



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen  
*69. Jahrgang*

8/06

**Auf der Suche nach einem eigenen Weg:  
Alewitische Religion in Deutschland**

**Die Ahmadyya-Bewegung  
Geschichte – Selbstverständnis –  
Einschätzung**

**Zur Zukunft der Kirchen:  
Umfragen und Gestaltungsvorschläge**

**125 Jahre Freidenkerverband**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

- Martin Eichhorn  
**Alewitische Religion in Deutschland** 283

## BERICHTE

- Johannes Kandel  
**Die Ahmadyya Muslim Jama'at** 292
- Katrin Kurth  
**Yogaschulen in Berlin - hinduistisch oder weltanschaulich neutral?** 303

## INFORMATIONEN

- Gesellschaft**  
Neue Umfrage bestätigt Einsichten der EKD-Perspektivkommission 306
- Freigeistige Bewegung**  
125 Jahre Freidenkerverband 309
- Paranormale Heilung**  
Feierstunde des Bruno-Gröning-Freundeskreises zum 100. Geburtstag Grönings 310
- Evangelisations- und Missionswerke**  
Leo Janz gestorben 311
- In eigener Sache**  
Tagung „Design für die Seele“ 312

## BÜCHER

- Hermann Brandt*  
Spiritualität und Protest  
Religion und Theologie in Lateinamerika 313
- Ulrike Peters*  
Schnellkurs Esoterik 316
- Thomas Meyer*  
Die Ironie Gottes  
Religiösaainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie 317

Martin Eichhorn, Berlin

## Alewitische Religion in Deutschland

Ein großer Teil der in Deutschland lebenden türkischen Muslime sind anatolische Alewiten. Ihre Religion repräsentiert eine spezifisch türkische Inkulturationsform des Islam, die seit dem späten Mittelalter als eigenständige Bewegung neben dem schiitischen Islam erkennbar ist. Das breite Spektrum des Alewitentums umfasst verschiedene ethnische Gemeinschaften von Türken, Kurden, Arabern und Albanern. Aus ihrer Opposition zum sunnitischen Islam heraus wurden sie in der Vergangenheit häufig verfolgt und präsentieren sich heute als weltanschaulich offen und tolerant. Die Frühjahrsumfrage 2004 des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland weist 410.000 bei uns lebende Alewiten aus. Sie stammen zumeist aus der Türkei und sind in Deutschland unter den Migranten prozentual stärker vertreten als in ihrer Heimat, wo sie nach Schätzungen bis zu 20 Prozent der Bevölkerung stellen. Die türkische Regierung veröffentlicht hierzu keine Zahlen, da die Alewiten nach offizieller Lesart zum sunnitischen Bevölkerungsteil gerechnet werden. Die Identität der bei uns lebenden Alewiten hat sich in wechselseitigen Einflüssen aus dem deutschen und türkischen Kontext gebildet. Die historischen Wurzeln in der Türkei bleiben für das Verständnis grundlegend.

### Geschichte

Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Alewitentum von amerikanischen Missionaren wahrgenommen und kam so erstmals

in den Gesichtskreis der westlichen Welt und ihrer Forschung. Den historischen Kern der alewitischen Gemeinschaften bilden nomadisierende seldschukisch-turkmenische Verbände, die im Hochmittelalter nach Anatolien einwanderten. In religiöser Hinsicht wurden auf Grundlage ihres zentralasiatischen Schamanismus Einflüsse missionarischer Religionen wie Buddhismus, Manichäismus und Islam wirksam. Seit Anfang des 16. Jahrhunderts wurde auch der Ali-Kult ausgehend vom iranischen Safawidenreich Schah Ismaills I. in diese älteren Strukturen integriert. Die Bezeichnung „Alewit“ meint „zur Partei Alis gehörig“ und verweist auf einen schiitischen Kontext. Allerdings sind für ein historisches Verständnis der alewitischen Religion ihre Wurzeln im zentralasiatisch-anatolischen Synkretismus entscheidend.<sup>1</sup> Auf dieser Basis wurden Elemente schiitischen Islams inkorporiert, womit das Alewitentum als spezifische Form anatolischen Islams angesprochen werden kann. Eine derartige religionshistorische Einschätzung ist von möglichen Selbstverständnissen gegenwärtiger Alewiten zu unterscheiden. Starke Einflüsse sufistischer Mystik auf die alewitische Religion zeigen sich besonders in der Schriftauslegung, die auf den allegorischen, inneren Sinn zielt und in Opposition zur orthodox-sunnitischen Konzentration auf den wörtlichen Schriftsinn steht. Diese hermeneutischen Differenzen stehen sinnbildlich für das spannungsvolle Verhältnis der alewitischen Gruppierungen zur sunnitischen Orthodoxie als Staatsreligion der türki-

schen Mehrheitsgesellschaft. Die in den 60er Jahren einsetzende Landflucht und Erwerbsemigration brachte die Auflösung älterer Institutionen zur Weitergabe alewitischer Religion. Die weltanschauliche Identität vieler Alewiten formte sich nun hauptsächlich im Kontext politischer Organisationen, wobei die Mehrheit in den 70er Jahren dem linken Spektrum zuneigte. Seit 1980 versuchte die türkische Regierung mit einer Synthese aus Islam und türkischem Nationalismus dem drohenden Zerfall staatlicher Einheit durch kommunistische Alewiten und separatistische Kurden entgegenzuwirken. Das religiös konnotierte neue Leitbild zwang die Alewiten zu einer Positionierung, wobei eigene Traditionen und deren Geschichte als Teil von gegenwärtiger Identität zu bedenken waren. Dieser Prozess wurde beschleunigt, als im Sommer 1993 radikale Anhänger der islamischen Wohlfahrtspartei in der türkischen Stadt Sivas einen Brandanschlag auf eine alewitische Kulturveranstaltung verübten, bei der fast 40 Menschen den Tod fanden.

### **Selbstverständnisse**

Das gegenwärtige Alewitentum präsentiert sich dem Betrachter als eine „gigantische Baustelle“<sup>2</sup>, auf der unterschiedlichste Deutungen miteinander konkurrieren. Glaubensinhalte werden insbesondere nach dem Traditionsabbruch der 60er Jahre dem jeweiligen Verstehenskontext des Interpreten eingegliedert und entsprechend ausgedeutet. Das Alewitentum wird heute in mehreren Varianten als säkulare Weltanschauung, als Teil des Islam oder als eigenständige Religion interpretiert. Die historischen Wurzeln dieser Selbstverständnisse liegen im türkischen Kontext und leben in Deutschland fort, wo sie sich mit den Generationen weiterentwickeln. Als säkulare Weltanschauung

wird das Alewitentum seit den 50er Jahre propagiert. Teile der jungen Generation hofften damals, auf Grundlage universal ausgerichteter neuzeitlicher Weltbilder ihren Minderheitenstatus hinter sich lassen zu können. In der Gestaltung einer modernen türkischen Gesellschaft sollten ältere ethnische und religiöse Schranken überwunden werden. In einem Klima der Politisierung junger Menschen bildete sich Identität anhand der Zugehörigkeit zu linken politischen Gruppierungen und ihren säkularen Ideologien, wobei man in aufgeklärter Tradition skeptisch gegenüber jeglicher Religiosität war. Das Alewitentum wurde aus soziologischer Perspektive als marginalisierte gesellschaftliche Gruppe gedeutet, der die sozialistische Ideologie den Weg zur Befreiung wies. Seit Mitte der 80er Jahre akzentuiert man die sozialistische Tradition neu: weg vom Klassenkampf hin zu einer humanistisch orientierten Lebensphilosophie auf dem Boden alewitischer Kultur.

Bei der Interpretation des Alewitentums als Teil des Islam ist innertürkischer Assimilationsdruck und seine Verlängerung in den deutschen Kontext hinein zu berücksichtigen. Dabei haben sich verschiedene Varianten herausgebildet. Seit der osmanischen Zeit gab es die Tendenz, äußerlich der herrschenden sunnitischen Praxis nachzugehen, ohne innerhalb der eigenen Gemeinschaft seine alewitische Identität zu verleugnen. Man fastet zweimal im Jahr, je in sunnitischer wie alewitischer Zeit, wobei sich teilweise das Gefühl einstellt, so den wahren Islam zu erfüllen. Aus der Bindung an die religiöse Praxis erklärt sich die Distanz zu säkularen und gesellschaftsverändernden Interpretationen des Alewitentums. Die Verortung innerhalb der islamischen Gemeinschaft signalisiert Konformität, die unterschiedliche Grade annehmen kann: So neigt eine Minderheit zur Beachtung religiöser

Gesetze, seien sie sunnitischer oder zwölfer-schiitischer Observanz. Diese Gruppierungen werden von der alewitischen Mehrheit als Konvertiten wahrgenommen. Ein Teil der älteren Generation betont ihre religiöse alewitische Identität zusammen mit nationalistisch-kemalistischen Orientierungen. Atatürk steht hier sowohl als Begründer des türkischen Staates wie als Befreier der Alewiten in hohem Ansehen, das Alewitentum gilt ihnen als Repräsentant des türkischen Islam gegenüber seinen arabischen Varianten.<sup>3</sup> Insgesamt beziehen sich diese verschiedenen Formen der Verortung innerhalb des Islam auf religiöse oder politische Konstellationen der Türkei und betreffen jeweils Minderheiten unter den Alewiten. Generell gewinnt man beim Gespräch mit Alewiten in Deutschland den Eindruck, dass die hiesige Islamdiskussion einen gewissen Sog erzeugt, sich als Teil des Islam zu positionieren; genauer als dessen liberalen Teil. Von dieser Tendenz wird offensichtlich ein breiteres Spektrum von Alewiten erfasst, die nicht in den oben erwähnten Traditionslinien innerislamischer Konformität stehen. Die vordergründige Attraktivität dieser Selbstpositionierung liegt auf der Hand: Man vermeidet den Bruch mit seinen sunnitischen Nachbarn und sammelt zugleich Punkte in der deutschen Öffentlichkeit.

Schon immer konnte das Alewitentum als eigenständige Religion verstanden werden, wobei dieser Ansatz in gegenwärtigen pluralistischen Kontexten einflussreicher wird. So kennt die Sozialisation junger Alewiten in liberalen westlichen Gesellschaften den religiösen Anpassungsdruck der Elterngeneration nicht. Das Paradigma der Religionsfreiheit erlaubt es ihnen, sich offen zu positionieren, weshalb auch die alewitische religiöse Identität mit größerem Selbstbewusstsein gegenüber der sunnitischen Mehrheit in

Anspruch genommen wird.<sup>4</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Alewiten in der deutschen Öffentlichkeit meist als Teil der türkischen Minderheit und des Islam wahrgenommen werden. Die alewitische Emanzipation innerhalb der Migrantengemeinschaft vollzieht sich daher im Kontext der Debatten über den sunnitischen Islam in Deutschland. So sehen sich Alewiten neuerdings mit Fragen der fundamentalistischen Koraninterpretation oder der Verhüllung durch das Kopftuch konfrontiert, ohne dass diese Themen in ihrer Gemeinschaft zuvor eine Rolle gespielt hätten. Es sind keine genuin alewitischen Themen, sondern solche des sunnitischen Islam. Die Stellung der Alewiten zu den Stichworten Koran und Kopftuch ergibt sich aus ihrer eigenen Tradition zur religiösen Offenbarung und dem Geschlechterverhältnis. Dies führt zu der zentralen Frage, aus welchen Inhalten und verbindlichen Praktiken heraus die eigene Religion gelebt wird. So werden im Folgenden zentrale Elemente der alewitischen Tradition vorgestellt, zu denen sich alle oben angedeuteten Grundverständnisse in Beziehung setzen müssen.

### **Traditionen**

In der Geschichte waren meist mündlich überlieferte lokale Traditionen prägend, weshalb bis heute keine systematisch ausgearbeitete Theologie oder ein Schriftenkanon existiert. Wichtige Quellenschriften enthalten Gebote zum Glaubensvollzug (Buyruk), überliefern Aussprüche des Heiligen Ali (Nech'ül Belaga) oder versammeln dem sufistischen Mystiker Had-schi Bektasch Veli zugeschriebene Gedanken (Makalat) und Legenden (Velayet-name). Große Bedeutung haben auch Anthologien großer Dichtergestalten wie Yunus Emre (13./14. Jahrhundert), Hatayi (Schah Ismail I., 15./16. Jahrhundert) und

Pir Sultan Abdal (16. Jahrhundert). Diese Poeten sind gleichzeitig im alewitischen Pantheon vertreten, was die zentrale Rolle von Dichtung und Musik für die alewitische Religion veranschaulicht. Während poetische Texte seit dem 13. Jahrhundert überliefert wurden, gab es für die dazugehörigen Melodien in Ermangelung einer Notenschrift bis ins 20. Jahrhundert hinein nur eine mündliche Tradition.<sup>5</sup>

Zentrale Figur des Glaubenslebens ist Ali, der Vetter und Schwiegersohn des Propheten Mohammed. Er und die von ihm abstammenden 12 Imame werden als legitime Nachfolger des Propheten angesehen und entsprechend verehrt. Man erwartet die endzeitliche Rückkehr des zwölften Imam als Mahdi, der auf Erden Unrecht und Unterdrückung beseitigen wird. Im Gegensatz zur Anschauung der iranischen Zwölferschiiten wachsen Ali die Züge eines Gottmenschen zu. Der alewitische Glaube kennt eine Art Trinität von Allah, Mohammed und Ali, welche die Präexistenz der beiden letzteren voraussetzt. Im Buyruk (16. Jahrhundert) heißt es dazu: „Ich [Mohammed] bin die Stadt der Weisheit, Ali der Torhüter der Stadt. Ali und ich, wir gingen beide aus einem Licht hervor.“<sup>6</sup> In dieser Konstellation vermittelt Mohammed als Prophet das göttliche Wort. Ali gibt das Vorbild eines vollendeten Menschen, der ein gottgemäßes Leben führt. Er ist eine zentrale Inkarnation Gottes und wird in der Anbetung als Heiliger verehrt. Die Gläubigen nehmen ihre Zuflucht zu Ali als einem Schutzpatron in schwierigen Situationen. Alis Gottmenschentum steht im weiteren Kontext von Reinkarnationsvorstellungen, so dass Hadschi Bektasch Veli und auch Kemal Atatürk als Wiederverkörperungen Alis gelten können. Ein populäres Identitätssymbol alewitischer Jugendlicher ist Alis legendäres Schwert Zülfikar mit seiner doppelten Spitze. Es

wird als Talisman an einer silbernen Halskette getragen oder ziert die Heckscheibe des Autos.

Wesentliches Integrationsmoment der vielfältigen alewitischen Traditionen ist die Einheit des Menschen mit Gott. Vermittelt über Mohammed und seinen Schwiegersohn Ali wohnt jedem Menschen die heilige Kraft (Kutsal gütsch) des Schöpfergottes inne. Diese panentheistische Konstellation macht es dem Menschen zur Aufgabe, das ihm innewohnende göttliche Potential zu erkennen und sein Leben danach auszurichten. In dieser Linie kann auch eine Identität von Gott und Mensch zur Sprache gebracht werden („En-el hak“). Der moderne alewitische Dichter Aschik Daimi (1932-1983) drückt dies folgendermaßen aus: „Ich bin der Spiegel des Universums, denn ich bin ein Mensch. In bin der Ozean der Wahrheit, denn ich bin ein Mensch.“<sup>7</sup> Entsprechend kann der alewitischen Religion eine mystische Grundlage zugeschrieben werden. Die substantielle Einheit des Menschen mit Gott bringt große Verantwortung hinsichtlich der persönlichen Vervollkommnung mit sich, wobei Verfehlungen und damit einhergehendes Leid auf dem Menschen selbst lasten. Andererseits kann er auf die Hilfe und Kraft Gottes bauen und es stehen ihm auf dem Weg der Vervollkommnung mehrere Leben zur Verfügung. Dabei gibt es keinen Einfluss früheren Fehlverhaltens auf die Form der neuen Wiedergeburt. Die Reinkarnationsvorstellung beinhaltet einen Kreislauf der Seelen, wobei die Erkenntnis Gottes nicht allen Wesen gleichermaßen möglich ist. Es ergibt sich eine Ordnung der Lebewesen nach dem Grad ihres Vermögens, die Einheit mit dem Schöpfer zu erkennen. Dabei spielen im Zusammenhang religiöser Dichtung auch ästhetische Kategorien eine Rolle, welche Erkenntnis als Schönheit begreifen. In diesem Sinne gilt der



Mensch grundsätzlich als schönste Schöpfung Gottes und dessen Widerspiegelung (Yansima). Auf den individuellen Lebenswegen gelingt es in unterschiedlichem Maße, Gottes innezuwerden.

Systematische Hilfestellung gibt die alewitische religiöse Ethik in Form der Lehre von den 4 Toren mit ihren 40 Stufen. Die 4 Tore symbolisieren vier Aspekte des spirituellen Wachstums, wobei sie in jeweils zehn Stufen konkreter Anweisungen unterteilt sind. Das erste Tor (Scheriat) enthält grundlegende Elemente einer guten Lebensordnung. Es fordert zu Studium und Gottesdienst auf, mahnt einen ehrlichen Lebensunterhalt an und regelt den Umgang der Geschlechter sowie die Ernährung. Das zweite Tor (Tarikat) befasst sich mit der grundlegenden Initiation in den mystischen Erkenntnisweg. Es geht um den geistigen Lehrer, Verzicht im Kampf mit der Selbstsucht, Gottes Hilfe und das Verhältnis zur sozialen wie natürlichen Umwelt. Im dritten Tor (Marifat) vertieft sich die Erkenntnis und umfasst den ganzen Menschen auch in emotionaler Hinsicht. Betont werden Tugenden wie Geduld, Genügsamkeit und Freigebigkeit, die zu Harmonie führen sollen. Dabei spielt die gemeinschaftliche Dimension eine besondere Rolle, indem sie das Individuum zur Selbsterkenntnis führt. Das vierte Tor (Hakikat) umschreibt die tiefsten Aspekte von Glaube und Wahrheit. Es geht um die Einheit von Allah, Mohammed und Ali, grundlegendes Gottvertrauen und im Letzten um die Lösung des göttlichen Geheimnisses. Insgesamt fällt auf, dass es sich bei der Lehre von den 4 Toren und 40 Stufen keinesfalls um einen individualistischen Erkenntnisweg handelt. Der Einzelne verfolgt stets innerhalb einer verbindlichen Gemeinschaft das Ziel seiner Vervollkommnung. Dabei sind die 4 Tore mit ihren Stufen nicht im Sinne einer strengen Abfolge zu verste-

hen, obwohl sie steigende ethische Anforderungen stellen. Vielmehr befasst sich der gläubige Alewit immer wieder mit allen Aspekten und begreift sie in ihrem inneren Zusammenhang. Die ethische Orientierung wird im Prinzip des „Herr-Seins über Hände, Lenden und Zunge“ zusammengefasst. Es dient den Alewiten als wichtiges Identitätsmerkmal in Abgrenzung zum sunnitischen Islam.<sup>8</sup>

Der Koran hat in der alewitischen Religion nicht die zentrale Stellung wie im sunnitischen und schiitischen Islam. Dies zeigt sich zunächst auf der hermeneutischen Ebene, da für die alewitische Auslegung der allegorische Sinn dem wörtlichen vorgeordnet ist. Ihr geht es darum, die innere Wahrheit der göttlichen Offenbarung herauszuarbeiten, also die Einheit des Menschen mit Gott. Zu diesem Zweck kann vom äußeren Wortlaut und seinen Geboten abgesehen werden, um die tiefere Wahrheit zu entdecken. Dahinter steht außerdem eine von der gemeinislamischen Auffassung abweichende Vorstellung von der Inspiration Mohammeds. Während diese üblicherweise als Durchführung eines göttlichen Diktates aufgefasst wird, begreifen Alewiten Mohammed aus seiner Teilhabe am göttlichen Wesen. Als Mensch in Einheit mit Gott brachte er den Koran aus seinem vollkommenen Selbst hervor. Mohammed ist somit Sprachrohr einer Wahrheit, die jeder Alewit in sich finden soll. In dem oben zitierten Gedicht von Aschik Daimi heißt es dazu: „Ich könnte die Thora schreiben, die Bibel könnte ich in Verse fassen, den verborgenen Gehalt des Koran erfühle ich, denn ich bin ein Mensch.“<sup>9</sup> Am Ende ist es demnach eine mystische Anthropologie, die den Alewiten die freie Koraninterpretation ermöglicht.

