



FORSCHUNG FRANKFURT

Das Wissenschaftsmagazin der Goethe-Universität

Gott und die Welt



133. Jahrgang | 2016 | 6 Euro | ISSN 0175-0992

1. 2016

»TOLERANZ IM KONFLIKT«

Interview mit dem politischen Philosophen Rainer Forst

RELIGION UND GESELLSCHAFT

Wie sieht das aktuelle Verhältnis aus?

MACHT SHOPPEN SELIG?

Von käuflichen Dingen und religiösen Praktiken

SPIELARTEN DES ISLAM

Von Fundamentalisten bis zu liberalen Muslimen

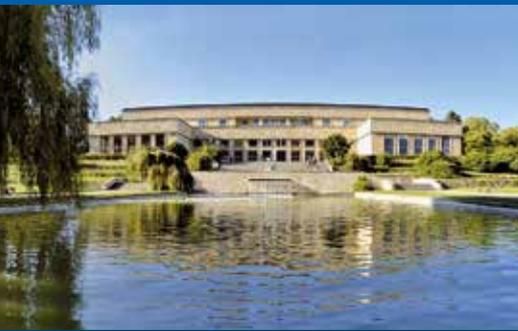
GEWALT IM KORAN

Aus der Sicht der islamischen Theologie

DIE ENTDECKUNG DER RELIGIONSFREIHEIT

Über Christenverfolgung und religiöse Pluralität

Raum...



Campus Westend
beeindruckend



Campus Bockenheimer
traditionell



Campus Riedberg
modern

... für Ihre Veranstaltung

**Sie suchen Veranstaltungsräume,
die Ihnen etwas anderes als
Hotels, Kongress-Center und
Tagungszentren bieten?**

Dann sind Sie bei uns richtig! Die Johann Wolfgang Goethe-Universität bietet Ihnen für jede Art von Veranstaltung die passenden Räumlichkeiten.

An den drei Frankfurter Standorten Westend, Bockenheimer und Riedberg stehen Ihnen Konferenz- und Seminarräume, Festsäle, die Eisenhower-Rotunde, Hörsäle und die historische Aula mit moderner technischer Einrichtung zu Verfügung. Überzeugen Sie sich selbst von den vielen Möglichkeiten!

Fordern Sie gleich unser Informationsmaterial an oder besuchen Sie uns auf unserer Website unter www.campuslocation-frankfurt.de. Wir freuen uns auf Ihre Anfrage und stehen für weitere Auskünfte gerne zur Verfügung!

Räume – so individuell wie Ihre Veranstaltung.



Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt.

IMMANUEL KANT
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793

AUS DER REDAKTION



Liebe Leserinnen, liebe Leser,

»der redet ja über Gott und die Welt« – will sagen: der redet über alles Mögliche, aber über nichts Besonderes. Und jetzt auch noch ein Wissenschaftsmagazin zum Thema »Gott und die Welt« – muss das sein? Uns hat diese Redewendung inspiriert, nach dem Besonderen im Verhältnis von Religionen und Gesellschaft zu schauen und Antworten auf Fragen der Zeit zu suchen: Wie halten wir es mit der Religion? Bastelt sich jeder seine Vorstellung von Gott; haben Patchwork-Religionen Hochkonjunktur? Was wissen wir über Islam und Koran – und besonders über unterschiedliche Ausprägungen und Deutungen? Wo sind die Grenzen zwischen radikalem Fundamentalismus und strenger Religiosität? Muss die zunehmende Vielfalt religiöser Vorstellungen und Lebensweisen zwangsläufig zu Konflikten führen? Religionsunterricht an staatlichen Schulen – muss das wirklich sein? Wie steht's mit der christlichen Nächstenliebe, wenn zu viele Hilfesuchende in unser Land strömen? Was können wir vom Zusammenleben der Religionen aus der Vergangenheit lernen?

Wir haben Experten an der Goethe-Universität gebeten, sich diesen Fragen zu stellen und sie aus den unterschiedlichsten Perspektiven zu beleuchten: Theologen, Ethnologen, Islamwissenschaftler, Historiker, Juristen, Soziologen, Philosophen und Pädagogen. Und den Kreis der Autorinnen und Autoren hätten wir leicht verdoppeln können, wären da nicht die Limitierungen, denen ein solches Magazin unterliegt.

Zur Kunst, ein Magazin zu gestalten, gehört die richtige Mischung, die unsere Leserinnen und Leser beim »Flanieren durch das Heft« ermuntert, intensiver in die Lektüre einzusteigen. So können Sie entdecken, wie sich einzelne Mosaiksteine zu einem »Gesamt-



kunstwerk« zusammenfügen – ähnlich wie das Fenster von Gerhard Richter im Kölner Dom. Die Vielfalt der Farben unterscheidet den wissenschaftlichen Diskurs von der Schwarz-Weiß-Malerei, wie sie oft in öffentlichen Diskussionen um Religion und Gesellschaft anzutreffen ist. Zugespitzte Statements und einfache Lösungen schüren die Ängste vor dem vermeintlichen Ende des christlichen Abendlands. Doch es ist nicht zu leugnen: Die globale Nachbarschaft führt dazu, dass sich die Weltreligionen begegnen, dass auch Wahrheitsansprüche verschiedener Religionen aufeinanderstoßen. Damit umzugehen, ist die Herausforderung unserer Zeit – im Alltagsleben wie in der Wissenschaft. An der Goethe-Universität gibt es vielversprechende Ansätze, sie zu bewältigen.

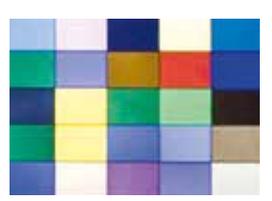
Ein virtuelles Dach für den Dialog der Religionen existiert u. a. in dem soeben von der Deutschen Forschungsgemeinschaft verlängerten Graduiertenkolleg »Theologie als Wissenschaft«, in dem Studierende unterschiedlicher Konfessionen sich austauschen und voneinander lernen. Warum sollte es nicht bald in Frankfurt neben dem House of Finance und House of Pharma auch ein House of Theology geben?

Wir hoffen, dass die Lektüre zu lebhaften und kontroversen Diskussion anregt!

Ihre

Dr. Anne Hardy und Ulrike Jaspers

Referentinnen für Wissenschaftskommunikation



INHALT



10

RELIGION UND GESELLSCHAFT

Der Heiligenschein der Religion werde verschwinden, wenn das Jammertal zur »Wahrheit des Diesseits« geführt habe, so Marx. Aber die Religion existiert weiter. Wie sehen Wissenschaftler das Verhältnis von Religion und Gesellschaft?



22

MACHT SHOPPEN SELIG?

Das erste Apple iPhone hieß auch »Jesus-Phone«, sein spiritueller Vater Steve Jobs galt sogar als »iGod«. Parallelen zwischen Konsum und Gottesglauben sind da, doch ganz so simpel lässt sich der Vergleich dann doch nicht abbilden.



43

RECHT AUF RELIGIÖSE ALPHABETISIERUNG

Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ist in Deutschland ein Grundrecht. Die Inhalte werden in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften festgelegt. Doch wer repräsentiert in dieser Hinsicht »den Islam«?

RELIGIONEN IN DER GESELLSCHAFT

- 6 »Toleranz kommt vor Glückseligkeit«
Rainer Forst und Bernd Frye
- 10 Vier Frankfurter Professoren über Religion und Gesellschaft
Rolf Wiggershaus
- 16 Dialogische Wende? Religiöser Pluralismus aus Sicht jüdischer Religionsphilosophie
Christian Wiese
- 22 Macht Shoppen selig? Über das Verhältnis von käuflichen Dingen und religiösen Praktiken
Bernd Frye

- 27 Religion und Gesellschaft (Teil 1)
- 28 Der moderne Mensch und seine spirituelle Suche
Michael Sievernich und Bernd Frye
- 32 Religion und Gesellschaft (Teil 2)
- 34 Moderne Esoterik: Sehnsucht nach absoluter Wissenschaft
Ansgar Martins
- 38 Kennt die Nächstenliebe Grenzen?
Christof Mandry
- 43 Vom Grundrecht auf religiöse Alphabetisierung
Anke Sauter

ISLAM – KONFLIKT UND KONSENS

- 52 Der Streit um das Kopftuch – Vom Umgang mit religiösen Geltungsansprüchen in liberalen Ordnungen
Uwe Volkmann
- 56 Spielarten des gegenwärtigen Islam
Susanne Schröter
- 62 Gewalt im Koran – Zur Bedeutung des Kontextes in der islamischen Theologie
Armina Omerika
- 68 »Der Islam in Deutschland ist vielstimmig«
Bekim Agai und Ulrike Jaspers



56

SPIELARTEN DES GEGENWÄRTIGEN ISLAM

Der Islam befindet sich in einer Phase fundamentaler Veränderungen, die progressive Spielarten, aber auch Formen religiösen Extremismus hervorbringen. Neben kulturellen Eigenheiten prägen theologische und politische Unterschiede die islamische Welt.



62

GEWALT IM KORAN

Muslime müssen selbstkritisch nach dem Zusammenhang von Religion und Gewalt fragen, mehren sich auch die Stimmen in eigenen Kreisen. Wie setzt sich die islamische Theologie, wie sie in Frankfurt betrieben wird, mit dem Thema auseinander?



76

ENTDECKUNG DER RELIGIONSFREIHEIT IN DER ANTIKE

Die Christenverfolgung im alten Rom war nicht so dramatisch, wie sie in Hollywoodstreifen gezeigt wird. Doch waren Christen besonders gefährdet. Sie standen im Ruf, den Zorn der Götter herauszufordern, denen sie nicht opfern wollten.

RELIGION UND GESCHICHTE

- 76 Entdeckung der Religionsfreiheit in der Antike – Ein christliches Zwischenspiel
Hartmut Leppin
- 80 Die Einheit des Christentums – eine Mär aus der neueren Zeit! Auch das Mittelalter war von religiösem Pluralismus geprägt
Markus Wriedt

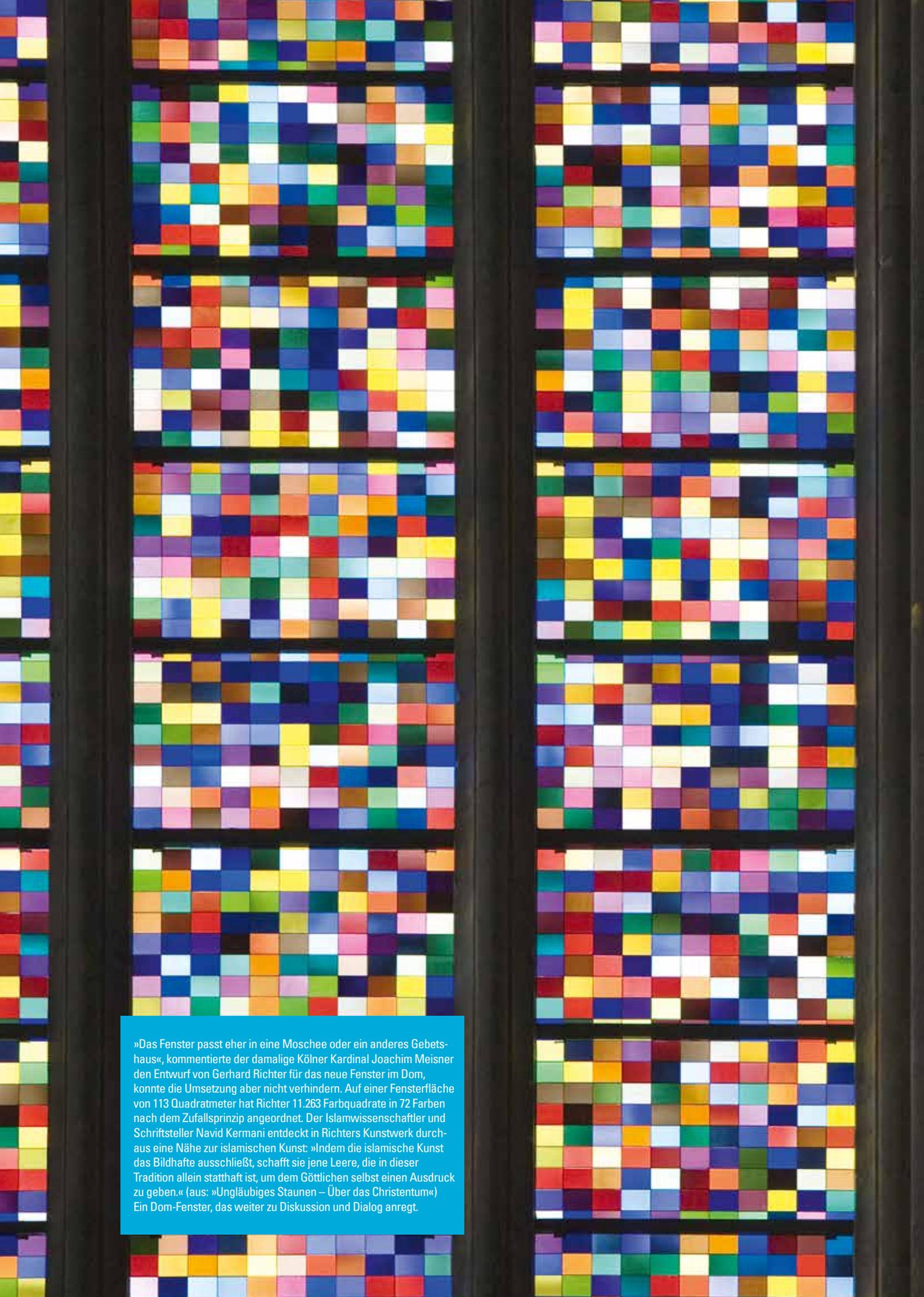
BÜCHER

- 84 Religion im Prozess der Modernisierung
Rolf Wiggershaus
- 86 Geist gegen Computer
Dirk Frank
- 87 Interreligiöser Dialog in zwei Bänden
Tim Sievers
- 88 Post-Säkularismus beendet eurozentrische Schiefelage
Rolf Wiggershaus
- 90 Trennung von Kirche und Staat à la française
Rolf Wiggershaus

- 91 Religionsfreiheit und das Gebot der Gleichbehandlung
Felix Hanschmann
- 93 Eine Theorie für alle Religionen?
Rolf Wiggershaus

SCHLUSSLICHT

- 94 »Religiöse Pluralität ist für mich Befreiung zur Vielfalt«
Markus Wriedt
- 96 Impressum/Abbildungsnachweis
- 97 Vorschau



»Das Fenster passt eher in eine Moschee oder ein anderes Gebetshaus«, kommentierte der damalige Kölner Kardinal Joachim Meisner den Entwurf von Gerhard Richter für das neue Fenster im Dom, konnte die Umsetzung aber nicht verhindern. Auf einer Fensterfläche von 113 Quadratmeter hat Richter 11.263 Farbquadrate in 72 Farben nach dem Zufallsprinzip angeordnet. Der Islamwissenschaftler und Schriftsteller Navid Kermani entdeckt in Richters Kunstwerk durch eine Nähe zur islamischen Kunst: »Indem die islamische Kunst das Bildhafte ausschließt, schafft sie jene Leere, die in dieser Tradition allein statthaft ist, um dem Göttlichen selbst einen Ausdruck zu geben.« (aus: »Ungläubiges Staunen – Über das Christentum«) Ein Dom-Fenster, das weiter zu Diskussion und Dialog anregt.

The background is a vibrant mosaic of small, multi-colored squares. The colors include red, yellow, orange, purple, blue, green, and white. The mosaic is divided into vertical panels by dark lines. The central portion of the image, where the text is located, features a more uniform pattern of blue and green squares.

RELIGIONEN
IN DER
GESELLSCHAFT

*»Toleranz
kommt vor
Glückseligkeit«*

Eine Zeitreise
mit der Tugend
des gegenseitigen
Respekts



Toleranz ist gerade da nötig, wo sie besonders schwerfällt. Das war schon vor gut 300 Jahren so, als Denker wie der französische Philosoph Pierre Bayle in Zeiten religiöser Auseinandersetzungen den Grundstein für ein fortschrittliches Toleranz-Verständnis legten. Warum der Begriff gerade heute wieder Konjunktur hat und wie umstritten er noch immer ist, erläutert der politische Philosoph Rainer Forst (links im Bild) im Gespräch mit Bernd Frye.

Frye: Herr Professor Forst, Toleranz ist in aller Munde: Sie wird eingefordert, gehört auf den Prüfstand gestellt oder – Stichwort »Null-Toleranz« – ganz abgeschafft. Sie selbst sind vor allem in jüngerer Zeit als Gesprächspartner zu diesem Thema gefragt. Macht die Toleranz gerade als ein Schlüsselwort unserer Zeit Karriere?

Forst: Ja, die Forderung nach Toleranz hat derzeit Konjunktur – was nicht überrascht, denn der Begriff wurde geprägt, um ein friedliches und kooperatives Zusammenleben in Gesellschaften zu ermöglichen, die durch tiefgreifende religiöse und weltanschauliche Differenzen geprägt sind. Die Natur und Struktur dieser Differenzen wandelt sich im Laufe der Geschichte, bleibt manchmal aber auch erstaunlich konstant, wenn man etwa die Struktur religiöser Antagonismen bedenkt. Zuweilen fühlt man sich einer Zeitreise gleich rückversetzt in historische Epochen, wo schon die Beleidigung eines Religionsgründers zu gewaltsamen Reaktionen führte oder man aus Fremdenhass Häuser anzündete. Oder in Zeiten, wo man den Minderheiten, die »geduldet« wurden, genau vorschrieb, ob, und wenn ja, wo sie Gotteshäuser bauen durften, ob mit Türmen, mit Geläut und so weiter – kommt einem alles bekannt und aktuell vor. In meinem Buch »Toleranz im Konflikt« weise ich auf viele solcher Gleichzeitigkeiten des Ungleichzeitigen hin.

Frye: Sie unterscheiden bei der Toleranz zwischen drei Komponenten. Welche sind das?

Forst: Es ist die Aufgabe der Philosophie, zunächst einmal auf eine genaue Begriffsverwendung zu achten, und dabei sieht man schon, dass die oft anzutreffenden Ansichten, Toleranz habe etwas mit Beliebigkeit, Indifferenz oder dem offenen Begrüßen alles Fremden und Anderen zu tun, sinnlos sind. Wann reden wir von Toleranz? Doch nur dann, wenn uns etwas stört und ernsthaft problematisch erscheint: die falsche Meinung eines Freundes, das unmögliche Verhalten eines Nachbarn, eine Religion, die wir nicht teilen, und so weiter. Die erste Komponente der Haltung der Toleranz ist also die *Ablehnung*: Meinungen oder Handlungen, die wir tolerieren, finden wir falsch oder schlecht.

Dann muss eine zweite Komponente hinzukommen, die der *Akzeptanz*: Wir müssen Gründe dafür haben, das Falsche, Schlechte oder zumindest Bedenkliche zu tolerieren, etwa eine religiöse Überlegung der Mitmenschlichkeit oder die Einsicht, dass das, was wir falsch finden, nicht gegen ein Menschenrecht verstößt. Diese Gründe heben die Ablehnungsgründe nicht auf, sondern stehen neben ihnen. Aber eine dritte Komponente schließlich muss erwähnt werden, die die Grenzen der Toleranz bezeichnet: Gründe der *Zurückweisung* müssen mir und uns sagen, welche Meinungen oder Handlungen auf keinen Fall zu tolerieren sind, und weshalb – etwa, weil Grundsätze des gegenseitigen Respekts verletzt werden.

Frye: Goethe bemängelte: »Dulden heißt beleidigen.« Macht es sich der Dichter da zu einfach?

Forst: Gerade das eingangs erwähnte Beispiel der Behandlung geduldeter Minderheiten, die dabei als Bürger zweiter Klasse galten, zeigt, dass Goethes Kritik durchaus ihren Sinn hat, denn sie bezieht sich auf eine historische Praxis der Toleranz, die wir etwa in den klassischen Toleranzedikten finden, in denen ein Monarch Minderheiten die Erlaubnis gibt, vor Verfolgung geschützt ihrem Glauben gemäß zu leben, solange sie sich an die Grenzen halten, die ihnen der Monarch (oder die dominante Kirche) vorgibt. Ich nenne diese Konzeption der Toleranz die »*Erlaubniskonzeption*«.

Ihr steht eine andere gegenüber, die ich »*Respektkonzeption*« nenne: Hier wird nicht von einer zentralen Autorität aus einseitig bestimmt, wer was darf,

sondern hier respektieren die Bürgerinnen und Bürger einer demokratischen Gesellschaft einander als Gleiche und erkennen an, dass nicht eine Gruppe, und sei sie die Mehrheit, ihre Glaubensüberzeugungen zur Grundlage des allgemeinen Rechts machen kann. Alle müssen sich vielmehr bemühen, für die Regelung des politischen und sozialen Lebens Gründe zu finden, die alle als Freie und Gleiche teilen können und die nicht eine religiöse Tradition zur »Leitkultur« erklären. Dies deutet schon auf viele Konflikte auch unserer Zeit hin.

Frye: Sie bezeichnen sich als Kantianer und sind zudem dem Denken von Jürgen Habermas und John Rawls verpflichtet. Wie man aber jetzt (wieder) einem Aufsatz in Ihrem Buch »Normativität und Macht« entnehmen kann, scheinen Sie auch Bayleaner zu sein. Welchen Einfluss hat der französische Philosoph Pierre Bayle auf Ihr Toleranzverständnis?

Forst: Der hugenottische Philosoph Bayle war der Erste, der eine Lehre der Toleranz entwickelte, die von der Erkenntnis ausging, dass ohne allgemeine, von der Religion unabhängige Moralprinzipien des wechselseitigen Respekts die Gefahr nicht zu bannen war, dass eine Religion ihre Untaten als moralisch gerechtfertigt, weil der Wille Gottes, verkündete. Die Vernunft, die diese Verkehrung erkennt, erkennt auch, dass Religionsfragen von einer Art sind, die die Vernunft zulässt, die sie aber nicht alleine beantworten kann. Nur der Glaube kann das, aber über den gibt es unter endlichen Wesen einen Streit, der allein im Glauben aufgelöst werden kann – was die Vernunft weiß. Daher ist Toleranz eine Forderung der Vernunft – und in diesem Sinne ist Bayle ein Vorläufer heutiger Kantianer wie Rawls oder Habermas. Gemeinsam mit meiner Kollegin Eva Buddeberg habe ich jetzt Bayles wichtigste Toleranzabhandlung bei Suhrkamp herausgegeben – sehr zu empfehlen.

Frye: Es gibt einen schönen Ausdruck bei Kant: »Glückseligkeit« – dabei wären Glück oder Seligkeit jeweils für sich genommen ja auch schon viel. Nach Kant sind das glückliche Leben und das moralisch gute Leben jedoch zweierlei. Und Habermas unterscheidet zwischen moralischen Normen und



ZUR PERSON

Prof. Dr. Rainer Forst, 51, lehrt Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität. Er ist Co-Sprecher des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« und der Kollegforschergruppe »Justitia Amplificata« und Mitglied im Direktorium des Forschungskollegs Humanwissenschaften in Bad Homburg. Forst wurde im Jahr 2012 mit dem Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis der Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) ausgezeichnet und 2014 in die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Zu seinen Publikationen zählen: »Kontexte der Gerechtigkeit« (1994), »Toleranz im Konflikt« (2003), »Das Recht auf Rechtfertigung« (2007), »Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse« (2011), »The Power of Tolerance« (mit Wendy Brown, 2014), »Normativität und Macht« (2015) und (als Herausgeber mit Eva Buddeberg) »Pierre Bayle, Toleranz. Ein philosophischer Kommentar« (2016).

forst@em.uni-frankfurt.de

ethischen Werten. Warum ist diese Differenzierung – auch für Sie und die Toleranz – so wichtig?

Forst: Wer auf die richtige Weise tolerant ist, der erkennt, dass Menschen ganz unterschiedliche Auffassungen des guten Lebens, des Glückes oder der Glückseligkeit verfolgen; an ihnen richtet sich der ethische Wert des eigenen Lebens aus. Aber man muss gleichzeitig erkennen, dass bei all dieser Differenz allgemeine und übergreifende moralische Normen gelten müssen, die die Grenzen dessen festlegen, welche Werte ich in meinem Leben verfolgen darf und wo ich die berechtigten Ansprüche anderer verletze. Wer diese Differenz nicht sieht und die eigenen Wertvorstellungen nicht an allgemeinen Normen misst, wenn es um andere geht, handelt potenziell intolerant.

Frye: Gerade religiöse Symbole scheinen immer wieder ein Prüfstein für Toleranz zu sein. Sie loben das Bundesverfassungsgericht für den sogenannten »Kruzifix-Beschluss« aus dem Jahr 1995 und kritisieren es beim »Kopftuch-Urteil« von 2003, dessen Korrektur beziehungsweise Präzisierung aus dem vergangenen Jahr Sie wiederum gutheißen. – Warum?

Forst: Nach der Respektkonzeption der Toleranz haben die Symbole einer religiösen Gemeinschaft als offizielle, per Gesetz aufgehängte Symbole in Klassenzimmern öffentlicher Schulen nichts zu suchen. Das stellte das Bundesverfassungsgericht klar. Wenn Lehrerinnen (oder Schülerinnen) aus religiösen Grün-

den ein Kopftuch tragen, ist das hingegen Ausdruck ihrer persönlichen Identität und Religionsfreiheit und muss von denen, die damit nicht übereinstimmen, toleriert werden. Verbote sind daher grundrechtswidrig, wie das Bundesverfassungsgericht nun feststellt – dabei aber wieder ein Schlupfloch für die lässt, die dadurch den »Schulfrieden« gefährdet sehen. Aber die Inanspruchnahme von Grundrechten von Minderheiten kann nicht auf diese Art von der Akzeptanz durch Mehrheiten abhängig gemacht werden.

Frye: Die Kritik an dem Kopftuch-Urteil von 2015 geht quer durch die politischen Lager und Geschlechterzugehörigkeiten. Hinter dem Minderheitenvotum des Bundesverfassungsgerichts stehen eine Richterin, die von der SPD vorgeschlagen wurde, und ein Richter, der von der CDU vorgeschlagen wurde. Und Alice Schwarzer sprach von einem »lebensfernen« Urteil. Das Kopftuch sei »ein Symbol für die Geschlechter-Apartheid«. – Hat es die Toleranz besonders schwer, wenn sie nicht nur auf breiter Front, sondern auch in »verschiedene Richtungen« argumentieren muss?

Forst: Die Toleranz ist, da stets in Konflikten gefragt, immer prekär, weil es nicht immer ganz einfach ist oder zu sein scheint, zwischen eigenen Werturteilen und allgemeinen Normen zu unterscheiden. Die Auffassung (von Frau Schwarzer etwa), dass das Kopftuch nicht auch von selbstbestimmten Frauen getragen werden kann, ist nicht verallgemeinerbar, so sehr es auch berech-

tigt ist, Praktiken der Unterdrückung von Mädchen und Frauen, die damit verbunden sind, zu kritisieren. Wer denkt, das Kopftuch sei ein Symbol der Unfreiheit, dem oder der tut die Toleranz weh, aber so ist es mit den Tugenden, sie schmerzen gelegentlich.

Frye: »Grüne: Kopftuch ja, Burka nein«, war vor einiger Zeit ein Zeitungsartikel überschrieben. Darin wird die Grünen-Fraktionschefin Katrin Göring-Eckardt mit den Worten zitiert, dass sie jede Frau verteidigen würde, »die aus religiösen Gründen ein Kopftuch trägt«. Bei der Burka sei das anders. »Ich wünsche mir von allen Frauen, dass sie ihr Gesicht zeigen.« Ein Burka-Verbot werde aber, so Göring-Eckardt, in unserem liberalen, freien Rechtsstaat nicht möglich sein. – Ist das eine Zwickmühle?

Forst: Nicht unbedingt: Man kann sich wünschen, dass alle Menschen ihr Gesicht zeigen und Frauen sich nicht auf solche Weise vor den Blicken der Öffentlichkeit verbergen, aber man zwingt sie nicht dazu in einer freiheitlichen Gesellschaft. Denn die Burka-Trägerinnen verstoßen nicht gegen Grundrechte anderer, können sich aber selbst auf ein solches berufen. Ich habe kein Recht auf eine bestimmte visuelle demokratische Kultur, so dass ich anderen ihre Kleidung vorschreiben kann – einer der wenigen Punkte, wo ich mit unserem früheren Universitätspräsidenten Steinberg nicht übereinstimme.

Frye: Professor Rudolf Steinberg hatte seine Thesen zum Thema »Toleranz und

religiöse Pluralität am Beispiel von Kopftuch und Burka« ja auch bei der Ringvorlesung des Exzellenzclusters im vergangenen Wintersemester vorgestellt.

Forst: Ja, in einem sehr überzeugenden Vortrag – bis zu diesem Punkt. Wer für die Toleranz gegenüber Kopftüchern eintritt, wie er es tut, muss genau erklären, was bei der Burka anders ist. Sie ist ein für uns befremdliches Kleidungsstück und eine Kommunikationseinschränkung. Aber das reicht nicht für ein Verbot, das zumal noch mehr zum Verschwinden dieser Frauen aus der Öffentlichkeit führte. Ich betone noch einmal, dass die Toleranz gerade da nötig ist, wo sie schwerfällt.

Frye: »Menschen müssen ihre Toleranz dort unter Beweis stellen, wo sie sich provoziert fühlen«, sagten Sie auch in einem Statement nach den terroristischen Anschlägen auf die Zeitschrift »Charlie Hebdo« im Januar 2015. Gerade die Satire hat ein hohes Provokationspotenzial. In der Literaturwissenschaft wird sie auch als »ästhetisch sozialisierte Aggression« bezeichnet. Stellen diese Angriffe – wenn auch ohne körperliche Gewalt und von der Meinungsfreiheit zugelassen – besonders hohe Ansprüche an das Toleranzvermögen?

Forst: Ja, selbstverständlich. Die Weigerung, Blasphemie hinzunehmen, ist dem Christentum ja nicht fremd, aber wir erleben seit der Fatwa gegen Salman Rushdie, wie aggressiv sich islamische Extremisten verhalten, wenn sie die Ehre des Propheten angegriffen sehen. Toleranz heißt hier, dass man solchen Spott mit Recht als verletzend und beleidigend ansehen kann (und das auch sagen darf), daraus aber keinerlei Recht folgt, andere einzuschüchtern oder anzugreifen. Solche Reaktionen sind nicht zu tolerieren.

Frye: Kann man Toleranz lernen? Gibt es über die Jahrhunderte Fortschritte in Sachen Toleranz?

Forst: Es wäre dramatisch, wenn Menschen in Bezug auf die Toleranz nicht lernfähig wären – aber wir müssen auch nicht denken, wir lebten in einem vollends aufgeklärten Zeitalter. Vielmehr befinden wir uns noch immer in einem Prozess der Aufklärung. Im Übrigen gibt



es in Bezug auf die Toleranz zwei Arten des Fortschritts. Erstens der eigentliche Toleranzzuwachs: Man ist bereit, Praktiken, die man ablehnt (Gotteslästerung, Burkatragen et cetera), zu tolerieren, weil man sieht, dass sie durch Grundrechte geschützt sind und keine Rechte anderer verletzen. Auch wenn es schwerfällt. Eine andere Art des Fortschritts ist die über die Toleranz hinaus. Heute ist in vielen Ländern des Westens die Toleranz gegenüber Homosexualität größer als früher. Aber es wäre noch besser, wenn Homosexualität gar kein Anlass mehr zu Toleranz wäre, wenn also die Ablehnung derselben verschwände. Die Homophobie muss überwunden werden.

Das Gleiche gilt für den Rassismus, eine besonders üble Form der Intoleranz. Aber wollen wir tolerante Rassisten? Eher nicht – wir wollen eher, dass der Rassismus aus den Köpfen verschwindet, also überhaupt die Ablehnung anderer Menschen aufgrund ihrer Herkunft. Die Toleranz ist nicht immer die beste Antwort auf die Intoleranz.

Pierre Bayle (1647–1706) ist der überzeugendste Toleranzdenker der frühen Aufklärung: Der Hugenotte entwickelte nicht nur eine Konzeption der autonomen praktischen Vernunft, sondern auch eine zukunftsweisende Unterscheidung von Glauben und Wissen. Demnach ist der Glaube nicht irrational, sondern in Bezug auf letzte metaphysische Wahrheiten, die die endliche Vernunft weder widerlegen noch eindeutig bestätigen konnte, »übervernünftig«. Der vernünftige Glaube stellt sich als toleranter Glaube nicht selbst infrage, weiß aber, dass er ein Glaube ist und sieht ein, dass die menschliche Vernunft an ihm festhält, ihn aber nicht als letztlich wahr beweisen kann.

Der Interviewer

Bernd Frye, 51, Pressereferent am Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« und freier Autor (siehe auch »Macht Shoppen selig?«, Seite 22, und Interview mit Prof. Dr. Michael Sievernich, Seite 28).



Illustration: Elmar Lixenfeld, Frankfurt.

»...erstaunlich, wie wenig Religionen aus ihrer Distanz zur Gesellschaft machen«

Vier Frankfurter Professoren über Religion und Gesellschaft

von Rolf Wiggershaus

Religion sei »das Opium des Volks«, das einem herz- und geistlosen »Jammertal« einen Heiligenschein verleihe. Der werde verschwinden, wenn »die Kritik des Jammertals« zur »Wahrheit des Diesseits« geführt habe, so Karl Marx 1844. Und heute: Die Religion existiert weiter, eine »wahre« Gesellschaft ist nicht verwirklicht. Im Gespräch mit vier Frankfurter Professoren erkundet der Philosoph und Publizist Rolf Wiggershaus, wie Religionsexperten das aktuelle Verhältnis von Religion und Gesellschaft sehen.

Es wird längst nicht mehr, wie zu Heinrich Heines und Karl Marx' Zeiten, ein zukunftsfröher Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Fortschritten und Bedeutungsverlust der Religion hergestellt. Vage, wenig bedeutungsscharfe Ausdrücke sind charakteristisch für heutige Beschreibungen und Diskussionen des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft: »Modernisierung« und »Säkularisierung«, »Moderne« und »Pluralität«, »säkulare« und »postsäkulare Gesellschaft«, »religiöse« und »nicht religiöse Menschen«. Solche Begriffe spielen auch eine zentrale Rolle in meinen Gesprächen über Religion und Gesellschaft mit Thomas M. Schmidt, Professor für Religionsphilosophie; Ferdinand Sutterlüty, Professor für Soziologie; Richard Traunmüller, ebenfalls Professor für Soziologie; und Knut Wenzel, Professor für systematische Theologie / Fundamentaltheologie und Dogmatik.

Marx' Definition von Religion war die frühe gesellschaftskritische Variante einer Ansicht, die noch vor gar nicht so langer Zeit als klassische Säkularisierungshypothese weithin anerkannt war. Säkularisierung und Religion galten als unvereinbar, der Untergang der Religion als Konsequenz der Säkularisierung. Ob das als ein Vorgang der Transformation von Religiösem in Weltliches vorzustellen war oder als ein Prozess

der Verdrängung des Religiösen durch das Weltliche blieb im Vagen. »Jetzt lernen wir«, so Knut Wenzel, der Theologe, »es geht beides gleichzeitig. Wir haben eine Gesellschaft, die durchgängig säkular geprägt ist, doch damit ist sie das Fundament, auf dem vieles möglich ist, auch das Fortbestehen von Religion.« Säkular brauche eben nicht zu bedeuten: antireligiös. Säkularisierung sollte vielmehr begriffen werden als ein Prozess, bei dem die Dominanz gesellschaftlicher Homogenität abgelöst werde durch Pluralisierung und Subjektivierung. Das setze besonders monotheistische Religionen unter hohen Transformationsdruck, schaffe aber die Bedingungen für »verletzungsfreie Begegnungen« sowohl von unterschiedlichen Religionen wie von Gläubigen und Ungläubigen.

Damit ist eine optimistische Sicht der Lage umrissen. Es existieren auch andere Reaktionen auf die Gleichzeitigkeit der für inkompatibel gehaltenen Faktoren Religion und Säkularisierung. »Es gibt Menschen«, so Thomas M. Schmidt, der Religionsphilosoph, »die sagen: Okay, da kommt die Religion wieder. Andere meinen: Das ist ein Beweis für die Unverzichtbarkeit von Religion. Wieder andere: Nein, nein, das ist nur eine Zwischentappe, vielleicht der letzte Aufstand der Religion, wie gerade die terroristischen und fundamentalistischen Formen

1 Die zwölf Symbole des Styropordruckes von Elmar Lixenfeld stehen für die Verbindung gesellschaftlicher Gruppen durch Überlappung, für deren Kontakt zu transzendenten Instanzen, für wechselnde Nachbarschaften und Farbenfreude.

Von links nach rechts und von oben nach unten:

- Die Twitterspatzen pfeifen es von den Dächern: Man kann nicht nicht kommunizieren.
- Schalom, der hebräische Gruß, ist sprachverwandt mit dem arabischen Pendant Salam: Friede und Wohlergehen.
- Tulpen sind ein Hauptmotiv auf den kunstvollen Iznik-Fliesen, mit denen die großen Moscheen in Istanbul ausgekleidet sind; das türkische Wort für Tulpe, Lale, ist wegen der Buchstabenähnlichkeit eine Umschreibung für Allah.
- Grußgestus der Vulkanier, bekannt geworden durch Mr. Spock in Raumschiff Enterprise; er formt händisch den Buchstaben Schin, den ersten von Schalom.

(Fortsetzung auf Seite 12)



zeigen.« Für Richard Traummüller, den Soziologen, ist das Säkularisierungsparadigma, von kaum einem bedeutenden Sozialwissenschaftler je hinterfragt, »grandios gescheitert«. Zum Beispiel existiere doch nirgendwo in Europa eine strikte Trennung zwischen Religion und Staat. Teils gebe es Einschränkungen bei der Religionsfreiheit, teils eine deutliche Bevorzugung und finanzielle Unterstützung bestimmter religiöser Einrichtungen und Aktivitäten seitens des Staates. Die USA wiederum seien das bekannteste Beispiel dafür, dass die Trennung von Kirche und Staat sich vertragen kann mit einer starken öffentlichen Religiosität.

Wie unterschiedlich auch die gegenwärtige Präsenz von Religion eingeschätzt wird, sie macht einmal mehr die Frage aktuell, was unter »Religion« zu verstehen ist.

Religion – Spezialistin für Transzendenz

Vital und als etwas Bestimmtes und Relevantes erkennbar kann nur sein, was eine bestimmte Aufgabe für die Gesellschaft erfüllt. Für die Religion ergibt sich dann als knappste Definition: Sie ist die Spezialistin für Transzendenz – oder, wie Schmidt mit systemtheoretischer Kühle formuliert: Sie ist das System, das »die Immanenz-Transzendenz-Differenz, die operativ überall am Werk ist, in ihrer Reinheit darstellt«.

Ferdinand Sutterlüty, der Soziologe, erwähnt Thomas Luckmanns Unterscheidung zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Zu den Letzteren gehören in jedem Fall die großen Weltreligionen. Was sie definiere, sei die »Distanz zur empirischen Welt«. Eine immer wieder gestellte Frage ist: Braucht die westliche säkulare Welt ein normatives Fundament, das sich aus religiösen Quellen speist? Sie braucht, so Sutterlüty, Reflexionsinstanzen, und dazu sollte Religion ebenso gehören wie Kunst, Wissenschaft oder Recht. In Europa hätten die christlichen Kirchen viel von ihrer Machtposition eingebüßt. Umso besser könnten sie die Rolle einer gesellschaftlichen Reflexionsinstanz einnehmen. Angesichts ihrer in deutlicher Dis-

tanz zur existierenden Welt und Gesellschaft stehenden Traditionen und Semantiken sei es erstaunlich, »wie wenig die Religionsgemeinschaften daraus machen«.

Zu solchem Erstaunen führen auch Wenzels Überlegungen, die mit der Bestimmung beginnen, eine Religion sei »jenes Bedeutungssystem, das sich mit der bloßen Immanenz des Hier und Jetzt nicht zufriedengibt«. Das müsse nicht theistisch, müsse nicht mit einem personalen Gott verbunden sein. Selbst das buddhistische Konzept eines »Nirwana« sei »eine Immanenz-Öffnung in prinzipieller Gestalt«. Dass in China der Buddhismus unterdrückt, der Konfuzianismus propagiert werde, könne damit zu tun haben, dass beim Buddhismus ein Transzendenzbezug gegeben sei, beim Konfuzianismus, der wohl kaum als Religion zu begreifen sei, dagegen nicht. Es gebe, so resümiert Wenzel ähnlich wie Sutterlüty, »womöglich in der Tiefenstruktur von Religion etwas prinzipiell Subversives, nur verschütten die Religionen das oft selber«.

Auch Traummüller, der die empirische Untersuchung konkreter Probleme für wichtiger und ergiebiger hält als begriffliche Auseinandersetzungen, kommt nicht umhin, beim Nachdenken darüber, ob es denn überhaupt Gesellschaften ohne Religion gebe, zunächst eine Antwort auf die Frage zu versuchen: Was ist Religion? »Sie ist ein kulturelles System, das Antworten auf Fragen gibt wie: Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Was ist der Sinn des Ganzen? Und wenn man Religion so definiert, würde ich sagen: Es gibt keine Gesellschaft, die sich nicht auf irgendeine Weise diese Fragen stellen muss und in irgendeiner Form Institutionen entwickeln muss, die darauf Antworten geben und den Umgang damit regulieren.«



Ist auf diese Weise eine allgemeine Vorstellung von Religion und ihrer spezifischen Funktion formuliert, kann man sich wieder dem »Hier und Jetzt«, den Gesellschaften und den Individuen zuwenden, wo Religion präsent ist.

(Fortsetzung von Seite 11)

- Im Herzen Jesu finden katholische Christen ein Bild für ihren Glauben: die Liebe Gottes.
- Die Zehn Gebote, Regulativ eines einvernehmlichen Miteinanders aus den Zeiten Mose, werden dargestellt auf einem Paar gerundeter Steintafeln.
- Al Hubb heißt auf Arabisch die Liebe.
- Eine Qualitätszeitung wird von vorne bis hinten durchgelesen.
- Facebooklikes sind Schwarz-Weiß-Kommentare, digitale Surrogate der Wertschätzung, und führen zu einer Inflation der Urteilskraft.
- »Om«, der spirituelle Silbenklang in Hinduismus und Buddhismus, ist durch yogische Kontexte auch im Westen bekannt geworden.
- Die betenden Hände nach einer Zeichnung von Albrecht Dürer gehören zu den beliebtesten christlichen Devotionalien.
- Fußspuren auf dem Weg: jemand von uns.

Religion in einer zunehmend pluralen Welt

Zum Hier und Jetzt gehören Einwanderung und Migration, wachsender religiöser oder religiös konnotierter Fundamentalismus und stärkere Sichtbarkeit religiöser Minderheiten, eine zunehmende Zahl derer, die keiner Religion angehören, und ebenso eine zunehmende Zahl religiös begründeter oder religiös überhöhter Konflikte. »Momentan«, so Traummüller, »scheint die dominante Lesart zu sein, dass man sagt: Religion ist ein Konflikterzeuger oder Konfliktverstärker. Doch das Rätselhafte ist zunächst einmal: Warum funktioniert Religion so gut als Identitätsmarker und als Verhaltensmotivator? Sie motiviert Leute zu Dingen, die sie sonst



nicht tun würden. Das kann in die negative Richtung gehen, aber genauso gut auch in die positive. Das Spannende an der Religion ist, dass sie diese Eigenschaft hat, die andere kulturelle Systeme in dieser Form nicht haben.« Das habe wohl mit dem Transzendenzbezug zu tun. Jedenfalls: »Religion hat eine unglaubliche Katalysatoreigenschaft.« Das zeigen die Fakten. »Man sieht zum Beispiel, dass religiöse Konflikte, etwa Bürgerkriege, bei denen religiöse Gruppen involviert sind, blutiger sind und länger anhalten.« Doch das bedeutet nicht, dass Unterschiede religiöser Art besonders konfliktträchtig sind. Schon kleinste Unterschiede wie das Tragen von T-Shirts unterschiedlicher Farbe, so zeigen sozialpsychologische Experimente, können eine extreme Konfliktdynamik in Gang setzen. »Da würde keiner auf die Idee kommen, den Einfluss unterschiedlicher Lichtwellen auf das Verhalten der Gruppenmitglieder zu untersuchen. Auf die Religion übertragen bedeutet das, dass es für die Erklärung des Konflikts wenig bringt, sich theologisch informiert über den Unterschied beispielsweise zwischen den Gedankenwelten von Sunniten und Schiiten zu streiten.« Für die Verstärkung von Gruppenprozessen lässt sich indes die spezifische Katalysatoreigenschaft von Religion leicht instrumentalisieren. Doch ebenso gilt, betont Traummüller, »dass Menschen durch religiöse Überzeugungen

zu sehr guten Taten motiviert werden, sei es als Aufstand gegen repressive Regime, sei es im Einsatz für Schwächere«.

Genau hinschauen müsse man auch beim Thema »religiöse Vielfalt«. »Führt sie zu Konflikten oder tut sie das nicht? Ist sie eine Gefahr für den sozialen Zusammenhalt?« Es zeigt sich, dass unterschiedliche Ausprägungen von religiöser Vielfalt unterschiedliche Wirkungen haben. Anschauungsmaterial dafür ergab sich für Traummüller unter anderem, als er die Auswertung, Analyse und Interpretation des Religionsmonitors 2013 der Bertelsmann Stiftung übernahm, für den 14000 Personen aus 13 Ländern befragt worden waren. Zu den Ergebnissen gehörte, dass religiöse Vielfalt für die meisten Deutschen zum alltäglichen Leben gehört und interreligiöse Sozialkontakte am Arbeitsplatz und in der Nachbarschaft und erst recht in der Freizeit als normal gelten. »Gerade Einwanderer und Angehörige religiöser Minderheiten« zeichnen sich »durch besonders ausgeprägte interreligiöse Kontakte und brückenbildendes Sozialkapital« aus – ein Muster, das in Deutschland stärker als in anderen Ländern ausgeprägt ist. Zur Furcht vor religiösen Parallelgesellschaften in Deutschland besteht wenig Grund. Ob religiöse Vielfalt eine Chance oder eine Gefahr für die soziale Integration einer Gesellschaft darstellt, hängt eben vor allem von ihrer konkreten Form ab.

Traummüller, der Soziologe, tut genau das, was auch Schmidt, der Religionsphilosoph, wünscht: Er sorgt für empirisch begründete Abkühlung und theoretische Distanz. In seinem Fall geschieht das durch »religionsdemografischen Zugang«. Fundamentale Größenverhältnisse erweisen sich dann als wesentliche Erklärungsfaktoren für das Zustandekommen oder Nichtzustandekommen von Konflikten. So macht es einen wesentlichen Unterschied, ob viele einzelne ungefähr gleichrangige Gruppen existieren, ob eine dominiert oder ob zwei starke einander gegenüberstehen. Dadurch ergeben sich unterschiedliche Machtverhältnisse mit unterschiedlichem Konfliktpotenzial. In einer 2013 in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* veröffentlichten Studie Traummüllers über »Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich« ergab sich unter anderem: Wenn sich die Bevölkerung möglichst gleichmäßig auf mehrere durch Religions-

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Das klassische Säkularisierungsparadigma, das besagt, Säkularisierung und Religion seien unvereinbar, ist gescheitert.
- Religion ist mehr als Spezialistin für Transzendenz; sie hat eine einzigartige Katalysatorfunktion – zum Guten wie zum Schlechten.
- Ob religiöse Vielfalt sozialen Zusammenhalt fördert oder gefährdet, hängt von ihrer konkreten Form ab.
- Nicht nur die Gesellschaft, auch die Religion wandelt sich. Moderne und Religion müssen ihr Verhältnis immer wieder neu bestimmen.

zugehörigkeit und ökonomischen Status definierte Subgruppen verteilt, ist das tendenziell förderlich für den gesamtgesellschaftlichen Zusammenhalt.

Solch eine strukturelle Sichtweise führt dazu, dass beim Thema »Pluralismus und Säkularisierung« die Abnahme der Zahl religiöser Personen nicht mehr als ein eigenständiger kultureller Prozess gesehen wird, sondern als Teil einer Neustrukturierung, zu der gleichzeitig das Erstarken



der Gruppe der Nicht-Religiösen oder Konfessionslosen gehört. Das könnte bei manchen die Frage aufkommen lassen, wie moralisch und vertrauenswürdig denn Atheisten sein können und was das Anwachsen dieser Kategorie für die Demokratie bedeutet. Seit Alexis de Tocquevilles Werk *Über die Demokratie in Amerika* ist jedenfalls für die USA bekannt, dass dort Religion als soziomoralisches Fundament der Demokratie und die Zugehörigkeit zu irgendeiner der vielen christlichen Religionsgemeinschaften als Beweis einer gewissen Grundmoralität gilt. Doch auch beim Thema Religion, Moral und Demokratie kommt es wieder darauf an, genau hinzusehen. Die strukturelle Sichtweise zeigt, so Traummüller, »dass die Unterschiede im moralischen Verhalten zwischen religiösen und nicht religiösen Menschen von der Struktur abhängen, in die sie eingebettet sind«. Religiöse Menschen verhalten sich vor allem dann moralisch, wenn ihre Religiosität durch die soziale Einbettung in eine entsprechende Milieustruktur sanktioniert oder verstärkt wird. »Ein Katholik zum Beispiel wird sich katholisch verhalten, wenn um ihn herum viele andere Katholiken sind, die auf die Einhaltung der ethischen Regeln achten. Wenn Sie diesen Katholiken irgendwohin nach Nord- oder Ostdeutschland versetzen, wird er dort mit geringerer Wahrscheinlichkeit diese katholische Identität aufweisen und diese Regeln befolgen.« In einer pluralen Gesellschaft, in der Religiöse es mit Angehörigen anderer Religionen und mit Nicht-Religiösen zu tun haben, dürften Letztere nicht weniger Vertrauen verdienen als Gläubige,

wenn es um die moralische Qualifikation für die gesamtgesellschaftliche Integration geht.

Modernefähige Religion – religionsfähige Moderne

So überschrieb Wenzel den ersten Abschnitt seines Beitrags über »Gott in der Moderne«, der 2009 den von ihm und Thomas M. Schmidt herausgegebenen Band »Moderne Religion?« beschloss. Jürgen Habermas gestand der Religion zu, in ihr »konservierte« Erfahrungen und Innovationen könnten sich als wichtige Ressourcen der Sinnstiftung für eine säkulare Gesellschaft erweisen. Das veranlasste Wenzel zu der kritischen Frage: »Geraten Lebenswelt und Religion tatsächlich erst unter den Reflexionszumutungen einer säkularen Gesellschaft in Bewegung – und sind an und für sich völlig statische, eigentlich vorgeschichtliche Größen?« Er bestreitet das und stellt einer integralistischen christlichen Position eine pluralismusoffene gegenüber. Sie sei gekennzeichnet durch eine Geschichte der Selbstrevision und der Übernahme außerchristlicher Vorstellungen. Eine solche »theologische Praxis der Glaubensreflexion unter Beiziehung der besten Sprachen, welche ›die Welt‹ zu bieten hat«, stehe heute unter Rechtfertigungsdruck in einer Welt, in der »unter dem ungemütlichen Wind der Globalisierung sich überall die Reihen schließen und Formationen des Selbstidentischen gebildet werden – statt dass man stabile Netzwerke der Schwellenüberschreitung knüpft«.

