



CIBEDO

Christlich-Islamische Begegnungs-
und Dokumentationsstelle e.V.
Deutsche Bischofskonferenz

CIBEDO-BEITRÄGE

ZUM GESPRÄCH ZWISCHEN CHRISTEN UND MUSLIMEN

Interreligiöser Dialog als Instrument
der Friedenskonsolidierung
Matthias Eder, Susann Gehr, Innocent Maganya

Der erste Bischof von Isfahan: Zwischen Politik,
Mission und kulturellem Austausch
Haila Manteghi Amin

Ignaz Goldzihers Sicht auf Muhammed und seine
Rezeption in der türkischen islamischen Theologie
Aysun Yaşar

2 / 2022



Liebe Leserinnen und Leser,
Ende Mai fand der 102. Katholikentag in Stuttgart statt. Viele Themen, die gegenwärtig die katholische Kirche beschäftigen und gesellschaftlich relevant sind, wurden in unterschiedlichen Veranstaltungsformaten diskutiert. Wie in der Vergangenheit gab es eine Vielzahl an Veranstaltungen sowohl zu den Themen des christlich-jüdischen als auch des christlich-islamischen Dialogs. Auch wenn das Programm aufgrund der noch anhaltenden Pandemie und der geringeren Teilnehmendenzahlen abgespeckt wurde, ist es gelungen, wichtige Themen mit entsprechenden Akteurinnen und Akteuren aus unterschiedlichen Bereichen abzubilden. Der christlich-islamische Dialog wurde zum ersten Mal in der Geschichte des Katholikentags mit einem Abendempfang bedacht, in dessen Rahmen die Verdienste von Gabrielle Erpenbeck gewürdigt wurden. Frau Erpenbeck wirkte über 40 Jahre u. a. im Gesprächskreis „Christen und Muslime“ beim ZdK und bei der Programmkommission für den christlich-islamischen Dialog bei den Katholikentagen. Vielen Dank, Frau Erpenbeck, und Gottes Segen für den Ruhestand!

„Ich möchte alle – Christen, Muslime und Juden – daran gewöhnen, in mir ihren Bruder zu sehen – einen Freund aller, der bereit ist, zu helfen, ohne etwas dafür zu verlangen.“ Unter diesem Leitspruch lebte Charles de Foucauld über fünfzehn Jahre in der algerischen Wüste. Er gewann das Vertrauen der Menschen vor Ort und genoss bei ihnen großes Ansehen durch sein einfaches Leben. Er wurde „Freund der Muslime“ genannt. Am 15. Mai 2022 wurde

er in Rom heiliggesprochen. Durch sein Leben hat er den Blick und die Haltung der Kirche auf Menschen anderer religiöser Traditionen, insbesondere auf die Muslime, verändert und nachhaltig geprägt. Der interreligiöse Dialog hat einen weiteren „himmlischen“ Fürsprecher!

Der muslimisch-jüdische Dialog hat, wie jedes interreligiöse Gespräch, eigene Anliegen, Themen und Dynamiken. Diese gilt es, im christlich-islamischen Dialog in ihrer Eigenheit, und nicht nur als Seitenarm des Trialogs, wahrzunehmen. Dennoch geht dieser durch den Rückbezug auf das Christentum und seine spezifische Verortung innerhalb des christlich geprägten Deutschlands auch das christlich-islamische Gespräch an. Eine Sichtung jüngster muslimisch-jüdischer Publikationen im deutschen Kontext nimmt in dieser Ausgabe Katja Thörner vor. Aysun Yaşar hingegen wirft einen Blick auf das Bild Goldzihers von Mohammed und dessen türkisch-theologische Rezeption und folgert daraus Implikationen für den Dialog. Mathias Eder, Susann Gehr und Innocent Maganya stellen das Institut für interreligiösen Dialog und islamische Studien im Tangaza University College und den kenianischen interreligiösen sowie politischen Kontext vor. Sie zeigen, inwiefern dort interreligiöser Dialog als Instrument der Friedenskonsolidierung wirken kann. Haila Manteghi blickt in ihrer Studie auf den ersten Bischof von Isfahan und beleuchtet die katholisch-schiitische Verflechtungsgeschichte, die auch für heute relevant ist.

Last but not least: Die CIBEDO-Schriftenreihe ist um zwei Bände reicher geworden: Roger Arnaldez' wegweisende Auseinandersetzung mit al-Hallāgs muslimischer Kreuzestheologie liegt nun auf Deutsch vor und ein Sammelband beschäftigt sich mit den Dynamiken von Glauben und Unglauben aus christlich-muslimischer Perspektive.

Viel Freude bei der Lektüre

*Ihr
Timo Güelmansur*

IMPRESSIONUM

Herausgeber:
CIBEDO e.V.
Verantwortlich:
Dr. Timo Güelmansur
Redaktion: Robin Flack
Redaktionsbeirat: Prof. Dr. Dirk Ansorge,
Carolin Brusky, Dr. Timo Güelmansur,
Prof. Dr. Anja Middelbeck-Varwick, Prof. Dr. Tobias
Specker SJ, Prof. Dr. Christian W. Troll SJ, Dr. Frank
van der Velden
Redaktionsanschrift: CIBEDO – Christlich-Islamische
Begegnungs- und Dokumentationsstelle – Arbeitsstelle der
Deutschen Bischofskonferenz, Offenbacher Landstraße 224,
60599 Frankfurt am Main, Tel. 069 / 72 64 91, Fax: 069 / 72 30 52,
www.cibedo.de Mail: www.info@cibedo.de
Die Publikation dient dem Austausch von Meinungen zum Gespräch
zwischen Christen und Muslimen. Nachdruck, photomechanische
oder elektronische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit
besonderer Erlaubnis.
Satz und Herstellung: Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG,
D-48135 Münster.
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster.
Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. 0251 / 690 – 91 30 09
Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz:
Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Tel. 0251 / 690 – 91 30 01 Mail: buchverlag@ashendorff.de

ISSN 1864-9483

Bezugsbedingungen:

CIBEDO – Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen
erscheint jährlich in vier Heften. Jahresabonnement (4 Hefte): 28 Euro
Ermäßigung für Studierende (4 Hefte): 15 Euro
Einzelhefte: 8 Euro; jeweils zzgl. Versandkosten
Digitale Ausgabe: Einzelheft 8 Euro. In Verbindung mit einem
Jahresabonnement (Print) ist das digitale Abonnement kostenfrei.
Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer. Abonnements
gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf. Kündigungen
sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis zum
15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingehen.

Studien

Interreligiöser Dialog als Instrument der Friedenskonsolidierung – Untersuchung der Rolle des Instituts für interreligiösen Dialog und islamische Studien im Tangaza University College (Kenia) als internationale und nationale Drehscheibe in Ostafrika

*Matthias Eder, Susann Gühr,
Innocent Maganya* **38**

Juan Thadeo de San Eliseo (1574–1633). Der erste Bischof von Isfahan: Zwischen Politik, Mission und kulturellem Austausch

Haila Manteghi Amin **50**

Ignaz Goldzihers Sicht auf Muhammed und seine Rezeption in der türkischen islamischen Theologie. Eine kritische Sichtung

Aysun Yaşar **56**

Dokumentation

Botschaft zum Ramadan und *'Id al-Fitr* des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, 1443 H./2022 A.D.

Vatikanstadt, 18. Februar 2022 **64**

Grußbotschaft des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz um muslimischen Fastenmonat Ramadan

Bonn, 1. April 2022 **66**

Grußwort zum Fastenmonat Ramadan der Ratsvorsitzenden der EKD

Hannover, 31. März 2022 **67**

Grußbotschaft des Bundespräsidenten zum Fest des Fastenbrechens

Berlin, 2. Mai 2022 **68**

Erklärung der gemeinsamen menschlichen Werte

Riad, 11. Mai 2022 **69**

Berichte

Populismus betrifft die Religionen unmittelbar. 18. Theologisches Forum Christentum – Islam, 4.–6. März 2022

Nicolas Conrads **73**

The Concept of Protoiology/Cosmology and the Concept of Eschatology in Judaism, Christianity and Islam. Tagung des Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse (BaFID), 16.–17. Februar 2022

Maria Elisabeth Höwer **75**

Islamismus in Deutschland – Quo Vadis? Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 15.–16. März 2022

Sebastian Prinz **77**

Coexister Germany e.V. Eine globale Jugendbewegung für sozialen Frieden feiert einjähriges Jubiläum, Frankfurt a. M., 1.–3. April 2022

Coexister Germany e. V. **79**

Buchbesprechungen

Sammelrezension jüdisch-muslimischer Dialog:

De Boor, Rachel/Frank, Jo/Ouertani, Sonya/Tosuner,

Hakan (Hg.): Und endlich konnten wir reden ...

Keskinkılıç, Ozan Zakariya/Langer, Ármin (Hg.):

Fremdgemacht & Reorientiert

Khorchide, Mouhanad/Homolka, Walter: Umdenken!

Klapheck, Elisa/Brumlik, Micha/Heschel, Susannah:

Judentum. Islam. Ein neues Dialogszenario

Zentralrat der Juden (Hg.): Schalom Aleikum Report.

Katja Thörner **81**

Šarčević, Ivan: Dijalog iz vjere
(Dialog aus dem Glauben)

Mario Trifunović **84**

Schröter, Susanne: Allahs Karawane. Eine Reise durch das islamische Multiversum

Florian Jäckel **86**

Literaturhinweise **88**

Zeitschriftenschau **89**

Interreligiöser Dialog als Instrument der Friedenskonsolidierung

Untersuchung der Rolle des Instituts für interreligiösen Dialog und islamische Studien im Tangaza University College (Kenia) als internationale und nationale Drehscheibe in Ostafrika

MATTHIAS EDER, SUSANN GIHR, INNOCENT MAGANYA

In einem Land wie Kenia, in dem sich über 90 Prozent der Bevölkerung als gläubig definieren, ist Friedensarbeit ohne den Einbezug von Religion nicht möglich. Dies bietet viele Chancen, aber auch Herausforderungen, die im Laufe dieser Studie exemplarisch anhand der Arbeit des Instituts für interreligiösen Dialog und islamische Studien (IRDIS) am Tangaza University College (Kenia) aufgezeigt werden. Somit versucht diese Studie, IRDIS als Friedensakteur in seinem Kontext verstehbar zu machen. IRDIS versucht, interreligiösen Dialog als Tool zu nutzen, um zu dauerhaftem und inklusivem Frieden in der Region beizutragen. Um IRDIS' Arbeit in Kontext setzen zu können, werden zunächst der historische Hintergrund, Konfliktlinien in der Region sowie (inter-)religiöse Beziehungen beleuchtet und relevante Herausforderungen herausgearbeitet (Teil 1 bis 3). Im Anschluss wird die Entstehungsgeschichte des IRDIS skizziert (Teil 4), auf verschiedene Ansätze und Aktivitäten der Arbeit des Instituts eingegangen (Teil 5) und die Wirkungen von IRDIS' Arbeit als neuem und dynamischem Friedensakteur aufgezeigt (Teil 6) und reflektiert (Teil 7).

1. Historischer Hintergrund von Kenia

Kenia erlangte am 12. Dezember 1963 die Unabhängigkeit, nachdem es 1895 Teil des britischen Protektorats Ostafrika geworden war und 1920 von Großbritannien kolonisiert wurde. Der britische Kolonialismus zeichnete sich durch eine ausbeuterische Wirtschaftspolitik und eine rassistische Ideologie unter dem Deckmantel der „Zivilisationsmission“ aus. Dazu gehörten auch die systematische Folterung und Misshandlung der kenianischen Bevölkerung unter der britischen Kolonialherrschaft. Die Manipulationen und Verstärkung der ethnischen Spaltung finden ihre Wurzeln in dieser Zeit. Die Interaktion zwischen den verschiedenen Gemeinschaften und Ethnien wurde unter der

Kolonialherrschaft auf ein Minimum reduziert, was vorher nicht in diesem Ausmaß der Fall war. Zuvor hatte sich die Identität um Familien-, Sub- oder Superclans gebildet.¹ Im Jahr 1938 wurde das Land in 24 überfüllte Reservate aufgeteilt, während das fruchtbare „weiße Hochland“ nur für europäische Siedler reserviert war und die kenianische Bevölkerung kein Land besitzen durfte.² Während der Kolonialzeit wurden nicht nur ethnische Identitäten und Landfragen genutzt, sondern auch die Anwendung von Gewalt, um politische Ziele zu erreichen. Ebenso führte der Aufbau eines Zentralstaates, der die Rechte Weniger bewahrte, zu einem Ethno-Elitismus, der bis heute anhält. Die britische Kolonialmacht nutzte auch Missionskirchen als Mittel der Kolonialisierung.³ Der Kolonialismus ermöglichte die Ausbreitung des Christentums und umgekehrt: Das Christentum wurde zu einem Mittel der Unterdrückung und ebnete den Weg für den Kolonialismus, indem es indigene Lebensweisen verurteilte und eine „Verwestlichung“ erzwang. So arbeiteten Kolonialbehörden und Missionsorden eng zusammen, um ihre jeweiligen Ziele in Bezug auf Kolonialisierung und Evangelisierung zu erreichen.⁴

Im Allgemeinen haben zwei wichtige Entwicklungen zur Unabhängigkeit im Jahr 1963 geführt: Der Mau-Mau-Krieg

¹ Vgl. ABDI, Dekha Ibrahim/MASON, Simon J. A.: *Mediation and Governance in Fragile Contexts: Small Steps to Peace*. Boulder, London 2019, S. 102.

² Vgl. WRONG, Michaela: *It's Our Turn to Eat: The Story of a Kenyan Whistle-Blower*, London 2019, S. 48.

³ Vgl. ANDREWS, Edward E.: *Christian missions and colonial Empires reconsidered: A black evangelist in West Africa, 1766–1816*, in: *Journal of Church & State*, 51/4 (2010), S. 663–691.

⁴ Vgl. KARARI, Peter: *Modus Operandi of Oppressing the „Savages“: The Kenyan British Colonial Experience*, in: *Peace and Conflict Studies*, 25 (1), 2018, S. 2. Online abrufbar unter: <https://nsuworks.nova.edu/pcs/vol25/iss1/2/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Matthias Eder wurde von AGIAMONDO über den Zivilen Friedensdienst entsendet und arbeitet seit 2017 als Berater bei den Afrikamissionaren/Weißen Vätern und seit der Gründung bei IRDIS in den Bereichen IRD, Konflikttransformation sowie Netzwerk- und Organisationsaufbau.

Susann Gehr wurde von AGIAMONDO über den Zivilen Friedensdienst entsendet und arbeitet seit 2021 als Junior-Beraterin bei IRDIS in den Bereichen Gender & IRD sowie Organisationsentwicklung.

Innocent Maganya MAfr. ist Direktor und Mitbegründer des IRDIS. Seine Schwerpunkte liegen auf der Entwicklung der akademischen Programme, Inkulturation und IRD zur Friedensbildung.

zwischen 1952 und 1957 gegen die Kolonialherrschaft war ein wichtiger Katalysator für die Unabhängigkeit und wurde von der Ethnie der Kikuyu dominiert, die von der britischen Kolonialmacht brutal unterdrückt wurde. Hinzu kam der Wunsch einiger Missionarinnen und Missionare nach Freiheit für die Bevölkerung afrikanischer Länder, der sich gegen die Vereinigung von kolonialen Institutionen und anderen (weißen) Missionierenden richtete. Entsprechend strebten sie nach selbstständiger Regierung durch die lokale Bevölkerung.⁵

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit war die Ära unter dem ersten Präsidenten Jomo Kenyatta durch den Übergang zur Republik sowie von einem Mehrparteiensystem zu einem Einparteiensystem gekennzeichnet, während Aspekte der dezentralisierten Macht und des Regionalismus beendet wurden.⁶ Jomo Kenyatta zeichnete sich nach der Unabhängigkeit durch Kontinuität und nicht durch Wandel aus, d. h. er verfolgte eine gesellschaftliche Amnestiepolitik des „Vergebens und Vergessens“, die die Kikuyus begünstigte.⁷ Obwohl 1965 der erste Entwicklungsplan aufgestellt wurde, profitierten nur wenige Eliten in der Politik. Bis 1974 ging die wirtschaftliche Entwicklung sogar zurück, was zu wachsender Armut führte. Nach dem Tod von Jomo Kenyatta im Jahr 1978 regierte Daniel arap Moi das Land bis 2002 und führte Kenyattas pro-westliches Modell des zentralisierten Kapitalismus fort. Diese 24 Jahre waren geprägt von mehreren Korruptionsskandalen in der Regierung, z. B. dem Goldenberg-Skandal. Außerdem drehte Daniel arap Moi, ein Kalenjin, die ethnische Bevorzugung um, indem er eine „Kalenjinisierung“ der Politik betrieb. 1980 zeichnete sich der Wunsch nach Veränderung ab: Er endete 1982 in einem gescheiterten Luftwaffenputsch von Luo-Offizieren und wurde als Rechtfertigung für wei-

tere staatliche Repressionen, Verhaftungen und Unterdrückung der Opposition instrumentalisiert. Nach massivem (inter-)nationalem Druck revidierte die Moi-Regierung 1992 das Verbot der Mehrparteiendemokratie, um mehr politische Beteiligung und Kontrolle zu gewährleisten.

Im Jahr 2002 gewann die *National Rainbow Coalition* (NARC), eine vereinte Opposition aus Luo (unter Raila Odinga) und Kikuyu (unter Mwai Kibaki), die vergleichsweise friedlichen Wahlen und machte Mwai Kibaki zum Präsidenten. Nach dem Wahlsieg zerbrach diese Koalition jedoch allmählich, da das gemeinsame Ziel, Moi als Präsident zu stürzen, nicht mehr als vereinendes Element galt.⁸ Während die Mehrheit der Bevölkerung der neuen Regierung anfangs sehr optimistisch gegenüberstand, trat die endemische Korruption, z. B. durch den Anglo-Leasing-Skandal, wieder in den Vordergrund.⁹ Die ethnischen Grenzen wurden wieder verstärkt, nachdem Raila Odinga das ihm versprochene Amt des Premierministers nicht erhalten hatte.¹⁰ Darauf trat er zusammen mit den Luos unter der *Orange Democratic Movement* (ODM) gegen Mwai Kibakis, von den Kikuyu dominierte, *Party of National Unity* (PMU) bei den Wahlen 2007 an. Diese waren durch brutale Gewalt nach den Wahlen aufgrund politisch ausgelöster interethnischer Zusammenstöße gekennzeichnet, bei denen mehr als 1.300 Menschen getötet und 600.000 vertrieben wurden.¹¹ Diese Krise wurde durch die Mediation des *African Union's Panel of Eminent African Personalities*, darunter der ehemalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, unterstützt und schließlich beendet. Ein Ergebnis war eine Koalition unter Mwai Kibaki als Präsident und Raila Odinga als Premierminister, während Uhuru Kenyatta, der Sohn des ersten Präsidenten Jomo Kenyatta, stellvertretender Premierminister wurde. 2011 wurde Uhuru Kenyatta, der 2013 der vierte Präsident wurde, vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag wegen Verbrechen gegen die Menschlichkeit nach den Wahlen 2007 angeklagt. Das Verfahren wurde jedoch eingestellt und er wurde strafrechtlich nicht belangt.

Nach den Wahlen im Jahr 2017, die Kenia an den Rand einer Verfassungskrise brachten, wurden die ethnischen Spaltungen noch verstärkt. Nachdem der Oberste Gerichtshof den ersten Wahlgang wegen Unregelmäßigkeiten für ungültig erklärt hatte, legitimierte er die Ergebnisse des zweiten Wahlgangs trotz massiver Unregelmäßigkeiten. So wurde Uhuru Kenyatta zum Sieger erklärt, während Raila Odinga sich zwei Monate später in einer offiziellen Zeremonie zum „Präsidenten des Volkes“ erklärte und die Abspaltung Zentralkenias verkündete, ohne einen konkreten Zeitplan oder regionale Grenzen bekannt zu

⁸ Vgl. ABDI/MASON: Mediation and Governance in Fragile Contexts, S. 111.

⁹ Vgl. WRONG: It's Our Turn to Eat: The Story of a Kenyan Whistle-Blower.

¹⁰ Vgl. ABDI/MASON: Mediation and Governance in Fragile Contexts, S. 111.

¹¹ Vgl. AGIAMONDO CPS: Länderprogramm-Strategie Kenia 2019–2024, S. 4.

⁵ Vgl. NALUGALA, Reginald Maudlin: Political History of Kenya: 1963–2021, Präsentation, Nairobi 2020.

⁶ Vgl. ABDI/MASON: Mediation and Governance in Fragile Contexts, S. 102.

⁷ Vgl. WRONG: It's Our Turn to Eat, S. 48.

geben.¹² Diese Zeit war durch massive Polizeigewalt und Einschränkungen der Bürgerrechte gekennzeichnet. Die Situation verbesserte sich erst nach dem symbolischen „Handshake“ zwischen Uhuru Kenyatta und Raila Odinga, der ein Signal zur Förderung von Respekt und Zusammenarbeit zwischen den Ethnien setzte. Die ethnischen Spannungen sind jedoch nach wie vor hoch und werden auch durch die anhaltende Spaltungspolitik angeheizt.

2. Konfliktlinien in Kenia

Die Konfliktlinien wurzeln zum Teil in jahrhundertealten sozioökonomischen, ethnopolitischen und strukturellen Ungleichheiten, Polarisierungen und Marginalisierungen. Sie sind mehrdimensional und beziehen sich auf ressourcenbasierte Konflikte im Sinne von ungelösten Landfragen sowie auf die Instrumentalisierung, Politisierung und Polarisierung von Identitäten. Dies führt teilweise zu Radikalisierung und gewalttätigem Extremismus, insbesondere in der Küstenregion. Die Folgen dieser Konflikte sind weitreichend: Das lokale Zusammenleben wird zerstört, Angst, Misstrauen und Argwohn führen zu einer fragmentierten Gesellschaft, insbesondere entlang ethnischer, aber auch religiöser Linien.

Politisch ausgelöste ethnische Konflikte führen zu einer Bevorzugung der jeweiligen Ethnie der verantwortlichen Regierung. Dies resultiert insbesondere in einer politischen Marginalisierung der Luos, während die Kikuyus historisch bevorteilt wurden. Ethnische Grenzen haben auch Auswirkungen auf die Anwendung des Rechtsstaates. Während Kenia in der Vergangenheit zeitweise autoritär regiert wurde, hat sich ein gewisses Maß an Rechtsstaatlichkeit etabliert, auch wenn diese nur selten auf die gesamte Bevölkerung angewandt wurde: Bestimmte Ethnien sind einem willkürlichen Machtmisbrauch, z. B. durch Polizeibrutalität und außergerichtliche Tötungen, ausgesetzt.¹³ In Kenia gibt es mehr als 43 Ethnien, wobei die Spannungen vor allem entlang der größten Ethnien der Kikuyu, Luo und Kalenjin auftreten. Die Konfliktlinien beziehen sich jedoch nicht nur auf interethnische Zusammenstöße, sondern auch auf einen wahrgenommenen Dualismus zwischen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Ethnie und einer nationalen Identität Kenias.¹⁴

Dieses hohe Konfliktpotenzial ist in der Vergangenheit mehrfach eskaliert, insbesondere nach den Wahlen in den Jahren 2007 und 2008. Das Schüren von politischer Gewalt hat mittlerweile System: Innerhalb von 15 Jahren gab es 2.500 Vorfälle von politischer Gewalt.¹⁵ Bislang galt Kenia als sicherer Hafen in Subsahara-Afrika, denn es hat nie einen Binnenkrieg erlebt und war im Vergleich zu den dys-

funktionalen und fragilen Nachbarländern stabil. Dies ist jedoch seit der gewaltsausgeladenen Wahlperiode von 2007/2008 nicht mehr selbstverständlich.

