



Zeitschrift für
Religions- und
Weltanschauungsfragen
76. Jahrgang

5/13

**Friedensrichter, Streitschlichter und
Schariagerichte im säkularen Rechtsstaat?**

**Ein Segen vom Haar des Propheten
„Islamischer Verein für wohltätige Projekte“**

Esoterik-Szene: Bracos „gebender Blick“

Stichwort: Das Enneagramm

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

IM BLICKPUNKT

Christine Schirmacher

Friedensrichter, Streitschlichter, Schiariengerichtshöfe

Ist die Rolle der Vermittler auf den säkularen Rechtsstaat übertragbar?

163

BERICHTE

Liane Wobbe

Ein Segen vom Haar des Propheten

Der „Islamische Verein für wohlthätige Projekte“

173

INFORMATIONEN

Esoterik

Bracos „gebender Blick“ lockt Tausende

181

Buddhismus

30 Jahre buddhistische Religionsgesellschaft in Österreich

183

Neuapostolische Kirche

Fachtagung „Der neue Katechismus der NAK und die Ökumene“

184

STICHWORT

Das Enneagramm

187

BÜCHER

Mathias Rohe

Das islamische Recht. Eine Einführung

192

Andreas Renz

Beteten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben

193

Linus Hauser

Kritik der neomythischen Vernunft

Band 2: Neomythen der beruhigten Endlichkeit. Die Zeit ab 1945

195

Christine Schirmmacher, Bonn

Friedensrichter, Streitschlichter, Schariagerichtshöfe

Ist die Rolle der Vermittler auf den säkularen Rechtsstaat übertragbar?¹

„Die Scharia gilt auch in Deutschland!“ Solche und ähnliche Schlagzeilen tauchen immer wieder in unserer Presseberichterstattung auf. Der prominenteste Widerspruch zu derartigen Verlautbarungen stammt wohl von keiner Geringeren als der Bundeskanzlerin, die in diesem Zusammenhang geäußert haben soll: In Deutschland „gilt das Grundgesetz und nicht die Scharia“.²

Zu dem Reizwort „Scharia“ treten derzeit Meldungen über das Wirken sogenannter islamischer „Friedensrichter“ sowie teilweise sogar Mutmaßungen hinzu, dass in Deutschland im Verborgenen Schariagerichtshöfe existierten, in denen nach islamischen Normen Recht gesprochen würde – von „Unterwanderung des deutschen Rechtsstaates“³ ist da die Rede. Immer wieder wird auch auf Großbritannien verwiesen. So titelte etwa ein deutsches Nachrichtenmagazin: „Allahs Vorhut in Europa: Spurensuche in Europas Moscheen: wie radikale Imame dort die Scharia lehren und so die Integration der Muslime verhindern“.⁴ Wie sehr das Thema „Scharia in Deutschland“ emotional besetzt ist, wurde auch deutlich, als der bayerische Landtagsabgeordnete Georg Barfuß im Jahr 2008 sein Amt als Integrationsbeauftragter nicht antreten konnte, nachdem er in der Presse mit den Worten zitiert worden war: „Wo sich die Scharia mit dem Grundgesetz als kompatibel herausstellt, soll sie in Bayern erlaubt sein“ – eine Ansage, der ein vielschichtiger Proteststurm folgte.

Worum geht es nun eigentlich bei der Debatte um die Scharia in Deutschland – um *deutsche* Gerichtssäle, in denen islamisches Recht einzuziehen droht? Oder um *islamische* Richter, die in Deutschland extra-legal Recht sprechen? Eigentlich geht es um drei unterschiedliche Themen:

1. um die Frage, ob in deutschen Gerichten bereits heute Scharianormen zur Anwendung kommen (implizit schwingt hier die Frage mit, ob diese Scharianormen bald gleichberechtigt mit deutschen Rechtsnormen angewandt werden könnten);
2. um die Frage, ob hierzulande möglicherweise im Verborgenen Schariagerichtshöfe unterhalten werden, an denen quasi parallel zu deutschen Gerichten islamisches Recht gesprochen wird;
3. um die Frage, ob islamische Friedensrichter in Deutschland als rechtsprechende Organe wirken und in ihrer Gemeinschaft die Umsetzung von Schariarecht fordern.

Scharianormen in deutschen Gerichtssälen

Mag es dem juristischen Laien meist nicht bekannt sein, so ist es dennoch eine Tatsache, dass in bestimmten Fällen in Deutschland Scharianormen zur Anwendung kommen können. Dies ist im Internationalen Privatrecht der Fall, wenn bei nichtdeutscher Staatsbürgerschaft Urteile in Übereinstimmung mit dem (islamisch geprägten) Zivilrecht des Herkunftslandes gefällt werden. Dies ist insofern keine Sel-

tenheit, als in allen arabischen Ländern das Zivilrecht (also Ehe- und Familien- sowie Erbrecht) auf schariarechtlichen Normen gründet. Es sind also auch hierzulande Urteile gemäß dem (islamisch geprägten) Zivilrecht des Herkunftslandes einer oder beider Streitparteien möglich, sofern diese Urteile nicht dem *ordre public*, also wesentlichen Grundsätzen des inländischen Rechts und zwingendem deutschem Recht widersprechen. So musste in München eine 67-jährige Witwe nach über 30-jähriger Ehe nach dem Tod ihres iranischen Ehemannes hinnehmen, dass dessen Familie im Iran – im Einklang mit iranischem Erbrecht – drei Viertel des Erbes erhielt, sie aber nur ein Viertel, obwohl der Mann sie testamentarisch als Alleinerbin eingesetzt hatte.⁵ Die Möglichkeit, auf Internationales Privatrecht zurückzugreifen, gilt jedoch nur für den Bereich des Erb- und Familienrechts, niemals für Strafsachen und den öffentlich-rechtlichen Bereich. Diese Möglichkeit betrifft auch nur Fälle, an denen Streitende mit ausländischer Staatsbürgerschaft beteiligt sind (die sich jedoch damit u. U. auch auf deutsche Staatsbürger erstrecken). Davon unberührt sind grundsätzliche Überlegungen, ob es der Schaffung eines einheitlichen Rechtsbewusstseins dienlich ist, wenn auch nach 20-, 30-jährigem oder längerem Aufenthalt in Deutschland ausländisches Zivilrecht zum Tragen kommt, oder ob hier nicht die Anwendung inländischen Rechts integrationsfördernder wäre. Schariarecht erobert jedoch auf diese Weise nicht die deutschen Gerichtssäle.

Schariagerichtshöfe auch in Deutschland?

Die zweite Frage, ob – staatlich genehmigte – Schariagerichtshöfe in Deutschland existieren, die islamisches Recht sprechen, muss klar verneint werden.

Anders ist die Lage in Großbritannien, wo 1996 Schariagerichte mit staatlicher Aner-

kennung eingerichtet wurden. Dies wurde aufgrund des Schiedsgesetzes von 1996 möglich („Arbitration Act“ für England, Wales und Nordirland⁶), das Schariagerichte als Schlichtungsgerichte bezeichnete. Diese islamischen Schiedsgerichte entscheiden über zivilrechtliche Fragen wie etwa Scheidungsbegehren, aber auch über Fälle von häuslicher Gewalt oder von Streitigkeiten um finanzielle Dinge wie etwa Geschäftsabschlüsse.⁷ Es handelt sich hier um inoffizielle Tribunale, deren Urteil sich die Konfliktparteien freiwillig unterstellen. Das Urteil findet nur innerhalb der religiösen (muslimischen) Gemeinschaft Anerkennung. Die Urteile der Schariagerichtshöfe sind gerichtlich nicht durchsetzbar.

Insgesamt 85 Schariagerichte in Großbritannien verhandeln jedes Jahr mehrere hundert oder sogar tausend Fälle wie Familien- und Erbstreitigkeiten, Geschäftsdispute oder Sorgerechtskonflikte.⁸ Einige Schariagerichte wie etwa der „Islamic Sharia Council“ verzeichnen in den letzten fünf Jahren einen immensen Anstieg an Ersuchen und verhandeln nach eigenen Angaben 200 bis 300 Fälle pro Monat.⁹ Die meisten Fälle dieser britischen Schariagerichte sollen auf Scheidungsbegehren von Frauen in einer „hinkenden Ehe“ („limping marriage“) entfallen. Das sind Ehen, in denen Frauen bereits zivilrechtlich geschieden wurden, aber zusätzlich die Bescheinigung einer religiösen Scheidung benötigen, um innerhalb der islamischen Community erneut heiraten zu können. Daher suchen sie ein Schariagericht auf, um dort ein von einem Imam ausgestelltes Scheidungszertifikat zu erhalten.¹⁰ Frauen wenden sich in Großbritannien an die Schariagerichte, um auf diesem Weg auf ihre Ehemänner Druck auszuüben, wenn diese sich weigern, die Scheidung auszusprechen. Die Schariagerichte stellen dem Ehemann die Aufforderung schriftlich zu und fordern ihn auf, seine Frau durch Scheidung zu verstoßen (ein Recht, das nur

der Ehemann hat) oder ihre „Lösung“ durch die Rückgabe ihrer Brautgabe an ihren Ehemann zu akzeptieren. Das geht allerdings nur dann, wenn das klassische Schariarecht ein Scheidungersuchen durch die Frau als berechtigt ansieht. Berechtigt ist die Scheidung nur bei einem nachweisbar schuldhaften Verhalten des Ehemanns, das nach klassischer Auffassung etwa dann eintritt, wenn der Mann der Ehefrau den Unterhalt schuldig bleibt, dauerhaft schwer erkrankt, längere Zeit inhaftiert oder vermisst ist. Dagegen wären nach klassischer Schariaauslegung unüberbrückbare Differenzen, der Abschluss einer Zweitehe oder nach Überzeugung der meisten Koranglehrten auch eine „maßvolle“ Züchtigung der Ehefrau aufgrund von deren Ungehorsam gegen ihren Ehemann keine Scheidungsgründe.¹¹ Wirkt eine solche, zu nationalem Recht parallel rechtsprechende Gerichtsbarkeit nicht eher fragmentierend? Erhärtet und rechtfertigt sie nicht eher die Auffassung von der Nichtzuständigkeit säkularen Rechts für Muslime? Zu diesem Schluss kam man nach intensiver Diskussion etwa in Kanada: Im Bundesstaat Ontario wurde die Schariagerichtsbarkeit, die seit 1991 auf der Grundlage des sogenannten „Arbitration Acts“ eingeführt worden war, im Jahr 2005 durch Provinzgouverneur Dalton McGuinty sehr stark eingeschränkt.¹² Dem vorausgegangen war eine intensiv geführte gesellschaftspolitische Debatte, die etwa durch Äußerungen des Führers der kanadischen „Society for Muslims“ Nahrung erhalten hatte, der propagiert hatte, ein „guter Muslim“ bevorzuge religiöse Gerichte vor weltlichen. Ergänzend wurden in Kanada durch den „Family Law Act“ von 2006 Schiedssprüche, die nicht in vollständiger Übereinstimmung mit dem kanadischen Recht stehen, grundsätzlich für ungültig erklärt.¹³ Religiöse Gerichte dürfen seitdem in Ontario lediglich „Ratschläge“ erteilen, wobei eine vorherige rechtliche Beratung

der Beteiligten zwingend notwendig ist. Die Provinz Quebec folgte im selben Jahr dem Entscheid Ontarios.

Diese eher abgrenzende Haltung gegenüber Schariagerichten wird nicht überall vertreten – noch einmal muss in diesem Zusammenhang Großbritannien erwähnt werden: Als besonderer Befürworter der Inkorporation islamisch-religiösen Rechts in bestehendes britisches Recht machte immer wieder Rowan Williams von sich reden, der von 2002 bis 2012 amtierende anglikanische Erzbischof von Canterbury. So äußerte er am 7.2.2008 in seinem Vortrag „Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective“ in den „Royal Courts of Justice“ vor etwa 1000 Gästen,¹⁴ es sei „unvermeidlich“ („unavoidable“), einige Teile des islamischen Rechtssystems in das britische Recht aufzunehmen, um bestehende Spannungen innerhalb der britischen Gesellschaft abzubauen.¹⁵

Andere Töne schlagen einzelne islamische Gruppierungen an, wenn sie nicht nur eine religiöse Gerichtsbarkeit für Scheidungsfälle fordern, sondern die vollständige Streichung nationalen Rechts und dessen Ersatz durch Schariarecht: So kündigte die salafistische Gruppierung „Sharia4Belgium“, an, nach und nach ein vollständiges paralleles islamisches Rechtssystem etablieren zu wollen, inklusive der Ausrichtung des Strafrechts am Schariarecht.¹⁶

Streitschlichter und Friedensrichter

In Deutschland existiert diese Form der offiziell eingerichteten Schariagerichte für Familienrechtsfragen mit staatlicher Billigung nicht. Wer allerdings von sich reden macht, sind inoffiziell auftretende Friedensrichter, die im Konfliktfall zwischen muslimischen Streitparteien als eine Art Schiedsrichter vermittelnd verhandeln. Wie ist diese Streitschlichtung zu beurteilen? Handelt es sich hier um eine Art kultureller Mediation

zwischen Beteiligten, die zufällig beiderseits Muslime sind? Welche Fälle regeln Friedensrichter? Findet deren Handeln in den Texten von Koran, islamischer Überlieferung und in scharierechtlichen Texten ihre Begründung? Und wie ist diese Form der Streitschlichtung im säkularen Rechtsstaat zu bewerten?

Einerseits hat sich in unterschiedlichen Kontexten längst die Auffassung durchgesetzt, dass eine außergerichtliche Mediation vielerlei Vorteile bietet: So genießen etwa in der Schweiz ausgebildete Mediatoren, die als „Juges de Paix“ bis auf Napoleons Mediationsakte zurückzuführen sind, höchstes Ansehen. Sie vermitteln bei Geldstreitigkeiten, arbeitsrechtlichen Klagen sowie Erb- und Nachbarschaftsklagen (Scheidungsklagen werden nicht von ihnen verhandelt). Diese schweizerischen Friedensrichter sollen im Konfliktfall zwischen zwei Parteien eine einvernehmliche außergerichtliche Lösung herbeiführen, um Gerichtsverfahren, Zeit und Geld zu sparen. Ihre Schiedssprüche stehen unter behördlicher Aufsicht, sie müssen sich ausbilden und regelmäßig fortbilden lassen.¹⁷

In Deutschland trat am 26.7.2012 das bundesweite Mediationsgesetz (MediationsG) in Kraft. Auch hier geht es um Einigungen durch außergerichtliche Schiedssprüche, die der Kontrolle durch die Gerichte unterliegen. Die Schiedssprüche werden von den Gerichten vollstreckt, können aber auch aufgehoben werden, wenn ihr Urteil im Ergebnis dem *ordre public* widersprechen würde. Dies ist etwa der Fall, wenn ein Gegenstand verhandelt wurde, der außerhalb des Zuständigkeitsbereichs der Schiedsstellen liegt: Streitigkeiten, die Ehesachen, Kindschaftssachen oder Lebenspartnerschaftssachen betreffen, sind in Deutschland nicht schiedsfähig.¹⁸ Inhaltliche Fehlentscheidungen werden jedoch in Kauf genommen und nicht revidiert.¹⁹ Die Mediatoren werden aus- und fortgebil-

det, müssen kommunikativ und verhandlungsstark sein und Konfliktkompetenz besitzen.²⁰

Islamische Schiedsstellen, die muslimische Mediatoren für die Vermittlung zwischen Muslimen einsetzen würden, existieren bisher in Deutschland nicht. In Großbritannien sind sie allerdings vor einigen Jahren ins Leben gerufen worden und existieren dort zusätzlich zu den Schariagerichten. Eine prominente Rolle spielt dabei etwa das seit 2007 in Großbritannien existierende „Muslim Arbitration Tribunal“ (MAT) mit Zweigstellen in London, Birmingham, Bradford, Manchester und Nuneaton. Deren Schiedssprüche sind – vergleichbar mit den Mediationsverfahren in Deutschland oder der Schweiz – verbindlich und vor Gericht durchsetzbar. Die Streitparteien unterwerfen sich freiwillig diesem religiösen Schiedsgericht, dessen Schiedssprüche prinzipiell mit zwingendem Recht bzw. dem *ordre public* in Übereinstimmung stehen müssen. Wird das angefochten, folgt eine gerichtliche Überprüfung des Schiedsspruches. Besonders im Falle des Verstoßes gegen den *ordre public* ist auch eine Aufhebung möglich.²¹ Mit diesen explizit nach islamischem Recht operierenden Schlichtungsstellen ist natürlich eine gewisse staatliche Anerkennung des Schariarechts gegeben.

Damit die Entscheide, die sich so weit wie möglich an Schariarecht orientieren, auch mit britischem Recht vereinbar sind, sind jeweils zwei Personen an der Konfliktregelung beteiligt, nämlich ein islamischer Gelehrter und ein in britischem Recht ausgebildeter, in England oder Wales zugelassener Rechtsanwalt (solicitor oder barrister). Frauen- und Menschenrechtlerinnen haben immer wieder gegen diese dezidiert auf islamisches Recht ausgerichteten Schiedsstellen protestiert, da sie bei Erbstreitigkeiten etwa Frauen in der Regel nur die Hälfte eines männlichen Erbteils zusprechen.

Bei der Thematik der islamischen Friedensrichter in Deutschland geht es jedoch weder um Schiariengerichte noch um ein staatlich anerkanntes Mediationsverfahren. Es geht vielmehr darum, dass sich in einigen Städten islamische Friedensrichter als Instanzen zwischen dem deutschen Staat und muslimischen Straftätern etabliert haben. Der Friedensrichter wird im Konfliktfall gerufen, wenn von einer Familie versucht wurde, ausstehende Schulden durch Drohungen oder Körperverletzung, Entführung oder Folter einzutreiben oder einen Betrüger (z. B. im Gebrauchtwagengeschäft) zur Rücknahme seiner Ware zu veranlassen. Ist der Konflikt zwischen den beiden Familien eskaliert, intervenieren Friedensrichter mit dem Ziel, den Zwist zu schlichten, eine weitere Eskalation und Vergeltung oder Blutrache zu vermeiden und dabei gleichzeitig eine strafrechtliche Verfolgung durch die deutsche Justiz möglichst zu verhindern.²² Der Friedensrichter verhandelt mit beiden Seiten und fällt dann sein Urteil, d. h. er verpflichtet die eine Seite zu einer Schadensregulierung, die andere zur Annahme der Ersatzleistung. Gibt eine Seite nicht nach, droht ihr u. U. schwere Vergeltung oder sogar Blutrache. Wenn beide Parteien den Schiedsspruch anerkennen, gilt der Konflikt als beigelegt.