Mit der Betonung einer säkularen Gesellschaft als lebensweltlicher pluraler Sphäre setzt Wenzel sich entschieden von dem spanisch-amerikanischen Soziologen José Casanova ab, der religiösen Pluralismus geradezu als Fundament der Demokratie betrachtet. »Es geht nicht«, so Wenzel, »um eine Gesellschaft, in der mehrere Religionen unterwegs sind, sondern um eine Gesellschaft, die erst einmal säkular ist und in der es dann auch einige Religionsgemeinschaften gibt.« Der europäische »toleranz- und anerkennungsintensive Pluralismus« musste schließlich erst einmal gegen den Widerstand der Kirchen errungen werden. Denkt man an ein Thema wie Umwelt, so gibt es inzwischen die Umweltenzyklika »Laudato si« von Papst Franziskus. Doch sie ist bemerkenswert nicht als eigenständige und inspirierende religiöse Stimme, sondern als ein Beispiel für den nachholenden Anschluss an eine moderne wissenschaftliche Situationsdefinition. Als wichtigster Faktor bleibt für ein spannungsreiches Zusammenspiel von Moderne und Religion eine spezifische Haltung. »Ich glaube«, so Wenzel, »dass säkulare Gesellschaft und Religion oder Moderne und Religion ihr Verhältnis zueinander neu bestimmen müssen. Das Projekt Moderne droht immer in Ten-

denzen der Selbstverdinglichung abzudriften. Die Religion kann das, was in der Dynamik der Modernisierung zu kurz kommt, was exkludiert wird – das kann sie mitthematisieren und mitbedenken und so als Diskursbegleiterin der Moderne für eine prinzipielle Offenheit der Moderne um ihrer selbst willen sorgen.« Ein praktisches Beispiel für solch ein Zusammenspiel von Moderne und Religion könne man mitten in Frankfurt erleben: das Obdachlosenprojekt der Kapuziner am Liebfrauenberg – eine »schöne Alteritätsunterbrechung einer sonst selbstvergessenen konsumistischen Welt«.

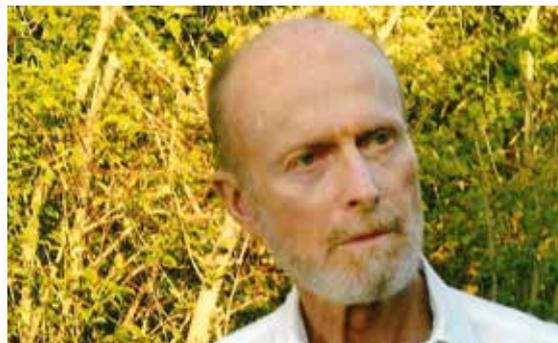
Auch Schmidt sieht in der Präsenz von Religion kein »hartnäckiges Bestehenbleiben« im »weitergehenden Prozess der Säkularisierung«, sondern spricht von einer Religiosität, die sich »angesichts des Prozesses der Säkularisierung ständig neu erfindet«. Bei der Religiosität von heute handle es sich um einen »Glauben zweiter Ordnung«, um ein – wie der italienische Philosoph Gianni Vattimo es formuliert habe – »Credere di credere«, ein »Glauben zu glauben«. Das sei die Gestalt expliziter Religiosität unter modernen Bedingungen. Im Übrigen unterscheide sich Religion in ihrer Sozialgestalt wenig von den sie umgebenden Institutionen.

Sehr skeptisch ist Sutterlüty im Hinblick auf ein Zusammenspiel von Religion und Moderne. In einem Beitrag über »Religiöse Ideen und soziales Handeln« heißt es gleich im ersten Satz: Man kann eine ganze Geschichte der Religion schreiben, wonach sie sowohl die »Mutter der sozialen Resignation« wie die »Mutter des sozialen Protestes« ist. Es gab sowohl gesellschaftskritische wie angepasste Strömungen. Gegenwärtig aber – so sein Fazit – treten Kirchen zumindest in Europa kaum noch als Instanzen der gesellschaftlichen Selbstreflexion in Erscheinung.

Die Mainstream-Religionsgemeinschaften seien – so Sutterlüty im Gespräch – zu sehr »mit sich selbst beschäftigt, mit dem Individuum, mit Kasualien wie Taufen oder Trauungen, mit Traditionspflege«. Dagegen fehlten starke Deutungsangebote in Bezug auf die moderne Gesellschaft. Das zeige zum Beispiel das »Sozialwort« der christlichen Kirchen von 1997. Es hatte den Titel »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«. »Letztendlich lief das auf soziale Marktwirtschaft hinaus und bot wenig Spezifisches im Sinne von Problemdeutungen, für die der säkularen Welt das Sensorium abhanden gekommen ist.« Bei den religiösen Semantiken sei ja gerade das Problem, dass sie so, wie sie überliefert seien und noch immer tradiert würden, keine wirkliche Differenzierung zwischen verschiedenen sozialen Sphären kennen. »Nehmen Sie einmal die Idee der christlichen Nächstenliebe oder der Brüderlichkeitsethik, wie Max Weber es nannte. Was wollen Sie in

einer modernen Gesellschaft mit so unterschiedlichen Sphären, sozialen Gruppierungen und Konfliktlagen mit christlicher Nächstenliebe anfangen? Religiöse Gemeinschaften müssten erst einmal fähig werden, entsprechende Differenzierungen vorzunehmen.« So etwas ist am ehesten von kleinen Gruppen und Gemeinden zu erwarten. Ein Engagement für ein bedingungsloses Grundeinkommen, das auf die Entkopplung von Erwerbsarbeit und Einkommen und deren Neuverteilung und Neuorganisation zielt, wäre ein Beispiel für eine nonkonformistische Mitgestaltung sozialen Wandels. Dergleichen ist geeignet, für ein ganz anderes Erscheinungsbild von Religion in der Öffentlichkeit zu sorgen als Debatten über kopftuchtragende Muslime oder Kreuze in bayrischen Klassenzimmern.

Was hat sich statt eines Verschwindens von Religion und statt der Verwirklichung einer »wahren« Gesellschaft abgespielt, und wie steht es heute um Religion und Gesellschaft? Die durch die Gespräche nahegelegte Antwort auf diese eingangs gestellten Fragen könnte man vielleicht vorsichtig so formulieren: Die großen Versprechen der Abschaffung von Hunger und Unterdrückung und der Schaffung von Gerechtigkeit und Frieden für alle erklingen noch immer, wirken aber angesichts weltweiter Realitäten und Entwicklungen hohler denn je. Doch die Hoffnung stirbt zuletzt, und für sie bieten Religionen nach wie vor, um mit einer Formulierung Wenzels zu schließen, »den weiteren, den größeren Resonanzraum als die säkularen Angebote, die es gibt« ●



Der Autor

Dr. Rolf Wiggershaus, Jahrgang 1944, ist Philosoph und Publizist. Er studierte Philosophie, Soziologie und Germanistik in Tübingen und Frankfurt. Er wuchs auf in einer religiös pluralen Umgebung. Religion war stets einer der Faktoren bei seinen Arbeiten zur »Frankfurter Schule« und zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft. Wiggershaus ist der Goethe-Universität seit Langem verbunden, u. a. als Dozent der Universität des 3. Lebensalters.

wiggersh.r@t-online.de

Dialogische Wende?

Religiöser Pluralismus
aus der Sicht der jüdischen
Religionsphilosophie
der Moderne

von Christian Wiese

1 Johann Caspar Lavater (1741–1801) (rechts)
und Gottfried Ephraim Lessing (1729–1781) (stehend)
bei Moses Mendelssohn (1729–1786): Gemälde (1856)
von Moritz Daniel Oppenheim (1800–1882), Öl auf Leinwand,
Berkeley, Judah L Magnes Memorial Museum.

M. Oppenheim 1856

Religiöse Vielfalt und Differenz gehören zu den zentralen Erfahrungen des Judentums. Im Zentrum stehen dabei einerseits konkurrierende Interpretationen des Jüdischen, aber auch die Auseinandersetzung mit Christentum und Islam. Was lässt sich für den aktuellen Dialog der Religionen daraus lernen? Der Religionsphilosoph Martin Buber plädiert für eine echte Zwiesprache, die die eigene Position ebenso ernst nimmt wie die dialogische Verwiesenheit religiöser Traditionen aufeinander. Aber auch tief greifende Differenzen sollten nicht verschwiegen werden.

Der in Hanau geborene jüdische Künstler Moritz Daniel Oppenheim erinnerte 1856 in einem Gemälde an eine bestimmte historische Konstellation aus der Zeit der Aufklärung: Es zeigt einen imaginierten Besuch Gotthold Ephraim Lessings und Johann Caspar Lavaters im Hause Moses Mendelssohns – der jüdische Philosoph als Gastgeber des Denkers, der mit seiner Ringparabel die Hoffnung der deutschen Juden auf soziale und kulturelle Gleichberechtigung in Europa inspiriert, und des protestantischen Schweizer Theologen, der ihn 1769 öffentlich zur Preisgabe seines Judentums aufgefordert hatte. Mendelssohns philosophisches Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), Grundschrift eines pluralistischen Verständnisses religiöser Wahrheit und Apologie, in der er die Fortexistenz des Judentums in der Moderne verteidigt, ist Ausdruck der Spannung, auf die in dem Gemälde verwiesen wird: Jüdische Intellektuelle in Europa sahen sich im Gefolge der Aufklärung zugleich ermutigt und genötigt, ihre gleichberechtigte Teilhabe an der europäischen Kultur zu rechtfertigen; gleichzeitig bestanden sie aber auch auf der Differenz und Eigenständigkeit des Judentums gegenüber einer vielfach als exklusiv erlebten christlichen Mehrheitsgesellschaft.

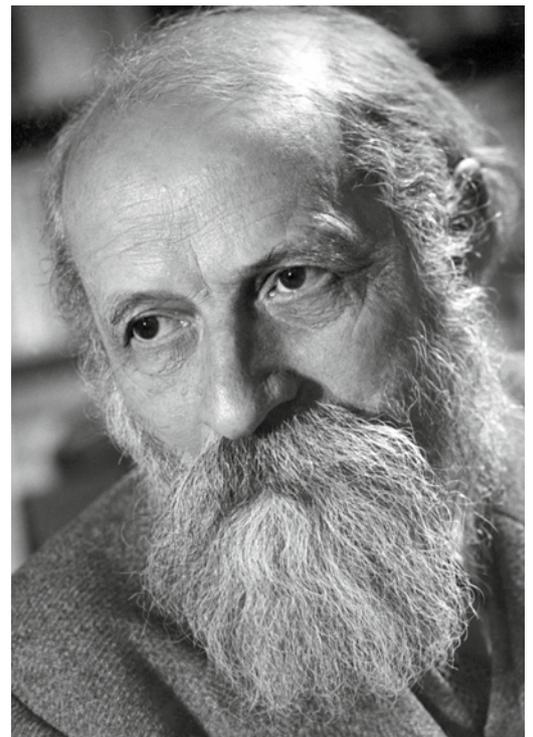
Religiöse Vielfalt und Differenz gehören zu den zentralen Erfahrungen des Judentums in der Moderne, mehr noch als in anderen Epochen der jüdischen Geschichte, in denen die kulturellen Machtverhältnisse Juden immer schon dazu gezwungen hatten, Stellung zu beziehen, ihr Anders- und Fremdsein zu behaupten. Religiöse Positionierung – mit ihren von den jeweiligen kulturellen Machtverhältnissen abhängigen Facetten der Apologetik, Polemik und des Dialogischen – ist somit eine unvermeidliche Dimension modernen jüdischen Denkens. Jüdische

Religionsphilosophie seit der Aufklärung stand jedoch nicht allein vor der Herausforderung, sich mit dem Verhältnis des Judentums zu anderen Religionen auseinanderzusetzen, insbesondere mit dem Christentum, im 20. Jahrhundert zunehmend auch mit dem Islam. Im Europa des 19. Jahrhunderts kam es außerdem zu innerjüdischen Kontroversen über die Pluralität in der Deutung der jüdischen religiösen Texte und kulturellen Traditionen, darüber also, ob das Nebeneinander unterschiedlicher Strömungen – unter anderem der Reformbewegung, des konservativen Judentums, der modernen Orthodoxie, ultraorthodoxer oder nationalreligiöser Strömungen, aber auch eines dezidiert säkularen Judentums – legitim sei.

Jüdisches Pluralitätsdenken: Innen- und Außenansichten

Im Rahmen des interdisziplinären und interreligiösen Frankfurter Forschungsprojekts zum Thema »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« widmet sich die Martin-Buber-Profilatur für Jüdische Religionsphilosophie dem Unterfangen, eine Gesamtgeschichte der theologischen und philosophischen jüdischen Pluralismusdebatten zu erarbeiten, die für das Selbstverständnis der »Judentümer« der Moderne bedeutsam geworden sind. Dabei wird einmal untersucht, welche Ressourcen die jüdische Tradition dafür bietet, einander

2 Martin Buber (1878–1965), jüdischer Religionsphilosoph. Von 1924 bis 1933 war er erst Lehrbeauftragter und dann Honorarprofessor für jüdische Religionslehre und Ethik an der Universität Frankfurt. Er legte diese Professur 1933 nach der Machtübernahme Hitlers nieder und kam einer Aberkennung damit zuvor. 1938 emigrierte er nach Israel, wo er bis 1951 an der Hebräischen Universität von Jerusalem Anthropologie und Soziologie lehrte.



widerstreitende Identitätsentwürfe auszuhandeln. Leitlinien dafür hat etwa der Philosoph David Hartman formuliert, der in seinem Buch *A Heart of Many Rooms: Celebrating the Many Voices* (1999) entschieden dafür plädiert, die Differenz konkurrierender Interpretationen des Jüdischen wechselseitig wertzuschätzen. Er widersprach der Intoleranz, mit der manche ultraorthodoxe Gruppierungen andere, von der strengen Tradition abweichende Glaubens- und Lebensweisen bekämpfen. Zugleich forderte er – angesichts der Erfahrung religiöser Vielfalt in Jerusalem – das Judentum dazu auf, Wege zu finden, die Existenz anderer religiöser Traditionen in das eigene Selbstverständnis mitaufzunehmen. [1]

Ein zweiter Teil des Projekts widmet sich einer Interpretation des Wandels, der sich in

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

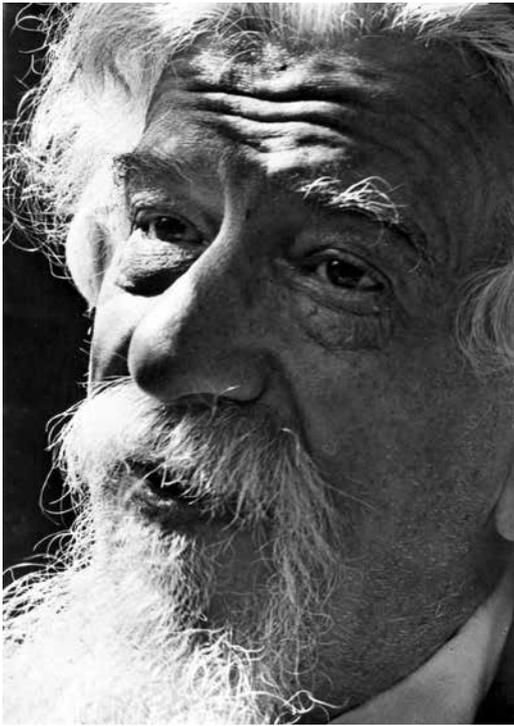
- In der jüdischen Geschichte spielten Debatten über den Umgang mit unterschiedlichen Deutungstraditionen innerhalb des Judentums wie über das Verhältnis zu anderen Religionen immer wieder eine entscheidende Rolle für das eigene Selbstverständnis.
- Deutsch-jüdische Religionsphilosophen wie Martin Buber bemühten sich vor der Shoah um die Anerkennung der religiös-kulturellen Existenzberechtigung des Judentums. Dabei rückte die Frage ins Zentrum, wie sich die Treue zum eigenen Jüdischen mit der grundlegenden Akzeptanz religiöser Pluralität verbinden lässt.
- Juden und Christen können sich auf grundlegende Gemeinsamkeiten berufen. So eint sie der biblische Schöpfungsglaube, wonach Gott die Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat. Es gilt jedoch auch, das Trennende ernst zu nehmen.
- In seinem berühmten Vortrag »No Religion is an Island« nennt der amerikanische Theologe Abraham J. Heschel als unabdingbare Voraussetzung für den Dialog der Religionen: ein angemessenes Verhältnis von Anerkennung, Achtung und Bewahrung von Differenz, das jegliche missionarische Intention ausschließt. Diversität und Differenz besitzen eine »göttliche Dignität«, diese Polyphonie ist – so Heschels Interpretation – von Gott gewollt.

der Auseinandersetzung der modernen jüdischen Religionsphilosophie mit dem Christentum unter den sich dramatisch verändernden historischen Bedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa, den USA und Israel vollzog. Insbesondere die deutsch-jüdische Religionsphilosophie vor der Shoah bemühte sich, die Anerkennung der eigenen religiös-kulturellen Existenzberechtigung zu erreichen, indem sie darüber nachdachte, wie sich Treue zum Eigenen mit grundlegender Anerkennung religiöser Pluralität verbinden lasse. Im Zentrum dieses Modells eines dialogischen Verhältnisses von Judentum und Christentum, zu dem Leo Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig in besonderer Weise beigetragen haben, steht das Postulat, beide Religionen müssten einander gerade in ihrer Differenz buchstäblich *wahrnehmen*, ohne dass Letztere zugunsten einer möglichst konfliktfreien Koexistenz verschwiegen werde.

Bubers Dialogphilosophie: Zwiesprache ohne »Gleich-Gültigkeit« aller Religionen

Wichtige Elemente des Modells lassen sich an Bubers Dialogphilosophie festmachen, wie sie in seinem bemerkenswerten Essay »Zwiesprache« aus dem Jahre 1929 zum Ausdruck kommt. Darin grenzte sich der Philosoph scharf von Gesprächshaltungen ab, die darauf zielten, »der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen«, so als lasse sich über Gottes Wort verfügen, und verwies auf das Fragmentarische der Erkenntnis des Göttlichen in der Sphäre der Geschichte. [2] Er hoffte, nun sei eine »Zeit echter Religionsgespräche« angebrochen, im Gegensatz zu den dialogisch verkleideten Monologen der Vergangenheit, »nicht jener so benannten Scheingespäche, wo keiner seinen Partner in Wirklichkeit schaute und anrief, sondern echter Zwiesprache, von Gewißheit zu Gewißheit, aber auch von aufgeschlossener Person zu aufgeschlossener Person. Dann erst wird sich die echte Gemeinschaft weisen, nicht die eines angeblich in allen Religionen aufgefundenen gleichen Glaubensinhalts, sondern die der Situation, der Bangnis und der Erwartung«. [3] Buber geht es demnach nicht um eine »Gleich-Gültigkeit« aller Religionen, sondern um eine Form der religiösen Positionierung, die den eigenen Standpunkt ebenso ernst nimmt wie die dialogische Verwiesenheit religiöser Traditionen aufeinander.

Im Januar 1933, kurz vor der »Machtergreifung« der Nationalsozialisten, brachte er beides, seine persönliche Bindung an das Judentum und die Achtung vor dem Christentum, zur Sprache, indem er in einem öffentlichen Dialog mit dem protestantischen Theologen Karl Ludwig Schmidt einen Spaziergang



3

auf dem Wormser Judenfriedhof beschrieb, von dem aus der Dom zu sehen war: »Ich lebe nicht fern von der Stadt Worms, an die mich auch eine Tradition meiner Ahnen bindet; und ich fahre von Zeit zu Zeit hinüber. Wenn ich hinüberfahre, gehe ich immer zuerst zum Dom. Das ist eine sichtbar gewordene Harmonie der Glieder, eine Ganzheit, in der kein Teil aus der Vollkommenheit wankt. Ich umwandle schauend den Dom mit einer vollkommenen Freude. Dann gehe ich zum jüdischen Friedhof hinüber. Der besteht aus schiefen, zerspellten, formlosen, richtungslosen Steinen. Ich stelle mich darein, blicke von diesem Friedhofgewirr zu einer herrlichen Harmonie empor, und mir ist, als sähe ich von Israel zur Kirche auf. Da unten hat man nicht ein Quentchen Gestalt; man hat nur die Steine und die Asche unter den Steinen. Man hat die Asche, wenn sie sich auch noch so verflüchtigt hat. [...] Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, die allen Juden gegeben ist. Davon kann mich die Vollkommenheit des christlichen Gottesraums nicht abbringen, nichts kann mich abbringen von der Gotteszeit Israels. Ich habe da gestanden und habe alles selber erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist mir nicht aufgekündigt worden. Ich liege am Boden, hingestürzt wie diese Steine. Aber gekündigt ist mir nicht. Der Dom ist, wie er ist. Der Friedhof ist, wie er ist. Aber gekündigt ist uns nicht worden.« [4]

Anerkennung des Fremden: Der Verführung widerstehen, Trennendes zu verschweigen

Historisch veränderten sich Mitte des 20. Jahrhunderts die Bedingungen für die jüdische Reflexion über religiöse Pluralität. Die Entstehung des Staates Israel, der liberale, multikulturelle Kontext in der amerikanischen Diaspora und neue Ansätze eines jüdisch-christlichen Dialogs bedingten so etwas wie einen »*dialogical turn*« (»dialogische Wende«) in Teilen der jüdischen Religionsphilosophie – die Bereitschaft, religiös-kulturelle Diversität und Pluralität als selbstverständliche, ja, notwendige Gegebenheit menschlicher Kultur anzuerkennen und die eigene religiöse Identität in einem offenen interreligiösen Gespräch neu zu konfigurieren. Exemplarisch lässt sich das an einem berühmten Vortrag des ursprünglich aus dem chassidischen Judentum Polens stammenden amerikanischen Theologen Abraham J. Heschel zeigen, den dieser 1965 unter dem Titel »No Religion is an Island« in New York gehalten hat. Judentum und Christentum, so seine zentrale These, müssten der Verführung widerstehen, entweder – um der Vermeidung des Konfliktes willen – die Ernsthaftigkeit des beide Religionen Trennendes zu verschweigen oder aber dem Selbstverständnis der fremden Tradition mit Unkenntnis zu begegnen und es zu verzeichnen. Kein Dialog kann Heschel zufolge funktionieren ohne die Anerkennung des fremden Anderen in seiner unverfügbaren Heiligkeit und Kostbarkeit: »Wenn ich im Gespräch mit einem Menschen anderer religiöser Überzeugung feststelle, daß wir in Dingen, die uns heilig sind, nicht übereinstimmen, verschwindet dann das Bild Gottes, dem ich mich gegenübersehe? [...] Zerstört die Verschiedenheit religiöser Überzeugung die Tatsache, daß wir verwandte menschliche Wesen sind?« [5]

Juden und Christen könnten sich zudem, bei aller Differenz, die sich auch durch Dialog

3 Abraham J. Heschel (1907–1972), jüdischer Theologe, Religionsphilosoph und Rabbiner. Er hatte seine Wurzeln im chassidischen Judentum Polen und studierte u. a. in Berlin. Martin Buber berief Heschel 1937 als seinen Nachfolger an das Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main. 1938 wurde Heschel im Zuge der Ausweisung polnischer Juden von der Gestapo verhaftet und nach Warschau ausgewiesen, im Sommer 1939 konnte er zunächst nach London, dann in die USA fliehen. Bereits 1945 nahm Heschel eine Professur für jüdische Ethik und Mystik am Jewish Theological Seminary of America in New York City, die er zeitlebens behielt. Heschel setzte sich auch für die Rechte der Afroamerikaner in den USA ein und war seit 1963 eng mit Martin Luther King befreundet. 1965 nahmen beide am berühmten Marsch von Selma nach Montgomery teil.

4 Der »Martin-Buber-Blick«: Vom Wormser Judenfriedhof, dem ältesten erhaltenen jüdischen Friedhof Europas, auf den Dom St. Peter.



4

Literatur

- 1 Hartman, David, *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices Within Judaism*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT, 1999.
- 2 Buber, Martin, »Zwiesprache«, in: Buber, Martin, *Werke*, Erster Band: Schriften zur Philosophie, Kösel und L. Schneider, München und Heidelberg, 1962, 175–214, hier 179.
- 3 Ebd., 180.
- 4 Buber, Martin, »Dom und Friedhof«, in: Buber, Martin, *Schriften zum Christentum* (Martin Buber Werkausgabe Bd. 9), hrsg. von Karl-Josef Kuschel, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2011, 175 f.
- 5 Heschel, Abraham J., »Keine Religion ist ein Eiland«, in: Fritz A. Rothschild (Hrsg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum* (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 25), Berlin und Düsseldorf, 1998, 324–341, hier 328.
- 6 Ebd., 329 f.
- 7 Ebd., 339.
- 8 Ebd., 336 f.
- 9 Ebd., 331.
- 10 Ebd., 335.
- 11 Ebd., 335.

nicht auflösen lasse, auf grundlegende Gemeinsamkeiten beziehen – insbesondere den biblischen Schöpfungsglauben, nämlich die Überzeugung, dass der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sei, und die Einsicht in die darin begründete Verantwortung für die Heiligkeit des Lebens. In zentralen Aspekten ihrer Gottesvorstellung, ihres Menschenbildes, ihrer ethischen Tradition und ihrer Zukunftshoffnung sind und bleiben sie allerdings »Fremde« und müssen einander widersprechen. [6] Dieses klare Differenzbewusstsein hindert das Judentum jedoch aus Heschels Sicht nicht daran, Christentum (und Islam) als Teil von Gottes Heilsplan zur Erlösung aller Menschen in seinen Glauben zu integrieren, anstatt sie als »Zufälle der Geschichte oder rein menschliche Phänomene« zu betrachten. [7]

Unabdingbare Voraussetzung von Dialog ist laut Heschel demnach ein angemessenes Verhältnis von Anerkennung, Achtung und Bewahrung von Differenz in einer pluralistischen Gesellschaft und Kultur. Zwei Wege sind dabei verschlossen: jegliche auch nur im Verborgenen wirksame missionarische Intention, da sie die religiöse und menschliche Würde des Gegenübers verletzt [8], aber auch ein Wahrheitspluralismus, der die wechselseitige Fremdheit und den Widerspruch gegen den Anderen verschweigt. Ein Glaubensgespräch ohne eine »Verwurzelung im eigenen Glauben« berge die Gefahr irrelevanter Kompromisse und signalisiere eher Gleichgültigkeit denn Achtung. Die entscheidende Frage lautet aus Heschels Sicht vielmehr: »Wie kann man Treue zur eigenen Tradition mit der Achtung vor unterschiedlichen Traditionen verbinden?« [9] Gemessen an diesem Maßstab haben weder die tolerante Duldung fremder Identität noch das beliebige Konstatieren von Pluralität dialogische Qualität. Dialog zeichnet sich vielmehr durch eine realistische Wahrnehmung der tief greifenden Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen aus. Das Differenzbewusstsein muss jedoch eingebettet sein in eine ausdrückliche Bejahung der fremden Identität als einer ebenso menschlich legitimen wie von Gott gewollten. Dialogische Demut beruht auf der Erkenntnis, dass Wahrheit nicht exklusiv ist, nicht besessen werden kann, dass Gottes Stimme den Geist des Menschen »auf vielerlei Weise, in einer Fülle von Sprachen« erreicht, dass selbst die von Gläubenden als am heiligsten empfundenen Antworten beides sind – »sowohl entschieden als auch bedingt, endgültig als auch tastend«. [10] Mehr noch: Pluralismus, Diversität und Differenz sind nicht bloß unvermeidliche Folge der Realität der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis (also einer historischen Tatsache) – sie besitzen vielmehr göttliche Dignität.

Gottes Wahrheit, so Heschel, ist grundsätzlich polyphon: »In diesem Äon ist Vielfalt der Wille Gottes.« [11] Eine religiös und kulturell monolithische Gesellschaft wäre hingegen ein Zeichen spiritueller Verarmung.

Die Erforschung der vielstimmigen, einander oft widerstrebenden jüdischen Debatten über religiösen Pluralismus ist nicht als Elfenbeinturm-Projekt gedacht. Sie ist nur im Gespräch mit christlichen, islamischen und weiteren religiösen ebenso wie säkularen Auseinandersetzungen mit dieser Thematik möglich. Und sie bezieht sich bewusst auf die Gegenwart: Lassen sich, so ist zu fragen, auf der Grundlage theologischer und religionsphilosophischer Diskurse innerhalb des modernen und zeitgenössischen Judentums Perspektiven einer Bejahung der Polyphonie differenter Wahrheit formulieren, die orientierend in aktuelle kontroverse Debatten über Pluralismus und Multikulturalismus, über »Leitkulturen« und Integration, über religiöse Konflikte und Fundamentalismen einfließen können? ●



Der Autor

Prof. Dr. Christian Wiese, 54, ist seit 2010 Inhaber der Martin-Buber-Professur für Jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität und seit 2012 geschäftsführender Direktor des Instituts für Religionsphilosophische Forschung. Der Judaist und Religionswissenschaftler war zuvor Professor für Jüdische Geschichte an der University of Sussex und Direktor des dortigen Centre for German-Jewish Studies. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der modernen jüdischen Geistes- und Kulturgeschichte.

c.wiese@em.uni-frankfurt.de

www.uni-frankfurt.de/41084754/wiese

ANERKENNUNG VON VIELFALT, OHNE DAS TRENNENDE DER RELIGIONEN AUSZUKLAMMERN – EIN PROJEKT INTERDISZIPLINÄRER RELIGIONSFORSCHUNG

Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« lautet der Arbeitstitel eines größeren Projekts, das zurzeit in Kooperation zwischen der Goethe-Universität und der Justus-Liebig-Universität Gießen entsteht. Es trägt der Herausforderung Rechnung, die sich für die Religionsforschung aus der Tatsache religiös-kultureller Vielfalt und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Konflikten ergibt. Diese ist besonders virulent angesichts weltweiter Konflikte, in denen Religion eine brisante Rolle spielt, und aktueller Debatten in Europa über die Folgen der Zuwanderung von Flüchtenden in Einwanderungsgesellschaften.

Im Zentrum des Projekts steht die Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Grenzen eines konstruktiven, von Achtung getragenen Umgangs mit religiöser Pluralität und Differenz. Die beteiligten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gehen von der Prämisse aus, dass Religionen innerhalb der eigenen plural verfassten Tradition ebenso wie gegenüber konkurrierenden religiösen und nicht religiösen Weltbildern notwendigerweise ihren Standpunkt vertreten müssen. Sie sind grundsätzlich positionell und deshalb auch konfliktträchtig. Dabei müssen Konflikte nicht zwangsläufig als destruktiv betrachtet werden, sie können auch integrativ wirken. Dieser Ansatz unterscheidet sich daher von vorwiegend konsensorientierten Modellen des interreligiösen Dialogs oder von solchen Definitionen eines religiösen Pluralismus, die dazu neigen, um einer friedlichen Koexistenz religiöser Gruppen willen eigene Positionen preiszugeben oder das Trennende auszuklammern.

Das Projekt fußt auf einem Konzept von Pluralität, welches dezidiert das Recht des Anderen auf Anerkennung voraussetzt und den eigenen Standort im öffentlichen Diskurs kritisch reflektiert. Der Grundbegriff »religiöse Positionierung« beschreibt, wie religiöse Gemeinschaften ihren Standpunkt gegenüber religiösen und auch säkularen Wahrheits- und Geltungsansprüchen einnehmen, die dem Eigenen widerstreiten, und sich ihnen gegenüber verhalten. Solche Positionierungen können in sehr unterschiedlicher Gestalt erfolgen: als Verteidigung der eigenen

Religion (Apologetik) und Polemik bis hin zur gewaltsamen Bekämpfung des Differenten, alternativ dazu als tolerantes, duldendes Ertragen des Anderen, als nivellierende Relativierung des Eigenen oder aber als dialogisches Aushandeln von bleibender Differenz.

Einige Projekte werden etwa mit dem Konzept der »Dialogizität« im Anschluss an den russischen Literaturwissenschaftler Michail Bachtin arbeiten: Ist es denkbar, dass einander widerstreitende Positionen argumentativ als solche zur Sprache gebracht werden, ohne dass sie miteinander in Einklang gebracht werden müssen, und wie müsste ein solcher Dialog aussehen? Auf dieser Basis lassen sich Bedingungen und Potenziale einer kommunikativen Praxis in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten erforschen, die von der Vielstimmigkeit konkurrierender Wahrheitsansprüche ausgeht und so die Möglichkeit eröffnet, den eigenen Standpunkt zu bestätigen, ohne die Vielfalt anderer Positionen monologisch aufzuheben.

Die zentrale These dieses Projekts lautet: Die Fähigkeit religiöser Positionierungen zum Pluralismus hängt nicht ausschließlich davon ab, wie man sich inhaltlich positioniert, sondern vor allem auch von den jeweils vorliegenden Konstellationen. Auf der Grundlage soziologischer Konzepte wäre zu fragen: Wie sind die herrschenden Machtverhältnisse beschaffen? Stehen sich zwei religiöse oder eine religiöse und eine säkulare Position gegenüber? Findet die interreligiöse Begegnung zwischen zwei Partnern statt, wie beim jüdisch-christlichen Dialog, oder zwischen drei Partnern, wie beim Dialog der abrahamitischen Religionen? Solche Konstellationen bestimmen häufig zugleich, ob religiöse Positionierungen im Modus des Dialogs oder des Monologs, der Abwertung oder der Anerkennung, der Exklusivität oder der Demut stattfinden. Aus interreligiöser und interdisziplinärer Perspektive soll untersucht werden, wie und unter welchen Bedingungen sich religiöse Positionierungen vollziehen, inwiefern sie zu konstruktiven oder destruktiven Formen der Kommunikation und Interaktion führen und welche Schlussfolgerungen sich daraus für aktuelle Debatten ziehen lassen.

– Anzeige –

Bildnachweis : Johann Heinrich Wilhelm Tischbein, Goethe in der römischen Campagna, 1787, Städels Museum, Frankfurt am Main, Foto: Städels Museum - Artothek



RESTAURANT
STURM  **DRANG**
CAFÉ-BISTRO

Speis & Trank
AM CAMPUS WESTEND

TÄGLICH WECHSELNDE SPEISEN | FIRMEN- UND FAMILIENFEIERN | CATERING

Wir freuen uns auf Ihren Besuch!

Sturm und Drang

Tel: 069 / 798 34551

E-Mail: info@cafe-sturm-und-drang.de

www.cafe-sturm-und-drang.de



1 Ann-Sophie Parker, **Schöne Neue Welt**, 2015, Digitale Mischtechnik, 84x59 cm. Die Künstlerin Parker beschäftigt sich in ihren Arbeiten mit Beziehungen von Menschen zur natürlichen und sozialen Umwelt und setzt sich dabei kritisch mit imaginären und virtuellen Welten auseinander. Ein Schwerpunkt ihrer Arbeit liegt auf dem menschlichen Konsumverhalten sowie der Ästhetisierung und Spiritualisierung von Gebrauchsgütern. (aus: Hamster Hipster Handy. Bilder-Geschichten zum Mobiltelefon, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung)

Macht Shoppen selig?

Über das Verhältnis von käuflichen Dingen und religiösen Praktiken

von Bernd Frye

Kaufen macht Spaß, hat aber einen schlechten Ruf. Schnell ist vom »Tanz um das goldene Kalb« die Rede, womit das religiös motivierte Register noch lang nicht erschöpft ist. Parallelen zwischen Konsum und Gottesglauben sind in der Tat nicht von der Hand zu weisen. Aber lässt sich unser Umgang mit den Waren wirklich auf die Suche nach Erlösung reduzieren?

Als vor rund neun Jahren das erste iPhone von Apple das Licht der Welt erblickte, kursierte in den USA ein ganz spezieller Spitzname: »Jesus-Phone«. Möglicherweise war damit die Vorstellung verbunden, man könne jetzt nicht nur in alle Netze telefonieren – sondern auch in andere Sphären. Tatsächlich haben das Phone und die Firma mittlerweile noch an Strahlkraft zugelegt. Im Frühjahr und Sommer vergangenen Jahres waren in Frankfurt Plakate mit einem stilisierten Handy zu sehen, das dem iPhone stark ähnelte und über dem hell ein Heiligenschein schwebte. Das Plakat warb für die Ausstellung »Hamster – Hipster – Handy« im Museum Angewandte Kunst. Die Schau war Teil des Forschungsprojekts »Konsumästhetik – Formen des Umgangs mit käuflichen Dingen« unter maßgeblicher Beteiligung der Goethe-Universität.

»Das Handy ist ein Schlüsselobjekt des 21. Jahrhunderts. Es ist sowohl ein Kultur- als auch ein Kultgegenstand«, sagt Birgit Richard, Professorin für Neue Medien am Institut für Kunstpädagogik der Goethe-Universität und eine der Kuratorinnen der Ausstellung mit dem Untertitel »Im Bann des Mobiltelefons«. Das mobile Telefon, so Birgit Richard, sei geradezu ein »Kulminations-Konsumobjekt« mit Auswirkungen auf fast alle Lebensbereiche. Auch deshalb eignete sich die Ausstellung, die das Smartphone pars pro toto für den Umgang mit käuflichen Dingen in den Mittelpunkt stellte, als publikumswirksame Veranstaltung, mit der das wissenschaftliche Projekt gegen Ende seiner Laufzeit einer breiten Öffentlichkeit Einblicke in seine For-

schungsfragen gab. Das Verhältnis von Konsum und Religion stand zwar nicht explizit auf der Agenda. Es ist aber verblüffend, wie viele Bezüge zutage traten.

»Der Mensch huldigt dem ›heiligen‹ Leuchten des Displays«

»Konsum-Objekte im bewegten Bild, Bildkonsum und Bildproduktion« hieß das Konsumästhetik-Teilprojekt, das von Birgit Richard geleitet wurde. Unter diesem thematischen Dach und als Dissertation bei Birgit Richard erforscht Eleni Blechinger das »Unboxing als Erweiterung des Konsumfetisch«. Auf Fotostrecken und in bewegten Bildern zeigen stolze Besitzer neuer Konsumartikel, wie sie diese Schritt für Schritt auspacken, bis alle Einzelteile der Internetgemeinde offenbart sind. »Der profane Vorgang

2 Künstlerkollektiv BANF, **Holy Cross**, 2014/2015, Video-Installation, 0:36 min. Die Klingeltonsinfonie zeigt in der Anordnung der materiell präsenten Mobiltelefone in Kreuzform, dass es sich um einen besonderen und herausgehobenen Gegenstand der gegenwärtigen Kultur handelt. (aus: Hamster Hipster Handy. Bilder-Geschichten zum Mobiltelefon, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung)





3 Das Plakat zur Ausstellung »Hamster Hipster Handy« im Frankfurter Museum Angewandte Kunst. Die Schau entstand im Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt »Konsumästhetik – Formen des Umgangs mit käuflichen Dingen«.

des Auspackens ist zu einer öffentlichen, ritualisierten Praxis geworden, insbesondere bei dem kostbaren, fetischisierten iPhone als universalem Objekt der Begierde«, heißt es dazu im Katalog der Handy-Ausstellung. Das Smartphone präsentiert sich als ein »verehrter Gegenstand, eine Reliquie, der Mensch huldigt dem ›heiligen‹ Leuchten des Displays, das beinahe göttliche Präsenz suggeriert«.

Zu den Exponaten der Ausstellung gehörten Installationen aus Handys, auch in Kreuzform angeordnet mit dem Titel »Holy Cross«; hinzu kamen Fotos, auf denen Handys zu sehen waren, und solche, die mit Handys aufgenommen wurden. Eine Fotografie des chinesischen Regimekritikers und Künstlers Ai Weiwei zeigt, wie er sich bei seiner Verhaftung selbst fotografiert. Das Blitzlicht seiner Handykamera zuckt grell über seinem Kopf und holt auch die Männer aus dem Schatten, die ihn, wie's scheint, gerade festnehmen wollen. Der Künstler nennt sein Selfie »Illumination«, Erleuchtung. Das Licht über seinem Kopf lässt sich als Heiligenschein deuten. Das wäre dann schon eine Art »Halo-Effekt«.

Der Begriff stammt aus der Sozialpsychologie und aus dem Marketing (»Halo«, englisch: Heiligenschein). Die Firma Apple wurde mit dem Macintosh-Computer berühmt. Mittlerweile verdient Apple sein Geld aber vor allem mit dem

iPhone, so dass Beobachter schon fragen, warum das Unternehmen sich noch die Mühe mache, traditionelle Hard- und Software herzustellen. Experten vermuten, dass Apple dergestalt auf einen »Halo-Effekt« setze, dass der Mac mit seiner positiven Aura der gesamten Produktpalette einen verkaufsfördernden Heiligenschein verleihe. Und überhaupt sind die Parallelen zur Religion bei Apple schon auffällig – ob verkaufsstrategisch inszeniert oder nur zugeschrieben. Die Apple-Stores gleichen gläsernen Kathedralen, die Angestellten sind Priester oder zumindest Ministranten, und Steve Jobs, der vor rund vier Jahren verstorbene charismatische Firmengründer, wurde allen Ernstes auch »iGod« genannt.

Sakrale Inszenierung in Zolas Warenhäusern: »Weiße Plumeaubezüge flatterten«, aufgehängt »wie Kirchenbanner«

Eine sakrale Inszenierung oder zumindest doch Wirkung von Konsumräumen sind indes nichts Neues. Nachzulesen sei das schon im 1883 veröffentlichten Roman »Das Paradies der Damen« (französisch: »Au Bonheur des Dames«) von Émile Zola, sagt Heinz Drügh, Professor für Neuere Deutsche Literatur und Ästhetik an der Goethe-Universität. Drügh leitete das zweite in Frankfurt beheimatete Teilprojekt des interdisziplinären Forschungsverbunds. Dabei ging es um »Künstlerische Verhandlungsformen des Konsums«, also auch um die Frage, wie käufliche Dinge und der Umgang mit ihnen als Motiv von der Kunst aufgenommen, dargestellt und gedeutet werden.

»Das Paradies der Damen« ist ein ganz früher, wenn nicht der allererste naturalistische Roman, der sich mit Warenhäusern beschäftigt«, so Drügh. Bemerkenswert sei, dass immer wieder das religiöse Sprachregister bemüht werde – und übrigens auch das erotische. Zola spricht von einem Warenhaus als einer »Kathedrale« und vom »wollüstigen Weiß« einer Wäscheausstellung, in der »weiße Plumeaubezüge flatterten«, die »wie Kirchenbanner« aufgehängt waren. »Und das Wunderbarste, der Altar für diesen Kult des Weiß, befand sich über der Seidenabteilung in der großen Halle.«

Die Affinität zwischen Praktiken und Erscheinungsformen des Konsums, und mit ihm des Kapitalismus, auf der einen Seite und der Religion auf der anderen Seite war nicht nur früh für Künstler ein Thema, sondern auch für Gesellschaftstheoretiker. »Der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Religionen Antwort gaben«, konstatierte Walter Benjamin vor fast 100 Jahren in seinem Fragment gebliebenen Aufsatz »Kapitalismus als Religion«. Und unter Berufung auf Benjamin

»KONSUMÄSTHETIK – FORMEN DES UMGANGS MIT KÄUFLICHEN DINGEN«

Der interdisziplinäre Forschungsverbund »Konsumästhetik – Formen des Umgangs mit käuflichen Dingen« wurde über drei Jahre hinweg bis Anfang 2016 von der VolkswagenStiftung gefördert. Beteiligt waren neben der Goethe-Universität, an der zwei von vier Teilprojekten bearbeitet wurden, die Universität Münster und die Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe mit jeweils einem Teilprojekt. Das übergeordnete Erkenntnisinteresse des geistes- und kulturwissenschaftlichen Verbundes, der in Einzelaspekten noch fortgeführt wird, bezog sich auf die Frage, warum ein Produkt auch über seinen reinen Gebrauchswert hinaus für uns von Bedeutung ist, und welches Echo die alltägliche Warenwelt in verschiedenen Kunstformen und Medien findet. Weitere Informationen: www.konsumaesthetik.de

Der Katalog zur Ausstellung »Hamster Hipster Handy« ist im Kerber Verlag erschienen (ISBN 978-3-7356-0118-6, 20 Euro), die Studie »Ästhetik des Supermarkts« von Heinz Drügh bei Konstanz University Press (ISBN 978-3-86253-073-1, 19,90 Euro).



AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Bedeutung hat, was individuell als sinnvoll und tragfähig erlebt wird. Doch trotz struktureller Übereinstimmungen zwischen Konsum und Religion bleibt die Rede von »quasi-religiösen« Handlungen diffus – und auch das Erlösungspotenzial der käuflichen Dinge scheint seine diesseitigen Grenzen zu haben.
- Kulturtheoretiker sprechen vom »Kapitalismus als Religion«, dem »Konsumismus« als einer Art »Ersatzreligion« mit kultischen und rituellen Zügen und der »Religion des Shopping«.
- Das Handy ist ein Schlüsselobjekt des 21. Jahrhunderts, gleichzeitig Kultur- und Kultgegenstand. Das trifft insbesondere auf das iPhone zu, auch »Jesus-Phone« genannt. Der verstorbene Apple-Chef Steve Jobs galt sogar als »iGod«.
- Was heute »Pilger-Stätten« wie der Apple Store sind, waren Ende des 19. Jahrhunderts die von Émile Zola beschriebenen ersten Warenhäuser: »Kathedralen« des Konsums mit »Altären« für die Waren.

betrachtet der in Berlin lehrende Kultur- und Medienwissenschaftler Norbert Bolz den »Konsumismus« als eine Art »Ersatzreligion«, die kultische und rituelle Züge aufweise. In seinem Buch »Das konsumistische Manifest« von 2002 meint Bolz das gar nicht mal negativ. Der moderne Konsum sei »eine liberale, unblutige Form, sich Anerkennung zu verschaffen« und allemal, so seine höchst provokante These, dem Fundamentalismus und Fanatismus vorzuziehen.

Heinz Drügh organisierte im Oktober 2008 als Vorgängerprojekt der jüngsten Verbundforschungen zur Konsumästhetik die internationale Tagung »Warenästhetiken. Literatur – Kunst – Konsumkultur«. Zu den Rednern gehörte der Politikwissenschaftler Benjamin R. Barber, der auch als innenpolitischer Berater Bill Clintons tätig war. Barber stellte sein damals erschienenes Buch vor. Der deutsche Titel, der wie der englische kaum an Deutlichkeit vermissen lässt, lautet: »Consumed. Wie der Markt Kinder verführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt«. Barber spricht in diesem Zusammenhang von einer neuen »Religion des Shopping«, was hier zweifellos abwertend gemeint ist.

Die Theologie dagegen scheint den Konsum nicht per se zu verteufeln. Vertreter dieses Faches schreiben Bücher mit einem zunächst offengehaltenen Titel wie »Konsum als Religion?« und halten Vorträge, die »Beten mit Benetton« heißen. »Grundsätzlich gilt: Bedeutung hat, was individuell als sinnvoll und trag-

4 Ai Weiwei, *Illumination*, 2009, C-Print, 126 x 168 cm. Der chinesische Künstler wurde in der Nacht des 12. August 2009 – der Nacht, bevor er vor Gericht als Zeuge aussagen sollte – im Fahrstuhl seines Hotels in Chengdu von zwei Polizisten abgeführt. Über Twitter verbreitete sich das Foto sofort. (aus: Hamster Hipster Handy. Bilder-Geschichten zum Mobiltelefon, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung)

fähig erlebt wird. Der Glaube kann Berge versetzen – das gilt sicher heute auch für eine Marke. Wer Nike trägt und wer Harley-Davidson fährt, fühlt anders«, wird beispielsweise Hans-Georg Ziebertz, Religionspädagoge an der Universität Würzburg, in einem Zeitschrifteninterview zitiert. Allerdings hat das Erlösungspotenzial der käuflichen Dinge wohl seine diesseitigen Grenzen. »Als aktiver Christ und Theologe bin ich überzeugt, dass zwischen Markenerlösung und Erlösung durch den Zuspruch Gottes langfristig ein qualitativer Unterschied bemerkbar ist«, so Ziebertz weiter.

Des Menschen Harley ist sein Himmel auf Erden

Des Menschen Harley ist sein Himmelreich – oder zumindest doch sein Himmel auf Erden. Auf den ersten Blick mutet es allerdings paradox an, dass ein Produkt solch eine spezielle Wirkung haben kann. Auch Motorräder werden schließlich am Fließband hergestellt. Doch gerade bei Harley-Fahrern ist zu beobachten, dass sie ihre Maschinen mit allerlei Zierrat und Chrom-Zubehör ornamentieren. Der US-amerikanische Kultur-anthropologe Igor Kopytoff spricht von Techniken und Praktiken der »Singularisierung«, mit denen massenhaft hergestellte Objekte wieder als etwas Besonderes ausgezeichnet werden. Bei indigenen Völkern, so Kopytoff, sei es den Schamanen vorbehalten, eigentlich alltäglichen Dingen Eigenschaften des Heiligen oder transzendente Bezüge zu verleihen.

Möglicherweise sind wir jetzt alle unsere eigenen Schamanen. Wolfgang Ullrich, der vonseiten der Hochschule für Gestaltung Karlsruhe an dem Konsumästhetik-Projekt beteiligt war, spricht von dem »Fiktionswert« einer Ware. Viele Produkte – so der Kunsthistoriker und Kulturtheoretiker – versprechen eine Wirkung, die über den bloßen Gebrauchswert hinausgeht, sie als Verklärung oder Stimulans äußere und damit in religiöse Dimensionen reiche. Trotz mancher struktureller Übereinstimmungen zwischen Konsum und Religion spricht sich Ullrich allerdings dagegen aus, den Konsum als Ersatzreligion zu bezeichnen. Die Bedeutung der Vokabel sei »diffus«, und im Umgang

mit dem Warenpluralismus könne auch eine eigene Kulturtechnik erkannt werden.

Und noch eine weitere These scheint bei näherer Betrachtung Schwachpunkte zu zeigen – nämlich die, dass Konsumhandlungen »quasi-religiöse« Handlungen seien und Menschen in ihnen neue identitäts- und gemeinschaftsstiftende Inhalte suchten, weil Sozialformen wie die Kirche, aber auch die Familie oder der Verein, vermeintlich an Bedeutung verloren hätten. Als ausgemacht könne zwar gelten, dass »der Konsum über die notwendige Versorgung hinaus eine veränderte Rolle spielt«, sagt Pater Michael Sievernich, emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Universität Mainz und ehemaliger Rektor der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt. Da aber »der Zusammenhang, gar ein kausaler, kaum empirisch herzustellen« sei, so Sievernich weiter, »bleibt der interpretatorische Zugriff ambivalent, zumal wenn er auf eine Kategorie des ›Quasi-Religiösen‹ zurückgreift, die noch klärungsbedürftiger als das ›Religiöse‹ ist«.

So einfach liegen die Dinge also nicht. Womöglich lässt sich aber darüber Einigkeit erzielen, dass das Gegenteil des Konsums die Askese ist, eine vor allem im Christentum klassische Tugend – die mittlerweile unter dem Label Konsumverzicht zurückzukehren scheint. »Richtig ist freilich, dass unser Diskurs der Askese immer auf das Vorherrschen des Konsums bezogen bleibt«, schreibt Heinz Drügh in dem Buch, das als Ertrag seines Konsumästhetik-Einzelprojekts Ende letzten Jahres erschienen ist. Es heißt »Ästhetik des Supermarkts«, gibt aber auch grundlegende Einblicke in die geistes- und kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit unserem Verhältnis zu käuflichen Dingen. »Wie man's dreht und wendet«, so Heinz Drügh, den Ambivalenzen der Konsumästhetik sei kaum zu entkommen.