Darüber hinaus wird das Land zunehmend durch soziopolitische und wirtschaftliche Probleme destabilisiert.¹⁶ Diese strukturellen Ungleichheiten haben das Land entlang scharfer Linien gespalten, wodurch die Einheit und Harmonie in der Gesellschaft nachhaltig beeinträchtigt wird. Obwohl Kenia eine der am schnellsten wachsenden Volkswirtschaften in Subsahara-Afrika war (2015–2019), profitieren nur wenige von dieser Entwicklung: Mehr als 36 Prozent der Bevölkerung leben nach wie vor unterhalb der Armutsgrenze.¹⁷ Durch die COVID-19-Pandemie haben sich Marginalisierungsprozesse verstärkt und bieten das Potenzial, anhaltende Konfliktzenarien zu katalysieren: Das Gefühl der Ohnmacht der Mehrheit, die ungehört bleibt, wird gefördert und schürt Konflikte um Ressourcen, die wiederum das Verständnis von *in-and-out group biases* entlang ethnischer wie religiöser Linien verstärken.

Eine weitere Konfliktlinie ist der Dualismus zwischen Zentralismus und Regionalismus. Infolge der Gewalt nach den Wahlen im Jahr 2007 wurde eine neue Verfassung geschaffen, die den 47 Counties mehr Befugnisse einräumt. Die Meinungen zu diesem Prozess sind sehr gemischt, da weder die intra- noch die interkommunale Gewalt zurückgegangen ist, sondern aufgrund des Wettbewerbs um Ressourcen sogar zugenommen hat, während auf der anderen Seite eine weitere Zunahme der Korruption zu beobachten ist.¹⁸

Insbesondere die starren Trennlinien entlang ethnischer und religiöser Linien in Verbindung mit einer sehr konservativen und patriarchalen Gesellschaft verstärken die Ausgrenzung aufgrund von Gender. Zusammen mit dem Misstrauen gegenüber „den Anderen“ aufgrund der Marginalisierung und Instrumentalisierung von Identitäten ist das gemeinsame Handeln über Gruppen oder Identitäten hinweg oft schwach, was zur Marginalisierung und Diskriminierung von Frauen und Minderheiten führt. Dies geht mit einer Vielzahl von Rechtssystemen einher, die den Zugang von Frauen und Minderheiten zur Justiz einschränken, beispielsweise durch den Missbrauch von traditionellem Recht, Scharia und Strafrecht in Kenia. Im Jahr 2011 wurde in einem Gerichtsverfahren festgestellt, dass verheiratete Frauen das Recht haben, das Land ihrer Eltern zu erben. Dieses formelle Recht wird jedoch häufig nicht durchgesetzt. Traditionelle Praktiken, die die Vererbung, den Erwerb von Land und die mit dem Land verbundenen Vorteile regeln, begünstigen nach wie vor Männer. Trotz erheblicher Fortschritte der kenianischen Frauen in Bezug auf die Gleichberechtigung behindern weit verbreitete (sexuelle) und genderbasierte Gewalt sowie nicht einvernehmliche Polygamie, frühe Heirat und

¹² Vgl. NALUGALA, Reginald Maudlin: Political History of Kenya.

¹³ Vgl. ABDI/MASON: Mediation and Governance in Fragile Contexts, S. 105.

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. RALEIGH, Clionadh/Dowd, Caitriona/LINKE, Andrew: African Conflict Baselines and Trends: Armed Conflict Location and Event Dataset (ACLED) – Overview, Uses and Applications. A Conflict, Crime and Violence Results Initiative (CCVRI) program, London 2013.

¹⁶ Vgl. AGIAMONDO CPS: Länderprogramm-Strategie Kenia 2019–2024, S. 7.

¹⁷ Siehe hierzu den Länderbericht der Worldbank, online abrufbar unter: <https://www.worldbank.org/en/country/kenya/overview#1> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

¹⁸ Vgl. AGIAMONDO CPS: Länderprogramm-Strategie Kenia 2019–2024, S. 22.

kulturelle sowie traditionelle Praktiken nach wie vor die Selbstbestimmung von Frauen und Minderheiten. Gleichzeitig werden sexuelle Minderheiten strukturell marginalisiert, da z. B. gleichgeschlechtliche Handlungen in Kenia noch immer kriminalisiert werden, womit Kenia einem sich abzeichnenden Liberalisierungstrend in Subsahara-Afrika in dieser Hinsicht nicht folgt.

Die mangelnden Leistungen der Staaten und die unüberwindbaren wirtschaftlichen und sozialen Probleme haben große Teile der afrikanischen Bevölkerung desillusioniert. Vielerorts wird Religion als Antwort auf alle Probleme gehandelt, was dazu führt, dass das Zugehörigkeitsgefühl zum Staat und zu politischen Ideologien zugunsten religiöser Bewegungen und Konfessionen abnimmt. Religiöse Spannungen, die außerhalb des Kontinents stattfinden, werden in lokale Beziehungsgeflechte übertragen, die solche Konflikte bisher nicht kannten. Muslimische und christliche Gemeinschaften haben jahrhundertelang eng zusammengelebt – in den letzten Jahren ist das Verhältnis jedoch zunehmend explosiv geworden und das Vertrauen ist verloren gegangen. Zunehmende Radikalisierung und Islamophobie sind zu beobachten, aber auch die Segregation entlang der religiösen Konfessionen. Die Gesellschaft droht sich immer mehr entlang religiöser Linien zu spalten, was den Nährboden für religiös geprägte Gewalt schafft. Diese Radikalisierung und Segregation zwischen den Religionen ist noch stärker, wenn sie mit bestehenden und umstrittenen ethnischen Grenzen zusammenfällt, die im Vorfeld der potenziell gewalttätigen Präsidentschaftswahlen 2022 und anderer politischer Prozesse bis dahin stark politisiert sind.

Religionen haben also ein enormes Konfliktpotenzial, wenn es um die Instrumentalisierung von Identitäten geht, denn Religion berührt die tiefsten Gefühle und Wertevorstellungen des Menschen. Infolgedessen wird Religion oft instrumentalisiert. Dabei sind Stereotypen sind oft mit einem Mangel an Selbstreflexion über die eigene Religion verbunden. Während die Krise nach den Wahlen 2007/2008 von ethnischen Antagonismus und Hass geprägt war, hat sich die Situation in Kenia in besorgnisregender Weise dahingehend verändert, dass überall dort, wo gewalttätige Auseinandersetzungen zu beobachten sind, Religion als Faktor angeführt wird.

Infolge der militärischen Intervention in Somalia im Jahr 2011 hat die militant-islamistische Miliz Al-Shabaab ihre Terroranschläge sukzessive vom Norden Kenias bis nach Nairobi ausgeweitet. Auch wenn es nach dem Anschlag auf eine Universität in Garissa mit 144 Toten im Jahr 2015 keine größeren Anschläge außerhalb der Grenzregion und der Region Lamu an der nördlichen Küste gegeben hat, wächst das Misstrauen gegenüber der muslimischen Seite. Die Küstenregion bleibt unabhängig von Terroranschlägen weiterhin ein Pulverfass, da dort mehrere Konfliktlinien zusammenlaufen. Grund dafür ist das Gefühl der Marginalisierung im Vergleich zur Zentralregion, begleitet von einem Mangel an wirtschaftlichem Potenzial, Polizeigewalt und Brutalität sowie Konfrontation zwischen Opposition und Regierung. Neben individuellen Faktoren wie Gender, Alter, Familienstand, Beschäftigungsstatus oder individu-

ellen Erfahrungen mit Missständen führen Entwicklungen auf der Makroebene zur Radikalisierung. Die globale Politik, die sich nachteilig auf die muslimische Gemeinschaft auswirkt, führt dazu, dass vor allem Jugendliche als Autonom innerhalb der Gemeinschaften agieren, oft ohne starke Interaktion mit Familien oder anderen Unterstützungsnetzwerken. Angesichts der Perspektivlosigkeit und der systematischen Marginalisierung der meist somalisch-kenianischen Jugendlichen werden diese zunehmend von Milizen wie Al-Shabaab rekrutiert.

Die Terroranschläge haben ein Gefühl des Misstrauens innerhalb und gegenüber der muslimischen Gemeinschaft geschaffen und es sehr schwierig gemacht, Dialog zu fördern und zu unterstützen. Darüber hinaus radikalisieren sich auch die christlichen Konfessionen und werden Anderen gegenüber feindseliger, seien es Menschen muslimischen Glaubens oder anderer christlicher Konfessionen sowie der Modernität im Allgemeinen. Das Misstrauen und die Spannungen, die durch unvorhersehbare Konflikte und Ereignisse wie Angriffe auf Kirchen und religiöse Führende entstehen, erfordern sofortige interreligiöse und friedliche Reaktionen, gefolgt von geplanten Friedensinitiativen, die darauf abzielen, die angespannten Beziehungen zu heilen, was einer der Indikatoren zu interreligiösem Dialog (IRD) in Friedensarbeit ist.

3. Interreligiöse Beziehungen

Um Misstrauen und mangelndem Vertrauen zwischen den Religionen sowie Extremismus, Radikalismus und zerrütteten kommunalen Beziehungen aufgrund interreligiöser Spannungen entgegenzuwirken, versuchen zivilgesellschaftliche Initiativen sowie akademische und religiöse Kreise in Kenia, der zunehmenden Islamophobie und dem Isolationismus entgegenzuwirken. Die katholische Kirche in Kenia hat das Potenzial, eine Stimme des Friedens zu werden, ist aber oft nicht in der Lage, ihre kohärente Botschaft von Gerechtigkeit, Frieden und Dialog zu verbreiten.

Religion bietet jedoch auch die Möglichkeit, Brücken zu bauen und Frieden im Land zu schaffen. Religiöse Autoritäten und religiöse Organisationen können in vielen Konfliktsituationen eine wichtige Vermittlerrolle spielen, auch wenn sie oft erst in einem sehr späten Stadium in die Mediationsbemühungen einbezogen werden. Religiöse Autoritäten haben einzigartige Verbindungen zu lokalen Gemeinschaften und genießen häufig das Vertrauen der Konfliktparteien. So spielten religiöse Akteurinnen und Akteure beispielsweise eine wichtige Vermittlungsrolle nach den gewaltsamen Wahlen im Jahr 2007 und bei ihren Bemühungen um stille Diplomatie im Vorfeld des „Handshake“ im Jahr 2018.¹⁹

Generell ist das Ziel die Stärkung interreligiöser Maßnahmen, die eine friedliche Konfliktbewältigung und -transformation ermöglichen. Dazu gehört der Aufbau von Kompetenzen, um durch bessere Wissensgrundlagen

¹⁹ Vgl. LINDENMAYER, Elisabeth/KAYE, Josie Lianna: International Peace Institute: A Choice for Peace? The Story of Forty-One Days of Mediation in Kenya, New York 2009.

verschiedene interreligiöse Gruppen sowie Akteurinnen und Akteure zusammenzubringen, um das gegenseitige Verständnis zu verbessern und eine Kultur der Achtung von Frieden, Menschenrechten und religiöser Toleranz und Respekt aufzubauen. Auf nationaler Ebene fördern Organisationen wie das *Inter-Religious Council of Kenya* (IRCK) oder die *Commission for Interreligious Dialogue and Ecumenism* (CIRDE) der Kenianischen Katholischen Bischofskonferenz (KCCB) den IRD als Instrument für den Frieden. Das *Institute for Interreligious Dialogue and Islamic Studies* (IRDIS) am *Tangaza University College* (TUC) geht IRD auf verschiedenen Ebenen an, sowohl auf akademischer Ebene als auch an der Graswurzelebene, aber auch international, national und lokal.

3.1 Herausforderungen im IRD

Aufgrund der Polarisierung, Manipulation und Fragmentierung von Identitäten steht der IRD vor mehreren Herausforderungen, die durch Akteurinnen und Akteure wie IRDIS in Nairobi angegangen werden. Diese Herausforderungen beziehen sich auf:

- 1) Eines der Haupthindernisse für IRD ist fehlende **Bildung und Wissen** über die eigene und andere Religionen sowie ein allgemeiner Mangel an konzeptionellem und theologischem Hintergrund und Ausbildung. Viele leben in isolierten Glaubensgemeinschaften und die Interaktionen mit Menschen christlichen, muslimischen Glaubens und anderer Religionen sind von Angst und Misstrauen geprägt. Dieses Misstrauen und der Mangel an Verständnis für „die Anderen“ führen zu Voreingenommenheit gegenüber der anderen Gruppe. Religiöses Unwissen hat jedoch nicht nur interreligiöse, sondern auch intrareligiöse Auswirkungen: Fundamentalistische Narrative werden oft nicht als solche erkannt, was meistens mit einem Mangel an Selbstkritik an der eigenen Religion einhergeht. IRDIS ist ein Akteur auf mehreren Ebenen, der fehlendes religiöses Wissen durch seine akademischen Programme, die Ausbildung von Priestern sowie pastoralen Akteurinnen und Akteuren der katholischen Kirche und Bischofskonferenz in Kenia und IRD-Schulungen auf Gemeindeebene, vor allem mit Studierenden und Frauen aller Altersgruppen und Religionen, angeht.
- 2) **Apologetik und Wettbewerb zwischen Religionen oder Konfessionen:** IRD wird teilweise als ein Weg des Proselytismus und der religiösen Bekehrung missverstanden und nicht als ein Prozess des gegenseitigen Lernens. IRD kann jedoch dazu beitragen, früh Anzeichen von Radikalisierung und Gewaltpotenziale in einem Stadium zu erkennen, in dem interreligiöse Begegnungen noch etwas bewirken können. Das bedeutet aber auch, dass man Partnerinnen und Partner sowie Verbündete klug und pragmatisch auswählen muss. Einige Akteurinnen und Akteure, z. B. bestimmte religiöse Führende und staatliche Stellen, sind für ein Thema entscheidend und für andere Themen schädlich. Die Zusammenarbeit mit Politikerinnen und Politikern birgt jedoch immer das Risiko, dass religiöse Führende durch ihre Beziehungen zu diesen Akteurinnen

und Akteuren kompromittiert werden. Hier versucht IRDIS, eine sichere Balance zu finden und Safe Spaces für sicheren, formellen wie informellen, Austausch zu schaffen.

- 3) **Mangel an Rechten, Beteiligung und Vertretung von Gruppen wie Frauen, sexuellen und Gender-Minderheiten und Jugendlichen in den Religionen** bedrohen den IRD, obwohl die angesprochenen Gruppen die Mehrheit der Gesellschaft ausmachen. Interreligiöse Begegnungen werden oft nicht als sicher wahrgenommen, da die meisten von Menschen an der Macht so organisiert werden, wie sie es für richtig halten und wie es für sie komfortabel ist. Stattdessen ist die Stärkung eines inklusiven Ansatzes für IRDIS von großer Bedeutung, da der IRD ansonsten inkohärent und unschlüssig ist. Daher müssen Schutzzäume geschaffen werden, in denen sich marginalisierte Gruppen ermutigt fühlen, ihre Meinung zu äußern, ohne dass es zu Mikroaggressionen und verletzenden Aussagen kommt. Dazu gehören auch Diskussionen, um Missinterpretationen der heiligen Schriften als Rechtfertigung für Diskriminierung zu entkräften. Es ist jedoch auch wichtig, mit Männern zusammenzuarbeiten und fortschrittliche traditionelle und religiöse Führende zu unterstützen, um die Strukturen von innen heraus zu verändern und einen Dualismus in Bezug auf Gender und IRD, welcher oft als ein gegen Männer gerichtetes Thema verstanden wird, zu vermeiden. Ebenso können z. B. auch Männer Opfer von Fundamentalismus sein. IRDIS versucht, Gläubige zu ermutigen, kritisch über Vielfalt, Identität, Handlungsfähigkeit, Stereotypen und Vorurteile zu reflektieren, indem Gender Mainstreaming in die Arbeit von IRDIS einbezogen wird, sowohl in Bezug auf den Inhalt der akademischen und gemeinschaftlichen Programme als auch auf der Ebene des Projektmanagements, um z. B. gendersensible Aktivitäten zu fördern.

- 4) **Strukturelle Asymmetrien in Bezug auf personelle, finanzielle und rechtliche Ressourcen** stellen weitere Herausforderungen für den IRD in Bezug auf Partizipation, Repräsentation und die kritische Reflektion von Macht und Patriarchat dar. Dies geht Hand in Hand mit religiöser Bildung, insbesondere um Barrieren im Zusammenhang mit der Teilnahme an inhaltlichen Debatten zu beseitigen und Fundamentalismus und Fehlinterpretationen von Schriften zur Rechtfertigung von Diskriminierung zu entlarven.

Das Engagement im IRD muss niedrigschwellig sein, was Zeitpunkt und Ort der Begegnungen angeht, und ferner inklusive Formen der Teilnahme anbieten. IRD muss auch den Dialog auf lokaler Ebene stärken, anstatt sich auf den IRD als eine rein akademische Diskussion zu konzentrieren, bei der es oft um religiöse Grundsätze geht. Ebenso muss das proportionale Gleichgewicht unter den interreligiösen Entscheidungstragenden angegangen werden, bevor sie strategische Initiativen ergreifen. Häufig werden interreligiöse Dialoge christlich und muslimisch dominiert, während insbesondere

- die traditionellen afrikanischen Religionen noch unterrepräsentiert sind.²⁰
- 5) Missbrauch und Korruption in religiösen und interreligiösen Einrichtungen schwächen das Vertrauen:** Interreligiöse Friedensinitiativen laufen Gefahr, zu Kanälen für den finanziellen Nutzen von Einzelpersonen zu werden, die interreligiöse Konzepte und Strukturen missbrauchen, um ihre Initiative zum persönlichen Vorteil zu „legitimieren“.²¹ Daher kann es das Vertrauen und den sozialen Zusammenhalt stärken, wenn man transparent handelt und Diskussionen zu Missbrauch jeglicher Art und Korruption nicht ausweicht, sondern über diese Themen spricht.
- 6) Abhängigkeit von Gebenden:** Unterstützung aus dem globalen Norden sind immer noch die wichtigste Quelle für interreligiöse Initiativen in Ostafrika.²² Dies ist teilweise auch bei IRDIS durch die Bereitstellung von Personal durch AGIAMONDO und Stipendien durch Missio München der Fall, aber durch die enge Partnerschaft mit den Weißen Vätern/Afrikamissionaren (MAfr)²³ und lokalen Partnern kann IRDIS eine zu starke Geberabhängigkeit vermeiden.
- 7) Initiativen auf nationaler oder regionaler Ebene dringen nicht bis zur Gemeindeebene durch.** Das liegt an den gemischten Signalen der religiösen Führenden zum IRD. Zwar scheinen die religiösen Führungspersonen dem Dialog und der Einbeziehung in IRD-Foren oft sehr aufgeschlossen gegenüberzustehen, doch wird das erworbene Wissen meist nicht an die Gemeinden weitergegeben und multipliziert, während kontroverse Themen aufrechterhalten werden. Eine Schlüsselperson, die das Vertrauen der lokalen Gemeinschaft genießt und diese aktiv einbezieht, ist jedoch ein wichtiger Ausgangspunkt für einen Dialogprozess. Um diese problematischen und paradoxen Verhaltensweisen zu bekämpfen, arbeitet IRDIS mit religiösen Führenden zusammen, um sich auf politischer Ebene zu engagieren, aber auch mit Studierenden, Frauen und anderen religiösen Akteurinnen und Akteuren auf Gemeindeebene, um einen Dialog von unten nach oben zu fördern.
- 8) Instrumentalisierung und Missbrauch von (sozialen) Medien zur Verbreitung von Hassreden, Fundamentalismus und gewalttätigem Extremismus.** Durch religiöse Bildung können positive Gegennarrative geschaffen und verbreitet werden. Darüber hinaus fungiert religiöse Bildung in Bezug auf die Kenntnis der eigenen und anderer Religionen auch als Impfstoff gegen Manipulationen. Der Ansatz von IRDIS, dem Missbrauch sozialer Medien entgegenzuwirken, besteht u. a. darin, in den Dialog über soziale Medien einzutreten, indem über die Arbeit von IRDIS, Aktivitäten und auch religiöse Feiertage sowie IRD-Tools informiert wird.²⁴
- 9) Ein fehlender intrareligiöser Dialog führt zu internen Spannungen und Führungskämpfen in den Religionen.** Teil des IRD ist nicht nur der inter-, sondern auch der intrareligiöse Dialog. Sich im IRD zu engagieren, bedeutet z. B. nicht, die Ökumene hinter sich zu lassen. Aus diesem Grund organisiert IRDIS auch Konferenzen und Schulungen zur Ökumene.
- 10) Peacebuilding und Dialoge sind oft ineffektiv und unkoordiniert,** sowohl innerhalb der religiösen Friedensförderung als auch mit säkularen Friedensinitiativen, die nicht selten blind für die friedensstiftende Kraft der Religionen sind. Beim IRD geht es vor allem um die Vernetzung, den Aufbau von Beziehungen und Synergien mit Partnerinnen und Partnern. Hier spielt IRDIS eine herausragende Rolle als Hub für den IRD, indem es verschiedene Akteurinnen und Akteure auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene, in Praxis und Wissenschaft sowie religiöse und säkulare Initiativen zusammenbringt, damit sie voneinander lernen und gemeinsam etwas bewegen können.

3.2 Chancen des IRD

Andererseits birgt der interreligiöse Dialog in einer stark fragmentierten Gesellschaft wie in Kenia ein enormes Potenzial. IRD kann als Impfstoff gegen Manipulationen fungieren, denn es verhindert unreflektierte Antworten, Schuldzuweisungen sowie „Wir-gegen-die“-Narrative und entmystifiziert „das Andere“ oder das Unbekannte. Wer andere nicht kennt, öffnet Missverständnissen, Manipulation und letztlich Gewalt und Extremismus Tür und Tor und verhindert kollektive Aktionen von Gruppen. Daher kann der IRD insbesondere für Frauen, Jugendliche und Minderheiten einen Raum und ein Forum für den Austausch eröffnen, das von institutionellen Zwängen befreit ist und gleichzeitig die eigene Identität als Gläubige respektiert.

IRD kann nicht nur ein Instrument zur Überbrückung interreligiöser Spannungen sein, sondern auch für andere identitätsbasierte Konflikte, insbesondere im kenianischen Kontext, wo Konflikte in erster Linie ethnisch dominiert

²⁰ Organisationen wie das *Coast Interfaith Council of Clerics* (CICC) in Mombasa arbeiten bereits eng mit traditionellen Glaubensrichtungen wie den Kayas zusammen und können ein strategischer Partner sein, um etwa die akademisch-praktische Kluft zu überbrücken, die Perspektiven von einer zentralen zu einer Küstenperspektive zu erweitern und um mehr religiöse Akteurinnen und Akteure in die Arbeit von IRDIS einzubeziehen.