Alewiten sind nicht an den äußeren Vollzug islamischer Hauptpflichten – das tägliche Ritualgebet, das Ramadanfasten, die

Pilgerreise nach Mekka – gebunden. Ebenso unterliegen sie nicht den Regeln der Scharia. Die Wahrnehmung derartiger ethisch-religiöser Regelwerke unterliegt weitgehend dem mystischen Grundzug der alewitischen Religion und betont den inneren Vollzug. Damit unterscheidet sich die alewitische Lebensordnung grundlegend vom Tenor der islamischen Welt. Auf dieser Linie liegt auch der andersartige Umgang zwischen Mann und Frau. Alewiten leben monogam und nehmen gemeinsam an religiösen Ritualen teil. Frauen sind vom religiösen Standpunkt aus voll gleichberechtigt, obwohl in kultureller Hinsicht die alewitische Gesellschaft patriarchalisch ist.<sup>10</sup> Insgesamt ist aus westlicher Perspektive die Geschlechtersegregation gelockert. So zielt etwa die Kopfbedeckung der Frauen nicht auf eine ethisch-religiös konnotierte Verhüllung ab, da die Beherrschung der Sexualität in das Innere des Menschen verlegt ist.

### Sozialstruktur und Praxis

In ihren traditionellen Formen sind religiöse Handlungen bei den Alewiten im Kontext einer Religion der geschlossenen Abstammungsgemeinschaft zu verstehen. Sie setzen einen fest gefügten sozialen Rahmen unter Menschen voraus, die im lokalen Zusammenhang einander bekannt und seit Generationen verbunden sind. Derartig gewachsene Gemeinschaftsformen existieren in der Diaspora nicht mehr. Gleichwohl bleibt die Neuinterpretation religiöser Praxis in veränderten Lebensumständen auf die Tradition bezogen. So sollen im Folgenden die wichtigsten überlieferten Institutionen und ihre modernen Ausprägungen beschrieben werden.

Die alewitischen Gemeinschaften gliederten sich traditionell in zwei Gruppen, die in religiöser Hinsicht einander zugeordnet waren.<sup>11</sup> Bestimmte heilige Fami-

lien (*ocak*) führten ihre Abstammungslinie auf eine bedeutende Gestalt des alewitischen Pantheon wie Hadschi Bektasch Veli oder einen der zwölf Imame und damit auf Ali selbst zurück. Jeder heiligen Familie war eine feste Gruppe von Laienfamilien zugeordnet. Religiös-soziale Leitungsfunktionen (*dede*) wurden innerhalb der heiligen Familien vererbt und waren Männern vorbehalten, welche die Tradition bewahrten, Rituale durchführten und Recht sprachen. Idealerweise verfügten sie auch über wundertätige Kräfte. Mit dem Traditionsabbruch sind derartige Kompetenzen verlorengegangen, zudem hat sich die Zahl derer erweitert, die das Alewitentum in weltanschaulicher Hinsicht zu vertreten beanspruchen. Eine neue Elite städtischer Intellektueller repräsentiert mit ihren Publikationen heute das öffentliche Bild des Alewitentums. Die *dede* haben weiterhin ihren Platz in den lokalen Gemeinden, doch ist ihre Autorität mit dem Wegfall der strengen Zuordnung von Laienfamilien gelockert. Weiterhin war die rituell sanktionierte Gemeinschaft zweier oder mehrerer Familien (*musahiplik*) im traditionellen Alewitentum bedeutsam. Bei dieser Einrichtung handelte es sich um eine religiös begründete Form der Verwandtschaft, die umfassende soziale und ökonomische Verpflichtungen mit sich brachte. Sie war der blutsmäßigen Verwandtschaft übergeordnet und implizierte eine Heiratsschranke zwischen den Kindern derartig verbundener Familien. Mit dieser Gliederung in Familienpaare wurden Ressourcen gebündelt und die soziale Struktur der Gemeinde weiter gefestigt: Jede Familie war einem *dede* zugeordnet und stand in Weggemeinschaft mit einer Familie von ähnlichem sozialen Status. Heute werden derartige Verbindungen nur noch sehr selten eingegangen, da die Risiken gegenseitiger wirtschaftlicher Verantwortung im schnellen

Wandel moderner Gesellschaften zu groß sind. Allerdings werden Patenschaften zwischen Gemeinden in Deutschland und der Türkei vor dem Hintergrund derartiger Weggemeinschaften verstanden.<sup>12</sup>

Der zentrale alewitische Gottesdienst als Gemeinschaftsversammlung fand ein- oder mehrmals im Jahr statt und dauerte eine ganze Nacht hindurch. Bei der Vereinigung (*dschem*) stand die umfassende Erneuerung der Gemeinschaft im Mittelpunkt, wobei rechtliche wie religiöse Elemente zum Tragen kamen. Unter der Leitung eines *dede* wurde zunächst das Einvernehmen (*rizalik*) der versammelten Gemeinde hergestellt. Hierbei spielten sowohl öffentliche Beichten als auch Beschwerden eine Rolle, die geprüft und gegebenenfalls mit Sanktionen geahndet wurden. Im weiteren Verlauf konnten neu vermählte Paare in die Gemeinschaft initiiert oder *musahiplik* eingegangen werden. Die gesamte Zeremonie war von Gebeten und religiösen Dichtungen begleitet, die in Begleitung der Langhalslaute (*saz*) vorgetragen wurden. Das sechssaitige Instrument hat in der alewitischen Religion eine hohe praktische wie symbolische Bedeutung und wird auch der „sprechende Koran“ genannt. Die versammelte Gemeinde beteiligte sich an der Musik unter anderem durch rhythmische Allah-Rufe und drang so zu gemeinsamem ekstatischen Erleben vor. Auf dem emotionalen Mittelpunkt des *dschem* gedachte man der Ermordung des dritten Imams Hüseyin bei Kerbela 680. Ein weiteres zentrales Element war der rituelle Drehtanz *Semah*, in dessen überlieferten Figuren Frauen und Männer gemeinsam die wesentlichen Elemente alewitischen Glaubens zum Ausdruck brachten. Die *Semah*-Figuren gehen auf vorislamisch-oguzische Tänze zurück und symbolisieren den Weg der menschlichen Seele.<sup>13</sup> Ähnliche tänzerische Ausdrucksformen haben sich in der islami-

schen Welt allein in einigen Sufi-Orden erhalten. Der Gottesdienst schloss mit einem gemeinsamen Mahl in den frühen Morgenstunden. In der modernen Diaspora gibt es vielfältige Versuche, die Tradition des *dschem* wiederzubeleben. Da den rechtlichen Dimensionen die soziale Grundlage entzogen ist, konzentriert man sich auf die dichterischen, musikalischen und tänzerischen Elemente. Es bietet sich dem leitenden *dede* auch die Möglichkeit, die Anwesenden über Grundlagen des alewitischen Glaubens zu belehren.

## Organisation

In der Diaspora kommt dem deutschen Kontext eine Schlüsselposition zu, da hier die größte alewitische Migrantengemeinschaft lebt. Erste Arbeitervereine wurden Mitte der 70er Jahre gegründet und standen jeweils politischen Parteien des türkischen Spektrums nahe. Im Zentrum stand die politische Arbeit, wobei man alewitische Traditionspflege nebenher betrieb. Dabei war auch in der Diaspora für viele die traditionelle Haltung maßgeblich, seine alewitische Identität vor der sunnitischen Mehrheit zu verbergen. Im Laufe der 80er Jahre rückte das alewitische Element immer mehr in den Mittelpunkt und wurde auch öffentlich, was zur Umbenennung bestehender Organisationsformen führte: Aus dem „Arbeiterverein“ wurde das „Alewitische Kulturzentrum“. Man finanziert sich aus den Beiträgen von Mitgliedern und kümmert sich insbesondere um die Jugend, die mit Fußball, Musikunterricht und schulischer Nachhilfe eingebunden wird. Insgesamt bleibt das Feld alewitischer Vereine bedingt durch die vielfältigen regionalen und weltanschaulichen Hintergründe ihrer Mitglieder ausgesprochen variantenreich. Seit 1991 besteht als Dachverband die „Alewitische Gemeinde Deutschlands e.V.“

(AABF) mit Sitz in Köln, die rund 100 regionale Zentren vertritt und sich als Glaubensgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes versteht. Sie gibt die Monatszeitschrift „Stimme der Alewiten“ mit einer Auflage von 7000 Exemplaren heraus. Eines ihrer wesentlichen Anliegen besteht darin, gemeinsame Glaubensinhalte zu formulieren und der Öffentlichkeit nahe zu bringen. Außerdem verfolgt man die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Aus Deutschland kamen 2002 auch wesentliche Impulse zur Gründung der „Alewitischen Union Europa“ mit Sitz in Brüssel. Hier sind 170 Gemeinden mit insgesamt über einer Million Mitgliedern zusammengefasst.

Man erhofft sich mit dieser Repräsentanz auch indirekte Einflüsse auf die Verhältnisse in der Türkei. Hier konzentrierte sich das türkische Amt für Religionsangelegenheiten (Ditib) auch mit alewitischen Steuergeldern bislang auf die Belange des sunnitischen Bevölkerungsteils und seiner Geistlichen. So gehört es zu den zentralen Forderungen der Alewiten, dass ihre Glaubensinhalte im türkischen Religionsunterricht behandelt werden. Im Prozess der türkischen Annäherung an die EU erklärten Vertreter von Ditib vor der deutschen Öffentlichkeit, dass dies inzwischen realisiert worden sei.<sup>14</sup> Insgesamt wird deutlich, dass sich mit zunehmenden westlichen Einflüssen auf die Türkei auch die Situation der Alewiten verbessert. In der europaweiten Diaspora erwächst den Alewiten die Aufgabe, ihren Glauben mit seinen spezifischen Traditionen öffentlich darzustellen und so von anderen Gruppen unterscheidbar zu werden. Von zentraler Bedeutung für die öffentliche Repräsentation der Alewiten als eigenständige religiöse Gruppierung ist der schulische Religionsunterricht. In Berlin wird er bereits parallel zum islamischen durchgeführt. Entsprechende Anträge für Nordrhein-West-

falen, Baden-Württemberg, Hessen und Bayern wurden Anfang Dezember 2004 in einer gemeinsamen Grundsatzentscheidung der zuständigen Kultusministerien positiv aufgenommen. Die organisatorische Umsetzung wird etwa zwei Jahre in Anspruch nehmen. Allein in Nordrhein-Westfalen sind mehrere zehntausend Schülerinnen und Schüler betroffen. Innerhalb der Gemeinschaft trägt der Religionsunterricht zur zentralen Aufgabe bei, die unterschiedlichen Glaubens Traditionen zu systematisieren.<sup>15</sup> Dies steht in engem Zusammenhang mit der Grundfrage des Alewitentums in der Diaspora: Wie wird die eigene Religion an die in Deutschland sozialisierte jüngere Generation weitergegeben?

### Fazit

Die zentrale Aufgabe der in Deutschland lebenden Alewiten ist demnach die Inkulturation ihrer Religion. In der Migration können traditionelle Formen der Erziehung und Vermittlung religiöser Werte nicht mehr aufrechterhalten werden.<sup>16</sup> Gleichwohl besteht im neuen Kontext eine besondere Dringlichkeit, sich der eigenen Werte und ihrer Wurzeln bewusst zu werden. Die Inkulturation vollzieht sich in diesem Spannungsfeld, das auch eine Auseinandersetzung der Generationen mit sich bringt. Die Generation der Eltern und Großeltern hat einen anderen Bezug zum türkischen Ursprung der alewitischen Religion als ihre in Deutschland aufgewachsenen Nachkommen. Hier wird sich in gegenseitigem Respekt vor den jeweiligen Generationenerfahrungen ein zukunftsweisendes Verständnis des Alewitentums herausbilden.<sup>17</sup> Die religiöse Identität der alewitischen Gemeinschaft wird dabei wiederentdeckt und neu gestaltet. Neben diesen inneren Aspekt tritt der äußere, worin die Gemeinschaft durch

ihre Werte von anderen unterscheidbar wird. Dies vollzieht sich sowohl innerhalb der türkischstämmigen Migranten als auch gegenüber der deutschstämmigen Mehrheitsbevölkerung. Die Anliegen des Ale-

witentums müssen in der Öffentlichkeit noch stärker präsent werden und auch in der Wahrnehmung eines breiteren Publikums die religiöse Vielfalt des Landes bereichern.

## Literaturauswahl

- Christoph Peter Baumann, *Aleviten. Der andere Islam*, Basel 1994
- Markus Dreßler, *Alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg 2002
- Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Band 1-3, Deutsches Orient Institut, Hamburg 2000-2001
- Ali Duran Gülcicek, *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft*, Köln 1994.
- Ismail Kaplan, *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, Köln 2004
- Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kizilbas-Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988
- Dies., „Was du auch suchst, such es in dir selbst!“ Aleviten (nicht nur) in Berlin, Berlin 2002

- Anke Otter-Beaujean, *Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften im Alevitentum*, in: K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean (Hg.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden 1997
- Ingrid Pfluger-Schindlbeck, „Achte die Älteren, liebe die Jüngeren“. Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration, Frankfurt a.M. 1989
- Renate Pitzer-Reyl, *Die Aleviten*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen V-2*, München 1997ff
- Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995
- Dies., *Renaissance des Alevismus. Glaube, Moderne, Musik und Organisationsformen*, Köln 1998

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Ahmet Yasar Ocak, Vom Babailer Aufstand zum Kizilbaschtum: Kurzer historischer Abriss über Entstehung und Entwicklung der „islamischen Heterodoxie“ in Anatolien, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 1, Hamburg 2000, 234.
- <sup>2</sup> Karin Vorhoff, *Alevitische Identität in der Türkei heute*, in: Dies., *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995, 60.
- <sup>3</sup> Markus Dreßler, Die kemalistischen Reformen und die Alewiten, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 3, Hamburg 2001, 26.
- <sup>4</sup> Renate Pitzer-Reyl, *Die Aleviten*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen V-2*, München 1997ff, 3.
- <sup>5</sup> Ursula Reinhard, *Die Musik der Alewiten*, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 3, 206.
- <sup>6</sup> Zit. nach: Mehmet Yaman, *Buyruk: Das Buch der alewitischen Glaubensvorstellungen und Riten*, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 2, Hamburg 2001, 24.
- <sup>7</sup> Übersetzung von Ismail Kaplan in: Ismail Kaplan, *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, Köln 2004, 41.

- <sup>8</sup> Ingrid Pfluger-Schindlbeck, „Achte die Älteren, liebe die Jüngeren“. Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration, Frankfurt a.M. 1989, 48.
- <sup>9</sup> Ebd.
- <sup>10</sup> Krisztina Kehl-Bodrogi, „Was du auch suchst, such es in dir selbst!“, Berlin 2002, 21.
- <sup>11</sup> Kemal Astore, *Glaubensvorstellungen und religiöses Leben der Zaza-Alewiten*, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 2, 153.
- <sup>12</sup> Ismail Kaplan, *Das Alevitentum*, 64.
- <sup>13</sup> İlhan Cem Erseven, *Der Semah in der Kultur des Aleviten- und Bektaschitums*, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 2, 80.
- <sup>14</sup> „Wir sind bereit, alle Muslime zu vertreten.“ Interview Susanne Kusicke und Wolfgang Günter Lerch mit Mehmet Yildirim und Bekir Alboga, FAZ.NET vom 8. Februar 2005.
- <sup>15</sup> Havva Engin, *Über die Schwierigkeiten der Entwicklung schulischer Curricula für einen alewitischen Religionsunterricht in Deutschland*, in: Ismail Engin, Erhard Franz (Hg.), *Aleviler / Alewiten*, Bd. 3, 217.
- <sup>16</sup> Ingrid Pfluger-Schindlbeck, „Achte die Älteren, liebe die Jüngeren“, 289.
- <sup>17</sup> Ismail Kaplan, *Das Alevitentum*, 32.