Aber vielleicht kann man der ganzen konsumistischen Szenerie einfach mal komplett den Rücken kehren. Wie heißt dieses Buch noch gleich? Es verkaufte sich vier Millionen Mal und belegte für 100 Wochen Platz 1 der Sachbuch-Bestsellerliste. – Sei's drum. Ich zieh' jetzt meine Outdoor-Jacke an und bin dann mal weg. ●

P.S.: Hat man auf dem Jakobsweg eigentlich einen guten Handy-Empfang, oder ist man da ohnehin schon in anderen Sphären?

P.P.S.: Das Buch »Ich bin dann mal weg – Meine Reise auf dem Jakobsweg« ist von Hape Kerckeling, der sich als »Buddhist mit christlichem Überbau« bezeichnet. Zum Thema Patchwork- oder Bastelreligionen siehe auch das Interview mit dem Theologieprofessor und Jesuitenpater Michael Sievernich auf Seite 28.



Der Autor

Bernd Frye, 52, benutzte schon Apple-Produkte, als die »Macianer« noch eine kleine Sekte waren, ist aber bisher von Lebenskrisen verschont geblieben, in denen die Anbetung von iGeräten als einziger Ausweg erschien. Er studierte Politikwissenschaften, Germanistik und Philosophie, arbeitet im Hauptberuf als Pressereferent am Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität und als freier Autor regelmäßig auch für »Forschung Frankfurt«.

bernd.frye@em.uni-frankfurt.de

In dem Maße,
in dem das eigene Handeln beengt wird
und schliesslich die Fähigkeit zu ihm verkümmert,
besteht auch die Bereitschaft,
in der bergenden Hut eines Glaubens oder eines Menschen,
die als Gefäße und Inkarnation der Wahrheit gelten,
Sicherheit zu finden. (...)

Mit der Zunahme der Unsicherheit und Krisenhaftigkeit dieser Form
des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind jedoch alle,
die seine Grundzüge für ewig halten,
den Veranstaltungen preisgegeben,
welche die verlorene Religion
ersetzen sollen.

MAX HORKHEIMER
Zum Problem der Wahrheit, 1935

Ist es nicht sonderbar,
daß die Menschen so gerne
für die Religion fechten und so ungern
nach ihren Vorschriften leben?

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG
Sudelbücher, Heft L, 1796–1799

Die besondere Ausprägung,
die die Visionssuche bei den Prärieindianern,
die Beichte bei den Manus oder
die mystischen Praktiken bei den Javanern annehmen,
durchzieht weite Bereiche des Lebens dieser Völker
weit über die unmittelbar religiösen hinaus
und drückt ihnen einen eigenen Stil auf,
der sich sowohl in den vorherrschenden Stimmungen
als auch in den charakteristischen
Aktivitäten äußert.

CLIFFORD GEERTZ
Religion als kulturelles System, 1966

Die ihrer Weltbildfunktion
weitgehend beraubte Religion ist,
von außen betrachtet,
nach wie vor unersetzlich
für den normalisierenden Umgang
mit dem Außeralltäglichen im Alltag.
Deshalb koexistiert auch das
nachmetaphysische Denken
noch mit einer
religiösen Praxis.

JÜRGEN HABERMAS
Motive nachmetaphysischen Denkens, 1988

Gerade
mit Blick auf den Dialog
mit Muslimen in Deutschland [...] ist es wichtig,
auch auf den großen Beitrag von Aufklärung
und Moderne an der Ausbildung der Grundlagen
von Demokratie und Menschenrechten hinzuweisen.
Es gibt keine gerade Linie von der christlichen
Tradition in diesem Teil der Welt zu den Grundlagen
unserer heutigen Gesellschaft.
Es ist daher auch kein Zufall,
dass die Kirchen mit diesen Entwicklungen
ihre Schwierigkeiten hatten.

WOLFGANG SCHÄUBLE
Menschenrechte als Maßstab der Politik, 2008

Religion und Gesellschaft



Von »Wellness-Religiösen« und »Religions-Komponisten«

Der moderne Mensch und seine spirituelle Suche

Bernd Frye spricht mit dem Frankfurter Jesuiten
Prof. Dr. Michael Sievernich über »Wellness-« und »Patchwork-
Religionen«, Hape Kerkelings »Ich bin dann mal weg« –
und warum Menschen im Westen auf die Wiedergeburt setzen.



Lichthof im Hörsaal- und Institutsgebäude der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.

Frye: »Patchwork-Glauben«, »Bastel-Religionen«, »multireligiöse Identitäten« – drei Begriffe, die im Zusammenhang mit einem Phänomen immer wieder zu hören sind. Sie selbst, Pater Sievernich, sprechen von »Bricolage« – was ja »Basteln« bedeutet – und auch von »religiösen Hybriditäten«. Was verbirgt sich dahinter?

Sievernich: Dahinter verbirgt sich ein Prozess, den wir derzeit in Europa und Nordamerika durchlaufen, nämlich ein Prozess der Pluralisierung und der Individualisierung. Und in dieser Zeit gibt es auch so etwas wie eine Pluralisierung der Religion. Die religiöse Landschaft wird bunter – und zwar deshalb, weil sich die Milieus der klassischen Art auf-

lösen, die religiösen, aber auch die politischen. Es gibt neue Formierungen, was nicht bedeutet, es geht auf einmal alles den Berg runter. Es gibt Wandlungsprozesse, die auch die Religion betreffen. So bauen klassische Katholiken, klassische Protestanten tatsächlich auch andere Elemente in ihre religiösen Vollzüge ein. Und insofern sprechen dann die Soziologen von einer Bastelreligion. Der Einzelne übernimmt nicht mehr nur eine in allen Aspekten vorgefertigte Religion, sondern baut eigene Elemente hinein, nimmt aus anderen Religionen oder spirituellen Traditionen etwas hinzu.

Frye: Beim Religionsmonitor, einer groß angelegten Studie der Bertelsmann Stiftung, gaben 23 Prozent der in Deutschland Befragten an, für sich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurückzugreifen. Welche Formen der Religiosität ergeben sich daraus?

Sievernich: Zunächst etwas zur Religionsstatistik in Deutschland. Etwa zwei Drittel der Deutschen gehören entweder der katholischen oder der evangelischen Variante des Christentums an. Und etwa ein Drittel ist anderer Religion – die Muslime bilden hier eine große Gruppe – oder bezeichnet sich als Atheist, als Agnostiker oder als religionslos. Und dann docken Menschen auch an weitere Religionen oder religiöse Ideen an, etwa den Buddhismus oder die Reinkarnation, also die Wiedergeburt. Es heißt, dass in Deutschland mehr als 20 Prozent an die Wiedergeburt glauben. Wobei die Wiedergeburt natürlich sehr viele Varianten hat, etwa die buddhistische und die hinduistische. Und auch in Europa gab es diese Ideen, in der Antike. Das ist also nicht neu.

Frye: Sie schreiben in einem Aufsatz, dass die Attraktivität ostasiatischer Lehren wie der von der Wiedergeburt zunehmend Gläubige fände und stellen dann folgende These auf: »Dabei dürfte der Unterschied zwischen Ost und West darin bestehen, dass man in den ostasiatischen Religionen des Buddhismus und Hinduismus aus dem Rad der Wiedergeburt herauskommen möchte, während man im Westen hineinkommen will, wohl um die befristete Lebenszeit irdisch zu verlängern.«

Sievernich: Der Mensch hat ein endliches Leben, er wird 80 oder 90 Jahre alt, und meint, zu wenig Zeit zu haben. Er will auf diese Weise sozusagen Zeit gewinnen. Die befristete Zeit ist das Problem des modernen Menschen. Die Anerkennung der befristeten Lebenszeit und der Todesgrenze ist für den modernen Menschen sehr schwierig, weil er selber alles machen will und kann und dazu auch keine göttliche Gnade mehr braucht. Das ist ein Grundproblem, dass sich genau hierin widerspiegelt.

Frye: Neben den bereits erwähnten Bezeichnungen ist auch von »Glaubens-Shoppern im Supermarkt der Religionen« und »Wellness-Religiösen« die Rede, aber auch von »religiösen Virtuosen« und »Religionskomponisten«. Warum polarisiert die Bricolage so?

Sievernich: Man kann es mit soziologischen Augen – sine ira et studio (ohne Zorn und Eifer, d.R.) – wahrnehmen, einfach weil man die Wirklichkeit beschreiben will, und dann findet man Namen dafür. Und das andere ist, dass man es abwerten oder nicht so ganz ernst nehmen möchte. Das machen manchmal auch die Leute selber, die solchen neuen Dingen anhängen, weil sie es mit einem zwinkernden Auge machen, mit einem ironischen Unterton. Ich bin dafür, dass man es so neutral wie möglich benennt, um die Sache zu erfassen, und dann in einem zweiten Schritt tatsächlich zu einer Beurteilung kommt: Ist das jetzt Unsinn, der da erzählt wird? Wie ist es zum Beispiel mit dem Konsum? Ist das nun auch eine Religion? Das wiederum würde ich auf jeden Fall bestreiten. Sondern ich würde generell sagen, dass es durchaus so etwas gibt wie eine religiöse Tendenz im Menschen. Deshalb arbeiten alle möglichen Bereiche unserer Wirklichkeit – von der Wirtschaft über den Sport bis zur Kunst – mit religiösen Elementen, ohne dass das jetzt eine Religion wäre. Das ist der Vorgang, den ich religioid nenne. Verschiedene Bereiche plustern sich religioid auf, um sich besser darzustellen. Das können Sie auch bei der Werbung sehen. Die arbeitet oft mit religiösen Elementen. Ein beliebtes Sujet ist Adam und Eva mit dem Apfel. Beim iPhone sehen Sie auf der Rückseite den angebissenen Apfel. Natürlich ist das eine Anspielung auf den Paradies-Apfel, der keiner war,

sondern eine Frucht »vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse«.

Frye: Es scheint eine gewisse Affinität zwischen dem schon erwähnten Buddhismus und dem Christentum zu geben und hier besonders zwischen dem Buddhismus und dem Katholizismus. In den 1940er Jahren war es der Jesuitenpater Enomiya-Lassalle, der Lehren des Zen-Buddhismus mit dem Christentum verband. Heutzutage gibt es Angebote in Klöstern für Meditations-Kurse, die vom Zen-Buddhismus inspiriert sind. Wie beurteilen Sie diese Verbindung?

Sievernich: Es gibt eine lange Verbindung von Christentum und Buddhismus. Zu denken ist dabei insbesondere an den berühmten Jesuiten-Missionar Franz Xaver, der im 16. Jahrhundert nach Japan gereist ist und dort auf das Phänomen des Buddhismus gestoßen ist, das er sehr geschätzt hat. Er hat sich mit einem Abt eines buddhistischen Klosters in Japan befreundet und war von Dingen wie der Disziplin und der Askese begeistert. Und dann gibt es natürlich die Aus-

einandersetzung mit dem Buddhismus in Form von philosophischen Diskussionen und inter-religiösen Gesprächen. Auch das hat eine lange Geschichte. Im 20. Jahrhundert hat dann der deutsche Missionar Enomiya-Lassalle in Japan die buddhistische Kultur kennengelernt und Elemente aus ihr übernommen, vor allem im Bereich der Meditation. Das bezieht sich jetzt aber nicht auf den gesamten Buddhismus. So ist der Zen-Buddhismus mit seiner Meditationspraxis auch nur eine Variante des Buddhismus. Die Meditationspraxis als solche ist kompatibel mit dem Christentum. Sie geht gewissermaßen von einer Leere aus; in der Meditationspraxis wird man leer für die Wirklichkeit, man muss die Gedanken vorbeiziehen lassen wie die Wolken am Fujiyama. Zu sagen, der Buddhismus sei ungefähr dasselbe wie das Christentum, wäre allerdings unsinnig. Der Buddhismus ist apersonal. Das Christentum ist personal, es bezieht sich auf einen persönlichen Gott, auf Jesus Christus als die Inkarnation Gottes. Diese personale Ebene einer Gottesbegegnung ist dem Buddhismus völlig fremd.

Frye: Empirisch gut belegte Fälle für multireligiöse Identitäten im Westen sind buddhistische Christen und auch buddhistische Juden. Als wichtiges Motiv für diese Doppelidentität gilt, dass der Buddhismus vielfältige Meditationsformen bewahrt habe, während dem westlichen Christentum seine eigene kontemplative und mystische Tradition weitgehend abhandengekommen sei. Teilen Sie diese Einschätzung?

Sievernich: Ich teile die Einschätzung, dass die Meditation, also die Verinnerlichung des Selbst, auch die Verinnerlichung des eigenen Glaubens, in der Moderne, die sehr schnelllebig und zeitfordernd ist, tatsächlich eine große Rolle spielt und eine neue Faszination für die Menschen hat. Dazu gehören der Zen-Buddhismus und andere Traditionen. Hier liegt vielleicht auch ein Manko der Kirchen, dass sie ihre eigenen kontemplativen, mystischen Traditionen nicht so darstellen und weiterbringen können, dass die Leute davon fasziniert sind und das attraktiv finden.





ZUR PERSON

Prof. Dr. Michael Sievernich SJ, 71, lehrte Pastoraltheologie an der Universität Mainz und an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, der er von 1996 bis 2000 auch als Rektor vorstand. Im Jahr 1986 traf der Jesuit, der auch in Lateinamerika Gastprofessuren innehatte, P. Jorge Mario Bergoglio, den heutigen Papst Franziskus, in Sankt Georgen wieder und begleitete ihn als Mentor bei einem Promotionsprojekt über Guardini, das Bergoglio aber nicht weiterverfolgte. Zu Sievernichs Forschungsschwerpunkten zählen Urbanität und Seelsorge, interkulturelle Theologie sowie Religion in der späten Moderne. Im Oktober 2015 nahm er als einziger deutschsprachiger Berater (Experte) an der Bischofssynode über Ehe und Familie im Vatikan teil. Sievernich ist der Goethe-Universität und hier Lehrenden auf vielfältige Weise verbunden, so auch durch gemeinsame Publikationen und Herausgeberschaften. Im Mai 2013 nahm er an einem »Frankfurter Stadtgespräch« des Exzellenzclusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen« teil. Gesprächspartner bei dieser Podiumsdiskussion zum Thema »Postsäkularismus« war Prof. Dr. Thomas M. Schmidt, Mitglied des Clusters und Professor für Religionsphilosophie an der Goethe-Universität.

Insofern könnte ich dieser Aussage zustimmen. Aber man darf es jetzt auch nicht als allgemeine Aussage nehmen, denn es bezieht sich immer auf eine Minderheit von Menschen, die sich auf diesem Weg befinden. Die allermeisten Katholiken und Protestanten leben in einem klassischen Christentum, das sie mehr oder weniger ausüben, das sehr bezogen ist auf die wichtigsten biografischen Umschlagplätze im Leben – Taufe, Heirat, Beerdigung, das sind ganz wichtige Elemente in dieser Form des Christentums. Aber tatsächlich wäre das eine Zukunftsaufgabe für das Christentum, die eigenen mystischen und kontemplativen Quellen wieder fließen zu lassen – zum Wohl der Leute.

Frye: Sie scheinen dem Phänomen der Bastel- oder Patchwork-Religionen sehr entspannt gegenüberzustehen. Ist mein Eindruck zutreffend?

Sievernich: Der Mensch ist ein Vernunftwesen, er ist gehalten, sich selber ernst zu nehmen und Verantwortung für sich und andere zu übernehmen. Und insofern gehört es einfach dazu, dass er die verschiedenen Möglichkeiten zu leben, auch religiös zu leben, kennenlernt, beurteilen lernt, und sich dann auf den Weg macht. Wichtig scheint mir nur, dass man sich nicht verschließt, auch nicht gegenüber dem Christentum.

Frye: Hape Kerkeling, der sich als »Buddhist mit christlichem Überbau« bezeichnet, hat sich auf einen Weg gemacht und gleich ein Buch darüber geschrieben. Sein Erlebnisbericht »Ich bin dann mal weg – Meine Reise auf dem Jakobsweg« verkaufte sich mehr als vier Millionen Mal und belegte für 100 Wochen Platz 1 der Sachbuch-Bestsellerliste. Ist das ein Zeichen für ein weitverbreitetes Interesse an Spiritualität?

Sievernich: Hape Kerkeling war ein bekannter Komödiant aus dem Fernsehen. Das befördert den Verkaufserfolg natürlich. Aber wenn man mal genau hinschaut, ist es ja Folgendes: Hape Kerkeling unternimmt eine Pilgerreise, also das, was normalerweise zur Volksreligion gehört. Und tatsächlich stehen Pilgerreisen auf dem Jakobus-Weg nach Santiago de Compostela ganz hoch im Kurs – und zwar nicht nur bei gläubigen Katholiken und Protestanten, sondern auch bei Agnostikern, die sich selbst erleben möchten, wie sie auf dem Weg sind, und dann vielleicht doch eine Erleuchtung haben.

Frye: Es gibt die Ansicht – unter anderem vertreten von Paul Michael Zulehner, katholischer Priester und emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien –, wonach es zu unterscheiden gelte zwischen einer reinen Wellness-Spiritualität und der Bereit-

schaft, sich verwandeln zu lassen durch das Geheimnis, das der gläubige Mensch Gott nenne. Was wäre denn so schlimm an einer Wohlfühlreligion?

Sievernich: Am Wohlfühlen ist gar nichts schlimm. Es ist immer nur die Frage, was der Preis ist – oder auch, was das Ziel ist. Im menschlichen Leben gibt es nie nur Wohlfühlen. Das kann ich selbst auch gar nicht immer steuern. Es kann auch Situationen der Depression geben oder der Krankheit. Das sind auch zu bewältigende Situationen. Es gibt jedoch eine Tendenz, die alles auf das Wohlfühlen des Ichs konzentriert. Der moderne Mensch braucht ein neues Verständnis seiner Selbst, dass er ein begrenztes, ein befristetes Leben hat, dieses Leben ausfüllen muss und dabei eine ethische Gestaltungsverantwortung hat. Und das Christentum würde ja sagen: Du Mensch bist reich beschenkt mit der Liebe Gottes, und daraus ergibt sich die Aufgabe, dein Leben zu gestalten, auch mit Wohlfühlelementen, aber auch mit dem Bestehen der negativen Situationen oder der Konflikte. All das gehört zum menschlichen Leben. Ich würde für einen neuen holistischen Begriff plädieren, des Christentums und überhaupt der Religion, der eingebaut wird in die normalen Lebenszusammenhänge.

Frye: Christen betonen auch, dass in einer, um bei dem Begriff zu bleiben, »Wohlfühlreligion« Elemente der

Religion und Gesellschaft

Man tut den meisten zuviel Ehre an,
von ihnen zu sagen:
Sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion;
denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische
Kirchenglaube ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen.
Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten,
welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben,
nie etwas anderes als Zänkereien um den Kirchenglauben
gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber,
daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen
(denn das kann keine äußere Gewalt),
sondern daß man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu
befolgen nicht erlaubte.

IMMANUEL KANT
Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793

Die religiösen Vorstellungen,
die sich als Lehrsätze ausgeben,
sind nicht Niederschläge der Erfahrung
oder Endresultate des Denkens,
es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten,
dringendsten Wünsche der Menschheit;
das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke
dieser Wünsche.

SIGMUND FREUD
Die Zukunft einer Illusion, 1927

Was für Deutschland galt,
wo »radikale« christliche Bewegungen
wie die dialektische Theologie Karl Barths dem
Nationalsozialismus mutig Widerstand leisteten, scheint
auch außerhalb der theologischen »Elite« zuzutreffen.
Die Tatsache, daß ein Mensch in einer religiös »neutralisierten«
Umwelt sich überhaupt ernsthaft Gedanken über den Sinn von
Religion macht, ist Beweis seiner Unabhängigkeit.
Sie führt leicht zu Opposition gegen die »ordentlichen Leute«,
denen es ebenso sehr zur »zweiten Natur« geworden ist, zur
Kirche zu gehen, wie sie es für selbstverständlich halten,
daß Juden zu ihrem Club nicht zugelassen sind.

THEODOR W. ADORNO u. a.
The Authoritarian Personality, 1950

Die Religion hat
also eine dreifache Funktion:
für alle Menschen die des Trostes für die
allen vom Leben aufgezwungenen Versagungen,
für die große Masse die der suggestiven
Beeinflussung im Sinne ihres psychischen
Abfindens mit ihrer Klassensituation und für
die herrschende Klasse die der Entlastung
vom Schuldgefühl gegenüber
der Not der von ihr Unterdrückten.

ERICH FROMM
Die Entwicklung des Christudogmas, 1930



von der »individuellen, frei flottierenden Spiritualität«, die zwar durchaus Zulauf habe, allerdings nicht in dem Maße, in dem die Menschen den Kirchen den Rücken kehrten. Und diese »Abnahme des kirchlichen Bestandes in Westeuropa«, so Pollack weiter, »vollzieht sich lautlos, nicht eruptiv und erweckt den Eindruck eines alternativlos voranschreitenden Prozesses«.

Sievernich: Ich gehöre nicht zu den Pessimisten, die sagen, es geht jetzt alles abwärts und man kann den Tag ausrechnen, an dem der Letzte in den Kirchen das Licht ausmacht. Und zwar deshalb, weil es keine natural ablaufenden Prozesse gibt. Das ist meine Skepsis gegenüber dem Niedergangsprinzip, das zusammenhängt mit der Säkularisierungsthese, der nicht nur ich, sondern auch viele Soziologen schon länger nicht mehr folgen. Zudem muss man das Phänomen Kirche und Religion immer im globalen Maßstab sehen. Die katholische Kirche beispielsweise hat weltweit rund 1,3 Milliarden Mitglieder, wobei den abnehmenden Zahlen in Europa massiv steigende Zahlen in Asien und Afrika gegenüberstehen. Darüber hinaus haben die christlichen Kirchen auch in Deutschland und Europa weiterhin Potenzial, um – wie ich es nenne – »resonanzfähig« zu bleiben. Sie müssen das Potenzial nur aufschließen, die Quellen zum Fließen bringen, und nicht meinen, wir müssen einfach so weitermachen wie bisher. Nein, vielleicht muss man auch neu entdecken, worum es dem Christentum im Kern geht, um den Glauben an Jesus Christus. Das wäre die Aufgabe der Kirchen heute. Und die Angebote, über die wir gesprochen haben, deuten ja darauf hin, dass die Menschen suchen, nach dem, was sie erfüllt. »Nur Gott genügt«, sagte die große Teresa von Avila.

Erlösung und der Transzendenz nicht enthalten seien. Evelyn Finger, ZEIT-Redakteurin im Ressort »Glauben und Zweifeln« spricht von Menschen, deren »Bezugspunkt nicht mehr das Absolute« sei, »sondern das Ich. Ihr Ziel ist nicht religiöse Heimkehr, sondern Einkehr.«

Sievernich: Leben heißt nicht nur, für sich selbst zu leben oder sich selbst zu verwirklichen, sondern Leben geht immer über andere und mit anderen zusammen, weil der Mensch ein soziales Wesen ist. Ohne dieses Soziale würde der Mensch nie Mensch werden. Wenn sich ein liebendes Paar nicht zusammensetzt, entstünde überhaupt gar nicht erst

ein Mensch. Und wenn ein Kind keine Eltern oder viele Verwandte und Freunde um sich herum hat, die es lieben, die es mögen, dann würde das Kind gar nicht existieren können. Wir müssen neu lernen, dass nicht das Einzel-Individuum völlig abgesehen von sozialen Bezügen leben oder sich selbst verwirklichen könnte. Sondern Selbstverwirklichung geht immer über die Beziehung zu anderen Menschen. Immer!

Frye: Abschließend ein Blick in die Zukunft der Religionen, ob nun »pur« oder in »Patchwork«-Varianten: Der Münsteraner Religionssoziologe Detlef Pollack spricht in einer aktuellen Studie

Der Interviewer

Bernd Frye, 51, Pressereferent am Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« und freier Autor (siehe auch Interview mit Prof. Dr. Rainer Forst, Seite 8, und »Macht Shoppen selig?«, Seite 22).



1 Rudolf Steiner:
Wandtafelzeichnung zum
Vortrag vom 30. Juni 1924.*

Sehnsucht nach absoluter Wissenschaft

Die moderne Esoterik
will nicht glauben,
sondern wissen

von Ansgar Martins

Esoterische Weltanschauungen versprechen »höhere«, »ganzheitliche« Einsichten statt kalter, »materialistischer« Erkenntnis. Damit stellen sie sich in ein bewusstes, wenn auch aussichtsloses Konkurrenzverhältnis zu den akademischen Wissenschaften. Dennoch hat sich der esoterische Diskurs immer wieder gerade im Umfeld und im Schatten der gesellschaftlich anerkannten universitären Wissenschaften konstituiert, zumindest in reflexiver Abhängigkeit von ihren normativen Ansprüchen.



2 Der abtrünnige Freud-Schüler C. G. Jung entwickelte eine Heilungs- und Heilslehre des »kollektiven Unbewussten«, aus dem sogenannte »Archetypen« das menschliche Seelenleben dominieren.

3 Die Schriften von Helena Blavatsky stellen die Initialzündung des Modernen Okkultismus dar. Ihre Geschichtsvorstellung reicht bis zum New Age. Sie schuf einen Indien-Mythos, der das westliche Bild dieser Kulturen bis heute prägt.

Esoterische Wissenschaftsparadigmen verdienen längst ein eingehenderes Studium, wie beliebig aufgezählte Beispiele zeigen mögen: Von Newton, der nach wie vor als Gallionsfigur moderner Epistemologie gilt, sind unzählige alchemistische Manuskripte überliefert. Im 18. Jahrhundert begeisterten sich Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer für den »animalischen Magnetismus« des romantisch-esoterischen Mediziners Franz Anton Mesmer (1734–1815). Dieser integrierte Hell- und Geisterseherei in den größeren Rahmen eines medizinisch-therapeutischen Selbstverständnisses. Komplementärmedizinische Anthropologien und Therapien sind nach wie vor zutiefst gesellschaftlich verankert. Das prominenteste Beispiel ist vielleicht die anthroposophische »Misteltherapie« gegen Krebs, die der »Geisteswissenschaftler« Rudolf Steiner (1861–1925) ersann. Dessen Lehre fand schnell eine breite Rezeption außerhalb seiner expliziten Anhänger, Kafka, Bloch und Beuys zum Beispiel.

Es hat sich etabliert, solche gelegentlich als »mystisch« oder »okkult« bezeichneten Lehren unter dem Namen »Esoterik« zu verhandeln, der im Deutschen zuerst 1772 in freimaurerischen Kontexten verwendet wurde. Über seine inhaltlichen Merkmale als Forschungsgegenstand und die Frage, ob er überhaupt inhaltlich definiert werden dürfe, wird wie üblich hitzig

gestritten. Es gibt jedoch ein gemeinsames Merkmal vieler einflussreicher Spielarten von Esoterik: Sie positionieren ihre Programme zu den modernen Wissenschaften. Sowohl die kulturgeschichtlich ungeheuer einflussreiche Neo-Theosophie Helena Blavatskys (1831–1891) als auch der »Eranos-Kreis« im Schweizerischen Ascona, wo Gelehrte wie C. G. Jung, Gershom Scholem, Henry Corbin und Mircea Eliade zusammentrafen, zielten auf eine Kritik des Historismus. Sie suchten nach Wesen und Sinn in den Tiefen der Geschichte, deren Erkennbarkeit durch Quellenkritik und Relativismus bestritten wurde. Dabei postulierten sie verborgene Überlieferungen, die sie normativ aufwerteten und sowohl der ignoranten offiziellen Religionsgeschichte als auch den kalten Naturwissenschaften entgegensetzten.

Esoterik imitiert Wissenschaft und will sie zugleich überschreiten

In Ascona wurde am Programm einer »mystischen« Tiefenharmonie der Weltreligionen gesponnen. Selbst der Ideologiekritiker Theodor Adorno, der etwaiger okkultistischer Interessen unverdächtig ist, übernahm von Scholem die esoterische Traditionskonstruktion einer unterirdischen Mystik: »Über die Demarkationslinien der Religionen hinweg, die einander Häresien sind«, wie er das formulierte.

** »Und, in der Tat, in Wirklichkeit ist es so, dass wir in der Kopforganisation des Menschen dasjenige haben, wo das Ich sich im Innern verbirgt, und nach aussen konfiguriert der physische Leib und der Ätherleib auftreten und die Form geben des Antlitzes.*

Dagegen im Stoffwechsel-Gliedmassensystem haben Sie die Sache so, dass eigentlich überall aussen in der Wärme- und Drucksinnlichkeit des Organismus, überall aussen vibriert das Ich, und vom ich ausgehend vibriert nach innen der Astralleib, dann weiter drinnen wird es ätherisch, und in den Röhrenknochen wird es physisch nach innen.«

Rudolf Steiner

Scholem war nicht Adornos einziger Kontakt zum Eranos-Kreis: Gemeinsam mit Max Horkheimer bemühte er sich um die Universitätskarriere des jungianischen Kulturphilosophen Jean Gebser. Das zeigt nichts als die Dauerpräsenz esoterischer Forscher am Rande der Universitäten.

Und umgekehrt: Ein Teil der gnostischen Schriften von Nag Hammadi fand seinen Weg in die Öffentlichkeit etwa durch das Studierzimmer C. G. Jungs, der sie für seine tiefenpsychologische Heils- und Heilungslehre in Anspruch nahm und damit den Ruf der spätantiken gnostischen Religionen bis heute beeinflusste. Solche imaginären historischen Verbindungen wurden lange auch von Esoterik-Kritikern geteilt, die dann umgekehrt eine dunkle, schädliche irrationale Unterströmung der Geistes- und Religionsgeschichte unterstellten. Die vergessenen Nach- und Auswirkungen esoterischer Debatten auf die anerkannte Ideengeschichte finden erst in den letzten Jahren steigende wissenschaftliche Aufmerksamkeit und Kritik. Lange blieben sie unbeachtet, weil historische Kontextualisierung sich auf akademisch gut beleumundete Quellen beschränkte oder formalistische Zugänge die Einbeziehung ideengeschichtlicher Kontexte ohnehin systematisch boykottierten.

Esoterische Praktiken und Lehren sind »Rejected Knowledge« (James Webb), Ideen, die wissenschaftlich überholt sind oder niemals etabliert wurden, weil sie sich als »höheren« Zugang zu Konzepten verstanden, die seit der Reformation eher dem Gebiet des Glaubens zugeordnet würden.

Die jüngere Esoterik, von vielen als feige Flucht vor der Moderne verstanden, erweist sich vielmehr als eines ihrer Phänomene und strebt in ihrem Selbstverständnis danach, sich dem »polemischen Diskurs« (Wouter Hanegraaff) der »aufgeklärten« Akademie anzugleichen: »Der Versuch, sich in aufgeklärter Geselligkeit durch die Beschwörung von Geistern die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen statt nur daran zu glauben«, wie die Hallenser Historikerin Monika Neugebauer-Wölk 2008 feststellte. Man darf durchaus an Faust denken: Gesucht ist letztes Wissen, das, »was die Welt im Innersten zusammenhält«. Das ist ein wesentlicher Unterschied zu den sogenannten »okkulten Wissenschaften« des Mittelalters und der Früh-



4

4 Rudolf Steiner, der Begründer der Anthroposophie, knüpfte unter anderem an die Theosophie Helena Blavatskys an. Seine Lehre fand schnell eine breite Rezeption. Kafka und Bloch wurden von Steiner beeinflusst, aber im Gegensatz zu Beuys waren sie keine ausgesprochenen Anhänger.

neuzeit, die sich noch als rechtgläubig im Sinne der kirchlichen Autorität erweisen wollten.

Moderne Esoteriker dagegen sehen sich oftmals in Opposition zu einer entfremdeten, »materialistischen« Welt. Als Alternative bieten sie die Erforschung höherer Bereiche unserer selbst und des Kosmos an. Das merkt man konkret daran, wie spätestens seit den 1930er Jahren von »höheren Energien«, »Geistfunkenatomen« und »Schwingungen« die Rede ist oder spirituelle Lebensberatungen sich irgendwie auf konstruktivistische Einsichten der modernen Physik wie die Quantentheorie abstützen wollen. So enthielten theosophische Zeitschriften um 1900 ausführliche Debatten zur visuellen Diagnostik der Aura. Es wurde über konkrete farbige Abbildungen des »Astralleibs« gestritten, die den Menschen in verschiedenen Gemütszuständen oder beim Hören bestimmter Musikstücke darstellten. Dabei wurde offensichtlich der akademische Betrieb, etwa der Diskurs in Fachforen und -zeitschriften, unter Einbeziehung der »höheren Welten« imitiert, Methoden der kontrollierten Falsifikation und Weiterentwicklung hellseherischer Schauungen zu erarbeiten versucht.

Mitten in der Gesellschaft: Steiners Anthroposophie

An den Kontroversen der theosophischen Aura-Forschung um 1900 partizipierte auch der »Geistesforscher« und Lebensreformer Rudolf Steiner. Dessen Weltanschauungskosmos »Anthroposophie« ist einer der einflussreichsten esoterischen Systembauten. Sie macht deutlich, dass und wie sich die öffentliche Rehabilitierung esoterischer Wissenschaftsansprüche längst an den Debatten

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Die moderne Esoterik imitiert den akademischen Diskurs und versucht, die Möglichkeiten der Wissenschaften mit ihrem Erkenntnisideal, das auf integrale Allwissenheitsmythen und übersinnliche Relevanzstrukturen abzielt, zugleich zu überschreiten.
- Die »Anthroposophie« Rudolf Steiners, einer der einflussreichsten esoterischen Systembauten, ist nicht nur mitten in der Gesellschaft angekommen, sondern hat ihren Platz auch an vier deutschen Hochschulen.
- Die Kunden des esoterischen Markts konsumieren nicht selten konkurrierende Angebote.

der akademischen Wissenschaften vorbei und in ihrer Mitte vollzogen hat. Steiners Schriften – mit blumigen Antworten auf die Frage: »Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?« – erscheinen seit 2013 sogar in »Kritischer Ausgabe« im renommierten Stuttgarter frommannholzboog Verlag. Der Herausgeber Christian Clement, ein ehemaliger Waldorflehrer, unterrichtet am German Studies Department der mormonischen Brigham Young University. Er will Steiner keinesfalls mit der Theosophischen Gesellschaft verbunden wissen, sondern verortet dessen monistisch-morphologisches Erkenntnisideal in einer dem deutschen Idealismus entstammenden Bewusstseinsphänomenologie. Die empiristisch-objektivistischen übersinnlichen Schauungen habe Steiner bloß als Metaphern und Sinnbilder formuliert, um ein monistisches Menschenbild zu illustrieren. Clements Versuch, Steiner apologetisch einer hochgeschätzten philosophischen Tradition und damit unverdächtigen Vorstellungen anzugliedern, ist ein Grundmodus esoterischer Selbstapologie in öffentlichen Debatten, der den anti-esoterischen akademischen Vorbehalt mehr oder weniger reflexiv integriert.

Derweil haben vier akkreditierte Hochschuleinrichtungen in Deutschland anthroposophische Wurzeln und zum Teil Studieninhalte: Die »Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft« in Alfter bei Bonn bietet ein Graduiertenkolleg Waldorfpädagogik und Studiengänge für den anthroposophischen Ausdruckstanz Eurythmie an, ähnlich die private Universität in Witten-Herdecke. An der Uni Kassel existiert eine »Koordinationsstelle für biologisch-dynamische Landwirtschaft«, eine weitere anthroposophische Reforminitiative, nachdem eine Professur für das Thema auf Widerstand gestoßen war. Auf breitere öffentliche Kritik stießen auch die esoterischen Annahmen von Harald Wallach, der eine Stiftungsprofessur für Komplementärmedizin am »Institut für transkulturelle Gesundheitswissenschaften« der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder) innehat.

Auf dem Esoterik-Markt wird Absolutes zu Relativem

Ebenso wie vereinzelt esoterische Weltanschauungen im akademischen Diskurs verankert werden, gibt es immer mehr – meist historische – Forschung über die diversen und durchaus widersprüchlichen Spielarten esoterischer Strömungen der Neuzeit, die durch philosophische Kritik und soziologische Analysen komplettiert zu werden verdienen. Dabei wird die esoterische Rhetorik des höheren Wissens als Versuch erkennbar, Glaubensinhalten – es geht eben meist um Christus, Buddha oder die Seele – den Anschein »objektiver« Erkenntnis zu verleihen.

Die Sehnsucht nach religiös-wissenschaftlicher Objektivität reagiert auf die relativistischen Implikationen von Interkulturalität und einander exkludierenden religiösen Heilsansprüchen.

Die Kunden des esoterischen Markts verhalten sich dementsprechend oft eklektisch und individualistisch. Sie konsumieren nicht selten konkurrierende Angebote, während sich esoterische Gurus und Bewegungen teilweise energisch bekämpfen und exkommunizieren. »Auf dem Markt feilgeboten, wird alles Absolute ganz praktisch zu einem Relativen«, kommentierte dies der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser. Die entstehenden Widersprüche zwischen unterschiedlichen Systemen werden oft unter Verweis auf eine paradoxe Logik erklärt, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten durch eine vage postulierte höhere Harmonie der Gegensätze ersetzt. Irrational kann alles erklärt werden.

Die magisch-ganzheitliche Sinngebung durch »höheres Wissen« vermag der Fragwürdigkeit jeder Heilsgewissheit jedoch nichts entgegenzusetzen, weil sie den Relativismus bloß durch dogmatische Setzung aus dem Jenseits umgehen kann. Schon Nietzsche spottete über die »Hinterweltler«. Ihr Einspruch gegen eine relativistische Wissenschaft zieht das reklamierte Unbedingte selbst in den Bereich des Bedingten und muss daran scheitern. Die übersinnlichen Strukturen lassen sich nicht wissenschaftlich ausweisen. Denn gerade in der erkenntnistheoretischen Hybris erweist sich esoterisches Wissen eben nicht als außerzeitlich, sondern als abhängig von inzwischen selbst überholten Objektivitätsparadigmen. ●



Der Autor

Ansgar Martins, Jahrgang 1991, studierte Religionsphilosophie, Soziologie und Geschichte an der Goethe-Universität und recherchiert nun für ein Promotionsprojekt zur Philosophie Siegfried Kracauers an der Martin-Buber-Professur für jüdische Religionsphilosophie. Er hat verschiedentlich zur Geschichte und Kritik neuzeitlicher Esoterik publiziert, insbesondere zu ihren rassistischen und nationalsozialistischen Spielarten. Dabei interessiert ihn insbesondere die Transformation religiöser Traditionen im Wirkungsbereich der philosophischen und wissenschaftlichen Moderne.

Letzte Publikation: Adorno und die Kabbala, Potsdamer Universitätsverlag (erscheint 2016/7)

info@ansgarmartins.de

A close-up photograph of a hand gripping a strand of barbed wire. The wire is coiled and extends across the frame, with many sharp points visible. The background is a soft-focus field of similar wire, creating a sense of depth and repetition. The lighting is dramatic, highlighting the texture of the hand and the metallic sheen of the wire.

Kennt die Nächstenliebe Grenzen?

Wie christliche Ethik
über die aktuelle Migration
nachdenkt

von Christof Mandry

In der Flüchtlingsdebatte geht es auch um die moralische Frage: Dürfen wir Menschen in Not abweisen? Einfache Antworten sind unseriös. Verschiedenste soziale, kulturelle und religiöse Aspekte müssen berücksichtigt werden. Die christliche Ethik kann zu dieser Diskussion u. a. ihr Handlungsmotiv der »Nächstenliebe« beisteuern, das allerdings auch der Interpretation bedarf.

Die Aufnahme von Menschen, die vor Bürgerkrieg und Unterdrückung flüchten oder die in Europa nach besseren Lebensmöglichkeiten suchen, wird die deutsche Gesellschaft noch für längere Zeit beschäftigen. Die aufgeregten Debatten auf der politischen Bühne, in den Medien und auf der Straße machen vor allem deutlich, dass viele Fragen offen, aber keine einfachen Antworten zu erwarten sind. Auch die christliche Ethik der Migration hat keine einfachen Antworten auf die Fragen anzubieten, wie viele syrische Bürgerkriegsflüchtlinge in Deutschland noch aufgenommen werden sollten, welche weiteren Einreisewilligen willkommen sind und wie ihre Integration in die deutsche Gesellschaft bewerkstelligt werden kann oder soll. Für viele Menschen geht es hierbei nicht nur um pragmatische, sondern auch um moralische Fragen: Welchen Menschen muss geholfen werden? Welche darf man abweisen? Wie verhalten wir uns zu den kulturellen und religiösen Eigenheiten der Menschen, die zu uns kommen?

In diesen Fragen stecken moralische Ansichten: Was dürfen Flüchtende und Migranten gerechterweise erwarten, was sehen wir für das Zusammenleben in unserer modernen, faktisch pluralistischen Gesellschaft als wünschenswert an? Da diese Vorstellungen manchmal nur implizit vorhanden (aber nicht weniger wirksam) und zusätzlich häufig umstritten sind, kommt die gesellschaftliche Debatte nur weiter, wenn sie explizit gemacht und diskursiv geprüft werden. Die christliche Ethik muss sich dieser Aufgabe auch deshalb stellen, weil mit Migration in vielfacher Weise religiöse Vorstellungen, Motive und Verständigungsprobleme verbunden sind. Dabei ist es wichtig, sich klarzumachen, dass nicht nur die meisten Migranten in irgendeiner Weise religiös sind, sondern dass einige sogar wegen religiöser Verfolgung ihre Heimat verlassen.

Auch in der deutschen Aufnahmegesellschaft treffen sie auf keine religiöse *Tabula rasa* – vielmehr beeinflussen auch hierzulande religiöse Motive und Vorstellungen, aber auch Annahmen über die Religiosität der Ankömmlinge die Einstellungen. Religiöse und weltanschauliche Motive sind moralisch wirksam, aber sie sind weder eindeutig pro noch eindeutig contra, wenn es um die Aufnahme und Integration von Fremden geht. Eine wichtige Funktion der christlichen Migrationsethik besteht folglich darin, die im religiösen Sprachspiel erhobenen moralischen Geltungsansprüche auf ihre Legitimität und Validität zu prüfen.

Tatsächlich hat die Flüchtlingswelle ein enormes Ausmaß an spontaner und an organisierter Hilfsbereitschaft hervorgerufen. Viele Menschen spenden Geldbeträge oder Kleidungsstücke, stellen sich den Flüchtlingen für Sprachunterricht oder als Alltags Helfer zur Verfügung. Ohne die Mitwirkung von kirchlichen Hilfswerken wie Caritas und Diakonie und vieler Kirchengemeinden könnten die vielen Menschen weder angemessen untergebracht noch sozial betreut werden. Für viele ist ihre Hilfsbereitschaft als Ausdruck von »Nächstenliebe« religiös fundiert oder zumindest christlich konnotiert. Für die Kirchen stellen

1 An der griechisch-makedonischen Grenze, nahe dem griechischen Dorf Idomeni – aufgenommen am 1. März 2016.

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Religiöse und weltanschauliche Motive sind in der Flüchtlingsdebatte moralisch wirksam. Wenn es um die Aufnahme und Integration der Flüchtlinge geht, sind diese Motive allerdings nur vordergründig eindeutig. Ihre ethische Basis bedarf der Klärung.
- Die Vorstellungen eines »christlichen Abendlands«, wie sie u.a. von Pediga und AfD vertreten werden, sind ethisch nicht haltbar. Vielmehr wird mit der Zurückweisung Schutzsuchender genau der humanitäre Wert aufgegeben, den diese Bewegungen angeblich verteidigen wollen.
- Die christliche Migrationsethik fordert, sich einer mehrfachen Verantwortung insbesondere im Sinne der sozialen Gerechtigkeit zu stellen. Dies muss so geschehen, dass die Würde aller Beteiligten anerkannt wird.
- Migration hat in der katholischen Theologie eine besondere Bedeutung als »Zeichen der Zeit«: eine religiöse Kategorie, mit der ein Ereignis über seine Faktizität hinaus als Element der Heilsgeschichte, also der Geschichte Gottes mit den Menschen, gedeutet wird.

Nächstenliebe und Solidarität mit Hilfebedürftigen programmatische Handlungsgrundsätze dar, die zu ihrem Identitätskern gehören. Allerdings ist auch unter Kirchenmitgliedern umstritten, was gesellschaftlich keineswegs Konsens ist: Wie weit reicht die Verpflichtung zur Nächstenliebe, wo hat sie ihre Grenzen? Ist es nicht naiv, eine gesellschaftliche und politische Ausnahmesituation mit einer Wertorientierung beurteilen zu wollen, die ihre Bedeutung eher im zwischenmenschlichen Nahbereich hat?

2 Alltag in einem provisorischen Lager nahe Idomeni. Tausende Flüchtlinge kommen nach Schließung der Balkan-Route nicht weiter – aufgenommen am 14. März 2016.



2

Einspruch: Wenn das christliche Abendland zur Ausgrenzung »Fremder« missbraucht wird

Auf der anderen Seite spielen offensichtlich religiös grundierte Motive auch bei den Skeptikern und Gegnern der Zuwanderung eine Rolle. Die Vorstellungen eines »christlichen Abendlands« oder einer christlich geprägten Kultur, die gegen muslimische Überfremdung zu verteidigen seien, gehören zu den zentralen Elementen, die Gegner der gegenwärtigen Aufnahmepolitik artikulieren. Sie begründen ihre Verteidigung gegenüber »den Fremden« unter anderem mit der generellen Unvereinbarkeit der muslimischen Religion mit der modernen demokratischen Kultur sowie mit einem nostalgischen Homogenitätsideal nationaler Einheit. Die Argumente sind allerdings ethisch so nicht haltbar: Weder lässt sich die enge Verbindung zwischen europäischer oder nationaler Politik und Christentum theologisch ohne Weiteres verteidigen, noch sind die Abgrenzungen zwischen »uns« und »den Fremden« eindeutig zu ziehen. Und gibt die Zurückweisung von Schutzsuchenden nicht genau jene humanitären Werte auf, die die Gegner der Aufnahmepolitik zu verteidigen vorgeben?

Die christliche Migrationsethik hat zwei Adressatengruppen im Auge: einerseits die Kritiker, die religiös motivierte Argumente gegenüber Flüchtlingen vorbringen, andererseits die Menschen, die nach Orientierung in dieser Debatte suchen. Welches Verständnis von Nächstenliebe ist tragfähig, welcher Blick auf die Fremden ist ethisch und christlich nicht stimmig? Wie lässt sich aus einer religiösen

Überzeugung überhaupt eine gegenüber anderen begründbare Handlungsorientierung gewinnen? In der Auseinandersetzung mit diesen Fragen geht es letztlich darum, die Motive des Handelns aus dem christlichen Glauben ethisch zu begründen. Das christliche Selbstverständnis muss ethisch erhärtet werden, so dass es nicht nur als eine Moral innerhalb der eigenen Gemeinschaft funktioniert, sondern zur gesellschaftlichen Orientierung beiträgt. Selbstaufklärung nach innen hängt also auch eng mit dem christlich-ethischen Beitrag zum öffentlichen Diskurs zusammen. Um einen breiten gesellschaftlichen Konsens zu etablieren, ist es notwendig, dass alle gesellschaftlichen Gruppierungen – über ihre religiösen und weltanschaulichen Differenzen hinweg – substanzielle, konstruktive Beiträge leisten. Für die christliche Ethik geht es darum, die eigenen religiösen Sinnressourcen ethisch fruchtbar zu machen und dies im gesellschaftlichen Diskurs verständlich einzubringen. Das schließt auch den interreligiösen Dialog ein.

Zentrale Glaubensüberzeugungen und die »Option für die Armen«

Mit der Nächstenliebe hängen zentrale christliche Glaubensüberzeugungen zusammen, wird doch für Christen gerade in der Nächstenliebe die Verbindung zu Jesus Christus Wirklichkeit – getreu der theologischen Aussage, dass die Nächstenliebe mit der Gottesliebe identisch ist (Karl Rahner). Welches Handeln entspricht aber der Nächstenliebe, wenn gerade strittig ist, was der für alle Involvierte beste Umgang mit den vielen Migrant*innen ist? Dass eine eindeutige Norm aus der Nächstenliebe nicht direkt ableitbar ist, liegt daran, dass sie zwar ein zentrales christliches religiöses Motiv ist, aber kein ethischer Grundsatz, wie etwa Kants kategorischer Imperativ. Die moderne christliche Ethik drückt dies mit dem Ausdruck »Option für die Armen« aus: Es handelt sich um eine Option, nicht um einen Grundsatz, aus dem normative Forderungen gefolgert werden.

Oberster Grundsatz für die christliche Ethik ist die Würde jedes einzelnen Menschen, die zu achten, zu schützen und deren Entfaltung zu fördern ist. Christliche Migrationsethik gründet normativ auf der Menschenwürde und dem Menschenrechtsdenken. Mit der »Option für die Armen« vollzieht sie eine explizite Standortbestimmung. Sie stellt sich darauf ein, ethische Überlegungen so vorzunehmen, dass insbesondere die Sicht, die Erfahrungen und die Belange der jeweils besonders Benachteiligten wahrgenommen und ethisch berücksichtigt werden. Dies bedeutet nicht, dass alle Wünsche der Benachteiligten – in diesem Kontext die der Flüchtlinge – damit bereits als ethisch legitim

Aktuelle Veröffentlichungen des Autors zum Thema

Die Migrationspolitik der Europäischen Union. Kritischer Blick auf ein transnationales Politikfeld, in: Amos international 9 (2015), Heft 1, 20–26.

Weltanschaulicher Pluralismus und Wertekonsens im gesellschaftlichen Zusammenleben von Christen, Muslimen und Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen in christlicher Perspektive, in: Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Mathias Rohe, Evva Engin, Mouhanad Khorchide, Ömer Özsoy, Hansjörg Schmid, Freiburg i. Br. 2014, Band 1, 558–578.

[Siehe auch Rezension zu diesem Handbuch auf Seite 87]

oder vorrangig ausgewiesen wären. Jedoch wird damit der Einsicht Rechnung getragen, dass auch die Ethik gegenüber Migranten nicht standpunktlos ist, sondern sich häufig unausgesprochen mit der Aufnahmegesellschaft identifiziert. Faktisch kann das zu einer ambivalenten Abwägung zwischen »unseren Interessen« und den »Interessen der Fremden« führen und in die einseitige Frage münden, was »uns« legitimerweise zuzumuten ist. Die christliche Ethik versucht die Engführung auf eine derartige Interessenabwägung zu vermeiden. Denn eine Abwägung ist erst dann ethisch valide, wenn die Menschenwürde und die Menschenrechte der Flüchtlinge und der Zuwanderungswilligen respektiert sind. Dazu ist es unumgänglich, überhaupt bereit zu sein, ihre Stimmen, ihre Erfahrungen und ihre Wünsche wahrzunehmen. Die »Option« christlicher Ethik hat also den Sinn, die migrationsethische Perspektive so zu erweitern, dass die häufig implizite Separation zwischen den »Fremden« und »uns« überwunden wird und eine verantwortliche Güter- und Interessenabwägung auf der Basis der Anerkennung gleicher Würde aller Beteiligten erfolgt.

Migrationsethik ist Verantwortungsethik

Migrationsethik fordert, sich einer mehrfachen Verantwortung zu stellen: Es gibt die Ansprüche der Flüchtenden, die Asyl und Schutz verlangen dürfen und denen eine Gesellschaft Gerechtigkeit widerfahren lassen muss, die nicht an den eigenen Grenzen endet. Am Beginn des 21. Jahrhunderts muss klar sein, dass kein Staat das Glück seiner



3

3 Augsburger Bäcker verteilt in einer provisorischen Erstaufnahme-Einrichtung gespendete Semmeln an Flüchtlinge.

Bürger fördern oder auch nur sichern kann, wenn er nicht selbst zu einer legitimen und tragfähigen europäischen und globalen Ordnung beiträgt. Er kann die Flüchtlinge und Migranten nicht abweisen, ohne gleichzeitig an ihrem menschenwürdigen Verbleib in anderen Staaten mitzuarbeiten, der wiederum diesen Staaten und den dort lebenden Menschen gegenüber fair ist.