²¹ Vgl. LAGHO, Willybard/BONAYA, Annan: Religion and Peace in East Africa. Pilot study on methodological approaches and tools for measuring change and the results of working with religion and religious actors for peace and reconciliation, DANMISSION (Hg.) 2016.

²² Vgl. ebd.

²³ Die Afrikamissionare/Weißen Väter sind eine internationale Missionsgesellschaft von Priestern und Brüdern mit einer langen Tradition im Bereich des IRD, insbesondere mit Menschen muslimischen Glaubens in Afrika und der Inkulturation. Gegenwärtig gibt es über 1.260 Afrikamissionare und über 500 Aspiranten. Die Afrikamissionare engagieren sich in Kenia in der Gemeindearbeit, der Ausbildung und der Bildungsarbeit. Eine der Hauptaufgaben in Kenia ist die Förderung des Studiums des Islam und des interreligiösen Dialogs in Tangaza.

²⁴ Zum Facebook-Auftritt siehe: <https://www.facebook.com/IRDISTangaza/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

sind. Wenn diese jedoch irreführenderweise mit Religion vermischt werden, wird die Friedensbildung sehr viel schwieriger. Friedensarbeit ohne Einbeziehung der Religion lässt daher ein immenses Friedenspotenzial außer Acht. Das Engagement im IRD und die Nutzung der verbindenden Kraft der Religionen, die durch die Botschaft des Friedens und der Empathie verbunden sind, kann ein wichtiges Instrument für die Friedensförderung sein. IRD kann dazu genutzt werden, Konflikte und deren Ursachen zu verstehen, die sich auf soziale, ethnische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Konflikte beziehen. IRD ermöglicht es, Menschen zusammenzubringen und ihre Identität als Gläubige anzuerkennen, was andere Spannungen überbrücken kann, indem sie sich auf Gemeinsamkeiten konzentriert, z. B. auf das Gebet zu Gott, unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit. Religionen sind sinnstiftend und haben einen einzigartigen Zugang zur Gesellschaft, da sie eine wichtige Rolle in Situationen spielen, in denen der Staat der Fürsorgepflicht für seine Bevölkerung nicht nachkommt, was zur Abwendung und Enttäuschung gegenüber dem politischen Prozess führt. Daher kann das Potenzial der Beteiligung und des Beitrags der Religionen zur Stabilisierung, aber auch zum Konflikt nicht unterschätzt werden, um einen nachhaltigen Frieden zu erreichen.

Auch wenn es Veränderungen in Richtung Gleichberechtigung gegeben hat, hinken die Religionen insgesamt immer hinterher, wenn es darum geht, genderspezifische Bedürfnisse zu berücksichtigen und Rechte von Frauen und Minderheiten zu gewährleisten. IRD kann, da es ein inklusives Konzept ist, einen Raum öffnen, der allen offensteht und versucht, gesellschaftliche Lücken zu schließen. Dies ist besonders wichtig, da Frauen und Minderheiten in religiösen und indigenen Gemeinschaften eine große Rolle gespielt haben, die jedoch in Schriften kaum behandelt, selten ausgesprochen und nie voll anerkannt wird. Religionen neigen dazu, den Status des Mannes über den der Frau zu stellen – auch ein Ergebnis falscher Auslegungen der heiligen Schriften. Auch wenn es Fortschritte in Richtung Gleichberechtigung gegeben hat, ist noch viel zu tun. In jeder Religion gibt es fundamentalistische Strömungen, die sich aktiv gegen Veränderungen wehren. Ferner halten patriarchale und klerikale Strukturen Frauen und Minderheiten zurück und vertuschen strukturellen Missbrauch. Viele säkulare Feministinnen und Feministen sehen in der Religion ein großes Hindernis für Emanzipation und erkennen die religiöse Identität von gläubigen Frauen und Minderheiten, während Frauen und Minderheiten auch in den von Männern dominierten religiösen Strukturen nicht angemessen integriert und vertreten sind. Beide übersehen die Tatsache, dass Religion einen Raum für Empowerment von Frauen, Minderheiten und Männern bieten kann, die Nachteile durch fundamentalistische und patriarchale Annahmen erleben.

Hierfür erhält der Safe Space ein Forum, in dem z. B. Frauen sich frei fühlen, ihre Meinung zu sagen, ohne diskriminierende und verletzende Auswirkungen zu befürchten. Hier kann erörtert werden, was es für sie bedeutet, eine gläubige Frau zu sein. Dies gibt den gläubigen Frauen

zugleich die Möglichkeit, nicht eine ihrer Identitäten aufzugeben zu müssen, sei es die religiöse oder die, eine Frau zu sein. Ebenso geht es darum, eine gemeinsame Identität als gläubige Frau zu finden, um genderbasierte Herausforderungen innerhalb und zwischen Religionen anzugehen und als *Agent of Change* anerkannt zu werden.

IRD bedeutet auch, Gemeinsamkeiten auf eine positive Art und Weise zu finden, z. B. die Erkenntnis, dass alle zu einem Gott beten, nur auf unterschiedliche Weise, zumindest im christlich-muslimischen Dialog. Dies kann die Menschen vereinen und zu der Erkenntnis führen, dass alle Menschen gleich sind, unabhängig davon, welcher Religion Menschen angehören oder wie ihre Genderidentität ist. Andererseits kann auch die Feststellung von Gemeinsamkeiten in Bezug auf die Erfahrung von Patriarchat, Ungerechtigkeit und Benachteiligung verbinden. Das Patriarchat ist nicht nur ein Merkmal der Religion, sondern existiert in den meisten Bereichen und kann als Ausgangspunkt dienen, um falsche Vorstellungen über religiöse oder kulturelle Annahmen als Hindernis für die Stärkung der Rolle der Frau und die Sensibilisierung für Genderfragen auszuräumen.

Dieses Gefühl, nicht allein zu sein, kann auch Frauen und Minderheiten vereinen und einen ersten Schritt zu kollektivem Handeln sein. Dies ist von besonderer Bedeutung, da sie als Gruppe mit weniger politischem Einfluss größere Koalitionen brauchen, um Einfluss zu bekommen und gehört zu werden. Schließlich ist der IRD eine Gelegenheit, etwas von innen heraus zu verändern, indem Teilnehmende von institutionellen Zwängen ihrer jeweiligen Religion befreit werden.

Religiöse und traditionelle Leitungsfiguren können zwar den IRD gefährden, andererseits können sie aufgrund ihres großen Einflusses und ihres Ansehens innerhalb der Gemeinschaft eine wichtige Kraft für diesen sein. Da sie ein Publikum haben, das ihnen regelmäßig zuhört, ist ihre Vermittler- und Multiplikatorenrolle in der Verbreitung der Botschaft, dass der IRD ein Instrument für Frieden und sozialen Zusammenhalt ist, hoch, während sie gleichzeitig religiösen Wettbewerb und „Wir-gegen-sie“-Narrative im Sinne von Extremismus oder negativer ethnischer Zugehörigkeit verurteilen.

Demnach kann interreligiöser Dialog auch eine Plattform bieten, um für gemeinsame Ziele einzutreten, wie dies beispielsweise bei der Arbeit gegen die Covid-Pandemie geschieht. Dies steht auch im Einklang mit anderen Forschungsergebnissen, die zeigen, dass insbesondere religiöse, gemeinschaftsbasierte Ansätze sehr vielversprechend sind, vor allem wenn sie mit anderen Themenbereichen (wie der wirtschaftlichen Stärkung oder Gesundheitsversorgung) verknüpft sind.²⁵

4. Entstehung des Instituts

IRDIS basiert auf einer Zusammenarbeit zwischen den Afrikamissionaren/Weißen Vätern, dem *Tangaza*

²⁵ Vgl. LAGHO/BONAYA: Religion and Peace in East Africa.

*University College (TUC)*²⁶ und AGIAMONDO – Ziviler Friedensdienst (ZFD)²⁷. Kern dieser Partnerschaft war die Einrichtung eines Zentrums für den interreligiösen Dialog im englischsprachigen Afrika. Dies ist seit 1999 ein Anliegen der Afrikamissionare. Der erste Partnerschaftsantrag wurde von Pater Felix Phiri gestellt, der 2017 kurz vor Beginn der Partnerschaft mit AGIAMONDO versetzt wurde. Während solche personellen Veränderungen oft eine neue Partnerschaft gefährden, war es in diesem Fall eine Chance, mit der Umsetzung der Zusammenarbeit von vorne zu beginnen. Pater Innocent Maganya übernahm die Leitung der Partnerschaft zusammen mit der neu eingestellten ZFD-Fachkraft Matthias Eder. Sie begannen, strategisch mit dem Tangaza University College zu arbeiten, indem sie eine große Anzahl von Konferenzen und Workshops durchführten, um den IRD in Tangaza bekannt zu machen. Trotz aller personeller Veränderungen innerhalb des TUC zu dieser Zeit blieb die Kommunikationsebene zwischen dem TUC und die Zusammenarbeit zwischen den Afrikamissionaren und AGIAMONDO im Fokus. Die Basis für diese akademischen Aktivitäten war die Abteilung für Mission und Islamische Studien.

In den ersten beiden Jahren der Partnerschaft gab es mehr als 20 wichtige Aktivitäten zum Thema IRD an der TUC.²⁸ Dies überzeugte die Verwaltung von IRDIS' Arbeit und verdeutlichte den Wandel in der Haltung der Verwaltung von Tangaza gegenüber dem IRD und der Einrichtung eines IRD-Zentrums.

Die starke Beteiligung des TUC führte zur Gründung von IRDIS im Oktober 2019. Diese Idee wurde schließlich von der Tangaza-Verwaltung vorangetrieben, nicht von den beteiligten Organisationen allein (Afrikamissionare & AGIAMONDO). IRDIS erhält inzwischen Anfragen aus

allen englischsprachigen Ländern Afrikas und von internationalen Partnerorganisationen, was Tangaza zu einer vertrauenswürdigen Partnerin für den Dialog macht. Es hat sich gezeigt, dass durch den externen Impuls das alte Konzept eines IRD-Zentrums der Afrikamissionare in Tangaza mit der Partnerschaft von AGIAMONDO neu belebt wurde und die notwendigen Strukturen, das Programmmanagement und die Kapazitäten zum Aufbau eines solchen Instituts nun von den Partnern bereitgestellt werden konnten. IRDIS als Akteur sieht sich in der historischen Rolle der Afrikamissionare in den Diskursen um IRD und Inkulturation verwurzelt, was zu einer kritischen Reflexion von Mechanismen rund um „Mission“ und die Rolle der Kirche in und gegenüber Afrika führt. Die Afrikamissionare waren maßgeblich an postkolonialen und interreligiösen Meilensteinen beteiligt, z. B. mit ihrer Entscheidung, im Jahr 1971²⁹ Mosambik zu verlassen und die Kolonialherrschaft und die katholische Kirche zu kritisieren. Auch trugen sie maßgeblich zu den interreligiösen Aspekten des Zweiten Vatikanischen Konzils bei, das die katholische Grundlage für die IRD darstellt.

5. IRDIS als Hub für den interreligiösen Dialog

Die Stärke von IRDIS ist sein Mehrebenenansatz. Durch die eingenommene Hubfunktion für IRD arbeitet IRDIS an der Schnittstelle von Theorie und Praxis auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene und berührt dabei interdisziplinäre Themen. Insbesondere diese Verknüpfung von Wissenschaft und Praxis sowie von lokalem Wissen mit internationalen Initiativen hat IRDIS zu einem einzigartigen Anziehungspunkt für viele Akteurinnen und Akteure gemacht.

5.1 Akademische Programme und Forschung

Seit 2014 wird ein vollständiges Zertifikatsprogramm für Islamische Studien angeboten, um religiöse Akteurinnen und Akteure im Dialog auszubilden. Es ist ein einjähriges Intensivprogramm, das darauf abzielt, Mitglieder religiöser Einrichtungen im Dialog mit Musliminnen und Muslimen, aber auch anderen Gläubigen im Allgemeinen zu befähigen. Die meisten Teilnehmenden sind katholische Geistliche, aber auch muslimische Geistliche aus ganz Afrika verschiedener Denominationen waren anwesend. Langfristig möchte IRDIS das Programm für weitere Zielgruppen öffnen. Das Programm ist zugleich das erste Jahr des geplanten Diplom- und Bachelor-Studiengangs bei IRDIS, während Master-Programme mit internationalen Partneruniversitäten diskutiert werden – das erste Masterprogramm mit der *Global Ministries University* in San Diego (USA) und dem *Institute of Science and Religion* in Aluva (Indien) sowie dem *Indian Institute for Science and*

26 Das Tangaza University College ist eine katholische Hochschule in Nairobi. Studierende und Dozierende kommen aus über 50 Ländern und etwa 100 religiösen/missionarischen Kongregationen.

27 Der Zivile Friedensdienst (ZFD) ist ein deutsches Programm zur Gewaltprävention und Friedensförderung in Krisen- und Konfliktregionen. Der ZFD besteht aus einem Konsortium von neun Organisationen, darunter GIZ, Weltfriedensdienst und AGIAMONDO, und wird vollständig vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) finanziert. AGIAMONDO ist ein wichtiges Element dieses Konsortiums, das sich speziell mit katholischen und religiösen Akteurinnen und Akteuren befasst. In Bezug auf Kenia hat AGIAMONDO zwei Schwerpunkte für seine Arbeit formuliert – ressourcenbasierte Konflikte und interreligiösen Dialog, vgl. AGIAMONDO ZFD Länderprogramm-Strategie Kenia 2019–2024.

28 Z. B. jährliche Konferenzen zum Thema Religion und Sicherheit seit 2018, die erste jährliche Summer School 2018 und eine Konferenz zum Thema Religion und Gender 2019. Außerdem fanden mehrere Konferenzen mit muslimischer Kooperation in Kenia statt, das akademische Zertifikatsprogramm zum christlich-muslimischen Dialog wurde erweitert und zahlreiche nationale und internationale Partnerschaften wurden aufgebaut, wie die Umma University, die St. Pauls University, die ständige Partnerschaft mit KCCB, die Stiftung für Religionswissenschaften in Bologna (Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, kurz FSCIRE) und die Global Ministry University in Kalifornien.

29 Für einen ausführlichen Bericht darüber siehe: NOLAN MAFR, Frank: The departure of the Missionaries of Africa (the White Fathers) from Mozambique, Rom 1971. Online abrufbar unter: http://www.peresblancs.org/livret_mozambique_gb_2015.pdf (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Religion in Neu Delhi zum Thema „Religion und Wissenschaft“ ist bereits angelaufen.

TUC strebt in naher Zukunft auch ein interdisziplinäres PhD-Programm an, mit IRDIS als einem der Ankerinstitute. Parallel dazu werden internationale akademische Partnerschaften, wie mit FSCIRE in Bologna sowie online Spezialisierungs-Kurzkurse zu spezifischen Forschungstools und -inhalten durchgeführt. Die Herausgabe eigener Publikationen ist ein wichtiges Anliegen im IRDIS: Ein erstes IRD-Studienhandbuch wurde zusammen mit der kenianischen Bischofskonferenz im Januar 2022 veröffentlicht und der Prozess zur Schaffung notwendiger Strukturen für eine ständige Zeitschrift zur IRD-Forschung kommt gut voran.

5.2 Community Engagement

IRDIS ist nicht nur ein akademischer Akteur, sondern engagiert sich durch verschiedene Outreach-Programme auch zunehmend in der praktischen Friedensarbeit. Die Förderung von IRD als präventivem Instrument für soziale Kohäsion ist im Hinblick auf die bevorstehenden Präsidentschaftswahlen im August 2022 besonders wichtig: In den letzten Wahlperioden haben sich multiethnische informelle Siedlungen wie Kibera und Embulbul zu einem Ort für systematische Manipulationen und zu einem Punkt für Gewalt vor und nach den Wahlen entwickelt. Ebenso treten interreligiöse Spannungen stärker in den Vordergrund, sodass IRDIS beschlossen hat, in diesen Gebieten im Rahmen seiner Outreach-Programme aktiver zu werden.

Diese Trainings zielen darauf ab, gegenseitiges Vertrauen und Verständnis zwischen den Religionen aufzubauen und die Menschenrechtsverletzungen zu überwinden, unter denen religiöse Minderheiten leiden. IRD soll somit als Tool zur gewaltfreien Konfliktprävention und Friedensförderung, das über identitätsbasierte Spannungen verbinden und vereinen kann, genutzt werden.³⁰

Gerade erst durch diese direkte Programmarbeit wurde IRDIS vom globalen *Network for Religious and Traditional Peacemakers* als wichtiger und relevanter IRD-Akteur anerkannt und ist nun Mitglied der strategischen Beratungsgruppe sowie der Arbeitsgruppen für Inklusion und Subsahara.

5.3 Ausbildung von Multiplikatorinnen und Multiplikatoren

In seiner Rolle als Hub für IRD verfolgt IRDIS einen Multiplikations-Ansatz, indem es sowohl religiöse Akteurinnen

30 Das Kibera-Projekt wurde in Partnerschaft mit der *Edmund Rice Foundation* durchgeführt, das Embulbul-Projekt gemeinsam mit der dortigen *Youth Group for Peace*. Beide Trainings basieren auf einer Zusammenarbeit mit dem *Religious Minority Project*, einem Konsortium mit *Muslim for Human Rights* (MUHURI), *Supreme Council of Kenya Muslims* (SUPKEM), *Islamic Relief Kenya* und dem *Network for traditional and religious Peacemakers* und werden von der *Norwegian Agency for Development Cooperation* finanziert. IRDIS ist hier der einzige christliche Partner.

und Akteure sowie Führungspersönlichkeiten als auch Personen auf lokalen und Graswurzelebenen ausbildet.

5.3.1 IRD-Ausbildung der religiösen Akteurinnen und Akteure

Ein Ergebnis der Arbeit von IRDIS war die Wiederbelebung der Kommission für den Interreligiösen Dialog und Ökumene (CIRDE) auf nationaler Ebene, die in die Strukturen der Kenianischen Katholischen Bischofskonferenz (KCCB) eingebunden ist. CIRDE unterstützt die Einrichtung der jeweiligen IRD-Kommissionen auf Diözesanebene. IRDIS bietet technische Unterstützung und Beratung und führt gemeinsam mit CIRDE IRD-Schulungen auf der Metropol-Ebene für religiöse Akteurinnen und Akteure durch, die das gewonnene IRD-Wissen als Multiplikatorinnen und Multiplikatoren in ihren jeweiligen Diözesen und Gemeinden weitergeben. Zudem unterstützt IRDIS CIRDE durch Trainings im Bereich Gender und IRD, um Gender-Sensibilität in ihrer Arbeit stärker zu verankern.

5.3.2 Empowerment von Frauen und marginalisierten Gruppen

IRD kann nicht inklusiv sein, wenn es sich nur anderen Religionen, nicht aber Frauen und anderen marginalisierten Minderheiten öffnet. Deshalb hat sich IRDIS seit 2019 vermehrt mit Gender und Religion auseinandergesetzt, um von dem Narrativ Abstand zu gewinnen, dass Frauen und Minderheiten als „Opfer von Religionen“ und als nicht relevante *Agents of Change* angesehen werden.

Die Resonanz auf die erste Konferenz zum Thema Gender und IRD war überwältigend und bestätigte die Annahme, dass IRD ohne die Einbeziehung der Mehrheitsbevölkerung unvollständig, in sich widersprüchlich und inkohärent ist. Interessanterweise war die Mehrheit der Teilnehmenden muslimische Frauen. Als Gründe wurden angeführt, dass IRDIS von früheren Teilnehmenden als respektvoll, fair und einladend angesehen wurde. Unter den muslimischen Akteurinnen hat sich schnell herumgesprochen, dass IRDIS ein Safe Space ist³¹ – ohne dass dies speziell geplant war.

Als Folge des Bedarfs wurde neben der ursprünglichen Konferenz ein Training explizit für Frauen entwickelt, das auf einen Erfahrungsaustausch von Frauen abzielt, die sich mit den Herausforderungen, Chancen und Rechten von Frauen in ihren jeweiligen Religionen auseinandersetzen. Dabei stellte sich heraus, dass gemeinsames Handeln oft durch interreligiöse und auch intrareligiöse Spannun-

31 IRDIS entwickelt und aktualisiert sein eigenes Verständnis davon, wie Safe Spaces in seinem Kontext definiert werden, um kulturell sensibel zu sein und dennoch die Identität aller so weit wie möglich zu berücksichtigen. Als Ausgangspunkt nennt William Isaacs sowohl den physischen Schutzraum, in dem sich die Teilnehmenden wohlfühlen und der Dialog nicht unterbrochen wird, als auch einen psychologischen sicheren Raum, in dem die Teilnehmenden das Gefühl haben, frei sprechen zu können und sich nicht selbstzensieren zu müssen [wenn sie ihre Identität zum Ausdruck bringen], vgl. Isaacs, William: Dialogue and the art of thinking together: a pioneering approach to communication in business and in life, New York u. a. 1999.

gen, die auf der gezielten Missinterpretation von heiligen Schriften beruhen, behindert wird. Diese Erkenntnis war ein erster Schritt zur interreligiösen Zusammenarbeit. Wichtig ist uns hierbei die kontextsensible Einbettung des Diskurses über Gender und IRD aus muslimischer, christlicher oder afrikanisch-traditioneller Perspektive. Auf Basis unseres Trainings wurde das *Interreligious Women Peace Network* gegründet, das sich genau mit den Belangen von Frauen in Religionen auseinandersetzt.

5.4 Vernetzung

Eine Stärke von IRDIS liegt in den vielfältigen Partnerschaften und Netzwerken, die auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene mit konfessionellen und ökumenischen Organisationen, aber auch mit interreligiösen oder staatlichen Organisationen wie der *National Cohesion and Integration Commission* (NCIC) zusammenarbeiten und Synergien schaffen.

5.4.1 Organisation von Konferenzen

IRDIS organisiert regelmäßig internationale und nationale Konferenzen, um die Kluft zwischen der akademischen Welt und der praktischen IRD-Arbeit zu überbrücken, aber auch um das Netzwerk stetig zu erweitern und relevante Akteurinnen und Akteure miteinander zu verbinden.

Eine der größten Konferenzen war die 2021 durchgeführte internationale Onlinekonferenz zum Thema „Building Human Solidarity in the Light of Pope Francis' Encyclical Letter, ‚Fratelli Tutti‘“. Diese Konferenz wurde von der *Global Ministry University* in San Jose (USA), der *Sunan Kalijaga State Islamic University* in Yogyakarta und den drei kenianischen Institutionen *Umma University*, *Harmony Institute* und IRDIS organisiert und hatte mehr als 3000 Besuchende.