Johannes Kandel, Berlin

## Die Ahmadiyya Muslim Jama'at

### Entstehung

Die Ahmadiyya Muslim Jama'at (Ahmadiyya-Muslim-Gemeinschaft) ist eine muslimische Sondergruppe („Sekte“) aus dem nordindischen Raum. Hier sammelte der aus dem Dorf Qadian (Provinz Pandschab) stammende *Mirza Ghulam Ahmad* (1835-1908) eine immer größer werdende Anhängerschar, die ihm am 4. März 1889 den Treueid („bay'a“) leistete. Ahmad nahm für sich in Anspruch, ein von Gott erwählter „Prophet“ zu sein, das „geistige Ebenbild des Heiligen Propheten“ Mohammed.<sup>1</sup> Er behauptete, in ihm verkörperten sich die erwarteten Heilsbringer aller Religionen, d.h. der als Messias verheißene Jesus (Isa), der Hindu-Gott (Vishnu-Avatar) Krishna sowie der zoroastri-sche Mesio Darbahmi (Ahura Mazda, Mazdak). Er sei auch als der von Muslimen erwartete „Mahdi“ (der „Rechtgeleitete“) gekommen, um die Menschheit vor dem Jüngsten Gericht zum wahren Islam zu bekehren.<sup>2</sup> Seine Anhänger („Ahmadis“) verstanden ihre Gemeinschaft als „islamische Reformgemeinde“ bzw. mesianische Erneuerungsbewegung des Islam. Nach Ahmads Tod 1908 wurde Maulawi Nur ad-Din zu seinem Nachfolger („Kalif“) gewählt. Das Kalifat gilt den Ahmadis als die „zweite Manifestation“ Allahs. Er habe den Ahmadi-Muslims das Kalifat zugesprochen, das bis zum Ende der Zeiten dauern wird. Der „Khalifatul Masih“ (der Nachfolger Ahmads) ist das geistliche Oberhaupt der Ahmadiyya. Seit dem 22. April 2003 amtiert als fünfter

Kalif der 1950 in Rabwah geborene *Hazrat Mirza Masroor Ahmad*, ein Ur-enkel des „Verheißenen Propheten“ Mirza Ghulam Ahmad.<sup>3</sup>

Ein Streit über die Bedeutung Mirza Ghulam Ahmads („Prophet“ oder nur „Reformer“?) führte 1914 zur Spaltung der Bewegung in „Lahore“- und „Qadiani“-Ahmadis. Während die Lahore-Ahmadis, die Ahmad nur als Reformers gelten ließen, eine eher randständige Gruppe blieben, wuchs die Gruppe der Qadiani, die Ahmad als „Propheten“ verehrten, stark an. Sunniten und Schiiten hatten die „Reform-gemeinde“ schon kurz nach ihrer Gründung als „häretisch“ verworfen und bekämpft. Im 1947 gegründeten Pakistan wurden die Ahmadis trotz der durch die Verfassung gewährten Religionsfreiheit von fundamentalistischen und islamistischen Gruppen („Majlis-e-Ahrat-e-Islam“ und „Jama'at-i-Islami“) bedroht und blutig verfolgt. Die in den siebziger Jahren stark zunehmende Islamisierung von Staat und Gesellschaft verschlechterte die Lage der Ahmadiyya dramatisch. Unter dem Druck islamistischer Rechtsgelehrter beschloss das pakistanische Parlament am 6. September 1974 eine Verfassungsänderung, welche die Ahmadis ihrer muslimischen Identität beraubte. Sie wurden zur „nicht-muslimischen Minderheit“ erklärt und weiteren Repressionen preisgegeben. In demselben Jahr verdammt die Islamische Weltliga („Rabita al-Alam al-Islami“) die Ahmadiyya als „subversive Bewegung gegen den Islam und die muslimische Welt“. Sie deklarierte die Ahmadis zu



„Nicht-Muslimen“ und stieß sie aus der Familie des Islam aus.<sup>4</sup> In Pakistan wurde den Ahmadis per Dekret (Martial Law Ordinance vom 26. April 1984) untersagt, sich als Muslime zu bezeichnen, ihren Glauben öffentlich zu bekennen, ihre Gebetsstätten Moscheen zu nennen und in anderen Moscheen zu beten. Zuwiderhandlungen wurden strafrechtlich hart verfolgt, wobei auch die rigiden Bestimmungen über Blasphemie Anwendung fanden.<sup>5</sup> Das Oberhaupt der Qadianis („Kalif des verheißenen Messias“) emigrierte daraufhin nach England. In London befindet sich bis heute das Hauptquartier der Ahmadiyya. Nach eigenen Angaben zählt die Ahmadiyya zur Zeit rd. 200 Millionen Anhänger in über 178 Ländern mit Schwerpunkten in Pakistan, Indien, Westafrika, Indonesien, aber auch wachsenden Gemeinden in Europa und den USA.

## Die Ahmadiyya in Deutschland

Ein Missionar der Lahore-Ahmadis kam schon 1922 nach Deutschland. 1924 bis 1927 bauten sie in Berlin-Wilmersdorf eine Moschee, die 1928 eröffnet wurde. Sie wird bis heute vom Lahore-Zweig betrieben. Von 1924 bis 1940 gaben sie die Zeitschrift „Moslemische Revue“ heraus und legten 1939 „die erste von einem Muslim vorgenommene deutsche Übersetzung des Koran vor“.<sup>6</sup>

1949 gründeten die Qadiani eine Missionsstation in Hamburg. Seit 1969 befindet sich die Zentrale der Qadiani-Ahmadiyya in Frankfurt am Main. Ihr werden rd. 40–50.000 Anhänger in 244 Gemeinden zugerechnet (in Berlin rd. 120 – mit Familienangehörigen ca. 600). In der Öffentlichkeit ist die Ahmadiyya in den letzten Jahren durch ihre demonstrativen Reinigungsaktionen am Neujahrstag (der von den „Christen“ an Silvester verunreinigten Straßen und Plätze) aufgefallen

sowie durch einige umstrittene Moscheebauprojekte. 1989 verkündete der Vierte Kalif für Deutschland ein Programm des Baus von 100 Moscheen bis zum Jahre 2010. Zur Zeit werden ca. 20 Moscheen von der Ahmadiyya in Deutschland betrieben.

Die Ahmadiyya stellt sich in der Öffentlichkeit als friedliebende, demokratische, dialog- und reformorientierte sowie sozial engagierte Gruppe dar. „Die Ahmadiyya ist eine aufgeklärte und liberale Bewegung auf den Grundfesten des Koran.“<sup>7</sup> Ihre Anhänger haben aufgrund der Verfolgung in Pakistan in Deutschland großzügig Asyl erhalten, wofür die Organisation der „deutschen Gesellschaft (...) aufrichtigen Dank“ aussprach und sich als Mitstreiter im „Kampf gegen den militanten Islamismus“ empfahl. Die Ahmadiyya versichert: „Wir haben (...) nie einen Zweifel an unserer Loyalität zur deutschen Gesellschaft gelassen. Im Gegenteil, wir werden unsere Anstrengungen noch verstärken, um ein nützlicher und gleichberechtigter Teil Deutschlands zu sein.“<sup>8</sup>

Die vom Gründer der Bewegung verfassten mystischen Schriften und die spirituelle Ausrichtung der Ahmadiyya sind für viele Nicht-Muslime attraktiv. Es gibt eine wachsende Zahl von Konvertiten. Etwa 200 Deutsche gehören zur Ahmadiyya. An der Spitze der Organisation steht der „nationale Amir“, der Deutsche Abdullah Uwe Wagishauser. Pressesprecher ist der Deutsche Hadayatullah Hübsch, Autor zahlreicher Publikationen, Imam der „Nuur“-Moschee in Frankfurt am Main und Mitglied des Ethik-Rates des Landes Hessen. Es ist interessant, dass beide politisch aus der 68er Bewegung und der Kommune kommen.

Die Organisation der Ahmadiyya ist streng hierarchisch und autoritär strukturiert. Mitglied wird man durch Leistung des Treueeides („bay‘a“) gegenüber dem Kalifen in

schriftlicher Form und Anerkennung der zehn Beitrittsbedingungen. Ein Ahmadi ist danach ein strenggläubiger Mensch, dem sein Glaube mehr wert sein soll als „Leben, Eigentum, Ehre, Kinder und alles Liebe“. Er soll sich selbst disziplinieren, demütig, bescheiden, fröhlich und sanftmütig sein und danach streben „der Menschheit nach dem Besten seiner Gottgegebenen Fähigkeiten und Kräfte Wohl zu erweisen“. Punkt 10 der Beitrittsbedingungen fordert den Gehorsam „bis zum Tod“ gegenüber dem Kalifen.<sup>9</sup> Dieser Gehorsamsschwur „bis zum Tod“ sichert der Führungselite die tiefgreifende Kontrolle über die Gläubigen. Die Gläubigen sind ferner verpflichtet, einen Teil ihres Einkommens an die Organisation abzugeben. Die Höhe dieses Beitrages ist nicht bekannt.

Die Ahmadiyya betreibt eine aufwändige, qualitativ hervorragende *Öffentlichkeitsarbeit*, u.a. mit einem eigenen Fernsehsender „Muslim TV Ahmadiyya“ (MTA), der seit 1996 weltweit rund um die Uhr sendet. MTA Deutschland hat seinen Sitz in Frankfurt am Main. Der Webauftritt ist ausgezeichnet gestaltet, in vierzehn Sprachen – von Chinesisch bis Türkisch – kann die Botschaft der Ahmadiyya empfangen werden. Diese gut organisierte Medienarbeit ist ein bedeutender Faktor für den Zusammenhalt der Anhänger, Durchsetzung der Positionen der Führungseliten und weltweite Mission.

### Grundzüge der Lehre

Die Ahmadiyya unterscheidet sich von Sunniten und Schiiten durch ihre Sonderlehren über den „Propheten“ Mirza Ghulam Ahmad und Jesus. Die Stellung Mohammeds als das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40), d.h. der letzte „gesetzgebende“ Prophet, wird zwar nicht in Frage gestellt, gleichwohl sehen die Ah-

madis in Mirza Ghulam Ahmad und seinen Nachfolgern im Kalifenamt die Reihe der von Gott begnadeten „Propheten“ fortgesetzt. Die Ahmadis vertreten – entgegen christlicher Lehre – die Auffassung, dass Jesus nicht am Kreuz gestorben sei. „Jesus war ein Gesandter Gottes und ein begünstigter und heiliger Mensch. Es ist der Gipfel der Ungerechtigkeit anzunehmen (...) dass solch ein Auserwählter an das Kreuz gehängt wurde und, an ihm sterbend, zu einem Verfluchten wurde.“<sup>10</sup> Gegen die muslimische Auffassung Jesus sei nicht am Kreuz gestorben, sondern von Gott in den Himmel entrückt worden und werde einst am Jüngsten Tag als vollkommener Muslim auf die Erde zurückkehren, erzählt die Ahmadiyya eine andere Geschichte: Jesus sei vom Kreuz abgenommen worden und nach Kashmir ausgewandert. Hier habe er viele Jahre gepredigt, sei mit 120 Jahren gestorben und in der Nähe von Srinagar begraben.<sup>11</sup> Sie erhebt den Anspruch, den „wahren Islam“ gegen Verfälschungen und Verdrehungen durch Muslime und Andersgläubige (d.h. Juden und Christen) wiederherzustellen. Die „ganze Menschheit“ soll zu diesem „wahren Islam“ bekehrt werden. Unter der „Herrschaft des Islam“ wird die Menschheit zu dauerhaftem Frieden und harmonischem Zusammenleben bis zum Jüngsten Tag finden.

Die Ahmadiyya ist eine betont missionarische Bewegung und engagiert sich weltweit in praktischer Bildungs- und Sozialarbeit. Sie bietet eine eigene Koranübersetzung an, die in zahlreiche Sprachen übertragen wurde. Hier weicht sie auffällig von der dogmatischen Haltung zahlreicher Rechtsgelehrter in Sunnismus und Schiismus ab, dass der Koran im Prinzip unübersetzbar sei, was ihr den Vorwurf der Verfälschung des Koran eingebracht hat. Gleichwohl lässt sie gleichzeitig ein ultraorthodoxes bis fundamentalistisches



Koranverständnis erkennen. Sie geht von der vollständigen Widerspruchsfreiheit und Gültigkeit des Koran in seinem geoffenbarten Wortlaut aus. Zwar ist sie darin mit Sunniten und Schiiten einig, doch geht sie darüber hinaus und lehnt ausdrücklich die sogenannte „Abrogationstheorie“ ab. Sogar die Verwendung diakritischer Zeichen zum Textverständnis wird zurückgewiesen.<sup>12</sup> Werner Schmucker kritisiert die „*verstiegene Korangläubigkeit*“ der Ahmadiyya: „*Man verteidigt (...) fast fanatisch eine neue Einzigartigkeitstheorie des Korans, die die klassische theologische Formel (arab. i'jāz) verwendet, aber zu einer grotesken Überhebung führt.*“<sup>13</sup> Die Ahmadiyya lehnt sich an die hanafitische Rechtsschule an, wonach bei strittigen Rechtsfragen zunächst der Koran, dann die Sunna und schließlich die „Hadithe“ (d.h. Mitteilungen über Reden, Lebensweise und Handlungen des Propheten Mohammed) konsultiert werden sollen. Wenn sich auch dann keine eindeutige Antwort finden lässt, sollen die Gelehrten nach freier vernunftgemäßer Prüfung entscheiden („*iğtihād*“).<sup>14</sup>

## **Staat und Gesellschaft im Verständnis der Ahmadiyya**

### ***Kalifat und Scharia versus Menschenrechte und pluralistische Demokratie***

Die Ahmadiyya sieht im Kalifat, d.h. in der Herrschaft eines weisen und gerechten Kalifen, der Gottes Gebote (die Scharia) konsequent umsetzt, das erstrebenswerte Ideal eines islamischen Staates. Ihre Vision ist die Durchsetzung der Herrschaft des Islam – weltweit – unter Führung eines ihrer Kalifen. Auf ihrer Webseite versucht sie allerdings den Eindruck zu erwecken, dass der Kalif – ähnlich wie der Papst – nur ein „geistliches“ Oberhaupt“ sei: „*Die Ahmadiyya Muslim Jamaat hat seit ihrem*

*Bestehen immer (...) die Trennung von weltlichem und geistlichem Amt vertreten und die Khalifa haben immer wieder betont, dass das Khalifat eine rein geistige Institution ist.*“<sup>15</sup> Das steht im Widerspruch zu ihren eigenen Aussagen. Die Institution des Kalifats habe, so Muhammad Zafrullah Khan, ehemals Außenminister Pakistans, Präsident der UNO-Vollversammlung und Präsident des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag, „*sowohl weltlichen als auch religiösen Charakter*“.<sup>16</sup> Der Vierte Kalif Mirza Tahir Ahmad erklärte: „*Ein Studium des Heiligen Qur'an zeigt, dass (...) Religionen durch göttlich ernannte Reformer entstehen und wiederbelebt werden (...). Dann geschieht es, dass die göttliche Vorsehung entscheidet, dass sie bereit sind, weltliche Macht zu übernehmen.*“<sup>17</sup> Die wirkliche Herrschaft im islamischen Staat kommt nach Auffassung der Ahmadiyya allein Gott zu. In der Scharia, so heißt es in einer Schrift des Vierten Kalifen der Ahmadiyya, Mirza Tahir Ahmad, seien „*die essentiellen Richtlinien für die Gesetzgebung enthalten und keine demokratisch gewählte Regierung kann diesen ausdrücklichen Willen Gottes ausschalten. (...) Kein legislativer Prozess ist gültig, wenn er im Widerspruch zu den (...) Prinzipien [der Scharia, J.K.]*“ steht. Alle Rechtsgelehrten seien sich einig, „*dass Gesetzgebung das Vorrecht Gottes ist*“.<sup>18</sup> Die Ausführung (Exekutive) des göttlichen Gesetzes, verstanden als „*Verwaltungsangelegenheiten*“ obliege einer Regierung als „*Repräsentant des Volkes*“. Die Verwaltung des göttlichen Gesetzes, die gemäß den Anweisungen des Korans (42, 38; 3, 159) in Form einer – nicht näher beschriebenen – „*Beratung*“ geschehen soll, wird als „*Demokratie*“ bezeichnet. Organisation, Institutionen und Verfahren der „*Beratung*“ („*Schura*“) bleiben im Dunkeln, d.h. es werden alle jene Grundfragen nicht ge-

klärt, die für das Funktionieren einer werbegebundenen Demokratie essentiell sind: Menschenrechtsgarantien, Rechtsstaatsprinzip, Grundrechtsregelungen, Wahlberechtigung, Wahlverfahren, Bildung von Parteien, Recht auf Opposition etc. Ebenso bleibt ungeklärt, in welchem Verhältnis eine solche Regierung „des Volkes“ zu der gleichzeitig geforderten Herrschaft des Kalifen stehen soll, denn er soll souveräner weltlicher und religiöser Herrscher zugleich sein. Seine Macht unterliegt offenbar nur der Einschränkung durch das göttliche Gesetz – durch die Scharia, für deren Auslegung die Rechtsgelehrten („ulama“) zuständig sind. Es wird ferner gefordert, dass der Kalif „gerecht“ im Sinne des koranischen Gerechtigkeitsverständnisses sein soll. Doch wer wird es wagen vom Kalifen Gerechtigkeit einzufordern oder gar Kritik an seinen Anweisungen zu üben, wenn der Einzelne durch Schwur des Gehorsams unbedingt an die Entscheidungen des Kalifen gebunden ist und es keine legitimierten Institutionen zur Artikulation abweichender Meinungen gibt? Hier zeigt sich das vordemokratische, absolutistische Staatsverständnis der Ahmadiyya in aller Deutlichkeit. Jede Kritik am Kalifen wird nicht nur durch das Fehlen entsprechender Institutionen praktisch unmöglich gemacht, sondern auch noch durch ein typisch sektiererisches, jeden Einwand immunisierendes Argument erstickt. So schreibt Mustafa Sabet, dass bei möglichen Fehlentscheidungen des Kalifen in Bezug auf die Gläubigen „Allah selbst“ diese Fehler korrigieren und „ihre Konsequenzen zum Guten“ wenden werde.<sup>19</sup> Die Ahmadiyya vertritt im Blick auf Menschenrechte und Demokratie Positionen, die, gemessen an kritischen innermuslimischen Diskursen zu diesen Fragen, ultraorthodox, ja fundamentalistisch sind. Hedayatullah Hübsch hält in Verkennung der

neuzeitlichen Entstehungsgeschichte universaler Menschenrechte den Islam für eine frühe Menschenrechtsbewegung. So habe „*der Heilige Qur-an, das Gesetz Gottes für die Menschen, bereits vor 1400 Jahren das verkündet, was im Jahre 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen als Menschenrechte festgelegt wurde*“.<sup>20</sup> Hübsch sieht die Aussagen der berühmten Sure 2,256 („*Es gibt keinen Zwang in der Religion*“) und der Sure 18, 29 („*... Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben*“) als Entsprechungen zum Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), der Religionsfreiheit als Menschenrecht gewährt. Abgesehen davon, dass heilige Texte nicht mit der Deklaration universal geltender fundamentaler Rechte mit Bindungswirkung verglichen werden können, gibt es doch hinsichtlich des koranischen Verständnisses von „Religionsfreiheit“ und einer menschenrechtlich begründeten Gewährleistung von Religionsfreiheit substantielle Unterschiede. Im Koran wird – was ganz selbstverständlich ist – von der unumstößlichen Wahrheit der eigenen Religion ausgegangen, der sich nach Aufruf und Einladung („*da’wa*“) Andersgläubige unterwerfen sollen („Islam“ = Hingabe, Unterwerfung). Diejenigen, die im Herrschaftsbereich des Islam ihrem alten Glauben treu bleiben wollen, können dies tun, allerdings zu den Konditionen, die der Koran vorsieht. So war der Islam im Vergleich mit dem europäischen Mittelalter (Inquisition), durchaus „tolerant“. Die Scharia galt für die „Gläubigen“, und für die „Ungläubigen“ galt das islamische Sonderrecht, die „dhimma“. Danach „toleriert“ der islamische Staat gegen Zahlung einer Kopfsteuer („*djyza*“, Sure 9,29) Christen und Juden als „Buchbesitzer“ („*ahl-al-kitab*“, d.h. Empfänger einer Offenbarungsschrift) und verlieh ihnen den Status von „Schutzbefohlenen“

(„dhimmis“). Dieser Rechtsstatus, der bis ins 19. Jahrhundert unverändert blieb, schloss die Kultfreiheit, ein gewisses Maß an Autonomie im Blick auf die inneren Angelegenheiten der eigenen Gemeinschaft und relative Wirtschaftsfreiheit ein. Obwohl die meisten islamischen Staaten im Laufe des 20. Jahrhunderts europäisches Verfassungsrecht mit dem Grundsatz formaler staatsbürgerlicher Gleichheit einführten, ist die Lage von Juden und Christen bis heute prekär, insbesondere in denjenigen islamischen Staaten, in denen die Scharia neben bürgerlichem Recht gilt (Eheverbot zwischen Musliminnen und Andersgläubigen, Ausschluss von Nicht-Muslimen aus der gesetzlichen Erbfolge, Verbot des Religionswechsels, Benachteiligung bei der Besetzung öffentlicher Ämter u.a.m).