Auf der anderen Seite darf auch die moralische Verantwortung nicht ausgeblendet werden, die gegenüber den bereits hier lebenden Menschen und ihren legitimen Ansprüchen besteht. Zuwanderung ist für eine alternde Gesellschaft sicherlich mit Chancen verbunden. Sie bringt aber auch Kosten und Lasten mit sich. Es steht zu erwarten, dass nicht alle Bevölkerungsgruppen gleichermaßen von den Chancen profitieren werden. Die Zuwanderung vieler Menschen wirkt sich auf die gesellschaftlichen ohnehin bestehenden Verteilungskonflikte aus und stellt zum Beispiel den Wohnungsmangel in Ballungsgebieten, den Arbeitsmarkt für geringqualifizierte Tätigkeiten, das Schulsystem und schließlich auch das alltägliche Zusammenleben durch Wert- und Verhaltenskonflikte vor

4 Papst Franziskus mit jungen Flüchtlingen auf der griechischen Insel Lesbos (16. April 2016). Er bezeichnet die Flüchtlingskrise als »schlimmste humanitäre Katastrophe seit dem Zweiten Weltkrieg« und fordert die EU-Staaten zu mehr Solidarität auf.

THEOLOGISCHE ETHIK

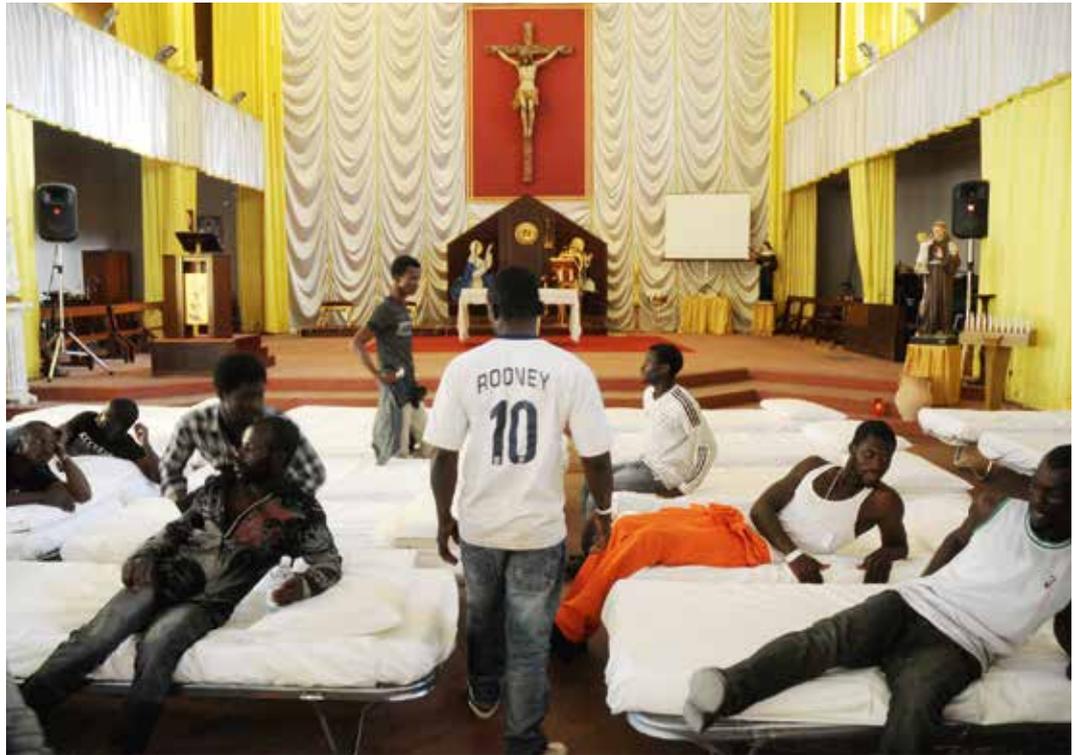
Die christlichen Kirchen beziehen immer wieder Stellung zur Aufnahme von flüchtenden und Not leidenden Menschen. Weltweit fand der Gottesdienst von Papst Franziskus auf Lampedusa mit dort gestrandeten Menschen aus Afrika großes Echo, bei dem er nur wenige Monate nach seiner Wahl 2013 die Gleichgültigkeit anprangerte und zur Solidarität aufrief. In Deutschland werben die Kirchen mit ihrem gemeinsamen Wort unter dem Titel »... und der Fremdling der in deinen Toren ist« (www.ekd.de/EKD-Texte/44670.html) aus dem Jahre 1997 für eine offene Haltung gegenüber Migranten und Flüchtenden. Theologische Ethik überlegt, wie christliche Glaubenshaltungen in begründbaren Argumenten ausgedrückt werden können, die in gesellschaftlich umstrittenen Fragen Orientierung verschaffen.



4

5 Aus einer katholischen Kirche auf Sizilien wird ein Notaufnahme-Lager für afrikanische Migranten.

6 Auf einer der zahlreichen Montagsdemos in Dresden: Pediga (»Patriotische Europäer gegen Islamisierung des Abendlandes«) und ihre umstrittene Interpretation des »christlichen Abendlandes«.



5

Herausforderungen. Es kann folglich nicht nur darum gehen, die Aufnahme von Menschen im Sinne eines temporären oder dauerhaften Zutritts zum Staatsgebiet gerecht zu gestalten, sondern auch die ethischen Aspekte ihrer gesellschaftlichen Integration wahrzunehmen. Integration ist nicht nur ein pragmatisches Erfordernis, sondern hat durch die damit verbundenen Lastenverteilungen auch eine sozial-ethische Seite. Migrationsethik und soziale Gerechtigkeit gehören für die christliche Ethik untrennbar zusammen.

und Toleranz ist daher Teil der aktuellen Herausforderung. Die katholische Theologie sieht seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in Migration ein »Zeichen der Zeit« – eine religiöse Kategorie, mit der ein Ereignis über seine



Der Autor

Prof. Dr. Christof Mandry, 47, hat seit 2015 die Professur für Moralthologie und Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität inne. Er hat katholische Theologie und Philosophie in Tübingen und Paris studiert. Nach der Promotion an der Universität Tübingen forschte er als Postdoc-Kollegiat am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt, an der er sich auch mit einer Arbeit über »Europa als Wertegemeinschaft« habilitierte. Nach weiteren Positionen in Erfurt und Saarbrücken wurde er nach Frankfurt berufen.

mandry@em.uni-frankfurt.de

Migration aus theologischer Perspektive – »ein Zeichen der Zeit«

Die gegenwärtige europäische Flüchtlings- und Migrationskrise kann nicht allein politisch-administrativ gelöst werden, weil die Aufnahmefähigkeit einer Gesellschaft auch von ihrer Aufnahmebereitschaft abhängig ist. Das Umdenken bei Kategorien wie Fremdheit und Zugehörigkeit, Akzeptanz



6

Faktizität hinaus als Element der Heilsgeschichte, nämlich der Geschichte Gottes mit den Menschen gedeutet wird. Nach christlichem Verständnis ist dies eine Geschichte der Hingabe und der Solidarität Gottes. Epochale Erfahrungen verdienen dann die Bezeichnung als »Zeichen der Zeit«, wenn sie mit einem Bewusstseinswandel verbunden sind, Hoffnung und Energie vermitteln und auf eine erneuerte Praxis drängen. Migration ist jedenfalls dann ein solches Zeichen, wenn durch sie die enge Zugehörigkeit der Menschen über alle Grenzen hinweg bewusst wird. ●

Vom Grundrecht auf religiöse Alphabetisierung

Einführung des
islamischen Religionsunterrichts
entfacht allgemeine Diskussion
über Inhalte und Beteiligung
der Glaubensgemeinschaften

von Anke Sauter

Gehört Religionsunterricht in den Fächerkanon einer staatlichen Schule? In Deutschland wird dies sogar im Grundgesetz bejaht. Während atheistische Kreise die Abschaffung dieses Grundrechts fordern, sehen Politik und Wissenschaft darin eine Chance, auch Kindern aus muslimischen Familien religiöses Wissen näherzubringen, sie auf diese Weise besser zu integrieren und vielleicht sogar gegen fundamentalistische Hasslehren zu wappnen. In Hessen erhalten Grundschüler seit dem Schuljahr 2013/2014 bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht; die Justus-Liebig-Universität Gießen und künftig auch die Goethe-Universität bilden Lehrer aus.



Was ist die eigentliche Aufgabe des Religionsunterrichts in Deutschland? Allgemeinbildende öffentliche Schulen sollten sich um alle Lebensbereiche und die dafür notwendige Bildung kümmern, diese Auffassung steht hinter dem Konzept des deutschen Religionsunterrichts nach Art. 7 Absatz 3 Grundgesetz. Der Bonner Theologe Michael Meyer-Blanck sieht als ein Ziel des Religionsunterrichts, jungen Menschen zur Dialogfähigkeit und zur Selbstidentität zu verhelfen. Eberhard von Gemmingen schließlich, früher Chefredakteur von Radio Vatikan, ist der Ansicht, dass mit dem schulischen Religionsunterricht auch das Ziel kultureller Bildung verbunden sei. Schüler sollten wissen, woher bestimmte Werte und Regeln unserer Gesellschaft stammen. Was von Gemmingen als »christlichen Bildungsnotstand« bezeichnet, wird seit einigen Jahrzeh-

ten immer deutlicher: Viele Familien haben nur noch wenige Berührungspunkte zur Kirche, das stellt auch den christlichen Religionsunterricht vor neue Herausforderungen.

Der Glaube: »Kein operationalisierbares Unterrichtsziel«

Nicht immer freilich stand bei der Konzeption des Religionsunterrichts der Dialog- und Bildungsgedanke im Vordergrund. Bis in die 1950er Jahre ging es vor allem um das Kennen- und Auswendiglernen der für die jeweilige Konfession bedeutsamen Bibelstellen, Gebete und Sakramente. Der konfessionelle Unterricht evangelischer Prägung versteht sich seit den 1970er Jahren als »Religionsunterricht für alle«. »Der Glaube ist ein Thema des Religionsunterrichts, aber Religionsunterricht ist kein Glaubensunterricht. Denn der Glaube ist nicht

DAS GRUNDGESETZ GARANTIERT DEN RELIGIONSUNTERRICHT

Deutschland ist ein säkularer Staat, Kirche und Staat sind getrennt. Doch im Gegensatz zu Ländern wie Frankreich oder den USA, wo Religion vollständig in den privaten Bereich verwiesen wird, gibt es hierzulande eine lange Tradition des Zusammenwirkens von Staat und Kirche (siehe Uwe Volkmann, »Der Streit um das Kopftuch«, Seite 52). Religions- und Glaubensgemeinschaften stehen darüber hinaus in Deutschland unter dem Schutz des Grundgesetzes – und zwar an prominenter Stelle: Die Glaubens- und Religionsfreiheit wird in Artikel 4 in einem Atemzug mit der Gewissensfreiheit festgeschrieben. Artikel 7 des Grundgesetzes wiederum regelt das Schulsystem. Während in Absatz 2 geklärt ist, dass Eltern ihr Kind vom Religionsunterricht abmelden können, definiert Absatz 3 den Religionsunterricht als »ordentliches Lehrfach« – kein anderes Fach, weder Deutsch noch Mathematik, ist auf diese Weise grundrechtlich verankert. Religionsunterricht ist eine »res mixta«, eine gemeinsame Angelegenheit von Staat und Religionsgemeinschaften. Unbeschadet der staatlichen Aufsicht, so heißt es, werden die Inhalte in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften gelehrt.

Vorlage des deutschen Sonderweges war die Weimarer Reichsverfassung, und diese wiederum gründet auf der Paulskirchenverfassung. »Ältere Abgeordnete der Paulskirche haben den von der Französischen Revolution ausgehenden Laizismus als Negativfolie erlebt und wollten es anders machen«, erklärt Prof. Dr. David Käbisch, evangelischer Religionspädagoge an der Goethe-Universität. »Nie wieder staatlicher Weltanschauungsunterricht« – dieser Wunsch beeinflusste die Regelung dann nach dem Untergang des Hitlerreiches. Wie schon in der Weimarer Republik waren nach 1945 die beiden großen christlichen Kirchen Bildungspartner des Staats, und tatsächlich spielten andere Glaubensrichtungen bis in die 1970er Jahre kaum eine Rolle in Deutschland, auch wenn damals die ersten »Gastarbeiter« muslimischen Glaubens – insbesondere aus der Türkei – kamen.

Der konfessionelle Religionsunterricht nach Artikel 7 Absatz 3 Grundgesetz ist von Bremen, Berlin und Brandenburg abgesehen der Normalfall in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland. Gleichwohl besteht in Deutschland dank des Bildungsföderalismus eine große Pluralität in der konkreten Ausgestaltung, was den regionalen Gegebenheiten entgegen

kommt: Denn die Religionslandschaft stellt sich in Hamburg pluraler dar als im monokonfessionell geprägten Niederbayern. Im Stadtstaat Bremen beruft man sich auf die »Bremer Klausel« im Grundgesetz, dort gibt es keinen konfessionellen Religionsunterricht. Hier wird an allgemeinbildenden öffentlichen Schulen Unterricht in »Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage« erteilt – ohne Mitwirkung der Kirchen. In Berlin ist der Religionsunterricht nicht einmal ordentliches Schulfach, sondern allein Sache der Religionsgemeinschaften. Die Schule stellt Räume und Unterrichtszeit und trägt auch die sonstigen Kosten. In Brandenburg, wo seit Mitte der 1990er Jahre das Fach »Lebengestaltung-Ethik-Religionskunde (LEG)« unterrichtet wurde, kam es nach einigen Kontroversen und einem bis zum Bundesverfassungsgericht ausgetragenen Streit zu einem Kompromiss: Seither können die Schüler zwischen konfessionellem Unterricht und »LEG« frei wählen, so dass nun auch in Brandenburg ein grundgesetzkonformes, frei wählbares Bildungsangebot besteht. Und in Hamburg gibt es einen »Religionsunterricht für alle« unter Regie der evangelischen Kirche und mit Beteiligung auch nicht-christlicher Religionsgemeinschaften.

verfügbar und kann insofern kein operationalisierbares Unterrichtsziel sein«, erklärt Prof. Dr. David Käbisch, evangelischer Religionspädagoge an der Goethe-Universität. Die evangelische Religionspädagogik stellt sich in Zeiten religiöser Pluralisierung und wachsender Konfessionslosigkeit bewusst der Vermittlung von Wissen über alle Religionsgemeinschaften. Auch der katholische Religionsunterricht richtet den Blick auf andere Konfessionen, Religionen und nichtreligiöse Lebensorientierungen. Ziel ist es, in der Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten mündige Individuen heranzubilden – und das mithilfe einer Lehrkraft, die damit vertraut ist, wie sich religiöse Beweggründe auf die lebensweltliche Orientierung ihrer Schülerinnen und Schüler auswirken können. Ob der ersatzweise Ethikunterricht dieses Ziel ebenso erfüllen kann, wird von vielen Religionspädagogen bezweifelt: Denn die meisten Ethiklehrer haben Philosophie, aber nicht Theologie und Religionspädagogik studiert.

Während der christliche Religionsunterricht auf eine lange Tradition zurückblicken kann, ist der bekenntnisorientierte islamische Unterricht in Deutschland erst in den Anfängen. Dabei hat die Kultusministerkonferenz schon Mitte der 1980er Jahre die Notwendigkeit seiner Einführung anerkannt. 2010 hat der Wissenschaftsrat, das wichtigste Beratungsgremium der Wissenschaftspolitik, empfohlen, das Fach »Islamische Theologie« an deutschen Universitäten einzurichten. Und die staatlich initiierte Islamkonferenz riet, möglichst bald bundesweit einen islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache einzuführen. Auch an der Goethe-Universität dient das neue Fach »Islamische Studien« vor allem dem Aufbau einer »Islamischen Theologie«, die auch für die Ausbildung von Religionslehrern bedeutsam ist. »Die Errichtung dieses Faches stellt wissenschaftssystematisch und -historisch gesehen eine bedeutsame Innovation dar, von der im Erfolgsfall die gesamte Universität und die akademische Debatte in höchstem Maße profitieren können«, sagt Prof. Dr. Matthias Lutz-Bachmann, seinerzeit Vizepräsident. An den deutschlandweit sechs Standorten für islamische Theologie sind die Studierendenzahlen rasch gestiegen.

Wer kann die Muslime in Deutschland vertreten?

Islamischen Religionsunterricht gibt es inzwischen in etlichen Bundesländern. Doch in Bezug auf den Religionsunterricht nach Artikel 7 des Grundgesetzes ist Hessen einen eigenen Weg gegangen: Als erstes Bundesland hat man hier zum Schuljahr 2013/2014 einen islamischen Religionsunterricht eingerichtet, ohne auf verfassungsrechtliche Sonderstrukturen wie etwa Beiräte zurückzugreifen. Denn wie beim christ-

lichen Religionsunterricht müssen die Inhalte zwischen Staat und Religionsgemeinschaften abgestimmt werden. Wer aber ist »die Religionsgemeinschaft« im Islam, der in Deutschland organisatorisch vor allem in Form zahlreicher Moscheevereine und Verbände auftritt? Eine individuelle Mitgliedschaft wie bei den christlichen Kirchen gibt es bislang nicht. Der Konsens darüber, wer »die Muslime« in Deutschland gerade vor dem Hintergrund der vielen ver-

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Als einziges Schulfach ist der Religionsunterricht in Deutschland grundgesetzlich verankert: Artikel 7 definiert ihn als »ordentliches Lehrfach«, dessen Inhalte in Übereinstimmung mit den Religionsgemeinschaften festgelegt werden. Anders als in Deutsch und Mathematik können Schüler jedoch vom Religionsunterricht abgemeldet werden.
- Wie schon in der Weimarer Republik waren nach 1945 die beiden großen christlichen Kirchen Bildungspartner des Staats. Bis in die 1970er Jahre spielten andere Glaubensrichtungen kaum eine Rolle, auch wenn damals die ersten »Gastarbeiter« muslimischen Glaubens – insbesondere aus der Türkei – nach Deutschland kamen.
- In Zeiten religiöser Pluralisierung bekommt der Religionsunterricht eine andere Ausrichtung: Der Glaube bleibt zwar zentrales Thema. Ziel ist es aber auch, in der Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten mündige Individuen heranzubilden und Wissen über alle Religionsgemeinschaften zu vermitteln.
- Die staatlich initiierte Islamkonferenz riet 2007 dazu, möglichst bald bundesweit einen islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache einzuführen. In Hessen startete 2013 in den ersten Grundschulen der Unterricht für muslimische Kinder. Ab Schuljahr 2017/2018 wird es auch in der Sekundarstufe I islamischen Religionsunterricht geben.
- An der Goethe-Universität haben in diesem Sommersemester die ersten muslimischen Lehrer mit einer zweijährigen Weiterbildung für Sekundarstufe I begonnen; im Wintersemester 2016/2017 starten die ersten Lehramtsstudierenden, die islamische Religion in der Sekundarstufe unterrichten werden.



1 Im Koranunterricht in den Moschee-Gemeinden lernen junge Musliminnen und Muslime – nach Geschlechtern getrennt –, im Koran zu lesen.

Die Imame vermitteln den Kindern sprachliche Kenntnisse, Koransuren und die fünf Säulen des Islam. Außerdem üben die Kinder, wie sie die religiösen Pflichten im Alltag ausführen müssen.

Oft findet dieses Unterrichtsangebot an Wochenenden statt.

schiedenen Herkunftsregionen vertreten kann, ist nicht einfach herzustellen.

2011 beantragten die beiden größten islamischen Verbände DITIB Hessen und Ahmadiyya Muslim Jamaat die Einrichtung eines bekenntnisorientierten muslimischen Unterrichts. Nach eingehender Begutachtung und staatsrechtlicher Prüfung wurde den Anträgen stattgegeben. Damit hatte das Land Hessen Bildungspartner für den islamischen Religionsunterricht. Die Universitäten in Frankfurt und Gießen sollten die akademische Aus- bzw. Weiterbildung der Lehrkräfte übernehmen – Gießen ist zuständig für die Grundschullehrer, Frankfurt für die Sekundarstufen-Lehrer. Über die staatlichen Schulämter wurde nach bereits aktiven Lehrkräften muslimischen Glaubens für die Weiterbildung gesucht. Zugelassen sind nur Lehrerinnen und Lehrer mit zwei hessischen oder gleichwertigen Staatsexamina und bestehender Unterrichtsverpflichtung. Im Februar 2013 begann das erste, berufsbegleitende Weiterbildungsstudium an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Kurze Zeit später startete an 27 hessischen Grundschulen in den ersten Klassen der islamische Religionsunterricht; die Lehrkräfte unterrichteten zunächst mit vorläufiger religionsgemeinschaftlicher Lehr-erlaubnis.

Auch in muslimischen Familie nicht selten: Leben in Distanz zur Religion

Zu Beginn sei es schwierig gewesen, Lehrkräfte für die neue Aufgabe zu gewinnen, sagt Nurgül Altuntas, zuständige Referentin beim Kultusministerium. Auch die Schulleiter seien skeptisch gewesen. Doch der Unterricht sei inzwischen erfolgreich etabliert, die Schulen hätten damit gute Erfahrungen gemacht, man brauche immer mehr Lehrkräfte. 66 Lehrer wurden bislang berufsbegleitend ausgebildet, 56 sind im hessischen Schuldienst aktiv und unterrichten 2064 Schüler an derzeit 46 Grundschulen. Im Schuljahr 2017/2018 wird es auch erstmals Unterricht in der Sekundarstufe I geben, die ersten 17 Lehrerinnen und Lehrer hierfür nehmen seit Mitte April an dem zweijährigen Weiterbildungsstudiengang für die Sekundarstufe I an der Goethe-Universität teil. Etwa 60 Studierende können sich im kommenden Wintersemester für das grundständige Studium einschreiben.

Der muslimische Erziehungswissenschaftler Harry Harun Behr, der seit Oktober 2014 an der Goethe-Universität lehrt, war zuvor Professor an der Universität Erlangen. In dieser Zeit hat er nicht nur an den bayerischen Lehrplänen mitgearbeitet, sondern auch Realschüler in islamischer Religion unterrichtet. Wie bei vielen



christlichen Kindern gehe es zunächst um »religiöse Alphabetisierung«, sagt Behr. Denn was man so nicht vermutet: Auch muslimische Familien leben auf Distanz zu ihrer Religion: »Maximal 15 Prozent der muslimischen Schüler haben eine Moschee schon mal von innen gesehen«, schätzt der Erziehungswissenschaftler. Er weiß, welche Hoffnung muslimische Eltern mit dem neuen Angebot verbinden: »Sie erwarten von uns keine Glaubenserziehung, sondern die Vermittlung von Eigenschaften, die ihren Kindern mehr Bildungserfolg ermöglichen: Durchhaltevermögen, Moral, ein spirituell motiviertes Selbstbild.« Das habe auch der Bertelsmann Religionsmonitor bestätigt. Ziel sei aber natürlich auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Inhalten der religiösen Schriften, anders als dies in Familie und Moschee möglich sei. »Vor allem für die Mädchen ist das sehr wichtig. Muslimische Jugendliche wollen bewusst auf ihre Fragen keine ›Imam-Antwort‹«. Damit bezögen sie sich darauf, dass viele Moschee-Imame keinerlei Bezug zu ihren jugendlichen Lebenswelten hätten. Und auch interreligiöse Bezüge seien Bestandteil des Unterrichts, Bezüge, die in der Moschee eher nicht vorkommen.

Mit den Bildungspartnern DITIB und Ahmadiyya, beide sind sunnitisch, gibt es in Hessen

bislang zwei anerkannte Träger von islamischem Religionsunterricht, wobei es an einer Schule meist nur eine Form des Islam-Unterrichts gibt. Die Unterschiede seien eher kultureller als theologischer Art, sagt Behr. Das Kerncurriculum unterscheide sich nur in Kleinigkeiten. Seiner Erfahrung nach schickten auch die schiitischen Gläubigen ihre Kinder gern in den islamischen Religionsunterricht. »Islamunterricht ist normalitätsstiftend«, ist Behr überzeugt – auch für das Zusammenleben der Muslime unterschiedlicher Herkunft miteinander. Der islamische Religionsunterricht in deutscher Sprache könnte aber vor allem wesentlich zur Integration der Muslime in Deutschland beitragen. Um religionswissenschaftlich und theologisch fundierte Antworten geben zu können, ist der Ausbau des Fachs an den Universitäten wichtig, wo die verschiedenen Strömungen zusammengeführt und nach historisch-kritischer Lesart wissenschaftlich beleuchtet werden. Für Behr bietet der islamische Religionsunterricht vor allem auch die Möglichkeit, mit Schülern ins Gespräch zu kommen und ihre Bedürfnisse kennenzulernen. »Wir müssen ein attraktiveres Angebot machen als die Islamisten«, sagt er – auch außerhalb der Schule müsse es »coole Subkulturen« geben. Bislang fehle es an »identitätsstiftenden Binnenräumen«. Das hessische Modell stößt inzwischen sogar in

2 Im Kindergottesdienst der christlichen Kirchen, der oft parallel zum Hauptgottesdienst der Gemeinde stattfindet, beschäftigen sich Kinder mit biblischen Erzählungen, anhand derer die Grundlagen christlichen Glaubens und Handelns vermittelt werden. Oft angeleitet von Müttern und Vätern aus der Gemeinde, singen und beten sie gemeinsam. Vorgänger des Kindergottesdienstes war die Sonntagsschule.

Frankreich auf Interesse. So reiste vor kurzem eine Delegation aus dem Departement Paris nach Wiesbaden, um sich über den islamischen Religionsunterricht zu informieren. In der deutschen Bevölkerung indes gibt es einer aktuellen Erhebung zufolge eine große Akzeptanz für den islamischen Religionsunterricht: 65 Prozent der Befragten ohne Migrationshintergrund befürworteten dieses Unterrichtsangebot an Schulen, lautet ein Ergebnis des Jahresgutachtens des Sachverständigenrates deutscher Stiftungen (SVR) für Integration und Migration. Und das, obwohl eine knappe Mehrheit die Aussage »Der Islam gehört zu Deutschland« ablehnt.

Kontrovers: Die Mitwirkung der Verbände an Unterrichtsvorgaben

Während die einen das Angebot an muslimische Schüler als »Meilenstein in der Geschichte der Migration nach Deutschland« (*taz*) feiern, gibt es auch warnende Stimmen. So wurde dem bekenntnisorientierten Islamunterricht an Hessens Schulen im Sommer 2015 vom Freiburger Islamwissenschaftler Dr. Abdel-Hakim Ourghi unterstellt, er unterliege zu sehr dem Einfluss der konservativen Verbände. Die DİTİB unterstehe direkt der türkischen Regierung und verfolge eigene religiöse und politische Ziele. Auch die Frankfurter Ethnologin Prof. Dr. Susanne Schröter hält die Zusammenarbeit mit DİTİB für problematisch, insbesondere »bei der Auswahl des Lehrpersonals«. Behr weist die Kritik zurück: Die Verbindung von DİTİB und Ankara sei zwar immer wieder

Thema, bei der Abstimmung des Kerncurriculums der Sekundarstufe, an der Behr maßgeblich mitgearbeitet hat, habe er aber keine Versuche der politischen oder ideologischen Einflussnahme erlebt. Vielmehr hätten sich die Verbände als überaus pragmatisch und vertrauensvoll erwiesen: »Sie haben nicht nur meiner Berufung zugestimmt, obwohl sie mich als »Linksausleger« und »liberal« kannten. Sie haben mir auch das volle Mandat in Sachen Lehrplan erteilt und keinerlei Einfluss genommen.« Wie bei den christlichen Theologien die jeweilige Landeskirche ihr »Nihil Obstat« zu einer Berufung gibt, müssen auch in der islamischen Theologie die Religionsgemeinschaften zustimmen. Es sei kein Zufall, dass der Bund Frankfurt und Gießen als Zentrum der islamisch-theologischen Studien fördere, so Behr (siehe auch »International anerkannt: Die islamisch-theologische Forschung in Frankfurt«, Seite 70). Hier gebe es das für einen wissenschaftlich fundierten Unterricht notwendige theologische Know-how. Nach Auskunft des Kultusministeriums haben bislang alle zur Weiterbildung Zugelassenen in Gießen nach bestandener Prüfung die »İdschasa« erhalten, die den Lehrbefugnissen der evangelischen (»Vocatio«) und der katholischen Kirche (»Missio«) entspreche. Einwände vonseiten der Verbände habe es nicht gegeben.

Auch Prof. Dr. Bernd Trocholepczy, katholischer Religionspädagoge an der Goethe-Universität, hält die Kritik für nicht berechtigt. Mit der Unterstützung von DİTİB habe man einen wirklich bekenntnisorientierten islamischen Unterricht realisieren können. Aber warum ist der für die christlichen Kirchen wichtig? »Die Plausibilität des christlichen Religionsunterrichts würde ohne das islamische Pendant schwinden«, ist Trocholepczy überzeugt. Hermeneutische Kompetenzen, also die theologische Auslegung und das Verständnis von Texten, könnten nur im bekenntnisorientierten Unterricht vermittelt werden. Sie seien aber hilfreich, damit sich Kinder und Jugendliche auch in Fragen der Weltorientierung positionieren und begründet entscheiden könnten. Es sei wichtiger denn je, sich sachlich mit den eigenen Überlieferungen auseinanderzusetzen – auch im Dialog mit anderen Religionen, wie es in Frankfurt schon geschehe. Kritiker des grundgesetzlich garantierten Unterrichts wünschen sich einen Unterricht ähnlich wie in Bremen, Hamburg oder Berlin, wo im Klassenverband Religionskunde und Ethik gelehrt werden (siehe auch »Das Grundgesetz garantiert den Religionsunterricht«, Seite 44). »Religion nur aus einer Außenperspektive als kulturelle Praxis zu beschreiben, das wäre die Abschaffung der Theologie«, so Trocholepczy. Der evangelische



Die Autorin

Dr. Anke Sauter, 47, hat an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg Germanistik, Journalistik und Geografie studiert. Als Tageszeitungsredakteurin und freie Autorin hat sie sich in der Vergangenheit häufig mit religionspolitischen Themen beschäftigt. Seit 2014 arbeitet sie als Wissenschaftsredakteurin in der Abteilung Public Relations & Kommunikation der Goethe-Universität.

sauter@pww.uni-frankfurt.de

Theologe und Kirchenhistoriker Prof. Dr. Markus Wriedt, der ebenfalls an der Goethe-Universität tätig ist, hält es hingegen durchaus für wünschenswert und auf mittlere Sicht auch für möglich, dass ein gemeinsames Fach Religion flächendeckend installiert wird. Der islamische Religionspädagoge Prof. Behr hält dies ebenfalls für eine »legitime Perspektive«.

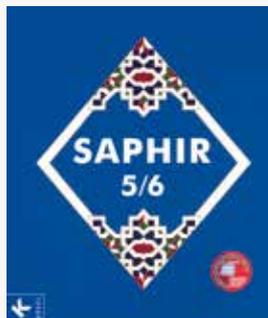
Ob der grundständige Studiengang für das Lehramt, sowie das Studium der islamischen Theologie generell, auch junge Leute mit extremen Positionen anziehen, lässt sich schwer sagen. So oder so gelte es aber auch diese zu erreichen, sagt Behr. Nicht selten gebe es Studierende, die sich weigerten, eine Sure zu interpretieren, weil sie die wortgetreue Lesart des Korans gewohnt seien. »In solchen Fällen bestehe ich darauf, dass die Teilnehmer liefern müssen. Sie müssen zeigen, dass sie die geistige und spirituelle Substanz haben, um das Fach unterrichten zu können«, so Behr. »Theologie ist Selbstaufklärung«, betont sein katholischer Kollege Trocholepczy. Auch in den christlichen Theologien gebe es fundamentalistisch geprägte Studierende. Manche könne man im Diskurs umstimmen, manche beendeten auch das akademische Studium, weil theologische Rationalität und Fundamentalismus unvereinbar seien. Die Gefahr, dass zum Beispiel Evangelikale oder Fundamentalisten in den Schuldienst kämen, sei damit gering, meint der evangelische Religionspädagoge Käbisch. Diese Erfahrung dürfe auch für die noch im Aufbau befindliche Ausbildung staatlicher Lehrkräfte für den islamischen Religionsunterricht gelten.

Einblicke in andere europäische Länder

Als zentrale Anforderung an »religiöse Bildung« nennt der Göttinger Religionspädagoge Bernd Schröder »die Pluralität von Religionen und deren friedensfördernde Kommunikation untereinander«. Die Vielfalt der Konzepte ist allerdings in Europa noch größer als innerhalb der deutschen Bundesländer. Sie reicht von der bereits beschriebenen Enthaltsamkeit in großen Teilen Frankreichs über multikonfessionellen Unterricht wie in den meisten Ländern Skandinaviens und das konfessionsorientierte Modell, das außer in Deutschland auch in Österreich, Rumänien und Finnland praktiziert wird, bis hin zu Religionsunterricht der »Mehrheitskonfession« in staatlicher Verantwortung wie in Italien und Griechenland. Letzteres führte unter der konservativen Regierung in Spanien zu Streit: 2015 traten neue Lehrpläne in Kraft, wonach andere Religionen im Unterricht nicht mehr behandelt werden sollten, Themen wie Abtreibung und Euthanasie nicht mehr vorgesehen waren.

Angesichts der vielen gesellschaftspolitischen Herausforderungen bleibt es spannend, wie sich die verschiedenen Modelle weiterentwickeln werden. ●

BUCHTIPP



Lama Kaddor, Rabeya Müller,
Harry Harun Behr (Hrsg.)

Saphir. Islamisches Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime

Band 5/6, München 2012,
Kösel Verlag, 2. Auflage, 192 Seiten,
ISBN 978-3-466-50782-5, 16,25 Euro.

Zur aktiven Auseinandersetzung mit dem Glauben

Die Grundlagen des Islam jugendgerecht zu vermitteln, dieses Ziel haben sich die Herausgeber des Schulbuchs »Saphir« gesetzt – darunter der Frankfurter Erziehungswissenschaftler Prof. Dr. Harry Harun Behr. Der Verlag bezeichnet »Saphir«, das demnächst in drei Bänden bis zur Jahrgangsstufe 10 vorliegen soll, als »die erste deutschsprachige Unterrichtsreihe für Islamkunde bzw. Islamischen Religionsunterricht an weiterführenden Schulen in Deutschland«. Die Bände 5/6 und 7/8 sind in Bayern bereits für alle Schulformen zugelassen, für den Band 9/10 läuft derzeit das Genehmigungsverfahren in Bayern und Nordrhein-Westfalen, er soll Ende des Jahres erscheinen.

Die Ausgabe für die Jahrgangsstufe 5 und 6, die demnächst in der dritten Auflage erscheint, nähert sich dem Islam in 15 Kapiteln. Im Zentrum stehen Gott, der Prophet Muhammad und die Suren des Koran. Aber auch die Lebenswelt der Schüler in Europa wird aufgegriffen, Themen wie Migration, Gerechtigkeit, Frieden und der interreligiöse Dialog kommen ausführlich zur Sprache – ähnlich wie man es auch von Lehrbüchern für den christlichen Religionsunterricht kennt.

Jedes Kapitel ist mit einem arabischsprachigen Satz aus dem Koran überschrieben, der im Folgenden erklärt wird. Die Macher des Buchs legen großen Wert darauf, dass die Schüler nicht nur vorgegebenes Wissen lernen, sondern sich aktiv mit den Inhalten des Glaubens auseinandersetzen. Illustrationen, Ornamente, Fotografien, Collagen und Texte sollen auch zum Nachdenken und zu eigenen Projekten anregen. Im Anhang gibt es ein Lexikon, das spezifische Begriffe anschaulich erklärt. Angesichts dessen, dass derzeit so viel über den Islam geredet wird, aber so wenig Wissen darüber besteht, ist dieses Schulbuch auch für nicht muslimische Schüler und Erwachsene eine erhellende Lektüre.

2009 wurde »Saphir« mit dem Ehrenpreis des »Best European Schoolbook Award« ausgezeichnet. Die Jury lobte insbesondere die klare und verständliche Darstellung des Islam, die Themen mit dem Alltag der jungen Menschen in Deutschland verbindet und Bezüge zu anderen Religionen herstellt.





ISLAM
—
KONFLIKT
UND
KONSENS



Der Streit um das Kopftuch

Vom Umgang mit religiösen Geltungsansprüchen
in liberalen Ordnungen

von Uwe Volkmann

Im Streit um das Kopftuch geht es um mehr als ein beliebiges Rechtsproblem. Welche Rolle soll die Religion im öffentlichen Leben spielen? Wie geht eine liberale Gesellschaft mit der religiösen Vielfalt um? In Deutschland – im Gegensatz zu Frankreich – orientiert sich das Verfassungsrecht am Modell einer »positiven Neutralität«: Der Staat weist die Religion nicht vollständig von sich ab, sondern gibt ihr aktiv Raum zur Entfaltung. Muss dieses Modell hinterfragt werden, wenn Gruppen mit starkem religiösen Geltungsanspruch die Bühne betreten und Religion wieder für gesellschaftlichen Konfliktstoff sorgt?

Zwischen Gott und der Welt vermittelt heute in fast allen Staaten des Erdballs das Recht. Es tut dies allerdings auf eine unterschiedliche Weise, je nachdem um welche Art von Staat es sich handelt. Im autokratischen Gottesstaat, wie wir ihn in einer radikalen Variante in Saudi-Arabien und einer gemäßigteren in der Islamischen Republik Iran finden, wird das Recht selbst ein Mittel, um religiöse Vorstellungen, aus der Sicht der Religiösen also Gottes

Willen, durchzusetzen und in die Welt hinein zu verbreiten: Das Recht ist hier in weiten Teilen religiös imprägniert und aus den heiligen Quellen – einem Buch der Bücher, einer geoffenbarten Weisheit, dem Wort eines Propheten – abgeleitet, es ordnet die ganze Gesellschaft nach religiösen Vorstellungen und auf sie hin, es reicht tief in die Bereiche privater Lebensführung hinein und lässt für Abweichung wenig Raum. Zusammengefasst lässt sich das so aus-

drücken, dass die Religion über das Recht selbst zu einer öffentlichen Angelegenheit und zum eigentlichen Wesen des Staates wird.

Im liberalen Verfassungsstaat westlicher Prägung sind die religiöse und die weltliche Sphäre demgegenüber typischerweise getrennt: Das Recht ist von religiösen Vorstellungen emanzipiert und rein innerweltlich – aus der Vernunft, aus menschlichen Interessen, aus gesetzten Zwecken – begründet, es lässt die Frage nach einer göttlichen Wahrheit offen und verhält sich dazu nicht, stattdessen gewährt es allen Bürgern die Freiheit, nach ihren individuellen religiösen Vorstellungen zu leben oder den Sinn des Lebens auch ganz außerhalb der Religion zu finden. Zusammengefasst bedeutet dies, dass die Religion aus dem Staat ausgezogen und privatisiert worden ist; sie ist jetzt, wie man meist sagt, Privatsache geworden. Zu Gott nimmt dann auch das Recht keinen Standpunkt mehr ein.

Die Notwendigkeit, religiöse Konflikte zu moderieren

Allerdings kann diese prinzipielle Standpunktlosigkeit aus sich heraus unterschiedliche Formen und Intensitätsstufen annehmen. Sie stellt den Staat zudem ihrerseits vor die Notwendigkeit, mit Problemen religiöser Vielfalt zurechtzukommen und daraus resultierende Konflikte zu moderieren: Einzelne Glaubensgemeinschaften sehen sich durch Karikaturen in einer satirischen Zeitschrift in ihren Empfindungen verletzt, Eltern wollen ihre Kinder aus religiösen Gründen von den öffentlichen Schulen nehmen oder beantragen für ihre Töchter eine Befreiung vom Sportunterricht, ein Schüler verlangt von der Schulleitung, ihm einen Raum für die täglichen Gebete zur Verfügung zu stellen. Typischerweise treten solche Konflikte im Zusammenhang mit Gruppen auf, die einen besonders starken religiösen Geltungsanspruch erheben: evangelikalen Christen hier, frommen Muslimen dort; gerade säkulare Gesellschaften empfinden sich dadurch oft in besonderer Weise herausgefordert.

Ein anschauliches Beispiel für die Schwierigkeiten, die sich hier stellen, bietet die Auseinandersetzung um die Frage, ob eine muslimische Lehrerin im Schulunterricht ein Kopftuch tragen darf oder nicht. Der Streit beschäftigt die Gerichte seit mehr als zwanzig Jahren, die Ergebnisse sind nicht einheitlich, und die Auseinandersetzung hat oft eine Intensität, die zur völligen Gewichtslosigkeit des Stückes Stoff, um das es in der Sache nur geht, in einem eigenartigen Missverhältnis steht. Aber man spürt, dass hier mehr und anderes verhandelt wird als ein beliebiges Rechtsproblem: die Frage nach der künftigen Rolle der Religion im öffentlichen Raum, die Frage nach dem allgemeinen Umgang mit religiöser Vielfalt, zuletzt die Frage nach

der Identität unseres Gemeinwesens überhaupt. Zuletzt geht es darin immer auch um die Frage, wer wir sind und wie wir als Gesellschaft zusammenleben wollen.

Von den Schwierigkeiten, eine gültige Antwort zu finden

Die juristische Behandlung des Falls zeigt dabei, dass das Recht eines liberalen Verfassungsstaates auf alle diese Fragen keine endgültige und für alle Zeiten verbindliche Antwort bereithält. Stattdessen arbeitet es oft nur mit vorläufigen oder versuchsweisen Lösungen, die schon bei ihrer Verkündung unter dem Vorbehalt stehen, durch andere oder bessere Lösungen abgelöst zu werden. Dies zeigt gerade die Geschichte des Kopftuchs selbst. Als Anfang der 1990er Jahre die ersten Lehrerinnen damit im Unterricht erschienen, versuchte die Schulaufsicht, dies zu unterbinden; Lehramtsanwärterinnen, die darauf nicht verzichten wollten, wurden nicht eingestellt. Die damit zunächst befassten Verwaltungsgerichte haben diese Praxis ganz überwiegend gebilligt, bevor sie dann im Jahre 2003 vom Bundesverfassungsgericht aus eher formellen Gründen für verfassungswidrig erklärt wurde: Der Staat dürfe sich zwar dazu entschließen, religiöse Symbole aus der Schule zu verbannen; dies bedürfe aber einer hinreichend bestimmten gesetzlichen Grundlage.

Eine solche wurde daraufhin von einer Reihe von Bundesländern geschaffen. Gegen diese zogen nun wiederum zwei Lehrerinnen türkischer Abstammung vor das Bundesverfassungsgericht, das ihnen im vergangenen Jahr weitgehend recht gab: Das Tragen des Kopftuchs dürfe, meinte das Gericht nun, nur untersagt werden, wenn sich daraus eine konkrete Gefahr für den Schulfrieden ergebe, und dafür komme es auf die Gegebenheiten des Einzelfalls und die Situation vor Ort an. Das war eine Kehrtwende, die viele überrascht hat. Es spiegelt sich aber darin eben auch die Unsi-

1 Prozess um das Kopftuchverbot: Das Bundesverwaltungsgericht in Leipzig verhandelt 2014 über die Klage einer muslimischen Lehrerin aus Baden-Württemberg, ob sie mit Kopfbedeckung unterrichten dürfe.

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Im liberalen Verfassungsstaat hat sich das Recht von religiösen Vorstellungen emanzipiert. Gleichzeitig garantiert der Staat seinen Bürgern Religionsfreiheit. Dagegen herrscht im autokratischen Gottesstaat die Religion über das Recht und bestimmt es inhaltlich.
- Die Rolle der Religion im öffentlichen Raum muss in einer freien Gesellschaft immer wieder neu verhandelt werden. Die zunehmende religiöse Vielfalt stellt den liberalen Verfassungsstaat vor die Aufgabe, auch in konflikthafter Situationen pragmatische und vermittelnde Lösungen zu suchen.
- In der Rechtsprechung zum Kopftuch-Streit spiegelt sich wider, dass es keine endgültigen Antworten gibt. Die jüngste Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts kann man etwa als Aufforderung zu mehr Gelassenheit lesen: Der Islam gehört nun zu Deutschland. Andererseits könnte die zunehmende Konflikthafterkeit von Religion durchaus auch Argumente liefern, religiöse Geltungsansprüche aus dem öffentlichen Raum wieder stärker zurückzudrängen.
- Im Gegensatz zu Frankreich, wo Kirche und Staat völlig getrennt sind und eine gewisse Grundkepsis gegenüber der Religion herrscht, wird in Deutschland das Modell der positiven oder übergreifenden Neutralität umgesetzt. Dazu gehört unter anderem, dass der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ein ordentliches Lehrfach ist.



2 Müssen die Kruzifixe in bayerischen Schulen abgehängt werden? Vor elf Jahren erklärte das Bundesverfassungsgericht Teile der Bayerischen Volksschulordnung für verfassungswidrig und nichtig, nach der in jedem Klassenzimmer der Volksschulen in Bayern ein Kruzifix oder Kreuz anzubringen war. Der Kruzifix-Beschluss zählt zu den bedeutsamen Entscheidungen zum Verhältnis von Religion und Staat in Deutschland, in dem die Verfassungsrichter Neutralität durch Pluralität proklamieren. Doch noch heute gibt es in Bayern Kreuze in den Klassenräumen. Der bayerische Gesetzgeber erließ ein neues »Kreuzrecht«; er ergänzte die Aufhängepflicht mit einer Konfliktregelung. Diese greift, sobald Erziehungsberechtigte »aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung« widersprechen.

cherheit, die den liberalen Verfassungsstaat bis heute erfasst, wenn er mit starken religiösen Geltungsansprüchen einzelner Bürger oder Gruppen konfrontiert ist.

Ein Blick zurück: Wie sich die Geschichte entwickelt hat

Ihren tieferen Grund könnte diese Unsicherheit darin haben, dass dem liberalen Verfassungsstaat solche Geltungsansprüche in seinem Inneren fremd sind und er zu ihnen kein rechtes Verhältnis entwickeln kann: Zuletzt bleiben sie ihm immer unverständlich. Das wiederum erklärt sich aus seiner Geschichte, in deren Verlauf er selbst alle religiösen Bindungen von sich abgestreift hat. Die geläufige Erzählung geht dabei in etwa

so: In Europa, so hebt sie an, ruhte die Welt bis ins Mittelalter hinein sicher in den Fundamenten des Glaubens und der Religion, die als christlich-katholische das gesamte öffentliche und private Leben umgriff. Mit der konfessionellen Spaltung änderte sich dies; statt wie bisher nur eine gab es nun verschiedene Religionen oder Konfessionen, die miteinander um die Vorherrschaft stritten. Da alle Seiten sich im Besitz der Wahrheit wähnten, versuchte jede zunächst, die andere zu entrechten oder zu vernichten: Die Wahrheit duldet bekanntlich keine Kompromisse.

Das Ergebnis waren die konfessionellen Bürgerkriege, die Europa zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert verheerten. Die Lösung konnte dann nur darin bestehen, dass sich ein Dritter über die streitenden Parteien erhob und sie mit Gewalt zum Frieden zwang. Dies war der neuzeitliche Staat, der sich gerade in diesem Vorgang bildete. Auch bei ihm dauerte es allerdings noch einige Zeit, bis er sich zur Gewährung religiöser Freiheit durchrang und sich selbst in religiösen Fragen für neutral erklärte: Noch lange behielt sich der Landesfürst das Recht vor, über den Glauben seiner Bürger zu entscheiden, so wie es in dem bekannten Grundsatz »cuius regio, eius religio« (wessen Gebiet, dessen Religion) des Augsburger Religionsfriedens zum Ausdruck

kommt. Im Streit der Religionen war der Staat damit zunächst nicht neutral, sondern lange noch selbst Partei. Dies änderte sich erst in einer zweiten Phase, als sich die religiösen Gegensätze zwischen den Bürgern entschärfen und damit auch für das Zusammenleben in einer politischen Gemeinschaft bedeutungslos wurden. Wichtiger als die Frage, welches die wahre Religion sei, wurde damit nach einem treffenden Wort die Frage, wie man beisammen leben könne.

Einheitliches Grundprinzip, unterschiedliche Modelle

Der Eintritt in diese Phase wird üblicherweise als Übergang zur religiösen und weltanschaulichen Neutralität beschrieben, die heute zum Wesensmerkmal des liberalen Verfassungsstaates insgesamt geworden ist. Allerdings lässt auch diese noch unterschiedliche Formen und Modelle der Realisierung zu, für die wiederum der Umgang mit dem islamischen Kopftuch als instruktives Beispiel steht. Die erste dieser Grundformen wird üblicherweise als negative oder distanzierende Neutralität bezeichnet. In der Sache läuft sie auf eine vollständige Trennung von Staat und Religion heraus, so wie sie auch im Begriff der Laizität zum Ausdruck gebracht wird: Der Staat hält sich von der Religion fern und verweist sie aus der öffentlichen Sphäre in die Sphäre des Häuslichen und Privaten. Dieses Modell gilt etwa für Frankreich, wo das Tragen des islamischen Kopftuchs nicht nur Lehrkräften an Schulen oder Universitäten, sondern auch Schülerinnen oder Studentinnen untersagt ist.

Das dem entgegengesetzte Modell ist das Modell einer positiven oder übergreifenden Neutralität, wie es gerade für die Bundesrepublik maßgeblich ist. In ihm gibt der Staat der Entfaltung der Religion positiv Raum und kann sie auch gleichmäßig fördern, wenn er sich nur nicht mit einer bestimmten Religion identifiziert. Neutralität bedeutet hier in der Sache nur noch Gleichbehandlung verschiedener Religionen. Im Grundgesetz kommt die Entscheidung für dieses Modell darin zum Ausdruck, dass der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen als ordentliches Lehrfach gewährleistet wird und der Staat selbst mit den Religionsgemeinschaften in verschiedener Weise kooperiert. Von hier aus ist auch das Kopftuch in der Schule nicht notwendig ein Problem, und gerade dies ist einer der entscheidenden Gründe, warum es das Bundesverfassungsgericht nun auch der Lehrerin ausdrücklich gestatten will.

In beiden Modellen kommen damit auch unterschiedliche Einschätzungen der Religion selbst zum Tragen: im Falle der negativ-distanzierenden Neutralität nach französischem Mus-

ter eine gewisse Grundskepsis gegenüber der Religion, die der Staat folgerichtig nicht zu nah an sich heranlassen will; im Falle der positiv-übergreifenden Neutralität nach bundesrepublikanischem Muster möglicherweise die unausgesprochene Erwartung, dass der Staat von den religiösen Bindungen seiner Bürger auch profitieren kann. Sind es nicht diese Bindungen, die Menschen verantwortlich handeln lassen und auch einer liberalen Gesellschaft noch positive Orientierung im Geistigen geben können?

