kann und sich auf die jeweiligen örtlichen Verhältnisse einlässt, dann kann sie zu einer interessanten Partnerin und relevanten Verbündeten von Spiritual Care werden.

Anmerkungen

¹ Vortrag, gehalten am 22.9.2012 auf der Fachtagung „Krankenhausesseelsorge oder ‚Spiritual Care‘? Der professionelle Umgang mit spirituellen Bedürfnissen im Krankenhaus“, veranstaltet von der Evangelischen Akademie zu Berlin in Kooperation mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW). Ein Teil der Überlegungen, teils auch in wörtlicher Übereinstimmung, findet sich bereits

in: Eberhard Hauschildt, Seelsorge: Das Altern besprechen, begleiten und ihm Raum geben, in: Thomas Klie/Martina Kümlehn/Ralph Kunz, Praktische Theologie des Alterns, Berlin/New York 2009, 471-496, hier 489-494.

² Vgl. Eduard Weiher, Spiritualität in der Begleitung alter und sterbender Menschen, in: Susanne Kobler-von Komorowski/Heinz Schmidt (Hg.), Seelsorge im

- Alter. Herausforderung für den Pflegealltag, Heidelberg 2006, 64-76, hier 72f.
- 3 Vgl. Traugott Roser, *Spiritual Care. Ethische, organisationale und spirituelle Aspekte der Krankenhausseelsorge. Ein praktisch-theologischer Zugang*, Stuttgart 2007, 249-252.
 - 4 Auf die Funktion einer solchen Bestimmung wie das Zulassen von verschiedenartigen Füllungen des Begriffs machen Traugott Roser und Eckhard Frick im ersten Heft der neuen Zeitschrift „*Spiritual Care*“ aufmerksam: „Der Ausgangspunkt bei einem offenen Spiritualitätsbegriff und einer prinzipiellen anthropologischen Kategorie hat eine Schutzfunktion für den Einzelnen, sei er Patient oder Betreuer: Sie bewahrt die Subjekte vor den Übergriffen sowohl des Gesundheitswesens als auch von Religionsgemeinschaften“ (Traugott Roser/Eckhard Frick, Editorial, in: *Spiritual Care. Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen* 1/2012, 3-6, hier 5).
 - 5 Dementsprechend vermarktet die Tertön Sogyal Stiftung, eine Organisation des tibetischen Buddhismus, eine Einrichtung in Saarow bei Berlin, deren Eröffnung für 2014 geplant ist, als „Deutschlands erstes Spiritual Care Center“ (www.spiritualcare-center.de, zuletzt abgerufen am 2.12. 2012).
 - 6 So deute ich die Ausführungen von Monika Renz (vgl. auch ihren Beitrag auf dieser Tagung): „Wenn ich von Spiritualität spreche, so in einem engem Sinn als Erfahrung mit einem ewig Größeren, Unverfügbaren. Spirituelle Erfahrung kann weder gemacht, noch – etwa über Musik – „herbeigeführt“ werden. Spiritualität ist mehr als Bewusstseinsweiterung. Sie ereignet sich gnadenhaft, wo Menschen als „die Frage, die ich bin“ (Karl Rahner) inscheinbar Leere hinaus aushalten und genau so offen werden auf die Dimension Gott hin. Offenbarungsgeschehen“ (www.monikarenz.ch/de/spiritualitaet.php, zuletzt abgerufen am 31.1.2013).
 - 7 Die Argumentation sollte in sich plausibel sein. Dabei will ich allerdings nicht unterschlagen, dass in einem solchen Verfahren, das ich vorschlage, de facto bei mir auch eine bestimmte konfessionelle Tradition, nämlich hier die protestantische, womöglich in ihrer typisch lutherischen theologischen Fassung, eine Rolle spielt. Als Theologe darf und soll man das ruhig offenlegen. Mir erscheint also die hier beschrittene Argumentation durchaus vertraut von derjenigen Schule des Denkens her, die die christliche Religion aus der Differenz von Gesetz und Evangelium (und dann auch deren Beziehung) zu erschließen.
 - 8 Vgl. dazu den Bericht von Joep van de Geer auf dieser Tagung.
 - 9 Vgl. Traugott Roser, *Spiritual Care* (2007), a.a.O., 253.
 - 10 Vgl. ebd., 245.
 - 11 Auf diese Fragestellung verweist Traugott Roser, „*Spiritual Care*“. *Seelsorge in der Palliativmedizin*, in: *PT* 40 (2005), 269-283.
 - 12 Vgl. von daher die engagierte Warnung an die Seelsorge vor der Übernahme der *Spiritual-Care*-Begrifflichkeit bei Doris Nauer, *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2007, 63-67, nicht zuletzt vor dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen in den Niederlanden.
 - 13 Traugott Roser, *Spiritual Care* (2007), a.a.O., 246-249, stellte etwa dazu ein in München entwickeltes Instrument zur „Erhebung spiritueller Bedürfnisse und Ressourcen“ vor.
 - 14 Anemone Eglin u. a., *Das Leben heiligen. Spirituelle Begleitung von Menschen mit Demenz. Ein Leitfaden*, Zürich 2006, 14: „Spiritualität gibt es nie an sich, sondern immer nur in einer konkreten Gestalt.“
 - 15 Vgl. dazu etwa Art 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, Absatz 1 und 2 (siehe auch Traugott Roser, *Spiritual Care* [2007], a.a.O., 245f).
 - 16 So auf dieser Tagung von Helmut Weiß (Berlin) in seinen Ausführungen betont.
 - 17 Dieser Begriff zum Thema der Seelsorge findet sich etwa bei Dietrich Rössler, *Grundriß der Praktischen Theologie*, 1. Aufl. Berlin/New York 1986, 182.
 - 18 So die Typisierung von Seelsorgebedarf bei Thomas Zippert, Indikationen für Seelsorge. Versuch einer Grundlegung zu ihren genuinen Themen in Auseinandersetzung mit der Psychotraumatologie, in: *PTH* 93 (2004), 312-332, hier 323-331. Über die von Zippert genannten kollektiven Notfälle hinaus lässt sich auch an andere Fälle denken, die den sozialen Zusammenhang erschüttern.
 - 19 So Anemone Eglin u. a., *Das Leben heiligen*, a.a.O., 18, unter Bezugnahme auf das Identitätsmodell von Hilarión Petzold bezüglich spiritueller Begleitung.
 - 20 Wenn hingegen die religiösen Gruppen klein sind, dann erschwert dies strukturell die Möglichkeiten, gemeinsame Angelegenheiten auszuarbeiten. Und wenn sich religiöse Gruppen als nicht kompatibel mit *Spiritual Care* erweisen (also etwa wegen fundamentalistischer Ziele), dann ist die Möglichkeit gemeinsamer Angelegenheiten nicht gegeben.
 - 21 Diese Situation dürfte vorausgesetzt sein bei Anemone Eglin u. a., *Das Leben heiligen*, a.a.O.
 - 22 Z. B. einen Imam oder eine ehrenamtliche Person, fortgebildet in muslimischer Seelsorge.
 - 23 Vgl. Traugott Roser, *Spiritual Care* (2007), a.a.O., 238-244.
 - 24 Nach Roser, ebd., 253, in Aufnahme von Madonna Marie Cunningham, *Consultation, Collaboration and Referral*, in: Robert J. Wicks/Richard D. Parsons/Donald Capps (Hg.), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Vol. 1, expanded, Mahwah N.J. 1993, 162-170.

Dennis Koselowsky, Berlin

Die islamische „Zeitehe“

Religiös legitimierte Prostitution, Erniedrigung der Frau –
oder zeitgemäße Wahrung ihrer Unabhängigkeit?

Im Juni 2012 kam der Film „Im Bazar der Geschlechter“ der iranisch-österreichischen Regisseurin Sudabeh Mortezaei auf DVD heraus.¹ Er thematisiert die sogenannte Zeitehe, eine bestimmte Form der Ehe, wie sie hauptsächlich von Schiiten praktiziert wird.² Was hat es mit dieser „Zeitehe“ auf sich?

Mit *Sigheh* (pers.) bzw. *Mut'a* (arab.) wird eine Ehe auf Zeit bezeichnet, deren Vorläufer man bei den vorislamischen Arabern und Beduinen, gelegentlich auch bei den Zoroastriern annimmt.³ In der Umgangssprache wird im Iran meist der Ausdruck *Sigheh* gebraucht und bezieht sich dabei auf den Vertragscharakter dieser Ehe. Die Zeitehefrau wird ebenfalls *Sigheh* genannt. Im Folgenden wird der bekanntere Begriff *Mut'a* verwendet, der in Anspielung auf den Koran, Sure 4,24, die „Genussehe“ bezeichnet (*nikah al-mut'a*)⁴. Dieser Koranvers dient als Grundlage für die religiöse Legitimation der Institution der *Mut'a* bei den Schiiten, die sie mithin als Teil der islamischen Lehre betrachten: „... Erlaubt ist euch, was darüber hinausgeht, (nämlich) dass ihr mit eurem Besitz (Frauen) begehrt zur Ehe und nicht zur Hurerei (Frauen). Welche von ihnen ihr dann genossen habt, denen gebt ihren Lohn als Pflichtteil. Es liegt aber keine Sünde für euch darin, dass ihr, nachdem der Pflichtteil (festgelegt) ist, (darüber hinausgehend) euch miteinander einigt.“

Verbreitung der Zeitehe

Die Zeitehe findet aktuell fast ausschließlich in der schiitischen Glaubensrichtung des Islam Anwendung. Die größte Verbreitung hat sie daher im Iran, ist aber auch im Irak und im Libanon zu finden. Die (schiitischen) Zaiditen des Jemen lehnen sie allerdings ab. Zuspruch fand sie dagegen auch unter Nichtmuslimen: In Reiseberichten aus dem 19. Jahrhundert über den Iran ist von (christlichen) Ausländern die Rede, die Zeitehen mit Armenierinnen schlossen. Im Irak, wo die Zeitehe unter Saddam Hussein verboten war, erlebte sie mit der US-Invasion seit circa 2003 einen Aufschwung. Zahlreiche mittellose Kriegswitwen wählen die *Mut'a*, um sich finanziell abzusichern. Man kann auf diesem Gebiet einen steigenden iranischen Einfluss im Irak erkennen.⁵ Der Großajatollah Iraks, Seyyid Ali al-Sistani, legitimiert die Zeitehe und bezieht auch auf seiner offiziellen Internetseite Stellung.⁶ Ihm zufolge ist u. a. auch eine Zeitehe mit einer Frau der Leute des Buches (Christen, Juden) möglich, wenn der muslimische Mann nicht schon mit einer muslimischen Frau verheiratet ist. Diese Frage stellt sich v. a. für Muslime, die in hauptsächlich christlichen Ländern leben und eine religiös legitime Kurzbeziehung eingehen wollen. Eine schon verheiratete Christin darf jedoch erst nach ihrer Scheidung geheiratet werden.

Im Libanon erfährt die Zeitehe seit dem zweiten Libanonkrieg 2006 einen Aufschwung und breitet sich in den südlichen Bezirken Beirut und im Südlibanon aus. Damals musste die Hizbollah eine ausufernde Prostitution eindämmen und fand in der Institution der Zeitehe ein geeignetes Mittel. Die Hizbollah nutzt sie außerdem, um Kontrolle und Unterstützung für ihr Anliegen zu sichern und auch um neue Mitglieder zu gewinnen, indem sie die sexuellen Bedürfnisse ihrer Anhänger auf eine islamisch legitimierte Grundlage stellt. Auch im Libanon hält eine schwierige wirtschaftliche Situation junge Schiiten von einer Dauerehe ab, da sie mit einem hohen finanziellen Aufwand verbunden ist. Die Zeitehe erfüllt ebenso ihren Zweck, und z. T. wird die Erfüllung des sexuellen Begehrens als religiöse Pflicht gesehen. Witwen, deren Männer als Märtyrer gefeiert werden, da sie im Kampf gegen Israel gefallen sind, sollen gar ihren neuen Ehegatten eine erhöhte Belohnung im Himmel einbringen.⁷ Eine vermittelnde Position nimmt der schiitische Schriftsteller Ahmad al-Katib (Pseudonym) ein, der von einer Erlaubnis einer Zeitehe in Krisenzeiten ausgeht.⁸

Regularien der Zeitehe

Nach schiitischer Tradition kann ein Mann unendlich viele Zeitehen eingehen, sofern er die finanziellen Ressourcen dazu hat, und gleichzeitig eine Dauerehe führen. Eine Frau kann jedoch nur eine Zeitehe oder eine Dauerehe (*nikah*) eingehen, nicht jedoch beides gleichzeitig. Mitunter wissen die in einer Dauerehe lebenden Ehefrauen nichts von den Zeitehen, die ihr Mann nebenher führt. Das Bekanntwerden einer Zeitehe führt oft zu einer Scheidung bzw. Scheidungsanstrengung der Dauerehegattin.

Die Frau muss nach einer Zeitehe zwei Menstruationszyklen abwarten (*'idda*),

um die Vaterschaft eines etwaigen Kindes feststellen zu können, bevor sie eine neue Ehe schließt. Kinder, die einer Zeitehe entspringen, sind legitim und müssen vom Ehemann anerkannt und versorgt werden. Erbensprüche entstehen aus einer Zeitehe nicht, und auch ein Anspruch, das Ehebett miteinander zu teilen, besteht nicht. Dies steht nur der Dauerehegattin zu. Die Frau hat jedoch auch einen Anspruch darauf, dass ihr der Ehemann in einem Zeitraum von vier Monaten zumindest einmal beiwohnt. Die Zahl der sexuellen Begegnungen kann vorher festgelegt werden.

Der Mann erwirbt den Nießbrauch an der Frau, vornehmlich ihre sexuelle Verfügbarkeit, und die Ehefrau erwirbt einen Brautpreis (*mahr*) und eine gewisse finanzielle Sicherheit.⁹ Die Zeitehe kann vor Ablauf der festgelegten Frist nicht durch die Frau allein beendet werden. Eine Beendigung kann in diesem Fall nur in beiderseitigem Einvernehmen oder aber durch den Mann allein geschehen.¹⁰ Der Mann hat in dieser Hinsicht mehr Rechte.

Ein solcher Eheschluss bedarf nur weniger Formalien, findet aber wohl zumindest im Iran regelmäßig vor einem Mullah statt, der einen Ehevertrag aufsetzt, die Ehe registriert und religiös legitimiert. Wichtig scheint dabei zu sein, die Ansprüche der Frau bei einer Schwangerschaft zu sichern und ihre unmoralische Ausnutzung zu verhindern.¹¹ Die Eheerklärung kann in anderen Regionen mündlich oder schriftlich auch ohne behördliche Registrierung und auch durch Stellvertreter ausgesprochen werden, wenn sie denn den Wünschen der Ehepartner entspricht. Zum Beispiel kann eine Ehefrau einer solchen Erklärung auch im Nachhinein zustimmen und die Zeitehe somit in Kraft treten lassen.