Diese Art Rechtsprechung – es sind etliche Fälle in Deutschland aktenkundig – geht nicht nur am deutschen Staat vorbei, sondern steht in vielen Fällen in eklatantem Gegensatz zu dessen Rechtsordnung. Das gilt besonders dort, wo es um Ehe- und Scheidungsfragen geht, um Verletzung der Ehre oder Körperverletzung, manchmal sogar um Mord und Totschlag.

Wo diese Art der Schlichtung bevorzugt wird, gilt – wie eine kürzlich veröffentlichte Schilderung der Institution der Friedensrichter von Joachim Wagner erläutert²³ – eine Anzeige bei der Polizei häufig als Ausdruck der Ehrlosigkeit, Schwäche und Feigheit.

Dies spiegelt dörflich-nahöstliche Traditionen wider, denn wer dort Unrecht gegen seine Person und Familie nicht sühnt, gilt nicht als friedfertig, sondern wird als wehrlos und schwach verachtet, sodass man ihm bei nächster Gelegenheit weiteres Unrecht zufügen wird. Durch die Vermittlung des Friedensrichters und die Annahme seines Schiedsspruches können dagegen beide Parteien ihr Gesicht wahren und sich auf der Straße wieder begegnen, ohne dass eine „offene Rechnung“ den Einsatz von Gewalt „erfordern“ würde. Dazu kommt, dass nach traditionellem Verständnis durch eine Bestrafung des Schuldigen mit Gefängnis ein Ehrverlust nicht bereinigt ist, die staatliche Sanktion also nichts an der Schuld des Täters ändert, denn „staatliche Bestrafung ist ... nicht geeignet, die verletzte Ehre wiederherzustellen ... so hart der Staat auch strafen würde, er wäre nach traditioneller Auffassung nicht in der Lage, die Blutrache entbehrlich zu machen“.²⁴

Problematisch ist bei der Streitschlichtung durch einen Friedensrichter in Deutschland nicht nur, dass dieser weder ein staatliches Mandat noch eine juristische Vorbildung besitzt. Er regelt vielmehr die ihm von den betroffenen Familien übertragenen Fälle nach seinen eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten, d. h. gemäß seinem persönlichen Rechtsempfinden, seiner Autorität und seinem Einfluss. Eigentlich kann nicht einmal gesagt werden, dass er im eigentlichen Sinne islamisches Recht anwendet, sondern nur das, was er dafür hält – es können islamische Rechtselemente dabei sein, es kann aber auch vorwiegend nahöstliches Gewohnheitsrecht sein, das von islamischen Traditionen gefärbt ist. Dementsprechend antwortete etwa der Berliner Friedensrichter Hassan Allouche auf die Frage nach der Quelle seiner Rechtskenntnisse: „Ich kann Recht und Unrecht voneinander unterscheiden. Ich lese auch Gesetzbücher. Auch Deutsche kennen sich

da nicht besser aus. Jede Feinheit kann man natürlich nicht wissen.“²⁵

Problematisch ist weiterhin, dass Friedensrichter nach den Gesetzen einer patriarchalischen Kultur urteilen, Frauen also keine gleichberechtigte Einbeziehung ihrer Wünsche erwarten dürfen, zumal die Einigung in der Regel zwischen den Männern zustande kommt und Frauen – auch bei Zwangsehen – meist nur insofern an der Schlichtung beteiligt sind, als über sie bestimmt wird.

Problematisch ist bei dieser Form der Streitschlichtung ebenso, dass die Schlichter durch die Regelung strafrechtlicher Belange das Gewaltmonopol des Staates unterlaufen und dabei oft gleichzeitig eigene finanzielle Interessen verfolgen, z. B. im Drogen- oder Rotlichtmilieu. Nicht selten sind Streitschlichter gleichzeitig Führungsfiguren der organisierten Kriminalität.

Warum wird diese Art der extra-legalen Rechtsprechung der Friedensrichter in Deutschland geduldet? Da ist einmal, wie Wagner konstatiert, die häufige Arbeitsüberlastung, aber auch das mangelnde Interesse mancher Richter und Staatsanwälte, das sie bei plötzlicher Änderung früher protokollierter Aussagen oder akutem „Gedächtnisverlust“ bei ihren Zeugen die Hintergründe nicht immer im ausreichenden Maß erforschen lässt. Vor allem aber ist das Handeln der Friedensrichter möglich, weil sich in vielen Fällen die Wahrheit mit rechtsstaatlichen Mitteln nicht eindeutig beweisen lässt, wenn Täter, Opfer und sämtliche Zeugen ihre Aussagen miteinander absprechen oder sich konsequent „nicht erinnern“ können. So werden Zeugen von den vorgeschickten Friedensrichtern manipuliert und eingeschüchert, Körperverletzungen mit Geldzahlungen gesühnt oder Schweigegelder bezahlt.

Dabei verurteilen staatliche Vertreter die Zahlung von Blutgeld und die Einstellung des Verfahrens nicht nur: Sie nutzen sie

auch, wenn sie eigene Delinquenten etwa durch die Zahlung von Blutgeld der Bestrafung vor Ort entziehen wollen: So wurde nach der unbeabsichtigten Tötung mehrerer Zivilisten in Afghanistan durch das Bundesverteidigungsministerium Blutgeld an die betroffenen Familien bezahlt, um die Bundeswehr vor Racheakten zu schützen. In einigen Fällen agieren Friedensrichter nach beiden Seiten, verhandeln also einerseits mit der Polizei, andererseits aber auch mit den Betroffenen. So stellen sie hinter den Kulissen eine Übereinkunft zwischen Opfern und Täter her und manipulieren Zeugenaussagen, während die Polizei gleichzeitig ermittelt. Treffen die Ermittlungen der Polizei dann auf eine Mauer des Schweigens (das von den Friedensrichtern ausgehandelt wurde), bieten sich dieselben Friedensrichter der Polizei häufig als sprach- und kulturkundige Vermittler an, versuchen dabei aber gleichzeitig, Informationen von der Polizei zu erhalten, die sie wiederum für ihre Klientel nutzen. Teilweise bewegen sich die Friedensrichter damit auf dem schmalen Grat zur Strafvereitelung. Manchmal erscheinen Jugendliche gar nicht mehr zur polizeilichen Vernehmung, nachdem sie sich mit dem Friedensrichter geeinigt haben, was die aus ihrer Sicht offensichtliche Bedeutungslosigkeit der deutschen Justiz überaus deutlich macht, aber auch ihre verschobene Wahrnehmung, der Friedensrichter spreche das rechtswirksame Urteil.

Aufgrund der Doppelrolle der Streitschlichter als Vermittler und Unterhändler, so Wagner, lehnen manche behördlichen Ermittler eine Zusammenarbeit mit Friedensrichtern grundsätzlich ab. Andere befürworten sie, weil dadurch zumindest eine Art Waffenstillstand zwischen verfeindeten Familien erreicht und eine weitere Eskalation der Konflikte vermieden wird.

Wer Wagners Studie gelesen hat, kann sich kaum vorstellen, dass mit der Einrichtung

von Schariagerichten oder zivilrechtlichen Schlichtungsinstanzen für Muslime, die verschiedentlich politisch diskutiert wurden, die Distanz zum deutschen Rechtsstaat nicht noch größer würde. Zudem stammt die Mehrheit der muslimischen Migranten aus der Türkei und damit aus einem Land, das die Scharia 1926 grundsätzlich abgeschafft hat; am Schariarecht ausgerichtete Schiedssprüche wären hier also quasi an der falschen Adresse.

Joachim Wagner plädiert dafür, die Paralleljustiz der Friedensrichter nicht unkommentiert hinzunehmen, indem mindestens punktuell demonstriert wird, dass der Rechtsstaat sein Strafmopol nicht aufgegeben hat und am längeren Hebel sitzt. Dies geschieht etwa, indem er Falschaussagen von Zeugen konsequent bestraft, indem richterliche Vernehmungen Tatverdächtiger zügig durchgeführt werden, solange noch keine Absprachen getroffen sind, indem zur Not auch gegen Friedensrichter wegen Strafvereitelung ermittelt wird.

Die Zahl der Fälle, die innerhalb der muslimischen Gemeinschaften mithilfe von Friedensrichtern gelöst werden, ist schwer zu schätzen, belastbare Zahlen sind nicht bekannt. Arnold Mengelkoch, Migrationsbeauftragter von Berlin-Neukölln, geht davon aus, dass 10 bis 15 Prozent der Muslime konservativ-traditioneller Ausrichtung ihre Streitigkeiten auf diese Weise lösen.²⁶

Abschließend weist Joachim Wagner darauf hin, dass die Existenz der Friedensrichter auch ein Anzeichen für mangelhafte Integration ist, deren ungute Auswirkungen nur durch eine verstärkte Zusammenarbeit von Polizei, Ausländer- Steuer- und Sozialbehörden überwindbar scheinen. Auch für den Juristen und Islamwissenschaftler Mathias Rohe ist es offensichtlich, dass manche Muslime versuchen, „eine religiöse Parallelstruktur zu errichten, weil sie sich nicht den Institutionen eines säkularen, nichtislamischen Staates unterwerfen

wollen“.²⁷ Fördern und fordern oder, wie Wagner formuliert, „Chancen bieten, Grenzen setzen“, von der Kita an, ist für ihn ein Muss, um nicht nur die Institution der Friedensrichter isoliert bekämpfen zu müssen. Ein Verbot der Friedensrichter allein – wenn überhaupt durchführbar – würde die bestehende Problematik nicht beseitigen, weil die Paralleljustiz vor allem in den Köpfen der Beteiligten beginnt und auf mangelndem Vertrauen in das deutsche Rechtssystem, auf Unkenntnis und Scheu, auf Vorurteilen und sicher auch Sprachproblemen beruht. Dennoch, so sehr die kulturell-traditionelle Komponente bei der Institution der Friedensrichter auch betont werden muss, so geht es dabei auch um religiöse Werte oder um das, was man im Einzelfall dafür halten mag.

In gewisser Weise knüpft die Anrufung des Friedensrichters an klassisches Schariarecht an, da dieses bei Körperverletzung die Wiedervergeltung mit einer analogen Verletzung oder – bei Totschlag – die Hinrichtung des Opfers fordert – oder aber die Ablösung des Schuldigen mit Geld erlaubt, mit Blutgeld. Diese Form der Wiedervergeltung beschreibt der Koran als legitimes Vorgehen und die ersatzweise „Beitreibung von Blutgeld“ als „Barmherzigkeit“ (Sure 2,178) – auch wenn heute in den meisten islamisch geprägten Ländern das Schariarecht im Strafrecht abgeschafft ist und häufig nur noch im Zivilrecht gilt. Dennoch wird der Anspruch, dass das gesamte Schariarecht göttlich offenbartes, bis heute unveränderbares Recht darstellt, von der klassisch-islamischen Theologie unverändert beibehalten und in Moscheen und Universitäten gelehrt. Aus Sure 2,178 wird deutlich, dass die Wiedervergeltung Recht der Opferfamilie ist, also von ihr mit der Tat ein kollektives Anrecht auf Rache – oder Blutgeldzahlung – erworben wird.²⁸

Zudem hat die Ablehnung der deutschen Justiz auch etwas mit dem von muslimi-

schen Gelehrten zu Beginn der 1990er Jahre entwickelten „Minderheitenrecht“ zu tun²⁹, das Muslimen in der Diasporasituation erlaubt, das Schariarecht nicht in jedem Fall ganz anzuwenden, sondern sich *zeitweise* an das in der Diaspora geltende Recht anzupassen,³⁰ ohne jedoch den Schariaanspruch prinzipiell aufzugeben. Das Ziel eines derartigen Minderheitenrechts ist also nicht die Integration der muslimischen Migranten in die europäischen Gesellschaften und eine volle Akzeptanz des dortigen Rechtssystems; vielmehr verpflichtet es in umgekehrtem Sinne Muslime, die als Minderheit in europäischen Gesellschaften leben, dazu, in Europa die dauerhaft Anderen zu sein und soweit wie möglich nach schariarechtlichen Vorgaben zu leben. Auf solche, in Teilen der islamischen Gemeinschaft sehr einflussreiche Führungsfiguren ist es u. a. zurückzuführen, dass auch in der dritten Generation von Muslimen in Deutschland ein Teil in einer dauerhaften Distanz zur deutschen Gesellschaft – und damit auch zum deutschen Rechtssystem – verharrt.

Der Einsatz der Friedensrichter hat aber nicht nur mit Distanz zur westlichen Gesellschaft und mit islamischen Rechtsauffassungen zu tun, sondern auch mit traditionell-nahöstlichen Ehrvorstellungen, nach denen derjenige, der bei einem Übergriff keine Stärke demonstriert (und keine Vergeltung verübt oder lieber die Polizei zur Hilfe holt), kulturell vielfach als ehrlos und schwach gilt. Diese Ehrbegriffe sind zum Teil auch in der dritten Generation vorhanden: So wurden laut Wagner bei einer Umfrage im Jahr 2009 Ehrenmorde von immerhin 30 Prozent der türkischen Studenten in Deutschland – also im Bereich des oberen Bildungssektors – als „eine legitime Reaktion auf die Verletzung der Familienehre“ bezeichnet.

So sehr Joachim Wagners Studie von einigen positiv aufgegriffen wurde, so wenig

halten andere die Institution der Friedensrichter für eine drängende Frage. Zum Beispiel für den Islamwissenschaftler und Juristen, den Vizepräsidenten des Amtsgerichts Tiergarten in Berlin, Peter Scholz, ist die „Streitschlichtung seitens der Friedensrichter ... jedenfalls derzeit kein aktuelles Problem der Justiz“,³¹ schon aufgrund des in seinen Augen zahlenmäßig geringen Auftretens islamischer Friedensrichter. Allerdings erkennt auch er, der zu Sachlichkeit in der Debatte mahnt und „übertriebene Ängste“ für unnötig hält, „die Gefahr, dass es unterhalb der Ebene des Rechts zur Bildung einer islamischen Parallelordnung kommt, deren Mitglieder ihre vom einheitlichen nationalen Recht gewährten Rechtspositionen aufgrund deren mangelnder Akzeptanz oder aufgrund sozialen Drucks nicht mehr in Anspruch nehmen“.³²

Ebenso warnend äußern sich einige Migrantenverbände gegen eine mögliche Inkorporation von Schariaelementen in der Rechtsprechung. So ließ etwa die Gemeinschaft der Aleviten verlauten: „Die islamische Paralleljustiz wird zunehmend eine Gefahr für den Rechtsstaat und die Demokratie.“³³ Ebenso beurteilte der türkischstämmige hessische Landtagsabgeordnete Ismail Tipi das Wirken von Friedensrichtern als sehr bedenklich.³⁴

Fazit

„Friedensrichter, Streitschlichter, Schiariengerichtshöfe: Ist die Rolle der Vermittler auf den säkularen Rechtsstaat übertragbar?“, lautete die Fragestellung. Darauf kann es nur differenzierte Antworten geben.

Beiderseits akzeptierte Schiedssprüche – Mediationen – sind in jedem Bereich hilfreich, um auf friedlichem, kostengünstigem Weg zu einem Einvernehmen zu kommen, und das gilt selbstverständlich auch für Streitigkeiten zwischen muslimischen Parteien. Diese Mediation kann aber nur dann

als vorteilhaft beurteilt werden, wenn sie geeignete, rechtstreue, ausgebildete Personen durchführen, die nach rechtsstaatlichen Prinzipien urteilen und der gerichtlichen Kontrolle unterliegen. Schiedsverfahren dürften traditionellem Schariarecht nicht folgen, da es in seiner klassischen Auslegung in vielen Punkten staatlichem Recht widerspricht und z. B. Frauen im Zivilrecht benachteiligt.

Auch für den Rechtswissenschaftler Fabian Wittreck ist das Bild, wie er bei seinem Vortrag „Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?“ im Rahmen der Ringvorlesung des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ an der Universität Münster im Oktober 2012 formulierte, nicht einheitlich: Zivilrechtliche Streitschlichtung sei legal, wenn keine Strafgesetze und Grundrechte verletzt würden und die Parteien dem Schlichter freiwillig folgen würden³⁵ – wobei Letzteres in Bezug auf betroffene Frauen bei Ehe- und Familienangelegenheiten hinterfragt werden muss. Und obwohl Wittreck eine religiöse Schiedsgerichtsbarkeit generell durch den „Schutz der Glaubensfreiheit“ als erlaubt betrachtet, warnt er vor einem staatlichen Entgegenkommen oder einer staatlichen Anerkennung der Friedensrichter, da dies integrationshemmend wirke und die Absonderung von der Gesellschaft fördere.³⁶

Auch das bayerische Justizministerium befasste sich kürzlich mit der Thematik und berief unter Beteiligung von Richtern, Staatsanwälten, Rechtsanwältinnen, Polizisten, Mitarbeitern verschiedener Ministerien, des bayerischen Integrationsbeauftragten sowie eines Islamwissenschaftlers Ende 2011 einen „Runden Tisch Paralleljustiz“ ein, der Richter und Staatsanwälte für die Thematik sensibilisieren und vertrauensbildende Maßnahmen ins Auge fassen soll. Bayerns Justizministerin Beate Merk wird in diesem Zusammenhang mit den Worten zitiert: „Eine Schattenjustiz, die nicht in Einklang

mit dem deutschen Recht steht und im Verborgenen stattfindet, können wir hier auf gar keinen Fall dulden.“³⁷

Friedensrichter sind sozusagen eine Art Zwischenstadium zwischen privatrechtlicher Vergeltung und staatlichem Recht. Noch existieren zu dieser Thematik kaum Veröffentlichungen, und Zahlenangaben zu Friedensrichtern oder den von ihnen außergerichtlich geregelten Konflikten sind nirgends zu erhalten, sodass hier – auch für die Versachlichung der Debatte – zunächst mehr Forschungsarbeit geleistet werden muss.