Die Auffassung von „Toleranz“, wie sie Traditionalisten und Fundamentalisten vertreten, ist mit der menschenrechtlich begründeten „Religionsfreiheit“ nicht zu vereinbaren. Religionsfreiheit bedeutet die grundsätzliche Gleichberechtigung aller Religionen auf Basis des säkularen, weltanschaulich neutralen Staates und dem Recht des einzelnen auf Religionsausübung, Religionswechsel und auch der Verweigerung von Religionszugehörigkeit (Art. 4 GG). Der substantielle Unterschied zwischen der islamischen Auffassung von „Toleranz“ und Religionsfreiheit zeigt sich noch stärker im Blick auf das koranische Apostasieverbot („Abfall“ vom Islam durch Übertritt zu einer anderen Religion oder „Ketzeri“). „Apostasie“ ist nach Koran und Sunna ein schweres, ja todeswürdiges Verbrechen. Apostaten drohen im jenseitigen Leben Höllenstrafen (Sure 2,217; 3,77; 85-91, 106,177; 4,89; 115, 137; 5,54; 16,106-107; 47,25-28,32.). Von Mohammed wird in der Tradition folgender Ausspruch überliefert: „Wer die Religion wechselt, den tötet“.<sup>21</sup> Da bis heute

der Abfall vom Islam als gleichbedeutend mit einem Angriff auf die politische Gemeinschaft der Muslime, d.h. als Hochverrat, betrachtet wird, drohen in vielen islamischen Staaten harte strafrechtliche Konsequenzen. Ein Übertritt zu einer anderen Religion oder Abweichungen von der Orthodoxie islamischer Lehre wird im mildesten Fall mit sozialer Ächtung und faktischem Ausschluss aus der bürgerlichen Gemeinschaft geahndet. Im schlimmsten Falle, etwa nach den pakistanischen Blasphemiegesetzen, drohen den „Abgefallenen“ Gefängnis oder gar die Todesstrafe. Dafür gibt es viele beklagenswerte Beispiele.<sup>22</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die These der Ahmadiyya, „der“ Islam gewähre „völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit und erlaubt den Glaubenswechsel“ einigermaßen verwunderlich, auch wenn sie eine vom mainstream abweichende Position (unter Verweis auf die Suren 2,256; 18, 29 und 4, 137) vertritt.<sup>23</sup> Die Ahmadiis leiden ja selbst schmerzhaft unter den islamisch begründeten menschenrechtsfeindlichen Apostasie-Bestimmungen des pakistanischen Staates und insofern ist ihre Dissidenz in puncto Apostasie sehr verständlich. Eine andere Frage ist es freilich, wie sich diese abweichende Meinung mit der orthodoxen Rechtgläubigkeit der Ahmadiyya verträgt und wie sie mit *ihren* „Dissidenten“ und „Ketzer“ umgeht.

### **Die Stellung der Frauen**

Hadayatullah Hübsch sieht in der Sure 33:35 eine „Grundlage für den Artikel 16 der Menschenrechte, in dem geregelt wird, dass und wie Frauen und Männer heiraten sollen und können“.<sup>24</sup> Das ist eine gewagte These, denn die Sure 33:35 preist zwar in hymnischer Weise die gläubigen Männer und Frauen, die Gottes Vergebung gleichermaßen teilhaftig werden,

kann aber nicht als Parallele für eine menschenrechtlich begründete, gesellschaftliche Gleichberechtigung herangezogen werden, die auch in der freien Wahl des Ehepartners Ausdruck findet, gleichgültig ob und wenn ja welcher Religion dieser angehört. Hübsch räumt das auch freimütig ein und widerspricht seinen eigenen Worten: „Der Islam spricht ja (...) von einer Gleichwertigkeit der Geschlechter. Er lehnt indes den Begriff der Gleichberechtigung als zu verwaschen ab, da in unterschiedlichen Situationen Mann oder Frau unterschiedlich große Rechte genießen müssen, bzw. auch unterschiedlich große Pflichten.“<sup>25</sup> Der Begriff der Gleichberechtigung ist keineswegs „verwaschen“, sondern sehr klar definiert und so wird hier der Gegensatz zwischen einer menschenrechtlich begründeten Gleichberechtigung von Männern und Frauen und der Auffassung der Ahmadiyya sehr deutlich. Die Gleichwertigkeit von Männern und Frauen *vor Gott*, wie sie die Ahmadiyya vertritt, ist nicht mit dem Art. 3, Absatz 2, Satz 1 GG kompatibel: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt.“ Hübsch blendet auch vollständig den eklatanten Widerspruch zwischen dem Art. 16 AEMR und dem Verbot für eine Muslima aus, einen andersgläubigen Mann zu heiraten (Sure 2, 221). Die Ahmadiyya unterstreicht zwar die Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott, begründet aber gleichzeitig aus Koran und Sunna eine rigide Moral des Gehorsams der Frau gegenüber dem Mann und der Geschlechtertrennung. So schreibt Muhammad Zafrullah Khan: Der Frau sei „die glorreiche Ehre der Krone der Mutterschaft“ vorbehalten.<sup>26</sup> Sie wird auf Haus und Familie beschränkt: „Das Heim ist das normale Haupttätigkeitsgebiet der Frau in ihrer Eigenschaft als Ehegattin und Mutter.“<sup>27</sup> Die Frau schuldet dem Mann jederzeit Gehorsam, auch in sexueller Hinsicht. Kommt sie ihren

Pflichten nicht nach, besteht grundsätzlich ein Züchtigungsrecht des Mannes nach Sure 4,34. „Wenn die Ehegattin ständig widerspenstig ist, so dass der Friede und die Harmonie der Familie bedroht sind, sollte der Mann sie ermahnen. Sollte sich die Ermahnung als wirkungslos erweisen, darf er sich vorübergehend vom Ehebett zurückziehen. Als letzte Zuflucht darf er auf eine leichte Züchtigung zurückgreifen (4:34).“<sup>28</sup> Das Beharren auf dem Züchtigungsrecht ist allerdings keine Spezialität der Ahmadiyya, sondern stellt die herrschende Meinung in der maßgeblichen islamischen Rechtsauslegung dar.<sup>29</sup> Hadayatullah Hübsch müht sich um Begründung des Züchtigungsrechts und Zurückweisung des Vorwurfes, die Sure 4:34 als „Prügelsure“ misszuverstehen. Die Züchtigung käme als letztes Mittel in „extremen Krisensituationen der Ehe“ in Frage, wenn alle vorhergehenden Bemühungen des Gespräches und der Ermahnung erfolglos geblieben seien. Gemäß der Überlieferung habe der Prophet Mohammed das Schlagen von Frauen auch nur auf Druck des Gefährten Umar al-Khattab zugestanden und auch dann nur in der Weise, „dass eine Frau nicht im Gesicht oder auf empfindliche Körperteile geschlagen werden darf“.<sup>30</sup> Die Polygamie wird als grundsätzlich zulässig, ja als „kulturelles Sicherheitsventil“ bezeichnet.<sup>31</sup> Im Islamischen Frauenmagazin „Nuur für Frauen“ wird folgende Begründung für die Polygamie gegeben: „Das Recht auf Mehrehe“ müsse „in erster Linie auf Zeiten nach einem Krieg eingegrenzt“ werden, also für eine Notsituation, „wo erwiesenermaßen Männermangel“ herrsche und Waisen zu versorgen seien. Das ist ein Element der klassischen Legitimation von Polygamie, was heute gleichwohl völlig abwegig ist, ganz abgesehen von den moralischen und finanziellen Erwägungen, die sich stellen, wenn der Ehe-

mann mehreren Frauen gleichermaßen gerecht werden soll. Der Vierte Kalif, Hazrat Khalifatul Massih IV, lieferte noch eine Rechtfertigung der Polygamie mit Verweis auf die Lage in Deutschland nach dem II. Weltkrieg und einer Kritik am Christentum. Hier sei ein empfindlicher Männermangel entstanden, für den die „*strikten monogamen Lehren des Christentums (...) keine Erleichterung bringen*“ konnten. Hätte in Deutschland, so die Schlussfolgerung, der Islam dominiert, wäre es nicht zur Entartung der Gesellschaft in eine „*immer verdorbenere und sexuell freizügigere Gesellschaft*“ gekommen. Das heißt doch im Klartext, dass die Polygamie für Triebabfuhr und Bändigung des „Sexualtriebes“ erforderlich sei, soll es nicht zu „Entartungen“ kommen. Gleichwohl wendet sich die Ahmadiyya in widersprüchlicher Argumentation eben gerade gegen die These, dass „*die Mehr-ehe (...) dazu da wäre, männliche Gelüste zu stillen*“. Um die Triebabfuhr zu kanalisieren reiche die monogame Ehe völlig aus. Und noch ein weiteres „Argument“ wird zur Legitimation der Polygamie beigebracht: als „Notsituation“ müsse auch die Unfruchtbarkeit der Frau betrachtet werden. In einem solchen Falle sei das Eingehen einer weiteren Ehe zulässig.<sup>32</sup> Die Ahmadiyya zeigt deutlich, dass sie – ganz im Sinne der traditionellen apologetischen Rechtfertigung der Polygamie – diese Einrichtung im Prinzip für rechtens hält und damit geltendem deutschen Recht widerspricht.<sup>33</sup>

Die Ahmadiyya achtet auf strenge Geschlechtertrennung und positioniert sich entschieden gegen die westliche Gesellschaft, die als sexbesessen und verderbt dargestellt wird: Das „*schrankenlose und ungehemmte Zusammensein von Männern und Frauen ist das Gift der westlichen Gesellschaft geworden*“.<sup>34</sup> Sie unterstützt Abmeldungen von Mädchen vom

Schwimm-, Sport- und Sexualkundeunterricht. Die Ahmadiyya achtet auf strikte Endogamie: Ahmadis dürfen nur Frauen aus der eigenen Gemeinde heiraten. Die Heirat mit einem Nicht-Ahmadi zieht den Ausschluss aus der Gemeinde nach sich. Ehen werden arrangiert, Mädchen von klein auf in der muslimischen Gehorsamskultur erzogen. Das Kopftuch gilt als selbstverständliche Bekleidungspflicht. Das Kopftuch entspreche dem Willen Gottes, so Hadayatullah Hübsch, „*damit dadurch Keuschheit, Sittlichkeit und der Glaube, dass es einen einzigen Gott gibt, deutlich wird*“.<sup>35</sup> In der Kopftuchfrage engagierte sich die Ahmadiyya mit einer eigenen Webseite: [www.kopftuch.info.de](http://www.kopftuch.info.de). Hübsch stilisiert hier in grotesker Übersteigerung das Kopftuch im Islam zur *Glaubenswahrheit*. Er denkt offenbar auch an eine Vollverschleierung, räumt der Muslima aber ein, dass „*ihr „Blick nicht versperrt sein*“ dürfe.<sup>36</sup> Wie es auch bei anderen muslimischen Organisationen beobachtbar ist, wird das Verhältnis von Frauen und Männern fast ausschließlich in den Kategorien eines sexuellen Anständigkeitsdiskurses diskutiert. Wir finden bei der Ahmadiyya einen manichäischen Dualismus des Moralischen und geradezu eine Obsession mit der „gefährlichen“ Sexualität der Frau, die stets zu kanalisieren und mit strengen Geboten einzugrenzen sei.

### **Religion und Gewalt: der Dihad**

Der „Dihad“ (häufig falsch mit „Heiliger Krieg“ übersetzt) wird von der Ahmadiyya in Anlehnung an spiritualistische (sufistische) Traditionen in erster Linie als „Anstrengung“, „Bemühen auf dem Wege“ Gottes gedeutet. So unterscheidet man zwischen dem „kleinen Dihad“ als dem Recht auf Selbstverteidigung und dem „Großen Dihad“ als moralisch-geistiger

Anstrengung, die eigenen Unvollkommenheiten und Leidenschaften zu bekämpfen. Dabei wird der Eindruck zu erwecken versucht, „Djihad“ sei erstens überwiegend *spirituell* zu begreifen und zweitens, wenn schon mit „Kampf“ assoziiert, ausschließlich *defensiv*, als Verteidigung des Islam zu verstehen: „*Alle Verse des Qur-âns, die sich auf Kampfhandlungen mit der Waffe beziehen, beschäftigen sich mit der Auseinandersetzung mit der Waffe in Fällen, wo den Muslimen der Krieg aufgezungen wurde.*“<sup>37</sup> Die Ahmadiyya befließigt sich hier – wie viele andere muslimische Gruppen in Deutschland auch – der Legendenbildung. So hat der amerikanische Religionswissenschaftler David Cook in einer gründlichen, an den Quellen orientierten Arbeit über den „Djihad“ dargelegt, dass die Behauptung vom durch und durch „friedlichen“ Islam eine interessenbedingte Verzeichnung der komplexen Geschichte des Djihad darstelle.<sup>38</sup>

### **Judentum und Christentum in der Wahrnehmung der Ahmadiyya**

Die Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum ist fast durchgängig apologetisch und bietet keine Ansätze eines ernsthaften theologischen Dialogs. Sie unterscheidet sich von sonstigen muslimischen „Widerlegungen“ der „Verfälschungen“ des „wahren Glaubens“, d.h. des Islams, höchstens durch besonderen missionarischen Eifer. Die Ahmadiyya ignoriert die über 200-jährige Geschichte christlicher Theologie fast vollständig. Im Blick auf das Neue Testament gilt Paulus als die Zentralfigur der Verdrehung und Verfälschung. Ihm wird die Verbreitung der „falschen Lehren“ über die „Erb-sünde“, die Gottheit Christi, die Trinität und die Bedeutung des Kreuzestodes anelastet.<sup>39</sup>

Die Ahmadiyya ist aktuell nicht durch antijüdische oder antisemitische Äußerungen aufgefallen, wie sie gelegentlich bei anderen muslimischen Gruppen festzustellen sind. Gleichwohl enthalten die Schriften ihres „Verheißenen Propheten“ Mirza Ghulam Ahmad deutlich herabsetzende Aussagen in Bezug auf Christentum und Judentum.

### **Fazit**

Die Ahmadiyya ist religiös *fundamentalistisch*. Elemente ihrer Lehre, ihre Positionen zu Menschenrechten (insbesondere Frauenrechten), säkularem Staat, pluralistischer Demokratie, Trennung von Staat und Kirche, Religionsfreiheit sowie ihre autoritäre Binnenorganisation sind geeignet, Zweifel an ihrer „Rechtstreue“ zu wecken. Wenn aus ihrer fundamentalistischen Grundhaltung das politische Ziel folgte, die pluralistische Demokratie zugunsten eines islamischen „Gottesstaates“ („hakimiyat Allah“) zu überwinden und sie eine aktiv kämpferische Haltung gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung einnahme, wäre die Organisation als „islamistisch“ einzuordnen. Das ist zur Zeit nicht erkennbar, so irritierend propagandistisch ihre missionarischen Aktivitäten (z.B. das 100-Moscheen-Projekt) auch erscheinen mögen.

Solange die Ahmadiyya das Ziel einer friedlichen Missionierung der deutschen Gesellschaft verfolgt und der von ihr verkündete und gelebte Islam mit den fundamentalen Verfassungsprinzipien der rechtstaatlichen Demokratie in Einklang bleibt, geht von ihr keine Gefahr für die Demokratie aus. Es ist die Aufgabe aller zivilgesellschaftlichen Kräfte, sich in interreligiösen und interkulturellen Dialogen kritisch mit Zielen, Absichten und Aktivitäten der Ahmadiyya auseinanderzusetzen.