Eine Zeitehe soll die durchschnittliche Lebensspanne eines Menschen nicht übersteigen; wenn das der Fall ist, sollte eine Dauerehe angestrebt werden. Eine Zeitehe

wird auf einen Zeitraum von einer halben Stunde bis 99 Jahre terminiert. Nach Ablauf der Frist endet sie dann ohne Scheidungszereemonie. Gerade die kurzen Zeitehen setzen die Zeitehe vor allem von sunnitischer Seite dem Vorwurf der religiös legitimierten verdeckten Prostitution oder des Konkubinats aus. Diesem Vorwurf wird u. a. mit dem unterschiedlichen Rechtsstatus von Zeitehekindern begegnet, die vom Recht her voll anerkannt sind.¹²

Von schiitischer Seite wird die Zeitehe als Instrument gesehen, die Frauen, v. a. Witwen und Geschiedene, vor Sünde und Sittenverfall zu bewahren. Witwen und Geschiedene haben einen schlechten Stand und in Bezug auf Dauerehen gegenüber Jungfrauen oft das Nachsehen. Auch für unverheiratete junge Frauen würde auf diese Weise *zina*, unehelicher Geschlechtsverkehr, verhindert. Unverheiratete haben immer noch ein eher niedriges Ansehen und können schlechter am gesellschaftlichen Leben teilhaben. Der Aufenthalt Unverheirateter auf einer Feier oder auch nur ein gemeinsamer Spaziergang kann im Iran zu Konsequenzen führen; Körper- und Geldstrafen können die Folge sein. Bei Frauen kann zudem ein Jungfräulichkeitstest angeordnet werden.¹³

Aktuelle Entwicklung

Aktuell ist im Iran die Entwicklung zu beobachten, dass eine Zeitehe, bedingt durch die wirtschaftliche Situation, zunehmend attraktiver wird. Auch im Iran steigt das durchschnittliche Heiratsalter, die Zahl der Scheidungen nimmt zu. Vor allem junge Paare suchen in einer wirtschaftlich angespannten Situation nach legalen Beziehungen in den vorgegebenen religiösen Grenzen. Eine reguläre Dauerehe ist sehr teuer, da der Mann einen recht hohen Brautpreis (*mahr/ajr*) zahlen muss und natürlich auch weiterhin finanziell für das

Auskommen seiner Ehefrau aufzukommen hat. Der Brautpreis wird normalerweise in Goldstücken entrichtet, was eine Eheschließung durch den in letzter Zeit gestiegenen Goldpreis zusätzlich verteuert hat.¹⁴

In einer Zeitehe fällt der Brautpreis bedeutend niedriger aus. Daneben gibt es für die Ehefrau der Zeitehe aber bisweilen Geschenke und weitere finanzielle Zuwendungen, wenn sie dieser bedarf. Die Einrichtung eines Haushalts, wie sie in der Dauerehe vorgesehen ist, entfällt aber.

Jedoch steht die *Mut'a* auch im Iran in keinem sehr hohen Ansehen und ist v. a. beim gebildeten Bürgertum verpönt. Für junge Mädchen, die bisher noch nicht verheiratet waren, gilt sie als Schande. Größtenteils wird sie heimlich geschlossen und der Familie und dem Umfeld nicht mitgeteilt. Dies spielt z. T. bei sunnitischeschiitischen Beziehungen eine Rolle, bei der der Lebensgefährte nicht von der Familie akzeptiert wird. Zum Teil wissen auch weitere zeitehegebundene Ehefrauen nichts voneinander.¹⁵

Problematische Zeitehe

Die Frauen, die eine Zeitehe führen, seien größtenteils nicht sehr religiös, da eine Tochter aus „gutem Hause“ so etwas nicht mache, wohingegen sich die Männer besonders aufgrund religiöser Gesichtspunkte der Zeitehe zugetan fühlen bzw. sie damit begründen.¹⁶ Es kann aber davon ausgegangen werden, dass die Ehemänner die religiösen Vorgaben für sich ausnutzen und ihre sexuellen Vorstellungen in einer Zeitehe ausleben, wenn sie etwa in einer unglücklichen Dauerehe leben, sei sie arrangiert oder nicht. Aus finanziellen oder gesellschaftlichen Gründen wollen die Männer ihre Dauerehe nicht beenden und suchen einen sexuellen Ausgleich in einer Zeitehe. Nach meiner Einschätzung geht es nur darum.

Hier wird noch einmal das Ungleichgewicht in dieser Eheform deutlich. Die Männer bedienen sich eines religiös legitimierten Seitensprungs, bei dem sie dazu noch weitreichende Eherechte bis hin zum Anspruch auf die Kinder haben. Die Frauen hingegen sind in einer schwachen rechtlichen Position und stehen unter psychischem und gesellschaftlichem Druck. Eine Einrichtung, die sie angeblich schützen soll, rückt sie noch weiter an den Rand. Gegen teilweise geringe finanzielle Zuwendungen geben sich die Zeitehefrauen dem Ehemann als Konkubine hin. Dieses Ehesystem mag für manche bedrückten Frauen eine finanzielle Rettung sein. Zur Bewahrung der Moral und zur Stärkung der rechtlichen Position, etwa verwitweter Frauen, führt es nicht.

Das schlechte Ansehen der *Mut'a* stammt wohl auch aus der Schah-Zeit. Nach dem Erlass des Familienschutzgesetzes von 1967 wurden Zeitehen nicht mehr anerkannt und waren auch vorher schon Restriktionen unterworfen. Verboten wurde die Zeitehe jedoch nicht. Im nachfolgenden Familienschutzgesetz von 1974 wurde sie nicht erwähnt. Seit der islamischen Revolution von 1979 wird versucht, diese Institution wieder zu stärken und sie, bedingt durch ihre gesetzliche und religiöse Absicherung, gegenüber dem Westen und seiner Idee von losen bzw. freien Beziehungen als moralisch überlegen darzustellen. Der menschlichen Sexualität soll mit dieser Einrichtung am besten entsprochen werden. Ihr eher schlechtes, zumindest umstrittenes Ansehen konnte sie bis jetzt aber nicht loswerden.

Die Zeitehe ist eher ein urbanes Phänomen und funktioniert nur dort, wo traditionelle Familienverbände und Moralkodizes aufbrechen, etwa wenn das Familienoberhaupt seine Tochter nicht mehr ausreichend kontrollieren kann, weil sie an einer städtischen Universität studiert oder einen Arbeitsplatz hat, an dem Männer und Frauen täglich auf-

einander treffen und miteinander interagieren müssen.¹⁷

Für junge Paare könnte die Zeitehe einen Gewinn darstellen, da ihre oft heimlichen Partnerschaften nach islamischen Regularien legalisiert werden könnten. Gleichzeitig würde eine junge Frau Anfang 20 nach einer Zeitehe und dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit stark im sozialen Status sinken, und es wäre ihr fast unmöglich, einen festen Ehepartner zu finden.

Die Zeitehe in der Sunna

Von den Sunniten wird die Zeitehe dagegen abgelehnt, da sie durch den Religionsstifter Mohammed noch zu seinen Lebzeiten verboten worden sein soll, was durch den Kalifen Umar Ibn al-Khattab bestätigt wurde. Lediglich in der Frühzeit des Islam in einer Zeit der Krise sei eine solche Ehe zulässig gewesen.¹⁸ Die Mehrheit der Sunniten betrachtet die Festlegung von Sure 4,24 durch Sure 23,5f (vgl. 70,29f) als abrogiert.

In eine ähnliche Richtung wie die schiitische scheint dagegen der ansonsten streng konservative sunnitisch-salafitische Rechtsgelehrte Scheich Abdul Majeed al-Zindani der Al-Iman-Universität im Jemen zu gehen, der in einer *fatwa* (religiöses Rechtsgutachten) von „verheirateten Freunden“ spricht und sich für eine temporäre Beziehung von Auszubildenden und Studenten ausspricht bzw. diese gutheißt, wenn bestimmte Voraussetzungen dabei erfüllt werden. Danach muss eine Eheerklärung und ein -einverständnis vorliegen, ein symbolischer Brautpreis gezahlt werden, ein Verantwortlicher (*wali*) bzw. Zeugen zugegen und kein sonstiger allgemein anerkannter Eehinderungsgrund gegeben sein. Diese Entscheidung erfuhr scharfe Kritik von anderen sunnitischen Gelehrten und Geistlichen. Vor allem die Al-Azhar-Universität in Kairo wies diese *fatwa* scharf zurück. Nach

Zindanis Worten zielte die *fatwa* v. a. auf Muslime in Europa und im sonstigen Ausland ab.¹⁹

Auf den Internetseiten schiitischer Gelehrter dreht es sich sehr häufig darum, ob und wie man als Muslim auf Reisen oder etwa beim Studium im Ausland eine legitime Zeitehe auch mit einer Nichtmuslima eingehen kann.

Der sunnitische Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi, der dem „European Council for Fatwa and Research“ vorsteht und durch seine Sendung „Die Scharia und das Leben“ auf Al-Jazeera sowie durch das Onlineportal „Islamonline.net“ bekannt und einflussreich wurde, sieht die Zeitehe ebenfalls als illegitim und als durch den Religionsstifter Mohammed verboten an.²⁰

Im sunnitisch-wahhabitischen Saudi-Arabien wird die *Mut'a* allgemein als Prostitution angesehen, auf die die Todesstrafe steht. Problematisch scheint hier die starke schiitische Minderheit im Osten des Landes zu sein, wobei von einer Praktizierung der Zeitehe in dieser Bevölkerungsgruppe nichts bekannt ist.

Ähnlich wie die Zeitehe in der Schia wird von den Sunniten mittlerweile die *nikah Misyar* (Reiseehe) gehandhabt. Sie ist in Ägypten, Saudi-Arabien und den Golfmonarchien verbreitet. In der *Misyar* verzichtet die Ehefrau auf bestimmte Rechte, die ihr nach der islamischen Tradition zustehen, so z. B. auf finanzielle Zuwendungen und einen gemeinsamen Haushalt, und kann weiter bei ihren Eltern wohnen. Der Unterschied zwischen den beiden Eheformen besteht darin, dass die Reiseehe auf Dauer geschlossen wird. Eine Scheidung ist aber nach wie vor jederzeit möglich, sodass die *Misyar* der schiitischen *Mut'a* im Endeffekt sehr nahekommt. Die sunnitischen Männer, die eine Reiseehe eingehen, z. B. Facharbeiter im muslimischen Ausland oder Studenten, sind meist schon

verheiratet, können sich eine zweite reguläre Ehefrau finanziell nicht leisten, wollen aber dennoch nicht auf eine legitime Beziehung zu einer Frau verzichten. Eine *Misyar* kann anders als eine *Mut'a* nicht im Geheimen geschlossen werden, sie muss offiziell erfolgen. Der Großmufti Saudi-Arabiens, Abd al-Aziz ibn Baz, und der Großscheich der Al-Azhar-Universität in Kairo, Muhammad Sayyid Tantawi, als quasi oberste Autorität der Sunna hießen die *Misyar* 1999 gut.²¹

Neben der Reiseehe steht in muslimisch-sunnitischen Ländern die *nikah 'urfi*, die seit einiger Zeit etwa in Ägypten oder Tunesien wieder vermehrt Anwendung findet. Auch sie ist eine Zeitehe. Die *'urfi*-Ehe („religiös inoffizielle, weltliche“ Ehe) wird nicht vor staatlichen oder religiösen Stellen, wohl aber vor weiteren Zeugen geschlossen. Dennoch wird eine solche Ehe meist geheim gehalten. Von offizieller religiöser Seite wird diese Form der Ehe abgelehnt, da sie die islamischen Ansprüche an eine Ehe nicht erfülle. Die beiden Ehepartner versprechen einander die Ehe und unterzeichnen meistens einen Vertrag. Staatlicherseits werden solche Eheschließungen nicht anerkannt, sodass sich aus diesem Eheversprechen auch keine Ansprüche der Ehepartner ergeben. Auch hier spielen sexuelle Beziehungen und die hohen Kosten einer regulären Dauerehe eine Rolle im Blick auf die Attraktivität einer solchen Zeitehe. Die Ehefrau ist wie bei den anderen Zeitehemodellen in einer schlechteren Position, da sie keine finanziellen Ansprüche an den Ehemann hat und eine Schwangerschaft weitere Lasten für sie bringen kann, ohne dass der Ehemann ihr beistehen muss. Zudem kann sie der Vorwurf des außerehelichen Geschlechtsverkehrs ins Gefängnis bringen und der Verlust der Jungfräulichkeit ihre Chancen auf eine reguläre Heirat zunichte machen.²²

Anmerkungen

- ¹ Im Bazar der Geschlechter (2009), Regisseurin: Sudabeh Mortezaei, DVD, 87 Min., Österreich/ Deutschland: W-Film.
- ² Aufgrund seiner angeblich „sarkastischen Sichtweise gegenüber einem religiösen Thema“ ist der Film in Teheran verboten; vgl. S. Farshid Motahari, Kinofilm über umstrittene Zeitehe im Iran, in: Nassauische Neue Presse, www.fnp.de/nnp/nachrichten/kultur/kinofilm-ueber-umstrittene-zeitehe-im-iran_rmn01.c.9091036.de.html (6.2.2013).
- ³ Die Zeitehe im sasanidischen Recht – ein Vorläufer der schiitischen *mut'a*-Ehe in Iran?, in: Archäologische Mitteilungen aus Iran 18 (1985), 187-203.
- ⁴ Werner Ende, Ehe auf Zeit (*mut'a*) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart, in: Die Welt des Islams, New Series, Vol. 20, 1/2 (1980), 1-43.
- ⁵ Nancy Trejos, Temporary „Enjoyment Marriages“ in Vogue Again with Some Iraqis, 2007, www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/01/19/AR2007011901850.html (6.2.2013).
- ⁶ The Official Website of Grand Ayatollah al-Uzma Seyyid Ali al-Sistani, www.sistani.org/index.php?p=616687&id=1190 und www.sistani.org/index.php?p=251364&id=48&pid=2350 (9.3.2012).
- ⁷ Hanin Ghaddar, The Militarization of Sex, 2009, www.foreignpolicy.com/articles/2009/11/25/the_militarization_of_sex (6.2.2013).
- ⁸ Ahmad al-Katib, Sexual relationships for Muslims in the West: The problem and its different solutions, www.alkatib.co.uk/sexual%20problem.htm (6.2.2013).
- ⁹ Nach Shala Haeri, Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran, Syracuse, New York 1989, 34 und 36-37.
- ¹⁰ Nancy Trejos, Temporary „Enjoyment Marriages“, a.a.O.
- ¹¹ The Office of the Supreme Leader, FAQ, time marriage, www.leader.ir/tree/index.php?catid=38 (9.3.2012).
- ¹² Shahla Haeri, „Mot'a“, Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 20.7.2005, www.iranicaonline.org/articles/mota (9.3.2012).
- ¹³ Navid Kerami, Schöner neuer Orient. Berichte von Städten und Kriegen, München 2003, 226.
- ¹⁴ Raz Zimmt, Temporary Marriage on the rise as gold prices increase, Spotlight on Iran, www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/html/iran_e153.htm (6.2.2013).
- ¹⁵ Nancy Trejos, Temporary „Enjoyment Marriages“, a.a.O.
- ¹⁶ Interview mit der Regisseurin Sudabeh Mortezaei zum Thema Genussehe im Iran, www.stadtmgazin.com/neuss/interview-mit-der-regisseurin-sudabeh-mortezaei-zum-thema-genussehe-im-iran/s1c37r1k5i673/index.html (9.3.2012).
- ¹⁷ Shahla Haeri, „Mot'a“, Encyclopaedia Iranica, Online Edition, a.a.O.
- ¹⁸ Ahmad al-Katib, Sexual relationships for Muslims in the West, a.a.O.
- ¹⁹ United Nations Development Programme, Arab Human Development Reports, Regional, 2006, Arab Youth Strategising for the Millennium Development Goals, www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/arabyouthmdgs.pdf (6.2.2013); Nabil Sultan, Controversial Fatwa Seeks to Unite Muslim Lovers, 17.9.2003, www.other-news.info/2003/09/controversial-fatwa-seeks-to-unite-muslim-lovers (6.2.2013).
- ²⁰ Excerpts from „Al-Halal wal-Haram fil Islam“, The halal and the haram in marriage by Yusuf al-Qaradawi, <http://zawaj.com/qaradawi/marriage.html#anchor14> (6.2.2013).
- ²¹ Misyar marriage: definition and rulings, www.zawaj.com/tag/misyar (6.2.2013); Somayya Jabarti, Misyar Marriage – a Marvel or Misery?, 2005, www.arabnews.com/node/268027 (6.2.2013); Misyar Marriage, www.answering-islam.org/Index/M/misyar.html (6.2.2013).
- ²² „Temporary marriage“ on the rise in post-revolutionary Tunisia, www.france24.com/en/20120131-urfi-marriage-trend-seen-among-tunisian-university-students (6.2.2013); The perils of young Egyptians' secret marriages, http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8466188.stm (6.2.2013).