Neue Pluralität, neue Herausforderungen

Allerdings verdankt sich diese Erwartung ihrerseits einer Zeit, in der die Gesellschaft selbst religiös noch weitgehend homogen war. Für die Bundesrepublik war dies etwa bis Anfang der 1970er Jahre der Fall, als noch bis zu 90 Prozent der Bevölkerung einer der großen christlichen Kirchen angehörten. In der Tat stammen die meisten Grundsätze und Abwägungsregeln, die die Rechtsprechung für das Verhältnis des Staates zur Religion entwickelt hat, aus dieser Zeit. Die entscheidende Frage wäre dann, ob sie auch unter den veränderten Bedingungen noch tragen. In religiös pluralen Gesellschaften ist Religion eben nichts mehr, was Bürger miteinander verbindet, sondern kann leicht zum Ausweis dessen werden, was sie voneinander trennt. Gerade um den Islam herum baut sich seit einiger Zeit eine entsprechende Konfliktlinie auf, mit fundamentalistischen oder jedenfalls stärker doktrinären Interpretationen des Islam selbst und offen fremden- oder eben gerade islamfeindlichen Stimmungen an den je äußersten Enden.

Dazwischen steht die liberale Mitte der Gesellschaft einschließlich der liberalen und säkularen Muslime selbst. Was bedeutet in dieser Lage die jetzige Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zur Kopftuchfrage? Man kann sie einerseits als sympathische Aufforderung zu mehr Gelassenheit lesen: Auch der Islam, so sagt uns das Gericht, gehört nun zu Deutschland, man wird sich weiter daran gewöhnen müssen, und dafür ist es letztlich am sinnvollsten, wenn möglichst viele Muslime in das gesellschaftliche Leben einbezogen statt aus ihm ausgegrenzt werden. Andererseits könnte es in einer Situation, in der gesellschaftliche Konflikte wieder zentral um Fragen der Religion kreisen, auch einen guten Sinn ergeben, religiöse Geltungsansprüche aus dem öffentlichen Raum zurückzudrängen oder ihnen stärker entgegenzutreten. Aus einer solchen Zurückdrängung ist der liberale Verfassungsstaat überhaupt erst entstanden. Und man weiß eben andererseits, dass gerade Gruppen mit einem starken religiösen Geltungsanspruch dazu tendieren, ihre Vorstellungen vom guten und richtigen Leben auch für andere verbind-

lich zu machen, wie es dann nicht nur in islamischen Ländern, sondern auch in Ländern mit stark christlicher Prägung beobachtet werden kann. Wäre das dann nicht doch ein Grund, gerade die Schule stärker von religiösen Bezügen freizuhalten?

Pragmatisch, vermittelnd, zögerlich – es kann eben auch alles ganz anders sein

Man könnte dann abschließend überlegen, was das alles über den liberalen Verfassungsstaat und sein Verhältnis zwischen Gott und der Welt aussagt. Am ehesten wohl dies, dass er keine Patentantwort auf die Fragen bereithält, die sich in diesem Verhältnis für ihn ergeben. Stattdessen bemüht er sich um pragmatische und vermittelnde Lösungen, von denen er selbst nicht sagen kann, ob sie tragen und wohin sie am Ende führen. Man mag ihn dann für diese oder jene Lösung schelten, so wie man eben auch die Lösung der Kopftuchfrage, auf die das Bundesverfassungsgericht nun verfallen ist, mit guten Gründen schelten oder auch für grundfalsch halten kann. Aber auch diese steht unter dem Vorbehalt, dass sie bei veränderter Ausgangs- oder Stimmungslage wieder durch eine andere Lösung ersetzt werden kann, so wie eben auch die jetzigen Richter die Lösung, zu der ihre Vorgänger gekommen waren, durch eine andere ersetzt haben. Und zuletzt ist es gerade dieses Pragmatische, Vermittelnde und oft auch Unentschiedene oder Zögerliche, das den liberalen Verfassungsstaat vom autoritären Gottesstaat auf eine angenehme Weise unterscheidet. Jener kennt immer schon die eine und richtige Lösung, sie erschließt sich ihm aus den ewig gültigen Quellen der Wahrheit und des Heils, Zweifel oder gar Widerspruch duldet er nicht. Fremd und verhasst ist dem Gottesstaat vor allem der Gedanke der Kontingenz, die Vorstellung also, dass alles auch ganz anders sein und vielleicht auch der andere recht haben könnte. Leben wollen die meisten von uns in einem solchen Gebilde aus guten Gründen nicht. ●



Der Autor

Prof. Dr. Uwe Volkmann, 55, hat seit 2015 die Professur für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Universität Frankfurt inne. Seine besonderen Interessen gelten der Verfassungstheorie, zu der 2013 von ihm das Buch »Grundzüge einer Verfassungslehre der Bundesrepublik Deutschland« erschien; daneben arbeitet er regelmäßig etwa zu Fragen der Demokratie oder den Folgeproblemen gesellschaftlicher Vielfalt.

volkmann@jura.uni-frankfurt.de



Spielarten des gegenwärtigen Islam

Über die Entstehung von fundamentalistischen, liberalen
und progressiven Strömungen

von Susanne Schröter

Der Islam befindet sich in einer Phase fundamentaler Veränderungen, die neue progressive Spielarten, aber auch beunruhigende Formen religiösen Extremismus hervorbringt. In Deutschland diskutieren Muslime, ob es sinnvoll sei, einen spezifisch deutschen oder europäischen Islam zu entwickeln oder ob die herkunftsorientierte Religion der Moschee-Gemeinschaften beibehalten werden sollte.

Wie alle Religionen hat sich der Islam seit seiner Entstehung im 7. Jahrhundert verändert und eine große Zahl unterschiedlicher Traditionen hervorgebracht. Im Verlauf seiner Ausbreitung innerhalb Asiens und Afrikas verschmolz er mit den dortigen Sitten und Bräuchen, so dass wir heute eine Vielzahl lokaler Formen vorfinden, die sich vor allem in Alltagspraktiken voneinander unterscheiden. Im arabischen Ursprungsland des Islam und in den meisten islamisch geprägten Ländern gilt beispielsweise die Dominanz des Mannes innerhalb der Familie als ehernes Gesetz.

Doch es gibt Ausnahmen, wie die Minangkabau auf der indonesischen Insel Sumatra, eine Ethnie mit über drei Millionen Angehörigen. Bei ihnen erwerben Männer bei der Heirat keinerlei Rechte über ihre Ehefrau oder die gemeinsamen Kinder. Frauen bestimmen den Alltag. Sie organisieren sich in familiären und dörflichen Netzwerken, leben Tür an Tür mit Müttern, Tanten und Töchtern, während Männer eine marginale Existenz fristen und sich häufig als Wanderarbeiter außerhalb der Herkunftsregion verdingen. Mit dem Islam kollidierten diese Strukturen nicht, berichteten mir Minangkabau, die ich während einer Forschungsreise im Jahr 2010 kennenlernte. Im Gegenteil: Die Minangkabau verstünden sich einerseits als fromme Muslime und seien andererseits stolz auf die eigene Tradition.

Die Vielfalt der islamischen Gemeinschaften

Neben solchen kulturellen Besonderheiten prägen theologische und politische Unterschiede die islamische Welt, beginnend bei der Spaltung der islamischen Weltgemeinschaft (*umma*) in Sunniten und Schiiten, bis hin zur Entstehung sufistischer Orden und kleinerer Sondergruppen wie den Alawiten oder der erst 1880 gegründeten Gemeinschaft der Ahmadiyya.

Bis zur Moderne – so der in Münster lehrende Islamwissenschaftler Thomas Bauer – habe



2

sich der Islam durch eine beachtliche Ambiguitätstoleranz ausgezeichnet, habe sich nicht einer einzigen, andere Deutungsmuster ausschließenden Wahrheit verpflichtet, sondern eine breite Pluralität des Denkens zugelassen. Bauer bezieht diese Toleranz nicht nur auf das islamische Recht und die Theologie, sondern auch auf die Lebensführung der Muslime. Gelehrte, so Bauer, schrieben erotische Gedichte und tranken Alkohol, säkulare und religiöse Diskurse existierten nebeneinander. Erst durch die Auseinandersetzung mit dem von Bauer als ambiguitätsintolerant beschriebenen Westen im 19. Jahrhundert sei es zum Bruch mit dieser Tradition gekommen. Bauer führt beispielsweise die Intoleranz gegenüber Homosexuellen, die gegenwärtig in der islamischen Welt herrsche, auf eine Übernahme viktorianischer Normen zurück.

Kolonialismus, Reformen und die Gründung der Muslimbruderschaft

Wenngleich Bauers Thesen ein wenig holzschnittartig wirken, so ist unbestritten, dass Fundamentalismus und Extremismus gegen Ende des



1 **Freitagsgebet muslimischer Männer in der DiTiB-Moschee in Stuttgart.**

2 **Muslimische Frauen des Liberal-Islamischen Bundes beim Gebet in Köln. In dieser Gemeinde herrscht volle Gleichberechtigung, es gibt auch eine Imamin.**

3 **Mitglieder der Muslim-Bruderschaft in Ägypten demonstrieren nach dem Sturz des Präsidenten Mohammed Mursi (Juli 2013). Vor allem während der ersten Runde des Präsidentschaftswahlkampfes machte Mursi sich mehrfach das Motto der Muslimbrüder zu eigen: »Der Koran ist unsere Verfassung. Der Prophet ist unser Führer. Der Dschihad ist unser Weg. Der Tod für Gott ist unser nobelster Wunsch.« Im Kampf um den Stichwahlsieg wählte er eine deutlich zurückhaltendere Rhetorik: »Ich will einen demokratischen, zivilen und modernen Staat.«**

3

19. Jahrhunderts zunehmen. Der europäische Kolonialismus, der Niedergang des Osmanischen Reiches und die Neuaufteilung der islamisch geprägten Welt mit willkürlichen Grenzziehungen verursachten eine tiefe Krise, die viele muslimische Gelehrte als Folge eines Abfalls vom wahren Glauben interpretierten.

Einer von ihnen war Muhammad Abduh (1849–1905), ein Absolvent der renommierten al-Azhar-Universität in Kairo, der sich mit islamischer Theologie sowie mit westlicher Philosophie und Literatur befasst hatte. Seiner Ansicht



4 Zu Gast bei Rashid Ghannouchi, Vorsitzender der gemäßigt islamistischen Ennahda-Partei in Tunesien und wichtiger Intellektueller des politischen Islam. Im April 2014 hat die Frankfurter Ethnologin Susanne Schröter Gelegenheit, ihn zu interviewen.



5 Rashid Ghannouchi bei einer Wahlkampfveranstaltung vor den ersten freien Parlamentswahlen im Oktober 2014 nach dem arabischen Frühling. Bei der Wahl wurde Ennahda zweitstärkste Kraft (27 Prozent) hinter der säkularen Sammlungsbewegung Nidaa Tounes (38 Prozent). Ghannouchi, der immer wieder die Notwendigkeit einer Regierung der nationalen Einheit betont, führt seine Partei in die erste demokratisch legitimierte reguläre Regierung Tunesiens.

nach wurzelte die Schwäche der Muslime in mangelndem religiösem Wissen und der Korruption der herrschenden Eliten. In der Rückkehr zu den Fundamenten des Islam sah er einen Weg, der aus der Misere herausführen sollte. Abduh war kein politischer Organisator, sondern ein Wissenschaftler, der durch seine Schriften und Reden wirkte.

Sein Schüler, der aus Beirut stammende Rashid Rida (1865–1935), führte seine Ideen weiter, agierte allerdings stärker in einem panislamischen politischen Kontext und vertrat eine rigide fundamentalistische Ausrichtung des Islam. Ein Kern seiner Lehre betraf die religiöse Rechtfertigung des Dschihad, des Krieges gegen die Ungläubigen. Ridas Ideen beeinflussten einen weiteren muslimischen Denker, den ehemaligen Lehrer Hassan al-Banna (1906–1949), der im Jahr 1928 in Ägypten die Muslimbruderschaft gründete. Al-Bannas Ziele waren die Vertreibung der Briten, die Errichtung einer islamisch fundierten Gesellschaftsordnung und die

Verbesserung der Lebensbedingungen für die Armen. Die Muslimbruderschaft engagierte sich in Wohlfahrtsprogrammen, gründete Hospitäler und Schulen, half dort, wo der Staat versagte und erhielt rasch Zuspruch innerhalb der Bevölkerung. Ihre Strahlkraft ging weit über Ägypten hinaus, und bereits in den 1930er Jahren wurden im Libanon und in Syrien verwandte Organisationen aufgebaut. Die politische Richtung der Bruderschaft fasste al-Banna in einem Fünf-Punkte-Programm folgendermaßen zusammen: »Der Islam ist die Lösung, Gott ist unser Ziel. Der Prophet ist unser Führer. Der Koran ist unsere Verfassung. Der Dschihad ist unser Weg. Der Tod für Gott ist unser nobelster Wunsch.« Diese Agenda brachte sie in mehreren Ländern in Konflikte mit den regierenden Eliten – u. a. in Syrien, wo sie seit den 1960er Jahren gewalt-sam gegen das als atheistisch denunzierte Baath-Regime vorging, das anstelle religiöser Orientierungen Ideen eines panarabischen Nationalismus verfolgte. Hier liegen einige der Wurzeln des gegenwärtigen Konflikts zwischen der Baath-Regierung Assads und den mehrheitlich islamistisch verfassten Rebellengruppen.

Die antidemokratische Haltung der Muslimbruderschaft wurde Ende des 20. Jahrhunderts partiell aufgehoben, und in einigen Ländern beteiligten sich nationale Organisationen der Bruderschaft an Wahlen. Eine von ihnen war die Front Islamique du Salut (FIS) 1991 in Algerien, wo sie im ersten Wahlgang 47 Prozent der abgegebenen Stimmen erhielt, die Wahlen daraufhin allerdings vom Militär annulliert wurden. Die Partei wurde anschließend verboten. Auch die ägyptischen Muslimbrüder, deren Freiheits- und Gerechtigkeitspartei in den Parlamentswahlen 2011/2012 als Siegerin hervorging und mit Mohammed Mursi den Präsidenten stellte, blieben nicht lange an der Macht. Im Jahr 2013 putschte auch dort das Militär und verfolgt die Bruderschaft seitdem mit beispielloser Repression. Ein positiveres Beispiel ist Tunesien: Dort konnte die Ennahda-Partei, die sich unter Führung von Rashid Ghannouchi bemüht, Werte des Islam mit der Moderne zu verbinden, 2011 bei der ersten Wahl nach dem Ende der Diktatur



6

41,5 Prozent aller Stimmen gewinnen; nach einer Welle salafistischen Terrors und darauf folgenden Massendemonstrationen und Generalstreik machte die Ennahda-Partei den Weg für die geforderten Neuwahlen frei. Ich hatte im April 2014 Gelegenheit, Ghannouchi zu seinem Kurs zu interviewen, und er erklärte, dass er eine Entwicklung wie diejenige in Ägypten vermeiden und den Demokratisierungsprozess retten wolle, auch wenn dies zu einem Machtverlust seiner Partei führen sollte. Trotz großer wirtschaftlicher Probleme gilt Tunesien daher als einziges Land, in dem der arabische Frühling nach der Revolution nicht in einen bitteren Winter übergegangen ist.

Salafismus und Dschihadismus

Expliziter als die Muslimbrüder, von denen einige Wissenschaftler glauben, dass sie mittlerweile in eine postislamische Phase eingetreten sind und sich langsam den Spielregeln demokratischer Verfahren öffnen, distanzieren sich Salafisten von allem, was nicht ihren Vorstellungen einer gottgewollten Ordnung entspricht. Dazu gehören die Demokratie, die Menschen- und Bürgerrechte sowie die Gleichberechtigung der Frauen. Der Begriff Salafismus wird vom arabischen Terminus *al-salaf al-salih* abgeleitet und meint die »frommen Altvorderen«, die ersten drei Generationen von Muslimen, die im 7. Jahrhundert lebten. Salafisten glauben, dass



diese ersten Muslime die Normen und Werte des Islam in einer besonders reinen Form praktiziert haben. Deshalb gelten sie und insbesondere der Prophet Mohammed als Vorbilder, auch für das moderne Leben im 21. Jahrhundert. Das Wissen über die Altvorderen kommt aus den islamischen Überlieferungen (*sunna*). Die zweite Quelle für Handlungsanweisungen ist der Koran bzw. eine Auswahl bestimmter Verse, die in einer buchstabengetreuen Weise übernommen werden. Das führt zu bizarren Schlussfolgerungen, so beispielsweise der Rechtfertigung der Sklaverei.

Sorge bereiten die Dschihadisten, eine Extremform der Salafisten, die mittlerweile in allen muslimisch geprägten Ländern und in Ländern mit starken muslimischen Minderheiten ein Sicherheitsproblem darstellen. Dort, wo rechts-

7 Besuch in Aceh, der indonesischen Provinz, die mittlerweile das islamische Strafrecht eingeführt hat. Susanne Schröter (rechts) im Gespräch mit einem Menschenrechtsaktivisten.

DAS »FRANKFURTER FORSCHUNGSZENTRUM GLOBALER ISLAM«: THINKTANK FÜR KULTURELLE UND POLITISCHE DYNAMIKEN IN DER ISLAMISCHEN WELT

Das im November 2014 gegründete »Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam« (FFGI) versteht sich als Thinktank, der die Dynamiken kultureller und politischer Transformation in der islamischen Welt und in den muslimischen Diaspora-Gemeinschaften Europas wissenschaftlich analysiert und ihre Relevanz für Deutschland herausarbeitet. Es verbindet regionale und nationale mit transnationalen und globalen Perspektiven, zeigt die historischen Dimensionen gegenwärtiger Konflikte auf und fühlt sich dem Ansatz einer postkolonialen, in vielfacher Weise miteinander verflochtenen Moderne verpflichtet.

Unter der Leitung von Prof. Dr. Susanne Schröter arbeitet ein junges interreligiöses, interkulturelles, internationales und interdisziplinäres Team insbesondere zu Fragen der Geschlechtergerechtigkeit, zu Frauenrechtsbewegungen und Konstruktionen von Sexualität, zu islamischem Extremismus sowie zu progressiven Strömungen innerhalb der islamischen Theologie. Der regionale Fokus erstreckt sich von Süd-, Südost- und Westasien über Nordafrika zu Europa. Die Forschungen basieren ausnahmslos auf ethnografischen Methoden, dazu gehören besonders teilnehmende Beobachtung, verschiedene Gesprächstechniken, aber auch Medienanalysen. Im Zentrum stehen der gelebte Islam, der Alltag von Muslimen und ihre Ideen für die gesellschaftliche Gegenwart und Zukunft.

www.ffgi.net

Die Ergebnisse der Forschungen fließen in die Lehre ein, werden auf Tagungen und in Publikationen veröffentlicht. Zusätzlich bietet das FFGI auf seiner Homepage zu aktuellen Ereignissen und zu Schwerpunktthemen kürzere Dossiers, die herunterladbar sind. Ein fortlaufendes Dossier »Salafismus und Jihadismus« existierte bereits; in Kürze wird es ein weiteres Dossier zu politischer Partizipation von Frauen in der islamischen Welt geben.

Das FFGI fühlt sich neben den zentralen Feldern Forschung und Lehre auch der Third Mission verpflichtet und bietet eine Reihe von Formaten des Wissenstransfers in die Gesellschaft. Dazu gehören regelmäßige Konferenzen, Podiumsdiskussionen und Vortragsreihen, die sich dezidiert an die außeruniversitäre Öffentlichkeit richten und sehr gut angenommen werden. Drei Konferenzen »Salafismus und Jihadismus. Der Traum vom Gottesstaat im 21. Jahrhundert«, »Islamischer Extremismus: Prävention und Deradikalisierung zwischen Anspruch und Wirklichkeit« und »Welcher Islam gehört zu Deutschland?« wurden im Historischen Museum durchgeführt, um die Teilhabe der Stadtgesellschaft auch räumlich zu erleichtern. Zu den regelmäßigen Gästen dieser Veranstaltungen gehören neben interessierten Bürgern Mitarbeiter staatlicher und zivilgesellschaftlicher Einrichtungen, darunter Lehrer, Sozial- und Jugendarbeiter, Polizisten sowie Angehörige von Ministerien und Hilfsorganisationen.

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Erst in der Auseinandersetzung mit dem Westen Ende des 19. Jahrhunderts ging die Toleranz der vielfältigen islamischen Gemeinschaften zu Bruch. Ursachen waren u.a. der europäische Kolonialismus, der Niedergang des Osmanischen Reichs und willkürliche Grenzziehungen bei der Neuaufteilung der islamischen Welt.
- Die Muslimbruderschaft, besonders aktiv in Ägypten, lieferte die religiöse Rechtfertigung des Dschihad, des Kriegs gegen die Ungläubigen. Ziele der Bruderschaft sind eine islamisch fundierte Gesellschaftsordnung und bessere Lebensbedingungen für die Armen, was ihr enormen Zuspruch bringt.
- Ein positives Beispiel, wie sich Werte des Islam mit der Moderne verbinden lassen, ist die Ennahda-Partei in Tunesien, inzwischen das einzige Land, wo der arabische Frühling nicht in einen bitteren Winter übergegangen ist.
- Salafisten, die sich auf »fromme Alvordere« der ersten drei Generationen von Muslimen beziehen, übernehmen Handlungsanweisungen des Koran buchstabengetreu. Zu den Extremisten dieser Gruppierung zählen die Dschihadisten und die Kämpfer des »Islamischen Staats«.
- In Deutschland ist eine innerislamische Debatte in Gang gekommen: Zahlreiche Wissenschaftler, Intellektuelle und liberale Muslime suchen nach neuen Wegen und kritisieren die Privilegien der etablierten Verbände.

freie Räume existieren, wo staatliche Kontrolle erodiert und an Drogenschmuggler, Menschenhändler und Warlords abgegeben wurde, gelingt es Dschihadisten häufig, ganze Landstriche zu beherrschen. Beispiele sind Teile Somalias, Nigerias und Malis, aber auch der Grenzraum zwischen Algerien und Tunesien, Libyen, der Sinai, der Kaukasus und natürlich die von Bürgerkriegen verwüsteten Staaten Syrien und Irak.

»Generation Allah« und ihre ultimativen Normen für alle Lebensbereiche

In Europa sind marginalisierte Viertel größerer Städte wie das belgische Molenbeek gefährdet. Aber Dschihadisten organisieren sich auch in der Provinz wie im nordrhein-westfälischen Dinslaken-Lohberg, wo sich eine ganze Gruppe von Jugendlichen gemeinsam dem IS, dem sogenannten »Islamischen Staat«, anschloss. Die Faszination der salafistischen Ideologie gehe bis weit in konservative Kreise hinein, meint der Psychologe Ahmad Mansour und spricht in diesem Zusammenhang von einer »Generation Allah«, einer Generation, die sich bei jeder Handlung frage, ob sie den Regularien des Islam entspreche oder nicht. Ich habe diese Haltung bei einer Forschung in Wiesbadener Moschee-

Gemeinden, die ich zusammen mit Oliver Bertrand von 2011 bis 2015 durchführte, ebenfalls wiedergefunden. (Siehe Buchtipps zu »Gott näher als der eigenen Halsschlagader«, Seite 61) Viele unserer Gesprächspartner verstanden die Gesetze des Islam und das Vorbild des Propheten Mohammed als ultimative normative Leitlinie für alle Lebenslagen. Eine solche Haltung produziert zwangsläufig Konflikte in einer säkularen Gesellschaft. Darüber hinaus widerspricht das Argument, dass etwas notwendig sei und durchgesetzt werden müsse, weil Gott es vorgeschrieben habe, westlichen Vorstellungen eines reflexiven und kritikfähigen Individuums. Dies mahnen auch liberale Muslime an, die oft mehr noch als Nichtmuslime die Entstehung radikaler Denkweisen bei deutschen Muslimen kritisieren.

Progressive Wege im deutschen Islam: Für Gleichberechtigung von Frauen und Akzeptanz von Homosexuellen

Eine innerislamische Debatte ist im Gange, vorangetrieben von jungen Denkern und Aktivisten, die es wagen, mit Sachverstand neue Wege zu gehen. Einige von ihnen besetzen Professuren oder Mitarbeiterstellen an den neu gegründeten universitären Zentren islamischer Theologie. Frankfurt ist einer dieser fünf vielversprechenden Standorte, von denen wichtige Impulse für einen zeitgemäßen deutschen Islam ausgehen. (siehe Interview mit Bekim Agai, »Der Islam in Deutschland ist vielstimmig«, Seite 68) Einen Islam der Barmherzigkeit hat der Münsteraner Professor Mouhanad Khorchide in seinen Schriften gezeichnet, einen Islam, der mit humanistischen Traditionen vereinbar ist und sich von Exklusivität und Überlegenheitsdenken konsequent verabschiedet. Auch außerhalb der Universitäten sind die Stimmen kritischer muslimischer Intellektueller zu hören. Die Journalistin Sineb El Masra, die gerade ein Buch mit dem Titel Emanzipation im Islam veröffentlicht hat, gehört zu ihnen, oder die Rechtsanwältin Seyran Ates, die sich seit vielen Jahren für Opfer häuslicher Gewalt einsetzt und 2009 eine sexuelle Revolution im Islam gefordert hatte. Einige der neuen kritischen Muslime haben sich organisiert, um von der Politik wahrgenommen zu werden. So gründete sich im Frühjahr 2010 in Köln der Liberal-Islamische Bund, der für die vollkommene Gleichberechtigung von Frauen



Die Autorin

Prof. Dr. Susanne Schröter, 58, ist Direktorin des Instituts für Ethnologie und des Frankfurter Forschungszentrums Globaler Islam am Exzellenzcluster Herausbildung normativer Ordnungen. Sie forscht zu gesellschaftlichen Transformationen in der islamischen Welt, dabei u. a. zu islamischem Extremismus und islamischem Feminismus, zu ethnischen und religiösen Konflikten in multikulturellen Gesellschaften sowie zu kulturellen Konstruktionen von Gender und Sexualität.

s.schroeter@em.uni-frankfurt.de



8

und die Akzeptanz von Homosexuellen eintritt. Im Jahr 2015 organisierten sich weitere führende muslimische Intellektuelle im Muslimischen Forum Deutschland und sprachen sich in 17 Thesen u. a. für die Trennung von Staat und Religion und ein unbedingtes Bekenntnis zur Demokratie aus. Eine progressive Agenda besitzt auch der Bund Moslemischer Pfadfinder und Pfadfinderinnen Deutschlands (BMPPD), der 2010 ins Leben gerufen wurde, seinen Hauptsitz in Rüsselsheim hat und 2013 unter dem Motto »Flamme der Hoffnung. Deutschland entdecken« durch Deutschland reiste und an verschiedenen Orten pressewirksame Veranstaltungen mit dortigen Jugendlichen durchführte. Geschlechtertrennung lehnen die Pfadfinder ab, und Frauen sind bei ihnen selbstverständlich in Führungspositionen.

Muslimische Verbände fürchten um ihr Deutungsmonopol

Solche Entwicklungen werden von den Vertretern muslimischer Verbände mit Argwohn gesehen – nicht zuletzt, weil sie fürchten, ihr Deutungsmonopol über den Islam zu verlieren. Die deutsche Politik hat die Verbände gerade als Ansprechpartner entdeckt, zwei von ihnen, der türkischen Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB) und der Ahmadiyya Muslim Jamaat, wirken auch in Hessen bei der Erstellung eines Curriculums für einen bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen mit. In der deutschen Islamkonferenz wird die Einrichtung eines muslimischen Wohlfahrtsverbandes vorbereitet, und andernorts laufen Pilotprojekte zur Professionalisierung islamischer Jugendarbeit und der Einbeziehung islamischer Gemeinden in die Salafismus-Prävention. Es geht um Anerkennung, um politisches Gewicht und auch um finanzielle Ressourcen. Liberale Muslime kritisieren diese Privilegierung der Verbände, die schätzungsweise 25 Prozent der in Deutschland lebenden Muslime vertreten. Der Tübinger Religionspädagoge Abdel-Hakim Ourghi bezweifelt, dass ihre Vertreter willens sind, einen demokratischen emanzipativen Islam voranzutreiben, und hält das hessische Projekt des bekenntnisorientierten Islamunterrichts für fragwürdig, da kritische

Verse nicht thematisiert würden. Andere, wie der Politiker Cem Özdemir, verweisen auf die Abhängigkeit des größten muslimischen Verbandes DİTİB von der türkischen Regierung und warnen ebenfalls vor einer Aufwertung der Verbände. Diese verteidigen sich damit, dass sie immerhin für einen numerisch sichtbaren Teil der muslimischen Bevölkerung sprechen. Einige von ihnen beginnen ihrerseits mit internen Reformen, stärken die Rolle von Jugendlichen und von Frauen.

8 Freizeit-Camp des Bunds Moslemischer Pfadfinder und Pfadfinderinnen Deutschlands (BMPPD), der 2010 ins Leben gerufen wurde und seinen Hauptsitz in Rüsselsheim hat. Geschlechtertrennung lehnen die Pfadfinder ab.

Fazit: Bewegung in innerislamischen Debatten

Der innerislamische Diskurs bringt Bewegung in die Debatte um den Islam in Deutschland und zeigt, dass der Islam kein monolithisches Gebilde mit unveränderbaren Zuschreibungen ist, sondern eine moderne Religion, in der Vertreter unterschiedlicher Richtungen miteinander um sinnvolle Anpassungen von Theologie und Praxis an die Erfordernisse der deutschen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ringen. ●

BUCHTIPP



Susanne Schröter

Gott näher als der eigenen Halsschlagader. Fromme Muslime in Deutschland

Frankfurt 2016, Campus Verlag, 402 Seiten, ISBN 978-3-593-50542-8, 34,95 Euro.

Blicke hinter die Kulissen

Einmalige Einblicke in das Leben und die Gedankenwelt strenggläubiger Muslime gibt Susanne Schröter in ihrem jüngst erschienenen Buch. Die Ethnologin wollte selbst erfahren, wie der Glaube in Wiesbadener Moscheen und Vereinen gelebt wird. Und was lag

näher als die wissenschaftliche Methode der »teilnehmenden Beobachtung«? So hatte Schröter nach anfänglichen Diskussionen sogar die Chance, der Gebetszeremonie männlicher Muslime beizuwohnen. Intensive Gespräche führte sie mit verschiedenen Frauengruppen; dort wurde deutlich, dass viele junge Muslimas religiöser leben als noch ihre Mütter. An ihren intensiven Recherchen, die sie zwischen 2011 und 2015 gemacht hat, lässt die Autorin ihre Leserinnen und Leser lebhaft, aber unaufgeregt teilhaben. Das weckt Verständnis in Zeiten zunehmender Islamophobie, ohne dabei unkritisch zu sein; denn Schröter analysiert im dritten Kapitel auch die erkennbaren Probleme und plädiert für einen Dialog aller gesellschaftlichen Akteure.

Der Titel des Buches bezieht sich übrigens auf ein Koran-Zitat, das die spirituelle Nähe frommer Muslime zu Gott beschreibt. Sie widmen sich in besonderem Maße ihrer Religion, verstehen das Diesseits als Übergangsstadium zum ewigen Leben im Paradies und versuchen, die Gebote Gottes im Alltag einzuhalten.



Gewalt im Koran

Zur Bedeutung des Kontextes in der islamischen Theologie

von Armina Omerika

Als Reaktion auf die von islamischen Extremisten begangenen Terroranschläge sowie auf das Wüten des IS in Syrien und im Irak werden diese Forderungen immer lauter: Muslime müssen selbstkritisch nach dem Zusammenhang von islamischer Religion und Gewalt fragen. Bloße Distanzierungen seien nicht ausreichend, so die Kritik von außen, aber zunehmend auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Wie setzt sich die islamische Theologie, wie sie u. a. in Frankfurt betrieben wird, damit auseinander?

Vereinfachende Erklärungen, die vordergründig auf die islamischen Lehren abzielen, sind nicht ausreichend, um die komplexen Entstehungsursachen von Gewalt- und Terrorbereitschaft zu ergründen oder ihre Anziehungskraft auf eine wachsende Zahl von Jugendlichen aus europäischen Staaten zu erklären. Faktoren wie soziales Umfeld, politische Kontexte, biografische Erfahrungen, Erfahrungen von Ausgrenzung und Diskriminierung spielen

hierbei eine wichtige, von der Forschung noch genau zu eruiierende Rolle ebenso wie individuelle Prädispositionen zu Gewalt oder Kriminalität.

Die Frage nach religiösen Bezügen und Begründungen von Gewaltakten, die im Namen des Islam verübt werden, steht gleichwohl insbesondere für eine wissenschaftliche islamische Theologie im Raum. Ein wichtiger und populärer Erklärungsansatz bezieht sich auf die zentralen religiösen Texte des Islam – den Koran und

das verschriftlichte Korpus der Propheten-Tradition (Sunna, Hadith) – sowie auf spezifische Lesarten dieser Glaubensquellen. Eine historisch-kritische Koranhermeneutik erscheint vielen als der sicherste Weg, gewaltzentrierte Deutungen des Islam zu entkräften. So plädierten unmittelbar nach den Anschlägen auf *Charlie Hebdo* im Januar 2015 nicht nur säkulare Islamwissenschaftler, sondern auch manche Verfechter des traditionalistischen Islam offen für die historisch-kritische Methode in der Koranforschung [1], eine Methode, die bislang von vergleichsweise wenigen islamischen Theologen in Deutschland wissenschaftlich glaubhaft praktiziert wird. Was genau darunter zu verstehen ist, wird in diesen Forderungen allerdings selten näher ausgeführt.

Gewaltbezogene Verse im Koran – Vorsicht beim Umgang geboten

Eine Anfrage an den zentralen Text des Islam, den Koran, zu stellen, bedeutet immer auch, nach Möglichkeiten und Bedingungen seiner Auslegung zu fragen. Die islamischen Extremisten nutzen für ihre Gewaltdeutungen banalisierende Methoden der Koraninterpretation: Verse, die Gewalt legitimieren, werden ohne Kontext und Zusammenhang als überzeitlich gültig entschlüsselt und in ihrer wörtlichen Bedeutung – oder der als solche verstandenen – unmittelbar auf die eigene Realität übertragen. So eignen sich Terroristen und IS-Kämpfer aus dem europäischen Raum nicht selten »Express-Wissen« über den Koran oder Islam an. Mittlerweile geht laut Terrorismus-Experten die Tendenz bei der Rekrutierung sogar dahin, selbst die in der Vergangenheit übliche erste Phase der ideologischen Indoktrinierung zu überspringen und direkt mit terroristischen Aktionen in Europa oder Syrien zu beginnen.

In der Tat gibt es im Koran viele Stellen, die, losgelöst von sämtlichen Zusammenhängen, zunächst als Aufrufe verstanden werden können, Gewalt an Mitmenschen bis hin zum Töten auszuüben (beispielsweise Verse 4/89; 2/191; 2/193; siehe Seite 66). Solche Passagen machen im Koran zwar einen kleineren Teil der Gesamtverse aus, können aber in ihrer Wirkung sehr mächtig sein. Gleichzeitig stehen sie in einem Spannungsverhältnis zu anderen Versen, die den Grundsatz der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens postulieren und Tötungen an Rechtsurteile binden (etwa Verse 2/190; 8/61; 25/68; 6/151; 17,33; siehe Seite 66). In der Bewertung dieser wie anderer Verse ist äußerste Vorsicht geboten, denn, so der Korankenner und katholische Theologe Hans Zirker: »(...) den Texten selbst [ist] nie zu entnehmen, wie sie und von wem aufgenommen werden: welche Aufmerksamkeit ihnen unter den übrigen

Partien des Koran zukommt, ... ob sie in geschichtlichem Rückblick relativiert werden oder Handlungsdruck von ihnen ausgeht, wie weit man in aggressiver Mentalität auf sie zurückgreift, sie in ein System politischer Verantwortung überführt oder vorwiegend auf sich beruhen lässt. Wie bei sonstiger Literatur gibt es auch bei religiöser keine unmittelbare Verbindung, gar Kongruenz von Text und Realität ... Was die Sätze bedeuten und bewirken, ist nicht schon ausgemacht, indem man sie zitiert.« [2]

Kritischer Blick auf die Exegese im Wandel der Zeiten

Wären die Koranverse, die sich auf Gewalt beziehen, im Laufe der islamischen Geschichte in ihrem Wortlaut umgesetzt worden, so wäre dies eine Geschichte permanenter Gewalt gewesen. Das lässt sich allerdings angesichts von

1 Pergamenthandschrift des Koran, wahrscheinlich aus dem 8. oder 9. Jahrhundert. Die roten und grünen Markierungen geben die Lesart des Textes vor, der ursprünglich als Konsonantenskelett verschriftlicht wurde und Mehrdeutigkeit durch verschiedene Lesevarianten zuließ.

2 Abdelhamid Abaaoud, Kämpfer des »Islamischen Staats« und einer der Urheber der Anschläge von Paris am 13. November 2015. Der Belgier marokkanischer Herkunft wurde wenige Tage nach diesen Anschlägen bei der Erstürmung einer Wohnung durch die Polizei getötet.



14 Jahrhunderten komplexer sozialer, intellektueller, politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Entwicklungen muslimischer Gesellschaften nicht behaupten. Die muslimische Koranexegese, *tafsir*, also die Wissenschaft von der Auslegung des Textes, hat auch unter Berücksichtigung sprachphilosophischer und erkenntnistheoretischer Aspekte differenzierte Methoden entwickelt, um die Bedeutung der koranischen Verse zu ermitteln. Dabei wurden – grob gesprochen – Bedeutungen und Zusammenhänge auf drei Ebenen berücksichtigt: (1) die lexikalische Bedeutung der einzelnen Worte und Ausdrücke; (2) die Relationen zwischen koranischen Aussagen und Strukturen im Rahmen

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Islamisten legen die Gewalt legitimierenden Verse des Koran wörtlich aus – ohne sie im Kontext des gesamten Werks, anderer Texte und insbesondere der Geschichte zu sehen.
- Nach der auch in Frankfurt praktizierten kontextualisierenden Methode zur Deutung islamischer Texte geht es einerseits um Rekonstruktion der historischen Umstände, unter denen zentrale Texte des Islam entstanden sind, aber auch darum, selbstkritisch die eigene Position zu reflektieren.
- Der gewalttätige Islamismus lässt sich nicht auf eine reflektierte Aktualisierung der koranischen Botschaft ein, sondern liefert ideologisierte Deutungen, angereichert mit heilsgeschichtlichen Interpretationen von Gewalt.

des Gesamttextes; (3) das soziohistorische Umfeld der koranischen Offenbarungen, die als Rede im Laufe von mehr als 20 Jahren in eine dynamische Gemeindeentwicklung hinein verkündigt und erst nachträglich zu einem abgeschlossenen Text redigiert wurden.

Historische Offenbarungsanlässe der einzelnen Verse tauchen in der Form eines Korpus an Überlieferungen auf (*asbāb an-nuzūl*). Dieses wird häufig als aufschlussgebend über den historischen Kontext der Offenbarung angeführt,

doch hier ist Vorsicht geboten. Denn ihre historische Authentizität ist schon früh auch innerislamisch kontrovers diskutiert worden, und Auskünfte über die mannigfaltigen historischen Zusammenhänge, die unserem heutigen Verständnis von Kontextualisierung zugrunde liegen, lassen sich dort nur eingeschränkt finden. Moderne Theologen haben zudem die Tendenz der klassischen Exegeten kritisiert, Offenbarungsanlässe zu nutzen, um eine Übereinstimmung von Text und Kontext narrativ zu erzeugen. [3]

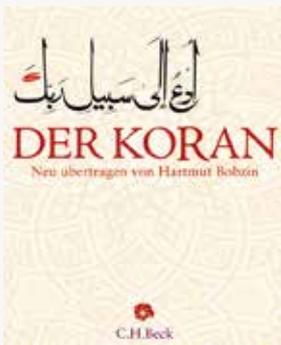
Darüber hinaus finden wir – wie vom Frankfurter Exegeten Ömer Özsoy kritisch angemerkt – in der Entwicklungsgeschichte der frühen islamischen Wissenschaften eine sich verstärkende Tendenz, die Auslegungen des Koran im Kontext der sozio-historischen Situation der Frühgemeinde zugunsten einer überzeitlichen Gültigkeit seiner Verse zurückzudrängen. Je mehr sich in den Deutungstätigkeiten das Prinzip der Allgemeingültigkeit des Wortlauts von Koran und Sunna durchsetzte, umso weniger spielten die älteren Debatten, die den Kontext berücksichtigten, eine Rolle. Die Rekonstruktion dieser Debatten, ihre Einordnung in die geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozesse und die Bewertung ihres Potenzials für die heutige Zeit ist eine der wichtigen, noch zu erfüllenden Aufgaben der heutigen islamischen Theologie.

Özsoy übt aber auch Kritik an vielen modernen Zugängen zum Koran: Statt ihn als einen Text auszulegen (Exegese), der Entwicklungsprozesse angestoßen hat, die Menschen in ihrem eigenen Handeln weiterentwickeln sollten, projizieren viele Muslime die heutigen Bedeutungen in den Text hinein (Eisegese), um die aus heutiger Warte ethisch unvertretbaren Aussagen des Koran wegzudeuten, so etwa wenn es um die koranischen Aussagen zu Krieg oder zur Sklaverei geht. »So gesehen verbot der Koran den Krieg in der Offenbarungszeit nicht – er lehrte die sich bekriegenden Menschen, dass sie um Friedens- und Gerechtigkeitswillen zu kämpfen haben. (...) Er schaffte die Sklaverei nicht ab – er erinnerte die Herren daran, dass ihre Sklaven keine Ware, sondern ihresgleichen sind. Er sprach nicht von Demokratie – er plädierte für Beratung und lehrte, dass kein Mensch in der Rolle des Stellvertreters Gottes Macht und Herrschaft über seine Mitmenschen ausüben darf. Dies sind Schritte, denen die Muslime mit weiteren Schritten folgen sollen, und Botschaften, auf welche sie ihre Geschichte aufbauen sollen.« [4]

Die kontextualisierende Koranhermeneutik – nicht ohne selbstkritische Reflexion der Gegenwart

Mit der kontextualisierenden Koranhermeneutik suchen islamische Theologen, wie Ömer Özsoy oder sein türkischer Kollege Mustafa Öztürk, die

BUCHTIPP

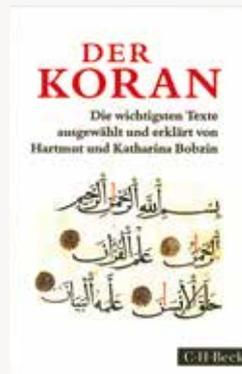


Hartmut Bobzin

Der Koran mit Erläuterungen

München 2010, Verlag C.H. Beck, 831 Seiten mit 121 Kalligrafien, übersetzt unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, ISBN 978-3-406-58044-4, 38 Euro.

Bobzins Übersetzung berücksichtigt die islamischen Deutungstraditionen ebenso wie die Ergebnisse der westlichen Koranforschung. Kurze Erläuterungen ermöglichen ein fundiertes Textverständnis; ein Glossar erklärt die Schlüsselbegriffe des Koran.



Hartmut Bobzin, Katharina Bobzin

Der Koran. Die wichtigsten Texte

Paperback-Ausgabe, München 2015, Verlag C.H. Beck, 224 Seiten, ISBN 978-3-406-67669-7, 12,95 Euro.

Unter den zahlreichen Übersetzungen des Korans gilt diese 2010 im Münchner Beck Verlag erschienene als die beste. Bobzins Neuübersetzung ist ein Geniestreich, loben die Koran-Experten: Sie ist philologisch exakt, und sie bewahrt die Schönheit und sprachliche Eigenwilligkeit des Originals. Seit Jahrzehnten ist dies die erste philologisch und sprachlich überzeugende Koran-Übersetzung, sind sich die Wissenschaftler einig. Der Koran ist für Muslime Gottes Wort, das in arabischer Sprache Mohammed offenbart wurde und sich durch seine Schönheit auszeichnet. Sich der Schönheit des Korans anzunähern, ist in deutscher Sprache bisher nur Friedrich Rückert gelungen. Andere Übersetzer haben der philologischen Exaktheit den Vorzug gegeben und den Text durch unzählige Erklärungen zu einem Flickenteppich gemacht.

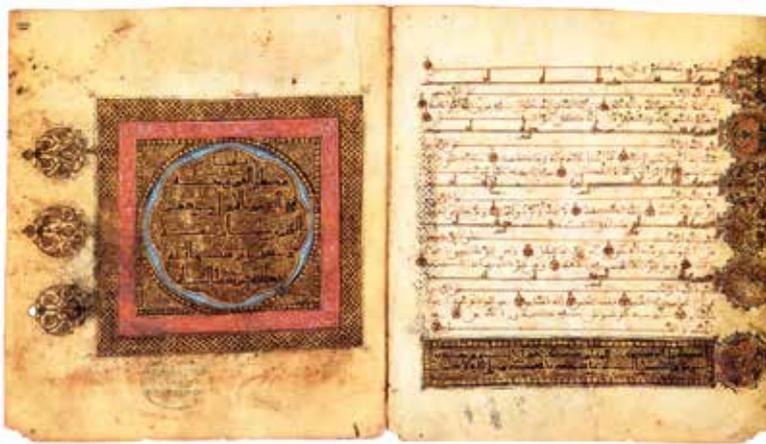
Was sagt der Koran über Gott, die Engel, Mohammed und Jesus? Welche Vorstellung von der Schöpfung und der Natur vermittelt er? Wie lauten die »satanischen Verse«? Wie soll der Fromme leben? Die aktuelle Paperback-Ausgabe versammelt die wichtigsten Stellen zu neun Schlüsselthemen des Koran. Kurze Einführungen und Erläuterungen erleichtern das Verständnis.

vielfältigen internen und externen Relationen des koranischen Textes u.a. dadurch einzuordnen, dass historische Quellen aus dem Umfeld des Koran herangezogen und mithilfe text- und sprachwissenschaftlicher Methoden erschlossen werden. Hierbei spielen ganz besonders Reflexionen über den Zusammenhang von Geschichte und Offenbarung sowie über die menschliche Verantwortung in der Geschichte eine Rolle.

Diese Richtung in der islamischen Theologie ist wesentlich vom pakistanisch-amerikanischen

Der militante Dschihad – eine fehlinterpretierte Heilsgeschichte

Eine kritische und differenzierte Betrachtung des eigenen Kontextes ist für eine reflektierte Aktualisierung der koranischen Botschaft mindestens genauso wichtig wie die Auslegung des Textes oder die historische Rekonstruktion des Offenbarungsumfelds. Der gewalttätige Islamismus lässt sich nicht darauf ein, sondern liefert ideologisierte Deutungen von Vergangenheit und Gegenwart. Salafismusforscher wie der



3 Koranseite, Sevilla, 1227. Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod.arab. 1, fol. 130r. In Andalusien und Marokko wurde der Koran bis in das 14. Jahrhundert auf kostbares Pergament geschrieben. Viele Koranexemplare haben ihre Erhaltung nur dem Umstand zu verdanken, dass sie unmittelbar nach dem Untergang des letzten muslimischen Reichs auf der Iberischen Halbinsel gesammelt wurden.

Gelehrten Fazlur Rahman (1919–1988) geprägt worden. [5] Um der Botschaft des Islam gerecht zu werden, müsse man sich in eine »doppelte Bewegung« hineinbegeben: Im ersten Schritt gehe es um eine wissenschaftlich-methodologisch abgesicherte Rekonstruktion der Bedingungen, unter denen die zentralen Texte des Islam entstanden sind, und dann um eine Verortung und Erschließung ihrer Botschaft in ihrem jeweiligen Kontext. In einem zweiten Schritt müsse aber eine ebenso fundierte Reflexion der Gegenwart erfolgen, um die Angemessenheit von religiösen Urteilen in einer sich permanent im Wandel befindlichen Welt zu überprüfen. Die islamische Botschaft im Hier und Jetzt könne nur fruchtbar gemacht werden, wenn diese zwei Bewegungen zusammenspielen. Moderne islamische Theologen, etwa von der Universität Ankara, haben der doppelten Bewegung Rahmans in Anlehnung an die moderne Hermeneutik noch eine weitere wesentliche Dimension hinzugefügt: Den Verstehens- und Aktualisierungsprozess können wir nur dann sinnvoll durchführen, wenn wir zugleich auch mitbedenken, von welchen Bedingungen und Voraussetzungen unsere eigenen Verstehensprozesse abhängig sind, wenn wir uns also bewusst machen, warum wir bestimmte Texte auf eine bestimmte Weise verstehen und auslegen. [6]

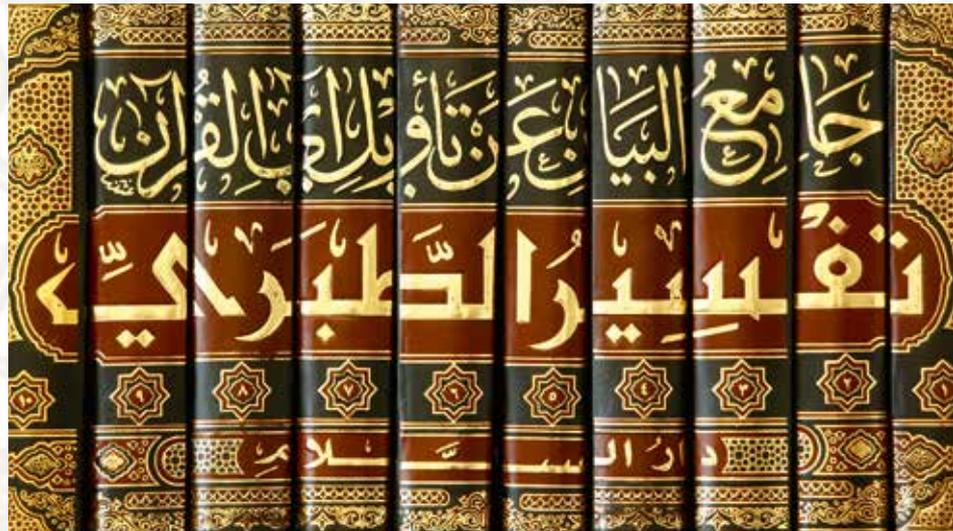
US-Amerikaner Quintan Wiktorowicz haben bereits vor Jahren auf die entscheidende Rolle der Lektüre des Kontextes bei salafistischen Gelehrten hingewiesen, wenn es um den militanten Dschihad geht: Je nachdem, wie der jeweilige aktuelle Kontext gedeutet und die Situation definiert wurde (als Angriff, als Bedrohung o.Ä.), fielen die Ausführungen dieser Gelehrten zum militanten Dschihad – beispielsweise gegen die US-Streitkräfte im Irak – unterschiedlich aus, so dass sich sowohl befürwortende als auch ablehnende Haltungen dazu entwickelten. [7] Auch der Religionswissenschaftler Hans Kippenberg macht in seinen Untersuchungen der religiös legitimierte Gewalt auf bestimmte Rahmungen der Situation aufmerksam, aus denen sich unter gewissen Voraussetzungen gewaltzentrierte Anweisungen für Handlungen ergeben. [8] Wenn der eigene Kontext beispielsweise als die vorislamische »Zeit der Unwissenheit« gerahmt wird, oder die eigene Situation mit bestimmten historischen Zuständen aus der islamischen Geschichte absolut gleichgesetzt wird, ohne die Komplexitäten der heutigen Zeit zu berücksichtigen, dann kann diese Lesart der Welt in Handlungsanweisungen resultieren, die sich in Gewalt entladen.