## Anmerkungen

- <sup>1</sup> So der Zweite Kalif der Ahmadiyya Hazrat Mirza Bashir du-Din Mahmud Ahmad in der Einleitung zur ersten deutschen Koranübersetzung der Ahmadiyya 1954. Zit. nach der 6. überarb. Aufl. 1996, 150.
- <sup>2</sup> Wolfgang Rödl, Ahmadiyya, in: Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg / Basel / Wien <sup>2</sup>2005, 32f. W. Madelung, al-Mahdi, in: Encyclopedia of Islam (E<sup>2</sup>), Bd. V, 1230bff.
- <sup>3</sup> Zur frühen Geschichte und Entwicklung vgl. v.a. Wilfred Cantell Smith, Ahmadiyya, in: E<sup>2</sup>, Bd.I, 301af. Munir D. Ahmed, Ahmadiyya: Geschichte und Lehre, in: Annemarie Schimmel u.a., Der Islam Bd. III, Stuttgart / Berlin / Köln 1990, 415ff.
- <sup>4</sup> Die Erklärung im (englischen) Wortlaut nebst zahlreichen weiteren „Fatwas“ gegen die Ahmadiyya ist auf der Webseite der amerikanisch-islamischen Organisation Idara Dawat-o-Irshad unter <http://www.irshad.org> zu finden. Die Verfolgungen werden dokumentiert auf der Webseite <http://www.thepersecution.org/index.html>.
- <sup>5</sup> Einzelheiten bei Yohanan Friedman, Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background, Berkeley und Los Angeles 1989, 45ff, 192ff. Antonio R. Gualtieri, Conscience and coercion: Ahmadi Muslims and orthodoxy in Pakistan, Montreal 1989. Amjad Mahmood Khan, Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan: An Analysis Under International Law and International Relations ([www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss/6khan.pdf](http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss/6khan.pdf)).
- <sup>6</sup> Thomas Lemmen, Muslime in Deutschland. Eine Herausforderung für Kirche und Gesellschaft, Baden-Baden 1999, 2001 und 51.
- <sup>7</sup> So Pressesprecher Hadayatullah Hübsch in der *Frankfurter Neuen Presse* am 19. November 2004.
- <sup>8</sup> Unter [http://www.ahmadiyya.de/wir\\_ueber\\_uns.html](http://www.ahmadiyya.de/wir_ueber_uns.html).
- <sup>9</sup> Beitrittsformular und Bedingungen bei Hiltrud Schröter, Ahmadiyya-Bewegung im Islam, Frankfurt a.M. / München / London / New York <sup>4</sup>2005, 102ff.
- <sup>10</sup> Hazrat Mirza Nasir Ahmad, Die Wahrheit über die Kreuzigung Jesu, Frankfurt a.M. o.J., 6.
- <sup>11</sup> Ebd.
- <sup>12</sup> Die „Abrogationstheorie“ (arab. „Nashk“ = Löschung, Veränderung, Auflösung, Ersetzung) beruht auf der Annahme, dass – trotz der grundsätzlichen Widerspruchsfreiheit des Koran – ältere Koranverse („ayahs“) durch jüngere ersetzt, d.h. „abrogiert“ wurden (Sure 2, 106; 22 52; 16, 101 u.a.), bzw. dass auch die Sunna Koranverse „abrogieren“ kann. Experten gehen von 5 bis 260 „abrogierten“ Koranversen aus. Zu dieser komplizierten und sehr umstrittenen Denktradition gibt es umfangreiches Schrifttum. Vgl. John Burton, Nashk, in: E<sup>2</sup>, Bd. VII, 1009bff. Hans Zirker, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 100ff. Farooq Ibrahim, The Problem of Abrogation in the Quran ([http://www.answering-islam.org.uk/Authors/Farooq\\_Ibrahim/abrogation.html](http://www.answering-islam.org.uk/Authors/Farooq_Ibrahim/abrogation.html)). Die Ahmadiyya behauptet, dass Mirza Ghulam Ahmad 1880 der „Beweis“ der Gültigkeit aller Koranverse und die „Widerlegung“ der Abrogationstheorie gelungen seien.
- <sup>13</sup> Werner Schmucker, Stekten und Sondergruppen, in: Werner Ende / Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München <sup>5</sup>2005, 732.
- <sup>14</sup> Ahmed, Ahmadiyya, 421.
- <sup>15</sup> Unter [http://www.ahmadiyya.de/wir\\_ueber\\_uns.html](http://www.ahmadiyya.de/wir_ueber_uns.html).
- <sup>16</sup> Muhammad Zafrullah Khan, Der islamische Staat, Frankfurt a.M. 2005, 4.
- <sup>17</sup> Rede zum Jahreswechsel 2000/2001, *Weißes Minarett* 2000/2001, 17.
- <sup>18</sup> Zit. nach Hadayatullah Hübsch, Islam und Politik, Frankfurt a.M. 1997, 7.
- <sup>19</sup> Mustafa Sabet, Ein Khalifa wird von Gott ernannt ([http://www.ahmadiyya.de/ahmadiyyat/jjj/khalif\\_von\\_gott\\_ernannt.html](http://www.ahmadiyya.de/ahmadiyyat/jjj/khalif_von_gott_ernannt.html)).
- <sup>20</sup> Hadayatullah Hübsch, Islam und Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1993, 5.
- <sup>21</sup> Al-Bukhari, Kitab al-jihad, Kapitel 149, Nr. 260. A. J. Wensinck, Concordance et Indices de la tradition Musulmane, Bd.2, Leiden 1943, 247.
- <sup>22</sup> Siehe dazu vor allem im Überblick Yohanan Friedman, Tolerance and Coercion in Islam, Cambridge 2003, 121ff. Abdullah Saeed / Hassan Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot 2004. Viele praktische Beispiele in Selbstzeugnissen von „Apostaten“ bei Ibn Warraq (Ed.), Leaving Islam. Apostates Speak Out, Amherst 2003.
- <sup>23</sup> Presseerklärung zum Gerichtsverfahren gegen Abdul Rahman vom 23. März 2006.
- <sup>24</sup> Hübsch, Islam und Menschenrechte, 3.
- <sup>25</sup> Hadayatullah Hübsch, Über den Umgang mit Frauen in der Ehe ([http://www.ahmadiyya.de/islam/artikel/hadayatullah/zwei\\_verse\\_erklaert.html](http://www.ahmadiyya.de/islam/artikel/hadayatullah/zwei_verse_erklaert.html)).
- <sup>26</sup> Muhammad Zafrullah Khan, Die Frau im Islam, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1997, 11.
- <sup>27</sup> Ebd., 12.
- <sup>28</sup> Ebd., 18.
- <sup>29</sup> Das demonstriert die bis heute in aktuellen Argumentationen verwendete sogenannte „Unterwerfungsliteratur“, d.h. der Korpus an frauenfeindlichen „hadithen“. Hier kommt die ungebrochene Dominanz versteinierter patriarchalischer Koran- und Traditionsauslegungen zum Ausdruck. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser Literatur vgl. v.a. Khaled Abou El-Fadl, Speaking in God's Name. Islamic Law, Authority and Women, Oxford <sup>2</sup>2003, 232ff. Siehe ferner dazu v.a. Christine Schirmmayer / Ursula Spuler-Stegemann, Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam, München 2004, 66ff u. 107ff. Aufschlussreich ist auch, dass in muslimischen Kreisen in Deutschland z.B. das Buch „Erlaubtes und Verbotenes im Islam“ von Yusuf al-Qaradawi, dem aus Ägypten stammenden und im Emirat Katar ansässigen islamistischen Rechtsgelehrten, angeboten wird. Qaradawi hat Selbst-

mordattentate in Palästina gebilligt und wird selbst von arabischen Intellektuellen als „geistiger Brandstifter“ bezeichnet. Das über muslimische Verlage in Deutschland (auch über entsprechenden Links der Verbands-Webseiten) für 20 Euro zu erwerbende Buch ist eine Sammlung von Lektionen, die Qaradawi schon 1960 (!) an der Al-Azhar Universität in Kairo vorgetragen hat. Qaradawi schärft hier seinen Lesern ein, dass über Islam in die Welt gekommen sei, „damit er befolgt wird, nicht zu folgen, zu herrschen, nicht um beherrscht zu werden“. Seine Lebensregeln für das Zusammenleben von Männern und Frauen gipfeln in dem Ratschlag, dass der Mann die Frau bei notorischem Ungehorsam „leicht mit den Händen schlagen darf, wobei er das Gesicht und andere empfindliche Stellen zu meiden hat“, Yusuf Al-Qaradawi, Erlaubtes und Verbotenes im Islam, München (SKD-Bavaria-Verlag) 4. Neubearb. Aufl. 2003, 287.

<sup>30</sup> Hübsch, Über den Umgang mit Frauen in der Ehe, 21.  
<sup>31</sup> Ebd., 29.

<sup>32</sup> Alle Zitate aus Kholia Hübsch, Polygamie im Islam ([http://ahmadiyya.de/akhmadiyyat/nuur:fuer\\_frauen/polygamieimIslam.html](http://ahmadiyya.de/akhmadiyyat/nuur:fuer_frauen/polygamieimIslam.html)). Da die Adoption im Islam verboten ist (Sure 33,4-5) bleibt nur die Polygamie.

<sup>33</sup> Die Polygamie ist in der Türkei seit 1926 und in Tunesien seit 1956 offiziell abgeschafft. In anderen islamischen Staaten wird sie zumindest erschwert. Vgl. Schirmacher/Spuler-Stegemann, Frauen und die Scharia, 111ff.

<sup>34</sup> Khan, Die Frau im Islam, 44.

<sup>35</sup> Presseerklärung der Ahmadiyya Muslim Jamaat zur Erklärung der EKD, „Das Kopftuch kann Zweifel an Eignung von Lehrerinnen begründen“ vom 12. Oktober 2003.

<sup>36</sup> Hadayatulla Hübsch, Warum trägt die Muslima Kopftuch oder Schleier? ([www.kopftuch.info.de](http://www.kopftuch.info.de)). Siehe auch sein Buch „Frauen im Islam. 55 Fragen und Antworten“, Betzel 2004.

<sup>37</sup> Hadayatullah Hübsch, Der Islam über Krieg und Kampf (Jihaad), Frankfurt a.M. 1999, 2.

<sup>38</sup> Cook erinnert daran, dass Mohammed selbst nicht nur „geistlicher“ Leiter der muslimischen Gemeinde in Medina gewesen sei, sondern auch politischer Führer und militärischer Oberbefehlshaber. So habe er von 622 bis zu seinem Tod 632 pro Jahr (im Schnitt) an neun kriegerischen Aktionen (Schlachten, Überfälle, innere Auseinandersetzungen) teilgenommen, die keineswegs als „defensiv“ zu bezeichnen seien. Im Blick auf die Behandlung des Themas im Koran kommt Cook zu dem ernüchternden Resultat, dass wir hier „eine weit entwickelte religiöse Rechtfertigung für das Kriegführen gegen die Feinde des Islam“ vor uns haben. Er stellt fest, dass „die Interpretation von Dschihad während der ersten Jahrhunderte des Islam unvermindert direkt aggressiv und expansiv“ gewesen sei. Zwar sei der Islam nicht, wie oft behauptet werde, mit dem Schwert verbreitet worden, gleichwohl hätten die „Eroberungen und der Dschihad die Voraussetzungen für die Bekehrung oder den Ruf zur Bekehrung“ geschaffen. Die heute in verstärktem Maße hervorgehobenen Dschihad-Interpretationen des spirituellen Islam (Sufismus) taugten nur bedingt zum Beleg des „friedlichen“ Charakters des Islam, denn obwohl Sufis im 9. und 10. Jahrhundert die Möglichkeit des „Großen Dschihad“ (als moralisch-geistige Anstrengung, die eigenen Leidenschaften zu bekämpfen) betonten, bezweifelten die „Sufi-Krieger“ keineswegs die Legitimität des militanten („kleinen“) Dschihad. Der „Dschihad der Seele“ galt nicht als „Ersatz“ für den kriegerischen Einsatz (so der berühmte Rechtsgelehrte al-Ghazali). David Cook, Understanding Jihad, Berkeley / Los Angeles / London 2005, 6, 11, 39, 44, 39f.

<sup>39</sup> Ein typisches Beispiel ist: Alhaj Ataullah Kaleem, Islam und Christentum, Frankfurt a.M. 1991. Siehe auch Hadayatullah Hübsch, Judentum, Christentum und Islam, Frankfurt a.M. 1994. Weitere Belege bei Hiltrud Schröter, Ahmadiyya-Bewegung im Islam, 44ff.



## Yogaschulen in Berlin – hinduistisch oder weltanschaulich neutral?

Yoga ist nahezu jedem ein Begriff, aber was darunter verstanden wird variiert sehr. „Yoga hat etwas mit Hinduismus zu tun? Das wusste ich nicht.“ Diese und ähnliche Reaktionen weckten mein Interesse, einen Einblick zu bekommen, wie Yoga gelehrt wird. Wird Yoga nur noch als Sport oder Entspannungsmethode gesehen, die helfen soll, dem alltäglichen Stress des Großstadt-Lebens gewachsen zu sein? Inwiefern fließen hinduistische oder andere weltanschauliche Vorstellungen in den Unterricht ein? Viele kleine und größere Yogaschulen präsentieren sich mit einem Überblick über die gelehrtten Yogarichtungen und die Philosophie der Schule sowie ihre Tradition im Internet. Auf Grundlage dieser Informationen wählte ich vier Yogaschulen aus, bei denen ich an Probestunden teilnahm und einen Einblick erhielt, wie stark und ob überhaupt Yoga dort mit weltanschaulichen Elementen verbunden wird.

### ***spirit yoga* in Berlin-Mitte**

Die Philosophie von *spirit yoga* ist, dass Yoga befreie und glücklich mache und dieser Zustand des Wohlfühlens sich übertrage und zu mehr Frieden und Harmonie führe. Die Schule mache es sich zur Aufgabe, die alte Tradition des Yoga auf lebensnahe, freigeistige und lebendige Art zu vermitteln. Auf einem Flyer der Schule ist eine Yogi-Verhaltensregel angegeben, die neben allgemeinen Normen wie „Stehle nicht“, „Sei freundlich und verletze niemanden“ auch „Disziplin, Mut und Hingabe bei der Arbeit“ sowie „Erkenne das Wirken Gottes in allem

Schönen, Wahren und Guten in der Welt“ fordert. Weiter heißt es, dass Yoga ein Übungsweg, eine Philosophie sei und Yoga Erfahrungen in der jeweils eigenen Religion vertiefen könne.

Die Leiterin von *spirit yoga* ist vom Berufsverband Deutscher Yogalehrender (BDY) anerkannt und unterrichtet Power-VinasaFlowYoga. Weitere Kurse an ihrer Schule sind für Jugendliche, „meditativ-regenerierende“ Stunden, sanftes Yoga, Schwangerschaftsyoga und Rückbildungsgymnastik sowie Kirtan („Gesang“).

Die Probestunde, eingebettet in einen Tag der offenen Tür, fand in einem Raum statt, in dem sich eine Art „Schrein“, u. a. mit einem Kreuz, einer Marienkerze, einer Ganesha-Statue und einer Gebetskette befand, auf dem eine pinkfarbene Buddha-Statue stand. Während der Yogastunde wurde immer wieder erläutert, dass es sich nicht um Sport handle, sondern Yoga der Selbstfindung diene und daher die Leistung nicht von Bedeutung sei.

Bei *spirit yoga* scheint ein Yoga frei von religiösen oder weltanschaulichen Elementen gelehrt zu werden. Vermutlich befinden sich die religiösen Elemente in erster Linie in den Räumen, um das „indische Flair“, das durch eine indisch anmutende Einrichtung erzeugt wird, zu verstärken.

### ***east side yoga* in Berlin-Prenzlauer Berg**

Bei *east side yoga* wird Yoga in der Tradition von T. Krishnamachaya gelehrt. Yoga sei in seiner klassischen Form nicht von religiöser, sondern universeller Spiritualität und daher könne „sein Erkenntnisweg

von Gläubigen wie auch Atheisten und Skeptikern beschriften werden“. Weiter heißt es, Yoga könne mehr Lebensfreude und Wohlbefinden schenken und eine hilfreiche Unterstützung auf unserem spirituellen Weg sein.

Die Schule wird von einer vom BDY anerkannten Lehrerin geleitet und es werden Kurse zu Viniyoga, Meditationen und Kinder- sowie Schwangerenkurse angeboten, die zum Teil von den Krankenkassen anerkannt sind. Die Schwangerenkurse finden über die VHS statt.

Die Räume von *east side yoga* waren ebenso wie die von mir besuchte Yoga-Stunde frei von spirituellen oder religiösen Elementen. Weltanschauliche Festlegungen – gleich, welcher Art – ließen sich nicht feststellen. Dies scheint, urteilt man nach ihrer Präsentation im Internet, eine Gemeinsamkeit vieler Schulen zu sein.

### **Sivananda Yoga Vedanta Zentrum e.V. in Berlin-Friedenau**

Das *Sivananda Yoga Vedanta Zentrum e.V.* (SYVZ) sieht sich in der Tradition von Swami Sivananda, dessen Schüler Swami Vishnudevananda die *Sivananda Yoga Zentren* gründete. Die Leiterin der europäischen Zentren ist Swami Durgananda, die Meditation, Yoga-Psychologie, Ernährungslehre, positives Denken, Mythologie und östliche Philosophie lehrt. Die Berliner Schule steht unter der Leitung von Swami Atmaramananda, der ein direkter Schüler des Gründers Swami Vishnudevananda ist.

Im SYVZ finden Hatha-Yogakurse statt, die neben Asana-Übungen (Körperübungen) in Verbindung mit Pranayama (Atemübungen) eine Entspannung mittels Autosuggestion beinhalten. Es gibt spezielle Kurse für Kinder, Schwangere und sanften Yoga. Weiterhin werden Kurse zu Kriyas (physische Reinigungsübungen), Bhakti-Yoga

(Yoga der Liebe/der Hingabe) und den Upanishaden angeboten. Es gibt regelmäßige Gruppenmeditationen und es werden Feste mit Puja und Meditation ebenso wie Weihnachtsfeiern mit dem Singen von Weihnachtsliedern und Mantras gefeiert. Angeboten werden auch Fasten-Seminare und die Ausbildung zum Ayurveda-Ernährungsberater. Bei der Beschreibung der Angebote wird immer wieder auf die Notwendigkeit einer yogischen Lebensweise hingewiesen.

Das SYVZ ist vermutlich eine der größten oder die größte Yogaschule in Berlin. Begrüßt wird mit „Om“, dann gibt es Tee und mit einem Glöckchen wird zu den verschiedenen Kursen geläutet. Die Yoga-Probestunde fand in einem Raum statt, in dem Bilder der beiden spirituellen Meister Swami Sivananda und Swami Vishnudevananda zusammen mit einem Bild der Gottheit Siva aufgehängt waren. Auf der gegenüberliegenden Seite befanden sich Bilder von Swami Vishnudevananda bei der Ausführung verschiedener Asanas und in einer Ecke stand noch eine kleine Buddha-Statue, vor der Räucherstäbchen angezündet wurden. Die Lehrerin nannte ihren spirituellen Namen und die Stunde begann mit dem gemeinsamen Singen des „Om“. Das „Friedens-Kirtan“, in dem mehrere Gottheiten und die Meister Swami Sivananda sowie Swami Vishnudevananda gepriesen werden, sang die Lehrerin. Auch Allah und Jesus kommen darin vor, erfuhr ich auf meine Nachfrage. Nach der Autosuggestion wurde die Stunde wieder mit dem „Om“ und dem „Friedens-Kirtan“ beendet. Im Eingangsbereich der Schule werden Bücher zu Yoga und Ayurveda neben Sivanandas Werken, hinduistischen Schriften und Literatur über Jesus, den Heiligen Franziskus und Mutter Teresa angeboten. Ähnlich bunt zeigt sich der Altar im Meditationsraum: Siva, Lakshmi, Ganesha und

andere hinduistische Gottheiten sowie Swami Sivananda, ein Kreuz und eine islamische Plakette werden hier „verehrt“. Die Figuren der Gottheiten werden von indischen Priestern geweiht, bevor sie auf dem Altar aufgestellt werden.