Bewusstseinstechniken, die sich auf den Schamanismus berufen, werden heute auf dem Markt spiritueller Lebenshilfe häufig eingesetzt. Mittels Trance-Ritualen soll es möglich sein, einen veränderten Bewusstseinszustand herzustellen und sich auf eine Seelenreise in die Geisterwelt zu begeben. Von der Begegnung mit jenseitigen Wesen wird Rat und Hilfe zur Problembewältigung erwartet. Im Rahmen einer EZW-Fortbildungstagung für die Beratungsarbeit bei Weltanschauungsfragen im Februar 2012 stellte die Leiterin eines schamanischen Zentrums die Heilkraft schamanischer Rituale dar. Wir dokumentieren hier ihren Impulsvortrag. Informationen über die Hintergründe dieses Weltbilds sind im Stichwort „Schamanismus“ in MD 4/2012, 153-157, zu finden.

Anja Gundelach, Berlin

Notizen zum Schamanismus

Ein spiritueller Weg der Verbindung zur Erde und zur geistigen Welt

Ursprünge

Der Schamanismus ist schon mehr als 26 000 Jahre alt. Er bildet den Beginn der menschlichen Suche nach Kontakt mit dem Göttlichen, noch vor der Ausbildung der großen monotheistischen Religionen wie Judentum, Islam und Christentum. Er stammt aus der Zeit der Jäger und Sammler, als für die Menschen die Verbindung zur Erde, zu den Tieren und Pflanzen und zu den Sternen unabdingbar war, um zu überleben. Feuer und Wasser, Wind und Sonne, all diese Elemente waren für die Menschen jener Zeit lebendige Kräfte, die verehrt und mit Gaben bedacht werden mussten. Der Mensch empfand sich noch nicht als Krone der Schöpfung, sondern als ein untergeordneter Teil im großen Kräftespiel des Universums.

Der Schamane war dabei der Vermittler zwischen der menschlichen und der geistigen Welt. Er kannte sich genau mit den Kräften der Natur aus, konnte aus ihnen

seine Schlüsse ziehen und sie gegebenenfalls beeinflussen. Er konnte Wolken zusammenerufen, wenn es regnen sollte, oder sie zerstreuen, wenn eine ruhige See zum Fischen gebraucht wurde. Er sorgte für das Geschick seines Stammes auf der Erde und beim Tod Einzelner für den Übergang der Seelen in die himmlische Welt. Es gab – und gibt bis heute bei Naturvölkern wie z. B. den Huichol in Mexiko – Wetterschamanen und Wasserschamanen, Seelenführer, Propheten und weitere Spezialisierungen, je nach den Erfordernissen des Ortes. Der Schamane gab sein Wissen zu Lebzeiten an seine Tochter oder seinen Sohn weiter oder an ein Clanmitglied mit besonderen Begabungen.

Schon mit der Sesshaftigkeit des Menschen und der Entwicklung der Landwirtschaft ließ die enge Verbindung des Menschen mit der ihn umgebenden beseelten Natur nach. Im Zuge der sich spezialisierenden und diversifizierenden Gesellschaften verschmolz der Schamanismus nach und

nach mit neuen Religionen, koexistierte mit ihnen oder wurde von ihnen verdrängt. In Europa kann man, glaube ich, sagen, dass in den 400 Jahren der Inquisition traditionelles, mündlich überliefertes Geheim- und Heilwissen nahezu ausgerottet wurde. In vielen traditionellen Kulturen in Amerika, Afrika und Asien sind Elemente des Schamanismus nach wie vor lebendig und werden von Generation zu Generation mündlich weitergegeben. Je nach den örtlichen und kulturellen Gegebenheiten weisen sie sehr unterschiedliche Prägungen auf.

Neoschamanismus

Seitdem der Ethnologe Carlos Castañeda in den 1960er Jahren bei dem mexikanischen Schamanen Don Juan in die Lehre ging und mit seinen Büchern darüber weltberühmt wurde, haben sich viele Menschen aus den industrialisierten Ländern aufgemacht, um bei traditionellen Schamanen von Naturvölkern in aller Welt zu lernen, mit dem Ziel, schamanisches Wissen, vor allem Heilwissen, wiederzugewinnen und für unseren Kulturkreis zugänglich zu machen. Bei dieser Transposition von schamanischen Elementen von einer Kultur in eine andere wurde allerdings der Schamanismus, der auf einem völlig anderen Weltbild basiert, auf einige wenige Fragmente reduziert, die mit dem westlichen Lebensstil vereinbar sind. Damit meine ich z. B. Techniken, die sich therapeutisch für das Individuum nutzen lassen.

In diesem Sinne wirkt seit den 1970er Jahren weltweit die amerikanische „Foundation for Shamanic Studies“ (www.shamanism.org), gegründet von Michael Harner. Dieses Institut gibt vor, von Schamanen aus aller Welt die Essenz herausgefiltert zu haben, und bietet dieses sogenannte „universelle“, d. h. von kulturellen Eigenarten gereinigte Basiswissen in Form von Workshops und Weiterbildungen an. Wer eine

solche Ausbildung absolviert hat, nennt sich gemeinhin „schamanisch Praktizierender“ und bietet schamanische Heiltechniken im Verein mit allen möglichen anderen Verfahren wie Energiearbeit, Reiki oder sogar Coaching an.

Etwas anders verhält es sich bei dem ebenfalls sehr bekannten Kubaner Alberto Villoldo mit seiner „Four Winds Light Body School“ (www.thefourwinds.com), der bereits recht bekannte Praktiken aus der Energiemedizin mit schamanischen Elementen mischt, die er allesamt von südamerikanischen Schamanen erhalten haben will. Zum Abschluss der Ausbildung nimmt er die Europäer mit auf eine „Expedition“ in die Anden, wo sie von den Ureinwohnern eine Initiation erhalten.

Der Verdienst dieser Institute ist, bestimmte schamanische Techniken wie Trommeln, Trancereisen oder Schwitzhütten einer breiten Masse von Menschen zugänglich gemacht zu haben. Der Nachteil besteht allerdings darin, dass viele Menschen Schamanismus nun mit einer Ausbildung verwechseln, die man nach kürzester Zeit gewinnbringend vermarkten kann. Ein solcher Neoschamanismus reicht jedoch kaum tiefer als bis zur Wellnessebene. Er verliert nicht nur die ihm wesentliche unzivilisatorische Kantigkeit, sondern verschwindet auch als spiritueller Weg mit enormem transformatorischem Potenzial. Während sich einige Völker in Nord- und Südamerika der Wissbegierde westlicher Menschen geöffnet haben und ihnen Einblicke in ihre Kosmologie gewähren, weil sie erkannt haben, wie heilsbedürftig alle Menschen sind, kämpfen andere indigene Gruppen gegen die kulturelle Ausbeutung ihrer Traditionen.

Schamanismus als spiritueller Weg

Schamanisches Wissen ist größtenteils Geheimwissen und wird nur an Adepten dieses mühevollen Weges weitergegeben. Ein

heiliges Buch mit den grundlegenden und autorisierten Überlieferungen wie die Bibel bei den Christen gibt es nicht. Schamanismus kennt keine Doktrin, Dogmen und Institutionen. Er ist vielmehr ein lebendiges Gebilde aus Zeremonien, Liedern, Mythen und Geschichten, dessen Inhalt sich im Verlauf der Zeit und durch die Menschen, die ihn praktizieren, immer wieder erneuert. Dazu kommt ein Kompendium aus den verschiedensten Lehren, das allen Menschen zur Verfügung gestellt wird. Ziel ist, den Menschen wieder in Kontakt mit seinem Geist zu bringen und ihn zu befähigen, das Leben auf dieser Erde ganz zu bejahen. Die Wandelbarkeit des Schamanismus besteht darin, dass er anerkennt, dass jeder Mensch seine eigene Art hat, sich spirituell zu entfalten. Schamanische Praktiken möchten jeden Menschen darin unterstützen, seinen eigenen, ganz persönlichen Weg zum Göttlichen zu suchen, zu entdecken und zu leben. Schamanismus schreibt niemandem vor, was er glauben soll, sondern eröffnet jedem Menschen die eigene Wahrnehmung des Göttlichen in Form von direkten Erfahrungen. Insofern ist er keine Religion, die jemanden mit bestimmten Glaubensbekenntnissen konfrontiert, sondern eine Lebenshaltung. Deshalb reden wir auch lieber von einem schamanischen „Weg“ als von schamanischen Konzepten, denn der Weg beinhaltet auch das Gehen auf ihm, also die allmähliche Entwicklung. Der schamanische Weg als spirituelle Praxis ist zugleich ein Prozess der Selbstentfaltung. Es geht darum, die innersten Überzeugungen zu erkennen und dann auch in die Tat umzusetzen. Andererseits ist es auch ein Weg, der das Ego, das sich selbst ins Zentrum stellt, immer wieder zerbricht, denn zur spirituellen Entwicklung gehört auch zu begreifen, dass wir wieder mehr in und als Gemeinschaft leben müssen. Der partikuläre Wille und das Wohl aller müssen nicht im Gegensatz zueinander

stehen. Der schamanische Weg nimmt jeden Einzelnen in die Selbstverantwortung, denn trotz der Bemühungen, mehr in Übereinstimmung mit dem großen Ganzen zu leben, ist der Mensch aufgerufen, mit Intention, d. h. zielgerichtet zu leben. Welches diese Intentionen sind, bestimmt nur er selbst. Verwirklichen sie sich leicht, stehen sie in Übereinstimmung mit dem Kosmos; bauen sich mehr Hindernisse auf, als ein Mensch überwinden kann, sollte er vielleicht seine Intentionen ändern. Er hört damit auf, sich als Opfer der Verhältnisse zu empfinden, und nimmt sein Leben in die Hand. Durch Zeremonien und die tägliche spirituelle Praxis lernt er, dass sein eigener Beitrag zum Leben unverzichtbar ist, andererseits aber auch schon sein bloßes Dasein genügt, um vom Leben getragen zu werden. Aus schamanischer Perspektive ist es ein Menschenrecht, zu Lebzeiten in irgendeiner Art von Schamanismus unterwiesen zu werden, d. h. zu erfahren, wer wir sind, woher wir kommen und was unsere Aufgabe in diesem Leben ist.

Körper, Seele und Geist des Menschen

Das schamanische Weltbild ist komplex und schwer durchschaubar, denn es zählt kein theoretisches, sondern nur das gelebte Wissen, die eigene Erfahrung. Als schamanisch Praktizierende kann ich daher auch nur das wiedergeben, was ich im Laufe der Jahre so weit, und unter Vorbehalt, begriffen habe.

Der Schamanismus begreift alles Lebendige als temporäre materielle Ausformung von Energien und Kräften aus dem Universum hier auf dieser Erde. Demnach sind wir geistige, multidimensionale Wesen, die eine Erfahrung mit der Erde, d. h. mit der Materie machen. Dem Schamanismus zufolge besitzen wir nicht nur eine Seele, sondern diese Seele trägt die Information des Geistes, d. h. einer bestimmten Fre-

quenz, die womöglich von einem anderen Stern oder aus einer anderen Dimension stammt. Dieser Geist versetzt die Seele in eine bestimmte Schwingung, mit der sie sich wiederum im Laufe vieler Leben verkörpert, um Erfahrungen mit der Erde zu machen. Die Seele speichert die Erfahrungen jedes Lebens und prägt damit auch die Ausformung des folgenden Körpers und des zugehörigen denkenden Bewusstseins. Mit jedem Körper, den unsere Seele erhält, wird der Lernprozess fortgesetzt, den Geist und die damit verbundenen Gaben wieder zu erinnern und Traumata aus vergangenen Leben aufzulösen. Mit der Entwicklung der Seele kann der Geist mit seinem spezifischen Wissen, Talent oder Beitrag für die Erde immer weiter zutage treten, bis er sich komplett entfaltet hat. Danach verabschiedet er sich von der Erde und kehrt als reine Energie wieder zu seinem Ursprungs-ort zurück.

Als Menschen sind wir – ist unser Geist – mit der Begrenzung durch die Materie konfrontiert, mit der Dualität des Denkens, das in Gegensätze unterteilt, also in gut und böse, schön und hässlich, gesund und krank etc. Auf der Ebene unseres Geistes hingegen sind wir stets eins mit uns selbst und allem anderen. Insofern ist unser Geist immer heil und rein, lediglich die Seele hat im Laufe ihrer Verkörperungen Verletzungen erfahren. Psychische oder körperliche Krankheit sind im Schamanismus Anzeichen für die Abwendung eines Menschen von seinem Geist und seiner ursprünglichen Aufgabe, mit der er auf die Erde gekommen ist. Den eigenen Geist zu bejahren, das eigene Leben, gleich unter welchen Umständen, voll anzunehmen und den eigenen Beitrag auf dieser Erde zu leisten, bedeutet hingegen Heilung und bewirkt Freude. In der Seele des Menschen die Erinnerung an die Möglichkeit des Einsseins mit sich und allem anderen zu wecken, ist die Aufgabe des Schamanen.