Es scheint allerdings nicht geboten, das extra-legal operierende System von Friedensrichtern vonseiten des Staates anzuerkennen oder sogar zu fördern. Bei der religiösen Schiedsgerichtsbarkeit ist die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass gerade Frauen u. U. genötigt werden, sich diesen Schiedssprüchen zu unterwerfen, und dabei rechtlich den Kürzeren ziehen. Allerdings ist das häufig geforderte Verbot von Friedensrichtern nicht ohne Weiteres möglich bzw. wirksam. Daher kann die Lösung wohl nur in einer langfristig angelegten Förderung der Integration sowie der Kenntnis und Akzeptanz des deutschen Rechtssystems und vor allem des Vertrauens in dieses Rechtssystem liegen.

Anmerkungen

- ¹ Der Text ist die überarbeitete Fassung meiner öffentlichen Antrittsvorlesung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Rahmen meines Habilitationsverfahrens im Fach Islamwissenschaft am 5.12.2012.
- ² www.focus.de/politik/weitere-meldungen/merkel-in-deutschland-gilt-das-grundgesetz-und-nicht-die-scharia_aid_559638.html (die in diesem Beitrag angegebenen Internetadressen wurden am 1.12.2012 abgerufen, sofern nicht anders angegeben).
- ³ Katja Gelinsky, Rechtsstaatsverächter Friedensrichter. Erkenntnisse zu den Gründen und der Wirkungsweise islamischer Paralleljustiz, in: FAZ, 27.4.2012, 10.

- ⁴ Focus, 1.2.2010, 138.
- ⁵ So die Schilderung des Falles bei Margarete van Ackeren / Katrin van Randenborgh, Scharia in Deutschland – Koran kontra Grundgesetz, 23.4.2012, www.focus.de/politik/deutschland/tid-25752/politik-koran-gegen-grundgesetz_aid_740983.html.
- ⁶ Vgl. die grundlegenden Ausführungen bei Florian Anselm, Der englische Arbitration Act 1996: Dargestellt und erläutert anhand eines Vergleichs mit dem SchiedsVfG 1997, Dissertation, München 2004.
- ⁷ Siehe den Bericht unter www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece (14.2.2009).
- ⁸ Die Zahl von 85 Schariagerichten nennt der Think Tank Civitas: Sharia courts should not be recognized under the Arbitration Act, 29.6.2009, www.civitas.org.uk/press/prcs91.php.
- ⁹ Divya Talwar, Growing use of Sharia by UK Muslims, BBC News UK, 16.1.2012, www.bbc.co.uk/news/uk-16522447.
- ¹⁰ So auch die Angaben des Islamic Sharia Council: www.islamic-sharia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=28.
- ¹¹ Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang die Äußerung des Vorsitzenden des Bundes der Schariagerichte in Großbritannien, Imam Sheikh Sayeed, dass die seit 1991 in Großbritannien gesetzlich strafbaren Vergewaltigungen innerhalb der Ehe nach islamischem Recht nicht möglich und die Beschuldigungen der Ehefrauen in den meisten Fällen Lügen seien; vgl. Jasmin Fischer, Empörung über Scharia-Richter, in: HNA, Hessische Allgemeine, Kassel, 15.10.2010.
- ¹² Vgl. etwa den Bericht von Kerry Gillespie/Rob Ferguson, Canada: New law to ban religious tribunals, 16.11.2005, www.wluml.org/node/2564.
- ¹³ So Mathias Rohe, Das islamische Recht, Geschichte und Gegenwart, München 2009, 332.
- ¹⁴ Diese Angaben macht Peter Scholz, Zur Diskussion über die Scharia in England und Deutschland, in: Kirche und Recht 1/2009, 47-64, hier 47, der sich im Folgenden kritisch mit der Rede von Bischof Rowan Williams auseinandersetzt.
- ¹⁵ Archbishop's lecture – Civil and Religious Law in England: a religious perspective, 7.2.2008; der Wortlaut der Rede ist einsehbar unter www.archbishopofcanterbury.org/articles.php/1137/archbishop-ops-lecture-civil-and-religious-law-in-england-a-religious-perspective.
- ¹⁶ So der Bericht von Soeren Kern, „Islam to Topple Man-made Democracy“, 31.5.2012, www.gatestoninstitute.org/3087/sharia4holland.
- ¹⁷ Vgl. die Darstellung des Schweizerischen Verbandes der Friedensrichter und Vermittler: www.svfv.ch.
- ¹⁸ Vgl. die detaillierten Angaben bei Peter Scholz, Zur Diskussion über die Scharia, a.a.O., 60f.
- ¹⁹ So Scholz, ebd., 61.
- ²⁰ Vgl. den Gesetzestext: www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/mediationsg/gesamt.pdf.
- ²¹ So erläutert Peter Scholz, Zur Diskussion über die Scharia, a.a.O., 54.
- ²² Der Jurist und Journalist Joachim Wagner legte unlängst eine Studie zum Phänomen der „Friedensrichter“ vor, in der er Einzelfälle von Paralleljustiz in Deutschland darstellt und analysiert. Ich beziehe mich im Folgenden, wenn nicht anders vermerkt, auf Wagners Studie: Joachim Wagner, Richter ohne Gesetz. Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat, Berlin 2012.
- ²³ Vgl. ebd.
- ²⁴ Werner Baumeister, Ehrenmorde. Blutrache und ähnliche Delinquenz in der Praxis bundesdeutscher Strafjustiz, Münster 2007, 40f.
- ²⁵ „Ich will nur Frieden, Ruhe und Sicherheit“. Interview mit dem Berliner Deutsch-libanesischen „Friedensrichter“ Hassan Allouche, www.betrifftjustiz.de/texte/BJ%20108_Allouche.pdf.
- ²⁶ Vgl. Joachim Wagner, Justiz im Namen Allahs. Islamische Streitschlichter praktizieren in Deutschland ein Familienrecht, das sich an der Scharia orientiert – zu Lasten betroffener Frauen, in: Spiegel, Nr. 25, 18.6.2012, www.spiegel.de/spiegel/print/d-86486650.html.
- ²⁷ Zit. ebd.
- ²⁸ Auf diesen Aspekt verweist besonders Werner Baumeister, Ehrenmorde. Blutrache und ähnliche Delinquenz, a.a.O., 67.
- ²⁹ So Sarah Albrecht, Islamisches Minderheitenrecht. Yusuf al-Qaradawi Konzept des fiqh al-aqalliyat, Würzburg 2010, 19f.
- ³⁰ Vgl. etwa die Ausführungen eines der bedeutendsten Vertreter des Minderheitenrechts für die islamische Gemeinschaft in Europa: Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926) in seinem Werk fiqh al-jihad, dirasa muqarana li-ahkamih wa-falsafatih fi dau' al-qr'an wa-'s-sunna, Maktabat wahba: al-Qahira, 2009, Bd. 1, 29ff.
- ³¹ www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/scholz-statement-zu-richterrohnegesetz-2011.pdf?__blob=publicationFile.
- ³² Peter Scholz, Zur Diskussion über die Scharia, a.a.O., 63.
- ³³ Hasan Gazi Ögütçü, Alevitische Gemeinde in Baden-Württemberg (AABF), 3.5.2012.
- ³⁴ Vgl. Ismail Tipis Ausführungen auf seiner eigenen Internetseite: www.ismail-tipi.de/inhalte/2/aktuelles/24015/islamische-paralleljustiz-die-schleichende-gefahr-fuer-unsere-rechtsstaat/index.html.
- ³⁵ So der Bericht des Humanistischen Pressedienstes: <http://hpd.de/print/14115>.
- ³⁶ So der Bericht über die Veranstaltung bei Migazin: www.migazin.de/2012/10/11/religiose-paralleljustiz-in-deutschland.
- ³⁷ Holger Sabsinsky-Wolf, Scharia-Gerichte: Im Schatten der Justiz, in: Augsburg Allgemeine, 29.6.2012, www.augsburger-allgemeine.de/bayern-Scharia-Gerichte-im-Schatten-der-Justiz-id20870846.html.

Liane Wobbe, Berlin

Ein Segen vom Haar des Propheten

Der „Islamische Verein für wohltätige Projekte“

Begrüßung der Pilger zum islamischen Neujahrsfest

Die Umar-Ibn-Al-Khattab-Moschee am Görlitzer Bahnhof (Berlin-Kreuzberg) mit ihrer Glaskuppel und den vier angedeuteten Minaretten ist eine der wenigen Moscheen in Berlin, die schon von außen als ein muslimisches Gebetshaus erkennbar sind. Die Inneneinrichtung des siebenstöckigen Gebäudes beeindruckt durch breite Marmortreppen, großräumige Gebetssäle mit kunstvoll verzierten Gebetsnischen, edlen Teppichen und prunkvollen Kronleuchtern. Die Moschee ist Teil des Maschari-Centers, das wiederum dem „Islamischen Verein für wohltätige Projekte e.V.“ (IVWP) gehört. In diesem Gebetshaus wird das islamische Neujahr in besonderer Weise begangen. Im Jahr 2011 beispielsweise feiert hier am 25. November die arabisch sprechende und am 26. November die türkisch sprechende Gemeinde den Beginn des Jahres 1433 nach muslimischer Zeitrechnung.¹ Am Fraueneingang bieten Muslima in schwarz-weißen Abayas den Eintretenden mit Nüssen gefüllte Datteln und einen Becher mit Wasser an. Am Treppenaufgang finden die Besucher eine Tafel mit dem Willkommensspruch: „Der Islamische Verein für wohltätige Projekte richtet, anlässlich des neuen Jahres und der Rückkehr der Pilger zur edlen Ka'abah, seine herzlichsten Glückwünsche an die Muslime und bittet Allah darum, uns dieses Fest erneut in Segen und Geborgenheit erleben zu lassen. Möge es

Ihnen jedes Jahr gut gehen.“ Auf der Veranstaltung sollen die Frauen und Männer, die gerade von der Hadsch – der Pilgerreise nach Mekka – zurückgekehrt sind, feierlich begrüßt werden.

Im großen Moscheesaal im Erdgeschoss warten die Männer auf den Festbeginn. Die Veranstaltung fängt mit dem Abendgebet an, gefolgt von einer Ansprache durch den Scheich der Moschee. Er heißt die zurückgekehrten Pilger willkommen und rühmt das Wesen der Pilgerfahrt. Während des nun einsetzenden Gebets wird eine Weihrauchlampe geschwenkt, sodass sich der Duft im gesamten Moscheeraum verbreitet. Eine Gesangsgruppe trägt Hymnen, die das Leben Mohammeds beschreiben, in türkischer und in arabischer Sprache vor. Die Sänger heben sich mit ihren weiß-grünen Kaftanen und Turbanen von den anderen männlichen Besuchern ab, die musikalische Darbietung erinnert an Sufi-Gesänge. Koranverse, die von der Auswanderung Mohammeds aus Mekka nach Medina berichten, werden danach von einem Imam rezitiert und gleichzeitig in arabischer, türkischer und deutscher Übersetzung an die Wand geworfen.

Auf zwei Emporen der Moschee haben sich muslimische Frauen überwiegend türkischer, kurdischer und bosnischer Herkunft versammelt. Einige verteilen Süßigkeiten und besprengen die Anwesenden mit *Zam Zam*, heiligem Wasser, das aus einer Quelle in Mekka stammt.² Auch für die Kinder ist es ein besonderer Tag, denn sie erhalten

kleine Überraschungstüten, die mit Süßigkeiten gefüllt sind.

Ein Segen vom Haar des Propheten zu Mohammeds Geburtstag

Ein anderer Feiertag, auf den im Maschari-Center im Unterschied zu anderen muslimischen Moscheegemeinden besonders Wert gelegt wird, ist der Geburtstag des Propheten Mohammed, *Maulid an Nabi*. Dieser wird im Jahr 2012 am 6. Februar begangen. An diesem Tag findet ein besonderes Ritual statt: In einem hölzernen Kästchen wird das Haar des Propheten Mohammed herumgereicht, zuerst unter den Frauen in den oberen Etagen der Moschee, später im Gebetsaal unter den Männern. Alle Moscheebesucher sind ganz begierig, diese Reliquie zu berühren, um dadurch den Segen ihres Propheten zu erhalten. In einer Ansprache des Scheichs wird der Brauch mit folgendem Inhalt aus dem Hadith begründet: Der traditionellen Überlieferung zufolge ließ Mohammed während der Hadsch sein rechtes und linkes Barthaar scheren, segnete mit den Haaren der einen Gesichtshälfte seine Anhänger und reichte die Barthaare der anderen Gesichtshälfte an einen seiner Nachfolger weiter und gebot ihm, mit diesen Haaren die Menschen zu segnen.

Nach einem Gebet trägt die Maschari-Gesangsgruppe Verse aus Mohammeds Leben vor. In einem Gespräch mit einer türkischen Muslima erfahre ich, dass Mohammeds Geburtstag auch zu Hause gefeiert wird. Manche Familien schmücken die Wohnung mit Luftballons, und die Kinder bekommen Geschenke und Süßigkeiten.

Abdullah al-Harari und ein äthiopischer Islam

Islamisches Neujahr und Mohammeds Geburtstag – zwei Feiertage, die in anderen

Moscheen allenfalls als Gedenktage Beachtung finden, sind im Maschari-Center von großer Bedeutung. Diese Feiertage werden hier vom Islamischen Verein für wohlthätige Projekte zelebriert, einer besonderen muslimischen Gruppe, die den Traditionen eines aus Äthiopien stammenden islamischen Rechtsgelehrten namens Abdullah al-Harari folgt. Zur Erinnerung an seine Herkunft trägt er auch den Beinamen al-Habaschi (der Abessinier, der Äthiopier), und seine Anhänger werden auch heute noch von anderen muslimischen Gruppen als I-Habasch oder Habaschis bezeichnet. Viele Mitglieder dieses islamischen Vereins empfinden das als Diffamierung, da die meisten keine Äthiopier sind, so der Pressesprecher des Berliner Maschari-Centers.

Doch wie kam der Islam nach Äthiopien, und welchen Einfluss hatte der äthiopische Islam auf die Entwicklung dieser besonderen muslimischen Organisation? 300 Jahre vor Mohammed wurde Äthiopien christianisiert. Unter Mohammed galt es als erstes nichtislamisches Land, zu dem die islamisierte arabische Halbinsel Kontakt aufnahm. Es soll das Land der ersten *Hidschra* (Auswanderung) gewesen sein, in dem 615/616 unter dem christlich-äthiopischen König einige islamische Gruppen Zuflucht fanden. Als prominentester muslimischer Äthiopier galt Bilal al-Habaschi, der erste Muezzin unter Mohammed. Diese äthiopischen Muslime wurden von den Arabern als *al-habasha* (auch *al-ahbash* oder *I-habasch*) bezeichnet. Der Begriff sollte vor allem zur Unterscheidung äthiopischer Muslime mit ihrer etwas helleren Haut von den schwarzafrikanischen Muslimen dienen. Etwa 400 Jahre später hatte sich die äthiopische Stadt Harar zur Hauptstadt des Islam am Horn von Afrika entwickelt. Vom 10. bis zum 19. Jahrhundert war sie sogar ein islamisches Emirat mit politischer Unabhängigkeit innerhalb des christlichen Staates Äthiopien

und galt als Modell islamischer Integration in die christlich geprägte äthiopische Gesellschaft.

In Harar wurde 1910 der spätere Begründer der Gruppe, Abdullah al-Harari, geboren. Er soll schon in frühen Kinderjahren mit dem Auswendiglernen des Korans, der Hadithe und anderer islamischer Lehrbücher seine überdurchschnittliche Intelligenz und Lernfähigkeit unter Beweis gestellt haben. Bereits vor seinem 18. Lebensjahr erhielt er die Erlaubnis zur Erstellung islamischer Rechtsgutachten. Auf seinen Reisen durch Somalia und das damalige Abessinien eignete er sich bei verschiedenen Gelehrten schafi'itisches, malikitisches, hanbalitisches und hanafitisches Rechtswissen sowie die Auslegungswissenschaft des Korans und der Hadithe an. Zudem kam er in Kontakt mit einigen Sufi-Gruppen und trat dem Naqshbandiyya-Orden bei. Nach einer Ausbildung in der schafi'itischen Rechtslehre wurde er zum Mufti in der Region Oromiya ernannt. Später begründete er mit sehr speziellen Lehren eine eigene religiöse Bewegung, was jedoch bald zu einer Konkurrenzsituation mit der Schule wahhabitisch-er Rechtsgelehrter führte.

Trotz eines anfänglichen Bündnisses mit der äthiopischen Regierung wurde Abdullah al-Harari 1947 von Kaiser Haile Selassie nach Saudi-Arabien geschickt. Nach seinem Aufenthalt in Mekka ging al-Harari nach Jerusalem und Damaskus und ließ sich 1950 in Beirut nieder. Ein Scheich namens Ahmad al-Adschuz unterstützte seine Lehren und übertrug ihm 1983 die bereits 1930 gegründete „Society of Islamic Philanthropic Projects“ (arab. *Dscham'iyya al-Maschari al-Chairiyya al-Islamiyya*). Aufgrund der äthiopischen Herkunft al-Hararis wurde die Vereinigung von einigen Mitgliedern sowie anderen Muslimen auch „al-Ahbash“ genannt.

Nun selbst Scheich, trat Abdullah al-Harari auch als Prediger und Autor auf. Mit sei-

ner zentralen Botschaft von der islamisch-christlichen Koexistenz unterstützte er im Libanon indirekt das libanesisch-christliche Establishment. So lautet beispielsweise ein Ausspruch des einstigen Abgeordneten, Adnan Trabulsi: „Wir haben den Christen bei der Wahl tausende Stimmen gegeben und sie taten dasselbe für uns. Die anderen islamischen Gruppen haben die Christen nicht so unterstützt wie wir.“ Das führte zu Streitigkeiten mit wahhabitischen und salafitischen Gruppen.

Während des libanesischen Bürgerkriegs gewann die Society of Islamic Philanthropic Projects stark an Einfluss. Bis Ende der 1980er Jahre wurde sie zu einer der größten islamischen Bewegungen im Libanon. In den frühen 1990er Jahren entwickelte sie sich auch zu einer politischen Kraft und beteiligt sich seitdem als Partei an den Wahlen zum libanesischen Parlament. 1995 wurde der damalige Führer der Gruppe, Nizar al-Halabi, in Beirut von Männern einer palästinensischen Partisanengruppe umgebracht.³

Bis Ende der 1990er Jahre hatte sich die Society of Islamic Philanthropic Projects bereits zu einer der bestorganisierten transnationalen islamischen Vereine in nichtislamischen Ländern mit nahezu einer viertel Million Mitgliedern entwickelt.⁴ Am 2. September 2008 starb Abdullah al-Harari im Alter von 98 Jahren in Beirut.