Diese Schule unterrichtet also einen spirituellen, religiösen Yoga, der aber neben den hinduistischen Vorstellungen offen zu sein scheint für andere Götter und Glaubensrichtungen.

### **Deutsche Akademie für Traditionelles Yoga e. V. in Berlin-Mitte/-Schöneberg**

Die *Deutsche Akademie für Traditionelles Yoga (DATY)* bietet Kurse in zwei Zentren an. Dem *Maha Yoga-Zentrum* in Berlin-Mitte und im *Aham-Zentrum* in Berlin-Schöneberg. Zum Angebot gehören „Yogatechniken und andere spirituelle Methoden“. Der Yogaunterricht in Kundalini-Yoga findet in Jahreskursen mit folgenden Inhalten statt: Im ersten Kursjahr gibt es den Einstieg in die Theorie und Praxis des Yoga. „Alle Grundbegriffe werden ausführlich beschrieben, so dass Du die Übungen gut verstehen und ausführen kannst, und sie ihre volle Wirkungskraft zur Geltung bringen.“ „Das zweite Kursjahr steht im Zeichen der Wissenschaft des Atems (Pranayama) und der geheimen Maha Vidya Yoga-Tradition“ und im dritten Jahr werde die „zweite Große Kosmische Kraft TARA“ beschrieben und der Schüler in ihr geheimes Mantra eingeweiht. Diese Yogakurse sollen helfen, alle Seiten des Wesens, die die physischen, emotionalen, mentalen und spirituellen umfassen, auf harmonische Art und Weise zu entwickeln.

Die *DATY* hat den Anspruch, dass ihre Art des Yoga ein wissenschaftliches System sei, durch das „eine vollständige Entwicklung der latenten höheren Aspekte des Menschen erreicht wird“ und das

„schlussendlich zu absoluter Selbsterkenntnis – zur Verschmelzung mit dem Universellen Bewusstsein führt“.

Zusätzlich werden Meditationen, eine persönliche Beratung über Gesundheit, Krankheitsprophylaxe, das tägliche Miteinander und Sexualität sowie Kurse zu Yang-Spiral-Meditation, zu Brahmacharya (sexuelle Kontinenz), Shambala („spirituelles Zentrum unseres Planeten“) und „Erotisches Tantra Yoga“ sowie zu Kriya-Yoga angeboten.

In einem kleinen Raum in einem Hinterhof befindet sich das *Maha Yoga-Zentrum*. Auffällig war, dass die Gruppe der Kundalini-Yoga-Übenden im Gegensatz zu den anderen Schulen überwiegend aus Männern bestand. Die Stunde begann mit der Aufforderung, die folgende Yogastunde und alles daraus Resultierende unter ein höchstes Prinzip der eigenen Wahl zu stellen. Danach begann man sich vom Hals aus, Chakra für Chakra, durch den Körper zu „arbeiten“ und wurde angehalten, dabei immer auf die Veränderungen im Körper zu achten und die Ströme, die durch ihn hindurchfließen, wahrzunehmen. Man kann sagen, dass die *DATY* einen weltanschaulichen Yoga mit esoterischen Zügen unterrichtet.

*Resümee:* Es ist sehr unterschiedlich, ob und wie stark weltanschauliche Elemente in den Unterricht der Yogaschulen integriert sind. Sicher überwiegt die Zahl der Schulen, die in ihrer Art und Weise den Schulen *spirit yoga* und *east side yoga* ähnlich sind, denn wie diese präsentieren sich Dutzende im Internet, wohingegen Schulen mit einem weltanschaulichen Hintergrund eher selten zu finden sind, die beiden hier genannten Schulen, *Sivananda Yoga Vedanta Zentrum e.V.* und *Deutsche Akademie für Traditionelles Yoga e.V.*, gehören jeweils zu einer deutschlandweiten Organisation.

# INFORMATIONEN

## GESELLSCHAFT

**Neue Umfrage bestätigt Einsichten der EKD-Perspektivkommission.** Die „Identity Foundation“ ist eine gemeinnützige Stiftung, die 1998 von dem Leiterehepaar einer Düsseldorfer Kommunikationsagentur ins Leben gerufen wurde. Seit ihrer Gründung hat die Stiftung einige Studien und Projekte umgesetzt, die aktuelle Identitätsprozesse in Deutschland und Europa auf gesellschaftlicher Ebene beleuchtet sowie Entwicklungen in den Gebieten Wirtschaft, Management und Politik aufgezeigt haben. Im April 2006 hat sie nun die Ergebnisse einer repräsentativen Befragung über „Spiritualität und Religiosität in Deutschland“ vorgelegt. In Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Soziologie an der Universität Hohenheim wurden auf einer repräsentativen Basis von ein-tausend Interviews untersucht, welche Bedeutung der Religion und Spiritualität gegenwärtig in Deutschland zugemessen wird. Dabei traten einige Ergebnisse zutage, die sich auf überraschende Weise mit den Einsichten der EKD-Perspektivkommission decken, obwohl beide Projekte völlig unabhängig voneinander durchgeführt wurden.

Fast zwei Drittel der Deutschen lassen sich demnach von religiösen und spirituellen Fragen ansprechen, als wirklich atheistisch bezeichnen sich nur gut 20 Prozent. Allerdings wird das Thema Religion sehr kontrovers diskutiert, was verschiedene gegensätzliche Standpunkte dokumentieren:

- Einerseits meint eine deutliche Mehrheit von fast 57 Prozent der Deutschen, dass eine religiöse Erziehung der Kinder für deren Entwicklung ausgesprochen för-

derlich ist und dass man mit Kindern ein „Gute-Nacht-Gebet“ einüben sollte. Auf der anderen Seite interessiert sich fast jeder zweite Deutsche für esoterische Fragen.

- Die Sinnsuche beschäftigt immer mehr Menschen. Schon ungefähr 15 Prozent der erwachsenen Bevölkerung sind aktiv auf der Suche nach ihrer inneren Mitte. Damit zählen mehr als sechs Millionen Deutsche zur Gruppe „spiritueller Sinnsucher“, die besonders aus christlicher und anderer Mystik und Esoterik schöpfen, aber sich auch humanistischer Ansätze bedienen. Andererseits wurde die größte Gruppe mit 40 Prozent als „unbekümmerte Alltagspragmatiker“ beschrieben, die fast nur an ihrer eigenen Zufriedenheit und der wirtschaftlichen Lage interessiert sind.

- Die „Identity Foundation“ bezeichnet 10 Prozent der Deutschen als „Traditionskristen“, die sich eng mit einer Kirche und deren Lehren verbunden fühlen, während sie 35 Prozent den „religiös Kreativen“ zurechnet. Diese Gruppe sei nur noch locker mit dem christlichen Glauben verbunden und wenig konfessionell festgelegt. Der Glaube werde mit Hilfe zusätzlicher Erkenntnisse aus anderen Philosophien und/oder Religionen angereichert.

- Eine spirituelle Praxis ist für 30 Prozent wichtiger Bestandteil des Alltags, variiert in der konkreten Umsetzung jedoch sehr nach Altersgruppen. Während die jüngere Generation neuen spirituellen Strömungen gegenüber besonders aufgeschlossen ist und beispielsweise bereits jeder Zehnte meditiert (20- bis 29-Jährige) oder Yoga macht (40- bis 49-Jährige), ist für die ältere Generation das Gebet oder der Kirchenbesuch wichtiger.

Kaum überraschend ist der Befund, dass die große Mehrheit der Deutschen die wissenschaftliche Weltdeutung nicht be-

friedigt. Vielmehr glaubt jeder zweite, dass der Kosmos von einer geistigen Macht zusammengehalten wird und es nicht schaden kann, auf Holz zu klopfen oder einen Talisman bei sich zu tragen. 7,6 Prozent der Deutschen wünschen sich gar ein mystisches oder übersinnliches Erlebnis. Insgesamt unterstreichen die Untersuchungsergebnisse das Bedürfnis und die Sehnsucht nach persönlicher religiöser Erfahrung.

Ohne die Ergebnisse der referierten Studie kennen zu können – sie wurden erst später veröffentlicht, hat eine EKD-Perspektivkommission unter dem Titel „Kirche der Freiheit“ Vorschläge zur Neugestaltung der Kirche vorgelegt (vgl. <http://www.ekd.de/download/kirche-der-freiheit.pdf>). Eindeutig fordert die Kommission die Kirche zu einschneidenden Veränderungen auf – es soll keinesfalls alles so bleiben wie es ist. Auch sollen nicht alle Aktivitäten gleichmäßig abgebaut werden – eine inhaltliche Neuausrichtung wird gefordert. Ein Kommentar im Berliner „Tagesspiegel“ appellierte kürzlich sogar an die politischen Entscheidungsträger, den radikalen Reformkurs der EKD zum Vorbild zu nehmen (6. Juli, 10). Im Gegensatz zur Regierung habe die evangelische Kirche nämlich „eine Vision, wo es hingehen soll – und sie hat den Mut dafür zu streiten: zurück zum Eigentlichen, zur Verkündigung des Evangeliums“.

Das Impulspapier ist durchdrungen von dem Willen, wieder klarer, kräftiger und hörbarer zum christlichen Glauben einzuladen. Dazu nehmen die Autoren interessanterweise besonders die Diakonie in den Blick: „Diakonisches Handeln muss stärker als bisher mit katechetischen Elementen verbunden werden, damit deutlich wird, wessen Geistes Kind es ist“. Und für das Jahr 2030 wird als Ziel formuliert, dass alle diakonischen Einrichtungen und Dienste in einer definierten

Partnerschaft zu den Kirchengemeinden ihrer Region stehen sollen. Regelmäßige Fortbildungen sollen die Mitarbeitenden in Fragen des christlichen Zeugnisses schulen, und sofern nichtchristliche Mitarbeiter beschäftigt sind, sollen diese für eine bewusste Zuwendung zum Glauben geworben werden.

Es kommt nicht von ungefähr, dass gerade die Diakonie mit ihrem medizinischen und pflegerischen Angebotsschwerpunkt auf ihr geistliches Profil hin angeschaut wird. Denn auf dem Gesundheitsmarkt ist seit einigen Jahren ein Wiederentdecken spiritueller Pflegehaltungen und Heilweisen zu beobachten. Ein traditioneller Ort, die „spirituellen“ Aspekte einer Erkrankung zu thematisieren, war traditionell die Klinikseelsorge. Mit dem Konzept „spiritual care“ hat hier ein bedeutsamer Perspektivwechsel stattgefunden. Nicht mehr die Kirchen bieten etwas an, sondern Patientenbedürfnisse fordern etwas ein! Schon 2002 stellte die Weltgesundheitsorganisation fest, dass eine Verbesserung der Lebensqualität Schwerkranker nur mittels frühzeitiger Erkennung und Behandlung von Schmerzen und anderer Probleme physischer, psychosozialer und spiritueller Natur möglich sei. In Zeiten qualitätszertifizierter Behandlung bildet nun auf einmal „spiritual care“ – man könnte das auch weltanschaulich neutrale Seelsorge nennen – eine wichtige Säule der Krankenbehandlung. Mit der weltanschaulichen Neutralität ist das natürlich in menschlichen Grenzsituationen so eine Sache: Kann man ohne Hoffnung zufrieden sterben? Auf diesem Gebiet sind nach wie vor buddhistische Angebote am meisten gefragt: Unter dem Label „Spirituelle Begleitung“ wird bundesweit ein umfangreiches und hochqualifiziertes Fortbildungsprogramm zur Sterbebegleitung aus buddhistischer Sicht durchgeführt ([www.spicare.org/de](http://www.spicare.org/de)). Ein Heidelberger For-

schungsprojekt konnte für eine wissenschaftliche Überprüfung dieser Behandlungsmethode sogar eine viertel Mio. Euro bei der deutschen Krebshilfe einwerben. Dieses Beispiel verdeutlicht, warum eine christliche Profilierung diakonischer Angebote dringend nötig ist.

Man wundert oder ärgert sich, aber auch für Spirituelles wird heute schlicht ökonomisches Kalkül ins Feld geführt: Die Einbeziehung spiritueller Themen in die Krankenbehandlung könnte sich nämlich als ein Wettbewerbsvorteil herausstellen. Während bei öffentlichen Krankenhausträgern eher „Dienst nach Vorschrift“ zu erwarten sei, soll das christliche Profil konfessioneller Häuser durch ihre Pflegequalität und die Einfühlsamkeit des Personals überzeugen, meinte kürzlich ein Krankenhausmanager. Spiritualität als das Kapital der Diakonie – so soll christliche Pflege wieder zu einem „Markenprodukt“ werden.

In den Gedankenanstößen der Kommission ist viel von geistlicher Profilierung und dem Mut des Glaubens, Hoffens und Liebens die Rede. Der von manchen als altbacken empfundene Begriff „Frömmigkeit“ taucht in dem gut 100 Seiten starken Text 19 Mal auf und unterstreicht die Bedeutung der persönlichen Gottesbeziehung im Sinne eines biographisch charakterlich adaptierten Glaubensstils, der in den Räumen der Kirche entdeckt, entwickelt und entfaltet werden soll.

Ein Umbau der Institution Kirche erscheint dringend angezeigt. Aktuelle Befragungsergebnisse wie die der „Sinus-Studie“ im Auftrag der katholischen Kirche sowie die Ergebnisse der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD bestätigen den sinkenden Einfluss der großen Kirchen mit ihren Angeboten. Die Rückschlüsse der Religionsforschung auf diesen Trend fallen sehr unterschiedlich aus. Während manche Forscher in

Hinblick auf den ungebrochenen Esoterik-Boom mit dem Begriff „Respiritualisierung“ einen angeblichen Megatrend in der Gesellschaft identifiziert haben wollen (Hermann Denz [Hg.], Die europäische Seele, Wien 2002; Regina Polak, Religion kehrt wieder, Ostfildern 2006), halten andere die Wiederkehr der Religion für einen Mythos und bescheinigen der Gesellschaft ein relativ stabiles Grundbedürfnis nach religiöser Orientierung (Detlev Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? München 2003; Ulrich Körtner, Wiederkehr der Religion? Gütersloh 2006).

Die enormen Umwälzungen im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich betreffen alle, auch die Kirchen. Das Impulspapier sieht darin die Chance, die Antworten des Glaubens in neuer Weise als persönlichen Halt und Trost zu verdeutlichen. Dabei sehen die Autoren weniger andere große Religionen oder Sekten als Konkurrenten für die christlichen Kirchen an, sondern vielmehr die Anbieter „kleiner Transzendenzen“ wie Wellness, Sport oder Meditation. Auch wenn hierzu andere Einschätzungen vorliegen – gerade für die Profilierung der christlichen Identität in einer multireligiösen Gesellschaft bietet die Weltanschauungsarbeit unverzichtbare Hilfsmittel an. Die Methoden des Dialogs und der Unterscheidung helfen dazu, sich seines eigenen Glaubens (wieder) zu vergewissern. Der Weg von einer postmodernen Patchwork-Religiosität zu authentischer Frömmigkeit ist nicht einfach, aber möglich – und sehr anzuempfehlen!

Michael Utsch



**125 Jahre Freidenkerverband.** (Letzter Bericht: 5/2006, 193f u. 194) Am 10./11. Juni 2006 trafen sich etwa 70 Delegierte und Gäste des Deutschen Freidenker-Verbands (DFV) in Frankfurt a.M. zu einem Bundesverbandstag. Die Mainmetropole war gewählt worden, weil hier vor 125 Jahren der Freidenkerverband gegründet wurde. Der diesjährige Verbandstag stand unter dem etwas bemühten Motto: „Aufklärung contra Gehirnwäsche, Volksverdummung und Zerstörung der Vernunft. / Make Capitalism History! – Bringen wir den Kapitalismus hinter uns! / Solidarisch gegen Imperialismus und Krieg!“

Auf dem Verbandstag des DFV erklärte der Bundesvorsitzende des DFV, Klaus Hartmann, in seinem Grundsatzreferat den Selbstanspruch des Verbandes: Er stehe auf der „Grundlagen einer wissenschaftlichen Weltanschauung“ und es sei Aufgabe der Freidenker, „gegen die Enteignung der Meinungsfreiheit, für eine Kultur des selbständigen Denkens und des Widerstands einzutreten“. So wollen die Freidenker mit ihrem Verbandstag „sachliche, weltanschaulich fundierte und kämpferische Aufklärung setzen, gegen irrationale ideologische Angepasstheit“ und für „anti-imperialistische Solidarität“ eintreten.

In der Tageszeitung „Junge Welt“ vom 12. Juni 2006 wird über die Frankfurter Zusammenkunft wie folgt berichtet: „Über die originäre Zielsetzung, dem Eintreten gegen Gehirnwäsche, Volksverdummung und Zerstörung der Vernunft hinaus wurde deutlich, daß sich Freidenker in jedem Landesverband als Teil der kritischen sozialen Bewegung verstehen. In der Aussprache waren zentrale Themen unter anderem die Friedenspolitik, der Kampf gegen den Abbau demokratischer Rechte, gegen Studiengebühren und Hartz IV sowie die allge-

meine soziale Lage.“ Autor dieser Zeilen ist Dieter W. Feuerstein. Während der deutschen Teilung war Feuerstein als sog. „Kundschafter des Friedens“ für die DDR-Auslandsspionage in Westdeutschland tätig. Seine geheimdienstliche Tätigkeit währte 21 Jahre. Zuletzt war er in einem Münchner Rüstungsbetrieb tätig, in dem Kampfflugzeuge wie Tornados und Eurofighter für die NATO gebaut wurden. Nach der Wiedervereinigung und seiner Enttarnung wurde Feuerstein zu einer Gefängnisstrafe von acht Jahren verurteilt. Das „W“ in seinem Namen steht übrigens für Walter (Ulbricht), der, so schreibt Dieter W. Feuerstein im Internet, „bei meiner Geburt (...) Pate stand“. Feuerstein publiziert heute in verschiedenen linken Medien und steht den Ideen des Freidenkerverbands nahe.

Zu den Ergebnissen der Konferenz gehören zahlreiche Beschlüsse, in denen man sich gewohnt kämpferisch gibt. Unterstützt werden sollen mannigfache Aktivitäten, z.B. Proteste gegen den Besuch des US-Präsidenten G. Bush, gegen das G-8-Treffen (Sommer 2007), gegen die NATO-Sicherheitskonferenz (Januar 2007) usw. Ferner wurde eine Resolution „gegen den Abbau demokratischer Rechte in der BRD“ verabschiedet. Wenige Tage nach dem Frankfurter Treffen versäumte der DFV nicht, sich sogleich mit einer Solidaritätserklärung an die Seite der gegen die Einführung von Studiengebühren protestierenden Studenten zu stellen, so wie man schon im Frühjahr 2006 die Streiks im Öffentlichen Dienst zumindest verbal unterstützt hatte.