Der Schamane

Ein Schamane ist jemand, der durch jahrzehntelange Übung und lebenslanges Engagement bereit ist, als Vermittler zwischen der irdischen und der geistigen Welt tätig zu werden. Er kennt sich aus in dieser irdischen, materiellen, dualen Welt, aber auch in der anderen, ewigen, unendlichen Welt des Kosmos. Er hat gelernt, was Kraft ist, woher sie stammt, wie man sie sammelt, ausrichtet und damit Veränderungen bewirkt. Er gewinnt diese Kenntnisse, indem er sich in tiefe Trancezustände begibt, dabei sein kulturelles Gepäck, ja seine Identität ablegt und in einem Zustand totaler Neutralität von einem anderen Ort als dem des denkenden Bewusstseins auf etwas schaut. Die meisterliche Beherrschung seiner Trance zeigt sich darin, dass er die erhaltenen Eindrücke, Bilder, Symbole, Bewegungen und Laute mit zurück ins Alltagsbewusstsein bringen und in unsere Sprache übersetzen kann. Auch Träume geben ihm Auskunft über Zusammenhänge des Lebens, und er lässt sich von ihnen leiten. Darüber hinaus begibt er sich willentlich oder gezwungenermaßen immer wieder bis an die Schwelle des Todes, um die jenseitige Welt zu erfahren. Während er diese – manchmal extremen – Grenzerfahrungen macht, begegnet er geistigen Kräften oder Wesenheiten, mit denen er im Laufe der Jahre eine besondere persönliche Verbindung aufbaut. Das sind die Erde selbst, Naturkräfte, aber auch die eigenen Vorfahren und andere geistige Helfer. Mit ihnen steht er durch Gaben und Gebete in ständigem Austausch. Von ihnen wird er nach und nach in das Wissen über Leben und Tod eingeweiht, empfängt Zeremonien und Heilungen, aber auch Aufgaben, die er zum Wohle der Erde und der Menschen ausführen muss. Je stärker und vollständiger seine Verbindung zur unsichtbaren Welt ist, desto größer ist die Macht des Schamanen.

Seine Geister stehen ihm zur Seite, wenn er anderen Menschen helfen will. Je weiter er auf seinem Weg fortgeschritten ist, desto mehr wird er sehen können, was „ist“, und andere Menschen von ihren Täuschungen über sich selbst und die Natur des Lebens befreien können.

Die Zeremonie

Die Zeremonie bildet die Grundlage der schamanischen Arbeit. Auch eine Zeremonie ist ein lebendiges Gebilde, das sich bei jedem Schamanen unterscheidet und mit fortschreitender Entwicklung des Ausführenden verändert. Insofern ist eine Zeremonie kein magisches Ritual, das einfach wiederholt oder gar kopiert werden könnte. Durch die äußerst genaue Anordnung von Pflanzengaben und Gegenständen, sogenannten Kraftobjekten, auf einem Tuch und das Sprechen von Gebeten erschafft der Schamane einen heiligen Raum. Dieser Raum bildet zugleich ein Zentrum des Hier und Jetzt, in dem die Verbindung zur geistigen Welt hergestellt und Einheit mit dem Göttlichen erfahren werden kann. Die Heiligkeit des Raums ist in der Regel auch für unerfahrene Menschen deutlich spürbar, meist als große innere Ruhe, dem Gefühl, „zu Hause“ anzukommen, oder auch als große Sehnsucht, in diesem Raum zu verbleiben. In dem nach allen Seiten hin offenen und doch geschützten Raum schickt der Schamane seine Intention, also sein spezifisches Gesuch für diese Zeremonie auf der Suche nach Resonanz aus. Hinter der Intention fließt Kraft, die dann zur Veränderung und Heilung genutzt werden kann.

Die Verbindung zur Erde

Schamanismus kann sich nur in seiner ganzen Kraft entfalten, wenn er in der Natur ausgeübt wird. Ein wesentlicher Bestandteil

schamanischer Spiritualität ist ja, unser Leben auf diesem Planeten zu bejahen. Die für Veränderungen benötigte Kraft stellt die Erde bereit, sie ist unsere wichtigste Kraftquelle. Deswegen wird sie respektvoll „Mutter Erde“ genannt. Es gibt Gruppenzeremonien, die mit mehreren oder vielen Menschen mit einer gemeinsamen Intention durchgeführt werden, z. B. Schwitzhütten oder Sonnwendfeiern. Sie dienen in erster Linie dem Ausgleich bestimmter Aspekte der Erde und erst in zweiter Linie der Heilung der Teilnehmer (auch wenn das viele von ihnen gar nicht wissen). Längere Aufenthalte in der Natur in Form von mehrtägigen bis mehrwöchigen Camps, Initiationen und Visionssuchen dienen dazu, die mediale Überreizung des modernen Lebens abzubauen, mit Einschränkungen klarzukommen, die Wahrnehmung für subtilere Vorgänge zu öffnen und wieder zu lernen, in der Gruppe füreinander da zu sein.

Da aber gerade Städter nur selten bereit sind, die Komfortzone geheizter Räume und leicht erreichbarer Orte zu verlassen, besteht daneben die Möglichkeit, einen Schamanen für eine persönliche Heilung in einer Einzelzeremonie aufzusuchen. Hier geht der Schamane in Trance und nimmt Kontakt mit dem Geist des Klienten auf. Mithilfe seiner Verbindungen stellt er fest, was die Person eigentlich braucht bzw. was ihr fehlt, um das Leben, das sie sich wünscht, zu realisieren. Aus den erhaltenen Auskünften bildet sich dann die Choreografie der weiteren Zeremonie. Manchmal muss die Person etwas Bestimmtes tun, manchmal kann es der Schamane für sie tun. Oft geht es darum, die Person in Kontakt mit ihrem Geist zu bringen und sie wieder spüren zu lassen, wer sie ist. Sehr häufig braucht ein Klient ganz dringend selber eine Erfahrung des Einsseins in der Trance, um zu sich selber zu kommen. In jedem Fall wird eine Veränderung gleich in der Zeremonie eingeleitet und mit dem Klienten

ten ein erster Schritt getan. Das erleichtert es ihm, diese Veränderung auch im Alltag weiterzuführen.

Kann ein moderner Mensch Schamane werden?

Zum Schluss möchte ich mich der Frage widmen, ob es einem Angehörigen moderner Industrienationen möglich ist, Schamane zu werden. Ich rede hier nicht von den oben beschriebenen Neo- oder Wohnzimmer-schamanen, sondern vom traditionellen Schamanen mit seiner Fähigkeit, Kräfte zu lenken und als Vermittler der geistigen Welt zu dienen. Dazu muss an dieser Stelle sehr deutlich gesagt werden, dass zwar jeder den Ehrgeiz entwickeln und anstreben kann, diese Rolle zu übernehmen; letztlich erwählt und in die Pflicht genommen wird man aber durch die geistige Welt. Zwar helfen die Bemühungen und die Bereitschaft, eigene Überzeugungen und die eigene Lebensweise ständig zu verändern, um die Verbindung zur geistigen Welt zu stärken. Doch die dazugehörigen extremen Grenzerfahrungen und Prüfungen, die Überwindung der eigenen Ängste bis hin zu der Angst vor dem Tod, das „Getestetwerden“ durch die Geister, haben sich seit Beginn unserer menschlichen Existenz auf Erden nicht wesentlich geändert. Wer von den Geistern einmal beauftragt wird,

ihr Sprachrohr zu werden, kann dann auch nicht mehr nein zu ihnen sagen. Eine solch weitreichende Übernahme von Verantwortung gilt lebenslang und womöglich darüber hinaus. Insofern ist wohl kaum ein Mensch dazu befähigt, die oftmals gesellschaftlich isolierte, archaisch anmutende, nur vom Notwendigen bestimmte (Über-) Lebensweise eines Schamanen auf sich zu nehmen. Trotzdem kenne ich einige wenige Menschen aus dem westlichen Kulturkreis (nicht aus Deutschland), die genau so leben und zu Recht als Schamanen bezeichnet werden dürfen. Von einer solchen Schamanin lerne ich selbst seit zehn Jahren traditionellen Schamanismus und werde nach und nach mit den Anforderungen dieses Weges konfrontiert.

Doch trotz der Unwägbarkeit, wie viele Schritte jemand zu gehen vermag, möchte ich jeden Menschen, unabhängig von seiner Herkunft und Religion, ermutigen, sich für schamanische Praktiken zu öffnen und Heilung an Körper und Seele zu erfahren. Denn je mehr Menschen wieder von ihrem Herzen aus schauen können, in den Zustand der Dankbarkeit kommen und Vertrauen in die Kraft und Weisheit des Lebens fassen, desto besser werden sie auch ihren eigenen Weg gehen, sich als Teil einer Gemeinschaft begreifen und dazu beitragen, dass für uns alle ein gutes Leben auf diesem Planeten möglich wird.

INFORMATIONEN

NEUAPOSTOLISCHE KIRCHE

Stammapostelwechsel in der NAK angekündigt. (Letzter Bericht: 1/2013, 26-29)

Der Stammapostel der Neuapostolischen Kirche (NAK), Wilhelm Leber, hat am 15. Januar 2013 bekanntgegeben, dass er am Pfingstsonntag, dem 19. Mai 2013, sein Amt niederlegen und an den elsässischen Bezirksapostel Jean-Luc Schneider übergeben werde. Schneider war erst an Pfingsten 2012 durch Leber in einem Gottesdienst in Köln zum „Stammapostelhelfer“ ernannt und damit als Nachfolger designiert worden (vgl. MD 7/2012, 269ff). Durch Satellitenübertragung werden alle neuapostolischen Gemeinden den Gottesdienst am 19. Mai verfolgen können.

Leber, der im vergangenen Jahr 65 Jahre alt wurde und mit seinem Ausscheiden in den Ruhestand tritt, macht damit seine Ankündigung wahr, für eine ordnungsgemäße und ruhige Nachfolgeregelung zu sorgen. Von den bisher vier Stammapostelhelfern in der Geschichte der NAK waren zwei aufgrund kircheninterner Konflikte nicht wie vorgesehen zum Stammapostel ernannt worden, sondern hatten sich von der Kirche getrennt beziehungsweise waren abgesetzt worden. Ein geordneter Wechsel erscheint gerade angesichts der vielfältigen Umbrüche in der europäischen NAK wertvoll.

Stammapostel Leber wählt als Zeitpunkt seines Abtretens den Moment, wo der Ende 2012 publizierte neue Katechismus den jahrelangen Prozess einer ökumenischen Öffnung seiner Kirche auf eine feste Grundlage stellt. Allerdings hängt in der stark hierarchisch geprägten Kirche vieles an der Person des kommenden Stammapostels. Wird er den eingeschlagenen Kurs weiterfahren? Wird er am kollegialen Stil seines Vorgängers beim Weiterdenken

und Neuformulieren von Lehraussagen festhalten? Das hängt sicher stark von seinem Verständnis des eigenen Amtes ab.

Just zu diesem Thema hatte Schneider in einem Gottesdienst in Bern am 13. Januar 2013 noch kurz vor Lebers Ankündigung für Aufsehen gesorgt. In der Predigt forderte er die Gläubigen auf, sie sollten „bezeugen, dass wir an Jesus glauben und unseren Glauben zum Apostelamt, denn wir haben Jesus in den Aposteln gefunden“. Wiederholt sprach er in verschiedenen Wendungen vom „Glauben an Jesus im Apostelamt“. Ja, letztlich fließen Schneider zufolge Jesus und das Apostelamt fast völlig ineinander: „Wir glauben an das Apostelamt und wir haben zu ihm viel Gottesfurcht und viel Liebe zu Jesu.“ Das Amtsverständnis ist einer der ökumenischen Streitpunkte zwischen NAK und anderen Kirchen. So wie sich Schneider in Bern geäußert hat, vertritt er an diesem Punkt einen steilen apostolischen Anspruch nach innen wie nach außen, was das ökumenische Gespräch vermutlich klären, aber nicht unbedingt erleichtern dürfte.

Daneben tauchte auch ein anderes traditionelles neuapostolisches Motiv in klassischer Zuspitzung auf. Schneider beschwor eine gewisse Ruhe- und Rastlosigkeit angesichts des nahenden Endes, denn „eine Gemeinde, die wirklich auf den Herrn wartet ... ist immer in Eile, sie hat nicht viel Zeit, denn der Herr kommt ja bald. Die Gemeinde kann nicht sechs Monate warten, um ein Wort in die Tat umzusetzen.“ Traut sich Schneider wirklich zu, eine solche gesteigert angespannte Naherwartung dauerhaft aufrechtzuerhalten? Was würde dies für den Kontakt mit anderen Christen heißen, wenn man die zarten Anfänge ökumenischer Öffnung der NAK auch auf eine Beruhigung der übersteigerten Naherwartung nach anderthalb Jahrhunderten zurückführen konnte? Wie soll, wer so in der Vorläufigkeit lebt, ernsthaft Interesse

an ökumenischer Kooperation entwickeln? Nicht unzutreffend bemerkte Schneider am Ende seines Berner Auftritts selbst: „Das war ein bisschen ein extremer Gottesdienst.“

Kai Funkschmidt

ISLAM (AHMADIYYA)

Neuer Campus für Ahmadiyya-Theologen.

(Letzter Bericht: 7/2012, 263-265) Im hessischen Riedstadt nahe Darmstadt ist das „Institut für islamische Theologie und Sprachen“ der Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) eingeweiht worden. Dass die Ahmadiyya-Bewegung eigene Imame ausbildet, ist nicht neu. Seit 1928 sind derartige Imam-Hochschulen unter der Bezeichnung Jamia Ahmadiyya (Ahmadiyya-Hochschule) weltweit bislang in gut einem Dutzend Länder eingerichtet worden, darunter Pakistan, Indien, Malaysia, Kanada, Ghana und Kenia, in Europa nur noch in Großbritannien.

Auch in Deutschland ist die Imamausbildung indessen nicht neu, der Startschuss für den Unterricht in den vorhandenen Räumlichkeiten der Frankfurter Ahmadiyya-Zentrale fiel schon 2008. Neu ist, dass die derzeit 80 Studenten jetzt einen neu erbauten Campus mit über 120 Studienplätzen und entsprechenden Unterkunftsmöglichkeiten im angeschlossenen Studentenwohnheim beziehen konnten.

Die „Jamia Ahmadiyya Deutschland“ mit der eingangs genannten Selbstbezeichnung wurde im Dezember 2012 im Beisein des Oberhauptes der Glaubensgemeinschaft, des fünften Khalifat-ul Masih Hazrat Mirza Masroor Ahmad (London), und unter öffentlicher Anteilnahme eröffnet. Es ist das erste Institut dieser Art, das ganz in Eigenregie eines islamischen Verbandes verantwortet und unterhalten wird. Die 5 Millionen Euro für den Neubau auf 7000 Quadratmetern neben der schon bestehenden Aziz-Moschee wurden komplett aus Spenden

aus den eigenen Reihen aufgebracht, hieß es.

Die Studenten, in der Regel mit Abitur – nur Männer, da der Beruf des Vorbeters Männern vorbehalten ist –, durchlaufen hier eine intensive siebenjährige Ausbildung zu islamischen Theologen und Imamen.

„Diese werden sowohl die Muslime in ihrem geistigen und gesellschaftlichen Leben betreuen, als auch der nicht-muslimischen Bevölkerung die friedvollen Lehren des Islam näher bringen“, so umschreibt die Internetseite die stark missionarische Ausrichtung der Ahmadiyya (www.ahmadiyya.de). Schwerpunkte des Studiums sind neben einem Praxisjahr Koran, Koranexegese, islamische Geschichte und Theologie, islamisches Recht, aber auch gesellschaftskundliche Aspekte und Sprachen (neben Englisch und Deutsch auch Arabisch und Urdu). Das Curriculum ist in allen Ahmadiyya Jamias gleich aufgebaut. Die zwölf Dozenten in Riedstadt kommen allesamt aus Pakistan und Indien. Auch die bisherigen Imame haben in diesen Ländern ihre Ausbildung erhalten. Das soll sich freilich mittelfristig ändern. Die Ahmadiyya will eine eigene theologische Elite ausbilden, die hier aufgewachsen und mit den Verhältnissen hierzulande vertraut ist.