Im Rahmen der regelmäßig stattfindenden „Tangaza Annual Conference on Sustainable Peace & Security in Africa“ nutzt IRDIS zudem seine Hubfunktion, um den transformativen Ansatz zu Religion, Frieden und Sicherheit in Afrika zu fördern und zu erweitern sowie mit aktuellen gesellschaftsrelevanten Themen, wie zum Beispiel den anstehenden Wahlen in der Region, in Zusammenhang zu setzen.³²

Wissensproduktion in der Region und auf dem afrikanischen Kontinent mit Fokus auf kontextsensible Ansätze ist aufgrund des Brain-Drains und des Anziehens von renommierten Forschenden aus der Region durch Think Tanks im globalen Norden erst im Aufbau. IRDIS möchte zum Schließen dieser Forschungslücke beitragen, indem durch die Gründung einer *African Academy of Religions* Ende 2022 ein stärkerer Fokus auf innerafrikanischen Wissensaustausch gelegt wird.

Gemeinsam mit deutschen Partnerorganisationen hat IRDIS zwei zehntägige Intensiv-Workshops für das *Expo-*

³² Dokumentiert auf dem YouTube-Kanal von IRDIS, online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/channel/UConTXI19vJoxzUNgP3c31A> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

*sure and Dialogue Programme*³³ durchgeführt, ein Führungstraining für deutsche Entscheidungstragende. Im Rahmen dieses Programms werden diese mit kenianischen Friedensakteurinnen und -akteuren in Zentralkenia und der Küste vernetzt und so gemeinsame Reflexionsprozesse angestoßen.

Neben der Organisation von Konferenzen spielt IRDIS jedoch auch eine immer wichtigere Rolle in internationalem Netzwerken, indem es an internationalen Konferenzen teilnimmt, wie z. B. dem G20 *Interfaith Forum*, der *European Academy of Religions*, der Konferenz des *World Council of Religious Leaders on Faith & Diplomacy: Generations in Dialogue (Religions for Peace)* oder der Globalen Online Conference 2021 von Missio Aachen zum Thema „Gemeinsam Glauben“.

Ein wichtiges Charakteristikum von IRDIS ist das Eröffnen von religiösen Diskursen, d. h. sich vermehrt auf interdisziplinäre Partnerschaften zu fokussieren. Ziel ist es, einen Dualismus zwischen glaubensbasierten und säkularen Organisationen zu vermeiden, in denen insbesondere Frauen und Minderheiten entweder nicht angemessen repräsentiert sind oder ihre Identität als gläubige Individuen nicht respektiert wird. Teil davon ist die „Transitional Justice and Trauma Healing Initiative“, die zusammen mit der *School of Arts and Social Sciences* innerhalb von Tangaza aufgebaut wird und nun ein Teil von IRDIS' Programm ist. Durch eine siebenteilige Webinarreihe³⁴ und einen Workshop zur Jugendbeteiligung an friedlichen Wahlen gibt IRDIS einen Überblick über die Verbindung von Traumaheilung, *Transitional Justice* und IRD mit einem starken Fokus auf die Rolle von Gender als Querschnittsthema in diesem Zusammenhang. Daneben wird die ambivalente Rolle von Religionen als Brückenbauer hervorgehoben.³⁵

5.5 Weitere Strategien

5.5.1 Beratung zu Strategieprozessen von Partnerorganisationen

Die kollegiale Partnerschaft zwischen IRDIS und AGIAMONDO geht so weit, dass IRDIS die AGIAMONDO-Zentrale über IRD-Angelegenheiten informiert und unterstützt, z. B. durch einen internationalen Workshop zur Etablierung von IRD als einem von vier Schwerpunktbereichen des Zivilen Friedensdienstes weltweit, neben dem Umgang mit gewaltbelasteter Vergangenheit, Friedenserziehung und Advocacy.

In den letzten Jahren hat sich IRDIS zudem zu einem Aushängeschild für die institutionelle Entwicklung des

³³ Zur Dokumentation hierzu siehe: <https://edpev.de/programme/realisierte-programme/kenia-2020/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

³⁴ Online abrufbar unter: <https://www.youtube.com/watch?v=owtjP8LFldI> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

³⁵ Dies geschieht z. B., indem die Bedeutung der traditionellen afrikanischen Religion und Spiritualität für die Heilung unter Einbeziehung des Ubuntu-Geistes hervorgehoben wird: „Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, bin ich“. Dies bezieht sich auf die Weltanschauung, dass wir alle miteinander verbunden sind und wir ohne Gemeinschaft nicht wir selbst sein können.

Tangaza University College entwickelt. Dies ist auch der Grund dafür, dass IRDIS jetzt den Verwaltungsrat bei seinem institutionellen Entwicklungsprozess berät.

5.5.2 Dialog per Proxy

Durch die Etablierung und Verbesserung von IRDIS als sicherem und inklusivem Akteur für den Dialog ist IRDIS für viele zu einem vertrauenswürdigen Partner geworden. Dies ermöglicht es dem Institut, Gruppen zusammenzubringen, die sonst nicht miteinander sprechen würden, z. B. sunnitische und schiitische Musliminnen und Muslime oder christliche Konfessionen und Anhängerinnen und Anhänger traditioneller afrikanischer Religionen, Politikerinnen und Politiker sowie religiöse Führende. Es ist Teil von IRDIS' Idee, das Institut als einen Safe Space zu betrachten, der Diskretion für solche Begegnungen bietet, um das Verständnis zwischen ansonsten getrennten Gruppen zu fördern.³⁶

6. Geplante und ungeplante Ergebnisse und Auswirkungen

Die Vision von IRDIS ist ein friedliches Kenia und dass IRD von katholischen, gläubigen und akademischen Akteurinnen und Akteuren als inklusives Instrument für den sozialen Zusammenhalt genutzt wird, um IRD für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu fördern. Gender Mainstreaming und Inklusion sind integrale Bestandteile von IRD. TUC beherbergt ein physisches IRDIS-Zentrum als nationales und internationales Zentrum für akademische und praktische Akteurinnen und Akteure von interreligiösem Dialog. IRDIS hat umfassende akademische und pastorale Programme für den IRD entwickelt. IRD-Inhalte sind in alle akademischen Programme integriert. IRDIS bietet eine Vielzahl von IRD-Trainings-, -Projekten und -Outreach-Programmen als Teil des gemeinschaftlichen Engagements an, sowohl auf Graswurzel-Ebene als auch auf akademischer, um die Inklusivität und Effektivität der glaubensbasierten Friedensförderung zu erhöhen.

Die TUC-Verwaltung hat beantragt, das derzeitige Zertifikatsprogramm (niedrigste Einstiegsstufe für ein akademisches Programm) in ein Executive-Programm umzuwandeln, um der Qualität des Programms zu entsprechen und den Bedürfnissen der IRD-Akteurinnen und -Akteure gerecht zu werden. Dies trägt auch zur Sichtbarkeit des Zertifikatsprogramms innerhalb und außerhalb des TUC bei. Bislang spiegelt das Zertifikat nicht die Qualifikation der Bewerbenden wider, die meist mindestens einen Bachelor-Abschluss sowie jahrelange praktische Erfahrungen mitbringen. Die Aufwertung des Programms ist ebenfalls ein Indikator für dessen Qualität, das nicht nur der akademischen Weiterentwicklung dient, sondern auch

darauf ausgerichtet ist, religiöse Akteurinnen und Akteure in ihrer IRD-Arbeit zu stärken. Es bietet eine solide akademische Grundlage für IRD, während ihnen gleichzeitig praktisches Wissen darüber vermittelt wird, wie sie IRD-Programme z. B. in den Diözesen oder in ihren neuen und vielfältigen Funktionen durchführen können.³⁷ Aufgrund dieser Erfolge und der Einschreibung der Alumni hat Tangaza proaktiv zum Ausdruck gebracht, dass es IRDIS als Postgraduierten-Programm (MA und PhD) sieht und auch die Partnerschaft mit anderen internationalen akademischen Partnern (z. B. FSCIRE) fördert.

Eines der Defizite der Hubfunktion von IRDIS besteht darin, dass die Partnerlandschaft zumeist innerhalb Kenias oder international vor allem aus Partnerorganisationen im globalen Norden (FSCIRE, GMU) besteht, während innerafrikanische und Süd-Süd-Partnerschaften noch ausbaufähig sind. Die Fratelli-Tutti-Konferenz im August hat jedoch gezeigt, welch großes Potenzial in der Süd-Süd-Zusammenarbeit durch die Partnerschaft mit UIN steckt. Die Partnerlandschaft von IRDIS weitet sich ständig aus, was die Möglichkeit gibt, bei der Auswahl der Partner selektiver vorzugehen.

IRDIS wurde als eine organisch wachsende, inklusive Institution für IRD gegründet. Es wurde schnell klar, dass ein sinnvoller und inklusiver Dialog nicht möglich ist, ohne sich speziell mit Fragen zu Gender und Religionen zu befassen. Aufgrund des unmittelbaren Bedarfs und der Erfahrungen aus den Aktivitäten der letzten drei Jahre beschloss IRDIS, sich intensiver mit Gender und IRD zu beschäftigen. Ein erster Schritt war die Erweiterung des Teams durch die Einstellung einer zweiten Beraterin von Seiten AGIAMONDOs, die sich zusammen mit dem Team hauptsächlich auf die Etablierung dieser Projektiline entlang von Gender und Religion konzentriert. Dies ist auch eine große Anerkennung für die erfolgreiche Partnerschaft zwischen AGIAMONDO und den Afrikamissionären, die sich in IRDIS manifestiert hat. IRDIS gehört zu einer der seltenen Organisationen mit zwei AGIAMONDO-Fachkräften – ein Beweis für das Wachstumspotenzial, das von externen Organisationen beobachtet wird.

IRDIS wird zunehmend proaktiv als internationaler und nationaler Partner angesprochen, was zu einem Wachstum führt, das die Erwartungen übertrifft. Die starke Partnerschaft mit FSCIRE in Bologna wird für die künftige Entwicklung entscheidend sein. Neben der Etablierung mehrerer interdisziplinärer akademischer Programme zielt die Partnerschaft auf die Gründung einer *African Academy of Religions* ab, nachdem IRDIS durch die Teilnahme an einem Panel zum Thema „*Changing Gender Roles in the Religious Landscape of East Africa*“ aktiv an der *European Academy of Religion* im Jahr 2021 teilgenommen hat.

36 So hat z. B. die Partnerschaft von IRDIS mit dem Internationalen Institut für Islamische Studien in Qom (Iran) dazu beigetragen, dass kenianische sunnitische und schiitische Akteurinnen und Akteure einander kennenlernen und über IRDIS Kommunikationskanäle eröffnen konnten.

37 Nach Absolvierung des Zertifikatsprogramms sind Alumni als IRD-Beauftragte in Mombasa, Garissa, Malindi, Muranga oder Homa Bay tätig. Eine Person ist für den IRD in Nigeria verantwortlich, während ein Alumnus als Dozent in Rom IRD unterrichtet, drei Alumni (2 Priester und 1 Imam) sind Kapläne in der kenianischen Armee und ein weiterer Alumnus arbeitet an einem großen Priesterseminar in Tansania und unterrichtet IRD.

Auch jenseits der religiösen Partnerschaften wurde IRDIS sichtbar, da diplomatische Vertretungen in Kenia Interesse an einer Zusammenarbeit mit IRDIS gezeigt haben. So besuchten beispielsweise der italienische und der österreichische Botschafter gezielt IRDIS. Aufgrund des großen Interesses entwickelt IRDIS derzeit ein Modul, das sich auf den Aufbau von IRD-Kapazitäten bei Diplomatinnen und Diplomaten konzentriert.

Viele lokale Organisationen wenden sich an IRDIS, um ihre Mitarbeitenden in IRD zu schulen. Ein Programm für die Öffentlichkeitsarbeit, das alle Aspekte der IRDIS-Arbeit abdeckt, wächst.

IRDIS ist zu einer treibenden Kraft in der strategischen Arbeit vom TUC geworden. IRD ist insbesondere in der strategischen Entwicklung zu Community Engagement von TUC zentral durch IRDIS-Aktivitäten verankert.

Über das TUC haben kenianische Imame IRDIS gebeten, mehr Imame in IRD zu schulen. Bis dato wurden sie zwar in Arabisch und Grundlagen des Islam unterrichtet, aber nicht in interreligiösem Dialog und Zusammenarbeit.

Die neue Kohorte von Gefängnisseelsorgenden (230 Personen aller Religionen und Konfessionen in Kenia) erhielt eine Einführung in den IRD. Dies wurde sehr positiv aufgenommen und könnte zu einem ständigen Programm werden.

Als ein Ergebnis der neuen Gender-Komponente unterstützte und beriet IRDIS das Koordinationsbüro des Zivilen Friedensdienstes des kenianischen Länderteams, das derzeit aus neun ZFD-Fachkräften besteht, bei der Planung und Durchführung eines Workshops mit allen ZFD-Partnerorganisationen in Kenia, der auf Gender und Friedensförderung ausgerichtet ist.

7. Reflexion, Hindernisse und Pläne

IRDIS ist ein organisch wachsendes Institut, das als Hub für IRD im ostafrikanischen Kontext gilt und stets bestrebt ist, die Sichtbarkeit von IRD sowohl international als auch national zu fördern. Zunehmend rücken interdisziplinäre Fragestellungen in den Fokus der IRDIS-Aktivitäten. Gender-, Geschichts- und Konfliktstudien werden immer mehr mit den theologischen und pastoralen Aktivitäten von IRDIS verbunden. Dies erfordert einen Ausbau der Kapazitäten des Teams und ein ständiges Wachstum.

Eines der Haupthindernisse für das Wachstum ist der Platzmangel, dem derzeit durch eine gemeinsame Gebäudeerweiterung mit dem TUC begegnet wird. Gleichzeitig ist die Diversifizierung und Erweiterung der Basis von Gebenden von großer Bedeutung für das künftige Wachstum von IRDIS. Erste Schritte in diese Richtung wurden bereits unternommen.

Ein großes Hindernis in den letzten zwei Jahren war die Covid-19-Pandemie, denn beim IRD geht es vor allem um Begegnungen. Die Erkenntnis, dass Online-Formate Dialogarbeit vor Ort nicht ersetzen, ist gleichzeitig eine Bestätigung der IRDIS-Ansätze vor der Pandemie, die auf der menschlichen Dimension der Beziehungen und des Dialogs beruhen. Gleichzeitig führen die laufenden Online-Aktivitäten zu einem Ausbau der technischen Kapazitäten auf Seiten von IRDIS und zu einer drastischen Erweiterung des Publikums. Diese unbeabsichtigte Veränderung durch die Verlagerung von Aktivitäten ins Internet und die Erfassung von Wissen, das durch das Anbieten von Aufzeichnungen ständig zugänglich ist, hat das Potenzial von Online- und Hybrid-Aktivitäten gezeigt. IRDIS wird diese Aktivitäten auch nach dem Ende der Pandemie fortsetzen.

Außerdem ist das Monitoring der Wirkungen und Herausforderungen im IRD-Kontext mit Schwierigkeiten verbunden. Unter einer Peacebuilding-Perspektive heißt es, kleine Schritte, die zu Verhaltensveränderungen führen, zu erfassen. Das Team ist dabei, seine Kapazitäten mithilfe der PME-Expertin von AGIAMONDO im Land aufzubauen, um die Arbeit von IRDIS vollständig zu erfassen. In diesem Sinne sind Wissensmanagement und die Suche nach Möglichkeiten, Informationen zugänglich zu machen, ein Schwerpunktbereich für die kommenden Jahre.

Die derzeitige sozio-politische Situation zeigt, wie groß der Bedarf an friedensstiftenden und kontextsensiblen Ansätzen ist, die die Bedarfe, Identität und soziale Kohäsion in den Mittelpunkt stellen. Dafür braucht es multidimensionale Ansätze, und IRDIS trägt durch seine Hubfunktion und durch das Bereitstellen von sicheren Räumen dazu bei, Begegnungen zu schaffen, die es braucht, um identitätsbasierte Spannungen, allen voran entlang Religion, abzubauen, aber auch Religion als friedensstiftende Kraft zu nutzen, um Brücken zu bauen.

Juan Thadeo de San Eliseo (1574–1633)

Der erste Bischof von Isfahan: Zwischen Politik, Mission und kulturellem Austausch

HAILA MANTEGHİ AMİN

Für den christlich-islamischen Dialog ist ein Wissen um die historischen Verflechtungen beider Religionen wichtig, um deren nicht trennbare Geschichte zu erkennen und mit ihr produktiv umgehen zu können. Zu Recht widmete sich das „Theologische Forum Christentum – Islam“ 2021 daher genau diesem Thema.¹ Eine christlich-islamische Begegnung, die bisher in der deutschsprachigen Diskussion nur am Rande betrachtet wird, stellt die Präsenz katholischer Missionare am Safawidenhof in Iran dar. Dieser Abschnitt der christlich-muslimischen *entangled history* ist aus mindestens zwei Gründen auch für den christlich-islamischen Dialog in Deutschland von Interesse:

Erstens ist Iran in zahlreicher Hinsicht ein Sonderfall unter den muslimisch geprägten Ländern, nicht nur durch die Bewahrung der persischen Sprache, vorislamischer Kultur und der zwölferschiitischen religiösen und politischen Prägung. Auch die Geschichte der iranischen Christenheit und vor allem der Kontakt mit der katholischen Kirche unterscheidet sich von den anderen muslimisch geprägten Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas. Im heutigen Iran stellen Christinnen und Christen eine kleine Minderheit, doch viele der christlichen Gemeinden zählen zu den ältesten weltweit.² Die dogmatisch-kirchliche Trennung von Byzanz hatte politische Folgen für „die persische Kirche“: einerseits galten die Christen der Kirche des Ostens als Häretiker für die Westkirche; andererseits erlitten sie Verfolgungen wegen des sassanidischen Vorwurfs, Spione von Byzanz zu sein. Trotz der schwierigen Situation bemühte sich die Kirche des Ostens darum, die christliche Botschaft bis China zu verbreiten, und bewahrte eine wichtige Rolle in der Wissenschafts- und Litera-

turvermittlung im Dienst des Abbasidischen Kalifats. Während Katholiken und Muslime im Mittelmeerraum in ununterbrochenem Kontakt lebten, fehlte dieser mit den persischsprachigen Ländern. Die Länder östlich des Mittelmeers gerieten erst langsam und fragmentarisch ab Ende des 12. Jahrhunderts in die westkirchliche Wahrnehmung. Motivierend war dabei zuerst die Suche nach den Nachfahren des mythischen Priesterkönigs Johannes, der im östlichen Asien ein riesiges Reich regiert haben soll. Die Suche nach verschollenen Christen, um Verbündete für zukünftige Kreuzzüge zu suchen, war insofern erfolglos, als dass die christlichen Gemeinschaften entlang der Seidenstraße nicht die erhofften Verbündeten waren.³ Doch seit dieser Zeit wurde der Kontakt in den Osten intensiviert und unter den Safawiden war Iran neben dem Osmanischen Reich Teil europäischer Politik. Für gut 160 Jahre gab es einen Austausch zwischen katholischen Entsandten und dem Schah sowie seinem Hofstaat, der in dieser Form besonders ist. Die katholische Episode im Safawidenreich, die aus Missverständnissen, politischem Kalkül und Missionseifer heraus entstanden ist, zeigt auf, wie in vorkolonialer Zeit ein kultureller Austausch und eine religiöse Verflechtung stattfinden konnte, besonders nachdem der Versuch, vor Ort direkt zu missionieren, *ad acta* gelegt wurde. Zwar sind die historischen Voraussetzungen grundverschieden zu den heutigen, dennoch können, wie am Ende dieses Beitrags gezeigt wird, Impulse für den heutigen Dialog gewonnen werden.

Zweitens finden seit Jahren Annäherungen zwischen den katholischen und iranischen Geistlichen statt. So fand in Teheran vor Beginn der Corona-Pandemie im November 2019 das elfte Kolloquium zwischen dem *Center for Interreligious & Intercultural Dialogue* (CIID) der *Islamic Culture and Relations Organization* (ICRO) in Teheran und dem Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog (PCID)

¹ Siehe hierzu https://www.akademie-rs.de/vakt_24177 (letzter Aufruf: 31. Mai 2022).

² Vgl. HINTERSTEINER, Norbert: Von der „persischen Kirche“ zur Mission unter Muslimen: Missionsparadigmen im Wandel des Christentums im Iran, in: DELGADO, Mariano/SIEVERNICH, Michael (Hg.): Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität. Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen 1911–2011, St. Ottilien 2011, S. 347–362, hier: S. 349 ff.

³ Siehe hierzu: KNEFELKAMP, Ulrich: Der Priesterkönig Johannes und sein Reich – Legende oder Realität?, in: Journal of Medieval History 14 (1988), S. 337–355.

Dr. Dr. Haila Manteghi Amin forscht am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der WWU Münster zu den Aktivitäten der katholischen Missionare in der indo-persischen Welt im 16. bis 17. Jahrhundert und ihre kulturellen Auswirkungen und lehrt am Institut für Missionswissenschaft und außereuropäische Theologien der WWU. Sie hat 2014 ihren ersten Doktor in Islamwissenschaft an der Universität Alicante mit einer Arbeit zum *Šāhnāma* abgeschlossen und 2016 ihren zweiten in Klassischer Philologie zur persischen Alexandertradition an der Universität Exeter.

statt.⁴ Das Treffen zwischen Papst Franziskus und dem Groß-Āyatollāh as-Sīsitānī im März 2021 im Irak sendet neben einer allgemeinen interreligiösen Botschaft auch ein besonderes Interesse am katholisch-schiitischen Dialog. Vor dem Hintergrund dieser Annäherungen ist es wichtig, die Geschichte der katholisch-schiitischen Beziehungen auch in ihrer Weite wahrzunehmen, um der komplexen Geschichte der Verflechtungen Rechenschaft zu tragen. Dieser Beitrag stellt exemplarisch den spanischen Missionar Juan Thadeo de San Eliseo vor, der fast zwanzig Jahre am persischen Hof verbrachte. Dieser erste Bischof von Isfahan sticht in der 160-jährigen Geschichte der katholischen Präsenz am Safawidenhof hervor, denn er verstand es, das geistliche Leben mit Politik und intellektuellem Leben zu verbinden, diente bei vielen Gelegenheiten als Botschafter von Schah Ābbās I. (reg. 1588–1629) und übersetzte die Psalmen und Evangelien in die persische Sprache.

Die Anfänge der katholischen Mission am Safawidenhof

Die portugiesische und spanische Expansion in Asien, politische Interessen gegen den gemeinsamen Feind (die Osmanen) und der Versuch von Papst Clemens VIII. (reg. 1592–1605), die Evangelisierung in Asien von ihrer Verbindung mit der iberischen imperialen Politik zu trennen, begünstigten die katholische Missionstätigkeit in der persischen Welt im frühen 17. Jahrhundert. Der Orden der Unbeschuhten Karmeliter (*Ordo Carmelitarum Discalceatorum*, OCD), der ein auf Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz zurückgehender Reformzweig der Karmeliten ist, traf als Missionsorden Ende 1607 in Isfahan als Antwort auf eine frühere Delegation ein, die von Schah Ābbās I. nach Rom geschickt worden war. Letztere zielte darauf ab, aufbauend auf der vermeintlichen Affinität des Safawiden-Herrschers zum Christentum, Verbündete im Kampf gegen die Osmanen zu suchen. Die karmelitische

Mission bestand aus vier spanischen Priestern.⁵ Sie wurden vom Schah sehr herzlich empfangen und durften sich 1608 unter der Leitung von Juan Thadeo de San Eliseo in Isfahan niederlassen.