Die Gemeinschaft gibt sich heute den Namen „Association of Islamic Charitable Projects“ (AICP), deutsch: „Islamischer Verein für wohltätige Projekte“, und unterhält, mit verbliebener starker Basis im Libanon, Zentren in Australien, Kanada, den USA, Schweden, Frankreich, der Schweiz und Deutschland. Regelmäßig kommt es zur Gründung lokaler Organisationen, verbunden mit dem Bau eines islamischen Zentrums. Ein solches besteht gewöhnlich aus Moschee, Religionsschule, Bibliothek und kulturellem Zentrum mit Festsaal und

Vorlesungsräumen. In Deutschland betreibt der Verein kleinere und größere Zentren in Bremen, Hamburg, Hannover, Mannheim, Salzgitter, Stuttgart und Essen. Das größte und repräsentativste Zentrum befindet sich in Berlin.

Das Maschari-Center und der Islamische Verein für wohltätige Projekte

1979 wurde in Berlin-Kreuzberg die Umar-Ibn-Al-Khattab-Moschee eingerichtet. In den 1980er Jahren trafen sich hier unter anderem politische Gruppierungen, die der PLO nahestanden.⁵ Als 1995 dann Muslime verschiedener Nationalitäten den Islamischen Verein für wohltätige Projekte gründeten, übernahmen sie auch die Umar-Ibn-Al-Khattab-Moschee. Der Verein distanzierte sich jedoch von politischem Radikalismus. 2004 begannen die Mitglieder auf dem Grundstück Wiener Straße/Ecke Skalitzer Straße mit dem Bau des „Maschari-Centers“, das 2008 fertiggestellt wurde. *Maschari* (arab.) heißt „Projekte“ und deutet auf verschiedene Wohltätigkeitsprojekte hin, die von dem Verein ausgehen. Das Bauwerk hat nach Aussagen des Pressesprechers 5 Millionen Euro gekostet und wurde durch Kredite und vor Ort gesammelte Spenden finanziert.⁶ Das Gebäude des Maschari-Centers besteht aus sieben Etagen. Auf dem Dach ragen vier kleine Minarette hervor. Über drei Etagen ist jetzt hier die Umar-Ibn-Al-Khattab-Moschee integriert. Weiterhin befinden sich in diesem Zentrum ein Festsaal, Sozialberatungsräume, ein Einkaufszentrum, ein Buchladen, ein Café, Unterrichtsräume, ein Kindergarten und ein Reisebüro.

Der Verein unterhält Kontakte zu verschiedenen Zentren in Deutschland, in den Libanon, die Türkei und nach Nordafrika. Religiöses Oberhaupt des Maschari-Centers ist ein Scheich aus dem Libanon. Zu den Mitgliedern und Besuchern des Vereins gehö-

ren vor allem libanesische Kurden, Türken und Syrer, außerdem Algerier, Tunesier, Marokkaner, Bosniaken und nur vereinzelt auch Deutsche.

In dem Zentrum, das jeden Tag bis spät in die Nacht geöffnet ist, finden Aktivitäten für Frauen, Männer und Kinder statt. So hat hier jede Muslima, jeder Muslim die Möglichkeit, fünfmal am Tag das Pflichtgebet zu verrichten. Für Kinder wird fast täglich Unterricht in Arabisch und in gutem Benehmen sowie Nachhilfeunterricht und Hausaufgabenhilfe angeboten. Täglich finden auch in den Nachmittags- und Abendstunden Unterweisungen zu verschiedenen religiösen Themen statt, geleitet durch ehrenamtliche Mitarbeiter. Unterweisungen zu den Regeln und Pflichten eines Muslims, zur Rezitation und Interpretation des Korans oder zu den Verhaltensregeln für Muslime finden im Erdgeschoss für Männer und in der ersten Etage parallel für Frauen statt. Sie werden neben der türkischen auch in die deutsche Sprache übersetzt und anhand eines Buches von den jeweiligen Lehrern kommentiert. Im Unterschied zu den meisten anderen Moscheen, in denen Frauen und Männer strikt getrennt sitzen, können die Belehrungen hier auch durch Männer für Frauen vorgenommen werden. Als Richtlinien des Unterrichts dienen Werke von Abdullah al-Harari. Weiterhin im Angebot sind Sport- und Freizeitveranstaltungen sowie Ferienfahrten für Kinder und Jugendliche.

Muslime verschiedener Länder können sich im Maschari-Center auch sozial beraten lassen und verschiedene rituelle Dienste in Anspruch nehmen. Dazu gehören: die Organisation einer Pilgerfahrt nach Mekka, das Abschließen islamischer Eheverträge, die Veranstaltung von Hochzeitsfesten, die Waschung, Umhüllung und Verrichtung des Verstorbenengebets bei einer Bestattung sowie die Beisetzung an islamischen Grabstätten und die Überführung des Ver-

storbenen in sein Heimatland. Des Weiteren werden Gedenkfeiern zu islamischen Anlässen, wie Geburt, Auswanderung, Nachtreise und Himmelfahrt des Propheten, und die Nächte zum 15. Schaban und zum 27. Ramadan⁷ veranstaltet.

Der Verein betreibt einen eigenen Verlag und gibt vor allem Bücher und Broschüren der Lehren al-Hararis in verschiedenen Sprachen, Koranrezitationen und CDs heraus. Auffällig ist die sehr „westlich“ gestaltete Internetpräsenz, auf der u. a. T-Shirts mit der Aufschrift „Maschari“ angeboten werden und ein „Maschari-Song“ zu hören ist, der von der Eröffnung des Maschari-Centers berichtet.

Besondere Lehren und Rituale

Fragt man Mitglieder des Maschari-Centers nach ihrer religiösen Richtung, geben sie zur Antwort, dass sie sich als gemäßigte Sunniten verstehen. Eines der Schlüsselwörter ihrer eigenen Beschreibung gegenüber Nichtmuslimen ist „Gemäßigkeit in der Religion“: „By soft words, by middle-way wisdom, by gentle preaching ... by cooperation and openness ... This is how we became a global association representing Muslims all over the world, giving them a safe haven.“⁸

Die beiden Islamforscher Mustafa Kabha und Haggai Erlich stellen vier Grundrichtungen heraus, nach denen die Mitglieder des Vereins ihre Lehre ausrichten: 1. die sunnitische Grundrichtung nach dem mittelalterlichen Denker Abu Hamid al-Ghazali (1058 – 1111), 2. die shafi'itische Rechtsschule nach ash-Shafi'i (gest. 820), 3. die philosophisch-theologische Richtung der Ash'ariyya nach Abu al-Hasan al-Ash'ari (874 – 936) und 4. die Sufitradition nach den Orden der Rifa'iyya, der Naqshbandiyya und der Qadiriyya.⁹ Neben dem Koran gelten auch zahlreiche Bücher von Abdullah al-Harari als autoritativ, z. B.:

„Die Zusammenfassungen des Pflichtwissens der Religion nach der schafi'itischen, der malikitischen und der hanafitischen Rechtsschule“; „Schlagfertige Antworten gegen die Verleumder der authentischen Hadithe“; „Die schönen, reinen Düfte am Geburtstag des besten aller Geschöpfe“ oder „Die Erläuterung der 13 Eigenschaften Gottes“.

Eigene theologische Interpretationen, die auf die Bücher ihres Gründers zurückgehen, stellen die Mitglieder gern traditionell islamischen bzw. wahhabitischen Auffassungen gegenüber. In den Büchern Abdullah al-Hararis sind vor allem viele Ausführungen über das Wesen Allahs zu finden. So schreibt er z. B., dass der Koran nicht das Wort Allahs sei, sondern die Verse von dem Engel Gabriel stammen, da Allah nicht mit Worten, die aus Buchstaben bestehen, spreche. Rituelle Praktiken der Sufis, wie das Pilgern zu Grabstätten verstorbener Heiliger, haben einen hohen Stellenwert, da man auch von Toten Hilfe und Segen erfahren kann. Einem Scheich werden, ähnlich wie in einem Sufi-Orden, besondere übersinnliche Fähigkeiten zugesprochen. Kabha und Erlich vermuten, dass Harar, der Geburtsort des Begründers, ein Zentrum der Sufis war und die sufistischen Tendenzen des Islamischen Vereins für wohltätige Projekte aus dieser Zeit herrühren.¹⁰

Auffällig ist weiterhin, dass der Prophet Mohammed als Hilfsmedium größeres Ansehen genießt als in anderen muslimischen Strömungen. In Krisenzeiten sollte man sich außer an Allah auch an ihn wenden. Auf einer der Internetseiten des Berliner Maschari-Centers und auf einem in der Moschee ausliegenden Flyer ist sogar eine Anleitung zu finden, wie Muslime mit ihrem Propheten in visionären Kontakt treten können: „Durch das regelmäßige Aufsagen des Folgenden besteht die Hoffnung, den Propheten im Traum zu sehen. Das viele Aufsagen der as-Salatu und as-Salamu für

den Propheten.“ Es folgen vier Verse in arabischer Schrift. Die ersten beiden sollen täglich hundertmal, der dritte soll zehnmal und der vierte einmal rezitiert werden.

In den Moscheen des Islamischen Vereins für wohltätige Projekte, so auch im Berliner Maschhari-Center, spielen magische Riten eine große Rolle. So sollen Reliquien des Propheten und verstorbener Heiliger gute Kräfte übertragen, das Schwenken von Weihrauch soll böse Mächte vertreiben. Dem Besprengen der Gläubigen mit *Zam Zam*-Wasser aus Mekka wird eine heilende Wirkung nachgesagt.¹¹

Eine weitere Besonderheit dieses islamischen Vereins sind Gesänge der zur Moschee gehörenden Gesangsgruppen. Sie werden in türkischer oder arabischer Sprache vorgetragen und enthalten Lobpreisungen Allahs sowie Beschreibungen des Lebens von Mohammed. Zur Auffälligkeit der Gruppe trägt auch bei, dass die Mitglieder betont Feste feiern, die bei der Mehrheit sunnitischer Muslime eher wenig Beachtung finden, z. B. der Geburtstag des Propheten Mohammed, seine Auswanderung nach Medina, seine Himmelfahrt und Nachtreise.

Bezüglich der rituellen Reinheit gibt es Bereiche, in denen eine größere Toleranz als in anderen muslimischen Gruppen besteht. So soll beispielsweise ein Gebet zu Allah auch dann Gültigkeit haben, wenn der Betende nicht angemessen gekleidet ist oder die obligatorischen Gebetswaschungen weggelassen hat. Der Islamische Verein für wohltätige Projekte gestattet es Frauen und Männern, im selben Gebetsraum zu sitzen. Begründet wird diese Erlaubnis damit, dass ja auch Mohammed mit Frauen und Männern zusammengesessen habe. Den Angaben des Berliner Pressesprechers zufolge wollen die Frauen jedoch lieber unter sich sein und ziehen einen separaten Aufenthalt vor. Für Frauen des Vereins ist es auch zulässig, ohne Begleitung ihres Mannes aus

dem Haus zu gehen, in der Öffentlichkeit geschminkt zu sein und sich der westlichen Mode anzupassen. Ihre Haare jedoch sollen sie bedecken.

Eine direkte Mitgliederwerbung betreibt der Verein nach eigenen Aussagen zwar nicht, zum Zweck des interreligiösen Dialogs und der eigenen Repräsentation jedoch erhalten Nichtmuslime Einladungen zu religiösen Veranstaltungen. Einige Jugendliche aus muslimischen Familien versucht man gezielt von der Straße zu holen, um sie von kriminellen Handlungen abzuhalten.¹²

Rivalität mit Wahhabiten

Wie bereits erwähnt, ist in den Vorträgen und Abendkursen im Berliner Maschhari-Center eine starke Positionierung gegen andere muslimische Auffassungen zu beobachten. So werden von den Referenten theologische Interpretationen verschiedener islamischer Rechtsschulen und Vereine vorgestellt und mit Theorien von Abdullah al-Harari kommentiert oder demontiert. Auch auf den Internetseiten des Vereins findet man Widerlegungen von Ansichten anderer muslimischer Traditionen.

Eine regelrechte innerislamische Rivalität besteht zu saudi-arabischen Wahhabiten. Sie reicht bis in die 1940er Jahre zurück und hat ihre Wurzeln in der Feindschaft der beiden einstigen islamischen Führer Abdullah al-Harari und Yussuf Abd al-Rahman in deren äthiopischer Heimatstadt Harar. Yussuf Abd al-Rahman wurde bei seinem Onkel in Mekka in der wahhabitischen Rechtslehre ausgebildet. Als er nach Harar zurückkehrte, um den Wahhabismus zu verbreiten, wurde seine Lehre von der Regierung verboten. In dieser Zeit stand Abdullah al-Harari mit seinen dialogbereiten Ansichten in der besonderen Gunst des christlichen Herrschers. Als es jedoch später dem wahhabitischen Scheich Yussuf Abd al-Rahman gelang, persönliche

Verbindungen mit dem christlichen König Haile Selassie zu knüpfen, und dieser ihm half, den Koran in die amharische Sprache zu übersetzen, kam es zu einem inner-islamischen Kampf zwischen den beiden Scheichs und deren Anhängern, der bis heute anhält.¹³

Die Wahhabiten sehen heute in Abdullah al-Harari einen Radikalen, der die Araber hasste und bereit war, mit Israel Frieden zu schließen. Die Nachfolger al-Hararis wiederum kritisieren an den Wahhabiten einen personifizierten Gottesglauben. Im Gegenzug werfen die Wahhabiten ihnen aufgrund ihrer Pilger- und Reliquienrituale Götzendienst (*shirk*) vor. Beide bezeichnen sich gegenseitig als Ungläubige.

Beurteilung des Islamischen Vereins für wohltätige Projekte

Da der Verein für wohltätige Projekte weltweit sehr um Zusammenarbeit mit Organisationen nichtmuslimischer Länder bemüht ist und sich öffentlich auch immer wieder von Fundamentalismus und Terrorismus distanziert, hat er in westlichen Ländern wie den USA, Europa und Australien tendenziell eine gute Position. So lautet die Botschaft ihres Begründers Abdullah al-Harari für seine Anhänger: „We do not find it necessary to undermine our rulers and leaders even when they act like tyrants ... It is our duty to do so as long as those rulers do not try to force us to disobey God.“¹⁴ In nichtmuslimischen Ländern sollen Muslime sich an die Gesetze des Gastlandes halten und auch eine aktive Rolle in der Politik übernehmen. In muslimischen Ländern, wo sie um die Zusammenarbeit mit nichtmuslimischen und ethnischen Minderheiten wie Christen, Juden, Aleviten oder Kurden bemüht sind, unterstellen ihnen andere islamische Gruppen eine größere Nähe zu Nichtmuslimen als zum traditionellen sunnitischen Islam und werfen ihnen vor,

Parteien zu unterstützen, die sich gegen islamische Gesetze wenden.

Was den Islamischen Verein für wohltätige Projekte in Berlin betrifft, so dient dessen imposantes, stets geöffnetes Maschari-Center auch vielen Muslimen, die nicht zum Verein gehören, als Sehenswürdigkeit und Gebetsort. Da sich der Verein nach außen sehr offen und dialogbereit zeigt, wird sein Gebäude gern auch von Nichtmuslimen besucht und für Gespräche und Führungen genutzt. Zu fragen ist, warum sich trotz der deutschen Übersetzungen aller Vorträge nur sehr wenige deutsche Besucher, geschweige denn Konvertiten, zu den Veranstaltungen einfinden. Erstaunlich ist auch, dass trotz der äthiopischen Herkunft der Gruppe keine äthiopischen Muslime ins Erscheinungsbild treten.

Philosophische Gottesinterpretationen, sufistisch-mystische Transzendenzerfahrungen, Reliquien- und Heiligenverehrungen, besondere Kultgegenstände und Gesänge sorgen dafür, dass sich der Islamische Verein für wohltätige Projekte von anderen islamischen Gruppen und Moscheegemeinden abhebt und von ihnen deshalb auch manchmal als Sekte bezeichnet wird. Repräsentativ in seiner Architektur, exklusiv in seinen theologischen und rituellen Darbietungen stellt das Maschari-Center auf jeden Fall eine islamische Spezialität für die Stadt Berlin dar.

Anmerkungen

¹ Das neue Jahr nach dem islamischen Kalender beginnt im arabischen Monat Muharram und bezeichnet die Ausreise des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina im September 622, auch *Al-Hidschra* genannt. Der islamische Kalender richtet sich nach dem Mond, die Feiertage verschieben sich um elf Tage im Vergleich zum gregorianischen Kalender. Obwohl *Al-Hidschra* für die Ausreise steht, verwenden Muslime diesen Begriff auch umgangssprachlich für den Jahresanfang.

² *Zam Zam* ist der Name eines Brunnens im Hof der großen Moschee in Mekka. Nach islamischer

Überlieferung handelt es sich um die Quelle, die Gott für Hagar und ihren Sohn Ismail entspringen ließ. Dem Wasser des Brunnens wird ein Ursprung im Paradies und damit eine heilende Wirkung nachgesagt.

³ www.ivwvp.de.

⁴ Mustafa Kabha/Haggai Erlich, Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam, Cambridge 2006, 520-524.

⁵ Nils Grübel, Islamisches Zentrum 'Umar Ibn Al Khattab / Islamischer Verein für wohltätige Projekte e.V. (IVWP) ..., in: Nils Grübel/Stefan Rademacher (Hg.), Religion in Berlin. Ein Handbuch, Berlin 2003, 337.

⁶ Gespräch mit Birol Ucan am 17.3.2012.

⁷ Die Nacht zum 15. Shaban, dem 8. Monat des islamischen Kalenders, wird *Lailatu l-Bara'a*, die Nacht der Vergebung, genannt. Der Überlieferung nach soll Mohammed von den Engeln Allahs hier erfahren haben, dass diese die Taten der Menschen aufzeichnen. Die Nacht zum 27. Ramadan heißt auch *Lailatu l-Qadr*, Nacht der göttlichen Bestimmung. In dieser Nacht soll gemäß Sure 97 der Koran offenbart worden sein.