Die islamtheologischen Zentren, die derzeit mit breiter staatlicher Unterstützung an Universitäten aufgebaut werden, sind für Ahmadis keine Alternative. Dazu sind die „konfessionellen“ Unterschiede zu groß. Einerseits werden Ahmadis bis heute von anderen Muslimen nicht als solche anerkannt und teilweise offen angefeindet. Andererseits werden die angehenden Ahmadiyya-Imame in dem speziell auf ihre Sonderlehren zugeschnittenen Studium intensiv mit den Schriften und Lehren des Gründers der Bewegung vertraut gemacht. Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) aus Qadian hatte sich zum „Erneuerer“ und „Verheißenen Messias“ erklärt – für die muslimische

Orthodoxie eine geradezu blasphemische Anmaßung. Eine Folge waren systematische Verfolgungen, vor der viele Ahmadis ins Ausland wichen – ein Grund für die weite Ausbreitung der Ahmadiyya in einer internationalen Diaspora. Eine andere Folge ist die relativ abgeschlossene Welt, in der die Jamia Ahmadiyya ihr eigengeprägtes konservatives Islamverständnis pflegt, das stark hierarchische, um nicht zu sagen autoritäre Züge trägt (vgl. auch das Stichwort „Ahmadiyya“ in MD 11/2011, 433-436).

Die Ahmadiyya stellt mit ihren ungefähr 30 000 Anhängern (in Hessen sollen es ca. 15 000 sein) eine kleine, aber wohlorganisierte Minderheit unter den rund 4,5 Millionen Muslimen in Deutschland. In Hessen gehört sie mit der DITIB (türkisch-islamische Union) zu den Ansprechpartnern des Staates, die ab dem nächsten Schuljahr islamischen Religionsunterricht anbieten sollen.

Friedmann Eißler

SCIENTOLOGY

Quo vadis, Scientology? (Letzter Bericht: 10/2012, 376-381) Was wir in den letzten Jahren von Scientology zu hören bekommen, ist durchaus geeignet, Verwirrung zu stiften! Versteht sich der umstrittene Psychokonzern selbst als „am schnellsten wachsende Religion der Welt“ und versucht, diese Sicht nach Kräften zu verbreiten, sprechen die Zahlen eine andere Sprache. So gehen die Mitgliederzahlen in Deutschland nach Schätzungen des Verfassungsschutzes stetig zurück. Von noch etwa 4000 Mitgliedern sei bei uns auszugehen, Tendenz fallend. Eine Ausnahme stellt Scientology in Nordrhein-Westfalen (NRW) dar. Im Zwischenbericht des Landesverfassungsschutzes 2009 wurden noch ca. 400 Mitglieder gezählt, der Bericht für 2011 nennt erstaunliche 600 Mitglieder,

ein Anstieg von immerhin gut 50 Prozent in zwei Jahren in diesem Bundesland. Zurzeit stagnieren die Zahlen offenbar auf dem genannten Niveau. Solche widersprüchlichen Zahlen und Tendenzen sind erklärungsbedürftig.

Festzuhalten ist zunächst, dass zurzeit die Zahl der Scientology-Mitglieder in Deutschland insgesamt abnimmt, vermutlich von einem vergleichsweise hohen Niveau aus auch in den USA.

Hierbei spielt sicher die massive Kritik prominenter Aussteiger wie die des Oscar-Preisträgers Paul Haggis oder ehemaliger hoher Funktionäre wie Marty Rathbun in den USA eine große Rolle, die Scientology inzwischen weltweit unter Druck setzt. Die Kritik wurde noch verstärkt durch Aktivitäten der Gruppe Anonymous, die unter anderem auch in Düsseldorf regelmäßig öffentlich gegen Scientology protestierte. In diesen Tagen hat der renommierte Journalist Lawrence Wright sein Scientology-kritisches Buch „Going clear: Scientology, Hollywood and the Prison of Belief“ veröffentlicht, das Scientology schon im Vorfeld juristisch zu behindern versucht hatte, weil erneut negative Schlagzeilen zu befürchten waren. Hinzu kommt in Deutschland eine seit Jahrzehnten solide Aufklärungsarbeit über Scientology, unter anderem durch die beiden großen Kirchen. Seit der Beobachtung Scientologys als extremistischer und mutmaßlich verfassungsfeindlicher Organisation durch die Verfassungsschutzbehörden 1997 ist der Druck in Deutschland noch größer geworden. Scientology versucht seither besonders durch seinen Pressesprecher Jürg Stettler in München, sich ein harmloses Image zu geben bzw. sich als zu Unrecht verfolgte Religionsgemeinschaft zu inszenieren. Tom Cruise als wohl weltweit prominentester Scientologe unterstützt Scientology bei diesem Versuch immer wieder. Die öffentliche Wahrnehmung Scientologys bleibt davon aber bisher

weitgehend unbeeindruckt. Nicht zuletzt auch durch Fernsehfilme wie „Bis nichts mehr bleibt!“ (ARD, 2010) wird ein kritisches Scientology-Bild in der Öffentlichkeit geprägt. Überraschend ist, dass in NRW nach der Ausstrahlung des Films zunächst eine Zunahme der Mitgliederzahlen zu beobachten war.

Dass Scientology in NRW zuletzt wuchs, irritiert. Ein möglicher Grund für diesen Erfolg könnte in dem starken und offensiven persönlichen Engagement von Scientologen im Rheinland liegen. Im Großraum Düsseldorf, Mönchengladbach, Leverkusen gibt es eine Reihe hochrangiger Scientologen, die immer wieder von sich reden machen, so zum Beispiel der Hotelier und Immobilienmakler Klaus Kempe oder die Immobilienmaklerin Adelheid Rech-Gesche, die zugleich das Celebrity Center in Düsseldorf-Heerdt leitet. In letzter Zeit wurden auch mehr mittelständische Unternehmer aus NRW in der WISE-Liste der Organisation beobachtet als früher. In Düsseldorf sorgte im November 2011 für Aufregung, dass einige Scientologen offenbar versuchten, die Piratenpartei zu unterwandern. Im Raum Heinsberg bei Aachen gibt es ein aktives Nachhilfe-Unternehmen, das nach Scientology's Applied Scholastics arbeitet. Neben den regionalen Gründen für den Erfolg von Scientology in NRW sollte man nicht die Wirkung der sehr professionell gemachten Internetseiten unterschätzen, die mit Scientology im Zusammenhang stehen. Oftmals sind sie als solche gar nicht zu erkennen, wie zum Beispiel die Homepage von „Jugend für Menschenrechte“ (<http://de.youthforhumanrights.org>), oder nicht auf den ersten Blick wie www.sag-nein-zu-drogen.de (beide zuletzt abgerufen am 3.2.2013). Scientology ist in den letzten Jahren entweder offen oder verdeckt in diversen Social Networks wie Facebook, Twitter, MyVideo, SchülerVZ, StudiVZ, aber auch bei YouTube aktiv und kann so

vor allem ein recht unvoreingenommenes, junges Publikum ansprechen. Dabei werden die unterschiedlichen Medien miteinander verlinkt und in Blogs, Foren und Communities regelmäßig Meldungen platziert und persönliche Vernetzungen und direkter Austausch geschaffen.

Das Lagebild zu Scientology ist komplex und zum Teil widersprüchlich. Ob sich der gegenwärtige allgemeine Abwärtstrend nachhaltig fortsetzt, ist noch offen. Wenn Scientology es schafft, die zurzeit massiv vorgetragene Kritik vor allem in den USA abzuwehren, sind neue Erfolge nicht nur dort, sondern auch in Europa denkbar. Sicher scheint: Scientology plant nicht in kurzfristigen Maßstäben, sondern mit langem Atem. Die Abnahme der Mitgliederzahl im Bund ist erfreulich, der kleine Gegentrend in NRW mahnt zugleich, die Scientologen nicht zu früh abzuschreiben. Totgesagte leben länger.

Andrew Schäfer, Düsseldorf

ATHEISMUS

Ein Nachmittag mit Michael Schmidt-Salomon. An einem verregneten Januartag (30.1.2013) lädt die Leipziger Hochschule für Technik, Wirtschaft und Kultur zu einer öffentlichen Vorlesung ein. Leuchtend rot ist das Plakat, auf dem ein Schimpanse als Che Guevara posiert. Lateinamerikanische Glut auf der Karl-Liebknecht-Straße: „Viva la evolución!“ Der reisende Philosoph Michael Schmidt-Salomon bespielt Hörsaal 119 mit dem Lichtbildervortrag: „Darwins brisantes Erbe“. Doch Erbe allein wäre zu wenig, und so verspricht der Redner dem Publikum: „Die Perspektiven des evolutionären Humanismus“.

Das leicht geschürzte Erbrechtstheater wird in drei Akten aufgeführt. Im ersten werden die religiösen Bösewichte vorgestellt. Sie werden folgender Missetat beschuldigt:

„Glauben statt Wissen“. Dann folgen Erbschleicher, die Darwin missverstehen und sich Irrwegen hingeben. Schließlich folgt der Sieg der wahren Darwinverstehler. Leider kann er nicht vollstreckt werden, da die meisten Menschen in der praktischen Anwendung der Vernunft gehemmt sind. Der poetische Gerichtsvollzieher, Schmidt-Salomon, spricht hier mit der ironischen Distanz des Wissenden von „Schwarmdummheit“.

Zum ersten Akt: Klar gegliedert und farblich hervorgehoben präsentiert das Schaubild Mutationen und Varianten einer eigentümlichen Begriffsverwirrung. Jeder, der an einen Schöpfer, lateinisch Creator, glaubt, ist entweder ein offener oder ein getarnter Kreationist. So einfach kann Wissenschaft sein, man muss nur Latein verstehen. Aber wenn wir die Lehrformel des Wissenschaftserklärs Schmidt-Salomon ernst nehmen, dann ergeben sich erstaunliche Aussichten. Theodosius Dobzhansky, Mitbegründer des modernen „Darwinismus“ und zugleich bekennender orthodoxer Christ, wäre von Schmidt-Salomon des Kreationismus überführt. War Dobzhansky vielleicht partiell dumm? Ist sein berühmtes Motto „Nothing in biology makes sense except in the light of evolution“¹ vielleicht durch ein getarntes religiöses Virus verseucht?

Der zweite Akt: Schnellen Schrittes und eher konventionell werden Sozialdarwinismus und Rassismus als illegitime Kinder eines fiktionalen Darwin enterbt. Das ist nicht falsch. Aber gerade Anspruch und Schicksal des mit dem Kaiserreich sang- und klanglos untergegangenen Monistenbundes hätten dem Vorstandssprecher der Giordano-Bruno-Stiftung zeigen können, wie leicht man sich mit dem Erbe verschätzen kann.

Der letzte Akt: „Siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir geht leuchtend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir“ (Jes 60,2). Es ist strittig, von wem der Prophet sprach, aber

Schmidt-Salomon verweist auf den evolutionären Humanismus. In ihm sind Naturalismus und Humanismus miteinander versöhnt. Dies wird auch durch eine graphische Darstellung untermauert, die den evolutionären Humanismus pädagogisch geschickt als Schnittmenge dargestellt. Das Tafelbild konnte aufgrund seiner Schlichtheit und präzisen Ausführung gut abgezeichnet werden. Auch im weiteren Verlauf überzeugt das Referat durch holzschnittartige Thesen und unterhaltsame Sinnsprüche, darunter verblüffende Kalauer wie „Sinn erwächst aus Sinnlichkeit“. Bemerkenswert routiniert – quasi nebenbei – erledigt Schmidt-Salomon Kategorien wie Gut und Böse, während er Maßstäbe wie Dumm und Klug beibehält. Schmidt-Salomon ist halt ein kluger „Trockennasenaaffe“².

Zum tiefgründigen Abschluss gibt es Erbauliches von Albert Schweitzer und die letzten Strophen des religionskritischen Heine-Gedichts von dem Himmel, der den Spatzen und Engeln gehört.³ Ich verlasse den Hörsaal und trinke ein Bier auf Heinrich Heine und das kritische Denken.

Anmerkungen

¹ Theodosius Dobzhansky, *The American Biology Teacher* 35 (1973), 125-129.

² Michael Schmidt-Salomon, *Jenseits von Gut und Böse*, Zürich 2009, 306f u. ö.

³ Deutschland, ein Wintermärchen, 1844. Aber Heinrich Heine ist vielschichtiger, als Schmidt-Salomon behauptet. 1852 schrieb Heine: „ich verdanke meine Erleuchtung ganz einfach der Lektüre eines Buches – Eines Buches? Ja, und es ist ein altes, schlichtes Buch, bescheiden wie die Natur, auch natürlich wie diese; ... die Bibel. Mit Fug nennt man dies auch die heilige Schrift; wer seinen Gott verloren hat, der kann ihn in diesem Buch wiederfinden, und wer ihn nie gekannt, dem weht hier entgegen der Odem des göttlichen Wortes“. Gemäß Schmidt-Salomon gefährden Religiöten die Freiheit. War Heinrich Heine ein Religiöt? (Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Vorrede zur 2. Aufl., Stuttgart 1997, 151f; Michael Schmidt-Salomon, *Keine Macht den Doofen*, Zürich 2012, 24ff).

Robert Giesecke, Schöningen

HINDUISMUS

Hindu-Tempel in Bielefeld eingeweiht. In Bielefeld-Ummeln ist der Kalyana Thiru Murugan Tempel eingeweiht worden. Fast über zwei Monate zogen sich die spezielle Zeremonien und Prozessionen umfassenden Feierlichkeiten hin. Wie aus Presseberichten hervorgeht, hatte der örtliche Tamilische Kultur- und Bildungsverein schon vor etwa zwölf Jahren den Industriebau am Rande der Stadt gekauft. 2006 wurde der Bauantrag gestellt, im Oktober 2012 konnten die Umbauarbeiten zu einem 240 Quadratmeter großen Gebetsraum mit Fußbodenheizung abgeschlossen werden. Der Tempel ist Murugan geweiht, in der hinduistischen Mythologie der Sohn Shivas und in Südindien und Sri Lanka eine der beliebtesten Gottheiten. Der Tempel soll zunächst freitags geöffnet sein.

Im Januar 2013 hatten Hindupriester zunächst mit der rituellen Reinigung des Ortes vor ungünstigen Einflüssen begonnen. Unter Anteilnahme einer größeren Öffentlichkeit wurden dann zu einer von Astrologen genau berechneten Zeit die Gottheiten installiert und gleichsam zum Leben erweckt. Dabei wird heiliges Wasser gebraucht, das zuvor in einem mehrstündigen Ritual zu Rezitationen aus den heiligen Schriften, den Veden, mit Kraft aufgeladen worden war. Feuerzeremonien gehören ebenso zum feierlichen Ablauf wie eine Prozession um den Tempel, außerdem Blumen, Opfertgaben, Musik und Speisen für alle Anwesenden. Sogar eine Kuh aus der Nachbarschaft ist mit dabei. Als heiliges Tier bei den Hindus verehrt, wird sie mit Punkten aus heiliger Asche und Blumenkränzen geschmückt.