Dieser in Calahorra (La Rioja, Spanien) geborene Missionar nahm 1595 den Habit der Unbeschuhten Karmeliten an und wurde 1600 nach Rom versetzt.⁶ Am 13. November desselben Jahres wurde die italienische Ordenskongregation durch den päpstlichen Erlass von Clemens VIII. aufgeteilt,⁷ und Juan wurde dem neu gegründeten Kloster von Neapel zugewiesen. Seine missionarische Berufung wurde dort von Francesco Cimini geweckt. Dieser hatte den Wunsch, ein Seminar für die Evangelisierung der Muslime zu gründen. Wegen des missionarischen Eifers Juans schlug Pedro de la Madre de Dios, der Ordensobere, Papst Clemens VIII. vor, Juan für eine Reise nach Persien auszuwählen. Der Papst hatte im falschen Glauben, dass Schah Ābbās unbedingt zum Christentum konvertieren wollte, beschlossen, eine Delegation nach Persien zu entsenden.⁸ Neben der Bekehrung des Schahs war das Ziel der Entsendung, sich für die Vereinigung der armenischen Kirche mit der römisch-katholischen einzusetzen und zu versuchen, weitere Muslime zu bekehren. So schloss er sich am 6. Juli 1604 unter dem Namen Juan Thadeo de San Eliseo, den ihm der Papst in Erinnerung an den Apostel Thaddäus als Evangelisierer von Persien zuwies, der Mission an.

Um Persien sicher zu erreichen, wurde die Moskauer Route gewählt. Der Tod von Clemens VIII. und die instabile politische Situation in Russland verlängerten jedoch sowohl die Reisedauer als auch die Strapazen der Missionare, die in Zarizyn zwei von ihnen (Juan de la Asunción und Francisco Riolid de Peralta⁹) das Leben kostete. Als die Verbliebenen am 2. Dezember 1607 in Isfahan ankamen, erkannte Juan Thadeo sofort, wie falsch Papst Clemens VIII. die Absichten des Schahs eingeschätzt hatte, und musste sehr bald Aufgaben übernehmen, die er sich nicht hätte vorstellen können: Anstatt sich missionarischen Tätigkeiten widmen zu können, wurden seine Sprachkenntnisse vom Safawidenhof für dessen eigene Interessen genutzt.

Juan Thadeo als Botschafter, Übersetzer und Dolmetscher

Pater Juans unverblümter Charakter, seine Offenheit, seine mutige Sturheit und seine Kenntnis der persischen Sprache

⁵ Paulo-Simón de Jesús María, Juan Thadeo de San Eliseo, Vicente de San Francisco und Juan de la Asunción.

⁶ CHICK, Herbert (Hg.): *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, Bd. 2, London 1939, S. 920–934.

⁷ INSTITUTUM HISTORICUM TERESIANUM (Hg.): *Monumenta histórica Carmeli Teresiani*, doc. 604, v. 4, S. 587–591.

⁸ FERNÁNDEZ, Luis Gil: *El Imperio luso-español y la Persia safávida*, Bd. 1, Madrid 2006–2009, S. 107f.

⁹ Francisco Riolid de Peralta war Unteroffizier beim Ordonnaanz in Flandern. Papst Clemens VIII. hatte ihn beauftragt zu prüfen, ob es zweckmäßig sei, Schah Ābbās die Militärexperten zu schicken, die er zur Unterweisung seiner Armee angefordert hatte.

⁴ Das Abschlussstatement ist online abrufbar unter: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrel/do_cuments/rc_pc_interrel_doc_20191115_xi-colloquio-interreligiioso-2019_en.html (letzter Aufruf: 31. Mai 2022).

gewannen bald das Vertrauen von Schah 'Abbās,¹⁰ der seine Dienste als Dolmetscher und Botschafter in Anspruch nahm.¹¹ Im Archiv der Unbeschuhten Karmeliten in Rom befinden sich einige Briefe des Schahs, in denen Juan als Botschafter Persiens nach Moskau, zum König von Polen, zum Papst und zu anderen europäischen Herrschern entsandt wurde.¹² Auf einer dieser Reisen als Botschafter wurde er 1611 von Juan Demetrio Forastino, dem Gouverneur von Astrachan, wegen des Vorwurfs inhaftiert, das persische Königshaus würde zusammen mit dem König von Polen eine Invasion Russlands vorbereiten. Als Schah Abbās davon erfuhr, ließ er den Ruthenen¹³ durch Cocha Mortuka, einen persischen Kaufmann vor Ort, mitteilen, dass „wenn sie den besagten Pater nicht sicher und gesund zurückschickten, der Schah persönlich mit seiner Armee dorthin ginge, um ihn zu befreien.“¹⁴ Trotzdem blieb Juan fast drei Jahre lang im Gefängnis, bis die „katholische und gläubige“ Herzogin Marina Mniszech intervenierte, um ihn zu befreien und ihm die Rückkehr nach Persien zu ermöglichen. Während seiner Abwesenheit hatte ihn das Generalkapitel des Ordens in Rom zum Prior von Isfahan und zum Provinzvikar ernannt, sodass ihm nach seiner Rückkehr am 25. Mai 1614 alle dort ansässigen Karmeliter den Gehorsam schuldeten. Pater Juan diente bis zu seinem Rücktritt im Jahr 1621 als Prior, dann legte er das Amt in hohem Alter nieder.

Als Ergebnis seiner Arbeit am persischen Hof liegen zwei wichtige archivierte Werke vor, die Juan Thadeos Rolle als Übersetzer und Dolmetscher sehr gut dokumentieren: der *Liber Persicus*, der die Briefe der Päpste und der christlichen Fürsten an Schah 'Abbās sowie seine Antworten sammelt, sowie andere Schriftstücke zwischen dem Schah, seinen Untertanen und Ministern aus den Jahren 1607 bis 1613 und 1627.¹⁵ Das zweite Werk ist die *Chronik der päpstlichen Mission der Karmeliten in Persien (Annali et Relationi)* in Latein, Italienisch und Spanisch.¹⁶ Pater Juans Tätigkeit als Dolmetscher und Übersetzer intensivierte sich, als der spanische Botschafter, Don García de Silva y Figueroa, am persischen Hof eintraf. Der spanische Botschafter wies mehrfach auf die sprachliche Kompetenz und Übersetzungsarbeit des Karmeliters hin. Als Don García den Brief des Königs von Spanien an Schah Abbās übergab, las der Karmeliter diesen abschnittsweise

¹⁰ Vgl. FERNÁNDEZ, Luis Gil: El Imperio luso-español y la Persia safávida, Bd. 2, Madrid 2006–2009, S. 95.

¹¹ Vgl. WINDLER, Christian: Missionare in Persien, Köln 2018, S. 213–215.

¹² Vgl. ARCHIVUM GENERALE ORDINIS CARMELITARUM DISCALCEATORUM: A233/c/22. Siehe auch CHICK (Hg.): A Chronicle, Bd. 1, S. 216–218.

¹³ Bezeichnung für ostslawische Bevölkerungsgruppen, die außerhalb des Großfürstentums Moskau lebten.

¹⁴ DEL NIÑO JESÚS, Florencio: Biblioteca Carmelitano-Teresiana de Misiones, Bd. 3: En Persia, Pamplona 1930, S. 79.

¹⁵ Die Sammlung befindet sich in der Bibliothek von Neapel [BNN, III.F.30] und wurde in Iran ediert und veröffentlicht: SOTUDE, Manuchehr/AFŠĀR, Irağ (Hg.), *Asnād-e pādriān-e karmeli bāzmānde as 'aṣr-e ṣāḥ 'Abbās-e ṣafavī*, Teheran 1383/2004. Siehe auch WINDLER, Missionare in Persien, S. 215.

¹⁶ Diese Dokumente sind ediert und ins Englische übersetzt in CHICK (Hg.): A Chronicle of the Carmelites in Persia.

vor, übersetzte die Passagen ins Persische und interpretierte den Text für den Schah 'Abbās, der diese Informationen wiederum allen Zuhörern mitteilte.¹⁷

Bei einer anderen Gelegenheit, als Don García dem Schah in Kaswin Hintergründe für die Unzufriedenheit des Königs von Spanien erläuterte,

schickte 'Abbās nach einem barfüßigen Karmelitermönch namens Juan Thadeo, Vikar des Klosters in Spahan, damit dieser ihm die Psalmen Davids und das Neue Testament in persischer Sprache und sehr gut gebunden bringe, die er [Pater Juan] ihm bis dahin nicht gegeben hatte, obwohl er dies durch den Staatssekretär Agāmīr arrangiert hatte ...¹⁸

Die Beweggründe von Schah 'Abbās entgingen dem Scharf-sinn des Botschafters nicht: 'Abbās wollte Juan daran hindern, unangenehme und politisch aufgeladene Fragen zu stellen, wie zum Beispiel, warum er Robert Sherley nach Spanien geschickt hatte, oder in Bezug auf Gebiete, die zum Königreich Hormuz gehörten¹⁹. Zusätzlich wollte 'Abbās Pater Juan auch seine positive Reaktion auf die heiligen Schriften [d. h. die Psalmen Davids und das Neue Testament] demonstrieren. In der Tat, als Pater Juan sie überreichte,

öffnete der Schah sie und küsste sie mit so viel Hingabe, als wäre er der religiöseste und reuevollste Kapuziner Europas, sogar viele Tränen vergoss er [...]. Er ließ die Bücher nicht aus seinen Händen, obwohl er weder in seiner eigenen noch in einer anderen Sprache die Buchstaben kannte und, nachdem er den Turban von seinem Kopf genommen hatte, blätterte er sie durch und wandte sich um.²⁰

Die Diener des Botschafters waren so erstaunt, dass ihnen dies wie ein Wunder vorkam. Nach dem Bankett, das auf dieses Treffen folgte, machte Don García eine Bemerkung, die uns das Verhältnis zwischen dem Schah und dem Pater erläutern kann. Don García erzählt:

Dort aß Fray Juan Thadeo, der [trotz des hohen Alkoholkonsums] nüchtern blieb, da er in La Rioja [berühmte Weingegend] geboren wurde, und die Fehler des Botschafters und dessen Unkenntnis der persischen Sprache wettmachte, da er nach vielen

¹⁷ Vgl. DE SILVA Y FIGUEROA, García: Comentarios de la Embaxada al rey Xa Abbas de Persia (1614–1624), Lissabon 2011, Bd. 2, S. 533.

¹⁸ Ebd., S. 347. Die Zitate hier und im Folgenden wurden von der Autorin des Beitrags ins Deutsche übersetzt.

¹⁹ Im September 1507 landete Afonso de Albuquerque zum ersten Mal auf der Insel Hormuz, die von 1515 bis 1622 portugiesisch besetzt blieb. 1622 eroberte Schah 'Abbās I. das Königreich Hormuz mit englischer Hilfe und vertrieb so die Portugiesen mit Ausnahme von Maskat aus dem Persischen Golf. Während des Gesprächs mit dem Botschafter wollte 'Abbās dieses Thema vermeiden, weil er zur Eroberung die Hilfe der Engländer benutzen wollte.

²⁰ Ebd., S. 348.

Jahrzehnten als barfußiger Mönch vieles davon versteht und viele Jahre in Persien verbracht hatte.²¹

Die „Fehler“ des Botschafters, auf die sich Don García bezieht, waren, dass er die Qualität des Weins nicht zu schätzen wusste, weil er ein Abstinenzler war, und dass er den Wein nur „bei den Gelegenheiten, die Seine Hoheit ihm anbot“ probiert hatte. Als guter Trinker konnte Schah Abbās nicht umhin, jeden geringzuschätzen, der nicht mit ihm Schritt hielt. Im Gegensatz dazu konnte Pater Juan mit dem Schah so viel trinken, wie er wollte, und sich zugleich mit ihm auf Persisch unterhalten. Im weiteren Verlauf des Banketts erwähnte Schah Abbās den spanischen Wein und sagte, dass er sehr stark sei und daher schlecht für den Kopf. Als der Botschafter dies hörte, bot er ein Fass Wein an, das ziemlich weichen und ausgereiften Wein enthielt und sich seit Beginn seiner Reise in seiner Obhut befand. Pietro della Valle, ein anderer Zeitzeuge, berichtet ebenfalls von Pater Juans Treffen mit Schah Abbās am 22. April 1619 auf dem Kaswin-Platz:

Der Vikarpater küsste am selben Abend die Hand des Schahs ohne Zeremonie auf dem Platz; wurde von ihm gesehen und sehr gut aufgenommen, denn er tadelte ihn, dass er zu lange gebraucht habe, um zu ihm zu kommen. Hierfür entschuldigte sich der Pater, indem er sagte, dass er im Begriff war, das Buch der Psalmen ins Persische zu übersetzen, wie Seine Majestät ihm auferlegte. Dieses Buch brachte er ihm nun in vervollständigter Form.²²

Die Präsentation der Bücher in der Erzählung von Pietro della Valle ist präziser als die von Don García:

Der Schah schickte sofort nach dem Vikarpater der Unbeschuhten Karmeliter und befahl ihm, das ins Persische übersetzte Buch der Psalmen zu bringen, wie er es tat, und außerdem brachte er ihm ein auf Arabisch gedrucktes Buch der Evangelien von Raimondo, um ihm die Art des Druckens zu zeigen, mit diesen vierfachen Ziffern aller Buchstaben. Der König hatte großen Gefallen an diesen Dingen und zeigte sich sehr bemüht, in Persien den Druck dieser persischen und arabischen Buchstaben zu haben [...] und empfing die Evangelien und Psalmen mit großer Ehrfurcht: er küsste das Buch: er setzte es auf seinen Kopf: er befahl, dass sie in seinem Schrank unter den wertvollsten Dingen aufbewahrt werden und er sagte deutlich, dass jeder, der an diese Bücher nicht glaube, verräterisch sei.²³

Neben diesen Zeugnissen ist das Archiv des Dekasteriums für die Evangelisierung der Völker (Dicasterium pro Evangelizatione, bis 1967 *Congregatio de propaganda fide*) eine wichtige Quelle für Pater Juans Kompetenz der

persischen Sprache und seine Übersetzungen, da es eine Liste aufbewahrt, die die Bücher, die Pater Juan aus Persien mitgebracht hat, enthält.²⁴ Aufgrund späterer Verwechslungen ist bis heute nicht klar, wo sich alle Bücher befinden.²⁵ Die Liste umfasst 24 Titel, von denen alle, außer einem, Handschriften sind. Zwölf dieser Bücher sind das eigene Werk von Pater Juan. Zwei davon sind die vier Evangelien (Nr. 1 in der Liste) und der Psalter von David²⁶ (Nr. 2) in persischer Sprache, auf die Don García und Pietro della Valle verweisen. Bei der dritten Handschrift handelt es sich um ein Wörterbuch aller Vokabeln des Psalters in hebräischer, lateinischer und persischer Sprache. Die nächsten drei Titel sind katechetische Texte.²⁷

Die Untersuchung der Handschriften, die Pater Juan mitgebracht hat und nicht aus seiner Urheberschaft stammen, gibt uns eine Vorstellung von seinen intellektuellen Anliegen. Darunter sind Grammatiken der arabischen und türkischen Sprache (Nr. 12), der Koran auf Arabisch (Nr. 17), der Koran auf Persisch (Nr. 16), das Religions- und Zivilrecht der Perser und Muslime (Nr. 20) und eine persische Logik mit arabischen Begriffen und ihrer lateinischen Übersetzung (Nr. 13). Unter den mitgebrachten Büchern findet man auch das persische Werk *Āyina-ye Haqqnamā* (Nr. 21 *Der Spiegel, der die Wahrheit zeigt*), geschrieben von Jerome Xavier (Jerónimo Ezpeleta y Go(n)i, dem Großneffen von Franz Xaver und spanischer Jesuit am Mogulhof in Indien (1609).²⁸

Juan Thadeos letzte Jahre

Am 2. November 1628 verließ Pater Juan im Auftrag des armenischen Bischofs von Julfa Isfahan in Richtung Rom, um den Papst zu bitten, ein Priesterseminar zu gründen, die Heilige Schrift in armenischer Sprache zu drucken und einen europäischen Vorgesetzten zu entsenden, der die Armenier vor der persischen Verfolgung schützen sollte.²⁹

²⁴ Vgl. SCRITTURE ORIGINALI RIFERITE NELLE CONGREGAZIONI GENERALI, Bd. 209, fol. 354r–357v.

²⁵ Piomontese identifizierte manche der Handschriften in der Bibliothek des Vatikans. Siehe: PIOMONTESE, Angelo Michele: Persica Vaticana, Roma e Persia Tra Codici e Testi, Vatikanstadt 2017, S. 19 f.

²⁶ Diese Handschrift findet man im Archiv von Vatikan unter der Bezeichnung Vat. Pers. 42.

²⁷ Nr. 4: *Dottrina Cristiana in lingua Persiana fatta dal Padre Hieronimo Xauier Jesuita nel Magor in Persiano, e nella Persia dal detto Padre Giovanni scritta con caratteri Latini et interpretata in lingua spagnola*; Nr. 5: *Vocabulario Persiano, e Toscano di tutte le parole che si contingono in detta dottrina Christiana*; und Nr. 6: *Dottrina Cristiana dal Cardinal Bellarmino fatta in Persiano dal detto Padre*.

²⁸ Über Jerome Xavier und dieses Werk siehe: CAMPS, Arnulf: Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire, Friburg 1957, S. 16–21.

²⁹ Im Iran war die armenische Gemeinde von ihren muslimischen Nachbarn in den umliegenden Gebieten isoliert, aber in der Stadt Isfahan wurden mehr als 1.000 Familien armenischer Handwerker unter Muslimen angesiedelt. Das Zusammenleben war aufgrund religiöser Konflikte, unterschiedlicher Lebensweisen und sozialer Gewohnheiten sehr schwierig. Die muslimische Bevölkerung störte es, dass die Armenier Kirchen bauten, Kirchenglocken läuteten und Wein produzierten, und so begannen sie, sich beim Gericht der Safawiden zu beschweren.

²¹ Ebd., S. 349.

²² DELLA VALLE, Pietro: La Persia, Bd. 1, Brighton 1843, S. 333.

²³ Ebd., S. 345.

Nachdem er einige Zeit von den türkischen Behörden in Aleppo festgehalten wurde, kam er am 12. September 1629 in Neapel an, traf am 16. Oktober in Rom ein und wurde am 29. Oktober vom Papst empfangen. Die folgenden zwei Jahre verbrachte er in Abgeschiedenheit im Priesterseminar Santa Maria della Vittoria. In der Zwischenzeit diskutierte die *Congregatio de propaganda fide* die Idee, in Isfahan ein Bistum zu gründen, dessen Jurisdiktionsbereich das gesamte Persische Reich einschließlich Georgien und Groß- und Kleinarmenien umfassen sollte, und dieses unter die Leitung eines Prälaten der Augustiner Chorherren oder der Unbeschuhten Karmeliten zu stellen, die beide in Isfahan vertreten waren, damit ihr Bischof die Heiligen Öle weihen sowie einheimische Priester ausbilden und ordinieren könne, um die Verbreitung und Weitergabe des katholischen Glaubens zu gewährleisten.

Der Papst genehmigte das Projekt am 2. Oktober 1629 und am 30. desselben Monats schlug Kardinal Bentivoglio vor, den Bischofsstuhl mit Pater Juan Thadeo zu besetzen, da er sowohl für den Schah als auch für die persischen, armenischen und georgischen Adligen eine *Persona grata* sei. Der Generalobere des Ordens wurde zu dieser Angelegenheit konsultiert und die Wahl fiel schließlich auf Pater Juan, wobei man sich wegen seines fortgeschrittenen Alters bereit erklärte, Pater Timoteo Pérez zum Koadjutor des Karmeliten zu ernennen. Die Zeremonie seiner Weihe fand am 18. September 1632 statt.

1633 verließ der Pater, von drei Priestern und seinem Nefen Juan de la Anunciación begleitet, Rom, um über den Seeweg von Spanien aus über Lissabon und Indien nach Persien zu gelangen. Er hatte die Absicht, vorher Priester in Spanien zu suchen, um das von ihm erbetene Priesterseminar zu errichten, und brachte liturgisches Material und Bücher mit, um damit mit den Armeniern zu arbeiten. Daraus wurde jedoch nichts, denn auf dem Weg durch die Berge Kataloniens erschrak sein Pferd und warf ihn seitlich auf einen Felsen ab. Zuerst wurde er in einer nahegelegenen Burg gepflegt, dann in Lérida, wo sich Karmeliter der Stadt um ihn kümmerten. Er starb drei Tage später am 5. September 1633 an inneren Verletzungen. Sein Tod wurde in Persien nicht nur von seinen Ordensbrüdern und der östlichen Christenheit, sondern auch von den Muslimen angesichts seiner überschwänglichen Freundlichkeit, seines Mitgefühls und seiner starken Persönlichkeit tief betrauert.

Schlussbetrachtung

Wie Herbert Chick bekräftigt, kann es für jeden, der die zahlreichen Briefe, die die Karmeliten aus Persien hinterlassen haben, sowie die Unterlagen in der genannten Kongregation liest, keinen Zweifel daran geben, dass Pater Juan in den 160 Jahren der karmelitischen Präsenz in Persien von allen seinen Zeitgenossen und Nachfolgern heraus-

Nach Jahrzehnten muslimischer Beschwerden vertrieb Schah Abbás II. (reg. 1642–1666) die Armenier aus Isfahan, und zwischen 1655 und 1659 wurden sie nach und nach an die südwestlichen Grenzen von Neu-Julfa verlegt. Siehe Arák'el of Tabriz: *The History of Vardapet*, aus dem Armenischen übersetzt von G. A. Bournoutian, Bd. 2, Costa Mesa 2005–2006, S. 336–346.

sticht, nicht nur wegen seiner Persönlichkeit, sondern vor allem wegen seiner Kenntnisse der persischen Sprache und Geschichte sowie seiner Führungsqualitäten.³⁰ Er war nicht nur der Repräsentant des Papstes in Persien, sondern auch ein geschickter Diplomat. Entsprechend waren seine Missionsmethoden für die damalige Zeit sehr innovativ, denn der Kontakt mit der schiitischen Gesellschaft überzeugte Pater Juan davon, dass eine direkte Evangelisierung der Muslime durch die traditionelle Katechese unmöglich war. Die Unmöglichkeit, eine Katechese zu halten, weil offiziell nicht missioniert werden konnte, führte dazu, dass die erste Phase des mystischen Weges nicht beschritten werden konnte. In der klassischen Dreiteilung, die auf den Neuplatonismus zurückgeht und von Pseudo-Dionysius Areopagita in die christliche Mystik eingeführt wurde, kam zuerst die „Reinigung (purgatio)“, dann die „Erleuchtung (illuminationis)“ und danach die „Einigung (unio)“.³¹ Aufgrund des endgültigen Verzichts auf die Bekehrung und auf die Reuebekundungen musste anders vorgegangen werden. Pater Juan glaubte, dass „der erleuchtende Weg (via illuminativa)“ auch ohne die ansonsten obligatorische Reinigung möglich ist, weshalb er intensiv an Übersetzungen arbeitete, damit anhand dieser der Weg zur christlichen Botschaft auch ohne Katechese gefunden werden kann. Zudem war es angenehmer, sie allein durch Versionen der Heiligen Schrift auf die christliche Lehre aufmerksam zu machen. Er nannte diese Methode die „kontemplative Methode“. Er glaubte, die Grundvoraussetzung für einen Missionar sei die Sprachkenntnis – eine Überzeugung, die typisch für einen Humanisten ist. Mit Büchern, mehr noch als mit der lauten Stimme, könne die christliche Lehre verbreitet werden, da die gestreute Saat des Wortes Gottes nicht ins Leere fallen kann und notwendigerweise Frucht tragen wird. Diese Überzeugung wurde mit einer proiranischen und einem antiosmanischen Impetus vorgetragen, denn die Perser galten als neugierig und offen für europäische Bücher, die sie gerne lasen, im Gegensatz zu den Türken, die stur seien und nichts hören wollten, so der Karmeliter Vicente de San Francisco 1610.³² Neben den Übersetzungen galt der Erfolg bei der Heilung von Krankheiten als nützlich für die Verbreitung des Wortes Gottes. Nicht nur als Männer Gottes, sondern auch wegen ihrer medizinischen Kenntnisse waren die Missionare in Persien beliebt. Muslimische Eltern brachten ihre todkranken Kinder zu den Missionaren, die oftmals ihren Heilungserwartungen entsprechen konnten, wovon auch die Anzahl der Taufen zeugt. Das medizinische Wissen der Missionare und ihre heilenden Talente öffneten Türen, sogar die zu den Häusern der Elite.³³

³⁰ Vgl. HICK (Hg.): *A Chronicle*, S. 929.