Die allgegenwärtige kämpferische Attitüde und die in hohlen Phrasen daherkommende Sprache des DFV muten häufig wie Relikte aus der Zeit des „kalten Krieges“ an. Seine eifertigen Solidaritätserklärungen erscheinen ebenso anachronistisch wie seine andauernde Pau-

schalkritik an den politischen Verhältnissen in der Bundesrepublik. So scheint den Freidenkern entgangen zu sein, dass sich die Rot-Grüne Bundesregierung gerade nicht am Irakkrieg beteiligt hat und inzwischen neue Machtverhältnisse im deutschen Bundestag herrschen.

Vollends scheinen die im DFV organisierten Freidenker den Blick für die politischen Realitäten verloren zu haben, wenn es um die Konflikte im Nahen Osten geht. Kann man über die US-Politik von G. Bush und manche Schiefelage in der internationalen Politik im Einzelfall noch diskutieren, so ist dies schlechterdings unmöglich, wenn die Freidenker behaupten, dass sich „für das ‚Auslöschung Israels‘ (...) kein Anhaltspunkt in Ahmadinedschads Originaltext“ finden ließe. Getreu dem Motto: Der Feind meines Feindes ist mein Freund. Nun kennt wohl kaum jemand das Originalmanuskript einer Rede des iranischen Präsidenten – aber dass er immer wieder die Vernichtung Israels propagiert, daran kann kein Zweifel bestehen. Während der berüchtigten Teheraner Konferenz „Eine Welt ohne Zionismus“ erklärte Präsident Ahmadinedschad am 26. Oktober 2005: „Inshallah wird die Prophezeiung des Imam [Ajatollah Khomeini], Israel werde vernichtet, durch kontinuierliche Weisheit der Palästinenser auch bald realisiert werden. (...) Es ist machbar, dass dieser Schandfleck [Israel] aus der islamischen Welt getilgt wird“ (Handelsblatt vom 27.10.2005). Diese Grundaussage ist seither immer wieder variiert worden und im Übrigen nicht neu.

Sollte es möglichen Sympathisanten der Freidenker nicht zu denken geben, dass eine Organisation, die sich das „freie Denken“ auf die Fahnen geschrieben hat, immer wieder in die Nähe von ideologischen Fanatikern gerät?

Andreas Fincke

## PARANORMALE HEILUNG

### **Feierstunde des Bruno-Gröning-Freundeskreises zum 100. Geburtstag Grönings**

(Letzter Bericht: 6/2006, 230f) Es sollen über 2000 Menschen gewesen sein, die sich anlässlich des 100. Geburtstages am Pfingstwochenende 2006 im westfälischen Geseke versammelt hatten. Gäste aus 40 Ländern waren anwesend, über Internet waren Gröning-Anhänger aus 30 weiteren Ländern zugeschaltet. Vielerorts wurde die Veranstaltung in den örtlichen Freundeskreisen auf Großleinwänden übertragen, so z.B. in Kroatien, Russland, Brasilien, Kanada, USA und Mexiko, aber auch in den deutschen Gemeinschaften. In der *Informationszeitschrift Bruno Gröning* (9. Jg., Sommer 2006, 4) heißt es rückblickend: „Egal ob sie über Tausende Kilometer aus Indien, dem Iran, Australien, Kamerun, den USA oder Peru angereist waren oder ob sie aus dem benachbarten Sauerland, aus Köln, Hamburg, München oder Stuttgart kamen – eins hatten sie alle gemeinsam: den Dank und das Bitten. Dank für empfangene Hilfen und Heilungen und Bitten um weitere Hilfe für sich selbst, für die Lieben daheim, für Freunde, Verwandte, Bekannte oder für die ganze Menschheit, für Tiere und Pflanzen und die wundervolle Erde.“

Für Grete Häusler, die nach wie vor rührige Verbreiterin der Ideen des „Wunderheilers“, war Gröning ein besonderer Mensch mit einer besonderen Lebensaufgabe. So schreibt sie im Editorial der *Informationszeitschrift*: „Er hat die Heilung auf dem geistigen Weg den Menschen vollendet wiedergebracht und ihnen den Empfang des Heilstroms ermöglicht. Dadurch ist die Verbindung zwischen Gott und Mensch geistig zustande gekommen. Seine Freunde erleben sein gesprochenes Wort: ‚Gottverbundensein ist alles.‘“ Damit wird noch einmal deutlich, welche



Heilsqualitäten dem „Wunderheiler“ Gröning zugesprochen werden. In der Perspektive des Bruno-Gröning-Freundeskreises wird er damit faktisch zum Heilmittler erklärt, zur Brücke zwischen Gott und Mensch. Die Unterschiede zum christlichen Glauben, der allein in Jesus Christus den Heilsbringer erblickt, könnten nicht größer sein.

Matthias Pöhlmann

#### EVANGELISATIONS- UND MISSIONSWERKE

**Leo Janz gestorben.** (Letzter Bericht: 5/2005, 194) Nach längerer Krankheit ist Leo Janz am 8. Juni 2006 in Abbotsford (Vancouver) gestorben. Dies gab das Janz-Team am 21. Juni bekannt. Zusammen mit Anton Schulte und Werner Heukelbach gehört er zu den Pionieren einer Evangelisationsbewegung im deutschsprachigen Raum, die konsequent auch Medien nutzte. 1989 kehrte Leo Janz aus Altersgründen nach Kanada zurück, wo er seine letzten Lebensjahre in einem Pflegeheim verbrachte. Er starb vier Tage vor Vollendung seines 87. Lebensjahres. Am 12. August 2006 wird eine Gedenkfeier in Kandern/Südschwarzwald stattfinden. Die Gedenkrede hält der Präses der Freien evangelischen Gemeinden und erste Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz, Peter Strauch.

#### *Die Anfänge*

1946 bildeten die Brüder Janz (Leo als Evangelisationsredner, Adolf als Seelsorger und Hildor als Gesangssolist) zusammen mit Cornie Enns (Chorleiter) das Janz-Quartett, das zunächst in Kanada tätig wurde. Eine Europa-Reise 1951 führte zum Entschluss, eine evangelistische Arbeit in Europa zu beginnen. 1955 siedelten Leo und Hildor Janz sowie Harding Braaten nach Basel über und be-

gründeten eine Arbeit, die durch Evangelisationen und Freizeiten, Radiomission und Musikaufnahmen bekannt wurde. In späteren Jahren traten als Infrastruktur die Black Forest Academy (1956 englischsprachiges Internat) hinzu und eine Hausgemeinde. Sie wurde später verselbstständig und schloss sich dem Bund Freier evangelischer Gemeinden an. Da sich das Janz-Team als Missionswerk auf der überkonfessionellen Glaubensgrundlage der Evangelischen Allianz und als Dienstleister evangelikaler Gemeinden verstand, hielt man es für angebracht, Evangelisationsarbeit und diese Gemeindegründung stärker zu unterscheiden. Es wird aber enge Partnerschaft mit den verwandten Gemeinden in der Region gepflegt.

#### *Die Radioarbeit*

1956 begann über Radio Luxemburg die Arbeit der „Christlichen Radiomission“, die später in Janz-Team umbenannt wurde. Die Sendungen bestanden aus Liedern und einer Ansprache von Leo Janz und wurden von Cornie Enns angesagt. Für Deutschland sendete das Janz-Team von 1956-1980 über Radio Luxemburg. Mitarbeitende des Janz-Teams wie Leo Janz und Edeltraud Leidig sind jedoch immer auch in den Sendungen des Allianz-evangelikalen Evangeliums-Rundfunks vertreten gewesen. Zeitweise gab es auch englischsprachige Sendungen des Janz-Teams bei Trans World Radio Monte Carlo. Mit den steigenden Sendepreisen ist die Rundfunkarbeit in Deutsch, Englisch und Portugiesisch insgesamt stark zurückgegangen.

#### *Die Musikaarbeit*

Gesang und Musik waren von Anfang an Bestandteil der Verkündigung in den Veranstaltungen des Janz-Teams. Das „Janz-Quartett“ aus Hildor, Leo und Adolph Janz sowie Cornie Enns spielte auch

zahlreiche Platten bzw. Kassetten und später CDs ein, die in den Kreisen der freien Gemeinden und landeskirchlichen Gemeinschaften weiten Anklang fanden. Die Musikarbeit war trotzdem immer eine Gratwanderung zwischen den Hörgewohnheiten und -erwartungen der evangelikalen Missionspartner und einer Annäherung an zeitgenössische Musik. Insbesondere die Janz-Team-Singers, die ab 1970 Jugendveranstaltungen mitgestalteten, gaben der entstehenden Sacro-Pop-Szene wichtige Impulse. 1976 kam es zu einer gütlichen Trennung, die Band arbeitete als Deliverance unabhängig weiter. 1981 entstand „One Accord“, bei denen interessierte Jugendliche und junge Erwachsene von Mitarbeitenden des Janz-Teams in einer intensiven Probenwoche zusammengeführt werden und dann mit evangelistischem Musik- und Tanz-Programm auf Tournee gehen.

#### *Sendungen über Radio HCJB Stimme der Anden*

Durch wöchentliche Kurzwellensendungen über Radio HCJB Quito in Ecuador wurde das Janz-Team auch in Südamerika bekannt. 1969 dehnte man die Arbeit mit einem Zweigwerk nach Brasilien aus. Die Radiosendungen für Südamerika wurden schließlich von Rüdiger Klauke in Quito zusammengestellt. Der frühere Mitarbeiter des Janz-Teams war zum Radiosender nach Quito gewechselt, als die Mennonitengemeinden, die bisher die Redaktion beschiedigt hatten, keine Mitarbeitenden mehr stellen konnten. Als die Stimme der Anden 2002 mit plattdeutschen Sendungen begann, konnte sie dabei auch auf das Janz-Team zählen, das Ansprachen aus Kanada zulieferte.

#### *50-jähriges Bestehen 2004*

Das Janz-Team arbeitet nach wie vor in den Bereichen Verkündigung und Musik

und führt evangelistische Veranstaltungen auf Gemeinde- und Allianz-Ebene im deutschsprachigen Europa durch. Insgesamt sind beim Janz-Team um die 200 Personen tätig, rund 50 im deutschsprachigen Bereich und rund 160 im englischsprachigen Bereich der Black Forest Academy (internationale Schule für Kinder von Missionaren). Besonderen Schwerpunkt legt das Janz-Team heute auf evangelistische Programme und Veranstaltungen für die junge Generation wie z.B. Englisch-Camps, Freizeiten sowie Konzerttourneen. Zum 50-jährigen Bestehen des Janz-Teams wurde 2004 die deutsche Niederlassung in Kändern zentralisiert. Weitere Arbeitszweige gibt es in der Schweiz, in Frankreich, Portugal, Weißrussland, Großbritannien, Brasilien, USA und Kanada.

Hansjörg Biener, Nürnberg

#### IN EIGENER SACHE

**Tagung „Design für die Seele“.** Angebote zur Behandlung der Seele sind vielfältig und verheißungsvoll: Therapien bei Depressionen und Angststörungen, Beratung bei Beziehungskonflikten, Coaching-Angebote fürs Berufsleben, psychologische Ratgeber, die uns im komplizierten Alltag Orientierung bieten wollen, Unterstützung bei der Wahl des Partners, des Hobbys, des passenden Haustieres... Der Gebrauch von Psychopharmaka hat in den letzten Jahren in einem beängstigenden Maß zugenommen. Immer häufiger werden sie auch bei Problemen eingesetzt, die eigentlich sozialer Natur sind. Auf dem Wachstumsmarkt psychologischer Lebenshilfe wird ein perfektionierbares Selbst des Menschen verheißen. Der Mensch, so die Botschaft, muss sich nicht mehr als unwiderrufliches Produkt seiner Gene, seiner Sozialisation oder momenta-

nen Lebensumstände betrachten, sondern kann sein Schicksal selbst in die Hand nehmen.

Angesichts dieser Entwicklungen stellt sich die Frage, wie mit den Versprechen und Machbarkeiten der Psychologie verantwortlich umgegangen werden kann. In bewährter Zusammenarbeit mit der Ev. Akademie zu Berlin veranstaltet die EZW deshalb vom 15. bis 17. September 2006 in der Ev. Bildungsstätte auf Schwanenwerder (Berlin-Nikolassee) die Tagung „Design für die Seele: Was können Psychotherapie und Lebenshilfe leisten?“. Den Ausgangspunkt bildet die Überlegung, dass die Psychologie als Einzeldisziplin Ziele und Reichweite ihrer Eingriffe nicht hinreichend reflektieren kann. Deshalb werden auf der Tagung die Menschenbilder aus Theologie, Neuro- und Kulturwissenschaften, Philosophie und Psychologie in einen Dialog gebracht, um die Chancen und Grenzen psychologischer Praxis auszuloten. Wir laden Sie herzlich nach Berlin ein.

Bitte beachten Sie, dass die Anmeldung nicht über die EZW, sondern allein über die Evangelische Akademie zu Berlin möglich ist. Richten Sie Ihre Anfragen bzw. Anmeldungswünsche deshalb bitte an Frau Silke Ewe, Charlottenstraße 53/54, 10117 Berlin, Tel.: (030) 20355-515, Fax: (030) 20355-550, E-Mail: ewe@eaberlin.de. Auch im Internet kann man sich anmelden: <http://www.eaberlin.de/anmeldeformular.php?id=166>. Weitere Informationen und das Programm mit Anmeldeformular zum Download finden Sie auch unter [www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de) in der Rubrik Veranstaltungen. Anmeldeschluss ist der 8. September 2006.

Michael Utsch

## BÜCHER

**Hermann Brandt, Spiritualität und Protest. Religion und Theologie in Lateinamerika,** Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Neuendettelsau 2005, 195 Seiten, 9,80 Euro.

Das vorliegende Buch des ehemaligen Erlanger Missions- und Religionswissenschaftlers ist eine Studiensammlung, die mit seiner Antrittsvorlesung von 1994 beginnt und seiner Abschiedsvorlesung von 2004 beschlossen wird. Sie klingt wie eine „Bilanz“ der Erlanger Zeit, die freilich nicht auf Erlangen beschränkt ist. Geteilt in drei Themenbereiche, „Die Präsenz des Religiösen“, „Theologie der Befreiung auf dem Weg“ und „Zeugnisse christlicher Prophetie und Spiritualität“, spiegeln diese Studien „die Spannung eines Lebens in zwei Kontinenten und den Versuch eines Brückenschlags zwischen ihnen“ (7).

In *Theologie auf der Straße – Wahrnehmung des Niedrigen* (9ff), zugleich seine Antrittsvorlesung vom 22. Juni 1994, sammelt Brandt Elemente, die zunächst nichts miteinander zu tun zu haben scheinen: die Orchidee *sophronites coccinea*, die brasilianischen Lastwagenfahrer mit ihren Stoßstangensprüchen und das Abblendlicht sowie – und ganz besonders – die Straße. Was diese Themen miteinander verknüpft und theologisch relevant macht, ist die biblische Dimension der Niedrigkeit (18), verbunden mit der Kondeszendenz Gottes und der sozialen, christlichen sowie theologischen Konvivenz.

Die Studie *Säkularisierung in der Fremde – die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt* (30ff) zeigt die Relativität des Gegensatzes von sakral und profan, ja gar die Überwindung des klassischen Dualismus in der lateinamerikanischen Mentalität. Sehr anschaulich

leitet Brandt in seine Ausführungen mit dem Beispiel der unterschiedlichen deutschen und brasilianischen Wahrnehmungen der populären Reaktionen auf den Tod des brasilianischen Rennfahrers Ayrton Senna im Jahr 1994 ein (30ff). In der Tat bedeutet „Säkularisierung“ in Lateinamerika – wobei sich der Aufsatz auf Brasilien konzentriert – nicht „Emanzipation“, wie es in der postaufklärerischen abendländischen Zivilisation zu erwarten wäre, sondern im Gegenteil „Entfremdung“ (33). Brandt gibt einigen lateinamerikanischen Denkern das Wort, um seine These über die „Entdeckung der Sakralität der Wirklichkeit“ (35f) in Lateinamerika zu untermauern. Dabei fehlt nicht das Beispiel von Phänomenen, die auf den ersten Blick diese These zu falsifizieren vermögen, wie etwa die sog. Pfingstkirchen (42). Abschließend wird – leider zu kurz – auf das Problem der verschiedenen Definitionen von „Säkularisierung“ eingegangen (44), was für das Thema von zentraler Bedeutung sein dürfte.

*Widerstand und Vergebung. Lateinamerikanische Perspektiven zum Verhältnis von Religion und Macht* (46ff) ist eine aufschlussreiche Reflexion über das Verhältnis von Religion und Macht am Beispiel Lateinamerikas. Der Titel stellt eine bewusste Anspielung auf Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung“ dar, dessen Rezeption durch lutherische Theologen in Brasilien Brandt als Fallbeispiel dient. Im Hintergrund dieser Rezeption steht eine interne lateinamerikanische Diskussion um die Legitimität der befreiungstheologischen Rezeption Bonhoeffers (51ff). Als „Märtyrer“ legitimiert Bonhoeffer die Macht des Widerstandes und „plädiert sozusagen für den Anspruch der Evangelischen in Lateinamerika, legitime lateinamerikanische Identität zu besitzen“ (55). Im zweiten Teil des Aufsatzes geht Brandt der Frage nach, „wie verhalten sich in der

Sicht lateinamerikanischer Theologie Religion und Macht zueinander?“ (56) Es ist zunächst eine Entwicklung festzustellen, die von der einseitigen Vorstellung der bösen Macht anhand der sog. Dependenztheorie über das differenzierte Verständnis von Macht in L. Boffs epochemachender Monographie „Kirche, Charisma und Macht“ (dt. <sup>2</sup>1985) bis zur (Neu-)Entdeckung der Macht des Widerstandes im Zuge des Gedenkens von 500 Jahren Invasion 1992 reicht (56ff). Dieses neue Bewusstsein zeigt sich z.B. bei der Reaktivierung vorkolumbianischer Religiosität (60ff) und dem machtkämpferischen Auftreten des Neupentekostalismus (62f). Brandt kommt auf Bonhoeffer zurück, um festzustellen, dass, „anders als sein Widerstand“, der Bezug auf die „Ergabung“ „so gut wie kein Echo“ findet, denn „mit Ergebung kann man in Lateinamerika nichts anfangen“ (63), es sei denn, sie wird auch „zu einer Widerstandshandlung, zur Annahme des Martyriums“ (64). Am Beispiel Lateinamerikas wird also dem hierzulande meist negativ betrachteten Machtaspekt des Religiösen zur Wiedererlangung seiner Bedeutung verholfen. Der Vollständigkeit halber wäre jedoch die Hinzuziehung einer Untersuchung der nicht völlig deckungsgleichen semantischen Felder von „poder“ (portugiesisch/spanisch) und „Macht“ in diesem Zusammenhang hilfreich.