In der Region Ostwestfalen leben etwa 2500 Tamilen, die meisten von ihnen Hindus und Flüchtlinge des Bürgerkrieges in Sri Lanka, die zum Teil schon vor 30 Jahren nach Deutschland kamen. Bisher mussten

die Gläubigen den Tempel in Hamm aufsuchen. Dort steht seit 2002 der tamilische Sri Kamadchi Ampal Tempel, der zweitgrößte hinduistische Tempel Europas, der rund 240 Gottheiten beherbergt. Derzeit leben etwa 60 000 tamilische Flüchtlinge in Deutschland, rund 45 000 von ihnen sind Hindus.

Bundesweit gibt es über 20 Hindu-Tempel, so etwa in Berlin, Hannover, Bonn, den ebenfalls nach Murugan benannten Tempel in Gummersbach seit 2008 und andere. Einige Tempel werden von der ISKCON unterhalten (Hare-Krishna-Bewegung), auch sie werden teils mangels Alternativen von Hindus anderer Glaubensrichtungen aufgesucht.

Friedmann Eißler

ESOTERIK

Viadrina beharrt auf umstrittenem Studiengang für Komplementärmedizin. (Letzter Bericht 8/2012, 302f) Wie die Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder (EUV) mitteilt, hat die Kulturwissenschaftliche Fakultät Ende 2012 beschlossen, den Masterstudiengang „Kulturwissenschaften – Komplementäre Medizin“ fortzuführen, der von Mitarbeitern des „Instituts für transkulturelle Gesundheitswissenschaften“ (IntraG) federführend geleitet wird.

Das IntraG und der Masterstudiengang waren 2007 eingerichtet worden und wenden sich an Ärzte, Apotheker, Psychotherapeuten und andere Heilberufe. Im Oktober 2012 hatte der Fakultätsrat beschlossen, die Entscheidung für den Studiengang zu überprüfen.

An dem umstrittenen Institut werden „alternative“ Heilungsmethoden jenseits der wissenschaftlich fundierten Schulmedizin gelehrt und erforscht. Gelehrt wurde in der Vergangenheit unter anderem Edelstein- und Bach-Blüthenherapie sowie die

„Neue Homöopathie“ des österreichischen Elektrotechnikers Erich Körbler, der behauptete, man könne Patienten durch das Aufmalen magischer geometrischer Zeichen auf den Körper heilen. Kooperationspartner war unter anderem die „Deutsche Gesellschaft für Energetische und Informationsmedizin“ (DGEIM), unter den Lehrenden befinden sich viele bekannte Esoteriker ohne medizinische Fachkenntnisse.

Wirbel verursachte zuletzt die Masterarbeit eines Berliner Orthopäden zum sogenannten „Kozyrev-Spiegel“ (Peter Conrad, „Der Kozyrev-Spiegel in der Praxis“), einer Vorrichtung, bei der Probanden in einer Aluminiumröhre durch Strahlenreflexion biologischer Objekte in den Stand versetzt werden sollen, übersinnliche Wahrnehmungen bis hin zum Kontakt mit Verstorbenen zu haben. Die vom Institutsleiter des IntraG, Harald Walach, persönlich betreute und als hervorragend bewertete Arbeit fand Hinweise auf eine entsprechende Wirksamkeit des Kozyrev-Spiegels.

Die jetzige Meldung des IntraG, dass das Institut erhalten und der Studiengang fortgesetzt werden soll, verschweigt, dass die seit seiner Gründung andauernde öffentliche Kritik zu einer Überprüfung des Projekts durch die Hochschulstrukturkommission des Landes Brandenburg geführt hatte. Deren Bericht lag im Sommer 2012 vor und kritisierte den Studiengang scharf. Zusammenfassend empfahl die Hochschulstrukturkommission der EUV „nachdrücklich den künftigen Verzicht auf das Angebot des MA-Studienganges“. „Eine Fortführung des Instituts für transkulturelle Gesundheitswissenschaften ist weder wie bisher als In-Institut noch als An-Institut zu befürworten. Vertretbar erscheint allenfalls, das Institut privatwirtschaftlich außerhalb der Hochschule zu betreiben.“

Die Europa-Universität Viadrina hat sich nunmehr gegen diese vernichtende Bewertung und dringende Empfehlung ent-

schieden. Mit der Fortsetzung des schon als „Hogwarts an der Oder“ verspotteten Instituts setzt sie ihr akademisches Renommé aufs Spiel. Da hilft es auch wenig, dass der jetzige Beschluss zur Fortführung des Studiengangs ankündigt, man wolle, um „eine gleichermaßen auf kulturwissenschaftlichem und auf medizinischem Sachverstand basierende wissenschaftliche Qualitätssicherung in Lehre und Forschung zu gewährleisten, ... innerhalb der nächsten 24 Monate eine gleichberechtigte Trägerschaft mit einer medizinischen Fakultät eingehen“. Es bleibt abzuwarten, ob sich eine staatliche medizinische Fakultät zur Kooperation mit dem IntraG bereifinden wird.

Kai Funkschmidt

STICHWORT

Alevitentum

„Beherrsche deine Hände, deine Zunge, deine Lenden!“ – Dieser Dreiklang ist oft zu hören, wenn es um alevitische Lehre und Ethik geht. Wer sind die Aleviten? Über viele Jahre wurden sie fraglos dem Islam zugerechnet, wie es in vielen Statistiken bis heute der Fall ist. Seit etlichen Jahren wird jedoch zunehmend deutlich, dass es neben Gemeinsamkeiten etwa mit den Schiiten vor allem grundlegende Unterschiede gibt. Immer mehr Aleviten bringen deshalb ihre Überzeugung zum Ausdruck, nicht dem Islam, sondern einer eigenständigen Religion anzugehören.

Geschichte

In diesem Artikel geht es allein um die anatolischen Aleviten, auch *Bektaşî*-Aleviten (Aleviten-Bektaschiten) oder *Kızılbaş* („Rotköpfe“, aufgrund der historischen roten

Kopfbedeckung) genannt. Sie sind nicht mit den vornehmlich in Syrien beheimateten Nusairiern zu verwechseln, die sich erst in neuerer Zeit Alawiten nennen – was zwar sprachlich genauso „Ali-Verehrer“ bedeutet, aber eine bis auf wenige religionsgeschichtlich interessante Merkmale völlig verschiedene Religionsgruppe bezeichnet.

Ali ibn Talib war der Vetter und Schwiegersohn Muhammads, den die Aleviten wie die Schiiten als ersten rechtmäßigen Nachfolger des Propheten ansehen. Mit den Schiiten teilen die Aleviten die besondere Verehrung für Ali, für die Familie Muhammads (*ehlibeyt*) und die zwölf Imame sowie manche Glaubensvorstellungen, nicht aber die rituelle Praxis.

Als eigenständige Bewegung am Rande des Islam und vom Schiitentum unterschieden entstand das Alevitentum aus verschiedenen heterodoxen Strömungen im Zeitraum vom 13. bis 16. Jahrhundert in Anatolien. Es nahm sehr unterschiedliche, auch nichtislamische Einflüsse in sich auf. So sind neben sufischen (islamisch-mystischen) Elementen schamanistische Einflüsse des vorislamischen, alttürkischen Volksglaubens ebenso ausgemacht worden wie Anklänge an christliche Überlieferungen. Sozialrevolutionäre Ideen flossen ein. *Kızılbaş* waren die an ihren Kopfbedeckungen kenntlichen Anhänger des militanten Safawiden-Ordens (Iran), die bald zum Synonym für Rebellengruppen und Gegner der osmanischen Staatsmacht wurden. Massive Verfolgungserfahrungen gehören seither zur alevitischen Identität. Die Folge waren Rückzug und Absonderung, auch durch strikte Endogamie und die Verheimlichung der eigenen religiösen Überzeugung in einem als feindlich wahrgenommenen Umfeld (*takiye*, arab. *taqiyya*). Dies wiederum bestärkte die Vorurteile der Nichtaleviten, die über Jahrhunderte immer wieder im Inzest-Vorwurf gipfelten.

Eine zentrale Rolle bei der Ausformung des Alevitentums wird dem Sufi-Mystiker *Hacı Bektaş Veli* (Hadschi Bektasch Weli, 13. Jahrhundert) zugesprochen, der etwa die Gleichheit der Geschlechter und den Vorrang der Vernunft gegenüber dem Dogma lehrte. Er ist der Namensgeber des städtischen Bektaschi-Ordens, einem Sammelbecken unorthodoxer Strömungen, das sich vor allem in den hierarchischen Sozialstrukturen, kaum jedoch in den Glaubensansichten von den ländlich orientierten Aleviten unterschied.

Die Türkische Republik verbot 1925 alle religiösen Orden. Die staatliche Religionsbehörde („Diyanet“) kontrolliert und bestimmt bis heute alle religiösen Angelegenheiten, seit 1980 forciert im Sinne der (sunnitischen) „türkisch-islamischen Synthese“. Minderheiten wie die Aleviten werden nicht anerkannt, sondern einem erheblichen Assimilationsdruck ausgesetzt. Das umfangreiche Budget des Diyanet aus Steuern aller Bürger dient ausschließlich sunnitischen Einrichtungen und der „Sunnitisierung“ der Bevölkerung.

In den 1970er Jahren sympathisierten viele Aleviten mit linken und linksrevolutionären Bewegungen, eine Ikone des politischen Kampfes wurde der Dichterheilige Pir Sultan Abdal, ein Märtyrer des 16. Jahrhunderts. Inneralevitisch kam es im Blick auf das religiöse Leben und das kulturelle Wissen zu einem erheblichen Traditionsabbruch. Viele Aleviten betrachten das Alevitentum eher als Kultur denn als Religion.

In Pogromen (Dersim, Çorum, Maraş, Sivas) hatten die Aleviten viele Verluste zu beklagen. Einen Wendepunkt stellt der Brandanschlag auf ein Hotel in Sivas am 2.7.1993 dar, bei dem 37 Menschen starben. Seit dieser Zeit geben die Aleviten vermehrt *takiye* auf, organisieren sich und fordern offensiv die Anerkennung des Alevitentums. Die gleichzeitige Entwicklung der alevitischen Bewegung in Deutschland,

in der die gestaltenden Kräfte nicht religiöse Autoritäten, sondern alevitische Intellektuelle und Verbände sind, schuf neue Möglichkeiten der Interessenvertretung wie auch der religiösen Neufindung. Dabei ist inneralevitisch in einem noch offenen Prozess umstritten, ob das Alevitentum als der aufgeklärte, „wahre“ Islam, als eine selbstbewusste eigenständige Religion oder etwa als eine humanistisch-philosophisch orientierte, möglicherweise pantheistische Weltanschauung zu verstehen sei.

Lehre und Praxis

Bis ins 20. Jahrhundert erfolgte die Traditionsvermittlung fast ausschließlich mündlich durch die hoch geachteten „geistlichen Trägerfamilien“ (*ocak*, eigentl. „Herd“), denen die als Lehrer und Ritualspezialisten fungierenden *Dede* (weiblich: *Ana*) entstammen. Ihnen stehen die (Laien-)Familien als „Schüler“ (*talip*) gegenüber. Schriftlich niedergelegt sind in einigen wichtigen Sammlungen Sprüche, Gedichte, Lieder und Legenden. Besonders bedeutsam für den Glaubensvollzug der Aleviten ist das Buch *Buyruk* („Das Gebot“).

Aleviten glauben an den einen und einzigen Gott (*Allah/Hak*), an Muhammad als Gesandten Gottes und an Ali, der wie der Prophet zum Licht Gottes gehört, das seit Anbeginn der Schöpfung die Welt erhellt. So kommt es zu dem Kultspruch *Allah/Hak-Muhammet-Ali*, der diese drei als Einheit bekennt. Alle Menschen haben Anteil an der „heiligen Kraft“ Gottes, sie sind „aus demselben Licht“ erschaffen, sie sind „von Gott“. Eine Maxime ist, alle Menschen ungeachtet der Ethnie oder der Religion als gleichwertig zu achten. Die unsterbliche Seele (*can*) kommt von Gott und geht zu Gott zurück. In neuen Existenzen kommt sie immer wieder zur Welt, bis sie den Zustand der Vervollkommnung, bei Gott zu sein, erreicht hat. Der „alevitische

Weg“ dahin ist ähnlich wie im Sufismus ein Erkenntnisprozess, den es durch entsprechende Lebensführung möglichst gut zu meistern (und zu verkürzen) gilt. „Vier Tore – Vierzig Stufen/Regeln“ muss jeder Mensch durchlaufen (*seriat/Ordnung – tarikat/mystischer Weg – marifet/Erkenntnis – hakikat/Wahrheit* mit jeweils zehn, überwiegend allgemeingültigen Tugenden, die gefordert werden).

Aus dieser Sicht ergibt sich zum einen, dass die islamischen Schariaeregungen für Aleviten keine Geltung haben, und zum anderen eine Sozialethik der Gleichheit aller Menschen und des Respekts vor jedem Einzelnen. Gott ist im Menschen zu finden, nicht in einer Schrift oder in einem Glaubenssatz: „Das wichtigste Buch, das zu lesen ist, ist der Mensch“, heißt es. So gilt der Koran als durch die Sunniten manipuliert, für seine Auslegung ist der verborgene Sinn (*batini*) wichtig. Aleviten beten daher nicht fünfmal täglich, fasten nicht im Ramadan und pilgern nicht nach Mekka. Sie beten nicht in Moscheen, sondern in *Cem-Häusern* (sprich „Dschem“). Das *Cem*-Ritual ist die zentrale Feier der Aleviten, zu der ein ritueller Tanz (*Semah*) und Musik gehören, auch mit Instrumenten, während islamisch-orthodox nur die menschliche Stimme zugelassen ist. Es gibt Gebete, ein Tieropfer und ein gesegnetes Mahl (*lokma*). Höchst bedeutsam ist, dass die Teilnehmer – Männer und Frauen – im Halbkreis sitzen, damit sie einander „ins Gesicht schauen“ können. Ferner ist ein zentrales Element die Bewahrung bzw. Wiederherstellung des gegenseitigen Einvernehmens (*rızalık*), sowohl zwischen *Dede* und Gemeinde als auch untereinander. Dabei gibt es eine Art öffentlicher Beichte sowie gemeinschaftlicher Urteilsbildung, um Versöhnung zu erreichen. Auch die Einrichtung von „Weggemeinschaften“ (*musahiplik*) zwischen Familien dient der Solidarität untereinander. Im Alevitentum herrscht Gleichberechtigung.

gung der Frauen, auch alle Veranstaltungen finden ohne Geschlechtertrennung statt, es gibt weibliche Geistliche (*Anas*). Im Scheidungsrecht ist die Frau gleichberechtigt, eine unilaterale Scheidungserklärung des Ehemannes ist nicht möglich.

Im Monat Muharrem wird zwölf Tage lang zu Ehren der zwölf Imame gefastet. Den Abschluss bildet der festliche Aschure-Tag, an dem eine Süßspeise aus zwölf verschiedenen Zutaten gekocht und großzügig mit Nachbarn und Freunden geteilt wird. Einige Tage im Februar sind dem Fasten zu Ehren der Beschützer- und Rettergestalt Hızir gewidmet.

Viele Aleviten begehen das Opferfest mit ähnlichen Ritualen wie die Muslime.