⁸ „Durch sanfte Worte, durch ausgleichende Klugheit, durch behutsame Predigt ... durch Zusammenarbeit und Offenheit ... so entwickelten wir uns zu einer globalen Vereinigung, die Muslime auf der ganzen Welt vertritt und ihnen einen sicheren

Zufluchtsort bietet“, Mustafa Kabha/Haggai Erlich, Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam, a.a.O., 526.

⁹ Ebd., 524ff.

¹⁰ Ebd., 530-532.

¹¹ Kommerzieller Handel mit diesem Wasser ist nach saudi-arabischem Gesetz verboten, jedoch wird es von Geschäftsleuten in anderen Ländern an Muslime verkauft.

¹² Gespräch mit Birol Ucan am 17.3.2012.

¹³ Mustafa Kabha/Haggai Erlich, Al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of Islam, a.a.O., 522. Schon Abdullah al-Harari definierte die Ideologie seiner Bewegung, indem er sie von gegenteiligen Bewegungen wie den Wahhabiten unterschied: „We are an Islamic association that represents no innovative deviations, like those introduced fifty, two hundreds or six hundreds years ago. The first one are the ideas of Sayyid Qutb ... the second one are those of Muhammad ibn Abd al-Wahhab, and the third are those of Ibn Taymiyya, from whom Abd al-Wahhab derived his thoughts ...“ (ebd., 524).

¹⁴ „Wir halten es nicht für nötig, die Macht unserer [politischen] Machthaber und Führer zu untergraben, auch dann nicht, wenn sie wie Gewaltherrscher handeln ... Es ist unsere Pflicht, uns so zu verhalten, solange die Machthaber nicht versuchen, uns zum Ungehorsam gegenüber Gott zu zwingen“, ebd., 534.

INFORMATIONEN

ESOTERIK

Bracos „gebender Blick“ lockt Tausende.

Eines der rätselhaftesten Phänomene der modernen Esoterik-Szene, der kroatische Blickheiler Braco (ausgesprochen „Brazo“) tourt regelmäßig durch Deutschland und seine Nachbarländer sowie die USA. Am Wochenende des 23./24. März 2013 verkaufte er annähernd 3000 Eintrittskarten à 5 Euro zu seinen Sessions in Berlin-Neukölln.

Die etwa 30-minütigen Sessions laufen immer gleich ab. Nachdem die geduldig wartende 100- bis 150-köpfige Menge zur angekündigten Zeit in den Saal eingelassen wurde und auf den Stühlen im Veranstaltungsraum des Mercure-Hotels Platz genommen hat, werden die Teilnehmer nach einem zehninütigen Braco-Vorstellungsvideo von einem Mitarbeiter auf die kommende Einheit eingestimmt. Insbesondere wird erklärt, welche körperlichen und seelischen Phänomene sich voraussichtlich einstellen werden, zum Beispiel Schwanken, leichter Schwindel, Brennen in der Brustgegend, Weinen und Blicktrübung. Die einzige angebotene Deutung für diese suggerierten Auswirkungen von Bracos Blick ist, dass hier intensive und starke „Energien“ flößen, eine weitere theoretische Deutung oder Erklärung findet nicht statt.

Deshalb wird auch darauf hingewiesen, dass Minderjährige sowie im späteren Stadium Schwangere „zu ihrer eigenen Sicherheit“ ausgeschlossen seien. Des Weiteren werden die Besucher darauf eingeschworen, während der Begegnung mit Braco nicht im Raum umherzublicken, nichts zu denken, nichts zu glauben und keinesfalls den Blick von Bracos Augen abzuwenden. Wenn man dies beherzige, so könnten große Dinge geschehen. So wird über mehrere

wunderbare, medizinisch nicht erklärbare, aber „medizinisch dokumentierte“ Heilungen nach Begegnungen mit Braco berichtet, darunter der Fall eines gehirngeschädigten Fötus, der gesund geboren wurde, und eines Kindes, dessen bedrohlich erhöhter Blutzuckerspiegel innerhalb eines Tages wieder im Normbereich lag.

Zwar beachtet Bracos Mitarbeiter bei diesen Berichten alle rechtlichen Vorsichtsmaßnahmen: Wie auch auf der Webseite (www.braco-info.de) wird darauf hingewiesen, dass es sich bei Bracos Blick nicht um eine Heilertätigkeit handle, die etwa Arztbesuche ersetze. Dafür aber erwähnt man umso häufiger, dass *andere* seinen Blick als heilsam und ihn als „Heiler“ bezeichnen. Auch auf der Internetseite und bei den Darstellungen Bracos auf den verkauften DVDs und Büchern spielen die Wunderheilungen eine zentrale Rolle. Die formale Zurückweisung des Begriffs „Heiler“ durch Braco dürfte vor allem rechtliche Gründe haben. Nachdem man solchermaßen auf das eingestimmt worden ist, was man erleben werde, tritt nach fast 20 Minuten Einleitung Braco selbst den Raum und entpuppt sich als recht kleiner, gut aussehender Endvierziger mit langen, glänzenden Haaren. Die Kleidung ist salopp, weißes, aus der Hose hängendes Hemd und abgetragene Jeans. Behende erklimmt er wort- und grußlos die Bühne und das darauf stehende Podest. Solchermaßen doppelt erhöht, verharrt er nun fast völlig reglos und lässt nur die Augen über die Menge der Versammelten gleiten, mehrfach den Kopf von einer Seite zur anderen wendend. In dem schmuck- und fensterlosen Raum ist es totenstill. Braco blickt die Menschen stumm an – dies ist der sogenannte „gebende Blick“ oder „giving gaze“, dem die Besucher eine energetisierende und heilende Wirkung zuschreiben.

Eine Frau, offenbar von ihren Gefühlen überwältigt, muss unter dem Einfluss von

Bracos „gebendem Blick“ behutsam hinausgeführt werden. Manche Teilnehmer halten Fotos von Freunden und Angehörigen auf Herzhöhe, sodass das Bild in Bracos Richtung zeigt, dem anscheinend auch fernheilende Wirkungen zugeschrieben werden. Viele heben als Zeichen der Bewunderung Blumen hoch. Nach etwa sieben Minuten verlässt Braco die Bühne und verschwindet ebenso schweigend durch eine Seitentür, wie er gekommen ist. Es folgen noch einige Minuten, in denen der Conférencier die Anwesenden nach Wirkungen fragt, die Bracos Blick auf sie hatte. Und es werden genau jene Phänomene genannt, die er vorher selbst aufgezählt hatte. Die Neulinge, die sich fragen könnten, ob dieser After-Talk nicht die Wirkung Bracos zerredet, werden beschieden, dass die Gründe jeglicher Erfolgs- und Wirkungslosigkeit von Bracos Blick nicht im Zerreden oder gar in der Sache liegen, sondern immer und ausschließlich in uns selbst zu suchen seien. Nur wir, die Teilnehmer, können diese wunderbare Wirkung zerstören. Wie mag das auf die Kranken wirken, die in der Hoffnung auf Heilung gekommen sind?

Das Publikum besteht zu über 80 Prozent aus Frauen zwischen 30 und 50 Jahren und stammt, nimmt man die sprachliche Zusammensetzung des Büchertischs und der Helfer als Anhaltspunkt, zu erheblichen Teilen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Busse haben Besucher aus anderen Teilen Deutschlands herangefahren, viele bleiben das ganze Wochenende und haben Tickets für mehrere Sessions gekauft.

Braco (nach eigenen Angaben geboren 1967 in Zagreb als Josip Grbavac) ist ein Schüler des kroatischen Propheten und Heilers Ivica Prokic (1950 – 1995) und begann nach dessen Tod mit seinen eigenen Heilungstätigkeiten. Vor einigen Jahren hat er aufgehört, im Zusammenhang seiner Auftritte zu sprechen, doch werden DVDs und CDs verkauft. Denn auch seiner Stim-

me wird, selbst wenn man kein Kroatisch verstehe, heilsame Wirkung zugeschrieben. Interessant ist die Zusammenarbeit Bracos mit dem „Bruno Gröning-Freundeskreis“ (BGF). BGF-Gruppen organisieren seine Veranstaltungen und pilgern als Teilnehmer zu seinen Auftritten. Es gehört nicht zur offiziellen Lehre des BGF, aber manche Anhänger sehen einen (reinkarnatorischen?) Zusammenhang zwischen Bruno Gröning (1957 verstorben) und Braco. Letzterer gründet selbst keine festen Gruppen, die etwa auch außerhalb seiner eigenen Besuche zusammenkämen.

Braco kann man im esoterischen Markt als die extremste Form der Inhaltsleere sehen. Bei esoterischen Anbietern ist es in der Regel ohnehin schwer, aus den Lehrdarstellungen, oft durchsetzt mit neu gefüllten, gerne naturwissenschaftlich klingenden Begriffen, einen rational nachvollziehbaren und darstellbaren Sachkern zu erschließen, was eine Art Immunisierung gegen kritische inhaltliche Fragen bewirkt. Indem Braco von vornherein auf Worte und Begriffe verzichtet, treibt er diesen Selbstschutz gegen inhaltliche Auseinandersetzung oder Kritik auf die Spitze. Die Botschaft ist im Grunde nichts außer Braco selbst, um den ein intensiver Personenkult betrieben wird. Die Irrationalität der Inhalte oder besser der angeblichen *Wirkungen* ist nach Ansicht Bracos und seiner Anhänger Ausweis ihrer Überlegenheit gegenüber wissenschaftlich begründeten Heilungsmethoden.

Auch wenn sich schwer konkretisieren lässt, was Braco eigentlich ist und wofür er steht, was er lehrt und wie man ihn nennen soll, sicher ist wohl, dass es sich lohnt. Das Ticket für jede Session kostet 5 Euro, die Bücher und DVDs für 15 bis 20 Euro verkaufen sich gut, und die Helfer sind Ehrenamtliche, sodass nach Abzug der Kosten für Werbung, Raummiete etc. ein Überschuss in erheblicher Höhe bleiben dürfte.

Kai Funkschmidt

BUDDHISMUS

30 Jahre buddhistische Religionsgesellschaft in Österreich. Der Buddhismus ist in Österreich seit 1983 gesetzlich anerkannte Religion. Die Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft (ÖBR) feiert das 30-jährige Jubiläum mit Veranstaltungen über das ganze Jahr verteilt. Am 4./5. April 2013 fand in der Universität Wien ein Jubiläumssymposium unter dem Motto „Verantwortung Leben“ statt, es folgte ein Festakt im Festsaal der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Anfang Juni ist eine Buddhistische Kunst- und Kulturwoche geplant, im November Buddhistische Filmtage.

In Österreich wurde der Buddhismus erstmals in Europa offiziell anerkannt. Der Weg bis dorthin allerdings war lang. Die Anfänge des Buddhismus in Österreich liegen mehr als hundert Jahre zurück, sie wurden im Wesentlichen von Wissenschaftlern und Intellektuellen getragen. Der Wiener Karl Eugen Neumann (1865 – 1915) leistete mit der ersten europäischen Übersetzung großer Teile des Palikanons Pionierarbeit und war ein Wegbereiter buddhistischen Gedankenguts in Europa. 1923 wurde durch die Bemühungen eines Axel Grasel eine Buddhistische Gesellschaft in Wien gegründet. Mit der „Buddhistischen Gesellschaft Wien“ wurde 1947 der Neuanfang nach dem Krieg gemacht. 1975 erfolgte der Erwerb und der Ausbau eines Landzentrums (in Scheibbs), im Jahr darauf erschien erstmals die Zeitschrift „Bodhibaum“, die fast 20 Jahre bestand und dann das Feld der bis heute auch überregional bedeutsamen Quartalsschrift „Ursache & Wirkung“ überließ. Seit 1974 gab es Versuche, den Buddhismus als offizielle Religion anerkennen zu lassen.

In der ÖBR sind sämtliche buddhistische Traditionen vertreten. Sie vereint 23 Orden sowie Dharmagruppen (religiöse buddhis-

tische Gemeinschaften, die aufgrund der besonderen kulturellen Situation in Europa entstanden sind) und buddhistische Institute aller Richtungen unter einem Dach und ist die offizielle Vertretung des Buddhismus in Österreich (www.buddhismus-austria.at). Die Organe der ÖBR sind das Präsidium, der Sangharat, die Gemeindeversammlung der buddhistischen Gemeinde und das Schiedsgericht. Der Sangharat ist das größte entscheidungsbefugte Organ der ÖBR, in ihm sind sowohl die Orden, Dharmagruppen, Institute und Stiftungen wie auch das Präsidium und die Vertreter der buddhistischen Gemeinden mit Stimme vertreten. So finden sich in Österreich neben Vipassana- und Achtsamkeitsmeditationen der Theravada-Schulen entsprechende Sesshins für Zen-Praktizierende; der bunte Vajrayana-Buddhismus ist besonders beliebt, aber auch die japanische Laiengemeinschaft Soka Gakkai gehört zur ÖBR. Seit ca. 2006 organisiert der Verein „Mobiles Hospiz der ÖBR“ pflegerische und andere Betreuungsangebote sowohl zu Hause als auch stationär, entlastet Angehörige und bietet mit etwa 40 ehrenamtlichen Hospizhelfern Trauerbegleitung an. Buddhistischer Religionsunterricht wird von zwölf Personen an rund 20 Orten erteilt. Die Buddhisten verzeichnen einen stetigen Zuwachs, jährlich kommen nach eigenen Angaben ca. 250 Mitglieder hinzu, insgesamt zählt Österreich derzeit bis zu 25 000 Buddhisten (2008 schätzte die ÖBR die Zahl auf etwa 20 000).

Wiederkehrende Probleme und Auseinandersetzungen um den umstrittenen dänischen Buddhismus-Lehrer Ole Nydahl trugen Ende der 1990er Jahre zur Spaltung des österreichischen Karma-Kagyü-Ordens bei. Es kam zum Bruch mit der ÖBR, die gegen Nydahl und seine Anhänger ein Anklündungsverbot in all ihren Publikationen verhängte. Heute besteht „Karma Kagyü Österreich“ (der Diamantweg-Buddhismus

Ole Nydahls) gesondert neben der „Karma Kagyü Sangha“.

Ein besonderer Höhepunkt für die Buddhisten in Österreich waren sicherlich die Kalachakra-Einweihungen in Graz im Herbst 2002, die vom Dalai Lama geleitet wurden und mehr als 10 000 Interessierte anzogen (vgl. MD 10/2002, 312; 2/2003, 72-76). 1973 hatte der erste Besuch des Dalai Lama in Österreich dem Buddhismus erstmals eine bis dahin ungekannte Resonanz in der Öffentlichkeit verschafft. Im Vorfeld des Grazer Kalachakra-Rituals gab es öffentliche Debatten um das angemessene Verständnis des zentralen Kalachakra-Tantra und des Shambala-Mythos, in deren Mittelpunkt – unter Missachtung der Symbolsprache des buddhistischen Rituals – frauenverachtende Texte und mutmaßliche sexuelle Praktiken im tibetischen Buddhismus standen.

Der Buddhismus, gerade auch der tibetische Buddhismus, hat jedoch im Allgemeinen auch in Österreich ein sehr positives Image. Getrübt wurde das Bild jüngst durch einen polarisierten und konfliktbelasteten Streit um den Bau eines Stupa nahe dem niederösterreichischen Gföhl, der von Teilen der Bevölkerung gegen die Buddhisten geführt wurde. Geplant war mit über 30 m Höhe und 20 m Durchmesser das größte Weltfriedensdenkmal dieser Art in Europa. Der Sakralbau wurde schließlich Anfang 2012 per Volksbefragung abgelehnt. „Man hat nachempfinden können, wie sich Moslems fühlen, wenn es darum geht, eine neue Moschee zu bauen“, wurde der ÖBR-Präsident Gerhard Weißgrab dazu zitiert. Zuletzt beteiligte sich die ÖBR an „Pro Religion“, einer Initiative von anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich, die sich gegen das „Volksbegehren gegen Kirchenprivilegien“ wendet. Im Januar 2013 war dem Antrag auf Durchführung des Volksbegehrens stattgegeben worden. Kirchen und Religionen setzen mit

der neuen Internetseite www.pro-religion.at ein gemeinsames Zeichen, da sie sich von den kirchen- und religionskritischen Forderungen des Volksbegehrens gleichermaßen betroffen sehen.

Zu den anerkannten Religionsgesellschaften gehören neben der ÖBR, der katholischen Kirche und der evangelischen Kirche (Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses) einige orthodoxe Kirchen, die Israelitische Religionsgesellschaft, die Islamische Glaubensgemeinschaft (IGGiÖ), die Altkatholische Kirche, die Evangelisch-methodistische Kirche, die Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen), die Neupostolische Kirche sowie (seit 2009) Jehovas Zeugen. Kurz vor der vollen gesetzlichen Anerkennung steht die „Islamisch-alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“, sodass es demnächst mit den Aleviten 15 anerkannte Religionsgesellschaften in Österreich gibt.

Friedmann Eißler

NEUPOSTOLISCHE KIRCHE

Fachtagung „Der neue Katechismus der NAK und die Ökumene“. (Letzter Bericht: 3/2013, 103f, s. auch 1/2013, 26ff) Ende 2012 veröffentlichte die Neupostolische Kirche (NAK) ihren Katechismus, der schriftlich die Öffnung der NAK zu anderen Kirchen in der Ökumene dokumentieren sollte. In Fulda kamen auf Einladung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) und der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) vom 20. bis 22.2.2013 Vertreter unterschiedlicher Kirchen zu einer Fachtagung unter der Überschrift „Der neue Katechismus der NAK und die Ökumene“ zusammen, um sich im Detail über Entstehungsprozess, Veränderungen in der Lehre und Inhalte des Katechismus zu informieren und die Konsequenzen für die Ökumene zu diskutieren.

Der Teilnehmerkreis: Weltanschauungsbeauftragte der großen Kirchen und Fachleute aus Konfessionskunde und ACK. Die NAK war durch sechs Personen mit unterschiedlichen Funktionen vertreten.

Zwei Frageebenen prägten die Fachtagung: Im Vordergrund stand die inhaltliche Würdigung des Katechismus der NAK in seiner Gesamtheit und seine theologische Befragung im Gespräch mit Vertretern der NAK. Im Hintergrund stand aber auch die Frage, ob sich die angekündigte ökumenische Öffnung im Katechismus der NAK derart widerspiegelt, dass sich zukünftig Wege ökumenischen Miteinanders beschreiten lassen.