In *Die Vermischung von Religion und Kultur in Brasilien – am Beispiel der hl. Barbara* (71ff) untersucht Brandt das Verhältnis von Religion und Kultur am Beispiel der heiligen Barbara und anhand einer Analyse des Romans „Das Verschwinden der heiligen Barbara“ des brasilianischen Schriftstellers J. Amado.

*Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie* (89ff) stellt den behutsamen Versuch dar, die (naive?) Verwendung von Israel-Klischees in der Befreiungstheologie kritisch zu beleuchten.

In *Neulesen der Bibel im aktuellen Kontext lateinamerikanischer Befreiungstheologien* (105ff) präsentiert Brandt zusammengefasst die Entwicklung der Befreiungstheologie nach dem Stand von 1994. Seine Erfahrungen als Gastdozent in Bahia 1994 dienen als Einleitung zur Feststellung der Entwicklung von Auslegungsmodellen (106f), die besonders im Paradigmenwechsel vom Exodus- zum Ijob-Motiv deutlich erkennbar sind (108f). Schwerpunktveränderungen im Sinne von „Selbstkritik und Selbstkorrekturen“ zeigen die Lebendigkeit der Befreiungstheologie (110), wobei dies keinesfalls einen Abschied von der „Option für die Armen“, sondern ihre Erweiterung bzw. Neuformulierung im Sinne der „Ausgeschlossenen“ bedeutet (111). Eine weitere grundlegende Konstante der Befreiungstheologie ist ihr Charakter als Bibeltheologie (111ff): „Die Bibel ist der zentrale Faktor der Eigendynamik und Autonomie dieser Theologie“ (112).

In *Die Befreiungstheologie nach der Wende von 1989* (115ff) geht Brandt der Frage nach, ob der Zusammenbruch des Kommunismus im Jahre 1989 das Ende der Befreiungstheologie bedeute. Zunächst wird die Befreiungstheologie „vor der Wende“ als eine Bewegung dargestellt, die „Kraft zur Reflexion erwiesen und sich angesichts neuer Prozesse neu definiert hat“ (116). In diesem Sinne ist „Re-Reflexion“ ein konstitutives Merkmal der Befreiungstheologie, das „die selbstkritische und kritische Überprüfung der eigenen Position und anderer Positionen“ (118) von Anfang an ermöglicht hat. Diese These verifiziert Brandt anhand von Beispielen, die auf Schwerpunktverlagerungen hinweisen (118ff), aber keinesfalls einen Widerruf früherer Positionen bedeuten (120). Wenn überhaupt von einer Wende in der Befreiungstheologie zu sprechen ist, dann ist nicht das Jahr 1989, sondern 1992, das Invasions-Jubiläum, ausschlaggebend (123).

Im kurzen Text von „*Den berühmten Stern hab ich nicht gesehen. Eine weihnachtliche Feststellung*“ von Pedro Casaldáliga (135ff) kommentiert Brandt gekonnt ein kurzes Gedicht des spanisch-brasilianischen Bischofs, das sich poetisch mit Zuspriech und Widerspruch der „Weihnacht“ beschäftigt.

In *Verführung zur Freiheit. Lateinamerikanische Erfahrungen in der Nachfolge Jesu* (139ff) entdeckt und untersucht Brandt Verbindungen zwischen frömmigkeitstheologischen Modellen, die auf den ersten Blick historisch-kontextuell unterschiedlicher nicht sein könnten.

*Zwieblische Botschaften – Aspekte einer interkulturellen Morphologie* (168ff), Brandts Abschiedsvorlesung von 2004, ist eine faszinierende und lehrreiche Studie zum somatischen Aspekt der Theologie. Brandt stellt zunächst eine Entmythologisierung der Zwiebel im Laufe der abendländischen Geschichte fest (168ff), was jedoch nicht bedeutet, dass sie keine Botschaften mehr bringt (171). In einem gelehrten Spaziergang durch die Weltliteratur von Homer über die Bibel, Ibsen, Dostojewskij, Grass, Pablo Neruda bis Carlos Mesters entdeckt Brandt sieben überraschende „zwieblische Botschaften“: Ästhetik, hungerstillende Eigenart, Existenzanalyse, Gericht, „kommunikative Befreiung“ (181), „Kosmovision von unten“ (184) und „Rechtfertigung im paulinischen Sinn als creatio ex nihilo“ (186). Das alles beweist, dass die Zwiebel „ein interkulturelles Phänomen darstellt“, mit anderen Worten: „die Zwiebel verbindet Zeiten und Räume“ (186). Überbrückend mit der „Morphologie als Theorierahmen“ (187) und „der Anschauung als Prinzip der Botanik“, die „zu einer synthetischen Hermeneutik“ leitet (188ff), kommt Brandt zum Kern (hat die Zwiebel überhaupt einen Kern?) seiner/ihrer Botschaft: zweieblische Botschaften sind biblische Bot-

schaften (190ff). Es geht hier um eine „schöpferische Hermeneutik“ (190) mit zwei Merkmalen: „Die Lilien auf dem Feld betrachten“ (190; übrigens: „die Zwiebel [gehört] der Familie der Liliaceae, also der Liliengewächse, an“ [191]!) und „Mit den Augen Gottes gesehen werden und sehen“ (191). Mit Luther schließlich wird „die Zwiebel zum Zeugnis christlicher Eschatologie“ (193).

In dieser Studiensammlung wiederholen sich manche Sachverhalte und Hinweise, was allerdings unvermeidbar ist, wenn sie eine theologische Bilanz darstellt. Sie zeigt die Fähigkeit ihres Autors, das „Versteckte“ zu entdecken, dem „Unterbelichteten“ zu seiner Bedeutung zu verhelfen, sei es die *sophronites coccinea* oder das *allium cepa*, Dinge des Alltags, die zu hochtheologischer Bedeutung kommen. „Spiritualität und Protest“ ist das Zeugnis eines gelungenen Brückenschlags zwischen Lateinamerika und Europa; eines verständnisvollen, aber nicht unkritischen Brückenschlags, der von einer Freude am Theologisieren begleitet wird, leicht und schön wie das Betrachten einer Blume.

Gilberto da Silva, Oberursel / Taunus

**Ulrike Peters, Schnellkurs Esoterik, DuMont Literatur und Kunst Verlag, Köln 2005, 180 Seiten, 14,90 Euro.**

Auf den ersten Blick wirkt der Titel dieses Büchleins ein wenig irritierend. Nimmt man es zur Hand und blättert darin, so lässt sich leicht feststellen: Der Autorin geht es nicht um einen Esoterik-Kurs im Schnellverfahren. Ihr Ziel ist vielmehr eine allgemeinverständlich geschriebene Darstellung der Esoterik. Auf engem Raum werden mit vielen Bildern und Grafiken überblicksartige Informationen zum gesamten Spektrum geboten. Die Autorin geht dabei von einer religionswissen-

schaftlichen Perspektive aus. Sie möchte, wie sie im Vorwort schreibt, einen systematischen Überblick geben – „als Alternative sowohl zu den umfangreichen wissenschaftlichen oder abwertend theologischen Arbeiten zu diesem Thema wie auch zu der unübersehbaren Vielfalt esoterischer, eine Heilslehre anbietender Bücher“. (7) Eine schlüssige Definition von Esoterik vermag die Autorin nicht zu geben. Sie umschreibt das Phänomen stattdessen mit den Attributen „geheim, innerlich und spirituell“ sowie „individuell, undogmatisch und pragmatisch“. Religionsgeschichtliche Wurzeln erblickt sie in der griechischen Philosophie (Platon, Plotin), in Gnosis und Mysterienkulten, in Kabbala und Hermetik, in Rosenkreuzertum und östlicher Spiritualität. Im Zentrum des Buches stehen verschiedene Phänomene zeitgenössischer Esoterik von Neuheidentum über Spiritismus bis hin zu Heilungsangeboten und einzelnen Praktiken wie Magie und Tarot. Ein Glossar erleichtert das Verständnis einzelner Begriffe.

Besonders spannend: Im Kapitel „Esoterik in der Kritik“ geht das Buch auch auf das Verhältnis von Esoterik und Christentum ein. Eine scharfe Abgrenzung von kirchlicher Seite sei eine Illusion, behauptet die Religionswissenschaftlerin. Ihre Begründung: „Je nachdem, ob ein Mensch stärker zum Christentum oder zur Esoterik tendiert, kann man von esoterischem Christentum oder christlicher Esoterik sprechen. Eine christliche Annäherung an die Esoterik zeigt sich beispielsweise in der Ansicht, dass jede Religion Grundwahrheiten oder etwas ‚Christliches‘ enthält – wenn auch dem Christentum der Vorrang vor anderen Religionen gegeben wird –, oder darin, dass Christus und seine Heilstat Bedeutung nicht nur für die Menschheit, sondern für den gesamten Kosmos gehabt habe.“ (145) Hier hätte man sich



mehr Differenzierung gewünscht, die von der Autorin ja auch für die Esoterik eingefordert wird. Von einer völligen Unkenntnis der kirchlichen Einschätzungen zu Esoterik (was sich auch im Fehlen entsprechender Literaturangaben widerspiegelt) zeugt die Behauptung der Autorin, wonach der Esoterik von kirchlicher Seite „Aberglaube“ und „Satansverehrung“ vorgeworfen werde. (161)

Matthias Pöhlmann

**Thomas Meyer, Die Ironie Gottes. Religiötainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2005, 125 Seiten, 14,90 Euro.**

Der Artikel „Die Ironie Gottes“, in dem Meyer im August eine Prognose für den Kölner Weltjugendtag als Medienspektakel lieferte (*Cicero* 8/2005, 32-38), weckte die Neugier auf das spätere Buch, das allerdings nicht bis zum WJT reicht. Wie beim *Cicero*-Text handelt es sich um kein theologisches Werk, sondern um ein politologisch-soziologisches. Der 1936 in Leipzig geborene Bochumer Politik-Professor spricht von Ironie Gottes, um die Diskrepanz zwischen der kontinuierlich schwindenden Masse an Gläubigen und der zunehmenden Präsenz „organisierter Religion“ aufzuzeigen. Er thematisiert die „Asymmetrie der Lebenswelten“ und die realen, unerwünschten und wünschenswerten Beziehungen zwischen Religion, Staat, Politik, Gesellschaft und Medien, vorrangig in Deutschland, Europa und den USA.

Schlüssel zum Verständnis von Meyers Anliegen ist die Abgrenzung zweier Varianten von Zivilreligion gegenüber der zivilisierten Religion. Zum einen beschreibt er eine Zivilreligion wie in den USA: trotz strikter Trennung von Religion

und Staat fände eine Transformation statt, unter dem Einfluss christlicher Fundamentalisten und republikanischer Strategen drohe die liberale Demokratie zur populistischen Fassade abzusinken. Die andere Spielart von Zivilreligion breite sich dort aus, wo politisch-säkulare Werte als höchste Normen religiöse Weihen erhielten, politische Pseudo-Religionen mit der Gefahr des Totalitarismus drohten. Der leidenschaftliche Kantianer verteidigt die in der liberalen Demokratie praktisch gewordene Aufklärung und deren Werte wie Freiheit, Gleichheit, Menschenwürde oder Vernunft gegen die Vormundschaft von Totalitarismus wie christlichem Fundamentalismus, wobei er besonders Ratzingers/Benedikts XVI. Thesen zur Diktatur des Relativismus und den christlichen Wurzeln des modernen Europas attackiert. Doch betrachtet Meyer Religion insgesamt als möglichen Verbündeten in der Gefahrenabwehr, wo sie ein zivilisiertes Stadium erreiche. Die zivilisierte Religion lasse sich nicht für politische Zwecke oder zur ethischen Stabilisierung der Gesellschaft funktionalisieren, sie sei zu einem „Schuss Ironie“ fähig, weil sie um die Unbeweisbarkeit letzter religiöser Wahrheiten wisse, übe „Selbstreflexion“ und erliege nicht der „Versuchung zur Hegemonialmacht“ (127f), sie unterstütze die Bewahrung sozialer Lebenswelten, schütze Minderheiten und die liberale Demokratie samt Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

Zu knapp geht Meyer auf das Verhältnis von Religion und Medien ein. Er stellt in Kapitel 9 das Fernsehen als Instrument dar, das amerikanische Telekirchen und Katholizismus virtuos benutzten und warnt, „Religiötainment“ werde „zum Wegbereiter der Resakralisierung des öffentlichen Raumes“ (65). Gerade sein Paradigma, der Wechsel im Pontifikat anno 2005, zeigt hingegen, dass Kirchen

nicht nur Subjekt der Medienbeherrschung sind, sondern auch Objekt im Kampf der TV-Sender und Printmedien um Quoten und Verkaufszahlen. Mit einem vorgezogenen Benedikt-Heft zur Papstwahl versuchte etwa „Focus“ (17/23.4.05) gegenüber dem antiklerikalen „Spiegel“ christliche Leserschichten zu erschließen. Meyers differenzierte Studie diskutiert die gestellten Fragen nicht aus, kann aber Impulse geben für die Selbstreflexion aller genannten Gruppen, auch der Journalisten und Politiker, und sollte die Diskussion über das Spiel der Kräfte beleben.

Angelika Koller, München

## AUTOREN

*Dr. theol. Hansjörg Biener*, geb. 1961, Pfarrer und Religionslehrer am Melancthon-Gymnasium Nürnberg, Privatdozent für Religionspädagogik an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg.

*Martin Eichhorn*, geb. 1974, Dipl.-Theologe, promoviert im Fach Religions- und Missionswissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin.

*Dr. theol. Andreas Fincke*, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

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

*Dr. phil. Angelika Koller*, geb. 1955, studierte Germanistik und Katholische Theologie, arbeitet freiberuflich im Presse- und Verlagswesen sowie in der Erwachsenenbildung, München.

*Katrin Kurth*, geb. 1981, Bachelor-Studium Kulturwissenschaft mit Schwerpunkt Religion an der Universität Bayreuth, im Frühjahr 2006 Praktikantin der EZW im Referat nichtchristliche Religionen.

*Dr. theol. Matthias Pöhlmann*, geb. 1963, Pfarrer, EZW-Referent für Esoterik, Okkultismus, Spiritismus.

*Dr. theol. Gilberto da Silva*, M.S.T., Pfarrer, Dozent für Historische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) in Oberursel/Taunus.

*Dr. phil. Michael Utsch*, geb. 1960, Psychologe und Psychotherapeut, EZW-Referent für religiöse Aspekte der Psychoszene, weltanschauliche Strömungen in Naturwissenschaft und Technik.



# NEUE EZW-TEXTE

## **EZW-Texte 183**

Ulrich Dehn / Erika Godel (Hg.)

### **„Du salbest mein Haupt mit Öl ...“**

Wellness – Körperkultur oder Sinnfrage?

Berlin 2006, 56 Seiten

„Erschaffe dich neu!“ ist ein Slogan, der belegt, dass Wellness keinen geringen Anspruch erhebt. Es geht darum, das eigene Selbst wieder wahrzunehmen, dem Stress des Alltags und der Fremdbestimmungen Paroli zu bieten, aber auch: wieder fit zu werden, um genau diesem Stress gewachsen zu sein. Der Text bietet zahlreiche Reflexionen zum Thema, von einer humorvollen tour d’horizon durch die Wellness-Tempel der Neuzeit über biblische Besinnungen bis hin zu systematisch-theologischen Überlegungen.

## **EZW-Texte 184**

Matthias Pöhlmann (Hg.)

### **Odins Erben**

Neugermanisches Heidentum: Analysen und Kritik

Berlin 2006, 99 Seiten

Sie trinken Met und tragen den Thorhammer als Schmuckstück um den Hals. Und sie glauben an die Götter ihrer Vorfahren. Neugermanische Heiden wollen zurück zum „alten Glauben“, denn sie halten das Christentum für eine fremde, aufgezwungene Religionsform. Ihre Ideen und Vorstellungen wirken durch Musik, Ritualratgeber und Vernetzungen mit der Mittelalter- und Reenactment-Szene über den Kreis organisierter Gruppen hinaus. Die Beiträge dieser Publikation befassen sich mit Geschichte, weltanschaulichen Hintergründen und aktuellen Erscheinungsformen neugermanischen Heidentums zwischen Esoterik und extremer Rechten.

## **EZW-Texte 185**

Ulrich Dehn / Christian Ruch (Hg.)

### **„Wenn Eisenvögel fliegen ...“**

Der tibetische Buddhismus und der Westen

Berlin 2006, 72 Seiten

Aufgrund der großen Popularität des Dalai Lama und der unermüdlichen Missionstätigkeit des „Lama“ Ole Nydahl ist der tibetische Buddhismus in seinen unterschiedlichen Schattierungen im Westen überproportional stark vertreten. Aber auch „Tibet“ selbst wurde zum Ort der Projektionen, Träume und Wünsche zivilisationsmüder Europäer und Amerikaner. Filme wie „Kundun“ und „Sieben Jahre in Tibet“ haben das tibetische Anliegen auch in die Kinosäle getragen. Der Text gibt einen Überblick über die Geschichte der Religionen in Tibet und die vier wichtigsten Schulen des tibetischen Buddhismus, er beschreibt und reflektiert die „Tibet“-Rezeption im Westen und geht dabei auch auf die Kritiker des Dalai Lama ein. Nach dem 1984 erschienenen EZW-Text von K.-J. Notz, Der Tibetische Buddhismus in Deutschland, gibt dieses Heft nun wieder einen aktuellen Einblick.

Alle EZW-Texte sind per Abonnement oder im Einzelbezug zu beziehen. Wenden Sie sich bei Interesse bitte schriftlich (EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin), per Fax (0 30 / 2 83 95-2 12) oder per Mail ([info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)) an uns. Weitere Informationen finden Sie unter: [www.ezw-berlin.de](http://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](http://www.ezw-berlin.de)  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

*Redaktion:* Andreas Fincke, Carmen Schäfer.  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto: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) 2796-0,  
EKK, Konto 660000, BLZ 25060701.

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart,  
Postfach 100253, 70002 Stuttgart,  
Telefon (07 11) 60100-66, Telefax (07 11) 60100-76.  
Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll.  
Es gilt die Preisliste Nr. 19 vom 1.1.2005.

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

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

*Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.



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