³¹ Vgl. MARON, Gottfried: Ignatius von Loyola. Mystik, Theologie, Kirche, Göttingen 2001, S. 80.

³² Vgl. FERNÁNDEZ, Luis Gil: Un pionero iranista español: Fr. Juan Tadeo de San Eliseo, in: CUTILLAS, Jose/MORALES, Oscar Recio (Hg.): *Eastern Europe, Safavid Persia and the Iberian world*, Valencia 2019, S. 15–22.

³³ Siehe MATTHEE, Rudi: *Safavid Iran and the Christian Missionary Experience. Between Tolerance and Refutation*, in:

Obwohl der Islam das Mysterium der Menschwerdung Gottes ablehnt, gibt es im Schiitentum eine reiche Ikonographie um die Person des Imam ‘Ali ibn Abi Tālib und um seine in Kerbela ermordete Familie, die Übergänge und Brücken zur christlichen Symbolsprache ermöglicht. Die emotionale Kraft religiöser Symbolik und ästhetischer Sensibilität, die sich in christlichen Bildern widerspiegelt, spielte so eine wichtige Rolle bei der Anziehung des christlichen Glaubens, die er auf viele Menschen im Safawiden-Iran ausühte. Christentum und Zwölferschiismus teilen eine Reihe von figurativen und narrativen Themen und Elementen. Der Katholizismus und der schiitische Islam drehen sich zudem beide um die Vorstellung des erlösenden Leidens durch das Martyrium, die Erzählung und Visualisierung dieses Aspekts ist der Kern beider. Verschiedene Zeitzeugen bezeugen die Faszination der Safawiden für die christliche Ikonographie. Pater Juan selbst erzählt, dass der Schah und seine Anhänger die christlichen Bilder bewunderten, die im Aussehen denen ihrer eigenen „Heiligen“ so ähnlich waren.³⁴

Obwohl die Träume des Missionars von der Bekehrung des Schahs oder der Eliten nie erfüllt wurden, spielte er eine wichtige Rolle in der Kultur und Geschichte des Iran. Er diente nicht nur als Dolmetscher und Vertrauter des Schahs, sondern war auch damit beschäftigt, lokalen Dolmetschern europäische Sprachen beizubringen. Diese Interaktion bietet einen Einblick in ein anderes Universum im globalen Klima des wiederkehrenden religiösen Sektierertums, der Konflikte und der politischen Bigotterie. Im safawidischen Iran war der Zwölferschiismus die offizielle Religion, aber auf der Ebene des praktischen Diskurses gab es genügend Raum, um unterschiedliche Interpretationen der Religionen zuzulassen.³⁵ Juan Tha-

deos Beispiel erzählt eine Geschichte der Transformation von Missionaren in lokale Akteure, die ihre sozialen Rollen vor Ort den jeweiligen normativen Erwartungen entsprechend definierten und damit Ansehen gewannen, aber nicht nur als religiöse Spezialisten.³⁶

Heutzutage ist der Iran eines der Länder, das am wenigsten Katholiken weltweit aufweist. Die kürzlich umbenannte lateinisch-katholische Erzdiözese Teheran-Isfahan hat sechs Pfarreien, in denen rund 2.000 Katholiken leben. Der Sitz von Teheran-Isfahan war seit sechs Jahren vakant, nachdem Bischof Ignazio Bedini SDB, ein Salesianer aus Italien, in den Ruhestand getreten war. Papst Franziskus hat die Erzdiözese am 8. Januar 2021 von Erzbistum Isfahan in Erzbistum Teheran-Isfahan umbenannt und den belgischen Minoriten Dominique Mathieu O. F. M. Conv. zum Erzbischof ernannt.³⁷ Die Entsendung von Dominique Mathieu gibt den Christen in Iran die Hoffnung, dass der Vatikan sie nicht vergessen hat. Wie Juan Thadeos Leben zeigt, ist der Kontext, in dem die Opposition gegen die christliche Präsenz stattfand, paradox: ein Klima der Ambiguität und Ambivalenz, in dem Widerlegung und Ablehnung neben Interesse und sogar Faszination existierten. Das Interesse der Iraner am Christentum besteht bis heute. Einerseits ist es eine Faszination für seine Ikonographie, seine Symbolik, die Idee der Heiligkeit, die der Katholizismus mit dem Schiitentum teilt. Andererseits spiegelt es die angeborene Neugier und die Bereitschaft wider, die eigenen Überzeugungen mit rationalen Argumenten gegen die anderer zu vertreten. Die 700-jährige katholische Erfahrung in Iran kann beiden Seiten (Muslimen und Christen) als Beispiel dienen, einander vorurteilsfrei zuzuhören. Das soll auch die Stärke des neuen Erzbischofs von Teheran-Isfahan sein.

Mélanges de L’Institut dominicain d’études orientales 35 (2020), S. 65–100, hier: S. 85 f.

³⁴ Brief von Juan Thadeo, Biblioteca da Ajuda, Lissabon o. D., 46-IX-19.

³⁵ Vgl. MATTHEE: Safavid Iran, S. 87.

³⁶ Siehe WINDLER: Missionare in Persien, S. 633.

³⁷ Siehe <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/01/08/0012/00021.html#mu> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Ignaz Goldzihers Sicht auf Muhammed und seine Rezeption in der türkischen islamischen Theologie

Eine kritische Sichtung

AYSUN YAŞAR

1. Einführung

Ignaz Goldziher (1850–1921) gilt als einer, wenn nicht der Begründer der modernen Orientalistik und hat über 700 Werke verfasst. Eine Monographie zum Propheten Muhammed ist nicht dabei. In diesem Beitrag wird die Sicht Goldzihers¹ auf Muhammed anhand seiner Hauptwerke zum Islam nachgezeichnet, um mit diesem das Goldziher-Bild der türkischen islamischen Theologie als einen den Islam abwertenden Orientalisten zu korrigieren. Dieser auf Vorurteilen beruhenden Wahrnehmung möchte der Beitrag widersprechen, denn Goldziher, der bis zu seinem Lebensende ein frommer Jude war, zeigt in seinem Tagebuch, dass er von großer Empathie für die islamische Religion erfüllt war. Seine Vergleiche zwischen Islam und Judentum können eine Grundlage sowohl für den interreligiösen Dialog als auch für die komparative Theologie bilden, was am Ende dieses Beitrags zur Sprache gebracht wird. Hierfür werden zuerst Goldzihers Methodik und Hintergrund, seine Einschätzung von der Entstehung des Koran und der Hadithe und danach seine Sichtweise auf Muhammed dargelegt. Hierauf folgen eine kritische Sichtung der islamisch-theologischen Rezeption in der Türkei und abschließende Gedanken.

2. Goldzihers Sicht auf Muhammed

Um Ignaz Goldzihers Sicht auf Muhammed zu illustrieren, werden folgende Hauptwerke zum Islam eingesetzt: „Die

Zâhiriten“², „Muhammedanische Studien“ I³ und II⁴, „Vorlesungen über den Islam“⁵, „Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung“⁶. Zum Verständnis der Vorstellung Goldzihers über (jüdische) Prophetie wurde sein Werk „Der Mythos bei den Hebräern und seine Geschichtliche Entwicklung“⁷ herangezogen. Das Tagebuch von Ignaz Goldziher, 1978 von Alexander Schreiber publiziert, wird als ergänzendes Werk zur Sicht und Methode Goldzihers eingesetzt.⁸

2.1 Goldzihers Methodik und Hintergrund seiner Islamstudien

In seinem Tagebuch erläutert Goldziher, dass er seine Methode von seinem Lehrer Abraham Geiger (1810–1874), einem deutsch-jüdischen Theologen, der für eine Reformierung des Judentums eintrat, übernommen habe und seit seiner Jugend anwende.⁹ Eine ganzheitliche Betrachtungsweise von Religion, Zivilisation, Theologie und ihrer Umsetzung,¹⁰ die Geiger für die jüdische Gemeinde

² GOLDZIHER, Ignaz: Die Zâhiriten. Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte. Beitrag zur Muhammedanischen Theologie, Leipzig 1884.

³ DERS.: Muhammedanische Studien. Erster Theil, Halle 1888.

⁴ DERS.: Muhammedanische Studien. Zweiter Theil, Halle 1890.

⁵ DERS.: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910.

⁶ DERS.: Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung. An der Universität Uppsala Gehaltene Olaus-Petri-Vorlesungen, Leiden 1920.

⁷ DERS.: Der Mythos bei den Hebräern und seine Geschichtliche Entwicklung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft, Leipzig 1876.

⁸ SCHREIBER, Alexander (Hg.): Ignaz Goldziher. Tagebuch, Leiden 1978.

⁹ Vgl. ebd., S. 123.

¹⁰ Vgl. STILLMANN, Noam A.: Islamicī nil a me alienum puto: The Mindset of Jewish Scholars of Islamic Studies, in: FRAISSE, Ottfried (Hg.): Modern Jewish Scholarship on Islam in Context, Oldenbourg 2019, S. 181–198, hier: S. 194.

¹ Der Inhalt dieses Beitrags beruht auf dem türkischsprachigen Werk: YAŞAR DİLEK, Aysun: Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayati ve Hz. Muhammed Tasavvuru (dt. Das Leben des Orientalisten Ignaz Goldziher und seine Sicht auf Muhammed), İstanbul 2021.

Aysun Yaşar promovierte in Islamwissenschaft an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, arbeitete am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main und war anschließend an den Fakultäten für islamische Theologie in Hatay und Mersin tätig. Sie war 2018/19 Gastprofessorin am Institut für islamisch-theologische Studien in Wien, wo sie bis heute als Lehrbeauftragte tätig ist.

konzipierte, entwickelte Goldziher als wissenschaftliche Methode weiter und setzte sie in seiner Auseinandersetzung mit dem Islam ein. Essentiell ist die Vorstellung einer kontinuierlichen religiösen Entwicklung bis in die Gegenwart hinein, zu der auch ein aktueller Kulturkampf unterschiedlicher Denkströmungen mittels verschiedener Dokumente einen wichtigen Beitrag leistet.¹¹ Entsprechend hat Goldziher die Quellen des jüdischen Glaubens nach der Lehre Geigers analysiert und auf jene Weise auch die Dokumente zum Islam untersucht. Nach seinem Tagebuch ist diese Sichtweise sogar zu einem Teil von ihm geworden:

Seit jeher konnte ich auch die Dokumente des Islam nicht anders beurtheilen als in denen ich dieselben in Beziehung setzte zu den geistigen Strömungen, zu den mit einander kämpfenden Kräften, deren Resultat zuletzt die einheitliche Kirche war. Aber die Dokumente selbst sind aus den Kämpfen und innerhalb derselben entstanden und ihr Entstehen im Sinne dieser Betrachtungsweise zu belauschen, war die Aufgabe meiner Hadith-Studien. An denselben haben also Kultur- und politisch-geschichtliche Betrachtungen einen hervorragenden Anteil. Und durch das Zusammenwirken von Kultur- und literaturphilosophischen Interessen ist meine Studie über Hadith harmonisch gestaltet worden. Diese Anschauungsweise habe ich den Schriften Geigers zu verdanken, deren Geist seit vielen Jahren in mir wirksam ist.¹²

Prägend war für Goldziher neben Geiger sein Aufenthalt im Nahen Osten von 1873/74, den er als sein „orientalisches, [mein] muhammedanisches Jahr“ bezeichnet. Details dieser Reise hat er in einem „Special-tagebuche“ festgehalten. Mit dem Schiff reiste er entlang der Donau nach Istanbul, weiter nach Beirut und Damaskus. Vom Leben in Damaskus zeigte sich Goldziher besonders gerührt.¹³ Von dort fuhr er auf dem Landweg weiter nach

Jerusalem und mit der Eisenbahn nach Kairo.¹⁴ Als erster nichtmuslimischer Student war Goldziher an der Azhar Universität in Kairo eingeschrieben. Seine damaligen Lehrer und Mitstudierenden glaubten, dass Goldziher jederzeit zum Islam konvertieren werde. Auch außerhalb seines Studiums war Goldziher offen für seine Umgebung, sah klar die europäische Ausbeutung des Nahen Ostens und unterstützte panislamische Bewegungen. Für Goldziher war die islamische Religion offenbar nicht nur ein Forschungsobjekt, sondern er verinnerlicht von Zeit zu Zeit Elemente daraus. Gemeinsam mit der muslimischen Gemeinde betete er ein Freitags- und Festtags-Gebet, woraufhin er in sein Tagebuch auf Arabisch „*Allāhu akbar*“ schrieb.¹⁵

In seinen Islamstudien verfolgte Goldziher eine ganzheitliche Sicht auf die islamische Religion, Zivilisation, Hadithe, islamisches Recht, Theologie und Praxis, was die ihm nachfolgende Wissenschaftstradition geprägt hat.¹⁶ Nach Carl Heinrich Becker ist Goldziher zum „Scheich“ der Forschenden in der Orientalistik geworden, da er mit Snouck Hurgronje neue Dimensionen in der Islamwissenschaft und einen ganzheitlichen Blickwinkel für das Islamverständnis eröffnet habe.¹⁷

Um die historische Entwicklung zu erfassen, schaute Goldziher auf die Kulturdynamiken in den islamischen Gemeinschaften. Neben Koran, Sunna und *ra'y* (selbstständige Meinungsbildung im Islamischen Recht) interessierte sich Goldziher insbesondere für das Prinzip des *iğmā'* (Konsensbildung). Letzteres sah er als einen Schlüssel zum Begreifen der Entwicklung im Islam, da *iğmā'* die normativen Quellen (Koran, islamisches Recht [*fiqh*], Sunna und Hadith) mit den wechselnden kulturellen Bedingungen der islamischen Gemeinde harmonisiere. Je nach Bedarf könne das *iğmā'*-Prinzip über die normativen Werke hinausgehen und die hohe Flexibilität der islamischen Tradition bewahren. Diese Möglichkeiten bewunderte Goldziher sehr. Im *iğmā'*-Prinzip sah Goldziher ein „demokratisches“ Ideal und setzte es in der Kritik des Judentums seiner Zeit ein.¹⁸ In jenem Jahr publizierte Goldziher zum ersten Mal ein Werk zum islamischen Recht auf Ungarisch und unterstrich darin, dass der Begriff *iğmā'* dem jüdischen Zeitgeist sehr nahe komme.¹⁹ Goldziher verwendet in seinen Arbeiten zum Judentum Begriffe aus seinen Islamstudien: z. B. erwähnte er 1884 denjenigen, die im Judentum von einem „Dogma“ sprechen, dass im Judentum „fundamentale religiöse Wahrheiten existierten“, über die ein „Konsensus/Iğmā‘“ bestehe.²⁰ Nach Goldziher gibt es im Judentum kein Dogma, wie

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 72, 304.

¹⁶ Vgl. STILLMANN: Jewish Scholars, S. 194.

¹⁷ Vgl. BECKER, Carl Heinrich: Ignaz Goldziher, in: Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients 12/1 (1922), S. 214–222, hier: S. 214.

¹⁸ Vgl. TURÁN, Tamás: Academic Religion: Goldziher as a Scholar and a Jew, in: DERS./WILKE (Hg.): Modern Jewish Scholarship in Hungary, S. 223–269, hier: S. 249.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 248.

²⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. FRAISSE, Ottfried: Ignác Goldzihers monotheistische Wissenschaft. Zur Historisierung des Islam, Göttingen 2014; DERS.: From Geiger to Goldziher: Historical Method and its Impact on the Conception of Islam, in: TURÁN, Tamás/WILKE, Carsten (Hg.): Modern Jewish Scholarship in Hungary. The „Science of Judaism“ between East and West, Oldenbourg 2017, S. 203–222, hier: S. 213.

¹² SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 123.

¹³ Vgl. ebd., S. 56–64.

z. B. eine Mitgliedschaft in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft, zur Erlangung einer Erlösung, sondern vielmehr eine „Geschichte des Dogmas“, womit die theologische Geschichte gemeint ist.²¹

Auffällig in seiner Auseinandersetzung mit dem Islam ist, dass Goldziher die Toleranz der islamischen Zivilisation gegenüber nichtmuslimischen Menschen vor allem im Gegensatz zur christlichen Welt zur Sprache bringt. Mit der Entstehung des Islam hätten „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*) Religionsfreiheit genossen, was als Grundgesetz der islamischen Länder verankert worden sei. Goldziher zeigte sich beeindruckt vom Religionsgedanken, der religiösen Praxis und dem Gesamtkonzept des Islam und wurde darin bestärkt, dass das Judentum einer Erneuerung bedürfe.²²

Hieran und an seiner Auseinandersetzung mit dem *iğmā'* wird deutlich, wie sehr die Islamstudien und die Auseinandersetzung mit dem Judentum ineinander übergehen. Neben den bereits genannten Beispielen arbeitet Goldziher auch die Gemeinsamkeiten zwischen der islamischen und jüdischen Tradition heraus, z. B. dass in beiden Religionen der Wissenschaft großer Wert beigemessen werde und sie wichtiger sei als äußerliche Religiosität. Die Normen, die die akademische Elite im Judentum und Islam leiteten, verlangten nach deren Umsetzung.²³

Ottfried Fraisse weist darauf hin, dass Goldziher gezeigt habe, dass Säkularisierung und wissenschaftlicher Fortschritt einander nicht bedingen. Denn der Monotheismus des Islam und Judentum seien Antrieb der Kulturgeschichte gewesen. Dabei habe der Islam Wissenschaft und Monotheismus kombiniert und zu einem ethischen Prinzip gemacht.²⁴ Goldziher habe dargelegt, wie lebenswichtig die Entwicklung von Religionen sei, und glaubte, dass das Judentum reformiert werden müsse.²⁵ An zahlreichen Stellen in seinem Tagebuch übt Goldziher Kritik am Religionsverständnis und der religiösen Praxis von jüdischen Menschen und an den Rabbinern aus,²⁶ was auch der Grund dafür gewesen sein kann, warum er sich dem Islam zugewandt habe.

Aus den Tagebuchnotizen Ignaz Goldzihers wird deutlich, dass die Methode und die Ergebnisse, zu denen er in seinem Werk „Mythos“ kommt, von den jüdischen Menschen seiner Zeit und Umgebung nicht befürwortet wurden. Am 24. November 1912 soll ein Rabbiner das betreffende Werk Goldzihers gelesen und sich beim Bildungsminister darüber beschwert haben, wie ein „Religionsfeind“ wie Goldziher am Rabbinerseminar unterrichten dürfe. Goldziher freute sich darüber, dass nach 36 Jahren „endlich“ ein „jüdischer Leser“ sein Werk gelesen habe.²⁷

²¹ Vgl. ebd., S. 263.

²² Vgl. STILLMANN: Jewish Scholars, S. 193 f.

²³ Vgl. FRAISSE: Goldzihers Wissenschaft, S. 186.

²⁴ Vgl. ebd., S. 187.

²⁵ Vgl. SIMON, Róbert: Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence, Leiden 1986, S. 54.

²⁶ Vgl. u.a. SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 161, 167 f.

²⁷ Vgl. ebd., S. 272.

Seine Arbeiten zum Judentum blieben in der jüdischen Community seiner Zeit unbeachtet und spielten bei der Gestaltung ihrer Zukunft keine Rolle. Entsprechend zog sich Goldziher zunehmend zurück. Es ist naheliegend, dass Goldziher mit seiner Methode und seinen Aussagen nicht noch mehr negative Aufmerksamkeit der jüdischen Gemeinde auf sich lenken wollte.²⁸ Diese im Judentum ausgesparte Methode vertrat er umso intensiver für den Islam.

2.2 Goldzihers Sicht auf Koran und Hadith

Verlässliche Angaben zum Leben Muhammads liefert für Goldziher lediglich der Koran, weil dieser über die Worte und das Leben Muhammads berichte. Die Hadithe dagegen sieht er als nachträgliche Erfindungen über Muhammad an und ist der Meinung, dass sie mehr über die Zeit, in der sie entstanden sind, sowie über ihre Erfinder aussagen als über Muhammad selbst.²⁹ So sei in der Zeit ihrer Entstehung, also im zweiten und dritten Jahrhundert nach der Hidschra, die Sunna nicht nur eine gleichwertige Quelle neben dem Koran gewesen, sondern sogar stärker bewertet worden. Berühmte islamische Gelehrte, darunter Ibn Šihāb az-Zuhrī (gest. 741/2) und Ibn Hišām (gest. 829/834), hätten auf der Seite der Regierenden gestanden³⁰ und islamische Schriften entsprechend ausgelegt. Zugleich habe man, entgegen Muhammads ursprünglichem Anliegen, ihm nach seinem Tod einen besonderen Status eingeräumt. Dadurch habe der islamische Glaube sich mithilfe von erfundenen Hadithen und der im Nachhinein entstandenen Sunna nicht auf den Koran basierend entwickelt.³¹

Für Goldziher stellt der Pentateuch eine Zusammenstellung nach einer langen Entstehungsgeschichte dar.³² Analog hierzu gewann Goldziher seine Überzeugungen zu Muhammad auf Grundlage des Koran. Doch selbst bei diesem neigte er zu einem gewissen Vorbehalt, denn nach dem Tod Muhammads sei der Koran zu einem einheitlichen Werk homogenisiert worden. Um Muhammad keine Respektlosigkeit zu erweisen, hätten Gelehrte z. B. Koran 12:110 verändert. Den Originalausdruck „bis dass sie [die Propheten] die Hoffnung aufgaben, und meinten, dass sie gelogen haben“, bei dem (*kađabū*) ein aktives Verb darstellt, korrigierten sie auf ein passives „sie wurden der Lüge geziehen“ (*kudibū*).³³ Nach Goldziher gibt es verschiedene Lesarten des Koran, die zu unterschiedlichen Inhalten und Interpretationen führen und erst nach dem Tod Muhammads homogenisiert worden seien. Deshalb stellt sich die Frage, inwiefern Goldzihers auf den Koran beruhende Darstellung zu Muhammad und zur Entstehung des Islam unkritisch stehen gelassen werden kann. Im Falle verschiedener Lesarten und entsprechend unterschiedlicher koranischer Inhalte müssten diese erneut durchdacht werden und ob nicht auch an jenen Stellen im Nachhinein

²⁸ Vgl. TURÁN: Goldziher Scholar and Jew, S. 234.