Die Atmosphäre der Fachtagung zeichnete sich durch hohes und wohlwollendes Interesse an den Entwicklungen innerhalb der NAK und den Inhalten des Katechismus aus, in dem erstmals die Lehre der NAK in systematischer Weise vorliegt. Auf dem Hintergrund einer von akademischer Theologie bislang nahezu unberührten Kirche ist die Erarbeitung des Katechismus in einem etwa zehnjährigen Prozess eine Leistung. Dabei waren auch Katechismen anderer Kirchen und weitere Grundtexte der Konfessionen, wie etwa die Konstitutionen des Zweiten Vatikanums, hinzugezogen worden. Prämisse für die Erarbeitung und die Darstellung sollte ein durchgängiger Schriftbezug sein – ein *Novum* für die NAK, die bisher die maßgebliche Quelle des Glaubens in der Botschaft des Stammapostels sah und die Bibel dabei eher abwertete. Neben der Bibel werden die altkirchlichen Bekenntnisse neu ins Bewusstsein gerückt. Freilich kann in einem dogmatischen Erstversuch nicht ausbleiben, dass einige Aspekte diskussionswürdig bleiben. So wird zwar auf das Schriftprinzip rekurriert – die Schriftbasis ist aber beispielsweise für die umfangreiche Entwicklung des sogenannten Entschlafenenwesens ausgesprochen dürftig. Der Verweis auf „Anhaltspunkte

in der Schrift“ als hinreichende Momente, die dann durch die Lehre der Stammapostel (weiter)entwickelt wurden, überzeugt nicht. Als ausgesprochen aufschlussreich erwies es sich, die Inhalte des Katechismus auf dem Hintergrund vorhergehender Äußerungen aus der NAK zu lesen. Kai Funkschmidt (EZW) untersuchte mehrere Themenfelder daraufhin, was jeweils in früheren Publikationen, beispielsweise in den „Fragen und Antworten“ (F&A), die bis in die 1990er Jahre die wichtigste Grundlage des neupostolischen Glaubens darstellten, ausgesagt wurde und was nun im Katechismus eine Korrektur erfahren hat oder schlicht keine Erwähnung mehr findet.

Ekklesiologisch ist von hoher Bedeutung, dass im Katechismus nun eine gestufte Ekklesiologie vertreten wird, wie sie in ähnlicher Weise im Konzilsdekret über den Ökumenismus „*Unitatis redintegratio*“ entwickelt wird. Hatte es in F&A 167 noch geheißen: „Die Neupostolische Kirche ist die Kirche Jesus Christi ...“, so formuliert der Katechismus in Verwandtschaft zu „*Lumen gentium*“ 8 mit Rückbezug auf die Taufe: „Insofern ist nicht nur dort Kirche Christi, wo das Apostelamt wirkt – also im Erlösungswerk des Herrn – sondern auch in den anderen Kirchen, wo sich christlicher Glaube in der tätigen Liebe zum Nächsten, im klaren Bekenntnis zu Jesus Christus und im ernststen Bemühen um Nachfolge Christi verwirklicht, also in solchen christlichen Glaubensgemeinschaften, in denen im Gottesdienst Anbetung und Lobpreis geschehen und in denen Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Apostolizität auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Umfang vorhanden sind“ (Katechismus, 282). Es wird zwar daran festgehalten, dass die Kirche Jesu Christi „dort am deutlichsten zutage [trete], wo das Apostelamt, die Spendung der drei Sakramente an Lebende und Tote sowie die rechte Wortverkündigung vorhanden sind“ (Katechismus,

281). Zugleich wird die Vorstellung einer „apostellosen Zeit“ zwischen dem Abtreten der Apostel in urkirchlicher Zeit und ihrer Wiedereinsetzung im Kontext der apostolischen Bewegung deutlich entschärft. Während in F&A noch von einer Verfallsgeschichte der Kirchen die Rede war, wird nun zugestanden, dass auch in dieser Phase Wirken des Heiligen Geistes möglich war. Dass der Stammapostel Repräsentant Jesu Christi auf Erden sei (F&A 177), findet im Katechismus keine Erwähnung mehr.

Zur Vergleichbarkeit der neuapostolischen Ämterlehre mit dem römisch-katholischen Amtsbegriff merkte Burkhard Neumann (Johann-Adam-Möhler-Institut) an, dass sich diese zwar im Grundanliegen trafen, ausgehend von der neuapostolischen Zuordnung des Apostelamtes zum Bischofsamt in Entfaltung und Begründung jedoch deutliche Differenzen zutage träten.

Dass die NAK die trinitarische, mit Wasser gespendete Taufe anderer Kirchen anerkennt, wurde bereits vor Veröffentlichung des Katechismus kommuniziert. Als heikel stellte sich bisher die Frage nach dem Zusammenhang der Taufe mit dem neuapostolischen Sakrament der Versiegelung dar. Während man die neuapostolische Taufe bislang als minder bedeutsames und nur in Verbindung mit der Versiegelung das volle Potenzial entfaltendes Sakrament verstehen konnte, ist diese Deutung nun begrenzt worden. Allerdings ist die Reservierung der Gabe des Heiligen Geistes für die Versiegelung theologisch zumindest missverständlich und bedarf weiterer Klärung, wie auch die Verwendung der Begriffe Gotteskindschaft und Wiedergeburt.

Im Gespräch mit den Vertretern der NAK wurde deutlich, dass die Versiegelung nicht eine Steigerung des in der Taufe zugeeigneten Heils darstellt, sondern eine spezielle Funktion im Blick auf das eschatologische Konzept der NAK besitzt: Die Empfänger der durch die neuapostolischen Apostel ge-

spendeten Versiegelung werden so für die erste Wiederkunft Christi (Erstlingsschaft) vorbereitet. Dass für diese als Erwählung vorgestellte Berufung die Bezeichnung Gotteskindschaft gewählt und beibehalten wurde, ist etwas unglücklich, da sich mit diesem Begriff in anderen Konfessionen ein inklusiverer Vorstellungshorizont verbindet.

Aus der Gegenüberstellung älterer Verlautbarungen mit dem neuen Katechismus wurde deutlich, wie sehr gerade dieser Vergleich – wie auch das erläuternde theologische Gespräch – notwendig ist, um die lehrmäßigen Veränderungen der NAK identifizieren und in ihrer Bedeutung einordnen zu können. Langfristig sollte unbedingt angestrebt werden, die Lehre der NAK im Längsschnitt zu analysieren und damit auch die Leistung einer Weiter- und Neuentwicklung hervorzuheben – und nach innen wie nach außen sichtbar zu machen.

Allerdings wird erst die Rezeption des Katechismus in den Gemeinden der NAK erweisen, ob sich die Lehrveränderungen tatsächlich durchsetzen werden. Vonseiten der Vertreter der NAK wurde versichert, dass mittels des auch bisher gebräuchlichen Instruments interner Veröffentlichungen und Weisungen damit zu rechnen sei, dass die modifizierten Inhalte auch von den Amtsträgern und mithin von den Gemeindegliedern angenommen werden. Fraglich scheint in diesem Zusammenhang, ob dies „schleichend“ geschehen soll, d. h. Neues gelehrt wird, ohne es auch als neu auszuweisen und von bisheriger Lehre abzusetzen, oder ob auf allen Ebenen offensiv und diskursfreudig auf die Neuerungen eingegangen werden wird.

Mit Blick auf die Leitlinien der ACK in Deutschland muss nach den beschriebenen Lehrveränderungen der NAK die Frage gestellt werden, ob nicht mittlerweile hinreichend Gründe vorliegen, die NAK als ökumenischen Partner zu respektieren. Als

Voraussetzung für das ökumenische Miteinander wird dort ein grundlegender Konsens ausgedrückt, der mit der Basisformel des Ökumenischen Rates von Neu Delhi 1961 zusammengefasst ist. Auf diese bezieht sich auch der Katechismus der NAK, wenn das revidierte Kirchenverständnis dargestellt wird und in Aufnahme der Basisformel als „verbindende Elemente zwischen den einzelnen christlichen Kirchen ... die Taufe, das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus und der Glaube an ihn als den einzigen Herrn und Erlöser, wie ihn die Heilige Schrift bezeugt“, genannt werden (Katechismus, 281).

Gewiss bleibt die Frage offen, wie viel Sonderlehre der einzelnen „Mitspieler“ die Ökumene trägt. Dies muss aber in derselben Weise auf die bereits am Konzert der Ökumene beteiligten Kirchen gefragt werden. Hier stünde die Neuapostolische Kirche nicht alleine da.

Der deutlich geäußerte Wunsch der NAK, Teil der Ökumene zu werden, dem sichtbare Weichenstellungen durch Veränderungen in der Lehre Rechnung tragen, verdient Respekt und wohlwollende Begleitung. Zugleich wird aber auch sichtbar, dass weder innerhalb der NAK noch im Raum der in der ACK zusammengeschlossenen Kirchen auf breiter Ebene die Dynamik angekommen ist, die der Öffnungsprozess der NAK für die direkt daran Beteiligten hat. Eine gewisse Ungeduld der Vordenker ist verständlich. Das Bild der neuapostolischen Gemeinden war und ist jedoch vielerorts (noch) von Abschottung geprägt. Dass Türen und Fenster geöffnet werden können oder bereits geöffnet worden sind, ist noch nicht überall angekommen. Eine vorsichtige Haltung gegenüber der Nachhaltigkeit der Veränderungen ist darum nachvollziehbar. Anzustreben ist daher, dass nicht nur auf der Ebene maßgeblicher Amtsträger das Gespräch gesucht und gepflegt wird, sondern sich gegenseitiges Kennenlernen

auf mehreren Ebenen vollzieht. Das theologische Gespräch mit freundlich verbundenen anderen Kirchen kann dazu beitragen, dass offene Fragen wie die der „Gotteskindschaft“, der Pneumatologie oder der Eschatologie besprochen werden. Weitere vertrauensbildende Aktivitäten sind erforderlich. Dies alles braucht Zeit – auch damit sich die Verlässlichkeit der Öffnung der NAK, nicht zuletzt über den angekündigten Wechsel des Stammapostels im Verlauf des Jahres 2013 hinaus, erweisen kann.

Kann das Erscheinen des Katechismus der Neuapostolischen Kirche mit der Dynamik des Zweiten Vatikanums in eine Reihe gestellt werden? Erst die weitere Entwicklung wird dies zeigen. Eine maßgebliche Weichenstellung im Blick auf die Öffnung zu anderen Kirchen stellt der Katechismus aber in jedem Fall dar.

Maria Stettner, München

STICHWORT

Das Enneagramm

Sich selbst und andere besser zu verstehen, ist ein menschliches Grundbedürfnis. Wenn man seine Stärken und Schwächen kennt, kann man gezielter an der eigenen Persönlichkeitsentwicklung arbeiten. Und wenn man eine Vorstellung vom Lebensgefühl seines Gegenübers hat, kann man sich auf die Begegnung besser einstellen. Für eine genauere Selbst- und Fremderkenntnis wurden zahlreiche psychologische Typenlehren entwickelt. Die antike Temperamentenlehre teilte Menschen nach ihrer Grundwesensart in Choliker, Melancholiker, Phlegmatiker und Sanguiniker ein. Carl Gustav Jung unterschied extrovertierte und introvertierte Charaktere. Das tiefenpsychologische Modell von Fritz Riemann arbeitet schizoide, depressive, zwanghafte und

hysterische Typen heraus. In der modernen Persönlichkeitspsychologie hat sich ein Fünf-Faktoren-Modell durchgesetzt. Danach unterscheiden sich Menschen hauptsächlich in ihren Ausprägungsgraden von Extraversion, Verträglichkeit, Gewissenhaftigkeit, emotionaler Stabilität und Offenheit für Erfahrungen.

Eine beliebte und verbreitete Charakterlehre mit esoterischen Wurzeln ist das Enneagramm. Es beschreibt menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen in neun (griechisch „ennea“) Grundmustern. Das Enneagramm geht von den drei aktiven „Energiezentren“ Kopf, Herz und Bauch aus, die in jeweils drei Ausprägungen neun Charaktertypen mit jeweils unterschiedlicher Weltwahrnehmung formen sollen: Typ 1: der Perfektionist/Reformer; Typ 2: der Helfer/Geber; Typ 3: der Macher/Erfolgsorientierte; Typ 4: der Individualist/Romantiker/Künstler; Typ 5: der Beobachter; Typ 6: der Ängstliche/Skeptische/Loyale; Typ 7: der Idealist/Optimist/Lustige; Typ 8: der Boss/Herausforderer; Typ 9: der Vermittler/Friedensstifter.

Geschichtliches

Das Grundmodell stammt von dem armenischen Sufi-Mystiker Georges I. Gurdjieff (ca. 1872 – 1949). Auf besondere Resonanz stieß das Enneagramm im lateinamerikanischen Raum: Immer wieder werden die Namen des Chilenen Oscar Ichazo (Jg. 1931) und des Bolivianers Claudio Naranjo (Jg. 1932) genannt. Letzterer wurde als Psychiater mit einer transpersonalen Ausrichtung auch in Deutschland bekannt. Er führte das Enneagramm in die Ausbildung der berühmten Esalen-Gemeinschaft ein, wo es ein Jesuit kennen und schätzen lernte und im katholischen Raum verbreitete. 1984 erschien ein amerikanisches Standardwerk aus jesuitischer Sicht. Es dauerte weitere fünf Jahre, bis 1989 etwa zeit-

gleich zwei deutschsprachige Bücher über das Enneagramm erschienen. Neben einer christlichen Deutung von Richard Rohr und Andreas Ebert wurde eine esoterische Darstellung von Eli Jaxon-Bear (Jg. 1947) übersetzt, die seit 1992 in einer Esoterik-Taschenbuchreihe weite Verbreitung findet.

In den letzten Jahren sind zahllose weitere Bücher darüber erschienen, wie das Enneagramm auch in der Wirtschaft, im Coaching und in der Weiterbildung nutzbringend eingesetzt werden kann. Nach wie vor wird es häufig esoterisch gedeutet und in Angebote spiritueller Lebenshilfe einbezogen. Hier wird die Typenlehre nicht als psychologisches Instrument zum besseren Verständnis der eigenen Persönlichkeit verwendet, sondern primär als spiritueller Wegweiser zu einem Bewusstseinszustand, der sich angeblich jenseits der Persönlichkeit befindet. Jedem der neun Persönlichkeitstypen des Enneagramms liege nämlich eine spezifische „heilige Idee“ – eine Facette der Einheit mit dem Kosmos – zugrunde. Wo in den meisten Enneagramm-Büchern die neun Persönlichkeitstypen besprochen werden, behandeln diese Publikationen die ihnen zugrunde liegenden „heiligen Ideen“. Zunächst werden die neun verschiedenen Prozesse untersucht, durch die der Kontakt zum Sein – und damit die Dimension der „heiligen Idee“ – verloren geht. Die Bücher wollen aufzeigen, welche falsche Realitätssicht für jeden der neun Typen daraus resultiert und wie sich die jeweilige EgoPersönlichkeit auf der Basis dieser falschen Sicht – Jaxon-Bear spricht hier von Charakterfixierungen – entwickelt. Wer diese Prozesse verstehe und die „heiligen Ideen“ in der eigenen Tiefe wiedererkenne, finde den Weg zurück in die ursprüngliche Einheit. Deshalb liegt es nahe, das Enneagramm mit der Satsang-Lehre zu verbinden, wie es insbesondere Jaxon-Bear tut.

Der Einführung seines Enneagramm-Buchs hat Jaxon-Bear ein ganzseitiges Foto sei-

nes Gurus Poonjaji vorangestellt, „der mir gezeigt hat, wie man das Leben in der Ego-Fixierung beendet und aufhört, ihr zu huldigen“. Der Einführung nachgestellt ist wiederum ein ganzseitiges Portrait, diesmal von Ramana Maharshi, dem spirituellen Meister Poonjajis. Der dritte Teil steht unter der Überschrift „Erwachen“ und zeigt den neun Charaktertypen Wege, die sie aus ihren jeweiligen Fixierungen herausführen und ihnen helfen, ihre je spezifische „heilige Idee“ oder „Essenz“ zu verwirklichen und so die eigene wahre Bestimmung zu finden.

Auch in der christlichen Seelsorge und Geistlichen Begleitung gibt es Befürworter, die in dem Modell einen hilfreichen Schlüssel zu besserer Menschenkenntnis und ein Hilfsmittel zur Intensivierung der Gottesbeziehung sehen. Das gemeinsam von dem Franziskanerpater Richard Rohr (Jg. 1943) und dem lutherischen Pfarrer Andreas Ebert (Jg. 1952) verfasste Einführungswerk zu dieser Typenlehre erwies sich als ein unglaublicher Bestseller, wurde in 16 Sprachen übersetzt und bisher über 500 000 Mal verkauft. Nach der Überzeugung dieser Autoren kann das Enneagramm zu einer tieferen und echteren Gottesbeziehung beitragen, obwohl es nicht von Christen erfunden wurde.

Vielfältige Verbreitung

Es ist erstaunlich, in welcher Breite eine ursprünglich symbolisch-esoterische Typenlehre heute in sehr unterschiedlichen weltanschaulichen Milieus anzutreffen ist und dort vielfältig eingesetzt wird – ganz abgesehen von dem wachsenden Einfluss des Enneagramms im Coaching.

Im Bereich esoterischer Lebenshilfe wird die Typenlehre des Enneagramms seit vielen Jahren eingesetzt. In der „Osho-Times“ erschien eine dreiteilige Serie über die „Reise zur Essenz“ mit Hilfe des Enneagramms.

Der Hamburger Satsang-Lehrer Om C. Parkin bietet in seiner „School of Inner Work“ neben einer Mysterienschule auch eine Enneagramm-Ausbildung an, weil dieses Instrument den spirituellen Reifungsprozess bestens fördere.