Verbreitung und Organisationsformen

In der Türkei machen die Aleviten bis zu 20 Prozent der Bevölkerung aus, ungefähr ein Drittel von ihnen sind Kurden. In Deutschland liegt der Anteil der Aleviten an der türkeistämmigen Bevölkerung aufgrund der stärkeren Zuwanderung aus Anatolien und der Minderheitensituation in der Türkei etwas höher, vermutlich bei mehr als einer halben Million. Die Schätzungen sind schwierig, zumal auch viele der zugewanderten Aleviten (zunächst) *takiye* praktizierten oder/und von Haus aus nicht religiös eingestellt waren, sondern sich z. B. in politischen Organisationen engagierten. Großzügig geschätzt wird vielleicht ein Viertel der hiesigen Aleviten von einem alevitischen Verein erreicht.

Rund 120 Vereine sind in der Alevitischen Gemeinde Deutschland e.V. mit Sitz in Köln organisiert (die Abkürzung AABF bezieht sich auf die türkische Bezeichnung „Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland“). Die Cem-Häuser sind zu meist als anatolische bzw. alevitische Kulturzentren ausgewiesen. Der Dachverband ist transnational in Europa einflussreich

und gut vernetzt und eng mit den Entwicklungen in der Türkei verzahnt. Die AABF wurde 2004 von mehreren Bundesländern rechtlich als Religionsgemeinschaft anerkannt. So wurde sukzessive (in Berlin seit 2002) ein eigener, ordentlicher alevitischer Religionsunterricht (ARU) eingeführt, der heute in sieben Bundesländern sowie in Hamburg im Rahmen des „Religionsunterrichts für alle“ erteilt wird.

Eine erfolgreiche, auf Integration zielende Jugendarbeit verantwortet der Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e.V. (BDAJ), die größte Migrantenjugend-selbstorganisation Deutschlands.

Durch die Arbeit der AABF und des BDAJ sowie insbesondere durch die Einführung des ARU wird nicht nur die institutionelle Integration des Alevitentums gefördert, sondern auch die Position gestärkt, das Alevitentum sei nicht islamisch. Daneben existieren relativ wenige alevitische Vereine, die in Opposition zur AABF die Zugehörigkeit des Alevitentums zum Islam betonen – so z. B. Organisationen im Umfeld der eher türkisch-national(istisch) ausgerichteten CEM-Stiftung (C.E.M. Vakfı, „Republikanisches Stiftungszentrum für Bildung und Kultur“).

Einschätzung

Es sind u. a. das Gottes- und Menschenbild, die spezifische Ausprägung des Seelenwanderungsglaubens sowie die sozialen und ethischen Folgerungen, die daraus gezogen werden, die das Alevitentum als eine eigenständige synkretistische Religion mit besonderen Bezügen zum Islam erscheinen lassen. In der alevitischen *Bevölkerung* überwiegt die Auffassung, das Alevitentum sei ein Teil des Islam.

Der Prozess der Identitätsfindung ist nicht abgeschlossen, er hat in der Diasporasituation neue Impulse bis hin zu Neuformulierungen des alevitischen Selbstverständ-

nisses erhalten. Aufgrund ihrer Ablehnung der islamischen Scharia, patriarchalischer Traditionen und polygamer Tendenzen im Islam gelten die Aleviten als besonders integrationsfreundlich. In einem Kontext, in dem der Islamdiskurs zunehmend belastet ist, nutzen Aleviten die Gelegenheit, sich deutlich von „dem Islam“ zu distanzieren. Welche Rückwirkungen die Entwicklungen mittelfristig auf die Aleviten hierzulande und vor allem in der Türkei haben werden, ist noch nicht abzusehen. Sie sind schon jetzt erheblich.

Literatur

- Bozkurt, Mehmet Fuat (Hg.), Buyruk. Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Menschen, Hamburg 1988
- Dreßler, Markus, Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. LIII,4, Würzburg 2002
- Eißler, Friedmann (Hg.), Aleviten in Deutschland. Grundlagen, Veränderungsprozesse, Perspektiven, EZW-Texte 211, Berlin 2010
- Gorzewski, Andreas, Das Alevitentum in seinen divergierenden Verhältnisbestimmungen zum Islam, Bonner Islamstudien Bd. 17, Berlin 2010
- Gülçiçek, Ali Duran, Der Weg der Aleviten. Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft, Köln 2003
- Gümüş, Burak, Die Wiederkehr des Alevitentums in der Türkei und in Deutschland, Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft Bd. 73, Konstanz 2007
- Güzelmansur, Timo, Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten. Eine systematisch-theologische Reflexion aus christlicher Sicht, CIBEDO-Schriftenreihe Bd. 2, Regensburg 2012
- Kaplan, Ismail, Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland, Alevitische Gemeinde in Deutschland e.V., Köln 2004
- Sökefeld, Martin (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld 2008

Zeitschrift

Alevilerin Sesi („Die alevitische Stimme“), monatlich erscheinende Zeitschrift der AABF

Internet

- <http://alevi.com/de> (Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.)
- www.aagb.net (Bund der Alevitischen Jugendlichen in Deutschland e.V.)

Friedmann Eißler

BÜCHER

Georg Lämmlein (Hg.), Die Kirche der Freiheit evangelisch gestalten. Michael Nüchterns Beiträge zur Praktischen Theologie, Lit Verlag, Münster 2012, 148 Seiten, 19,90 Euro.

Das Buch würdigt das kirchliche, theologische und publizistische Wirken von Michael Nüchtern (1949-2010) und enthält zehn Beiträge eines akademischen Symposiums, das 2011 an der Universität Heidelberg stattfand (vgl. MD 2/2012, 52ff). Drei Themenfelder werden jeweils aus zwei unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet: Kirche der Freiheit (17-40), Zusammenspiel – Liturgik, Theologie, Literatur (41-61), Kirche im gesellschaftlichen Diskurs (63-98). Es schließen sich jenseits dieser drei Schwerpunkte zwei weitere Beiträge an, die die Themen „Kirche am Ort, in der Region und als Landeskirche“ und „Evangelische Sozialethik und Präimplantationsdiagnostik“ behandeln (99-134).

Eingeleitet wird das Buch mit Überlegungen des Herausgebers Georg Lämmlein (7-15), der die verschiedenen Beiträge in ihrer inhaltlichen Bezogenheit skizziert und zu dem Ergebnis kommt, „dass Michael Nüchtern in seiner kontextuell verfassten Theologie der ‚Kirche bei Gelegenheit‘ ein theologisches Modell gebildet und formuliert hat, das auch gegenwärtig noch eine tragfähige Basis für die Bearbeitung kirchlicher und theologischer wie gesellschaftlicher und ethischer Problemlagen bietet“ (15). Theologisches Denken werde in den vielfältigen, vor allem praktisch-theologisch ausgerichteten Impulsen Nüchterns „nicht in einen abstrakten, zeitlosen Raum ewiger Wahrheiten, sondern in den konkreten, geschichtlichen Raum menschlicher „Erfahrung“ gelegt, um so „die Spur des rettenden wie segnenden Handelns Gottes aufzuwei-

sen und zur Sprache zu bringen“ (ebd.). Die letzten acht Seiten des Bandes (137-144) dokumentieren einzelne Texte des viel zu früh verstorbenen Michael Nüchtern, die im Rahmen des liturgischen Abschlusses des akademischen Symposions in der Heidelberger Peterskirche gelesen wurden.

Der bunte Strauß der Beiträge stellt das Wirken Michael Nüchterns in den Kontext gegenwärtiger praktisch-theologischer Diskurse zur Kirchenreform, zur Praxis und Theorie der Kasualien, zu den kirchlichen Handlungsfeldern Akademie- und Weltanschauungsarbeit, zu Fragen kirchenleitenden Handelns und zu umstrittenen sozioethischen Themen der Gesellschaft. Ulrich Fischer, der Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Baden, hat in seinem Beitrag treffend darauf hingewiesen, dass Michael Nüchtern, in Anlehnung an Schleiermacher, „kirchliches Interesse“ und „wissenschaftlichen Geist“ (25) miteinander verbunden hat und sich dabei „der Freiheit des Wortes Gottes“ verpflichtet sah wie auch dem Respekt vor „der Freiheit der Menschen“ (26).

Die Lektüre des Buches ist kurzweilig und lohnend. Sie hilft, in umstrittenen Gestaltungs- und Organisationsfragen der heutigen kirchlichen, gemeindlichen und gesellschaftlichen Situation Diskussionen zu versachlichen und falsche Alternativen zu überwinden. Im Diskurs des Gedenkens werden Gestaltungsperspektiven für eine Kirche von morgen formuliert.

Reinhard Hempelmann

Joachim Krause, Was Charles Darwin glaubt hat, Wartburg Verlag, Weimar/Eisenach 2012, 72 Seiten, 9,90 Euro.

Das kleine Bändchen des seit zwei Jahren im Ruhestand lebenden ehemaligen „Beauftragten für Glaube, Naturwissenschaft und Umwelt“ der Evangelischen Kirche in

Sachsen bietet eine interessante und nützliche Einführung in den kirchlichen Hintergrund des großen Biologen Charles Darwin. Geschildert werden die unitarische Ausrichtung seiner Familie und ihr Deismus im Rahmen der „Church of England“ sowie ihre gleichzeitig freundliche und distanzierte Beziehung zum Freidenkertum des 19. Jahrhunderts. Dabei wird ein Stück englischer Kirchengeschichte mit den Unterschieden zur deutschen Geschichte deutlich: Es fehlte der im 19. Jahrhundert in Deutschland prägende Kontrast zwischen evangelischer und katholischer Theologie, es fehlte auch weitgehend der Einfluss des philosophischen Idealismus. Dagegen war die Naturtheologie im Stil von William Paley in gebildeten Kreisen weithin akzeptiert.

Man erfährt anhand zahlreicher, zum Teil unbekannter Zitate aus Büchern und Briefen, dass Darwin sich nicht – wie oft gesagt – von einem orthodoxen Schöpfungsglauben zum Atheismus hin bewegte, sondern zögernd und zweifelnd von einem liberalen Theismus zum Agnostizismus – und überhaupt nicht zu einer engagierten Religions- und Kirchenkritik. Von der moralischen Wichtigkeit des Theismus für das menschliche Zusammenleben blieb er überzeugt, wie viele Liberale des 19. Jahrhunderts. Insofern können ihn die heutigen „Neuen Atheisten“ nicht für ihre steile These von der Religion als schädlichem „Virus“ in Anspruch nehmen. Charles Darwin war auch im Alter ein beständiger Zweifler, wie seine erst lange nach seinem Tod vollständig publizierte Autobiografie belegt. Er wollte nicht als religiöse – oder areligiöse – Autorität in Anspruch genommen werden. Dass Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube prinzipiell zusammengehen könnten, war für ihn keine Frage. Aber dass Glaube und Wissen für ihn selbst zusammengehen würden, konnte er sich schließlich nur noch schwer vorstellen.

Sein Grundproblem war die Theodizee: Einen sinnhaften Weltenlauf oder gar einen gütigen Gott konnte er aus seinem Naturwissen nicht ableiten, deshalb waren für ihn Allmacht, Allwissenheit und Barmherzigkeit Gottes sämtlich zweifelhafte Annahmen. Das Buch bietet dazu wichtige Schlüsseltexte an: „Ich gestehe aber zu, dass ich nicht so deutlich, wie es andere sehen, und wie ich selbst tun zu können wünschte, Beweise von Absicht und von Wohlthätigkeit auf allen Seiten um uns herum erkennen kann ... Auf der anderen Seite kann ich mich doch in keinerlei Weise damit befriedigt fühlen, dieses wunderbare Universum, und besonders die menschliche Natur, zu betrachten und zu folgern, dass alles nur das Resultat der rohen Kraft ist“ (Brief an Asa Gray von 1860, 42). Das Problem der göttlichen Vorherbestimmung in Natur und Menschenleben führt für Darwin „zu einer ähnlich erbärmlichen Verwirrung wie etwa das Verhältnis von freiem Willen und vorherbestimmter Notwendigkeit“ (Brief an Charles Lyell von 1861, 45). Wo er recht hatte, hatte er recht. Wenn man sich Gottes Schöpfungshandeln im Sinn des damaligen Theismus als ein Eingreifen in selbstlaufende Naturprozesse vorstellt, endet man tatsächlich in unlösbaren Widersprüchen. Leider kam Darwin nicht mit einer Theologie in Berührung, die ihm hier wesentlich weitergeholfen hätte. Die Briefwechsel u. a. mit Asa Gray, Charles Lyell und Julia Wedgwood ermöglichen jedenfalls eine tiefere Einsicht in Darwins persönliche Überzeugungen als seine naturwissenschaftlichen Werke, in denen er sich kaum zu religiösen Fragen äußerte. Der Autor Joachim Krause verzichtet auf einen Abriss der heutigen Schöpfungstheologie und damit auf eine Antwort auf Charles Darwins Fragen aus unserer Sicht. Er beendet das Buch mit einem langen Auszug aus der Autobiografie von 1876, einem Text, der überaus lesenswert ist und alle

Klischees und Feindbilder der Darwinisten und Anti-Darwinisten als unangemessen entlarvt. Wir begegnen einem zutiefst kritischen, auch selbstkritischen, genialen Wissenschaftler und gütigen Menschen, der keinen Weg zum Vertrauen auf Gott finden konnte.

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

Marco Frenschkowski, Die Hexen. Eine kulturgeschichtliche Analyse, Marixverlag, Wiesbaden 2012, 223 Seiten, 5,00 Euro.

Wie der Klappentext dieses Buches treffend formuliert, hat sich „in wenigen Gebieten der Geschichts- und Kulturwissenschaften ... in den letzten Jahren so viel bewegt und verändert wie in der Hexenforschung“. Gleichzeitig muss festgestellt werden, dass viele längst überholte Forschungsstandpunkte innerhalb der Gesellschaft, etwa durch sogenannte historische Romane oder Filme, immer noch unkritisch weitertradiert werden. Diese Klischees bilden einen Teil eines popkulturellen Scheinwissens, dessen Inhalte längst infolge zahlreicher quellennaher (mikro-)historischer Untersuchungen und deren Einbindung in einen breiteren kulturanthropologischen Horizont vonseiten der seriösen Forschung ad acta gelegt wurden.

Wolfgang Behringer, einer der Protagonisten der jüngeren Hexenforschung, veröffentlichte bereits 1998 einen Band „Hexen. Glauben, Verfolgung, Vermarktung“, der in knapper und prägnanter Form Fragestellungen und Ergebnisse der zeitgenössischen Forschungen zum Thema der abendländischen Hexerei-Imagination und Hexenverfolgung vorstellte und dabei auch die popkulturelle Gegenwart nicht außer Acht ließ. Dieses Buch erlebte in kurzer Zeit mehrere Auflagen und Übersetzungen. In der Folgezeit erschienen weitere, ähnlich geartete Bände wie Johannes Dillingers „Hexen und

Magie“ (2007), Rita Voltmers „Hexen. Wissen was stimmt“ (2008) und der gemeinsam von Walter Rummel und Rita Voltmer verfasste Band „Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit“, der mittlerweile in 2. Auflage vorliegt (2008, 2012).

Nach den genannten Bänden, die von Historikern stammen und den Stand der jüngeren Forschung mit eigener Akzentsetzung referieren, legt nun der Theologe und Religionswissenschaftler Marco Frenschkowsky einen weiteren einführenden Band zum Thema Hexenvorstellungen und -verfolgung vor. Auf 223 Seiten spannt der Autor einen weiten Bogen nicht nur in zeitlicher, sondern auch in räumlicher und thematischer Hinsicht.