Dieser heilsgeschichtlichen Überformung des eigenen Kontextes liegen wiederum bestimmte

Literatur

- 1 Vgl. KNA: Koran. Viel Raum für Interpretationen, IslamiQ, 21.02.2015, URL: <http://www.islamiq.de/2015/01/20/islamwissenschaftler-fordern-kritische-lectuere/> (letzter Zugriff: 13.02.2015).
- 2 Zirker, Hans, Gewalt und Gewaltverzicht im Koran. Liste der Belege. o.O. November 2011, S. 2. URL: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/Document-16894/kor_gewalt.pdf (letzter Zugriff 02.04.2016).
- 3 Vgl. Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid: Mafhūm an-naṣṣ. Dirāsa fi 'Ulūm al-Qur'ān. Kairo, 1991, S. 90 ff.
- 4 Özsoy, Ömer, Das Unbehagen in der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen, Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien, 2015, 1, S. 29–68, hier S. 64.
- 5 Vgl. Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, Central Institute of Islamic Research, Karachi, 1965; ders.: Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- 6 Vgl. Körner, Felix, Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner S.J. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt Bd. I, Herder Verlag, Freiburg, 2006.
- 7 Wiktorowicz, Quintan, Anatomy of the Salafi Movement, Studies in Conflict and Terrorism, 2006, Nr. 29, S. 207–239.
- 8 Vgl. Kippenberg, Hans G., Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, C. H. Beck, München, 2008.

*Tafsir at-Ṭabarī –
Ġāmi‘ al-bayān ‘
an ta’wīl āy al-qur’ān –*
»Zusammenfassung der
Erläuterungen zur Inter-
pretation der Koranverse«
des Gelehrten at-Ṭabarī
(gest. 923) ist eines der
berühmtesten Werke der
islamischen Koranexegese.
Der Autor interpretiert
den Koran Vers für Vers
unter Berücksichtigung
lexikalischer Bedeutungen,
historischer Offenbarungs-
anlässe und überlieferten
Traditionsmaterials.



Gegenüberstellung einiger Koran-Verse

Vers 4/89

Sie hätten es gerne,
dass ihr ungläubig werdet – so wie sie selber
ungläubig wurden-, so dass ihr dann gleich seid.
Nehmt euch von ihnen deshalb keine Freunde,
bis sie auswandern – auf dem Wege Gottes!
Doch wenden sie sich ab, so ergreift sie und tötet sie,
wo immer ihr sie findet! Nehmt keinen von ihnen zum
Freund und zum Helfer.

Vers 2/191

Tötet sie, wo immer ihr sie antrefft,
und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben!
Denn die Versuchung ist schlimmer als das Töten.
Kämpft jedoch nicht gegen sie bei der heiligen
Anbetungsstätte, bis sie auch dort gegen euch
kämpfen; und wenn sie gegen euch kämpfen, dann
tötet sie! Genauso ist der Lohn der Ungläubigen.

Vers 2/193

Kämpft gegen sie,
bis keine Versuchung mehr besteht
und die Verehrung Gott gilt! Hören sie aber auf,
hört auch das Kampfgeschehen auf,
außer gegen die Frevler.

Vers 2/190

Kämpft auf dem Wege Gottes gegen die,
die euch bekämpfen! Doch begeht dabei
keine Übertretungen! Siehe, Gott liebt die nicht,
die Übertretungen begehen.

Vers 8/61

Wenn sie zum Friedensschluss neigen,
so tue das auch du! Vertrau auf Gott!
Siehe, er ist der Hörende, der Wissende.

Vers 25/68

Die neben Gott nicht einen anderen Gott
anrufen und keinen töten, welchen Gott verboten hat
zu töten, es sei denn, rechtens.
Die nicht die Ehe brechen; denn wer das tut,
den wird Bestrafung treffen.

Vers 6/151

Sprich: „Kommt herbei, dass ich vortrage,
was euch euer Herr verboten hat:
Gesellt ihm ja nichts bei! Die Eltern sollt ihr gut
behandeln! Und tötet eure Kinder nicht aus Armut!
Wir versorgen gleichermaßen euch und sie!
Und naht euch nicht dem Schändlichen,
weder dem, was davon offen zutage liegt,
noch dem, was verborgen ist! Und tötet keinen,
welchen Gott verboten hat zu töten, es sei denn,
rechtens! Das hat er euch zu tun geboten.
Vielleicht begreift ihr ja.

Vers 17/33

Und tötet keinen, den Gott zu töten verboten hat –
es sei denn, rechtens! Wenn jemand unrechtmäßig
getötet ist, so geben wir die Vollmacht seinem
Rechtsvertreter, doch überschreite er im Töten nicht
das Maß! Ihm ist ja schon geholfen.

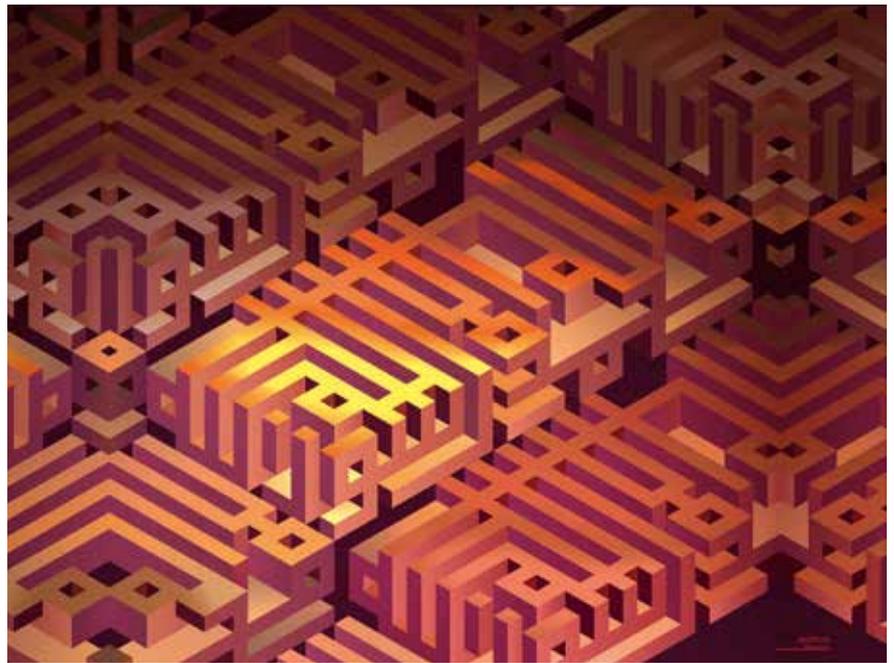
Die Verse sind der Koran-Übersetzung des Islamwissenschaftlers Hartmut Bobzin entnommen (siehe Buchtip Seite 64).

Verständnisse von Geschichte zugrunde. Religiöse Identitäten werden an Entwicklungen in einer imaginierten Vergangenheit festgemacht, die als »islamische Geschichte« einheitlich konstruiert wird. Die Geschichte wird nicht nur verklärt, sondern von ihren profanen Dimensionen freigesprochen und mit einem heilsgeschichtlichen Charakter versehen. So werden Relationalität, Prozesshaftigkeit und Eingebundenheit historischer Entwicklungen in Zusammenhänge ausgeblendet. Vor diesem Hintergrund wird die Frühgeschichte des Islam bzw. der frühen muslimischen Gemeinde nicht nur als beispielhaftes historisches Modell aufgefasst, sondern als ein normativ aufgeladener heilsgeschichtlicher Zustand, der in der eigenen Gegenwart nachgestellt werden muss, um zum Heil zu gelangen. So werden im radikal-islamistischen Denken die Konfliktsituationen der frühen islamischen Gemeinde als ein Grundmodell des Verhältnisses zu nicht muslimischen Gruppen verstanden und in der eigenen Gegenwart entsprechend umgesetzt. Zivilisatorische Errungenschaften der Zwischenzeit wie internationale Konventionen oder Menschenrechte werden dabei ausgeblendet bzw. explizit abgelehnt.

Leicht gemacht: Gewaltzentriertes Religionsverständnis leugnet Komplexität der heutigen Welt

Das Forschungsprofil der Islamischen Studien in Frankfurt (siehe auch »International anerkannt: Die islamisch-theologische Forschung in Frankfurt«, Seite 70) orientiert sich stark an den Feldern »Koran«, »Kontextualität« und »Geschichte«. Zum einen geht es dabei um Forschungen, die eine wissenschaftlich abgesicherte Rekonstruktion der historischen Umstände der koranischen Offenbarung ermöglichen sollen, eine Grundvoraussetzung für jede historisch-kritische Annäherung an den Koran und sein zeitgemäßes Verstehen in unserer Zeit. Zum anderen geht es darum, sich mit den historischen und gegenwärtigen Kontexten des muslimischen Denkens auseinanderzusetzen. Mit anderen Worten: Die Islamischen Studien in Frankfurt sind einer akademischen Selbstreflexion sowohl der Texte und Traditionen des Islam als auch ihrer Kontexte und der lebensweltlichen Zusammenhänge verpflichtet, in denen heutige Muslime leben.

Mit dieser Grundausrichtung versuchen die Islamischen Studien, den Herausforderungen zu begegnen, vor welche die Vielfalt komplexer Gesellschaften jedes Denken, darunter auch das islamische, stellt. Dazu gehören zweifelsohne auch gewaltzentrierte Religionsverständnisse, die sich nur durch grundlegende Reflexionsprozesse überwinden lassen, die wiederum ihren Weg aus der Forschungslandschaft in eine breitere Öffentlichkeit finden müssen.



Allerdings kann die Prävention von religiös begründeter Gewalt nicht ausschließlich in die Verantwortung islamischer Denker und Theologen übertragen werden. Sowohl die Lektüre der religiösen Texte als auch die Deutungen und Rahmungen des eigenen Kontextes hängen von einer Vielzahl von Faktoren ab, die nicht allein auf dem Feld der Religion zu suchen sind.

Das Leben mit der Komplexität und Widersprüchlichkeit der heutigen Welt ist eine große gesellschaftliche Herausforderung; und es gibt ein beunruhigendes Spektrum von radikalen Strömungen und Gruppierungen, darunter auch im rechtsradikalen Bereich, die mit Versprechen der Eindeutigkeit und der Komplexitätsreduktion in einer mehrdeutigen Welt vor allem junge Menschen ködern. Um diese Deutungen zu verstehen und zu dekonstruieren und vor allem um gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen sie an Attraktivität einbüßen, sind viele Akteure aus dem politischen und dem Bildungsbereich gefragt. ●

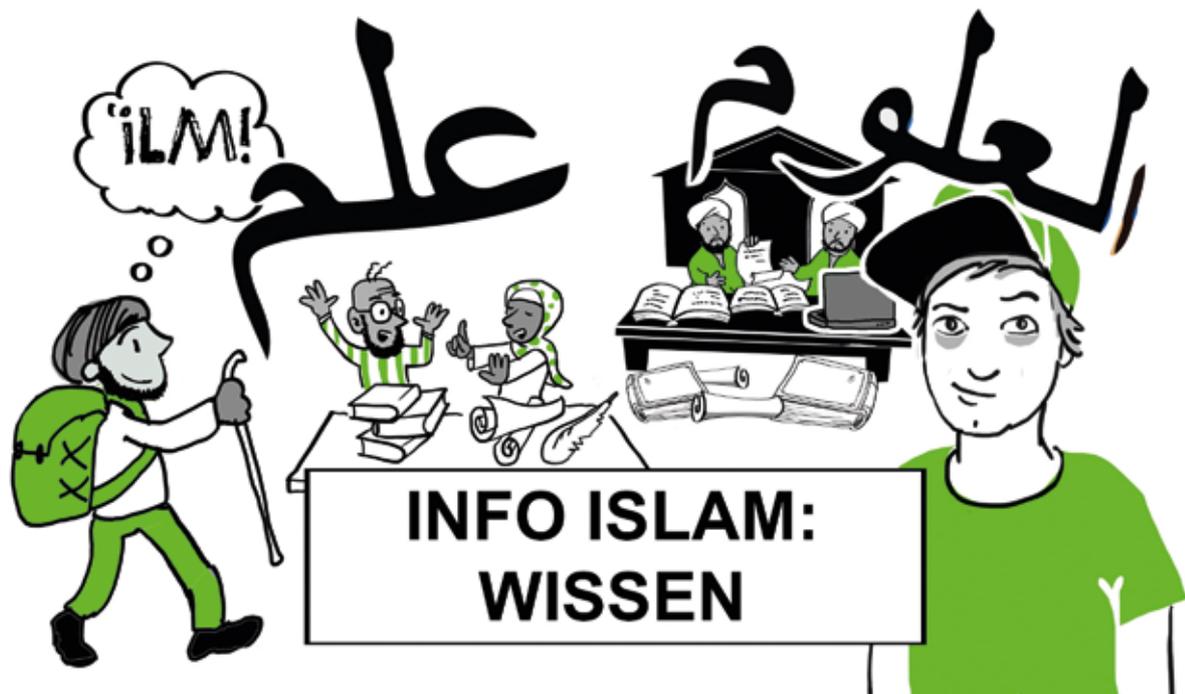
4 Steps and Shadows, Mamoun Sakkal, 1994, Computergestützte Grafik: Das islamische Glaubensbekenntnis (shahadah) in dreidimensionalem Kufiduktus. Die original kufische Schrift ist eine der ältesten kalligrafischen Formen der arabischen Schrift. Der Künstler lebt in den USA.



Die Autorin

Juniorprofessorin Dr. Armina Omerika, 39, hat eine Professur für Ideengeschichte des Islam am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität inne. Omerika, die in Islamwissenschaften an der Ruhr-Universität Bochum promoviert hat, lehrte und forschte seit 2005 in Islam- und Geschichtswissenschaften an den Universitäten in Bochum, Erfurt, Basel, Hamburg und Canton/New York. Seit 2013 ist sie an der Goethe-Universität, zunächst als Leiterin der Postdoc-Gruppe »Wissens- und Methodentransfer in den islamischen Studien«. Von 2010 bis 2012 war Omerika Mitglied der Deutschen Islam Konferenz.

omerika@em.uni-frankfurt.de



»Der Islam in Deutschland ist vielstimmig«

Lernen aus der Historie
des Islam: Wie Menschen
mit unterschiedlichen
religiösen Wahrheiten
in einer Gesellschaft
zusammenleben können

In ihrem Gespräch beschäftigen sich Prof. Dr. Bekim Agai, geschäftsführender Direktor des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam, und Ulrike Jaspers, Redakteurin von »Forschung Frankfurt«, mit dem Wahrheitsanspruch der Religionen, der Debattenkultur in Deutschland, der jungen islamischen Theologie, den fundamentalistischen Strömungen und anderem mehr.

Jaspers: Viele Christen in Deutschland wenden sich von ihren Kirchen und deren klaren Glaubensvorstellungen ab. Religion wird zunehmend zur Privatsache des Einzelnen. Das Gegenteil scheint bei den Muslimen in Deutschland der Fall zu sein. Hier fortschreitende Individualisierung und dort stärkere Rückbesinnung auf die Dogmen der Religion. Stimmen Sie dieser Einschätzung zu?

Agai: Ich sehe darin keine gegenläufigen Entwicklungen, sondern beides ist die Folge der Individualisierung von Lebensstilen. Daraus hat sich ein religiöser und weltanschaulicher Pluralismus entwickelt, der die europäischen

Gesellschaften prägt. Eine Besinnung auf den Islam führt unter Muslimen nur auf den ersten Blick zu einer Homogenisierung; so gibt es beispielsweise in Deutschland eine Vielzahl muslimischer Gruppen mit unterschiedlichen Vorstellungen. Diese reichen von den Verbänden über studentische Gruppen, lokale Initiativen und freie Gemeinden bis hin zu den Feiertagsmuslimen. Das spiegelt sich übrigens auch in der Zusammensetzung unserer Studierenden wider. Das gesellschaftliche Miteinander wird durch Homogenität vielleicht übersichtlicher, aber nicht leichter, so wie es durch Vielfalt nicht notwendiger-

weise schwieriger wird. Es kommt auf die Diskussionskultur an, die in einer Gesellschaft gepflegt wird; sie sollte über die Unterschiedlichkeit das Gemeinsame nicht aus dem Auge verlieren.

Jaspers: Der Soziologe Ulrich Beck sieht das Konfliktpotenzial der Religionen in ihrem jeweiligen Wahrheitsanspruch angelegt, was zur Unterscheidung zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen«, zwischen Gemeinschaft und Exklusion führen müsse. Vertreten Muslime in besonderer Weise diesen absoluten Wahrheitsanspruch?

» Junge Muslime für die postmoderne Gesellschaft fit zu machen, beginnt damit, mit ihnen die religiöse Vergangenheit zu erschließen.«

Agai: Zunächst einmal: Der religiöse Mensch der Moderne muss damit leben, dass seine Wahrheit innerhalb der Gesamtgesellschaft immer nur eine partielle war und ist – aber keine absolute! Das fällt den Muslimen heute paradoxerweise schwerer als früher. Im Islam wurde die Tatsache der verschiedenen religiösen Vorstellungen, die allesamt für sich eine Wahrheit beanspruchen – sowohl in Bezug auf andere Religionen als auch in Bezug auf die innere Vielfalt –, schon in der Entstehungszeit im 7. Jahrhundert erkannt. Islamische Rechtsgelehrte und Theologen haben sich oft damit beschäftigt, wie Menschen angesichts einer gegebenen Pluralität mit unterschiedlichen Wahrheiten in einer Gesellschaft zusammenleben können. Homogenisierungsversuche haben sich in der islamischen Geschichte nie halten können. Eine Kernleistung der islamischen Kultur war es, Modi der Vielfalt zu finden, auch wenn uns dies heute kaum noch vorstellbar erscheint.

Junge Muslime für die postmoderne Gesellschaft fit zu machen, beginnt entsprechend damit, mit ihnen die religiöse Vergangenheit zu erschließen, die viel Pluralismus-toleranter war, als sich dies Muslime wie Nichtmuslime heute vorstellen.

» Warum es schwerfällt, über Religion ähnlich kontrovers zu diskutieren wie über Politik.«

Jaspers: Immer wieder fordern engagierte Gruppen der Gesellschaft eine debattierfreudige Kultur zwischen Gläubigen verschiedener Religionen anstelle einer Kultur des Schweigens oder Verschweigens von religiösen und kulturellen Differenzen. Wie sieht nach Ihrer Einschätzung die Realität aus?

Agai: In gesellschaftlichen Diskussionen gibt es einen regen Austausch über das Vereinende. Aber es gibt bisher keine kreativen Formate, wie wir über Unterschiede so debattieren können, dass solche Gespräche nicht zu schnell in Polemik und Apologetik umschlagen.

Jaspers: Zumindest Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen debattieren offen über Differenzen zwischen den Religionen und über die Bedeutung der Religionen in der Gesellschaft – das kann man bei verschiedenen Veranstaltungen an unserer Universität, aber auch in den Beiträgen dieses Wissenschaftsmagazins beobachten.

Agai: Sie haben recht, der Dialog über die Unterschiedlichkeit der Religionen ist in der Wissenschaft schon weit entwickelt – besonders an der Goethe-Universität. Hier findet ein vorbehaltlos offener Dialog der verschiedenen Theologien, der Religionswissenschaft, kulturwissenschaftlicher Fächer, der Ethnologie und anderer Fächer statt. Gepflegt wird dies besonders intensiv in dem Graduiertenkolleg »Theologie als Wissenschaft« (siehe Seite 82, d.R.), fortgesetzt werden soll dies in dem jüngst beantragten Projekt »Religiöse Positionierungen«, in dem wir uns fächerübergreifend mit den Fragen von integrativen und desintegrativen Momenten von Religion beschäftigen.

Jaspers: Warum ist es so schwierig, eine solche Debattierkultur in der Gesellschaft oder zumindest innerhalb bestimmter Kreise der Gesellschaft zu etablieren?

Agai: Manchmal führt die Suche nach Konsens dazu, dass man übersieht, dass

eine plurale Gesellschaft auch aus der Unterschiedlichkeit ihre Kraft bezieht. Vielleicht gibt es auch historische Wurzeln: So haben die christlichen Konfessionen untereinander und in Bezug auf das Judentum in der Geschichte zu sehr das Trennende betont – dies mit unheilvollen Konsequenzen. Vielleicht fällt es daher schwer, über Religion ähnlich kontroverse Debatten zu führen wie über politische Vorstellungen.

Jaspers: Ihre Professur trägt den sperrigen Namen »Professur für Kultur und Gesellschaft des Islam in Geschichte und Gegenwart« und folgt damit konsequent der Ausrichtung des Instituts, wo neben den theologischen Themen die kulturellen und historischen eine wichtige Rolle spielen. Warum ist diese thematische Breite notwendig, um die islamische Theologie innerhalb der theologischen Wissenschaften zu etablieren?

» Tradition nicht statisch, sondern dynamisch: Religion ist immer etwas Gewordenes.«

Agai: Religion ist immer etwas Gewordenes, das beginnt mit dem Umfeld ihrer Entstehung, ihrer Ausformung und Umformung innerhalb der Geschichte und ihrer Rekontextualisierung – also dem Verstehen aus dem ursprünglichen Kontext heraus für die Gegenwart. Mir geht es darum, aufzuzeigen, wie Muslime immer wieder versucht haben, ihrer jeweiligen gegenwärtigen Lebenssituation durch Reflexion ihrer Tradition Sinn zu geben. Damit ist die Tradition nicht statisch, sondern dynamisch. Das drückt sich auch in dem Namen meiner Professur aus. Ich will mit meiner Lehre und Forschung ein Bewusstsein dafür schaffen, wie sich der Islam aus den historischen Konstellationen heraus entwickelt hat und wie bestimmte Konzepte zeitlich verankert sind. Erst wenn wir verstehen, dass bestimmte Positionen Antworten auf die Gegebenheiten und Erfahrungen der Zeit waren, können wir nach dem dahinterliegenden Sinn fragen. Es geht nicht darum, große intellektuelle Leistungen der Vergangenheit einfach als leere Form in die Gegenwart zu retten; vielmehr sollten sie als kreative Quelle im Jetzt nutzbar gemacht werden.

International anerkannt

DIE ISLAMISCH-THEOLOGISCHE FORSCHUNG IN FRANKFURT

Das Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam hat sich in den vergangenen zehn Jahren zu einem international anerkannten Ort der islamisch-theologischen Forschung entwickelt. Als andere Universitäten noch planten, begann die Goethe-Universität schon mit der Umsetzung: 2003 mit einer Stiftungsgastprofessur, ab 2009 mit drei Stiftungsprofessuren der türkischen Religionsbehörde Diyanet, die inzwischen durch reguläre Professuren der Goethe-Universität ersetzt wurden. »Wir haben uns als Universität auf ein damals für uns neues thematisches Feld vorgewagt. Und unsere Erfahrungen mit dem langsamen Aufbau einer Islamischen Theologie in enger Verbindung mit den bereits bestehenden Theologien und den jüdischen Studien sind auch fachwissenschaftlich betrachtet sehr ermutigend und positiv«, konstatiert Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann, der als Vizepräsident die entscheidenden Weichen stellte und weiter im Vorstand des Zentrums für Islamische Studien ist, in dem die Goethe-Universität mit der Gießener Universität kooperiert.

Dieses Zentrum wird auch in den kommenden fünf Jahren vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) weiter gefördert. Der Bund will mit seinem Programm, von dem neben Frankfurt und Gießen auch die Zentren in Münster, Osnabrück, Tübingen und Erlangen-Nürnberg profitieren, dafür sorgen, dass der Kreis qualifizierter muslimischer Theologen stetig wächst, Postdocs fördert, interdisziplinäre Kooperationen und neue Studieninhalte entwickelt werden können. Die Zentren sollen auch im öffentlichen Diskurs ihre Stimme erheben. »In Frankfurt, Stadt der vielen Kulturen und Religionen, trägt die Goethe-Universität eine besondere Verantwortung, diesen Dialog auch im öffentlichen Raum zu führen«, unterstreicht die Präsidentin der Goethe-Universität, Prof. Dr. Birgitta Wolff.

Mit etwa drei Millionen Euro wird das Zentrum in Frankfurt und Gießen rechnen können. Ein erheblicher Teil der Mittel wird in den Ausbau der Professuren, der wissenschaftlichen Nachwuchsförderung und der Forschung fließen. »Die Fortsetzung der Förderung durch den Bund ermöglicht es uns, in Frankfurt Standards dafür zu setzen, wie das neue Fach zu definieren, zu betreiben und inhaltlich wie methodisch zu füllen ist«, ergänzt Prof. Dr. Ömer Özsoy, der 2006 als erster Professor für Koranexegese berufen wurde und das Institut als langjähriger geschäftsführender Direktor aufgebaut hat. Das Land Hessen wird die Ausbildung der Religionslehrer im gleichen Zeitraum mit rund 2,9 Millionen Euro unterstützen. Die Zahl der Frankfurter Studierenden ist seit der Etablierung des Zentrums kontinuierlich von 160 auf heute rund 500 gestiegen. Zum Profil der Studiengänge gehören neben der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem religiösen Quellenmaterial die Auseinandersetzung mit der religiösen Glaubenspraxis und ihrer Vermittlung sowie die kritische und systematische Reflexion von Glaubensinhalten. Das gilt auch für den Lehramtsstudiengang »Islamische Religion« an Haupt-/Realschulen und Gymnasien, der zum Wintersemester 2016/2017 an der Goethe-Universität startet. Die Professuren für Religionspädagogik in Frankfurt und Gießen werden auch vom Land Hessen finanziert.

Das wissenschaftliche Profil haben die Frankfurter in einem verbindlichen Leitbild festgeschrieben, sie fühlen sich einer selbstreflexiven, überkonfessionellen Islamischen Theologie verpflichtet: »Im Bewusstsein der methodisch-theoretischen Pluralität der Wissenschaften wie auch der lebensweltlichen Vielfalt komplexer Gesellschaften versteht sie sich als eine bekenntnisorientierte Wissenschaft, die sich an den Diskursen über allgemeine, akademisch wie gesamtgesellschaftlich relevante Fragen mit eigenen Perspektiven und unter Offenlegung der eigenen Voraussetzungen beteiligt.« **Ulrike Jaspers**

www.uni-frankfurt.de/46589921/zentrum_islamische_Studien

Jaspers: Islamwissenschaft gibt es schon seit fast hundert Jahren an deutschen Universitäten. Wie unterscheiden sich diese von den Inhalten der neuen Professuren?

Agai: Islam wurde innerhalb der Islamwissenschaft klassischerweise als Religion entfernter Regionen von anderen Menschen verstanden. Innerhalb der islamisch-theologischen Studien ist die Perspektive eine andere: Hier geht es darum, eine Religion zu ergründen, die zur eigenen Identität gehört. Unsere wissenschaftlichen Instrumente sind jedoch ähnlich und selbstverständlich geprägt von den Kriterien der Wissenschaftlichkeit. Inzwischen wird der Austausch mit der klassischen Islamwissen-



schaft wie mit der Religionswissenschaft oder den anderen Theologien immer enger. Das von uns produzierte Wissen ist allerdings oftmals bekenntnisbezogen. Das heißt, es stellt die Frage danach, was ein gewonnenes Wissen um die Gewordenheit der Dinge für die religiöse Selbstsicht heute bedeutet. Wie geht man unter anderem um mit dem Aufstieg und Fall großer islamisch geprägter Reiche, wie mit Zeiten des intellektuellen Glanzes und Niedergangs des Islam, wie mit der Entwicklung von gruppenspezifischen Dogmen? Dies macht aus historischen Fragen theologische Fragestellungen für die Muslime.

Jaspers: »Vielleicht ist das Problem des Islam weniger die Tradition als vielmehr der fast vollständige Bruch mit dieser Tradition, der Verlust des kulturellen Gedächtnisses, seine zivilisatorische Amnesie«, so benannte es der Islamwissenschaftler Navid Kermani in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. Sehen Sie da einen Widerspruch zu Ihrer Vorstellung?

Agai: Keineswegs, denn es geht mir ja gerade um die Bewusstmachung der historischen Tradition und der Erschließung ihrer Kontexte. Wer meint, dass man sich auf Texte aus dem 13. Jahrhundert ohne ein Verständnis ihrer Kontexte nähern kann, der betreibt genau diese Amnesie.

Jaspers: Sie sprechen gern davon, dass es aktuell darum geht, einen »Islam für Deutschland« zu entwickeln – einen Islam, der von Deutschland aus gedacht wird, der die Traditionen aufgreift, die die Menschen in dieses Land mitbringen bzw. bereits seit mehreren Generationen in diesem Land leben. Ist das nicht utopisch angesichts der unterschiedlichen Strömungen sowie der verschiedenen Lebensweisen der Muslime von Parallelgesellschaften bis zur Integration?

Agai: Im Gegenteil – es ist durchaus realistisch, gerade angesichts der Tatsache, dass der Islam in einer deutschen Einwanderungsgesellschaft in seinen kulturellen und intellektuellen Ausprägungen so vielschichtig ist wie wohl nirgends anders in der sogenannten »islamischen Welt«. Dies ist vor allem vor dem Hintergrund zu sehen, dass der Staat die religiöse Freiheit des Einzelnen respektiert. Für Muslime besteht die Herausforderung, ein Dach zu entwickeln, das diese Vielfalt nicht vereinheitlicht, sondern in gegenseitigem Respekt ermöglicht und gleichzeitig nach dem Einigen und Gemeinsamen in der deutschen Lebensrealität fragt. Der »Islam in Deutschland« ist vielstimmig und fragt nach dem Einbringen in die deutsche Gesellschaft.

Hierbei geht es nicht um die Idee der Uniformität oder die »Schaffung eines neuen, anderen Islams«, vielmehr geht es um die Punkte, wo durch eine gemeinsame Lebenswelt Konsens



innerhalb der Vielstimmigkeit entsteht. Ich denke da beispielsweise an Wohlfahrt oder Seelsorge, die sich aus dem Leben in Deutschland ergeben. Bei sozialen Diensten im Kindergarten, in der Schule, am Krankenbett, in der Suchtberatung oder in Gefängnissen und an anderen Orten geht es darum, aus den islamischen Wissensbeständen spezifische Hilfsangebote für Muslime zu entwickeln.

Jaspers: Junge Leute, die Theologie studieren, sind oft auch sehr gläubig, suchen nach Gewissheiten und scheuen den mühsamen Wege der kritischen Selbstreflexion. Wie erleben Sie das bei den Frankfurter Studierenden?

Agai: Sicherlich treibt viele Studierende von religionsbezogenen Studiengängen die Suche nach Gewissheit; das ist erst einmal legitim und ein Erkenntnisinteresse. Ein Studium kann auch eine Gewissheit geben – nämlich die, dass die Dinge deutlich vielschichtiger sind, als man vorher dachte. Gleichzeitig können die Studierenden dann mit der erlebten Vielfalt innerhalb des Islams besser umgehen, wenn sie diese nicht als Zeichen einer aktuellen Deformation des Islams begreifen, sondern als ein stets vorhandenes Wesensmerkmal der gesamten islamischen Gemeinschaft, wie sie mit dem arabischen Wort »Umma« umschrieben wird.

Jaspers: Wie gehen Sie mit extrem dogmatischen, auch mit fundamentalistischen Ansichten von Studierenden um?

»Unser Fach ist kein Ort, wo einseitige Ideologen ihre Heimat finden.«

Agai: Die Universität ist ein offener Ort, der von der Idee des freien Austauschs lebt. Das macht sie zu einem Ort, wo Studierende auch legitimerweise widerstreitende Meinungen äußern können, wo aber auch die argumentative Auseinandersetzung groß geschrieben wird. Während Menschen mit sehr geschlossenen Weltbildern ihre extremen Positionen oft gern präsentieren, vermeiden sie es eher, sich der offenen wissenschaftlichen Debatte zu stellen. Extreme Positionen mal argumentativ auszuprobieren, ist ja grundsätzlich in Ordnung und gehört zum Erwachsenwerden. Wenn ich mir allerdings Sorgen mache, dass Studierende in bestimmten Lebenssituationen und Phasen der Selbstfindung in seltsame Richtungen driften, suche ich das Gespräch, wie jeder gute Pädagoge. Aber durch die stetige Diskussion und Konfrontation mit der Vielfalt ist unser Fach kein Ort, wo einseitige Ideologen ihre Heimat finden.

Jaspers: Wenn man Ihren Terminkalender betrachtet, vollführen Sie einen echten Spagat. Einerseits sind Sie stark in der Lehre engagiert und zudem gibt es einen erhöhten Druck, die Forschung in diesem jungen Fach voranzubringen und auch Drittmittel einzuwerben. Andererseits vergeht kaum ein Tag, wo Sie nicht in



den Medien auftauchen, als Experte auf Podien gefragt sind oder in Kommissionen mitwirken. Wie schaffen Sie das alles? Wie unterstützt Sie das Team am Institut?

Agai: Wir sind ein Institut mit circa 30 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die allesamt mit viel Herzblut für das neue Fach arbeiten und Freizeit und Urlaub oft hinten anstellen. Insofern sind wir ein gutes Team, das leider bis auf weniger als eine Handvoll Stellen aus Drittmitteln finanziert ist und viele daher nur befristet angestellt sind. Die von Ihnen genannten Erwartungen der Gesellschaft und der Universität an das Fach sind allesamt wichtig und legitim, allerdings müssen wir dafür Rechnung tragen, dass das Fach und diejenigen, die es gestalten, nicht überfrachtet bzw. überlastet werden. Vor allem wissenschaftliches Arbeiten braucht die Ressource Zeit; denn sonst liefert die Forschung mangelhaft fundiertes Wissen, auf dem keine Praxis und Lehre aufgebaut werden kann.

»YouTuber machen den Islam zum Thema.«

Jaspers: Bekim Agai gibt's auch auf YouTube – Sie und Ihre Kollegen Ömer Özsoy, Armina Omerika und Tim Sievers machen mit bei dem Projekt der Bundeszentrale für politische Bildung »Begriffswelten Islam« (mehr über das Projekt und die YouTube-Playlist unter www.bpb.de/begriffswelten-islam).
Wen wollen Sie dort wie erreichen?

Agai: Das Internet, vor allem YouTube, ist für viele Jugendliche die erste Anlaufstelle, auch wenn es um Wissensfragen geht. In Bezug auf den Islam gibt es dort für Muslime wie Nichtmuslime sehr einseitige Angebote, die sich oft um die Pole Islamfeindlichkeit und Fundamentalismus sammeln. Unser Ziel ist es, Wissen so einzuspeisen, dass Fragen beantwortet werden, die Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen haben. Offensichtlich erreichen wir die Zielgruppen. So wurde ich mehrfach von Studierenden angesprochen, die von jüngeren Verwandten auf die YouTube-Videos aufmerksam gemacht wurden, weil sie beim Internetsurfen auf diesen Seiten hängengeblieben waren. In den Diskussionszeilen zu den Videos finden rege Debatten statt; interessant sind auch die Kommentare derjenigen, denen bisher eine differenzierte Sicht auf verschiedene islamische Themen im Internet gefehlt hat.

Jaspers: Der Koran wird immer schon vorwiegend von Männern ausgelegt und nicht selten zur Festigung ihres Patriarchats genutzt. Da passt beispielsweise Sure 4, Vers 34: »Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie ausgezeichnet hat.« Werden solche Suren heute kritisch hinterfragt?

Agai: Ist die Augenzeugenschaft einer Frau weniger wert als die eines Mannes, wie sieht es mit dem Erbrecht aus? Darf eine Frau alleine reisen? Gibt es gar ein Züchtigungsrecht des Ehemannes? Dies und andere Fragen im Kontext Frau und Islam sind Fragen, die sich aus der

Lektüre klassischer Texte ergeben. Sie werden oft in »islamischen Ländern«, aber teilweise im eigenen Umfeld in Deutschland, vielleicht im Bekanntenkreis, vielleicht in der ein oder anderen Form in der Familie zur Benachteiligung der Frau herangezogen. Islamkritiker oder aber Fundamentalisten stilisieren sie zum Kern des Islam und zitieren Positionen von Autoritäten aus früheren Zeiten. Viele dieser historischen und teilweise aktuellen Antworten stehen im Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis als muslimische Frau. An dieser Stelle wird theologisches Denken unmittelbar erfahrbar. Denn die Frage ist, wie es zu bestimmten Positionen kam und was diese für die eigene Lebenswelt bedeuten. Hier gilt es für Muslime, die ihre Religion ernst nehmen, aktuelle, auch individuelle Antworten zu finden.

»Der Koran, der Islam und das Patriarchat: Auf der Suche nach aktuellen Antworten.«

Jaspers: Ihr Kollege, der Frankfurter Religionspädagoge Harry Harun Behr, hat in einem Beitrag in der »Süddeutschen Zeitung« im Januar davon gesprochen, dass eine anthropologische Wende in der islamischen Theologie eingeleitet worden ist: »weniger Traditionalismus, mehr Blick für die Situationen, in denen Menschen leben, weniger Hörigkeit gegenüber dem Kollektiv, Stärkung des Individuums, weg vom Islam als partikularem System und hin zum Islam als Ressource, die das Leben bereichert«. Ähnliches lässt sich auch in den christlichen Religionen beobachten. Wo bleibt da das Spezifische des Islam?



»Das Spezifische der Religion soll nicht in Nischen zur Folklore verkümmern, sondern für das Alltagsleben der Muslime im gesellschaftlichen Jetzt deutlich werden.«

Agai: Das ist durchgängig vorhanden. Es geht genau darum: Das Spezifische der Religion soll nicht in Nischen zur Folklore verkümmern, sondern für das Alltagsleben der Muslime im gesellschaftlichen Jetzt deutlich werden. Gleichzeitig stellt Religion eine Lernerfahrung darauf die Menschen in neuen Situationen bauen können, die sich aber auch immer wieder neu erproben muss.

Jaspers: Diese Antwort könnte auch Ihr christlicher Kollege aus der praktischen Theologie geben. Wo ist denn der kleine Unterschied auszumachen?

Agai: Das Spezifische ist die Religion selbst. Was stellt diese als Ressource zur Verfügung: Die Pflicht zur Abgabe von Almosen, die Fastenzeit, das Gebet, spirituelle Vorstellungen et cetera; all dies ist ja spezifisch islamisch. Gleichzeitig ist die Frage danach, was Religion in der alltäglichen Handlungswelt bedeutet, natürlich nicht auf den Islam beschränkt.

Jaspers: Zum Abschluss noch ein zwei Fragen zu Ihrer Person: Sie sind schon

mit 39 Jahren Professor geworden, wie haben Sie es geschafft, so schnell eine wissenschaftliche Karriere hinzulegen?

Agai: Ich habe halt immer mein Möglichstes zur Qualifikation getan. Für mich standen schon ziemlich früh in meinem Studium die Themen der Islamwissenschaften im Fokus, die die Bedeutung der Geschichte für die Muslime heute reflektieren. Als dann die islamisch-theologischen Studien in Deutschland eingeführt wurden, hatte ich schlichtweg das Glück, für einen Teil dieser großen Herausforderung hinreichend qualifiziert zu sein.



Jaspers: Geboren in Essen, aufgewachsen im Ruhrgebiet, Mutter aus der Uckermark, Vater aus Mazedonien – welche Impulse waren es, die Sie zu Ihrem Studium der Islamwissenschaft, Geschichte und Psychologie bewegt haben?

»Vielleicht wollte ich auch wissen, wer ich im Strom der Zeit und der Ereignisse bin.«

Agai: Die frühen 1990er Jahre waren von Entwicklungen geprägt, die mich nachhaltig beschäftigten: von Auseinandersetzungen im Nahen Osten wie dem Zweiten Golfkrieg von 1990 bis 1991, der Ermordung und Vertreibung von Muslimen auf dem Balkan und Hunderttausenden Geflüchteten in Europa, Rechtsextremismus, Integrationsdebatten in Deutschland – um nur die wichtigsten Punkte zu nennen. Ich wollte Antworten auf meine Fragen haben: Warum gibt es Konflikte im Nahen Osten, was hat Religion damit zu tun und was nicht, warum tut man sich in Europa mit dem Islam so schwer, dass man sehend einen Völkermord in Bosnien geschehen ließ, warum gibt es unter muslimischen Fundamentalisten die Sehnsucht nach einer verklärten Zeit? Vielleicht wollte ich auch wissen, wer ich im Strom der Zeit und der Ereignisse bin. Außerdem wollte ich auch einen Grund haben, neue Sprachen zu lernen, weite Reisen zu machen und neue Menschen kennenzulernen. Dann habe ich in Bonn mit dem Studium angefangen. Wohin das führen würde, das war natürlich damals nicht am Horizont zu erkennen.

Alle Illustrationen in diesem Interview gehören zu dem Projekt der Bundeszentrale für politische Bildung »Begriffswelten Islam«.

www.bpb.de/begriffswelten-islam



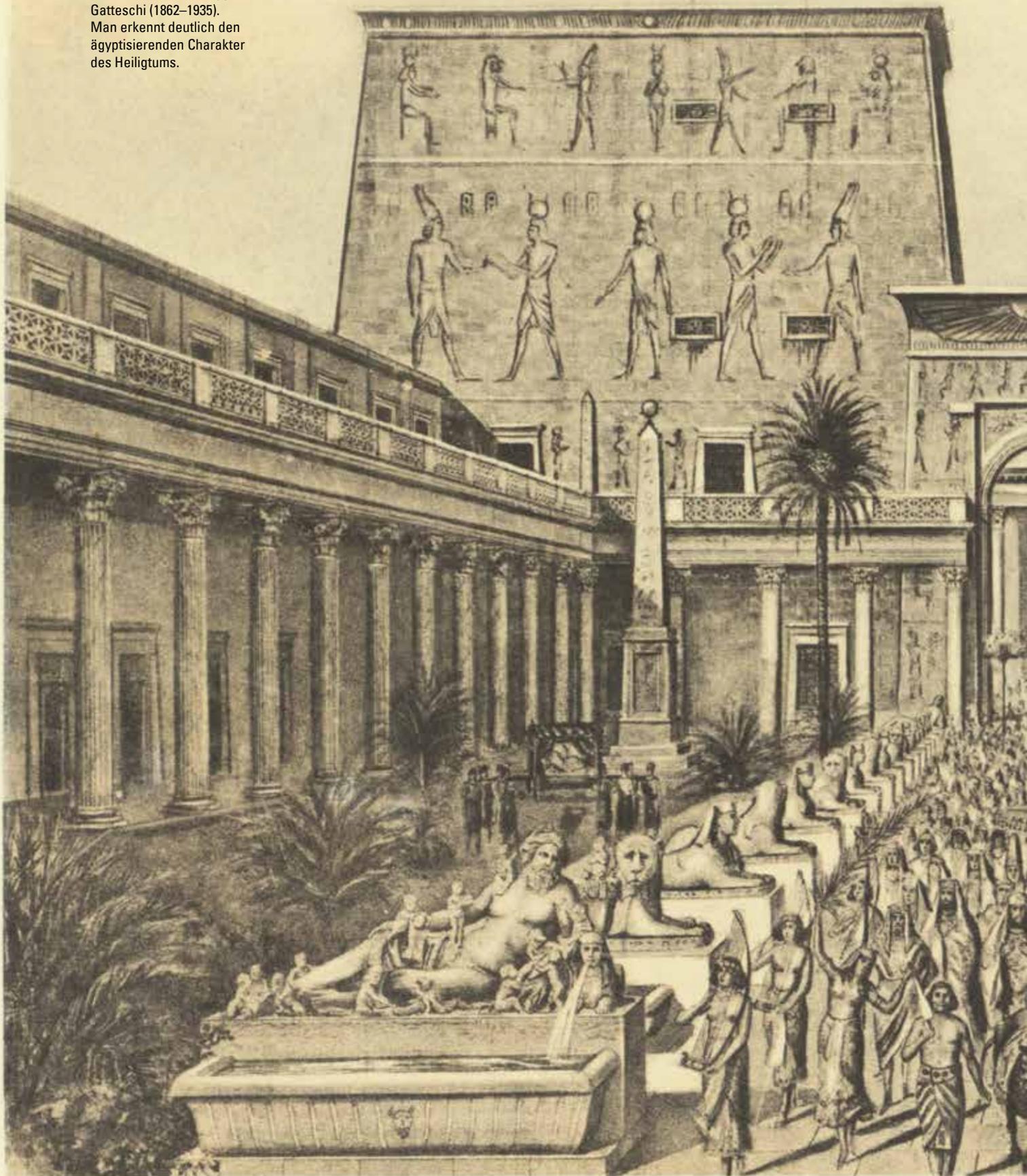
Goethe-Uni online

Das Interview in voller Länge finden Sie im Goethe-Uni online-Magazin unter <http://tinygu.de/2gn9>

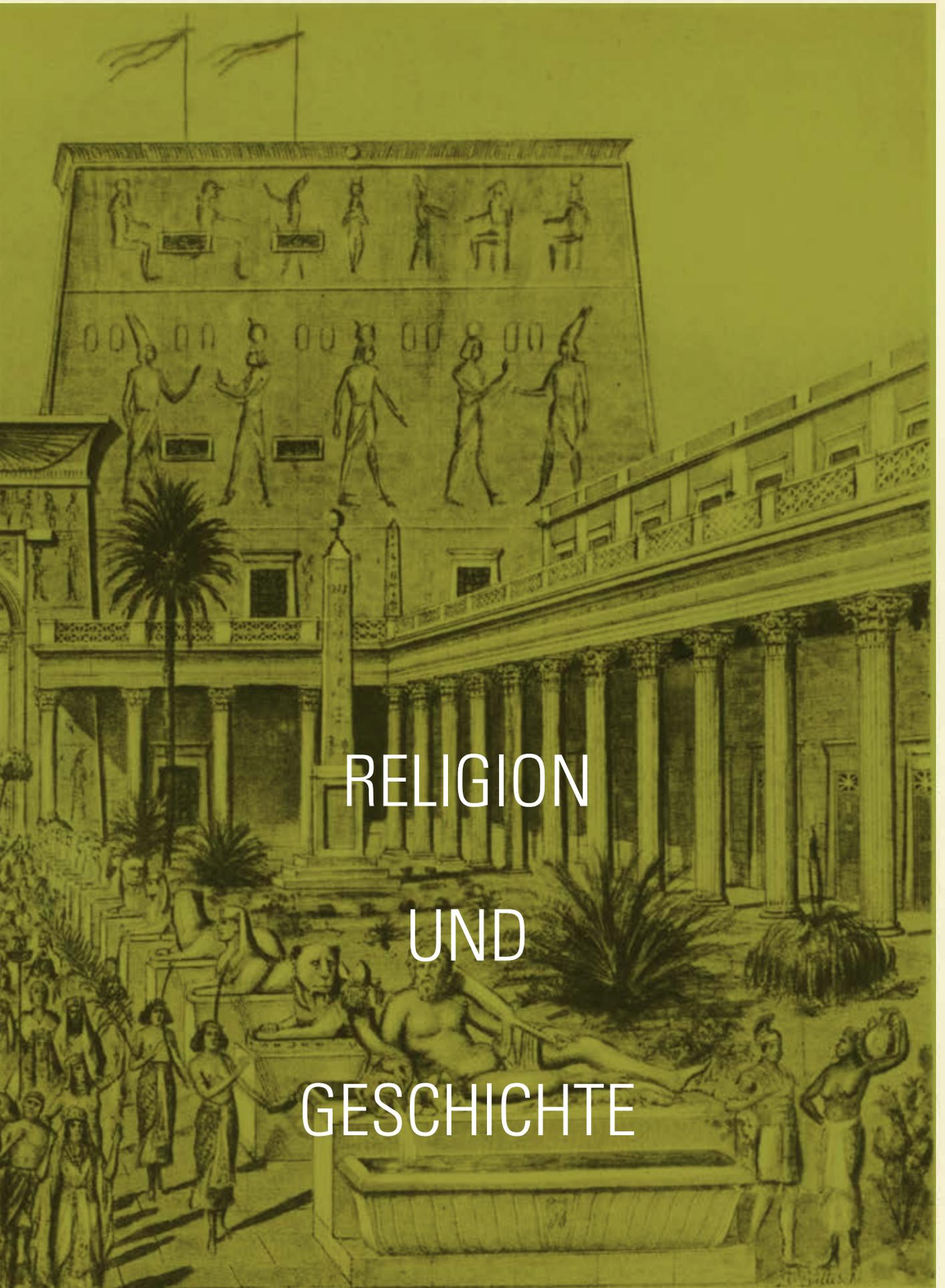
Die Interviewerin

Ulrike Jaspers, 59, ist Referentin für Wissenschaftskommunikation und verantwortlich für die geistes- und sozialwissenschaftlichen Themen in »Forschung Frankfurt«. jaspers@pvw.uni-frankfurt.de

Isistempel auf dem Marsfeld
Fantasievolle Rekonstruktion
des Isistempels auf dem
Marsfeld durch Giuseppe
Gatteschi (1862–1935).
Man erkennt deutlich den
ägyptisierenden Charakter
des Heiligtums.



RESTAURO DI G. GATTESCHI



RELIGION
UND
GESCHICHTE

AUG. TRABACCHI, dis.



Die Entdeckung der Religionsfreiheit in der Antike

Ein christliches Zwischenspiel

von Hartmut Leppin

Die Geschichte der frühen Christenverfolgung wird in Hollywoodstreifen wesentlich dramatischer dargestellt, als sie in der jüngeren Forschung beurteilt wird. Auch andere Kulte wurden unterdrückt, denn es bestand kein Recht auf Religionsfreiheit. Die Gründe für solche Maßnahmen lagen nicht in Glaubensvorstellungen, sondern in Handlungen, die als gefährlich für das Gemeinwesen galten. So fürchtete man, dass die Weigerung der Christen, Opfer darzubringen, den Zorn der Götter heraufbeschwören könne oder ein Zeichen mangelnder Loyalität sei. Vor diesem Hintergrund forderten Christen Religionsfreiheit von den Heiden, doch wurde diese auch im später christlichen spätantiken Reich nicht praktiziert.



Bedenkliche Nachrichten drangen im Jahre 186 v. Chr. zu den hohen Herren des römischen Senats: Neue Vereine bildeten sich, mit eigener Kasse und eigenen Beamten. Sie frönten Kulturen, die Bacchus, den Weingott, bei Nacht verehrten, und auch noch ohne Geschlechtertrennung. So etwas erregte die Fantasie und bereitete Sorge.

Der Senat musste handeln. Dabei hatte die römische Elite noch ganz anderes zu tun. Die Römische Republik schickte sich an, zur Herrin der damals bekannten Welt zu werden. Man hatte Karthago geschlagen und einige hellenistische Großreiche. Der Mittelmeerraum musste neu geordnet werden, und jetzt diese Angelegenheit aus der Provinz. Doch die Sache mit den Bacchanalien duldeten offenbar keinen Aufschub. Für den 7. Oktober beriefen die Konsuln den Senat ein. Eine Bronzetafel bewahrt den mehr als 2000 Jahre alten Senatsbeschluss bis heute. Er verfügte kein Verbot des Kults, schränkte ihn aber stark ein: So reduzierte er die Zahl der Teilnehmer und unterband die Formen

der Selbstorganisation – Kasse und Ämter. Alles unterlag fortan der Genehmigung durch Prätor und Senat. Danach hört man von dieser Affäre, die als Bacchanalienfrevel in die Geschichtsbücher eingegangen ist, nichts mehr.

Warum diese Dringlichkeit? Und warum widmete der Senat, den man doch als ein politisches Gremium ansehen würde, sich einem religiösen Kult? Vieles kam zusammen. Zum einen störte den Senat offenbar, dass die Bacchananhänger sich selbst organisierten, und das auf dem Gebiet der sogenannten Bundesgenossen. Das waren politische Einheiten Italiens, die mit Rom fest verbunden waren, aber eine gewisse innere Selbstständigkeit genossen, so dass man ihnen nicht immer trauen mochte. Indem der Senat hier seinen Beschluss durchsetzte, zeigte er, dass er der Herr im Hause war. Doch wichtiger für unsere Überlegungen hier ist etwas anderes: Der Begriff des politischen Gremiums, den ich eben einfließen ließ, ist anachronistisch. Er setzt eine Trennung von Staat und Religion voraus, wie sie in der Neuzeit verwirklicht wurde, aber in älteren Epochen nicht bestand. Die wichtigsten Kulte in Rom waren solche, die von der Republik getragen und finanziert wurden. Daran beteiligten sich gewöhnlich lediglich die Bürger als Bürger und ihre weiblichen Angehörigen. Es ging nicht um individuelle Entscheidungen für einen richtigen Glauben, sondern um Zugehörigkeit, die sich gerade im gemeinsamen Kult manifestierte. Politiker bekleideten als wichtige Stufen ihrer Karriere auch Priesterfunktionen. Wenn im Kult etwas falsch gemacht wurde, drohte der Zorn der Götter, der das ganze Gemeinwesen treffen konnte. Daher bedeutete der Bacchanalienkult eine Gefahr für alle. Und daher war es auch Aufgabe eben des Senats, darüber zu wachen, dass in Fragen der Religion alles mit rechten Dingen zugeht.