²⁹ Vgl. GÖRGÜN, Tahsin: Goldziher, Ignaz. Metodu, in: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Bd. 14 (1996), S. 105–111, hier: S. 109.

³⁰ Vgl. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien II, S. 20, 21, 39.

³¹ Vgl. GÖRGÜN: Goldziher, S. 109.

³² Vgl. TURÁN: Goldziher Scholar and Jew, S. 136.

³³ Vgl. GOLDZIHER: Richtungen, S. 26.

homogenisierte Lesarten vorliegen. Offen bleibt somit, welche koranischen Inhalte von Homogenisierungen konkret betroffen sind und was dies für die aus dem Koran gewonnenen Erkenntnisse Goldzihers zu Muhammed und der Frühphase des Islam bedeutet. Wenn der Koran, wie auch die Hadithe, nicht von Muhammed selbst stammt, sondern nach seinem Tod verändert wurde, so drängt sich folgende Frage auf: Was bleibt von Muhammed und der Entstehungsphase des Islam übrig?³⁴

2.3 Muhammed als Prophet?

In seinem Werk „Mythos“ beschreibt Goldziher Propheten als diejenigen Menschen, die Erkenntnis von „Jahve [sic!]“³⁵ besitzen und ihn finden. Darüber hinaus seien Propheten Männer, die Idealismus vertreten, den nationalen Gedanken verteidigen, unentwegt „Jahve“ erhöhen und sich gegen die Hierarchie der Rabbiner sowie eine Religiosität, der es an Moral mangelt, wehren.³⁶

Die beiden Begriffe „Allah“ und „Jahve“ untersucht Goldziher auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit hin. Muhammads Gottesbegriff „Allah“ könne zwar mit „Jahve“ konkurrieren, doch sei Letzterer weitaus überlegener und umfassender. Muhammed habe ihn aus dem Christentum und Judentum übernommen³⁷ und in eine andere Form gebracht. Der „Allah“-Begriff greife etymologisch auf eine unendliche Macht zurück, im „Jahve“-Begriff der jüdischen Propheten werde jedoch der Name zu einem Nebenthema und sein Inhalt gerade dadurch von Bedeutung.³⁸ Aber Goldzihers Ausführungen sind an dieser Stelle eher ideologisch motiviert und bedürfen genauerer Untersuchung.

Muhammed übernahm nach Goldziher Elemente der jüdischen Propheten, in deren Traditionskette er sich sah. So prophezeite er, wie sie, obwohl er nicht die Fähigkeit gehabt habe, die Zukunft vorauszusehen. Er habe sich den christlichen Mitmenschen nahe gefühlt und im Koran beispielsweise seine Hoffnung formuliert, dass die Perser die Byzantiner besiegen werden, was 625 eintraf.³⁹ Neben Zukunftsvisionen habe Muhammed Mythen aus der Bibel entnommen, diese verändert und in Koranversen neu zusammengestellt.⁴⁰ Goldziher diskutiert das Prophetentum Muhammads auch im Kontext des Beduinentums, das in der arabischen Weltsicht, wie auch in

der hebräischen, hoch angesehen war. Vor diesem Hintergrund betont er, dass Muhammed als „Typhus [sic!] eines rechten Semiten“⁴¹, d. h. als aufrichtiger Jude, gelten könne. Bemerkenswert ist hierbei, dass Goldziher der Ansicht ist, dass der Hadith, nach welchem jeder Prophet als Hirte gearbeitet haben müsse, nicht authentisch sei.⁴² Wahrscheinlich hängt Goldzihers Einschätzung mit seiner Beobachtung in späteren Werken zusammen, dass mit dem Aufkommen des Islam das Beduinentum in ein negatives Licht gerückt worden sei. Dies gehe darauf zurück, dass Muhammed große Schwierigkeiten mit den Beduinen gehabt habe, was auch im Koran zum Ausdruck komme.⁴³ Goldziher geht in jenem Werk nicht näher darauf ein, nach welchen Kriterien er Hadithe als (nicht) authentisch einstuft. Entsprechend ist es verwunderlich, dass Goldziher trotz dieser Annahme in seinen Werken nach Bedarf Hadithe zur Untermauerung seiner Aussagen, insbesondere zu Muhammed, einsetzt.

Ebenso könnte die „heilige Krankheit“ (*morbus sacer*) der Epilepsie, die Goldziher bei Muhammed vermutet, auf einen Kontakt mit Gott hinweisen. Goldziher nennt Muhammed einen „epileptischen Krämer“ und versucht, mit „epileptisch“ den außerordentlichen Zustand, in dem sich Muhammed beim Empfang der Offenbarungen befunden habe, zu deuten.⁴⁴ In seinen Vorlesungen zitiert Goldziher Harnack, dass manche „Krankheiten“ bei Menschen einen „Eifer des Propheten oder Apostels“ auslösen können.⁴⁵ Dies kann allerdings nur eine Hypothese bleiben, denn ein Krankheitsbild lasse sich nicht rekonstruieren. Zu den Söhnen Muhammads gäbe es keine transparenten Informationen, denn orthodoxe Gelehrte hätten als Reaktion auf schiitische Herrschaftsansprüche versucht darzulegen, dass Muhammed keinen Erben gehabt habe.⁴⁶

Zwar kann die Epilepsiezuschreibung allein Goldziher ebenso wenig von dem Prophetentum Muhammads überzeugen wie der semitische Habitus und die Fortführung prophetischer Sprechweise. Doch mit Blick auf die Tagebucheinträge Goldzihers während seines Nahost-Aufenthalts und Studiums an der Azhar in Kairo wird deutlich, wie sehr ihn sein Forschungsgegenstand auch persönlich ergriff. Nachdem er den Mufti davon überzeugte, dass er an die Gesandtschaft Muhammads glaube, notiert Goldziher in sein Tagebuch, dass er aufrichtig gewesen sei.⁴⁷

Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen so sehr in den mohammedanischen Geist ein, dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfand, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophi-

³⁴ Diese Fragestellung wurde als Anlehnung an Henri Lemmens, einem Jesuiten und Islamwissenschaftler, formuliert, der gemäß Goldzihers Hadithkritik eine „hypokritische Annäherung“ zur Frühphase des Islam entwickelte. Es wurde die Frage gestellt, was vom Evangelium übrigbleibe, wenn Lemmens diese Methode daran anwenden würde. Tamás Turán führt die Frage fort: „What would remain from the Talmud if Goldziher's Hadith-method was applied to it?“ TURÁN: Goldziher Scholar and Jew, S. 250.

³⁵ Ignaz Goldziher schreibt in seinen Werken „Jahve“ aus, was heute nicht gängig ist, vgl. SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 15.

³⁶ Vgl. GOLDZIHER: Mythos, S. 354.

³⁷ Vgl. DERS.: Vorlesungen, S. 3.

³⁸ Vgl. DERS.: Mythos, S. 350.

³⁹ Vgl. DERS.: Richtungen, S. 18 f.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 57.

⁴¹ DERS.: Mythos, S. 99.

⁴² Vgl. ebd., S. 103.

⁴³ Vgl. DERS.: Muhammedanische Studien I, S. 5.

⁴⁴ Vgl. DERS.: Mythos, S. 305.

⁴⁵ DERS.: Vorlesungen, S. 4.

⁴⁶ Vgl. DERS.: Muhammedanische Studien II, S. 106.

⁴⁷ Vgl. SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 70.

sche Köpfe befriedigen könne. Mein Ideal war es, das Judenthum zu ähnlicher rationeller Stufe zu erheben. Der Islam, so lehrte mich meine Erfahrung, sei die einzige Religion, in welcher Aberglaube und heidnische Rudimente nicht durch den Rationalismus, sondern durch die orthodoxe Lehre verpönt werden.⁴⁸

Dennoch ist Goldziher selbst nie Muslim geworden und war letztendlich nicht vom Prophetentum Muhammeds überzeugt. Während er die Imitation des Propheten diskutiert, hebt Goldziher hervor, dass die Musliminnen und Muslime nicht den „historischen“, sondern vielmehr den „idealen“ Muhammed nachzuahmen versuchten. Der „historische Muhammed“ sei sich seiner menschlichen Schwächen bewusst gewesen und habe nicht als höchstes charakterliches Vorbild dienen wollen, denn er sei nicht unfehlbar (*ışma*) gewesen. Muhammed habe sich nicht nur als Prophet der Araber, sondern als „Prophet der Welten“ gesehen. Unabdinglich war es dafür, in den erobereten Gebieten christliche und monotheistische Menschen unter Schutz zu stellen, wozu der Koran ermutigt habe. Für Goldziher ist Muhammed Religionsstifter und die Quelle des Koran. Die Quelle ist Goldziher zufolge nicht göttlich, doch Muhammed glaubte aufrichtig an den göttlichen Ursprung. In einem Brief an seinen Kollegen Theodor Nöldeke bestätigt Goldziher, dass Muhammed in seinem Offenbarungsanliegen aufrichtig gewesen sei.⁴⁹ Indem Muhammed die Religion „Islam“ nennt, habe er die Hingabe an Gott und damit den Charakter des Islam treffend zum Ausdruck gebracht.⁵⁰ Für Goldziher ist Muhammed kein Prophet, sondern vielmehr ein Reformer, wie im Folgenden dargestellt werden soll.

2.4 Muhammed als Reformer

Das Bild von Muhammed als Reformer der Araber ist bei Goldziher eng mit seiner Auseinandersetzung mit dem Judentum verbunden. Gegen die damaligen antisemitischen Vorurteile in der Wissenschaft, dass das Judentum keine eigenen Mythen produzieren könne, entgegnet Goldziher, dass das Judentum sehr wohl eigene Mythen gezeugt habe, darunter beduinische.⁵¹ Im Gegensatz dazu geht Goldziher von der Grundannahme aus, dass der Islam keine eigenen originalen Mythen produziert, sondern diese nur aus dem Judentum und Christentum übernommen habe. Dies hat Auswirkungen auf seine Terminologie, sodass er zum Beispiel die Traditionen in Mekka als jüdisch definiert⁵² und in Muhammed gar den „Typhus [sic!] eines rechten Semiten“⁵³ sieht.

⁴⁸ Ebd., S. 59.

⁴⁹ Vgl. SIMON: Goldziher, S. 301.

⁵⁰ Vgl. GÖRGÜN: Goldziher, S. 107; KARLIĞA, H. Bekir: Goldziher'in Kur'an'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış, in: Kur'an ve Sünnet Sempozyumu. Bildiriler. Türkiye Diyanet Vakfı Kocatepe Camii Konferans Salonu, Ankara 1997, S. 25–45, hier: S. 45.

⁵¹ Vgl. GOLDZIHER: Mythos, 1876, S. xv, xxvii.

⁵² Vgl. SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 56 f.

⁵³ GOLDZIHER: Mythos, S. 99.

Entsprechend sei islamische Tradition nur eine Weiterführung von bereits Vorhandenem. Die „Basmala“, d.h. die Erwähnung des Gottesnamens zu Beginn von Tätigkeiten und Handlungen, gehe demnach nicht genuin auf Muhammed selbst zurück, sondern sei vielmehr eine alte religiöse Tradition.⁵⁴

Entgegen der traditionellen Sichtweise, in Muhammed einen Analphabeten zu sehen, sieht Goldziher in ihm einen gelehrten und schreibkundigen Menschen.⁵⁵ Dies sei auch das genuin Neue von ihm gewesen, Schriftliches in Arabisch zu hinterlassen. Damit wird deutlich, dass Muhammed für Goldziher kein neuer Ideenbringer ist, sondern in seinem Auftrag der erste „Arabische Reformer“.⁵⁶ In der mekkanischen Zeit seien eschatologische Inhalte charakteristisch gewesen, als Muhammed den Verzicht auf das Weltliche und vom Jüngsten Tag predigte. In der medinensischen Zeit habe sich Muhammed dagegen als einen Erneuerer der abrahamitischen Religionen gesehen. Als sich das Verhältnis zu seinen „Lehrern“ aus Christentum und Judentum verschlechtert hatte, habe er sich darauf konzentriert, das Weltliche und seine *Umma* zu organisieren, und sei dazu übergegangen, die Welt zu erobern. Parallel würden in den medinensischen Suren die Ausdrücke einfacher und Muhammed bringe teilweise persönliche Themen im Koran zum Ausdruck. Da die politische Haltung Muhammads und seine Denkweise im Koran reflektiert würden, zeige sich der Wandel auch in Stil und Rhetorik des Koran. Aufgrund dieser zwei verschiedenen Ausrichtungen des Koran sei es problematisch, ein homogenes Glaubenssystem aus dem Koran abzuleiten. Die Widersprüche im Koran, die gegen Ende von Muhammeds Leben zugenommen hätten, seien bereits zu Lebzeiten Muhammads kritisiert worden. Es sei deutlich, dass Muhammed kein Theologe war und Glaubensvorstellungen nicht in Form einer systematischen Lehre geordnet seien.⁵⁷

Goldziher betont, dass Muhammed den Islam unermüdlich propagiert habe, und hebt den bedeutenden Einfluss Muhammads auf die Entwicklung der Kulturgeschichte hervor. Als Reformer habe er versucht, mit dem Koran und in der Art der ihm nachgesagten Hadithe ein Gleichheitsprinzip zwischen arabischen und nichtarabischen Menschen zu etablieren, was aber nichteglückt sei. Dies habe u.a. daran gelegen, dass Muhammed sich zu sehr bemüht habe, der arabischen Mentalität das Weinverbot (vgl. Koran 4:46) näherzubringen, was misslungen sei. Ebenso habe er versucht, Stammestraditionen zu reformieren, wie in Koran 3:128 sichtbar, und Vergebung als Tugend zu etablieren. Ferner habe er die Kriegsgründe von Stammesfeinden zu Auseinandersetzungen zwischen muslimischen und polytheistischen Parteien verschoben.

⁵⁴ Vgl. DERS.: Zâhiriten, S. 76.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 171, Fußnote 1.

⁵⁶ Vgl. GÖRGÜN: Goldziher, S. 108.

⁵⁷ Vgl. GOLDZIHER: Vorlesungen, S. 80.

3. Kritik von türkischen Theologinnen und Theologen

Die Rezeption von Goldzihers Werken in der Türkei bzw. im Osmanischen Reich hat eine lange Tradition und setzt bereits zu Lebzeiten Goldzihers ein. Dabei blieb die Auseinandersetzung nicht rein wissenschaftlich, da auch Angriffe auf seine Person formuliert wurden. 1915–1916 wird Goldzihers weltweite Popularität auch im Osmanischen Reich bekannt. Der türkische Botschafter in Berlin, Mahmud Muhtar Pascha, machte Referenzen zu Goldzihers Werken. Am 31. Januar 1916 notiert Goldziher in sein Tagebuch, übernommen aus einem Zeitungsinterview mit dem Rektor der Universität Konstantinopel, Ahmet Salâh ad-Dîn, dass sie einen bestimmten Professor an die Universität gewinnen wollen würden, und das sei Ignaz Goldziher.⁵⁸ Mehmed Said Hatipoğlu, emeritierter Hadithwissenschaftler an der Universität Ankara⁵⁹, erstellte 2019, zusammen mit Cihad Tunç, die erste türkische Übersetzung der Muhammedanischen Studien von Goldziher und stellt in seinem Vorwort fest, dass die Werke Goldzihers in der Türkei nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit erhalten. Die Popularität Goldzihers unter osmanischen Gelehrten habe in der Türkischen Republik nicht angehalten.⁶⁰ Das weitgehende Fehlen der deutschsprachigen Zugänge zu den Werken Ignaz Goldzihers in der islamischen Theologie der Türkei spielt dabei eine Schlüsselrolle.

Hatipoğlu verdeutlicht in seinen einleitenden Worten, dass in der Türkei und in Ägypten Ignaz Goldziher unterschiedlich bewertet werde und dass selbst diejenigen, die sich als neutral bezeichneten, harte Kritik an Goldziher übten. Ein Teil der Kritik sei durch die Übersetzung bedingt, denn die betreffenden Kritiker hätten Originalwerke Goldzihers nicht auf Deutsch lesen können und daher englisch- und arabischsprachige Übersetzungen benutzt, was zu Missverständnissen geführt habe, besonders weil die arabischen Übersetzungen von schlechter Qualität gewesen seien. Bei dieser negativen Rezeption sei es geblieben, denn die alte Wahrnehmung ist nie revidiert worden, da die zeitgenössische islamische Theologie sich kaum mit Goldzihers Werken befasst.⁶¹ Hatipoğlu betont:

Goldziher ist ein Orientalist, der seinen Anstand selbst in Kritikschriften bewahrte. Was die wissenschaftlichen Fehler sowie einige willkürliche Auslegungen anbelangt, so vermute ich, dass das am Mangel an Quellen und entsprechend falschen Interpretationen von vor 120 Jahren liegt.⁶²

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 289.

⁵⁹ Siehe hierzu online: <http://www.divinity.ankara.edu.tr/fakultemiz-cinarlari/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

⁶⁰ Vgl. HATİPOĞLU, Mehmed Said: Okuyucumuza, in: DERS./CİHAD, Tunç (Hg.): Goldziher, Ignaz: İslâm Kültürü Araştırmaları 1. Übersetzung Muhammedanische Studien I ins Türkische, Ankara 2019, S. 20.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 15–18.

⁶² Ebd., 2019, S. 29. Übersetzung der türkischen Beiträge hier und im Folgenden von der Autorin des Beitrags.

Ein Beispiel für eine besonders negative Bewertung zur Methode Goldzihers ist bei Talât Koçyiğit (1927–2011) zu finden. Koçyiğit arbeitete im Bereich der Hadithwissenschaft⁶³ und stellt in seinem Beitrag von 1967 fest, dass unter den Orientalistinnen und Orientalisten „einige der Wissenschaft dienten und andere den Islam angreifen“⁶⁴. Er zählt Goldziher zu den Letzteren und sieht in ihm eine „Führungsfigur im Zerstören von islamischen Wahrheiten und seine Fähigkeit im Auffinden von Quellen für seine Ziele“⁶⁵ findet Koçyiğit bemerkenswert. Mit der These, dass die Mehrheit der Hadithe in den ersten beiden Jahrhunderten entstanden sei, wolle Goldziher bei der muslimischen Gemeinschaft Zweifel an ihrer Religion erwecken. Deshalb müsse man genau auf die Ziele der Orientalistinnen und Orientalisten achten und Musliminnen und Muslime „ihre Anliegen selbst lösen“ lassen.⁶⁶

Goldzihers Aussagen zu Muhammed führen zu großer Kritik an ihm, wie beispielsweise, dass er Muhammed nicht als bestes Vorbild gesehen habe, sondern nur als Warner. Tahsin Görgün arbeitet zur islamischen Philosophie und Geschichte an der 29. Mai Universität in Istanbul.⁶⁷ Görgün kritisiert an Goldzihers Hadithhermeneutik, dass dieser nur diejenigen Materialien aus den Überlieferungen ausgesucht habe, die seine Sichtweise bestätigten, und andere ignorierte. Goldziher habe auch nicht erforscht, ob es Überlieferungen gäbe, die tatsächlich auf Muhammed zurückgingen.⁶⁸

Auch die These Goldzihers, dass die Grundlagen des islamischen Glaubens durch die politischen Auseinandersetzungen und den Austausch mit nichtmuslimischen Kulturen zur Zeit der Umayyaden entstanden seien, kritisiert Görgün scharf.⁶⁹ Das von Goldziher entwickelte Narrativ, nach welchem sich das islamische Recht erst einige Jahrhunderte nach Muhammed entwickelt habe und nach welchem insbesondere die rechtliche Neuordnung nach den Eroberungen ausschlaggebend war, sei unzureichend. Görgün verweist darauf, dass Goldziher die Zeitspanne der „rechtgeleiteten Kalifen“ kaum beachte, da er in jener Zeit nichts Nennenswertes für den Islam gesehen habe.⁷⁰ Zudem bemängelt Görgün, dass Goldziher mit dem Begriff „Islam“, je nach Situation, die islamische Kultur oder die islamische Gesellschaft meine.⁷¹ Trotz der Kritik hebt Görgün positiv hervor, dass Goldziher über einige Themen im Islam, darunter Monotheismus (*tauhid*), verstärkt nachgedacht und die muslimische Toleranz gegen-

⁶³ Vgl. ERUL, Bünjamin: Koçyiğit, Talât, in: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Bd. 2 (2019), S. 73.

⁶⁴ Koçyiğit, Talât: Goldziher'in Hadisler İlgili Bazı Görüşlerinin Tahsil ve Tenkidi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/1 (1967), S. 43–55, hier: S. 43.

⁶⁵ Ebd., S. 43.

⁶⁶ Ebd., S. 55.

⁶⁷ Siehe hierzu online: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/tahsin-gorgun> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

⁶⁸ Vgl. GÖRGÜN: Goldziher, S. 109.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 110.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 105.

über der nichtmuslimischen Bevölkerung als vorbildhaft dargestellt habe.⁷²

Vor dem Hintergrund der bereits gezeigten Verwendung islamischer Terminologien bei der Diskussion jüdischer Themen relativiert sich die Kritik von Tahsin Görgün an Goldziher, dass dieser Terminologien aus nichtislamischen Religionen für den Islam benutze, wie z. B. „Urislam“ in Anlehnung an das „Urchristentum“.⁷³ Um Vergleiche zwischen Religionen machen und Gemeinsamkeiten sowie Unterschiede zum Ausdruck bringen zu können, liefert eine gemeinsame Terminologie eine unverzichtbare Basis. Goldziher sah den Islam als „Cousin“ bzw. „sympathischen Verwandten“ zum Judentum.⁷⁴

Abdülmevit Okçu arbeitet im Bereich der Koranexegese an der Atatürk Universität in Erzurum und stört sich daran, dass Goldziher in seinem Werk „Richtungen“ (1910) „das Thema teilweise subjektiv und voreingenommen“⁷⁵ analysiere:

Gelehrte und Orientalisten unterscheiden sich stark in der Absicht und im Zweck. Wenn man sich dem Thema mit einer Unvoreingenommenheit, was ein Wissenschaftler haben muss, annähert, sieht man, dass die muslimischen Gelehrten das Anliegen mit ihrer ganzen Wahrheit zu lösen versuchen, wohingegen man ganz klar fühlt, dass die Orientalisten bezwecken, einen Mangel zu finden.⁷⁶

Der Begriff „Orientalismus“ und „Orientalistin und Orientalist“ ist bis heute in der Türkei stark negativ besetzt. Der islamische Theologe Yücel Bulut mit dem Schwerpunkt auf islamischer Ethik⁷⁷ betont in seinem Artikel für die Islam-Enzyklopädie des Diyanet, dass der Orientalismus weltweit in einer zunehmend professionellen Art und Weise weiterhin den Zwecken des westlichen „Imperialismus“, insbesondere in verschiedenen Regionen des Ostens, diene.⁷⁸ Es stellt sich die Frage, wie mit solch einer Wahrnehmung von Orientalistinnen und Orientalisten eine Zusammenarbeit mit islamischen Theologien in der Türkei ermöglicht werden kann.