Der Lebenshilfe-Bestseller „Simplify your Life“ von Werner Küstenmacher und Lothar Seiwert (2001) basiert auf dem Grundgedanken, die Komplexität des Lebens in allen Bereichen auf das Wesentliche zu reduzieren. Dazu werden sieben Lebensbereiche unterschieden, die methodisch strukturiert auf ihren einfachen Kern gebracht werden sollen. In Form einer siebenstufigen „Lebenspyramide“ geht der Weg von außen nach innen: Vereinfachung der Sachen (Schreibtisch etc.), Finanzen, Zeit, Gesundheit, Beziehungen, Partnerschaft und schließlich: „Vereinfachen Sie sich selbst“. Hier soll man sein Lebensziel entdecken, Stärken und Schwächen kennenlernen und seinem eigenen Lebenstraum auf die Spur kommen: „Sie werden ein glückliches und erfülltes Leben führen, wenn Sie die Stärken *Ihres* Musters entwickeln – und nicht, indem Sie ein anderer Typ sein möchten als der, der Sie eigentlich sind.“ Bestandteil des Simplify-Ratgebers ist ein Enneagramm-Test, der nach der Beantwortung von 90 Fragen („trifft halbwegs/nicht/total zu“) in Aussicht stellt, das eigene Persönlichkeitsprofil („ich gehöre zum Typ 4“) herauszufinden.

Das 2009 von Marion und Werner Küstenmacher zusammen mit Tilmann Haberer herausgegebene Buch „Gott 9.0“, das auf Grundlage transpersonaler Psychologie neun Bewusstseinsstufen der Gotteswahrnehmung unterscheidet, wurde in einer Rezension von Andreas Ebert als „das vertikale Enneagramm“ gelobt. In Kombination mit der dort vorgestellten Entwicklungsdynamik der sich evolutionär entfaltenden Bewusstseinsstufen könne das Enneagramm zu einem noch präziseren

und umfassenderen Werkzeug der Wahrnehmung werden.

Besonders in der katholischen, aber auch in der evangelischen Bildungsarbeit wird das Enneagramm seit Jahrzehnten eingesetzt. In dem von Andreas Ebert herausgegebenen Sammelband „Erfahrungen mit dem Enneagramm“ (München 1991) gibt es immerhin fünf Berichte von katholischen Ordensleuten. Seit 1989 existiert ein „Ökumenischer Arbeitskreis Enneagramm“ (www.enneagramm.eu), der das Ziel verfolgt, seelsorgerliche, bildende und erfahrungsbezogene Arbeit mit dem Enneagramm auf christlicher Grundlage zu fördern. Die mittlerweile hochbetagte amerikanische Benediktinerin Suzanne Zuercher hat das Enneagramm mit der bewährten christlichen Tradition der Geistlichen Begleitung verbunden und auf dieser Grundlage einen Beratungsführer mit vielen anschaulichen Fallbeispielen verfasst.

Die Enneagramm-Szene ist in sich vielgestaltig: Neben dem „Ökumenischen Arbeitskreis“ gibt es Enneagramm-Lehrer „in mündlicher Tradition“, die auf die individuelle Lernerfahrung Wert legen und durch Helen Palmer ausgebildet und autorisiert wurden (www.enneagrammlehrer.de), psychologisch-wissenschaftlich ausgerichtete Kreise, die das Modell als Persönlichkeitstest weiterentwickeln (www.enneagrammtest.de), Enneagramm-Stegreif-Theater in mehreren deutschen Großstädten und vieles mehr.

Kritische Stimmen

Neben aller positiven Wertschätzung melden sich auch regelmäßig kritische Stimmen zu Wort. Die katholische Kirche sah in ihrer Stellungnahme zur New-Age-Religiosität im Jahr 2003 in dieser Form der Charakteranalyse ein Beispiel für den Gnostizismus, der in erklärtem Widerspruch zum Wesen des Christlichen stehe, weil der Gebrauch die-

ser Charakteranalyse zu einer unzulässigen Vieldeutigkeit in der Lehre und im Leben des christlichen Glaubens führe. Angesichts zahlreicher Enneagramm-Tagungen in kirchlichen Einkehr- und Bildungshäusern wurden kürzlich erneut „esoterisch-okkulte Abwege katholischer Ordensleute“ beklagt (www.katholisches.info/2012/09/27).

Der Disput um die Richtigkeit einer esoterischen oder christlichen Deutung des Enneagramms ist nicht neu. Ein Kenner und Kritiker des Enneagramms ist der Münchener Religionspsychologe Bernhard Grom (2000), der zwei Wege esoterischer Persönlichkeitspsychologie, das Enneagramm und die Astrologie, dem wissenschaftlichen Weg gegenübergestellt hat. Für Grom besteht zwischen dem Enneagramm und der astrologischen Persönlichkeitstypologie (Jungfrau, Krebs, Wassermann usw.) kein prinzipieller Unterschied. Beide seien ungefährlich, spräche man ihnen nicht mehr als den Wert einer alltagspsychologischen Typenlehre zu – naiv, aber harmlos. Allenfalls sei Vorsicht in Hinblick auf eine mögliche Überschätzung der Hinweise geboten. Das Enneagramm kritisiert Grom detailliert vor allem an drei Punkten: 1. Die Aufteilung der neun Typen in drei Gruppen, in sogenannte Bauch-Typen, Herz-Typen und Kopf-Typen, werde in den verschiedenen Enneagramm-Schulen widersprüchlich hergeleitet. Die Begründungen dafür seien zum Teil „unsäglich schlicht“ und wenig plausibel. 2. Die neun Typen könnten nicht klar voneinander abgegrenzt werden. Sie seien keine unabhängigen Größen, sondern überlappen einander. Auch Enneagramm-Erfahrene würden von Fehldiagnosen berichten. 3. Innerhalb des Enneagramm-Denkens gebe es keine Methode, um Fehler zu erkennen und zu gesicherten Ergebnissen zu kommen.

Grom bezweifelt auch, dass jeder Mensch an einer einzigen Grundschwäche („Wurzelsünde“) leidet, deren Bekämpfung ja den

Entwicklungsprozess in der Enneagramm-Arbeit vorzeichne. Auf der Suche danach könne es auch schnell zu einer Fehldiagnose kommen. Groms Kritik zielt in erster Linie auf die wissenschaftlichen Mängel, die Unterschiede weltanschaulicher Deutung zum Beispiel in Hinblick auf Karma und Wiedergeburt streift er nur am Rande.

Groms gründliche Kritik ist von einigen Enneagramm-Vertretern konstruktiv aufgegriffen worden. Heck (2002) plädiert für eine entschlossene Öffnung zur wissenschaftlichen Rationalität, um sich von unseriösen esoterischen Spekulationen, die in dieser Szene verbreitet seien, zu unterscheiden. Dabei bedürften besonders Typ 3 und Typ 7 einer wissenschaftlichen Präzisierung (Gündel 2010). Heck ruft auch in Erinnerung, dass das Enneagramm nicht primär eine Typenlehre, sondern ein Prozessmodell für Veränderungsimpulse darstelle.

Um Überinterpretationen und unsachgemäße Handhabung dieses Systems zu vermeiden, hat der internationale Enneagramm-Verband 2003 einen Ethik-Code verabschiedet. Das Modell wird hier als ein Hilfsmittel bezeichnet, das eine individuelle Persönlichkeit jedoch nicht vollständig beschreiben könne. In erster Linie sei es ein Werkzeug zur eigenen Selbsterkenntnis, das zu konkreten Veränderungsschritten ermutige.

Sachliche Kritik wird von Enneagramm-Vertretern ernsthaft bedacht. Andreas Ebert (2009, 12ff) weist selbst auf Gefahren des Modells hin: Das Modell werde mit der Wirklichkeit verwechselt, was zu einer plakativen Vereinfachung komplexer Zusammenhänge führe; es könne zur selbst-erfüllenden Prophezeiung werden, wenn sich Menschen damit überidentifizieren; enneagrammatische Einsichten würden missbraucht, wenn etwa im Bereich der Wirtschaft bestimmte Kundentypen gezielt manipuliert würden.

Bewertung

- Beim Enneagramm liegt die Gefahr nahe, Psychologie mit Spiritualität zu vermischen und dabei zu verwechseln. Hierauf ist insbesondere zu achten, wenn diese Methode in der seelsorgerlichen Begleitung eingesetzt wird. Als ein diagnostisches Hilfsmittel zur Selbsterkenntnis kann sie jedoch wertvolle Dienste leisten.

- Ein Problem mancher christlichen Enneagramm-Literatur besteht darin, dass zumindest die Terminologie Psychologie mit Spiritualität vermischt. So wird das Herauskommen aus der Bindung an die jeweilige „Wurzelsünde“ (die charakteristische Fehlhaltung oder Falle eines Persönlichkeitstyps) „Erlösung“ genannt. Obwohl sicher nicht beabsichtigt ist, mit diesem Vorgehen in Konkurrenz zur christlichen Erlösung zu treten – die Begrifflichkeit kann irritieren, wenn sie nicht entsprechend erläutert wird.

- Es ist zu unterscheiden, ob das Enneagramm als Hilfsmittel zur Selbsterkenntnis oder als Schlüssel zum inneren Bereich der Seele dienen soll, wie es in der spirituellen Enneagramm-Literatur der Fall ist. Dann fließen unweigerlich weltanschauliche Setzungen mit hinein, die teilweise dem christlichen Menschenbild widersprechen.

- Die spirituelle Sichtweise des Enneagramms kann sich auch fruchtbar auf die Seelsorge auswirken. Gottesbilder sind seelisch gefärbt und von biografischen Vorerfahrungen geprägt. Glaubenserfahrungen sind eng an das jeweilige emotionale Wahrnehmungssystem geknüpft. Hier kann das Enneagramm durchaus Anregungen liefern, eingefahrene Sichtweisen zu verlassen, und zur Vertiefung und Weiterentwicklung der persönlichen Gottesbeziehung beitragen.

- Es kommt entscheidend auf die Art und Weise des Umgangs mit diesem intuitiven Wegweiser an. Keinesfalls ersetzt das Enneagramm eine fachliche Beratung oder Psychotherapie, wenn sie erforderlich ist.

- Das Enneagramm kann zu Selbsterlösungsphantasien verführen und als Macht- und Kontrollinstrument missbraucht werden. Behält man diese Gefahren im Blick und gleicht sie durch gesunden Menschenverstand und biblisch-theologisches Wissen aus, kann es durchaus nützliche Selbsteinschätzungen und Einsichten befördern.

Literatur

Einführungen in das Enneagramm

- Eli Jaxon-Bear, Die neun Zahlen des Lebens. Das Enneagramm – Charakterfixierung und spirituelles Wachstum, München 1992
- Claudio Naranjo, Erkenne dich selbst im Enneagramm. Die neun Typen der Persönlichkeit, München 1994
- Helen Palmer, Das Enneagramm. Sich selbst und andere verstehen, München 1991
- Don Richard Riso, Die neun Typen der Persönlichkeit und das Enneagramm, München 1989
- Richard Rohr/Andreas Ebert, Das Enneagramm, Die 9 Gesichter der Seele, München 1989

Spirituelle Deutungen des Enneagramms

- Ali Hameed Almaas, Facetten der Einheit. Das Enneagramm der Heiligen Ideen, Bielefeld 2004
- Andreas Ebert, Die Spiritualität des Enneagramms, München 2009
- Eli Jaxon-Bear, Das spirituelle Enneagramm. Neun Pfade der Befreiung, München 2001
- Sandra Maitri, Neun Porträts der Seele. Die spirituelle Dimension des Enneagramms, Bielefeld 2002
- Suzanne Zuercher, Neun Wege zur Ganzheit, Die Spiritualität des Enneagramms, Freiburg i. Br. 1995

(Selbst-)kritische Literatur

- Bernhard Grom, Psychologisch verantworteter Glaube, in: Stimmen der Zeit 7/1992, 433-434
- Bernhard Grom, Wer bin ich? Reichweite und Grenzen von Charaktertypen in Psychologie und Esoterik, Karl-Rahner-Akademie, Köln 2000
- Jürgen Gündel, Enneagramm und Wissenschaft, in: EnneaForum 37/2010, 8-11
- Gerhard Heck, Wie esoterisch ist das Enneagramm?, in: EnneaForum 22/2002, 20-24
- Elisabeth Schneider-Böcklen, Was ist dran am Enneagramm?, in: MD 1/1997, 17-24

Michael Utsch

BÜCHER

Mathias Rohe, Das islamische Recht. Eine Einführung, Verlag C. H. Beck, München 2013, 128 Seiten, 8,95 Euro.

Nachdem Mathias Rohe, Jurist und Islamwissenschaftler an der Universität Erlangen-Nürnberg, 2009 ein mit über 600 Seiten sehr umfangreiches Standardwerk zum islamischen Recht veröffentlicht hatte (vgl. die Rezension in MD 8/2009, 317ff), legt jetzt der Verlag C. H. Beck in einem Taschenbuch mit nur in der Unterzeile variiertem Titel gewissermaßen den „kleinen Bruder“ zu dieser Ausgabe vor. Dieses auch äußerlich dem Standardwerk sehr ähnelnde Taschenbuch bietet auf 128 Seiten in sehr gut lesbarer Form eine Zusammenfassung der großen Ausgabe und folgt dieser auch weitgehend in der logischen Abfolge. So wird anfangs die Differenzierung zwischen islamischem Recht und Scharia erläutert, und die Grundlagen und Methoden islamischer Rechtsfindung werden präsentiert. Nach den Ausführungen über die wesentlichen Inhalte des klassischen islamischen Rechts in den Bereichen Ehe- und Familienrecht, Strafrecht und Wirtschafts- und Verwaltungsrecht werden im darauf folgenden Kapitel die Reformen seit dem 19. Jahrhundert erläutert. Die Frage, ob und in welcher Weise islamisches Recht in Deutschland und Europa Anwendung finden kann, wird im letzten größeren Kapitel dargelegt, bevor einige Schlussbetrachtungen den Band beschließen, der ebenso wie das große Werk ein Literaturverzeichnis und ein Schlagwortregister bietet.

Dass die Scharia für Muslime einen Kernbereich ihres Glaubens darstellt, dagegen Scharia und islamisches Recht von Nichtmuslimen oftmals als ein System unmenschlicher Strafen, der Unterdrückung und Ungleichbehandlung der Geschlechter

verstanden werden, stellt für Verfasser und Verlag die Motivation dar, in komprimierter und sachlich informierender Weise mit dem Taschenbuch einen größeren Leserkreis anzusprechen und zu Klärungen und Versachlichungen der öffentlichen Diskussion beizutragen. Mathias Rohe gelingt es sehr gut, Hintergründe und Zusammenhänge verständlich zu machen und zu einer detaillierten Einschätzung zu kommen. Das islamische Recht erscheint als ein überaus komplexes Gefüge, das in seiner Vielgestaltigkeit nur im Kontext seiner historischen Entwicklung verstanden werden kann. Es stellt ein Normgefüge dar, das sowohl offen ist für Reformen und Modernisierung, aber gleichzeitig auch traditionelle und äußerst konservative Auffassungen konserviert und transportiert. Nach Rohes Einschätzung erfüllt das islamische Recht sowohl den Anspruch eines Rechtssystems mit wissenschaftlichen Begründungen; zugleich bescheinigt er „nicht wenigen Staaten“ der islamischen Welt ein recht niedriges Niveau von Rechtswissenschaft und Rechtspflege (111).

Ohne Zweifel ist die Lektüre dieses Taschenbuchs in der Sache überaus nützlich, in der Knappheit besonders empfehlenswert und für die eigene Meinungsbildung sehr hilfreich. Im Ergebnis bleibt der Eindruck, dass der Islam so vielfältig ist, dass zu jeder Position auch ein Gegenbeispiel gefunden werden kann. Erzkonservative Positionen sind eine Realität auch des gegenwärtigen Islam, aber auch überzeugende Grundsätze, Reformen und moderne Auffassungen, die oft übersehen werden. Rohe unterstreicht, dass auch andere Religionen und Weltanschauungen mit langer Geschichte in großer Vielfalt existieren und gute Absichten und Überzeugungen neben Missbrauch und Perversion zeigen. Dies macht ein umfassendes Urteil über „den Islam“ schwierig und zwingt zu genauem Hinsehen und differenzierten Einschätzungen.

Doch dies ist nicht nur eine Anforderung an Nichtmuslime, die sich um eine eigene Meinung zum islamischen Recht bemühen. Es hat auch eine innerislamische Seite. Denn die Tatsache, dass Rohe als Nichtmuslim diese Darstellungen verfasst und solche offenkundig nicht aus der Feder von Muslimen selbst vorliegen, dürfte kein Zufall sein, sondern den Sachverhalt noch einmal von einer anderen Seite beleuchten. Rohe zitiert einen ehemaligen pakistanischen Justizminister, der den Widerstand konservativer Theologen gegenüber einer wissenschaftlich fundierten Entwicklung des islamischen Rechts beklagt (59). Diese sei derzeit eher aus nichtislamischen Ländern zu erwarten. Von daher kann man sicherlich das Taschenbuch wie auch das Standardwerk von Rohe nicht nur als eine Hilfe für die Meinungsbildung über den Islam verstehen, sondern auch als eine Herausforderung an Muslime, ihre Rechtsgestaltung in Freiheit und in kritischer Auseinandersetzung mit ihrer Tradition selbst aktiver in die Hand zu nehmen.

Martin Affolderbach, Nürnberg

Andreas Renz, Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben, Kösel-Verlag, München 2011, 206 Seiten, 14,99 Euro.