Der Band umfasst 13 Kapitel. Weiterführende Literaturangaben sind direkt an das jeweilige Kapitel angefügt. Nach dem Vorwort, in dem Hintergründe und Ziele des Buches offengelegt werden und auch das genannt wird, was nicht geleistet werden kann, nämlich eine abgeschlossene historische Synthese, setzt das Buch mit einem Kapitel ein, das zunächst gängige, aber falsche Klischees zur Hexenverfolgung benennt. Auf diese Ausführungen folgt ein Abriss der älteren und neueren Hexenforschung. Die zwölf weiteren Kapitel können in zwei Teile gegliedert werden. Die Kapitel zwei bis sieben stellen einen Durchgang durch europäische Hexereivorstellungen, Antihexereibestimmungen und -maßnahmen in historisch chronologischer Perspektive dar. Die Kapitel acht bis dreizehn behandeln Einzelfragen wie Carlo Ginzburgs Theorie des europäischen Schamanismus oder das Hexenbild innerhalb der modernen Hexen-Religion Wicca. Diese Kapitel sind unabhängig voneinander lesbar. Das Buch schließt mit einem Anhang, der sechs Quellentexte mit kurzen Einleitungen abdruckt. Unter den Texten finden sich zwei antike Texte, der Canon episcopi, Auszüge einer Schrift Jean Bodins (1529-1596) in der

Übertragung seines Zeitgenossen Johann Fischart (1546-1591), Teile eines englischen Theaterstücks von 1621 und ein Abschnitt aus Charles G. Lelands (1824-1903) „Aradia or The Gospel of the Witches“.

Der erste Teil von Frenschkowskis Darstellung setzt in der vorchristlichen Antike ein, wobei ein Schwerpunkt auf der Auswertung kaiserzeitlicher Literatur liegt. So werden der Dichter Horaz und Lucius Apuleius, der Verfasser des Romans „Metamorphosen“ (bzw. „Der Goldene Esel“) und selbst Opfer von Magiebeschuldigungen, vorgestellt. Das Bild, das sie in ihren Werken von Hexerei vermitteln, wird nachgezeichnet. Das Fazit besteht darin, dass die spätere klassische Hexenvorstellung im Wesentlichen schon in der paganen Antike anzutreffen sei, wenngleich sich das Element des Teufelspaktes darin noch nicht finde (37). Ein Blick auf alttestamentliche und frühjüdische Texte und deren Positionen zu Magie und Hexerei vervollständigt die Ausführungen zu antiken vorchristlichen Hexenvorstellungen (52-55). Die weiteren Kapitel dieses ersten Teils folgen der chronologischen Spur von der christlichen Spätantike bis in die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts. In diesen Kapiteln wird nicht nur aufgezeigt, wie das Hexenimaginarium im Laufe der Zeit immer weiter ausgebaut wurde, etwa indem Elemente aus der Ketzerpolemik, wie der Teufelspakt, auf Hexen übertragen wurden, und wie sich Kritik gegenüber diesen Vorstellungen artikulierte, sondern es werden auch forschungsgeschichtliche Fragestellungen in die Darstellung eingeflochten. So werden Forschungsmeinungen vorgestellt, die heute als nicht mehr haltbar angesehen werden, aber außerhalb der historischen Forschung noch gängig sind. Beispielsweise wird die (pop-)kulturell wirkmächtige These Margaret Murrays (1863-1963), dass Hexen eigentlich Anhängerinnen einer vorchristlichen Religion gewesen seien und daher

von der Kirche verfolgt wurden, dargestellt und dekonstruiert (79ff). Abgeschlossen wird dieser Teil durch ein Unterkapitel, das Hilfsmittel der seriösen Hexenforschung wie Bibliografien, Handbücher, Internetseiten und Lexika vorstellt (141f).

Innerhalb der Kapitel, die Einzelfragen nachgehen, wird die Thematik noch einmal erweitert. So befassen sie sich auch mit Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen außerhalb Europas, wobei auch nichtchristliche Kontexte ins Blickfeld rücken. Als Beispiel hierfür dienen u. a. die zentralafrikanische Bevölkerungsgruppe der Azande und deren von dem Ethnologen Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) herausgearbeitetes Verständnis von Hexerei. Außer-europäische Hexenverfolgungen in einem christlichen Kontext werden anhand der Hexereianklagen im nordamerikanischen Salem dargestellt. Das Beispiel ist geschickt gewählt, da hierdurch einerseits typische Züge der Hexenverfolgungen allgemein dargestellt werden können, andererseits aber auch gängige Klischees durchbrochen werden. Ein weiterer Fragenkomplex besteht darin, wie sich das Hexenbild in Europa im 19. und 20. Jahrhunderts wandelte und wie positive Neuinterpretationen der Hexenmotivik aufkamen. Die Thematisierung moderner postchristlicher Religionen, die Hexen als Identifikationsfiguren nutzen, wie der aus Großbritannien stammenden Wicca-Religion, bildet den Abschluss dieses Buches, das somit Einblicke in über 2000 Jahre Kulturgeschichte ermöglicht. Die Darstellung zeichnet sich dadurch aus, dass ein weiter Hexereibegriff zugrunde gelegt wird und Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen nicht auf Europa oder christlich geprägte Gesellschaften beschränkt werden. Hier folgt Frenschkowski dem Ansatz von Behringers Einführung. Gleichzeitig ist zu betonen, dass der Begriff der Hexenverfolgung nicht so weit ausgedehnt wird, dass jegliche Verfolgungswelle

aus dem Ruder gelaufener Justizsysteme als Hexenverfolgung bezeichnet wird. Hexereivorstellungen und Hexenverfolgungen bleiben bei beiden Autoren immer an Schadenszauberbeschuldigungen geknüpft.

Das Buch hebt sich in einigen Punkten von den zuvor genannten Einführungen ab. Der Autor räumt der Darstellung antiker Hexenvorstellungen einen breiten Raum ein und zählt sie zur Geschichte des Hexenimaginariums und nicht zu dessen Vorgeschichte. Auch ist er in starkem Maße bestrebt, Quellentexte direkt sprechen zu lassen, sei es in Form ausführlicher Zitate oder durch die angefügten Quellentexte. Die enge Verzahnung von historischer Rekonstruktion und forschungsgeschichtlicher Darstellung ist ebenfalls hervorzuheben, die darauf abzielt, Entstehungshintergründe bestimmter Theorien und Deutungen offenzulegen und dadurch auch ein Verständnis für die Autorinnen und Autoren uns heute abwegig erscheinender Annahmen zu wecken.

Frenschkowski wählt in seiner Darstellung der Forschungsgeschichte den Weg kritischer Sympathie gegenüber den von ihm vorgestellten Personen und vermeidet ein verurteilendes Vokabular. Wertendes Vokabular, etwa „Machwerk“, wie es sich bei Rummel und Voltmer im Blick auf eine Veröffentlichung Margaret Murrays findet (Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit, 9), gebraucht Frenschkowski nicht. Diesen einfühlsamen Zugang wählt der Autor auch im Blick auf die Darstellung moderner euro-amerikanischer Hexen-Religion(en) und hält damit Gesprächsräume mit Anhängern dieser Theorien offen bzw. eröffnet sie.

Es ist anzumerken, dass der Druck des Buches durchaus schön gestaltet ist und die beigefügten Illustrationen in guter Qualität wiedergegeben sind. Der Frage, ob der Schutzumschlag etwas weniger klischeebeladen und aufdringlich daherkommen sollte, soll hier nicht weiter nachgegangen

werden. Dem Buch können zahlreiche Leserinnen und Leser gewünscht werden, die den breiten Zugang zum Thema würdigen und es zu schätzen wissen, nicht nur über die Geschichte, sondern auch über die Gegenwart des Hexenimaginariums in der euro-amerikanischen Populärkultur und in entfernten Weltgegenden informiert zu werden.

Harald Grauer, Sankt Augustin

Sebastian Berndt, Gott haßt die Jünger der Lüge. Ein Versuch über Metal und Christentum. Metal als gesellschaftliches Zeitphänomen mit ethischen und religiösen Implikationen, Verlag Tredition, Hamburg, 2012, 400 Seiten, 16,80 Euro.

„Rock’n’Roll ist in Musik verpacktes Teufelszeug“ – ein Satz aus dem Mund von „ALF“, der schon vor mehr als 20 Jahren ausdrückte, welche Ressentiments es vor allem in evangelikal-konservativen Kreisen gegen Rockmusik an sich und Heavy Metal im Speziellen gab und gibt. Auch wenn es inzwischen eine Reihe von christlichen Metalbands gibt – und das in allen Subgenres, sogar im Bereich Gothic oder Doom –, auch wenn inzwischen deutlich geworden ist, dass vermeintlich satanistische Bands wie „AC/DC“ oder „Iron Maiden“ eher nicht aus sinistren Finsterlingen, sondern aus recht sympathischen Menschen bestehen (Alice Cooper, der Vater des „shock rock“, ist sogar gläubiger Christ und regelmäßiger Gottesdienstbesucher), und auch wenn ein Festival wie „Wacken“ beweist, dass die Metalfans vor allem ein paar Tage eine gute Zeit haben wollen – das Gerücht, dass harter Rock und Satanismus etwas miteinander zu tun haben, hält sich hartnäckig. Das vorliegende Buch – eine Dissertation der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt – nun hat das Zeug, ein für alle Mal und hoffentlich dauerhaft die

Spreu vom Weizen zu trennen. Denn es gab und gibt ja durchaus Bands im Metalbereich, die eindeutig Satanismus und/oder Rechtsradikalismus und/oder Neuheidentum propagieren und die dabei auch vor Kirchenschändungen und sogar Mord nicht zurückschrecken. Der Höhepunkt dieser von Norwegen ausgehenden Welle ist freilich rund 20 Jahre her. Trotzdem verdient dies deutliche Erwähnung – Berndt stellt die Ereignisse zutreffend dar, ohne ihnen unpassende Breite einzuräumen.

Daneben gibt es einige Richtigstellungen (etwa Led Zeppelin und Iron Maiden betreffend), die Berndt anhand von ausführlichen Textanalysen leistet. Nach der Lektüre seiner Ausführungen sollte eigentlich deutlich sein, dass die erwähnten Bands zwar mit satanistischen Versatzstücken spielen, dass sie aber in ihren Texten viel zu differenziert sind, als dass man sie als „Satanisten“ bezeichnen könnte.

Auch das „im Vinyl-Zeitalter“ relevante Problem des „backward masking“ wird noch einmal und – wie ich hoffe – abschließend behandelt: Berndt kommt zu dem lapidaren Schluss: „wissenschaftlich nicht anschlussfähiger Unsinn“ (123). Und dann gibt es – dies ist aus meiner Sicht eine der Hauptleistungen des Buches – eine differenzierte Übersicht über die Geschichte des Metal, über die verschiedenen Subgenres (das ist enorm wichtig, will man mit echten Fans ins Gespräch kommen), über die verwendeten musikalischen Mittel, und auch die Ästhetik von Covern und die Verwendung von Symbolen werden behandelt. Insgesamt ist es also ein Buch, das auch gut als Fachbuch über Metalmusik herhalten könnte. Dass der Verfasser Fan dieser Musik ist und sich außergewöhnlich gut auskennt, unterstreicht der Anspruch, das Thema umfassend darstellen zu wollen. Der Autor greift nicht nur auf die inzwischen vorliegende wissenschaftliche Literatur zurück, sondern bezieht auch Fanzines

und Internetforen ein. Das mag wissenschaftlich geschulten Lesern etwas fremd vorkommen – es ist aber ein angemessener Zugang zur Welt der Metalfans.

Neben diesem musikalischen Teil gibt es dann noch einen „apologetischen“ Teil. Darin werden die Begriffe „Satanismus“, „Neuheidentum“, „Rechtsextremismus“, „Gewalt“ und „Sex, Drugs & Rock'n'Roll“ geklärt und in Bezug zur Metalmusik und zu entsprechenden Bands gestellt. Dieser Teil ist recht kurz gehalten – er ist aber ausreichend fundiert, um als kurzes Nachschlagewerk benutzt werden zu können. Bis hierhin handelt es sich also um ein Buch, das sehr gut gearbeitet ist, das man mit Gewinn liest und das – so hoffe ich – die christliche Diskussion um Metalmusik auf solide Grundlagen stellen wird.

Der letzte Teil, der mit „Prophetie“ überschrieben ist und der einen „theologischen Anschluß“ herstellen will, überzeugt mich allerdings weniger. Zwar bekommt man einen gediegenen Abriss gegenwärtiger Positionen in der Theodizeefrage und eine Antwort, die sich an Raymund Schwagers Interpretation des Lebens Jesu orientiert, aber: Die Verbindung hin zum Metal erscheint mir doch etwas konstruiert. Natürlich ist die Frage nach dem Bösen in der Ästhetik und den Texten vieler Metalbands absolut dominierend. Aber ob man die ganze Szene quasi als offene Theodizeefrage, auf die dann der Glaube eine Antwort geben kann, verstehen sollte (pointiert heißt es: „Als Thema der Arbeit stellte sich schließlich das Böse heraus“, 340) – dies möchte ich denn doch in Frage stellen.

Gerade wenn man, wie Berndt es ja mustergültig zeigt, die verschiedenen Subgenres benennt, wird doch deutlich, dass es da durchaus auch Bands gibt, die einfach nur Spaß haben wollen, die sich ihres Lebens freuen (wenn auch auf laute Weise) oder aber ein bestimmtes, durchaus als positiv empfundenes Weltbild propa-

gieren wollen (so eine Reihe von Pagan-Metalbands, die ein heidnisches Weltbild verkünden, das aus ihrer Sicht dem christlichen Weltbild überlegen ist). Hier hätte ich mir gewünscht, dass nicht alles über den christlichen Leisten geschlagen wird, aber das ist eine eher marginale Kritik an einem ansonsten sehr lesenswerten Buch.

Heiko Ehrhardt, Hochelheim/Hörnsheim

AUTOREN

Heiko Ehrhardt, Pfarrer in Hochelheim/Hörnsheim, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen im Kirchenkreis Wetzlar und Beauftragter für christlich-islamisches Gespräch.

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, zuständig für die Themenbereiche Esoterik, Okkultismus, Mormonen und apostolische Gemeinschaften im europäischen Kontext.

Robert U. Giesecke, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang.-luth. Landeskirche in Braunschweig, Pfarrer in Schöningen.

Harald Grauer, Diplomtheologe, Bibliotheksleiter der Anthropos Bibliothek, Sankt Augustin.

Anja Gundelach, Studium der Germanistik, Hörfunkautorin, seit 2003 Meisterschülerin der Schamanin Vamarie Nanaj, gründete 2010 das YUPA Schamanisches Zentrum Berlin.

Prof. Dr. theol. Eberhard Hauschildt, Professor für Praktische Theologie an der Evang.-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Schwerpunkte: Seelsorge, Diakonie, Gemeindeaufbau.

Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger, Weltanschauungsbeauftragter der Evang. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

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

Dennis Koselowsky, Student der Geschichte und Kultur des Vorderen Orients an der FU Berlin, Praktikant der EZW im Frühjahr 2012.

Andrew Schäfer, Pfarrer, Referent für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evang. Kirche im Rheinland, Düsseldorf.

IMPRESSUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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