Das lief keineswegs lediglich auf eine Bewahrung des Bestehenden hinaus: Der Senat konnte auch neue Götter aufnehmen. So wurde



1 Neronische Christenverfolgung

Die dramatische Schilderung der Christenverfolgungen unter Nero durch (nur) eine Quelle, das Geschichtswerk des Tacitus, hat die Fantasie von Malern und Filmemachern inspiriert; die moderne Forschung ist skeptisch, ob sie tatsächlich stattfand.

2 Bronzetafel von Tiriolo

Die Tafel bewahrt bis heute den Senatsbeschluss des Jahres 186 v. Chr. über die Bacchanalien, der in der italischen Kleinstadt in dauerhafter Form aufgestellt wurde.



3 Konstantin der Große und seine Mutter Helena
Konstantin war der erste römische Kaiser, der sich dem Christengott zuwandte. Zeitweise schrieb er sich Religionsfreiheit auf die Fahnen.

die phrygische Fruchtbarkeitsgöttin Kybele als Magna Mater (Große Mutter) während des zweiten Krieges gegen Karthago (218–211) in Rom eingeführt, obwohl der Kult Elemente enthielt, die den Römern völlig fremd waren und uns noch heute schockieren – zum Personal gehörten Priester, die sich selbst kastriert hatten. Doch andererseits galt eben auch: Wer immer eine religiöse Handlung vornahm, musste damit rechnen, dass der Senat eingriff. Dieser konnte, modern gesprochen, die Religionsfreiheit massiv einschränken. Doch die Vorstellung einer Religionsfreiheit als eines persönlichen Rechts gab es eben gar nicht, die Religion war keine Privatangelegenheit.

Toleranz in der Praxis?

Was ich bisher geschildert habe, klingt nach scharfer Kontrolle und widerspricht dem Eindruck, den jeder Besucher antiker Städte mitnimmt. Sieht man dort nicht zahlreiche Tempel? Und gibt es denn nicht nur solche für hergebrachte römische Götter wie Juno oder Jupiter, sondern auch Kultstätten für Isis oder Mithras? War das nicht eine bunte Welt gelebter Toleranz? Tatsächlich bestand diese religiöse Vielfalt, tatsächlich wurde vieles geduldet. Die Römische Republik war kein totalitärer Staat, der eine bestimmte Weltanschauung allen aufzwang. Aber er gewährte kein Recht auf Religionsfreiheit, es gab keine

bewusste Toleranz in der Politik, sondern man ließ die Dinge laufen, solange nichts störte. Niemandem war es verboten, einen ungewöhnlichen Kult zu praktizieren, aber niemand hatte ein Recht dazu, dies zu tun. Geschützt waren allein die öffentlichen Kulte.

Bezeichnend ist das Schicksal des Kultes der Isis. Diese Göttin hatte ägyptische Ursprünge, deren man sich stets bewusst war. Griechen und Römer hatten sich aber ihren Kult angeeignet, denn Isis versprach Frauen und Männern Hilfe in existenzieller Not und fand immer mehr Anhänger. Kultstätten wurden errichtet und wieder zerstört, neu errichtet und erlitten wieder dasselbe Schicksal, bis die römischen Kaiser sich im 1. Jahrhundert n. Chr. dazu entschieden, den populären Kult zu fördern. Auf dem Marsfeld entstand ein Tempel, der an ägyptische Anlagen erinnerte.

Christenverfolgungen ohne Nero

Man beobachtet mithin eine Politik des Gewährenlassens, aber keine bewusste Toleranz und kein Recht auf Religionsfreiheit. Das bekamen auch die frühen Christen zu spüren. Von Beginn an nahmen die Anhänger des Christengottes sich als Menschen wahr, die um ihres Glaubens willen verfolgt wurden, und pflegten die Erinnerungen an ihre Märtyrer. In den Augen der Verfolger stellte sich das meist ganz anders dar: Die Christen waren Unruhestifter, die in Synagogen neue Lehren verkündeten, die sich bisweilen zusammenrotteten, um ihren Glauben kundzutun, die auch den heidnischen Tempelbetrieb empfindlich störten. Und Unruhestifter mussten die römischen Statthalter nun einmal bestrafen, mit der ganzen Härte des Gesetzes, die auch Jesus am Kreuz zu spüren bekommen hatte. Die Bewahrung des Friedens war ihre oberste Pflicht.

Die Geschichte der frühen Christenverfolgungen wird in der jüngeren Forschung weit aus weniger dramatisch gesehen als früher. (Teils brillant gemachte) Hollywoodstreifen zeigen, wie Kaiser Nero im Jahr 64 nach dem Brand von Rom gezielt Christen als Sündenböcke spektakulär umbringen ließ, indem er sie als lebendige Fackeln verwendete. Das schreibt zwar der angesehene Historiker Tacitus (58 bis ca. 120), doch viele Jahrzehnte später und in einer Zeit, da die Christen sich missliebig gemacht hatten. Vermutlich projiziert er Verhältnisse aus seiner Umwelt zurück.

Denn etwa seit der Zeit um 100 genügte es für die Verurteilung zu Tode, dass man bekannte, Christ zu sein. Opferte man aber den Göttern, kam man frei, selbst wenn man vorher zu den Christen gezählt hatte. Das zeigt erneut die im Vergleich zur Moderne ganz andere Denkweise der Antike. Die Christen hatten kein Recht auf Religionsfreiheit, sie wurden aber auch nicht verfolgt, weil sie dem christlichen Glauben anhin-

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- In der römischen Antike wachte der römische Senat über die korrekte Ausübung religiöser Kulte, um das Gemeinwesen vor dem Zorn der Götter zu schützen.
- Das Nebeneinander verschiedener religiöser Kulte beruhte auf einer Politik des Gewährenlassens. Sie fand ihre Grenze etwa im Bacchanalienkult und später bei der Weigerung von Christen, den römischen Göttern zu opfern.
- Die Idee der Religionsfreiheit ist erstmals um 200 bei Tertullian dokumentiert. Ihre politische Umsetzung durch Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert blieb ein Zwischenspiel.

gen. Vielmehr stellten sie eine Gefahr dar, weil sie den Göttern ihre Opfer verweigerten und damit ihren Zorn erregen konnten. Hier musste die Politik einschreiten. Kultfrevel durfte der Kaiser nicht zulassen. Ob die Beschuldigten ihre Opfer mit innerer Anteilnahme darbrachten oder nicht, war für die römischen Beamten ohne Belang. Es wurde auch nicht nach Christen gefahndet, aber denunziert werden konnten sie jederzeit. So kam es immer wieder zu Martyrien; wer aber opferte, kam frei davon, mochte er noch so lange dem Christenglauben gefolgt sein.

Systematische Christenverfolgungen sind erst seit dem 3. Jahrhundert belegt. In Ägypten hat man Bescheinigungen gefunden, die bezeugten, dass eine bestimmte Person vor der Opferkommission ihres Dorfes ein Opfer dargebracht hatte. Solche Bescheinigungen wurden allem Anschein nach im ganzen Reich gefordert.

Was war der Anlass für die systematische Christenverfolgung? Kaiser Decius (249–251) war in Zeiten drängender militärischer Probleme an die Macht gekommen. Für die antiken Menschen lag der Verdacht nahe, dass die Götter sich nicht hinreichend gewürdigt fühlten. Decius zeigte Handlungswillen: Alle Bürger des Reiches sollten Opfer darbringen, und das wurde bis in den hintersten Winkel des Reiches kontrolliert. Die Maßnahme war vermutlich gar nicht gezielt gegen Christen gerichtet, traf sie aber besonders hart. Nicht wenige erlitten das Martyrium. Mit dem Tod des Decius 251 war der Spuk vorbei. Doch die Krisen wollten nicht enden. Einige spätere Kaiser gingen gezielt gegen Christen vor. So ließ Valerian (253–260) vor allem kirchliche Funktionäre verhaften und töten. Wieder starben zahlreiche Christen für ihren Glauben, doch die Gemeinden überlebten, und Valerians Sohn Gallienus hob diese Maßnahmen nach wenigen Jahren auf. Diokletian (284–305) strebte bei einem Versuch, die römische Religion insgesamt zu erneuern und damit das Reich zu stabilisieren, eine Eliminierung des Christentums an, indem er nicht nur die Gläubigen verfolgte, sondern auch ihre Schriften zu vernichten suchte. Auch er scheiterte. Sein Mitkaiser und Nachfolger Galerius (305–311) musste auf dem Totenbett die Aufhebung der Christenverfolgungen verfügen. Oft spricht man von einem Toleranzedikt; das ist aber ganz verkehrt. Grimmig gesteht Galerius ein, dass die Christen sich nicht umstimmen ließen. Dann sollen sie doch lieber ihren Gott verehren als gar keinen, wenn sie denn dabei auch für das Wohlergehen des Kaisers und des Reichs beten.

Religionsfreiheit – zunächst nur ein Gedanke

Die Christen erlebten mithin über Jahrzehnte anhaltende Bedrängnis. Aus der Sicht der Verfolger ging es um das Wohl des Gemeinwesens, aus jener der Christen um ihre Religion. Das gab den

Verfolgten zu denken, und in diesem Kontext wurde der Gedanke der Religionsfreiheit entdeckt. Zum ersten Mal dokumentiert ist er bei dem brillanten christlichen Autor Tertullian, der um 200 im Karthago wirkt, das damals ein kulturelles Zentrum der lateinischsprachigen Welt war. Er fragt: »Überlegt, ob es nicht auch eine Form von Frevel ist, wenn man die Religionsfreiheit (libertas religionis) unterbindet und die Wahl einer Gottheit verbietet, so dass ich nicht verehren darf, wen ich will, sondern gezwungen werde, einen zu verehren, den ich nicht will?« (Apologeticum 24,5).

Der Grundgedanke, dass niemand zur Verehrung eines Gottes gezwungen werden dürfe, war älter, aber so zugespitzt war von Religionsfreiheit vorher nicht die Rede gewesen. Besonderen Einfluss erlangte Tertullian damit nicht. Nur wenige griffen sein Argument auf. Immerhin, in einem kaiserlichen Text wurde eine entsprechende Formulierung verwendet. Als Konstantin der Große sich dem Christengott zugewandt hatte, musste er sich mit seinem damaligen Mitkaiser Licinius über den Umgang mit religiösen Gruppen einig werden. Dazu trafen sie 313 in Mailand eine Vereinbarung und erklärten unter anderem, dass nicht nur Christen, sondern alle das Recht haben sollten, den Kult zu pflegen, den sie wünschten.

Doch das blieb ein Zwischenspiel. Bald begannen die christlichen Kaiser ihrerseits, Andersgläubige zu bedrängen, zunächst Christen anderer Konfession, dann zunehmend auch Heiden und Juden. Manche Heiden griffen ihrerseits den Gedanken der Religionsfreiheit auf, doch drangen sie damit nicht durch. Bald dominierte das Christentum alle religiösen Äußerungen. Doch der Gedanke der Religionsfreiheit blieb in verschiedenen Texten erhalten, die mit autoritativen Namen verbunden waren, und sollte in späteren Phasen der Geschichte aktualisiert werden. Da das Argument schon einmal durchdacht worden war, ließ es sich leichter zur Geltung bringen. Insofern gehört der Gedanke der Religionsfreiheit, obwohl er seinerzeit nicht besonders bedeutend war, zu den wichtigsten Elementen des Erbes der Antike. ●

Literatur

- 1 Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003.
- 2 Kahlos, Maijastina, Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity, Duckworth, London 2009.
- 3 Leppin, Hartmut, Christianity and the Discovery of Religious Freedom, Rechtsgeschichte/Legal History 22, 2014, 62–78.
- 4 Shaw, Brent D., The Myth of the Neronian Persecution, Journal of Roman Studies 105, 2015, 73–100.



Der Autor

Prof. Dr. Hartmut Leppin, geboren 1963, ist seit 2001 Professor für Alte Geschichte an der Goethe-Universität. Er ist Sprecher des Sonderforschungsbereichs »Schwächediskurse und Ressourcenregime«. 2015 erhielt er den Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft, mit dem er das Projekt »Polyphonie des spätantiken Christentums« realisiert. Er ist Autor zahlreicher Publikationen, unter anderem: Das Erbe der Antike, München 2010.

h.leppin@em.uni-frankfurt.de

www.geschichte.uni-frankfurt.de/53831812/

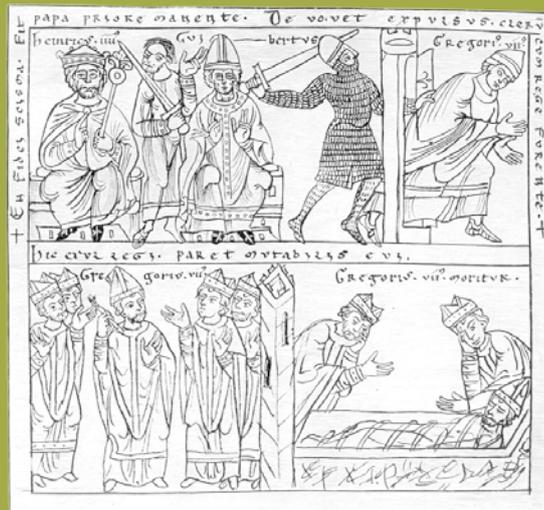
www.geschichte.uni-frankfurt.de/58614833/Leibniz-Projekt



1



2



3

Die Einheit des Christentums – eine Mär aus der neueren Zeit!

Auch das Mittelalter war von religiösem Pluralismus geprägt

Markus Wriedt

Seit seinen Anfängen ist das Christentum alles andere als einheitlich oder homogen. Mit dem Aufstieg zur Staatsreligion im Römischen Reich und dem Wunsch des Kaisertums, seine Herrschaft zu legitimieren, wuchs der Druck zur Vereinheitlichung. Diese Bemühungen ziehen sich wie ein roter Faden durch die mittelalterliche Geschichte. Doch die Alltags-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte verweist in der mittelalterlichen Gesellschaft auf eine große Vielfalt der Ausprägungen des Christentums.

So vielfältig wie die Wahrnehmungen des Jesus von Nazareth in zeitgenössischen Quellen waren, so unterschiedlich und different erweist sich deren schriftlicher Niederschlag in den Schriften der Bibel. Mit wachsendem Abstand zum historischen Ursprung variierten die Wahrnehmung des Christlichen in den unterschiedlichen Kulturen. Das menschliche Bedürfnis nach Authentizität und Wahrheit führte dann freilich ebenso schnell dazu, dass die entstandenen Christentümer sich wechselseitig die Legitimität und den Wahrheitsanspruch absprachen.

Mit der Annahme des Christentums zunächst als legitimer Religionsform unter Konstantin und später ab circa 381 unter Theodosius als Staatsreligion wuchs der politische Druck, sich zu einen und so zur einigenden Herrschaftslegitimation des römischen Kaisertums zu werden. Auch wenn dieser Versuch misslang, ist in der engen Verbindung von staatlicher Politik und christlicher Glaubensreflexion der Grund für das immer wieder neu belebte Bestreben nach Einigkeit von außen gegeben. Von innen her verstärkte sich das Bedürfnis nach Glaubwürdigkeit in dem Maße, wie die nicht christliche Polemik die innere Zerstrittenheit der Christen thematisierte.

Das Römische Reich als Ort der Wiederkunft Christi

Nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches bemühten sich die Herrscherfamilien nördlich der Alpen – häufig unzutreffend als Germanen oder Gallier bezeichnet – um Kontinuität zum Römischen Reich. Dahinter stand der Gedanke, dass das letzte Weltreich Ort der Wiederkunft Christi sein würde. In der vielfältigen Auslegung der Weissagung von Daniel (Kap. 7) wurde Rom als letztes Weltreich angesehen. Sein Verfall zwang die nachfolgenden Herrscher zur Traditionsübernahme und Anerkennung des Primates der römischen Gemeinde. Sie hüteten die Apostelgräber und eine nachweislich sehr alte Christentumstradition, die im historischen Argument rasch normativen Charakter erhielt.

In der mittelalterlichen Geschichte zieht sich das Bemühen um ein einheitliches Erscheinungsbild der engen Verbindung von Staat und Kirche wie ein roter Faden hindurch. Häufig störten Auseinandersetzungen um den Primaten in der Repräsentation an der Reichsspitze und sich daraus ableitende Alleinvertretungsansprüche das Bild, etwa im Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts. Während die legitimierenden und normierenden Texte der mittelalterlichen Leitungseliten also die Einheit des Reiches und der Kirche sowie der gesamten Gesellschaft als einen homogenen *corpus christi-*

anum beschworen, sah die alltägliche Wirklichkeit ganz anders aus.

In früheren Jahren fokussierte die Geschichtsschreibung die Bemühungen der Reichsspitzen um Einheit, während in den letzten 50 Jahren aus der Perspektive der Alltags-, Gesellschafts- und Kulturgeschichte die behauptete Einheit weder in geistlicher noch in weltlicher Hinsicht verifiziert werden konnte. Mithin streiten Vertreter des Einheitspostulats mit den Beobachtern mangelnder Einheitswirklichkeit. Dabei ist stets sorgfältig darauf zu achten, mit welchem erkenntnisleitenden Interesse die jeweiligen Behauptungen erhoben werden.

Assimilation des Christentums durch verschiedene Kulturen

Zur Vielfalt religiöser wie politischer Lebensformen im Mittelalter trugen verschiedene Faktoren bei, die allesamt mit der Assimilation des Christentums in den unterschiedlichen Kulturen nordwestlich der Alpen zusammenhängen. So war die frühe Christentumsgeschichte von einer stark haptischen, konkret-sinnlichen Frömmigkeit in Auseinandersetzung mit den zum Teil unwirtlichen Lebensbedingungen geprägt. Das erforderte die Transformation der lateinischen Theologie, die noch stark von griechischer Philosophie geprägt war und spekulative Züge trug, zu einer alltagspraktischen, sich im Leben der Menschen widerspiegelnden Frömmigkeit. Diese nahm zahlreiche nicht christliche Frömmigkeitsformen auf, die dem spätantiken Christentum fremd waren, und sich je nach territorialer Ausprägung erheblich voneinander unterschieden. Das wiederholt wirkmächtige Bemühen um Vereinheitlichung und Unterwerfung unter die römische Observanz verdrängte vormals selbstständige und autochthone Christentumsformen, wie etwa der irischschottischen Kloster- und Mönchsfrömmigkeit oder dem, was im Nachhinein als keltisches Christentum beschrieben wurde.

Damit entstand der Eindruck homogener Gleichförmigkeit zumindest auf der Basis normativer Texte und vordergründiger Beobachtungen der allgemeingültigen Latinität, einer einheitlichen Liturgie und dem Versuch einer einheitlichen Frömmigkeit. Wo man in der Forschung

1 Die Reichskrone Karls des Großen symbolisiert den Zusammenhalt des Reiches als »corpus christianum« durch verschiedene Symbole der christlichen Ikonografie, zusammengehalten durch den Kronreif.

2 Kaiser Otto I. befehlt Reichsvasallen und bindet sie so über den Lehens- und Treueeid in seine Regierung ein. Er trägt die Krone und hält das Zepter in der Hand, während ihm das Richtschwert von einem bewaffneten Untertanen gereicht wird.

3 Bildzyklus aus dem Investiturstreit. Die obere Bildreihe zeigt die Flucht Gregors vor dem Kaiser Heinrich IV., der seinen Bischofskandidaten durchsetzen will. Die Bilder unten illustrieren die Verhandlungen und den Tod Gregors.

AUF DEN PUNKT GEBRACHT

- Seit der engen Verbindung von Staat und Kirche im Römischen Reich wird die Einheit des Christentums immer wieder zur Legitimation von Herrschaft behauptet.
- Auch Historiker haben mit ihrer vereinfachenden Vorstellung der mittelalterlichen Einheitskultur die Idee eines »corpus christianum« geprägt.
- Trotz der theologisch begründeten Tradition mit dem Römischen Reich bildeten sich durch die kulturelle Assimilation des Christentums in den Kulturen nordwestlich der Alpen viele regionale Ausprägungen.
- Die Wiederentdeckung des antiken Erbes und das Aufkommen naturwissenschaftlich-technischer Fragestellungen mit ihrer Betonung von Experiment und Erfahrung trugen wesentlich zur Pluralität des Christentums seit dem 12. Jahrhundert bei.



»THEOLOGIE ALS WISSENSCHAFT«

Seit April 2012 erforscht das aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierte Graduiertenkolleg »Theologie als Wissenschaft« Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubenstraditionen in historischer und systematischer Analyse.

Getragen wird das Kolleg von der Goethe-Universität als federführender Hochschule in Kooperation mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg und der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. In einer ersten Förderphase waren zunächst für viereinhalb Jahre Mittel für zwölf Stipendien bewilligt worden sowie weitere Gelder für Forschungsreisen, Kolloquien, die Einladung von Gastwissenschaftlern und die Durchführung von Workshops. Aus einer ersten Gruppe von Stipendiatinnen und Stipendiaten sind inzwischen einige mit sehr guten Bewertungen versehene Graduiierungsarbeiten hervorgegangen. Eine zweite Gruppe von erneut zwölf Stipendiatinnen und Stipendiaten nahm zum April 2015 ihre Forschungsarbeit auf.

Im Zentrum der Arbeit steht freilich nicht nur die Bewältigung der individuellen Forschungsaufgabe, sondern die Erfahrung der Ausübung und Pragmatik von Theologie in den drei monotheistischen Weltreligionen Christentum, Islam und Judentum. Vielfältige Lernprozesse hängen damit zusammen: Neben der Suche nach einer allgemeinverständlichen Sprache und Terminologie galt es, auch den westlich-lateinisch

dominanten Theologiebegriff kritisch zu untersuchen. Dabei geriet die Frage des normativen Anspruches ebenso auf den Prüfstand wie das Problem seiner Begründung, des theologischen Diskursverhaltens und der internen Normenzusammenhänge.

Vor diesem Hintergrund stellten die zehn Antragsteller einen Fortsetzungsantrag. Darin entschieden sich die Forscherinnen und Forscher für die Konzentration auf drei Schwerpunkte: Textcorpora und Medien religiöser Offenbarung, Institutionen und deren Repräsentanten von normativer religiöser Wirklichkeitsinterpretation sowie die Performativität des theologischen Diskurses in einer sich wandelnden Welt pluraler Gesellschaftsformen. Nach zwei Tagen intensiven Austausches zeigte sich die Kommission der DFG überzeugt von den vorgetragenen Forschungsergebnissen und den Perspektiven der weiteren Arbeit und empfahl die weitere Förderung des Graduiertenkollegs. Am 20. Mai 2016 hat der Hauptausschuss der DFG entschieden, die Förderung für weitere 42 Monate fortzusetzen. Alle Beteiligten können die Arbeit nunmehr auf gesicherten Teilzeitzustellen im Angestelltenverhältnis fortführen. Mit Unterstützung der beteiligten Hochschulen wird dann ein entscheidender Beitrag zur interreligiösen Religionsforschung geliefert, der unter anderem auch darin besteht, die Einrichtung weiterer Zentren für jüdische und islamische Religionsforschung und Ausbildung voranzutreiben.

stärker deskriptive Texte und lokale Traditionen berücksichtigte, entstand hingegen das Bild einer großen Vielfalt und Pluriformität des Christentums und der durch es geprägten mittelalterlichen Gesellschaft.

Das Mittelalter im Spannungsfeld zwischen Pluralität und Ketzerei

Der Eindruck von Gleichförmigkeit wurde noch verstärkt durch gravierende Umwälzungen, die sich zunächst der Inanspruchnahme der christlichen Glaubensüberzeugung zu herrschaftslegitimierenden und hegemonialen Durchsetzungsbestrebungen säkularer Provenienz verdankten. Sodann erfolgte allerdings auch eine fortschreitende Transformation der Theologie unter dem Einfluss der Wiederentdeckung des antiken Erbes, insbesondere des aristotelischen Schrifttums und dessen Überlieferungen im arabischsprachigen, islamischen Raum. Damit eng verbunden ist das Aufkommen naturwissenschaftlich-technischer Forschung in Verbindung mit Erkenntnissen erneut aus den nicht christlichen Traditionen Europas.

Diese Umwälzungen führten zu neuer Pluralität, denn sie fanden zunächst in elitären und exklusiven Debatten an Höfen und Universitäten statt, selten jedoch in den großen gesellschaftlichen Schichten der – noch wenigen – Bürger, Bauern und Landstände. Ihre Rezeption fand zumeist zeitverzögert und in starker Transformierung statt. Die zahlreichen Bemühungen um den Erhalt des postulierten, religiös begründeten gesellschaftlichen Zusammenhanges fanden dann ihren zum Teil grausamen und repressiven Ausdruck in der Verfolgung von dissidenten und nonkonformen Frömmigkeitsformen (Häresien und Ketzereien) oder der Unterdrückung von emanzipatorischem Aufbegehren auf dem Land und in der Stadt.

Das »Finstere Mittelalter« – ein Konstrukt der Historiker?

Die Epochenbezeichnung »Mittelalter« geht auf Martin Chladni (Chladenius), einen früh aufgeklärten Theologen und Historiker aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zurück. Aber erst im späten 18. und dann im 19. Jahrhundert wurde das Mittelalter zu einer dunklen, einheitlich rückwärtsgewandten, von Magie und Geistererzählungen umgetriebenen Zeit stilisiert, in der Menschen ohnmächtig dem Walten transzendentaler Mächte ausgeliefert waren. Diese Profilierung von knapp 1000 Jahren deutscher – europäischer – Geschichte hatte mehrere Gründe: zum einen die aufgeklärte Überzeugung von einem beständigen, qualitativ zum Besseren führenden Fortschritt, zum anderen das Bemühen, die lichtvolle Aufklärung und

Emanzipation im 18. Jahrhundert von seiner dunklen Vorgeschichte abzuheben.

Schließlich dürften auch Motive aus dem Repertoire der konfessionellen Systemkonkurrenz eine Rolle gespielt haben, welche das Mittelalter als Nährboden des abgelehnten römischen Katholizismus zu diskreditieren versuchte. Neben historisch kaum zu verifizierenden Behauptungen über die Vormacht magischer Vorstellungen, grausamer Unterdrückungsszenarien, von Willkürherrschaft der weltlichen und maßloser Prunksucht der geistlichen Fürsten sowie der Vorstellung der Erde als einer Scheibe, wurde in dieser Zeit die vereinfachende Vorstellung der mittelalterlichen Einheitskultur eines *corpus christianum* geprägt.

Sie blieb bis weit in das 20. Jahrhundert erhalten und diente der Profilierung eines differenzierten Progressionsmodells sowie der alternativen Epocheneinteilung, die den gravierenden Umbruch der europäischen Geschichte nicht länger in der Reformation, sondern in der Aufklärung sah. Der evangelische Theologe und spätere Politiker Ernst Troeltsch (1865–1923) kann mit seiner Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus als einer der letzten wirkmächtigen Vertreter dieses Ansatzes gelten. Indem der Nationalsozialismus für seine Ideologie ebenfalls auf mittelalterliche Motive, Traditionen und Mythen zurückgriff, wurden diese nachträglich desavouiert.

Dekonstruktion des Mittelalterbildes nach 1945

Erst nach dem Zusammenbruch 1945 und dem Wiederaufbau der europäischen Geschichtswissenschaft wurde eine hermeneutisch reflektierte, freilich auch dann nicht immer vorurteilsfreie Mediävistik möglich. Sie förderte, insbesondere im Kontext der französischen Geschichtsschreibung der »*Annales*«, erheblich differenziertes Quellenmaterial zutage und war über lange Jahre zunächst mit der Dekonstruktion vorgefundener Geschichtskonstruktionen, wie etwa der von der Einheit des Mittelalters, beschäftigt. Durch ihren dreifachen Neuanfang, nämlich der Hinwendung zu Wirtschaft und Gesellschaft, der Erschließung quantifizierbaren Materials und der Orientierung an langfristigen Entwicklungen, erwiesen sich die traditionellen Mittelalterbilder als unzulänglich und überholt.

Dennoch wurde die These von einer einheitlichen mittelalterlichen Christentumskultur immer wieder in politischen Debatten bemüht, um eine spezifisch christliche Leitkultur, die Vorrangstellung des Christentums vor anderen Religionen in Europa oder auch den europäischen Einheitsgedanken im Sinne des »christlichen Abendlandes« historisch zu unterfüttern.

Auch wenn die Phase der Dekonstruktion seit einigen Jahren abgeschlossen scheint, ist die Rekonstruktion einer die Jahrhunderte verbindenden Geschichtstheorie und Deutungsvorstellung noch nicht weit gediehen. Dazu trägt die Fülle der erschlossenen Quellen ebenso bei, wie die Einsicht in die äußerst plurale und zutiefst vielfältig bunte Welt des Mittelalters. Inzwischen hat sich die Dreiteilung des mittelalterlichen Millenniums in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter längst etabliert.

Moderne Mediävistik: Kontinuitäten und Traditionsabbrüche

Dennoch sind auch diese Zeitabschnitte noch immer zu groß, um eine einheitliche Beschreibung zu ermöglichen. Die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und die Mediävistik im Besonderen hat das Bild von einer Einheitlichkeit des Mittelalters längst ad acta gelegt. Moderne Forschung konzentriert sich auf die Quellenschließung, ihre Kontextualisierung und die behutsame Wahrnehmung von Kontinuitäten und Traditionsabbrüchen, die allerdings zumeist nicht an numerischen oder kalendarischen Daten festgemacht werden können. Dass die rekonstruierten Prozesse und Strukturen zum Teil bis tief in die Gegenwart hineinreichen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Mittelalter eine ganz eigene Welt mit großer Vielfalt und in zum Teil schrillen Farben darstellt, die zu den Entstehungsgründen der modernen Gesellschaft und Kultur beigetragen hat. Besonders im Blick auf die große Vielfalt und Pluriformität der alles andere als einheitlichen christlichen Gesellschaft ist dieses Erbe zu bewahren und für die Gegenwart fruchtbar zu machen. ●



Der Autor

Prof. Dr. Markus Wriedt, Jahrgang 1958, studierte evangelische Theologie und Philosophie in Hamburg, Southampton und München; Abschluss erstes und zweites theologisches Examen. 1990 promovierte er an der Universität Hamburg. Nach Lehraufträgen für Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg sowie seit 2000 auch in Frankfurt habilitierte er sich 2005 an der Goethe-Universität für Historische Theologie. Von 2002 bis 2012 war er »regular Visiting Professor of Theology« der Marquette University in Milwaukee/Wisconsin (USA). Seit April 2015 ist Markus Wriedt Sprecher des Graduiertenkollegs »Theologie als Wissenschaft«.

m.wriedt@em.uni-frankfurt.de

Religion im Prozess der Modernisierung

Breites Spektrum der Diskurse über Religion und Säkularisierung

von Rolf Wiggershaus

Darf der liberale Rechtsstaat die Knabenbeschneidung, die juristisch gesehen eine Körperverletzung ist, bei Juden und Muslimen erlauben, weil ihre Religion das so vorschreibt? Darf er von Rechtspflichten befreien, wenn Eltern unter Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit Töchter dem koedukativen Unterricht entziehen wollen? Darf er als Gewährleister der Freiheit von Forschung und Lehre religiösen Organisationen Einfluss auf die Besetzung theologischer Lehrstühle einräumen? Solche aktuellen Fragen machen deutlich, wie weitgestreut die Bereiche sind, in denen Religiöses eine Rolle spielt, und mit welcher breiten Interesse ein Handbuch zu »Religion und Gesellschaft« rechnen kann, das zwar kaum je konkrete Antworten präsentiert, jedoch durch einen Überblick über Theorien und Debatten informierte und eigenständige Ansichten erlaubt.

Die Reihenfolge der Begriffe im Titel des Buches ist bewusst gewählt. Es geht um die Lage der Religion in zunehmend säkularen Gesellschaften. Von den dreißig Autoren und Autorinnen sind die meisten Philosophen und Theologen. Dementsprechend bewegen sich die Beiträge vorwiegend auf der Ebene der Diskurse darüber – so der Frankfurter Religionsphilosoph Thomas M. Schmidt und die Frankfurter Religionsphilosophin Annette Pitschmann in ihrer Einleitung –, »wie die Veränderung der Existenzbedingungen von Religion durch die Säkularisierung zu bewerten ist« bzw. wie mit Blick auf das Phänomen der Säkularisierung die »Situation der Religion in der Moderne« aus-

sieht. Das große Verdienst des Buches ist, dass es das Spektrum dieser Diskurse in seiner großen Breite und Vielfalt übersichtlich und differenziert vor Augen führt.

Das geschieht im ersten und längsten Teil – »Konzepte« – durch Beiträge über Positionen, die die Säkularisierungsdebatte prägten bzw. prägen. Sie reichen von Rousseaus Konzept der »Zivilreligion« und Hegels geschichtsphilosophischer Interpretation von Säkularisierung als Verwirklichung des »Reichs Gottes« auf Erden über Positionen von Klassikern der Gesellschaftstheorie wie Emile Durkheim, Max Weber und Jürgen Habermas einerseits, von Psychologen und Soziologen wie William James und José Casanova andererseits bis hin zu Hans Blumenbergs Interpretation der Moderne als Selbstbehauptung gegenüber dem Christentum und Shmuel N. Eisenstadts Programm der Untersuchung von »Multiple Modernities«.

Koexistenz säkularer und religiöser Überzeugungen bei Habermas

Zu den ausführlichsten Beiträgen gehören der von Thomas M. Schmidt über Jürgen Habermas und der von Hermann-Josef Große Kracht (Theologe an der TU Darmstadt) über José Casanova, die mit ihren Ansichten und Texten zentrale Bezugspunkte der Erörterungen über Religion und Säkularisierung bilden. Habermas hat im deutschsprachigen Raum, aber auch darüber hinaus, die Debatte über Ausmaß und Tendenz des säkularen Charakters moderner Gesellschaften in besonderem Maße bestimmt. Zunächst von einer Gleichsetzung gesellschaftlicher Modernisierung mit Säkularisierung ausgehend sah er sich durch die Fakten dazu herausgefordert, über die Bedingungen einer Koexistenz von säkularen und religiösen Überzeugungen nachzudenken. Seine Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, die durch die Terroranschläge des 11. September 2001 einen düsteren Hintergrund erhielt, wurde zu einem Referenztext für die Idee eines säkularen Denkens, das weder



Thomas M. Schmidt/
Annette Pitschmann
(Hrsg.)

**Religion und
Säkularisierung.
Ein interdisziplinäres
Handbuch.**

Stuttgart/Weimar 2014,
Verlag J. B. Metzler,
ISBN 978-3-476-02366-7,
380 Seiten, 59,95 Euro.

fortschrittsoptimistisch Religion verdrängen will noch eine ohne Religion obdachlose Moderne kommen sieht. Es gilt dann, vernünftige Prinzipien für die Koexistenz säkularer und religiöser Überzeugungen in einer modernen Gesellschaft zu entwickeln. Dann könnte Religion sogar für die säkulare Vernunft zum Bündnispartner im Kampf gegen eine einseitig rationalisierte Moderne werden. Letztlich, so legt es Schmidts Beitrag nahe, geht es Habermas offenbar weniger um eine permanente Koexistenz als vielmehr um eine kritische Anverwandlung religiöser Gehalte. Und die könnte sich als radikalste Form der Säkularisierung von Religion erweisen.

Casanovas Sensibilisierung für »multiple Säkularisierungen« jenseits der westlichen Welt

Eine geradezu gegenteilige Erwartung ergibt sich aus den Beobachtungen und Interpretationen des spanisch-amerikanischen Soziologen José Casanova. Er wurde bekannt mit seiner 1994 erschienenen Studie über »Public Religions in the Modern World«. Darin widersprach er der von Teilen der Säkularisierungstheoretiker vertretenen These einer Privatisierung von Religion. Inzwischen geht es ihm vor allem um Aufklärung über »typisch westliche« Wahrnehmungsverzerrungen in den vorherrschenden Religions- und Säkularisierungstheorien«, von denen auch seine frühe Schrift aus dem Jahr 1994 noch nicht frei war. Zu Casanovas neuem Hauptinteresse wurde daraufhin, den sozialwissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart für die Vielzahl der »multiplen Säkularisierungen und multiplen Modernen« diesseits wie jenseits der europäischen Welt zu sensibilisieren. Vorbehaltloser als Habermas ist er bereit, sich darauf einzustellen, dass wir in Zukunft verstärkt mit verschiedenen Spielarten »religiöser Moderne« konfrontiert werden könnten. Die »europäische Moderne«, die auf eine Geschichte konfessioneller Homogenisierungsprozesse zurückblickt, werde lernen müssen, mit den globalen Herausforderungen zunehmender religiöser Pluralität angemessen umzugehen.

Paradoxe Herausforderung für Kirchen und Theologien

Im zweiten Teil – »Kategorien« – geht es darum, anhand des Wandels der Bedeutung von Schlüsselbegriffen, die für das Selbstverständnis von Mensch und Gesellschaft in der Moderne eine zentrale Rolle spielen, Säkularisierung anschaulich zu machen. Die alphabetisch geordnete Liste der 17 Kategorien reicht vom »Bösen« über Stichworte wie »Fundamentalismus«, »Rationalität« und »Religiosität« bis zu »Werten«. Vielfach wird in diesen Beiträgen eine

Dialektik der Säkularisierung gegen die Religion und mit der Religion deutlich. Das Zweite Vatikanische Konzil – so heißt es beispielsweise in Beitrag des Frankfurter Theologen Knut Wenzel zur Kategorie »Freiheit« – »schöpft aus den Quellen der eigenen, biblisch-christlichen Glaubensüberlieferung Gründe zur Anerkennung eines säkular gewonnenen Rechts auf Religionsfreiheit«. Säkularisierung bedeutet dann, dass Gläubige und Ungläubige jenseits der Extreme von Staatsreligion und Laizismus ihr Verhältnis zur Religion selbst bestimmen können. Die Herausforderung, mit der sich Kirchen und Theologien in der Moderne konfrontiert sehen, klingt paradox. Sie müssten, so Ursula Diewald Rodriguez am Ende ihres Beitrags zur Kategorie »Moral«, »echte Offenheit für die Erwartungen, die eine säkularisierte Kultur an sie stellt« – nämlich vor allem Hüter der Moral zu sein – verbinden mit »gleichzeitiger Pflege derjenigen Elemente, die dieser Kultur fremd sind oder gar entgegenstehen«.

Im dritten Teil – »Konflikte« – werden in Form von sechs Spannungsfeldern die Rahmenbedingungen beleuchtet, mit denen religiöse und säkulare Tendenzen es zu tun haben. Das reicht von der klassischen Gegenüberstellung von »Glauben und Wissen« über Themen wie »Religion und Menschenrechte« oder »Religion und säkularer Rechtsstaat« bis zu »Säkularisierung und die Weltreligionen«. Informative historische Rückblicke enden immer wieder mit einer paradoxen Konstellation, die Kirstin Bunge im letzten Abschnitt ihres Beitrags über »Religion und Menschenrechte« pointiert formuliert. Es wird »ein Transzendenzbezug der Menschenrechte vermieden, um sie kulturindifferent und auch für areligiöse oder religionsfeindliche Staaten anschlussfähig zu gestalten«. Doch dann wird dem teils entgegengehalten, solche Säkularisierung sei Ausdruck westlicher Werte, teils, dass auf diese Weise das Potenzial religiöser Begründungen von Menschenrechten ausgeblendet werde.

Das Fazit, das Michael Reder am Ende seines Beitrags über »Säkularisierung und Weltgesellschaft« zieht, ist so knapp wie treffend: Religionen können vielerlei positive Wirkungen haben, doch ihre Ambivalenz macht Maßnahmen nötig, die ihre Instrumentalisierung in Konflikten verhindern. Mit ihrem Verschwinden ist nicht zu rechnen, wohl aber mit einer großen Diversität der Gleichzeitigkeit von Prozessen der Modernisierung und Formen der Präsenz von Religion. Den Blick dafür zu schärfen, ist dies Handbuch bestens geeignet. ●

Der Rezensent

Dr. Rolf Wiggershaus
(siehe Seite 15)

Geist gegen Computer

Zu Updikes Campus-Roman
»Das Gottesprogramm. Rogers Version«

von Dirk Frank

Der amerikanische Autor John Updike konfrontiert in seinem Roman einen universitären Theologen mit einem jungen studentischen Heißsporn, der die göttliche Erschaffung der Welt mit seinem Computerprogramm DEUS nachweisen möchte.

Roger Lambert ist ein relativ gelassener Zeitgenosse, der mit sanftem Zynismus auf die Welt und ihre Absurditäten blickt. Der Universitätsprofessor, Theologe an einer Uni im Osten der USA, lebt mit seiner jüngeren Frau und seinem Sohn in einer bürgerlichen Gegend und geht dem überschaubaren Alltag eines Hochschullehrers nach. Als 53-Jähriger erwartet er nichts allzu Spektakuläres mehr in seinem Leben, wenngleich er mit leicht erotomanischer Tendenz (wie die meisten Protagonisten Updikes) den Kitzel eines Seitensprunges goutieren würde, zumindest gedanklich. Roger hat seinen »Deal mit dem Universum« (S. 226) gemacht.

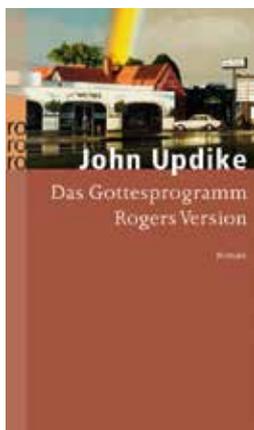
Eines Tages taucht ein junger schlaksiger Mann in seiner Sprechstunde auf und bittet um Gehör: Dale Kohler, ein Student der Informatik, stellt dem überraschten Theologen ein ambitioniertes Promotionsprojekt vor. Es geht um nichts Geringeres als um den naturwissenschaftlichen Nachweis, dass die Welt auf einer göttlichen Schöpfung basiert. Dale möchte qua computergestützter Simulation beweisen, dass es einer Zielgerichtetheit, einer göttlichen Absicht bedarf, um komplexe Phänomene wie beispielsweise den menschlichen Augapfel zu erklären. Die Evolutionstheorie jedenfalls, so der Student, könne nur sehr unzulänglich die Entstehung der Artenvielfalt erklären. Als ob es um mehr ginge als um nur die Bewilligung eines Stipendiums, streiten der etablierte Theologe und der wissenschaftliche Nobody nun über die Evolutionstheorie, über Genforschung und Physik.

Roger hat ein Faible für theologische Denker, die bis an die Grenze der Häresie Zweifel nähren, und ist daher gewissermaßen eher an der Dekonstruktion von Systemen interessiert, ganz im Unterschied zu seinem Gegner. »Der Teufel ist die Abwesenheit von Zweifel. Er ist das, was die Menschen zu terroristischen Selbstmordaktionen treibt und zur Errichtung von Konzentrationslagern. Der Zweifel mag dem Abendessen einen komischen Beigeschmack

verleihen, aber es ist der Glaube, der loszieht, um zu töten«, betont Roger im Gespräch mit Dale (S. 104). Dem an kosmologischen Fragen erstaunlich interessierten Jungen, der seinen Mangel an diskursiv-akademischer Erfahrung durch jugendlichen Eifer wettmacht, ist Roger merkwürdigerweise nicht wirklich überlegen. Zumindest nicht im realen Gespräch. Roger muss zudem konzedieren, dass Dale (im Unterschied zu ihm) wirklich noch an Gott glaubt, wenngleich sein Projekt eines digitalen Gottesbeweises selber etwas ketzerisch anmutet.

Roger fungiert in der Doppelrolle als erzählendes und erzähltes Ich. Die daraus resultierende Spannung nutzt Updike für ein Spiel mit dem Leser: Als potenziell unzuverlässige Erzählinstanz stürzt Roger den Leser in ein Dilemma, denn die moralischen Urteile über die anderen Figuren, vor allem über seine Ehefrau Esther und deren Affäre mit ihrem jugendlichen Liebhaber Dale, könnte einem überspannten Hirn entsprungen sein. Dabei gibt sich Roger durchaus nicht mit der Rolle des (vermeintlich) Betrogenen zufrieden. So knüpft Roger wieder Kontakt zu seiner erst 20-jährigen Nichte Verna, die ohne Schulabschluss, Berufsausbildung und Job in einem heruntergekommenen Stadtteil alleine mehr schlecht als recht ihr Kind großzieht. Roger reizt die in vielfacher Hinsicht amoralische Idee, mit der leicht verwahrlosten, aber eben auch von bürgerlich-dünkelhaften Wesenszügen unbeleckten Verwandten zweiten Grades eine Affäre zu beginnen. Aber setzt er das auch in Realität um?

John Updikes hintergründig bis melancholischer Roman ist nicht zuletzt auch ein Campus-Roman, der die ritualisierte Kultiviertheit und Überlegenheit akademischer Milieus entlarvt und auch die Disziplin der Theologie einer Kritik unterzieht (eine »Christliche Wissenschaft« wird mitunter als »Unding« gezeißelt, S. 395). Aber die saturierte Welt der Hochschulintellektuellen erfährt zugleich auch eine Affirmation, denn sie geht gewissermaßen als Gewinnerin aus der doppelten Konfrontation mit einem Nachwuchs-Kreationisten hervor. Im »Gottesprogramm« ist schließlich der jugendliche Rebell der Leidtragende, der nicht nur in der akademischen Welt an der Erwachsenen-Generation scheitert, sondern auch noch von einer ebenso fordernden wie egomanischen Ehefrau »aussortiert« wird. Oder diente er dem Erzähler nur als eine Art von Marionette, als Medium, um bestimmte Altmänner-Fantasien gedanklich auszuleben? Denn wie Volker Hage zutreffend in der *Zeit* schrieb, könnte man die Figurenkonstellation durchaus christlich deuten: »Tatsächlich, ein Gottesprogramm: Vater, Sohn und heiliger Geist – Roger, der Gott der Erzählung, Dale, das Medium seiner Imagination, und VAX 8600, der Computer.« (Sex in der Hirnschale, *Zeit* vom 25. März 1988) ●



John Updike

**Das Gottesprogramm.
Rogers Version**

Reinbek 1990,
Verlag Rowohlt,
ISBN 3-499-12867-5,
406 Seiten, 8,80 Euro
(im Original:
Roger's Version,
erschienen 1986).

Der Rezensent

**Dr. Dirk Frank, 50, ist
Pressereferent an der
Goethe-Universität.**

Interreligiöser Dialog in zwei Bänden

Frankfurter Wissenschaftler an Erstellung
des Handbuchs beteiligt

von *Tim Sievers*

Ein Handbuch soll es laut Titel sein – tatsächlich sind es zwei Bücher, die nicht einmal sehr handlich sind. Vielmehr hat die Eugen-Biser-Stiftung mit dem zweibändigen *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland* ein echtes Mammut-Werk von 1297 Seiten vorgelegt. Es folgt nach nur einem Jahr auf ein Lexikon der Grundbegriffe aus Christentum und Islam derselben Stiftung, welches dezidiert theologisch zum Dialog auf Augenhöhe befähigen sollte. Das vorliegende Werk hat dagegen einen praktischen Ansatz, denn es geht nun um die gesellschaftliche Dimension des Umgangs der beiden Religionen. Auch zeichnet es sich durch einen besonderen Fokus auf Deutschland aus, denn neben der inhaltlichen Ausrichtung haben auch alle Autoren ihren Lebensmittelpunkt in Deutschland.

Das Handbuch ist nicht nur an alle gerichtet, die sich professionell mit Christentum und Islam beschäftigen – ob in Politik, Universität oder den Medien –, sondern auch an interessierte Laien. Entsprechend dieser verschiedenen Zielgruppen variiert auch die Sprache der Artikel: Manche sind in der Fachsprache ihrer Disziplin verfasst und verlangen dem Leser einige Anstrengung ab, andere sind anregend geschrieben und leicht verständlich. Insgesamt überzeugt der unaufgeregte und sachliche Sprachstil, welcher bei dem Thema sonst selten zu finden ist.

Es ist eine beachtliche Leistung dieses Werkes, zum ersten Mal auf so gedrängtem Raum die wesentlichen Fakten und Hintergründe zur gesellschaftlichen Situation von Islam und Christentum darzubieten. Durch das Renommee der fünf Herausgeber, darunter auch der Frankfurter Wissenschaftler Ömer Özsoy, und 55 Autoren, auch drei Frankfurter, bietet das Handbuch ein hohes Maß an Zuverlässigkeit und stellt außerdem den aktuellen Forschungsstand dar. Die insgesamt 51 Artikel sind in fünf große Bereiche eingeteilt: So kann man in Teil A zum Beispiel die wesentlichen Kennzahlen zu den Religionen in Deutschland nachlesen und sich über das Verhältnis von Sunniten und Schiiten unter den Muslimen informieren (es sind 74 zu 7 Prozent). Es sind aber auch Einzeldar-

stellungen zu den in Deutschland wichtigen Gruppierungen der Aleviten und Ahmadiyya vorhanden. Teil B erklärt in aller Kürze, welche gesetzlichen Grundlagen das Verhältnis von Staat und Religionen hat, und geht zusätzlich auf Einzelfragen wie den Islamischen Religionsunterricht oder das Kopftuch im Lehrerberuf ein (dieses hängt nämlich, so erfährt man, nicht mit der Religionsfreiheit aus Art. 4 Grundgesetz, sondern mit der Zulassung zu öffentlichen Ämtern aus Art. 33 Grundgesetz zusammen). Ebenso finden sich theologische Beiträge, in denen beispielsweise die Existenz von Theologien an Universitäten gerechtfertigt wird (christlich von Jürgen Werbick, islamisch von den Frankfurtern Ömer Özsoy und Ertuğrul Şahin). Teil D behandelt geradezu erschöpfend den interreligiösen Dialog aus Sicht beider Religionen. Teil E hat eine Sonderstellung: Hier werden unterschiedliche Initiativen und Projekte mit Islam-Bezug aus ganz Deutschland beschrieben.

Lediglich Teil C hat den Rezensenten etwas ratlos zurückgelassen. Zwar sind auch hier sehr gute Artikel zu finden, die Gesamtkonzeption des Teils erschließt sich aber kaum: Beginnend mit theologischen Darstellungen des Menschenbilds (christlich Martin Thurner, islamisch der Frankfurter Harry Harun Behr) bis hin zu einem Beitrag über Religionen in der Bundeswehr (christlich Thomas Bohrmann, islamisch Said Aldailami) werden allerhand Themen abgehandelt, die mehr oder oft auch weniger miteinander zusammenhängen. Es ist unklar, wieso der sehr gelungene Artikel von Korinna Schäfer und Naika Foroutan zur Deutschen Islam Konferenz hier und nicht im Abschnitt zu Initiativen und Projekten zu finden ist, wo sich ein weiterer Artikel mit derselben Institution auseinandersetzt. Ebenso hätte man die Ausführungen über die Staatsverträge zwischen Bundesländern und islamischen Verbänden in dem Artikel von Jutta Aumüller eher bei den Beziehungen zwischen Staat und Religionen in Teil B vermutet. Der Hinweis in der Einleitung, dass sich dieser Teil mit »diversen Aspekten« befasst, hilft auch nicht weiter.