Im alltäglichen Leben begegnen wir Menschen unterschiedlicher Herkunft. Unsere Gesellschaft ist multireligiös geworden. Die jüdischen Gemeinden wachsen. Die Präsenz des Islam ist sichtbar und Gegenstand zahlreicher politischer und gesellschaftlicher Diskurse geworden. Dies nimmt Andreas Renz zum Anlass, über eine gemeinsame Basis des Christentums und anderer Religionen nachzudenken. Dabei beschränkt er sich auf die drei großen monotheistischen Religionen und begründet das mit ihrer engen theologischen und

geschichtlichen Verwandtschaft. Sie gehören zu einer „Familie“ (9). Ihre Anhänger decken immerhin mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ab (179). Gleiche Fragen könnten auch in Bezug auf andere Gruppierungen gestellt werden, doch der thematische Rahmen würde dann gesprengt. Nach einem kurzen Vorwort, in dem der Autor seine Vorgehensweise beschreibt, werden im Hauptteil die drei Religionen nacheinander jeweils mit vier parallel laufenden Abschnitten behandelt. Gemäß dem Titel des Buches wird für jede Religion zuerst die Gebetspraxis betrachtet, denn die persönliche Gottesbeziehung sei in den monotheistischen Religionen wichtiger als die dogmatischen Lehren bzw. wichtiger als Opfer und Werke. Im jeweils zweiten Teil geht es um die Besonderheit der einzelnen Religion. Dies wären die Geschichte des Gottes JHWH, Jesus Christus und der Heilige Geist und schließlich der Koran. Nach dem Grundsatz *Lex orandi, lex credendi* werden dann die Gebetspraxis und auch das Gottesverständnis theologisch reflektiert und die Grundlagen der jeweiligen Religion zusammengefasst. Der vierte Teil gibt Auskunft über gegebene Antworten der jeweiligen Vertreter auf die Frage: „Beten wir alle zum gleichen Gott?“ Das Buch schließt mit einem kurzen Fazit. In allen Abschnitten werden ausführlich Quellen zitiert. Zumeist handelt es sich hierbei um traditionelle Gebete. Dies erstreckt sich vom Achtzehnbittengebet im Synagogengottesdienst über die Abendmahlsliturgie der römisch-katholischen Kirche bis hin zu den neunundneunzig Namen Gottes im Islam. Diese Texte zeigen auf, dass sie auch von Anhängern der anderen Religionen gesprochen werden könnten. Als Leser wird man häufig in die Lage versetzt, selbst nach Gemeinsamkeiten zwischen den Traditionen zu suchen. Es werden auch häufig Vergleiche zu christlichen Gebeten gezogen. Beispielsweise

erkennt der Autor eine Verbindung des muslimischen *Takbir* (Anruf „Gott ist groß am größten“) mit dem christlichen *Gloria* sowie der ersten Sure des Korans mit dem Vaterunser (127). Die *Schechina*, die Einwohnung Gottes bei den Menschen, dient ebenso als Bindeglied sogar zwischen allen drei Religionen. Sie ist mit dem Heiligen Geist vergleichbar, der unter die Menschen kommt, wenn sie sich zum Gottesdienst versammeln (47, 132). Ausgehend vom Judentum beschreibt der Autor aber auch die Bedeutung Jesu Christi als das spezifisch Christliche, der sich als Sohn Gottes bezeichnet, der wie die Weisheit in Prov 8 präexistent ist und ebenso mit der *Schechina* der jüdischen Mystik verglichen werden kann (85f). Große Aufmerksamkeit richtet Andreas Renz auf die Trinitätslehre. Denn aufgrund dieser werfen viele Muslime dem Christentum vor, eigentlich drei Götter zu verehren. Renz betont auch die Gemeinsamkeit zwischen Judentum und Islam als spezifisch monotheistische Religionen. Diese werde angesichts des Nahostkonflikts allzu oft vergessen.

Insgesamt bekommt man während der Lektüre einen Einblick in die Glaubenslehren dieser drei Weltreligionen. Renz betont, sie bezögen sich alle auf denselben Gott Israels, und es sei allgemein unmöglich, ein Urteil über das Heil oder die Gottesbeziehung eines Menschen zu fällen. Leider gebe es das Phänomen, dass sich zwei Gruppen gerade dann stärker voneinander abgrenzen wollen, wenn sie sich in ihrer Lehre ähneln. Schwierig werde es außerdem, wenn sie zudem noch einen exklusiven Anspruch vertreten. Dennoch sollen die Unterschiede nicht gänzlich aufgelöst werden. Von gemeinsamen Gottesdiensten rät der Autor ab, da dabei jeder wichtige Aspekte seiner Religion aussparen müsste. Man könne sich jedoch gegenseitig seinen Glauben bekennen und so einen Dialog ermöglichen.

Am Ende kommt Renz zu dem Fazit, dass zwar alle zum gleichen Gott beten, aber in unterschiedlicher Weise. Man könne jedoch gewiss sein, dass Gottes Heilshandeln nicht nur die Christen betreffe. Wenn Juden, Christen und Muslime nebeneinander beten, bilden sie eine Gemeinschaft als gleichrangige Geschöpfe vor Gott.

Gideon Röder, Leipzig

Linus Hauser, Kritik der neomythischen Vernunft, Band 2: Neomythen der beruflichen Endlichkeit. Die Zeit ab 1945, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn u. a. 2009, 783 Seiten, 134,00 Euro.

Der zweite Band der Hauser'schen Trilogie zur Untersuchung der neomythischen Vernunft der Moderne setzt den umfangreiches Material bietenden und methodenbewusst exemplarisch vorgehenden ersten Teil konsequent fort.

Worin unterscheiden sich „klassischer“ Mythos und Religion von neuen, der Fantasie entsprungenen Mythen? Die ausschlaggebende Differenz liegt, so Linus Hauser, Professor für Systematische Theologie an der Universität Gießen, in der ganz unterschiedlichen Weise, sich auf die Endlichkeit menschlicher Existenz zu beziehen. Während dem traditionellen Mythos und der Religion bzw. dem Atheismus – philosophisch-anthropologisch reflektiert – ein Bewusstsein für die Radikalität der Endlichkeit menschlicher Existenz eigen ist, lässt man diese Radikalität in religionsförmigen Neomythen erst gar nicht aufkommen, oder sie wird gar ausdrücklich bestritten, indem man sich beispielweise mit technischen Mitteln von seiner Endlichkeit erlösen kann. In epochalen Aufbruchphasen haben Neomythen Konjunktur. Seit dem 19. Jahrhundert beschleunigt sich ein Prozess, in dem eine an die vorgegebenen Strukturen der Natur angepasste Erfahrungstechnik durch

eine die Natur an ihre Zwecke anpassende wissenschaftsfundierte Technik verdrängt wird – man denke nur an die Chancen und Risiken in den sogenannten Lebenswissenschaften. Mit dem Aufstieg der wissenschaftsfundierten Technik geht ein Wegbrechen traditioneller Orientierungen und überlieferter Urteilsmaßstäbe einher. Da die Kirchen ihr Antwortmonopol verloren haben, verurteilt der wissenschaftliche Geist der Neuzeit dazu, sich selbst auf die Suche nach Antworten auf die „metaphysischen Orientierungsaufgaben der Moderne“ – der nachkopernikanischen Verlorenheit im Kosmos, der darwinistischen Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur, der freudianischen Kränkung sowie der Möglichkeit, dem Menschen womöglich überlegene Androide herzustellen – zu machen.

Den kollektiven Nährboden, auf dem sich die neomythische Vernunft ab 1945 entfalten kann, sieht der Verfasser zum einen in der Konsum- und Leistungsgesellschaft, die das Versprechen einer Selbstverwirklichung durch Konsum und Leistung mit sich führt. Fassungslos liest man die Darstellung von Ayn Rands Roman „Wer ist John Galt?“, der einen Brutalkapitalismus religiös verbrämt und der sowohl von den US-amerikanischen Literaturkritikern als auch vom lesenden Publikum zum besten Roman aller Zeiten erklärt wird. Religionsförmige Züge gewinnt diese Zusage von Konsum durch Leistung, wenn dadurch Lebenssinn erwartet und die radikale Endlichkeit der eigenen Existenz abgespalten wird.

Eine weitere Quelle der neomythischen Vernunft unserer Zeit bildet ein erkenntnistheoretischer Relativismus, der an philosophischen Denkern von Popper über Feyerabend (dessen religionsförmiger Wissenschaftsglaube entlarvt wird) bis zu Lyotard eindrucksvoll demonstriert wird. Wenn dem postmodernen Vernunftmiss-trauen die reale Welt mehr und mehr ent-

schwindet, dann schlägt die Stunde der Fantasie, die sich nach höchst subjektiven Verknüpfungsregeln mögliche Welten und neue Mythen ausdenken kann. Ein Querdenker wie Charles Hoy Fort erweist sich dabei als eine ziemlich unbekannte Zentralfigur sowohl der Esoterik als auch der Postmoderne.

Nicht der ausufernden Fantasie der Fantasy-Literatur, sondern der Welt der Science-Fiction-Literatur gilt Hausers Interesse, weil letztere sich mit „Herkunft und Auswirkungen wirklicher und möglicher Errungenschaften der wissenschaftsfundierten Technik auf den Menschen“ befasst. In den nach dem Leitfaden der vier metaphysischen Orientierungsaufgaben abgehandelten Science-Fiction-Romanen fördert der Verfasser in subtilen, auf religionsgeschichtliches Material zurückgreifenden Interpretationen die verschiedenartigsten Neomythen an den Tag, die üblicherweise auf die rein fiktionale Ebene beschränkt bleiben. Ein Merkmal moderner Science-Fiction-Literatur besteht nun darin, dass sich Leser unabhängig vom Autor zu Fanggemeinschaften zusammenschließen und eigene Fanzeitschriften produzieren. Bekanntestes Beispiel sind die „Trekies“ von Star Trek oder die in England und Australien anerkannte Religionsgemeinschaft „Jedi-Religion“, die im Anschluss an die erste Star-Wars-Filmtrilogie entstanden ist und deren Anhänger sich rege im Internet austauschen.

Der nächste Schritt in der Entfaltung der neomythischen Gedankenwelt im Medium der Fantasie ist der Weg von den Science-Fiction-Romanen hin zu Utopien, die auf Romangrundlage entstanden. Maßstab der alten Utopien ist die Nichtörtlichkeit des jeweiligen Utopia. In der Moderne sollen Utopien machbar sein. Anhand der auf utopischen Romanen begründeten „Fleißgemeinschaften“ (Hauser) mit Namen wie Llano del Rio, Ikarier, Poggio al Mare, Ko-

operative Cittadella oder des völkischen „Jungdeutschen Ordens“ zeigt Hauser viele zerbrochene neomythische Hoffnungen auf.

Eine extreme Stufe ist erreicht, wenn die neomythischen Gedankenspiele von Science-Fiction-Autoren zur Gründung religionsförmiger Gemeinschaften führen, in denen die Stelle der tradierten Mythologie bzw. Religion durch einen Neomythos ersetzt wird. Was auf den ersten Blick kompletter Unsinn zu sein scheint, demonstriert der Verfasser in einem ausführlichen Kapitel über den Scientology-Gründer Lafayette Ronald Hubbard. Dieser bricht sein Ingenieur-Studium ab, scheidet beim Militärdienst, schlägt sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Science-Fiction-Autor durch und befasst sich zeitweise mit Satanismus. Von psychologischen Journalen abgelehnt, erscheint sein „ingenieurwissenschaftlich“ ausgerichteter „Leitfaden für den menschlichen Verstand“, die „Dianetics“ (Hauser hat die Erstaussgabe in „Astounding Science Fiction“, Maiheft 1950, aufgetrieben und ausgewertet), in einem Pulp-Magazin und wird ein durchschlagender Erfolg. Nachdem Hubbard glaubt, sich an vergangene Leben auf anderen Planeten zu erinnern, erfolgt der Ausbau zu Scientology. Er fantasiert sich den Neomythos von einem bösen interplanetarischen Fürsten namens Xenu zusammen, der vor unendlich langer Zeit die an sich mächtigen Thetane verklavt und mit einem Körper umhüllt auf die Erde verbannt habe. Durch die Scientology-Therapie mittels des E-Meters – einer Art Lügendetektor, der die Funktion einer „Neugottmaschine“ (Hauser) einnimmt – wird es möglich, die in Milliarden von Jahren entstandenen seelischen Blockaden (Engramme) aufzulösen und den Thetan in uns von dem ihn verklavenden Körper zu befreien. Aus Science-Fiction wird eine Heilslehre, ihr Autor zu einem Heilsbringer, der seinen eigenen religionsförmigen Therapiekult

stiftet. An dieser Stelle erweist sich einmal mehr der Erkenntniswert von Hausers begrifflichem Instrumentarium: Religionsförmig ist Scientology deshalb, weil die Endlichkeit zwar thematisiert wird, aber das vermeintlich Wesentliche des Menschen, seine Thetanexistenz, gerade nicht endlich ist; Scientology ist deshalb keine Religion, weil die radikale Endlichkeit, auf deren reale Überwindung der Gläubige hofft, explizit bestritten wird – menschliche Endlichkeit ist für den Scientologen nämlich durch innerweltliche Techniken abschaffbar.

Wie Hauser für den überraschten Leser weiter ausführt, gibt es noch andere neomythische Gruppierungen, die ihre Entstehung direkt Science-Fiction-Romanen verdanken. Es sind die religionsförmigen Gemeinschaften „Church of All Worlds“ (eine der wesentlichen Organisationen des Neopaganismus) und der „Chaos Cult of Cthulhu 33“ und andere an den Erzählungen von Howard Phillips Lovecraft orientierte Gruppierungen.

Linus Hauser leistet auch im zweiten Band einen höchst originellen und begrifflich ausgereiften Beitrag zur Erhellung der Tiefenstruktur der gegenwärtigen religiösen Situation, indem er den Zusammenhang zwischen Endlichkeitsflucht und Neomythen aufzeigt. Neomythen erlauben kleine, spielerische Realitätsfluchten, sie können jedoch auch das Humanum bedrohen und machen deshalb eine „Kritik der neomythischen Vernunft“ unerlässlich. Die Aufbereitung und klare gedankliche Anordnung der immensen Stofffülle nötigen dem Rezensenten Bewunderung ab. Auf den dritten Band, der sich mit von Neomythen angesto-

ßenen Forschungsprojekten befassen wird, darf man sehr gespannt sein. Die Trilogie wird, so viel ist absehbar, ein dauerhaftes Grundlagentextwerk sein.

Thomas Menges, Limburg

AUTOREN

Dr. theol. Martin Affolderbach, Oberkirchenrat i. R., war Referent für Islam und Weltreligionen im Kirchenamt der EKD in Hannover, wohnt in Nürnberg.

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.

Thomas Menges, Dezernat Schule und Hochschule des Bischöflichen Ordinariats Limburg.

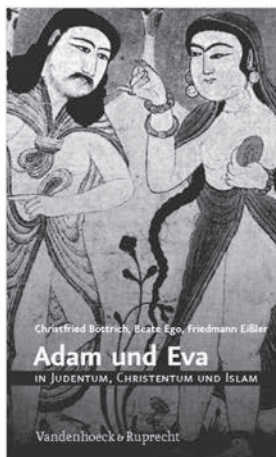
Gideon Röder, Student der evangelischen Theologie an der Universität Leipzig, Praktikant der EZW im September 2012.

Prof. Dr. phil. Christine Schirmacher, Professorin für Islamwissenschaften an der ETF Leuven (Belgien) und an der Universität Bonn.

Dr. theol. Maria Stettner, Pfarrerin der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Bayern.

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

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



Christfried Böttrich /
Beate Ego /
Friedmann Eißler
Adam und Eva
in Judentum, Christentum und Islam

IN JUDENTUM, CHRISTENTUM, ISLAM
2011. 199 Seiten, gebunden
€ 19,95 D / ISBN 978-3-525-63028-0

In welchem Verhältnis steht der Mensch zu seiner Umwelt? Wie ist die Beziehung zwischen Mann und Frau geprägt? Wie kommt der Tod in die Welt? Anhand der Paradiesgeschichte beschreiben die Autoren die unterschiedlichen Traditionen, die sich in den drei monotheistischen Religionen mit ihr verbinden. Bei der Frage nach der Herkunft des Bösen, der Macht der Sünde und der Möglichkeit des Menschen, sich aus diesen Schuldzusammenhängen zu befreien, werden Adam und Eva als Teil eines gemeinsamen Erbes sichtbar gemacht, ohne die Unterschiede und Spezifika zu verwischen.

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

Abraham

ISBN 978-3-525-63398-4 € 19,95

Jesus und Maria

ISBN 978-3-525-63399-1 € 19,95

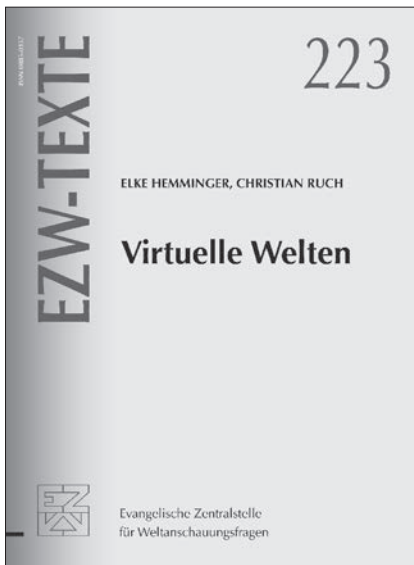
Mose

ISBN 978-3-525-63018-1 € 19,95

Vandenhoeck & Ruprecht

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

NEUE EZW-TEXTE



Elke Hemminger, Christian Ruch

Virtuelle Welten

EZW-Texte 223, Berlin 2013, 56 Seiten

In Zeiten von Gemeinschaftsverlust und Beziehungsarmut haben sich neue Kommunikationsmedien wie etwa das Smartphone rasant verbreitet, das heute schon von 38 Prozent der deutschen Bevölkerung benutzt wird. Ständig mit aller Welt verbunden sein zu können, ist für viele unentbehrlich geworden. Andere sind skeptischer und mutmaßen, dass immer mehr Nutzer das Interesse am realen Alltag verlieren und lieber in der Distanz und Anonymität digitaler Kommunikation oder der Scheinwelt eines Computerspiels verbleiben. Virtuelle Spiel- und Lebenswelten haben ihren Reiz und bergen Risiken. Elke Hemminger und Christian Ruch liefern Einblicke in die Welt der Computerspiele und sozialer Medien wie Facebook. Die Autoren beschreiben die Faszination daran und sehen darin einen tiefgreifenden Umbruch im Kommunikationsverhalten besonders der jüngeren Generation, der in den Kirchen bisher zu wenig wahrgenommen werde.



Hans-Joachim Höhn, Michael Moxter

Die Macht des Mausclicks

Fundamentalismus und neue Medien

EZW-Texte 224, Berlin 2013, 32 Seiten

Für Kritiker des Fundamentalismus ist schnell klar, dass fundamentalistische Programme für die Abwendung vom Heutigen durch Rückkehr zum Gestrigen plädieren. Eine nähere Beschäftigung mit dem Phänomen lässt jedoch deutlich werden: Fundamentalistische Orientierungen sind Reaktionsbildungen. Sie sind ein Produkt der Moderne – zumindest ein Nebenprodukt. Auf den Abbruch der Tradition und auf die Angst vor religiösem und kulturellem Identitätsverlust antworten fundamentalistische Bewegungen mit dem Angebot nicht hinterfragbarer Gewissheiten und Sicherheiten. Der katholische Theologe Hans-Joachim Höhn und der evangelische Theologe Michael Moxter analysieren in ihren Beiträgen den Zusammenhang fundamentalistischer Bewegungen mit neuen Medien und werfen dabei ein erhellendes Licht auf unsere religiöse Gegenwartskultur.

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

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