Diese Schwäche schmälert jedoch nicht den überaus positiven Eindruck, den man bei der Lektüre des Werkes bekommt: Es hält als »praktisches Arbeitsmittel« und Nachschlagewerk das, was es verspricht. Dass die große Stärke des Handbuchs, nämlich die Aktualität der Inhalte, bald eine Überarbeitung notwendig machen wird, ist nicht negativ zu bewerten. Im Gegenteil – es ist zu hoffen und zu erwarten, dass das Handbuch in aktualisierten Auflagen eine beständige Größe im Bereich des interreligiösen Dialogs werden und bleiben wird. ●



Mathias Rohe (Hrsg.),
Mouhanad Khorchide
(Hrsg.),
Havva Engin (Hrsg.),
Hansjörg Schmid (Hrsg.),
Ömer Özsoy (Hrsg.),
Eugen-Biser-Stiftung
(Hrsg.)

**Handbuch Christentum
und Islam in Deutsch-
land. Grundlagen, Erfah-
rungen und Perspektiven
des Zusammenlebens**

Freiburg 2015,
Verlag Herder,
ISBN: 978-3-451-31188-8,
zwei Bände, 1297 Seiten,
48 Euro.

Der Rezensent

Tim Sievers, M. A.,
24 Jahre, promoviert
aktuell im Rahmen des
Graduiertenkollegs
»Theologie als Wissen-
schaft« am Institut für
Studien der Kultur und
Religion des Islam
der Goethe-Universität
im Bereich der Koran-
wissenschaften.

Post-Säkularismus beendet eurozent- rische Schieflage

Was Begriffsdebatten
für neue Perspektiven freilegen

von Rolf Wiggershaus



Matthias Lutz-Bachmann
(Hrsg.)

**Postsäkularismus.
Zur Diskussion eines
umstrittenen Begriffs**

Frankfurt/New York 2015,
Campus Verlag,
ISBN 978-3-593-50090-4,
362 Seiten, 34,90 Euro.

Plausibler als die Gretchenfrage »Wie hältst Du es mit der Religion?« klingt heute die Variante »Wie steht es um die Religion? Welche Bedeutung kommt ihr zu bzw. sollte ihr zukommen?« Mit dieser neu formulierten Fragestellung beginnt der Beitrag des katholischen Theologen und Soziologen Karl Gabriel im 7. Band der Schriften des Frankfurter Exzellenz-Clusters »Die Herausbildung normativer Ordnungen«. Das Buch versammelt ein Dutzend Aufsätze, die auf eine Ringvorlesung im Sommer 2011 zum Thema »Postsäkularismus« und weitere Veranstaltungen des Clusters zurückgehen.

Wer eine orientierende Einleitung vermisst, findet einen gewissen Ersatz in Gabriels Beitrag, dessen Titel lautet: »Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese – und was kommt danach?« Die Geburtsstunde des wissenschaftlichen Begriffs der Säkularisierung schlug an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Nach Max Webers Interpretation wurde die moderne, auf Weltbeherrschung zielende Rationalität möglich durch das die Welt entzaubernde westliche Christentum. Die Durchrationalisierung des Weltbildes und der Lebensführung hatte ihrerseits zur Folge, dass die Religion ins Irrationale abgeschoben wurde. Dass sie im öffentlichen Bewusstsein langfristig an Bedeutung zu verlieren schien, wirkte wie eine Bestätigung der Säkularisierungsthese. Sie wurde zu einem zentralen Element der Selbstverständigung im 20. Jahrhundert zumindest unter den Intellektuellen Europas. In ihrer drastischsten Variante besagte sie, ein unaufhaltsamer, unumkehrbarer und universaler Prozess der Rationalisierung und Modernisierung gehe einher mit der Marginalisierung der Religion bis hin zu ihrem Verschwinden.

In solcher Form wird die Säkularisierungstheorie kaum noch vertreten. Hilfreich für die Klärung, was von ihr überhaupt noch haltbar ist, ist Gabriels knappe Zusammenstellung kritischer Einwände. Dass die Säkularisierungstheorie eine eurozentrische Schieflage hat und den Glauben an eine überlegene Mission Europas für die ganze Welt unterstützte, wird kaum

noch bestritten. Weitere Einwände zielen darauf, dass die Kriterien für Säkularisierung und für Moderne und Modernisierung unklar seien und damit auch die Behauptung einer Inkompatibilität von Moderne und Religion fraglich geworden sei; dass die Vertreter der Säkularisierungstheorie mit einem reduktionistischen Begriff von Religion arbeiteten, der nicht institutionalisierte Formen von Religion nicht angemessen berücksichtige; oder dass eine tiefe Kluft zwischen Vormoderne und Moderne unterstellt werde, die so nicht existiert habe.

Die neue Sichtbarkeit der Religionen und die »multiplen Modernen«

Als angesichts von religiösem Fundamentalismus und Expansion des Islam, Ausbreitung pfingstkirchlichen Christentums in Lateinamerika und Zunahme nicht institutionalisierter und alternativer Religiosität in Westeuropa von Rückkehr oder neuer Sichtbarkeit der Religionen die Rede war, führte das noch nicht zu einer neuen Interpretation der Rolle der Religion in der Moderne. Das geschah erst mit einer »Öffnung des Modernisierungskonzepts«, bei der vor allem der israelische Soziologe Shmuel N. Eisenstadt eine entscheidende Rolle spielte. Historisch bis zu den Durchbrüchen zur Transzendenz in der »Achsenzeit« (Karl Jaspers) des vorchristlichen Jahrtausends zurückreichende und vergleichende Untersuchungen bilden die Grundlage für eine Theorie unterschiedlicher Wege in die Moderne. Damit wurde Eisenstadt zum Vertreter der bisher überzeugendsten Revision der klassischen Modernisierungstheorie. Zu den Konsequenzen gehört Zurückhaltung bei der Annahme notwendiger Zusammenhänge zwischen Elementen der Moderne – wie etwa liberal-kapitalistischer Wirtschaftsentwicklung und Demokratisierungsprozessen – ebenso wie Zurückhaltung bei der Unterstellung einer klaren Scheidung zwischen Tradition und Modernität. Die Konzeption »multipler Modernen« öffnet den Blick für unterschiedliche Konstellationen von Religion, Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Der Platz der Religion ist dabei nicht mehr im Sinne einer Randposition vorentschieden. Ihre Rolle kann neu interpretiert werden mit einem offenen Blick für Modernisierungsprozesse sowohl religionsintern wie unter Mitwirkung von Religion als eigenständiger Kraft.

Der Prominenteste unter denen, für die sich aus einer Theorie multipler Modernisierungsverläufe nicht nur eine differenziertere, sondern eine deutlich wohlwollende Einschätzung der Rolle der Religion ergibt, ist José Casanova, Soziologe und Leiter des Projekts über »Globalization, Religions and the Secular« des Berkeley Center for Religion, Peace & World Affairs

der Georgetown University in Washington, D.C. Sein Beitrag über »Die Erschließung des Postsäkularen« eröffnet den Band. Weithin anerkannt ist Casanovas Unterscheidung zwischen drei Dimensionen von Säkularisierung: der Trennung von Religion und Politik bzw. Kirche und Staat, der Erosion alltäglich gelebter religiöser Verhaltensmuster sowie der Privatisierung von Religion. Nur wenn diese Unterscheidung nicht berücksichtigt werde und diese Teilvorgänge als ein einziger zusammenhängender Komplex betrachtet würden, könne der von europäischen Verhältnissen nahegelegte Eindruck entstehen, Modernisierung falle zusammen mit Säkularisierung im Sinne einer Verdrängung von Religion.

Seine eigne Position entwickelt Casanova in Auseinandersetzung mit dem Philosophen Jürgen Habermas, von ihm vorgestellt als einer der »einflussreichsten Theoretiker der säkularen Moderne«, der inzwischen einen »neuen Diskurs zum Thema ›postsäkulare‹ Gesellschaften« angeregt habe. Dabei habe Habermas weder an eine Resakralisierung moderner Gesellschaft gedacht noch an einen individuellen und gesellschaftlichen Prozess religiöser Wiederbelebung. Vielmehr gehe es, so zitiert er Habermas selbst, um ein »verändertes Selbstverständnis der weitgehend säkularisierten Gesellschaften Westeuropas, Kanadas oder Australiens«, das Infragestellen eines »säkularistischen Selbstmissverständnisses«, das den Sonderprozess europäisch-christlicher Säkularisierung zur universellen normativen Entwicklung der Menschheit im Ganzen stilisierte.

Er bescheinigt Habermas, wieder einmal die Zeichen der Zeit erkannt zu haben, nämlich dass wir – so Casanova – »unreflektierte Säkularisten schlechthin nicht mehr sein können«. Casanova sieht sich selbst offenbar in der Rolle dessen, der mit offenem Blick auf globale und aktuelle europäische Realitäten Habermas konsequent weiterdenkt. Dazu gehört die Berücksichtigung multipler und komplexer Muster von Säkularisierung und religiöser Wiederbelebung in globaler Perspektive. Dazu gehört ebenso seine Sicht der europäischen Geschichte, der gemäß nach Jahrhunderten religiöser Homogenisierung in den Nationalstaaten Europas die europäischen Gesellschaften erneut »religiös pluralistisch« werden. Postsäkular zu sein, so könnte man Casanovas Ansicht knapp formulieren, bedeutet nicht unbedingt, wieder religiös geworden zu sein. Es bedeutet aber in jedem Fall: nicht länger überzeugt zu sein, nur durch die Emanzipation von Religion sei wirkliche Menschwerdung möglich. »Stadialbewusstsein« nennt er das. Davon sieht er sich im Unterschied zu Habermas frei.

Disparate Facetten eines umstrittenen Begriffs

Weitere überblicksartige Informationen zur »Diskussion eines umstrittenen Begriffs« bietet William Barbieri von der Washingtoner Catholic University of America in seinem Beitrag über »Sechs Facetten der Postsäkularität«. Sie reichen von einer Postsäkularität 1 – dem Überdenken der Tauglichkeit des Säkularismus als Organisationsprinzip moderner Gesellschaften – über z. B. Postsäkularität 3 – sowohl radikal orthodoxe als auch postmoderne Angriffe auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Säkularen – bis zu einer Postsäkularität 6 – der Dekonstruktion dualer Strukturen wie »religiös-säkular«. So disparat die Facetten auch sind, gemeinsam ist ihnen, so Barbieris Resümee, dass sie »Korrektivbildungen angesichts säkularer Auswüchse« sind.

Das macht deutlich, wie der Titel dieses Sammelbandes zu lesen ist: als »Post-Säkularismus«. Das unterstreicht auch der Beitrag »Wiederkehr der Religion? Und nach welcher Säkularisierung?« des Religionswissenschaftlers Volkhard Krech. Von »postsäkularer Gesellschaft« zu reden bleibe immer noch zu sehr einem Konzept von Säkularisierung verhaftet, das den komplexen religionsgeschichtlichen Entwicklungen nicht gerecht werde. Die moderne Gesellschaft, so Krechs Resümee, »scheint nicht ohne Religion auszukommen, sei es als selbstreferentielle religiöse Kommunikation, sei es in Gestalt von Vorgängen der Sakralisierung«.

Weitere Beiträge wie der des Frankfurter Philosophen und Sprechers des Exzellenzclusters Rainer Forst über »Religion und Toleranz von der Aufklärung bis zum postsäkularen Zeitalter: Bayle, Kant und Habermas« oder der des Frankfurter Althistorikers Hartmut Leppin über »Religiöse Vielfalt und öffentlicher Raum in der Spätantike« erweitern das Blickfeld. Insgesamt gesehen bleibt eine sich aufdrängende Fragestellung unerwähnt und undiskutiert. Mag jemand seine säkularistische Einstellung aufgeben und eine post-säkularistische einnehmen, oder mag jemand sich in seiner Überzeugung bestätigt sehen, dass Religion stets präsent war und eine Rolle auch in der Moderne spielte und spielt – kann der Konsens, Moderne und Religion seien kompatibel, alles sein? Bleibt von der Frage nach einem Sinn oder Ziel menschlicher Geschichte oder gesellschaftlicher Entwicklung nicht einmal mehr die Frage? Und was bedeutet das? ●

Der Rezensent

Dr. Rolf Wiggershaus
(siehe Seite 15)

Trennung von Kirche und Staat à la française

Der konfliktreiche Weg zum »europäischen Modell« von Gesellschaft und Religion

von Rolf Wiggershaus

Der Zeitpunkt war günstig, als der französische Historiker und Politologe René Rémond Ende des 20. Jahrhunderts für die von fünf Verlagen in fünf westeuropäischen Ländern gestartete Reihe »Europa bauen« das Thema »Religion und Gesellschaft in Europa« übernahm. Keines der Regime im östlichen Europa, die der Religion den Krieg erklärt und die kirchliche Lehre durch eine säkulare Ideologie ersetzt hatten, war noch an der Macht. Es gab keine Gesellschaft mehr, die die Religion aus ihrem Leben ausschloss. Rémonds Geschichte der Säkularisierung seit der Französischen Revolution von 1789 zeigt denn auch nicht so sehr einen Prozess der Marginalisierung von Religion auf, sondern einen ihres Bedeutungs- und Formwandels. Im Zentrum stehen dabei die katholische Kirche und Frankreich.

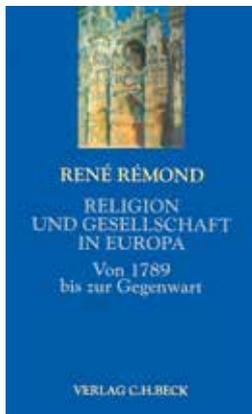
Im Licht der Themenstellung »Religion und Gesellschaft« erweist sich ein im Allgemeinen nicht besonders beachteter Aspekt der Französischen Revolution als einschneidender und konfliktträchtiger Bruch mit einer jahrhundertalten Tradition. Auf den Antrag, den Katholizismus zur Staatsreligion zu erklären, reagierte die verfassungsgebende Nationalversammlung mit der Entkopplung von Staatsangehörigkeit und Glaubensbekenntnis. Damit vollzog Frankreich als erstes Land lange vor den anderen europäischen Ländern eine folgenreiche und nie wieder zurückgenommene Weichenstellung für die zukünftige Beziehung zwischen Kirche und Staat und damit auch zwischen Religion und Gesellschaft. Die Liegenschaften der Kirche wurden verstaatlicht, für den Klerus ein »budget des cultes« eingerichtet. Säkularisiert wurde auch die Gesellschaft, indem beispielsweise traditionelle religiöse Akte wie Taufe, Hochzeit und Tod ihrer juristischen Bedeutung beraubt und teils durch staatliche Formalitäten ersetzt, teils ihnen nachgeordnet wurden. Mit der gesetzlichen Möglichkeit der Ehescheidung kam es erstmals zum Widerspruch zwischen staatlichem und kirchlichem Recht.

Betroffen von solchen Maßnahmen war vor allem die katholische Kirche, denn es waren weitgehend katholische Länder, in denen im Gefolge

der napoleonischen Eroberungen das Verhältnis von Staat und Kirche revolutioniert wurde. Da die französischen Katholiken nicht in der Lage waren, der Entkonfessionalisierung der Gesellschaft Einhalt zu gebieten, verhielten sie sich wie ihre minoritären Glaubensgenossen in Deutschland und in den Niederlanden: Sie organisierten sich als eine »Gegen- oder Nebengesellschaft«.

Die rigorose »Trennung von Staat und Kirche auf französische Art«, so Rémond, provozierte den päpstlichen Antimodernismus der Folgezeit. Gregor XVI. beispielsweise verdammt die Pressefreiheit, Pius IX. listete 1864 im »Syllabus errorum« 80 »Irrtümer« der Moderne auf, darunter Religionsfreiheit und Menschenrechte. Ein vorübergehender Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen des Papsttums zur Gesellschaft kam mit der 1891 veröffentlichten Enzyklika »Rerum novarum« von Papst Leo XIII., der als »Arbeiterpapst« in die Geschichte einging. In ihr wurden der Sozialismus wie der Liberalismus scharf kritisiert. Der Dritte Weg der Kirche bestand in der Unterordnung politischer, wirtschaftlicher und internationaler Beziehungen unter die von ihr vertretenen moralischen Grundsätze. Bis heute ist die aktive Präsenz bei gesellschaftspolitischen Angelegenheiten charakteristisch für die katholische Kirche. Protestantische Kirchen sind dagegen eher dazu bereit, das Religiöse auf das persönliche Leben zu beschränken, und orthodoxe Kirchen dazu, sich dem Willen weltlicher Herrscher zu unterwerfen.

Unter dem Titel »Die versöhnliche Säkularisation« geht Rémond gegen Ende seines Buches auf das Verhältnis von Islam und Laizismus ein. Der historische Rückblick bewährt sich dabei als Sensor für die entscheidenden Fragestellungen. Staaten und Kirchen Europas sind sich beispielsweise darin einig geworden, dass eine Eheschließung nur dann Gültigkeit besitzt, wenn sie auf der gegenseitigen Zustimmung der beiden Ehepartner beruht. Für die islamische Tradition hingegen ist Freiwilligkeit nicht notwendige Bedingung. Sollte das die Errungenschaften der Säkularisierung infrage stellen können? Rémonds Antwort besteht in der Formulierung eines »europäischen Modells« für die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft: Alle europäischen Völker erkennen die Trennung von religiösen Überzeugungen und Staatsbürgerschaft an. Entsprechend zeichnet sich die in Europa verbreitetste Religion, die christliche, gegenüber anderen Religionen dadurch aus, dass sie in einem konfliktreichen historischen Lernprozess dazu gelangt ist, sich die Begrenzung religiöser Ansprüche zu eigen zu machen. So kann sie als Teil einer demokratischen Gesellschaft agieren, in der Zugehörigkeit zur menschlichen Kommunikationsgemeinschaft Vorrang vor der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft hat. ●



René Rémond

Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart

München 2000,
Verlag C.H. Beck,
ISBN 3-406-45309-0,
304 Seiten, 29,90 Euro.

Der Rezensent

Dr. Rolf Wiggershaus
(siehe Seite 15)

Religionsfreiheit und strikte Gleich- behandlung

Ein im besten Sinne »aufklärerisches« Buch

von Felix Hanschmann

Ein bemerkenswert unaufgeregtes und im besten Sinne »aufklärerisches« Buch hat der Frankfurter Rechtswissenschaftler und frühere Präsident der Goethe-Universität, Prof. Dr. Rudolf Steinberg, über jene Kleidungsstücke geschrieben, die in den letzten Jahren in vielen Ländern zu zahlreichen Entscheidungen verschiedener Gerichte auf unterschiedlichen Ebenen, zu einer Flut an (rechts-)wissenschaftlichen und zunehmend auch belletristischen Beiträgen, Gesetzen und politischen, gesellschaftlichen sowie medialen Diskussionen geführt haben: Kopftuch und Burka. Aufgezeigt werden dabei Wege, wie eine religiös und auch sonst hochgradig pluralistische Gesellschaft rational, freiheitlich und diskriminierungsfrei mit Differenz umgehen könnte. Seine wesentliche Forderung: Religionsfreiheit in der pluralistischen Gesellschaft kann und darf es nur noch unter Einhaltung des Gebotes strikter Gleichbehandlung geben. Denn jede von der Verwaltung vorgenommene oder gar schon im Gesetz angelegte Diskriminierung, egal welche argumentativen Klimmzüge man auch immer zu ihrer Rechtfertigung anstellt, kommuniziert nur eines: Ihr habt nicht die gleichen Rechte wie wir.

»Kopftuch und Burka. Laizität, Toleranz und religiöse Homogenität in Deutschland und Frankreich« enthält sechs Kapitel. Nach einer knappen Einleitung setzen sich das zweite und das dritte Kapitel zunächst mit dem Tragen des Kopftuchs in der Schule und in nicht staatlichen Bereichen auseinander. Auf die tragenden Argumente konzentriert, werden dabei die wichtigsten Gerichtsentscheidungen aus Frankreich und Deutschland zusammengefasst und kritisch hinterfragt. Wo sich Gerichte oder der Gesetzgeber zur Stützung der jeweils eigenen Position nur oberflächlich oder selektiv bei der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts oder bei juristischen Beiträgen bedienen, analysiert Steinberg die in Bezug genommenen Entscheidungen und Beiträge genauer.

Im vierten Kapitel wird die Vollverschleierung in Form der Burka und des Niqab thematisiert. Nach den klaren Aussagen in den vorangegangenen Kapiteln ist man hier jedoch etwas irritiert. Zweifellos gibt es gute Gründe, im staatlichen

Bereich und auch in gesellschaftlichen Zusammenhängen Unterschiede zwischen dem Kopftuch und der Vollverschleierung zu machen. Wenn jedoch eine arg konstruiert anmutende »westliche Kultur des visuellen Systems« beziehungsweise eine »Ordnung des Sichtbaren« zur »sozialen Grundlage« einer »offenen Bürgergesellschaft« erklärt und »die Unvereinbarkeit des Burka-Tragens mit fundamentalen Grundlagen der westlichen Gesellschaft« apodiktisch behauptet werden und diesen Frauen ohne empirische Evidenz unterstellt wird, »dass sie gegen die Erwartungen eines Mindestmaßes an sozialer Übereinstimmung verstoßen«, dann ist das nur schwer in Einklang zu bringen mit den zuvor für das Tragen des Kopftuchs angeführten Argumenten.

Im fünften und längsten Kapitel geht es um die nur auf den ersten Blick krass divergenten religionsverfassungsrechtlichen Ordnungsmodelle in Frankreich und Deutschland. Ausführlich, detailreich und historisch informiert beschreibt Steinberg das französische Prinzip der Laizität und das von einer komplexen Gemengelage vielfältiger Akteure, Interessen und Faktoren in der Weimarer Republik geprägte deutsche Modell. Abseits der historisch und konzeptionell notwendigerweise unterkomplex bleibenden Bildung von Idealmodellen und deren schroffer Gegenüberstellung wird im Folgenden dann aber gezeigt, dass die religionsverfassungsrechtlichen Ordnungen in Frankreich und Deutschland vor denselben Herausforderungen und Problemen stehen. Das hat seine Ursache vor allem darin, dass die Bevölkerungen in beiden Ländern in religiös-weltanschaulicher Hinsicht irreversibel heterogener geworden sind. Steinberg streitet in den Diskussionen um das zukunftsfähigere und für pluralistische Gesellschaften besser geeignete religionsverfassungsrechtliche System für das deutsche Modell. Historisch und konzeptionell an den christlichen Kirchen orientiert, müsse sich dieses Modell im Interesse der Gleichbehandlung islamischer und anderer nicht christlicher Gemeinschaften allerdings öffnen und flexibler werden.

Im letzten Kapitel widmet sich Steinberg der Frage, was hochgradig pluralistische Gesellschaften zusammenhält. Gesucht wird das »das gemeinsame Fundament«. Steinberg geht dabei von einem konstruktivistischen Ansatz aus, der es als permanente und Aufgabe versteht, die Entstehung unversöhnlicher und unüberbrückbarer Antagonismen in der Gesellschaft zu unterbinden, Differenz zugleich aber anzuerkennen und effektiv zu schützen. Mindestens ebenso bedeutsam ist, dass Diskriminierungs- und Exklusionserfahrungen, die in Deutschland bereits im Bildungssystem beginnen, nicht ein Ausmaß annehmen, welches bei den davon Betroffenen das Gefühl erzeugt, nicht wirklich gleichberechtigter Teil einer Gesellschaft zu sein. ●



Rudolf Steinberg

**Kopftuch und Burka.
Laizität, Toleranz und
religiöse Homogenität
in Deutschland und
Frankreich**

Baden-Baden 2015,
Nomos Verlag,
ISBN 978-3-8487-2855-8,
256 Seiten, 38 Euro.

Goethe-Uni online

Eine ausführlichere Version der Rezension finden Sie im Goethe-Uni online-Magazin unter <http://tinygu.de/8737>

Der Rezensent

PD Dr. Felix Hanschmann, 43, ist Akademischer Rat am Fachbereich Rechtswissenschaft der Goethe-Universität. Er studierte Rechtswissenschaft und Soziologie in Frankfurt und Darmstadt. Seine Arbeitsschwerpunkte sind: Verfassungs- und Verwaltungsrecht, insbesondere Schulrecht, Völkerrecht und Rechtstheorie. Derzeit vertritt Hanschmann eine Professur für Öffentliches Recht, Völkerrecht, Rechtsvergleichung und Rechtsethik an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg.

[hanschmann@
jur.uni-frankfurt.de](mailto:hanschmann@jur.uni-frankfurt.de)



TAGEN AM FORSCHUNGSKOLLEG HUMANWISSENSCHAFTEN

**Ein Ort für Ihre Veranstaltungen im Bereich Bildung und Wissenschaft
in Bad Homburg vor der Höhe**

Die Distanz und gleichzeitige Nähe des Kollegs zu Frankfurt am Main und zur Goethe-Universität sowie seine ruhige Lage im Park der Villa Reimers bieten einen besonderen Rahmen sowohl für Arbeitskreise und Klausurtagungen als auch für Empfänge, Vorträge, Lesungen und internationale Konferenzen. Vereinbaren Sie Ihre persönliche Führung durch das Forschungskolleg Humanwissenschaften der Goethe-Universität.

Tagungsräume

In den Konferenzräumen können Veranstaltungen mit bis zu 60 Teilnehmern durchgeführt werden. Für Tagungen mit bis zu 120 Personen steht der Vortragsraum zur Verfügung. Das stilvolle Ambiente des großen Salons der Villa Reimers bietet zudem die Möglichkeit, Diskussionsrunden und Besprechungen in einem eher informellen Rahmen auszurichten.

Service

Natürlich stellt das Kolleg modernste Veranstaltungstechnik bereit. Die Veranstaltungen werden durch ein Tagungsbüro unterstützt. Auch Übernachtungsmöglichkeiten in benachbarten Hotels können gerne vermittelt werden. Individuelle Serviceleistungen stehen in Absprache mit den Veranstaltern zur Verfügung.

Module

Die Konferenzräume können tageweise oder halbtags gebucht werden. Bei Tagesveranstaltungen kann zwischen dem Angebot eines Buffets oder dem Servieren warmer Gerichte gewählt werden.

www.forschungskolleg-humanwissenschaften.de | info@forschungskolleg-humanwissenschaften.de | Telefon 06172/139770



Eine Theorie für alle Religionen?

Worum es bei religiösen Praktiken geht: Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung

von Rolf Wiggershaus

Der spanische Jesuitenmissionar José de Acosta, der 1571 für eineinhalb Jahrzehnte nach Peru ging, war erstaunt über die Parallelen zwischen den religiösen Praktiken der Inka und denen der katholischen Kirche. Er vermochte darin nur ein Verwirrspiel des Teufels zur Herabwürdigung des Christentums zu sehen. Der 2014 verstorbene deutsch-amerikanische Religionssoziologe Martin Riesebrodt konnte die Schilderungen de Acostas als einen Beleg für seine »Theorie der Religionen« verbuchen, die nicht in Metaphysik oder Ethik, sondern in religiösen Praktiken, im »Cultus«, den Kern der Religion sieht.

In seiner 1990 erschienenen Studie »Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung« untersuchte Riesebrodt zum einen die protestantische fundamentalistische Bewegung in den USA, zum anderen die schiitische Protestbewegung im Vorfeld der iranischen Revolution von 1979. Er kam zu dem Schluss, in beiden Fällen handle es sich keinesfalls um ein letztes Aufbäumen traditionalistischer Kräfte oder rückständiger Gesellschaften, die durch unaufhaltsame Modernisierungsprozesse zum Untergang verurteilt seien. Zehn Jahre später konstatierte er dann in »Die Rückkehr der Religionen« eine »weltweite Revitalisierung von Religion«. Es wirkt fast wie die Vervollständigung einer Trilogie, dass der Autor weitere sieben Jahre später mit dem hier vorgestellten Band »Cultus und Heilsversprechen« eine Theorie der Religionen präsentierte, die deren Fortwirken im Zeitalter der Globalisierung erklären soll.

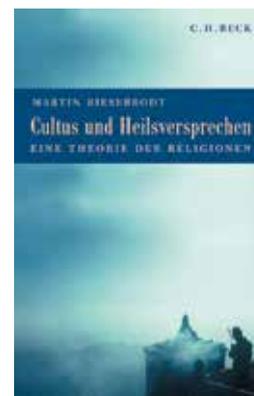
Das Buch setzt ein mit einer Zurückweisung der postmodernen und postkolonialen Kritik am Religionsbegriff und der Rechtfertigung seiner universalen Verwendung. Dazu führt der Autor Anschauungsmaterial aus der Geschichte des vor-modernen Westens und aus nicht westlichen Gesellschaften an. Doch was ist das für ein Religionsbegriff, der ihn bei der Sichtung des Materials auf religiöse Phänomene hin leitet? Es ist die im Handeln von Menschen Ausdruck findende Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Handlungen, Akteuren und Institutionen, lautet seine Antwort. Doch Unterscheidungen gibt es vielerlei. Was macht eine Unterscheidungsleis-

tung zu einer solchen zwischen religiösen und nicht religiösen Phänomenen? Zu sagen, Religionen konstituierten sich in Bezug aufeinander, etwa durch Abgrenzung und Polemik, umgeht die Frage, worin denn jeweils das Religiöse bestehe. Der Autor entnimmt seine Beispiele religionsgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Darstellungen. So scheint ihre Einordnung als religiös sich von selbst zu verstehen.

Aber es geht ja eigentlich um eine Theorie der Religionen. Zu ihr kommt der Autor nach einer Auflistung religionstheoretischer Ansätze, die von »Religion als göttliche Gabe der Vernunft« über »Religion als Proto-Wissenschaft« (also in einem vorwissenschaftlichen Stadium) oder »Religion als sakralisierte Gesellschaft« bis zu »Religion als Ware« reichen. Das Neue seiner Theorie sieht Riesebrodt vor allem darin, dass sie auf einem »konsequent praxisorientierten Religionsbegriff« gründe. Ob neu oder nicht – es ist ein plausibles und produktives Verfahren, wenn Riesebrodt zur Basis seiner Religionstheorie macht, was Religionen generell in ihren Liturgien für sich in Anspruch nehmen: »die Fähigkeit zur Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung durch Kommunikation mit übermenschlichen Mächten«.

Riesebrodts »liturgische Alternative« bewährt sich in dem Maße, wie sich in ihrem Licht Phänomene als religiös bestimmen lassen, ohne dass sich dabei der Religionsbegriff als zu eng oder zu weit erweist. Beispielsweise unterscheidet er zwischen verschiedenen Typen der Aufnahme von Kontakt mit übermenschlichen Mächten. Das kann durch symbolische Handlungen wie Gebete und Gesänge oder durch magische Praktiken wie das Tragen von Amuletten geschehen. Andere Möglichkeiten sind mystische Ekstase, asketische Entrückung oder die kontemplative Aktivierung eines im Menschen schlummernden übermenschlichen Potenzials. In allen Typen religiöser Praktiken, seien es die von religiösen Laien oder religiösen Virtuosen, geht es im Kern um die Trias Abwehr von Unheil, Krisenbewältigung und Heilstiftung. Das demonstriert der Autor mit vielfältigen Beispielen. Doch als bloße Illustration einer zur Formel verfestigten Theorie wirkt es eintönig.

Am Ende wagt der Autor eine interessante Voraussage über die Zukunft von Religionen. Sie könnte zugleich eine Art Test für seine Theorie sein. Wir leben in einer Welt, in der Krisen sich lediglich verlagern und Phasen wachsenden und schwindenden Krisenbewusstseins einander ablösen. In einer solchen Welt, so Riesebrodt, würden sich Religionen, die sich wesentlich als Ethik oder Ästhetik verstünden, schwerlich behaupten können in der Konkurrenz mit Religionen, für die das Heilsversprechen zentral sei. ●



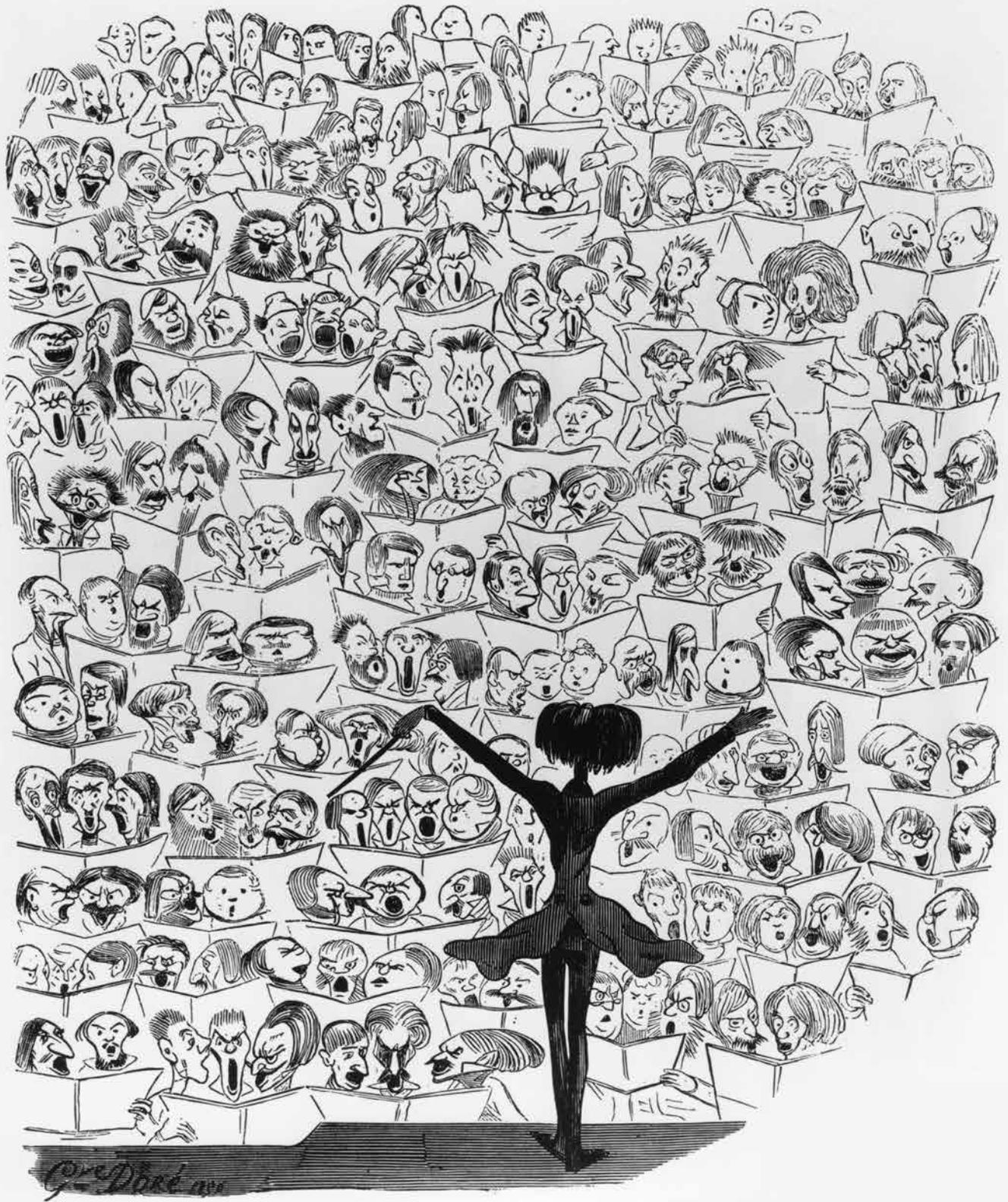
Martin Riesebrodt

Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen

München 2007,
Verlag C.H. Beck,
ISBN 978-3-406-56213-6,
316 Seiten, 29,90 Euro.

Der Rezensent

Dr. Rolf Wiggershaus
(siehe Seite 15)



Mehrstimmiger Chor als Ausdruck gelebter Polyphonie. So unterschiedlich wie die Physiognomien, Stimmen und Stimmführungen auch sind: Am Ende erklingt die Musik in harmonischem Zusammenhang.

Die Spannung zwischen kompromissloser Eindeutigkeit und konsensfähiger Offenheit durchzieht die Geschichte politischer, kultureller, gesellschaftlicher und theologischer Konflikte wie ein roter Faden. Wie es scheint, markieren die Begriffe zwei gegensätzlicher kaum zu denkende Pole.

Die Christentumsgeschichte ist in gravierender Weise von der immer neu aufbrechenden Debatte um letztgültige Wahrheit und alternative Autoritäts- und Normkonzepte geprägt. In Europa bestimmt seit dem 16. Jahrhundert konfessionelle Systemkonkurrenz das Erscheinungsbild der Kirche(n), die inzwischen auf weit mehr als die drei bekannten Konfessionsverbände angewachsen sind. Wie schon in den Jahrhunderten zuvor, trat an die Stelle der berechtigten Kritik an konkreten Auswüchsen einer theologisch fragwürdig gewordenen Frömmigkeitspraxis zunehmend der theoretische

Differenz zum Verständnis des Anderen definiert ja gerade auch die eigene Position. Insofern ist die Wahrnehmung von Differenz und Unterschiedenheit von elementarer Bedeutung für die eigene Identität und deren authentische Performanz. Das komplementäre Miteinander reduziert darum die Wahrheitsbehauptung gerade nicht auf eine individuelle und subjektive Position, sondern erlaubt es, sich dem, »was die Welt im Innersten zusammenhält« (Faust I), auf verschiedensten Wegen zu nähern.

Dass der eigenen Inanspruchnahme von Wahrheit dadurch weitere Facetten zuwachsen und eine größere Weite der Wirklichkeitsinterpretation gelingt, kann nur als beglückende Erfahrung wahrgenommen werden. Man mag dafür auch ein Beispiel aus der Musik wählen: Wie kläglich erklingen zuweilen Instrumente im monochromen Ton und ohne orchestrale Begleitung. Diese allererst unterstützt, erweitert und vollendet den jeweiligen Ton durch eine

»Religiöse Pluralität ist für mich nicht Bedrohung, sondern Befreiung zur Vielfalt«

Ein persönliches Statement von Markus Wriedt

Disput um Normbegründung und -durchsetzung. Hierbei spielten im Zuge der sich etablierenden Identitätsbildungsprozesse die Artikulation der konfessionellen Differenzkriterien und deren lebenspraktische Umsetzung eine weitaus größere Rolle als ein respekt- und verständnisvoller Umgang mit der abgelehnten Position, sei es römisch-katholischer oder innerprotestantisch alternativer Provenienz.

Debatten um Respekt, Anerkennung, Toleranz und Integration kranken seit den Zeiten verstärkter Binnendifferenzierung im Christentum wesentlich am Postulat der einen unhinterfragbaren und damit nicht kritikfähigen Wahrheit. Dass diese in kleinen Schritten ausgelegt und individuell verstanden werden muss, hat sich trotz der Etablierung eines hermeneutischen Wissenschaftsverständnisses noch nicht durchgesetzt. Das Argument, das Nachgeben in einer Detailposition gefährde die grundlegende Wahrheitsbehauptung, verliert freilich seine Bedeutung, wenn man an die Stelle des bipolaren Antagonismus der Meinungen ein komplementäres Verständigungsmodell setzt: Die

große Polyphonie, deren Harmonik sich nicht immer auf das erste Hören oder Sehen erschließt. Gerade bei großen Orchesterwerken ist man zuweilen erstaunt, welche Harmonien dort möglich werden, obwohl sie auf dem Papier als dissonant und widersetzlich erscheinen.

Der Reichtum einer kulturell diversen, alles andere als monochromen Gesellschaft und einer gelebten religiösen Pluralität wird von mir nicht als Bedrohung, sondern als Befreiung zur Vielfalt empfunden. Bedrohlich sind für mich vielmehr jene, die ihre Sicht der Dinge zum allein seligmachenden Postulat erheben und die Grenze zwischen engagierter Mitteilung und repressivem Oktroyier zunehmend verwischen. Der Campus Westend der Goethe-Universität scheint mir als ein Ort der Frankfurter Bürgeruniversität der ideale Nährboden für zahlreiche Begegnungen und komplementäre Bezeugungen der einen Wahrheit zu sein, auf dem nach langen Jahrzehnten gewaltsamer (Un-)Rechtsdurchsetzung nun der Weg zu vielfältig pluraler und hoffentlich repressionsfreier Normfindung beschritten worden ist. ●

Der Autor

Prof. Markus Wriedt
(siehe Seite 83)

IMPRESSUM

FORSCHUNG FRANKFURT
Das Wissenschaftsmagazin der Goethe-Universität



IMPRESSUM

Herausgeber Die Präsidentin der Goethe-Universität Frankfurt am Main
Vi.S.d.P. Dr. Olaf Kaltenborn, Leiter der Abteilung Marketing und Kommunikation

Redaktion Ulrike Jaspers, Diplom-Journalistin, Referentin für Wissenschaftskommunikation (Geistes- und Sozialwissenschaften), Theodor-W. Adorno-Platz 1, Campus Westend, PA-Gebäude, Raum 4P.31, 60323 Frankfurt am Main, Telefon (069)798-13066, E-Mail: jaspers@pww.uni-frankfurt.de
Dr. phil. Anne Hardy, Diplom-Physikerin, Referentin für Wissenschaftskommunikation (Naturwissenschaften und Medizin), Theodor-W. Adorno-Platz 1, Campus Westend, PA-Gebäude, Raum 4P.31, 60323 Frankfurt am Main, Telefon (069)798-12498, E-Mail: hardy@pww.uni-frankfurt.de

Grafisches Konzept und Layout Nina Ludwig, Kommunikationsdesignerin, M.A., Theodor-W. Adorno-Platz 1, Campus Westend, PA-Gebäude, Raum 4P.32, 60323 Frankfurt am Main, Telefon (069)798-13819, E-Mail: ludwig@pww.uni-frankfurt.de

Satz Nina Ludwig und Medienwerkstatt, Dagmar Jung-Zulauf, Niddatal

Litho Peter Kiefer Mediendesign, Frankfurt am Main

Vertrieb Helga Ott, Theodor-W. Adorno-Platz 1, Campus Westend, PA-Gebäude, Raum 4P.36A, 60323 Frankfurt am Main, Telefon (069)798-12472, Telefax (069) 798-763-12531, E-Mail: ott@pww.uni-frankfurt.de

Forschung Frankfurt im Internet www.muk.uni-frankfurt.de/Publikationen/FFFM/index.html

Anzeigenvermarktung Zeitungsanzeigengesellschaft RheinMainMedia mbH, Frankenallee 71–81, 60327 Frankfurt, www.rheinmainmedia.de, Ansprechpartner: Reinhold Dussmann, Telefon: (069) 7501 4183, E-Mail: r.dussmann@rheinmainmedia.de

Druck Societätsdruck, Westdeutsche Verlags- und Druckerei GmbH, Kurhessenstraße 4–6, 64546 Mörfelden-Walldorf

Bezugsbedingungen »Forschung Frankfurt« kann gegen eine jährliche Gebühr von 12 Euro abonniert werden. Das Einzelheft kostet 6 Euro. Einzelverkauf beim Vertrieb: Helga Ott, Theodor-W. Adorno-Platz 1, Campus Westend, PA-Gebäude, Raum 4P.36A, 60323 Frankfurt am Main, Telefon (069) 798-12472, E-Mail: ott@pww.uni-frankfurt.de

Für Mitglieder der Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e.V. sind die Abonnementgebühren für »Forschung Frankfurt« im Mitgliedsbeitrag enthalten.

Hinweis für Bezieher von »Forschung Frankfurt« (gem. Hess. Datenschutzgesetz): Für Vertrieb und Abonnementverwaltung von »Forschung Frankfurt« werden die erforderlichen Daten der Bezieher in einer automatisierten Datei gespeichert, die folgende Angaben enthält: Name, Vorname, Anschrift, Bezugszeitraum und – bei Teilnahme am Abbuchungsverfahren – die Bankverbindung. Die Daten werden nach Beendigung des Bezugs gelöscht.

Die Beiträge geben die Meinung der Autoren wieder. Der Nachdruck von Beiträgen ist nach Absprache möglich.

ABBILDUNGSNACHWEIS

Titel Illustrationen von Elmar Lixenfeld, Frankfurt, www.duodez.de.

Aus der Redaktion Foto von epd-bild, Frankfurt.

Religionen in der Gesellschaft Seite 4/5: Foto von epd-bild, Frankfurt; Seite 6 und 8: Fotos von Uwe Dettmar, Frankfurt; Seite 9: Abbildung von ullstein bild, Berlin; Seiten 10 bis 14: Illustrationen von Elmar Lixenfeld, Frankfurt, www.duodez.de; Seite 15: Autorenfoto Renate Wiggershaus, Kronberg; Seite 16: Bild von akq images, Berlin; Seite 17: Foto von ullstein bild; Seite 19: oben: Foto von picture alliance (dpa), Frankfurt; Seite 19 unten: Foto von Jörg Bürgis, Worms; Seite 20: Autorenfoto von Dettmar; Seite 22: Kunstwerk von Ann-Sophie Parker, Frankfurt; Seite 23: vom Künstlerkollektiv BANF, Frankfurt; Seite 24: Plakat vom Museum für Angewandte Kunst, Frankfurt; Seite 25: Foto von Ai Weiwei; Seite 26: Autorenfoto von Dettmar; Seiten 28 bis 33: Fotos von Dettmar; Seite 34: Wandtafelzeichnung Rudolf Steiner Archiv, Dornach, Schweiz; Seite 35: Foto von ullstein bild; Seite 36: Foto von picture alliance; Seite 37: Autorenfoto von Dettmar; Seite 38: Foto Louisa Gouliamaki, getty images, München; Seite 40: Foto von picture alliance; Seite 41: oben: Foto von epd-bild, Foto unten: Foto von KNA Bild, Bonn; Seite 42: oben: Foto von picture alliance, unten links: Autorenfoto von Dettmar, unten rechts: Foto von ullstein bild; Seite 43: Foto von Uwe Dettmar; Seite 46: Foto von ullstein bild; Seite 47: Foto von KNA Bild; Seite 48: Autorinnenfoto von Dettmar.

Islam – Konflikt und Konsens Seite 50/51: akq images; Seite 52: Foto von picture alliance; Seite 54: Foto von picture alliance; Seite 55: Autorenfoto von Dettmar; Seite 56 und 57 oben: Fotos von picture alliance; Seite 57 unten: Foto von REUTERS/Khaled Abdullah; Seite 58: oben: Foto von Susanne Schröter, Mitte und unten: Fotos Foto von picture alliance; Seite 59: Foto von Susanne Schröter; Seite 60: Autorinnenfoto von Dettmar; Seite 61: Bund Moslemischer Pfadfinder und Pfadfinderinnen Deutschlands, Rüsselsheim; Seite 62: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quran-Page0005.jpg>; Seite 63: Foto von picture alliance; Seite 65: Bayerische Staatsbibliothek, München, Cod.arab. 1, fol. 130r.; Seite 66: Foto von Dettmar; Seite 67: Mamoun Sakka (www.sakka.com); Seite 67: Autorinnenfoto von Dettmar; Seiten 68 bis 73: Illustrationen von der Bundeszentrale für politische Bildung, Projekt »Begriffswelten Islam«, www.bpb.de/begriffswelten-islam/; Seite 73: Foto von Dettmar.

Religion und Geschichte Seite 74 und 75: Giuseppe Gatteschi (1862–1935); Seite 76: Henryk Siemiradzki – www.abcgallery.com; Seite 77: Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg; Seite 78: [x] Wikimedia Commons; Seite 80: alle Bilder von akq images; Seite 82: Foto privat; Seite 83: Autorenfoto von Dettmar.

Schlusslicht Seite 94: Illustration von akq images.

Vorschau Seite 95: Andreas Malten, Frankfurt.

Wir haben uns bemüht, die Urheber- und Nutzungsrechte für die Abbildungen zu ermitteln und deren Veröffentlichungsgenehmigung einzuholen. Falls dies in einzelnen Fällen nicht gelungen sein sollte, bitten wir die Inhaber der Rechte, sich an die Goethe-Universität, Abteilung PR und Kommunikation, zu wenden. Berechtigte Ansprüche werden selbstverständlich abgegolten.



DAS NÄCHSTE MAL



FREMD

und EIGEN



Nilgänse (»Alopochen aegyptiacus«) am Main. Sie stammen ursprünglich aus Afrika und kamen als Parkvögel zu uns. Mittlerweile gelten sie als eingebürgert.

Die Fähigkeit, zwischen »eigen« und »fremd« zu unterscheiden, ist für alle Lebewesen überlebenswichtig. Bodenbakterien erkennen ihre Nahrungskonkurrenten und überlisten sie; das Immunsystem fahndet nach fremden Zellen, um sie zu vernichten; ökologische Gleichgewichte verschieben sich, beispielsweise, wenn fremde Arten durch den Schiffsverkehr in neue Habitate verschleppt werden. Auch der Mensch lernt früh, zwischen sich und Fremden zu unterscheiden und sein soziales Umfeld zur eigenen Orientierung in Gruppen einzuteilen. Andere Kulturen galten noch im 20. Jahrhundert eher als fremd, hatten den Hauch des Exotischen. Die fortschreitende Globalisierung hat den Blick verändert: Das Zusammenleben verschiedener Kulturen wird zur neuen Herausforderung. Doch wer des Eigenen gewiss ist, kann sich dem Fremden aussetzen und daran wachsen und lernen.

Erscheinungstermin: Mitte Dezember 2016

»Ich bin bei den Freunden, weil hier
Ideenreichtum und konkretes Engagement
zusammenkommen. Das ist gut für den
Wissenschaftsstandort Frankfurt.«

PROF. DR. ANNE BOHNENKAMP-RENKEN
PROFESSORIN FÜR NEUERE DEUTSCHE LITERATURWISSENSCHAFT
AN DER GOETHE-UNIVERSITÄT, DIREKTORIN DES FREIEN DEUTSCHEN
HOCHSTIFTS/FRANKFURTER GOETHE-MUSEUMS



FREUNDE
DER UNIVERSITÄT

Machen Sie mit. Werden Sie ein Freund!

Werden Sie Mitglied bei den Freunden und unterstützen Sie mit uns Forschung und Lehre an der Goethe-Universität.

NAME, VORNAME

STRASSE, PLZ, ORT, STAAT

Beitrittserklärung

Ich möchte Mitglied werden und die Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e. V. unterstützen

- als Freund: Jahresbeitrag ab 70 Euro
 als Förderer: Jahresbeitrag ab 200 Euro
 als Donator: Jahresbeitrag ab 500 Euro
 als Firmenmitglied: Jahresbeitrag ab 500 Euro

Einzugsermächtigung

Bitte buchen Sie den Jahresbeitrag von meinem Konto ab.

KONTOINHABER

IBAN

BANKINSTITUT

DATUM, UNTERSCHRIFT

Die Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e. V. ist als gemeinnütziger Verein anerkannt. Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerlich in vollem Umfang absetzbar. Mit meiner Unterschrift stimme ich der Speicherung meiner Angaben in einer nur zu Vereinszwecken geführten computergestützten Datei zu.

VEREINIGUNG VON FREUNDEN UND FÖRDERERN DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT FRANKFURT AM MAIN E.V.
Goethe-Universität Frankfurt, Grüneburgplatz 1, Gebäude PA, 60323 Frankfurt, Telefon (069) 910-478 01, E-Mail: freunde@vff.uni-frankfurt.de, www.vff.uni-frankfurt.de
Bankverbindung: Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main e. V., Deutsche Bank AG, IBAN DE76500700100700080500