Goldziher bezwecke nicht nur, Koranverse zu erläutern, sondern wolle Lesarten aufzeigen, um den Anschein zu erwecken, dass die Prophetengenossen nach Muhammed in den Koran eingegriffen und die Lesarten erfunden hätten, so Okçu.⁷⁹ Dass eine bestimmte Lesart des Koran vermieden wurde, um dem Ruf des Propheten nicht zu schaden, zeige, dass Goldziher „keine gute Absicht hege und das

Thema nicht so gut wie muslimische Gelehrte kenne.“ Schließlich seien, so Okçu, nur diejenigen Lesarten gültig, die die von den muslimischen Gelehrten genehmigten drei Kriterien tragen, und es sei religiös nicht „legitim“ (ğâ’iz), diesem zu widersprechen.⁸⁰

Abdullah Aygün sowie Sümeyye İnan arbeiten im Bereich der Koranexegese an der Recep Tayyip Erdoğan Universität in Rize und sehen in Goldzihers Methode zur Tafsîrgeschichte ein Modell, das nicht unhinterfragt eingesetzt werden dürfe, da jede Zivilisation „eigene Codes, Begriffe und Modelle“ produziere. Die Geschichtsschreibung zum Tafsir müsse sich „auf eine Methode stützen, die die klassische Methode umfasse und den analytischen Blick der neuen Methode zusammenführen“.⁸¹

Die meisten muslimischen Kritikerinnen und Kritiker (zur Methode) Goldzihers, hier anhand von Beiträgen türkischsprachiger islamischer Theologinnen und Theologen exemplarisch dargestellt, unterstellen ihm eine „böse Absicht“ gegen den Islam und muslimische Menschen, was angesichts der Tagebuch-Einträge absurd erscheint. Goldziher beginnt sein Tagebuch am 22. Juni 1890 mit den Worten, dass sein Leben von zwei Dingen geleitet wurde: Einerseits durch die Worte eines (jüdischen) Propheten: „Er hat Dir verkündet o Mensch, was gut sei, und was Jahve von Dir fordert: Nur dies: Gerechtigkeit üben. Barmherzigkeit bieten und in Bescheidenheit wandeln vor Deinem Gott“ und andererseits durch den Koranvers 12:18: „Ausdauer ist gut: und Gott ist der, zu dem man um Hilfe aufblicken muss.“⁸²

4. Schlussfolgerung

Ignaz Goldziher hat keine Monographie zu Muhammed verfasst. In seinen Hauptwerken zum Islam äußert er sich zu Muhammed an verschiedenen Stellen, an denen er es gemäß seiner Forschungsmethode für notwendig erachtet. Da er die Hadithe als nach dem Tod Muhammads entstanden ansieht, könne an ihnen die Entwicklung des Islam nachgezeichnet werden, aber nicht der historische Muhammed. Nur der Koran stelle ein Dokument dar, welches Muhammed als Religionsstifter selbst verfasst habe. In seinem Werk „Richtungen“ stellt Goldziher dies jedoch infrage, indem er von verschiedenen Lesarten und entsprechend unterschiedlichen Koraninhalten spricht, die erst nach Muhammads Tod homogenisiert und vereinheitlicht worden seien. Gemäß dieser Annahme stehen die bis dato auf den Koran basierenden Aussagen Goldzihers zum historischen Muhammed auf unsicherem Boden. Diese Annahme und ihre etwaigen Konsequenzen bedürfen einer eingehenderen wissenschaftlichen Untersuchung und Diskussion.

In seinem Werk „Mythos“ stört sich Goldziher an den Vorurteilen der damaligen Zeit in der Wissenschaft, dass das Judentum keine eigenen Mythen produzieren könne,

⁷² Vgl. ebd., S. 111.

⁷³ Vgl. ebd., S. 107.

⁷⁴ Vgl. TURÁN: Goldziher Scholar and Jew, S. 254.

⁷⁵ Vgl. Okçu, Abdülmevit: Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazi Kirâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plâni, in: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 (2002), S. 131–145, hier: S. 131.

⁷⁶ Ebd., S. 133.

⁷⁷ Siehe online: <https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/yucelbulut> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

⁷⁸ Vgl. BULUT, Yücel: Oryantализm, in: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, Bd. 33 (2007), S. 428–437, hier: S. 436.

⁷⁹ Vgl. Okçu: Goldziher, S. 137.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 144 f.

⁸¹ AYGÜN, Abdullah/İNAN, Sümeyye: Goldziher ve M. H. Ez-Zehebi'nin Çağdaş Tefsir Tarihi Yazılıcılığına Tesiri, in: Bozok University Journal of Theology 18 (2020), S. 119–146, hier: S. 143.

⁸² Hier wurden die Formulierungen Goldzihers als Zitate übernommen. SCHREIBER (Hg.): Goldziher Tagebuch, S. 15.

und versucht diese zu widerlegen. Dabei ist aber auffällig, dass Goldziher diese Fehlannahme später auf den Islam zu projizieren scheint. Ihm zufolge habe Muhammed als der Religionsstifter des Islam keine neuen Ideen gebracht, sondern nur Inhalte aus Christentum und Judentum übernommen. Muhammed ist für Goldziher kein „Prophet“, sondern ein „Reformer“. Dabei beschuldigt Goldziher Muhammed nicht des Betrugs, im Gegenteil, für Goldziher ist Muhammed aufrichtig und glaubt an den göttlichen Ursprung des Koran und der islamischen Religion.

Es wäre zu diskutieren, inwiefern Goldziher mit seiner Forschungsmethode seinem Ziel, islamische Studien ohne Werturteile zu betreiben,⁸³ nahe kommt. Die Tagebuch-einträge Goldzihers zeugen sowohl von der jüdischen Frömmigkeit Goldzihers als auch von seiner aufrichtigen Absicht und starken Empathie für Muhammed, den Islam, die Musliminnen und Muslime. Zur Erklärung der Unterstellungen von muslimischen, insbesondere den oben aufgeführten türkischsprachigen Theologinnen und Theologen über etwaige „böse Absichten“ des Orientalisten Goldzihers kann man zum Ersten festhalten, dass es der Rezeption von Goldzihers Werken am Quellenstudium in Originalsprache mangelt, wodurch man sich nicht nur auf schlechte Übersetzungen verlassen musste, sondern auch wichtige Quellen unberücksichtigt bleiben, wie insbesondere sein Tagebuch. Zum Zweiten sind muslimische Theologinnen und Theologen in ihrer Sichtweise befangen und können oder dürfen einen bestimmten theologischen Rahmen nicht überschreiten, was ihren Ruf bzw. ihre Stellung an ihrer Universität gefährden könnte. Als Beispiel kann hier Mustafa Öztürk, ein bekannter Koranexeget an der Universität Marmara in Istanbul, angebracht werden, auf den aufgrund seiner modernen Exegese und Ansichten starker gesellschaftlicher, politischer und institutioneller Druck ausgeübt wurde, sodass er schließlich 2020 seine vorzeitige Emeritierung beantragte.⁸⁴

Die Forderung nach einer wie auch immer gearteten „absoluten Neutralität“ einer Wissenschaftlerin oder eines Wissenschaftlers ist utopisch. Die Forschenden sind als Subjekte von ihren jeweiligen Kontexten geprägt. Eine Transparenz zur Einbettung des forschenden „Ichs“ sollte Teil von wissenschaftlichen Beiträgen sein. Die Beziehung zwischen Wissenschaftlichkeit und (jüdischer, christlicher, islamischer) Religiosität sollte mit zeitgemä-

ßen Forschungsmethoden erforscht, kontextualisiert und immer wieder aufs Neue thematisiert werden, so wie ich mich an dieser Stelle und in der entsprechenden türkischen Publikation als islamische Theologin mit Goldziher auseinandersetzt habe. Die Auseinandersetzung mit Goldziher und seiner islamischen Rezeptionsgeschichte soll Abgrenzungsbilder von der islamischen Theologie gegenüber Orientalistinnen und Orientalisten reduzieren und eine differenzierte sowie sachliche Diskussionskultur mit nichtmuslimischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zu Themen des Islam ermöglichen.

Der von Goldziher fokussierte (über-)lebenswichtige Kulturtkampf zwischen unterschiedlichen Denkströmungen oder, zeitgenössisch formuliert, eine kritische Diskussions- und Streitkultur erscheint mir, angesichts der zunehmenden intra- und interreligiösen Diversität von Menschen, heute wichtiger denn je. Im Falle ihrer Negierung erscheint eine zunehmende Stagnation der (islamischen, christlichen und jüdischen) Religion unausweichlich.

Goldziher stellt zahlreiche Konvergenzen und Divergenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam dar,⁸⁵ die komparative Theologie gehört jedoch nicht zu seinem Interessenfeld.⁸⁶ Goldzihers Arbeiten können dennoch für den interreligiösen Dialog und eine komparative Theologie fruchtbar gemacht werden, so z. B. die Vorstellungen über Gott und Prophetie. Um Ignaz Goldzihers Persönlichkeit und Arbeitsweise Zielgruppen bekannt zu machen, die über den deutsch- und englischsprachigen Raum hinausgehen, sind professionelle Übersetzungen, insbesondere ins Türkische und Arabische, unabdingbar. So könnten einerseits neue Impulse für die islamische Theologie gesetzt werden und andererseits Vorurteile zu „Orientalistinnen und Orientalisten“ im islamischen Raum abgebaut werden. Eine gemeinsame Basis für einen Austausch zwischen den (jüdischen, christlichen und islamischen) Theologien und (Religions-)Wissenschaften erscheint für ein friedliches Miteinander der Kulturen und Religionen heute – angesichts der zunehmenden weltweiten Krisen – notwendiger denn je, für die die Arbeiten Ignaz Goldzihers fruchtbar gemacht werden können. Die Autorin plant deshalb eine umfangreiche Übersetzung von Goldzihers Werken ins Türkische und sucht hierfür noch ideelle, personelle und finanzielle Unterstützung.⁸⁷

⁸³ Vgl. GOLDZIHER: Vorlesungen, S. 4, 14.

⁸⁴ Siehe hierzu: <https://tr.sputniknews.com/20201203/prof-mustafa-ozturk-emekliligini-talep-etti-ilahiyat-alemine-veda-ediyorum-artik-yeter-1043334496.html> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

⁸⁵ Vgl. PLESSNER, Martin Meir: Goldziher, Ignaz, in: Encyclopaedia Judaica, Second Edition, Bd. 7 (2007), S. 735.

⁸⁶ TURÁN: Goldziher Scholar and Jew, S. 244.

⁸⁷ Bei Interesse wenden Sie sich gerne an die Redaktion der CIBEDO-Beiträge.



Botschaft zum Ramadan und 'Id al-Fitr des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, 1443 H./2022 A. D.

Vatikanstadt, 18. Februar 2022

Liebe muslimische Brüder und Schwestern,
wie wir alle wissen, hat die COVID-19-Pandemie Millionen von Menschen auf der ganzen Welt das Leben gekostet, darunter auch Mitglieder unserer Familien. Andere erkrankten und wurden geheilt, doch sie litten lange Zeit unter den Schmerzen und Folgen des Virus. Während Sie den Fastenmonat Ramadan feiern, der mit dem Fest 'Id al-Fitr zu Ende geht, richten sich unsere Gedanken voller Dankbarkeit auf den allmächtigen Gott, der uns alle in seiner göttlichen Vorsehung beschützt hat. Wir beten auch voller Trauer und Hoffnung für die Verstorbenen und die Kranken.

Die Pandemie und ihre tragischen Auswirkungen auf fast jeden Bereich unseres Lebens haben einen wichtigen Bestandteil unseres Lebens erneut in den Mittelpunkt gerückt: das Teilen. Aus diesem Grund hielten wir es für angebracht, dieses Thema in der Botschaft, die wir Ihnen allen übermitteln möchten, aufzugreifen.

Wir alle teilen Gottes Gaben: Luft, Wasser, Leben, Nahrung, ein Zuhause, die Früchte des medizinischen und pharmazeutischen Fortschritts, die Ergebnisse der wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen in verschiedenen Bereichen und deren Anwendung, die fortwährende Erforschung der Geheimnisse des Universums ... Das Wissen um Gottes Güte und Großzügigkeit erfüllt unsere Herzen mit Dankbarkeit ihm gegenüber und ermutigt uns gleichzeitig, seine Gaben mit unseren bedürftigen Brüdern und Schwestern zu teilen. Die Armut und prekäre Situation, in der sich viele Menschen aufgrund des Verlustes ihres Arbeitsplatzes und der wirtschaftlichen und sozialen Probleme im Zuge der Pandemie befinden, lassen unsere Pflicht zum Teilen immer dringlicher werden.

Das Teilen findet seine tiefgründigste Motivation in dem Bewusstsein, dass alles, was wir sind und haben, Gaben Gottes sind. Daher müssen wir unsere Fähigkeiten in den Dienst all unserer Brüder und Schwestern stellen und das, was wir haben, mit ihnen teilen.

Die beste Form des Teilens entspringt aufrichtiger Empathie und spürbarem Mitgefühl für andere. So finden wir

im Neuen Testament die bedeutungsvolle Aufforderung: „Wenn jemand die Güter dieser Welt hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Liebe Gottes in ihm bleiben? Meine Kinder, wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit.“ (1 Joh 3,17–18).

Teilen beschränkt sich jedoch nicht nur auf materielle Güter. Es kommt vor allem darauf an, Freude und Leid, die zum Leben eines jeden Menschen gehören, miteinander zu teilen. Der heilige Paulus forderte die Christen von Rom auf: „Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden“ (Röm 12,15). Auch Papst Franziskus bekräftigte, dass geteiltes Leid halbes Leid ist und geteilte Freude doppelte Freude (vgl. Begegnung mit den Schülern von *Scholas Occurrentes*, 11. Mai 2018).

Aus der Empathie erwächst das Teilen von bestimmten Standpunkten und Gefühlen mit Blick auf wichtige Ereignisse im Leben unserer Verwandten, Freunde und Nachbarn, einschließlich derer, die einer anderen Religion angehören: Ihre Freuden und ihre Sorgen sind auch die unsrigen.

Zu den gemeinsamen Freuden gehören die Geburt eines Kindes, die Genesung von einer Krankheit, der Erfolg im Studium, im Beruf oder im Geschäftsleben, die sichere Rückkehr von einer Reise und bestimmt noch viele andere Anlässe. Für Gläubige gibt es darüber hinaus eine besondere Freude: das Feiern ihrer großen religiösen Feste. Wenn wir unsere Freunde und Nachbarn anderer Religionen zu diesen Anlässen besuchen oder ihnen gratulieren, teilen wir ihre Freude über die Feier ihres Festes, ohne dass wir uns die religiöse Dimension des gefeierten Anlasses zu eigen machen müssen.

Zu den gemeinsamen Sorgen gehören vor allem der Tod eines uns nahestehenden Menschen, die Krankheit eines Familienmitglieds, der Verlust des Arbeitsplatzes, das Scheitern eines Projekts oder eines Geschäfts, eine familiäre Krise, die manchmal zum Zerfall der Familie führt. Es liegt auf der Hand, dass wir die Nähe und Solidarität

BOTSCHAFT ZUM RAMADAN UND 'ID AL-FITR DES PÄPSTLICHEN RATES FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG

unserer Freunde eher in Zeiten der Krise und des Leids als in Zeiten der Freude und des Friedens brauchen.

Unsere Hoffnung, liebe muslimische Brüder und Schwestern, liegt darin, dass wir weiterhin die Freude und das Leid all unserer Nachbarn und Freunde teilen, denn Gottes Liebe umfasst alle Menschen und das gesamte Universum. Als Zeichen unseres gemeinsamen Menschseins und der daraus erwachsenden Geschwisterlichkeit wünschen wir Ihnen einen friedlichen und fruchtbringenden Ramadan und eine fröhliche Feier des 'Id al-Fitr.

Aus dem Vatikan, 18. Februar 2022

Miguel Ángel Kardinal Ayuso Guixot, MCCJ
Präsident

Msgr. Indunil Kodithuwakku Janakaratne Kankanamalage
Sekretär

Quelle: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-04-12_PCID-Botschaft-zum-RAMADAN-2022.pdf (letzter Abruf: 31. Mai 2022)



Grußbotschaft des Vorsitzenden der DBK, Bischof Dr. Georg Bätzing, zum muslimischen Fastenmonat Ramadan 2022

Bonn, 1. April 2022

Der Friede sei mit Ihnen!

Liebe muslimische Gläubige,

zur diesjährigen Fastenzeit im Monat Ramadan und anschließend zum Fest des Fastenbrechens sende ich Ihnen im Namen der Deutschen Bischofskonferenz und aller katholischen Gläubigen in unserem Land herzliche Glück- und Segenswünsche. Der barmherzige Gott möge Ihr Fasten annehmen und Ihre Gebete erhören!

Uns alle erschüttern dieser Tage die Schrecken des Krieges in der Ukraine. Millionen von Menschen müssen um ihr Leben fürchten und fliehen. Familien werden auseinandergerissen, Hoffnungen zerstört, Existenzen vernichtet. Gestern Aleppo, heute Mariupol: Wann hört der Wahnsinn des Krieges endlich auf? Wann begreift der Mensch, dass er kein Recht hat, das Blut des Nächsten zu vergießen? Wann wird die Welt von der Plage des Größenwahns befreit? Bei allen Grausamkeiten, die Menschen einander antun, dürfen wir nie vergessen: Es ist Gott, der das letzte Wort hat. Und sein Wort ist ein Wort des Friedens.

Die religiösen Traditionen des Christentums und des Islams kennen viele Wege, mit der Versuchung der menschlichen Selbsterhöhung umzugehen. Ein gemeinsamer Weg ist das Fasten. Es hilft uns dabei, uns auf das Wesentliche zu konzentrieren: auf die Gewissheit, dass wir Gottes Geschöpfe sind und seiner Barmherzigkeit bedürfen. Die muslimische Frömmigkeit kennt dafür eine Formel, mit der auch Christen viel anfangen können: *Von Gott kommen wir und zu ihm kehren wir zurück* (vgl. Sure 2:156). Darin lässt sich ein Widerhall jener Worte erkennen, mit denen Christen Jahr für Jahr am Aschermittwoch ihr Fasten beginnen: *Bedenke Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehren wirst* (vgl. Genesis 3,19).

Papst Franziskus hat den katholischen Christen in dieser Fastenzeit empfohlen, ein Wort des Apostels Paulus in sich wirken zu lassen: „Lasst uns nicht müde werden, das Gute zu tun; denn wenn wir darin nicht nachlassen, werden wir ernten, sobald die Zeit dafür gekommen ist. Deshalb lasst uns, solange wir Zeit haben, allen Menschen Gutes tun“ (Gal 6,9–10a). Wir sind dazu berufen, unseren Mitmenschen Gutes zu tun – nicht irgendwann, sondern hier und

heute. Auch für Sie, verehrte muslimische Gläubige, ist die Zuwendung zu den Bedürftigen, Kranken und Einsamen ein Ausdruck von Gottgefälligkeit. Dies gilt in besonderer Weise für die Zeit des Fastens.

In diesem von alten und neuen Krisen geprägten Jahr gibt es eine zeitliche Überschneidung jüdischer, christlicher und muslimischer Fastentage. Die verbindenden Wurzeln unserer religiösen Traditionen werden uns dadurch noch einmal in Erinnerung gerufen. Das Fasten gibt den Gläubigen die Möglichkeit, ihre Beziehung zu Gott und den Mitmenschen zu überprüfen. Es lehrt uns, ein Leben in Demut und Dankbarkeit zu führen. Mit einer solchen Haltung können wir unser Herz für die Schwachen und Notleidenden öffnen, einander als Geschwister annehmen und nach wahrem Frieden streben.

Während der Pandemie und in Zeiten des Ukraine-Krieges sehen wir in Deutschland zahlreiche Leuchttürme der Solidarität und Hilfsbereitschaft. Es handelt sich um Beispiele tatkräftiger Nächstenliebe, die Menschen unterschiedlicher Hintergründe miteinander verbinden und die Anlass zur Hoffnung geben. Schärfen wir unseren Blick für das Leid um uns herum – und nutzen wir die Chance zur Umkehr, die Gott den Menschen in der Fastenzeit anbietet. Unser Land und unsere Welt brauchen das geschwisterliche Engagement von Juden, Christen und Muslimen ebenso wie von allen Menschen guten Willens.

Verehrte muslimische Gläubige, auch Sie leben in dem Bewusstsein, dass alles, was wir tun, der größeren Ehre Gottes dienen soll. Möge Gott Sie und Ihre Familien in dieser Fastenzeit begleiten und Ihnen beistehen. Ich wünsche Ihnen eine gesegnete Fastenzeit und ein glückliches Fest zum Ende des Ramadan.

Ihr
Bischof Dr. Georg Bätzing

Quelle: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-048a-Bischof-Baetzing-zum-Fastenmonat-Ramadan-Grussbotschaft.pdf (letzter Abruf: 31. Mai 2022)



Grußwort zum Fastenmonat Ramadan von Präses Dr. h. c. Annette Kurschus, Ratsvorsitzende der EKD

Hannover, 31. März 2022

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe muslimische Schwestern und Brüder,
zum diesjährigen Fastenmonat Ramadan übermittle ich Ihnen die herzlichen Grüße und Wünsche der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Als neu gewählte Vorsitzende des Rates der EKD ist es mir ein besonderes Anliegen, die seit Jahren bewährte Tradition fortzusetzen, Menschen anderer religiöser Zugehörigkeiten in ihren religiösen Vollzügen wahrzunehmen und zu würdigen. Das gilt in diesen Tagen ganz besonders für die Menschen muslimischen Glaubens, die den Ramadan mit seinem täglichen Verzicht und dem allabendlichen Fastenbrechen in ihren Familien, Nachbarschaften und Gemeinden begehen.

Zum dritten Mal in Folge steht dieser Monat unter den Vorzeichen und Einschränkungen der Pandemie. Dabei fühle ich mich Ihnen sehr verbunden, denn ich weiß aus den eigenen kirchlichen Zusammenhängen in unserem christlichen Gemeindeleben, welche Herausforderungen dabei zu bewältigen sind. Immerhin gibt es zunehmend Zeichen vorsichtiger Hoffnung, dass schon bald wieder mehr direkte Begegnungen möglich werden, wie sie nicht nur unter Musliminnen und Muslimen im Ramadan üblich sind, sondern wie sie sich in der Vergangenheit erfreulicherweise auch unter Einbeziehung vieler Christinnen und Christen entwickelt haben. Eine solche direkte Begegnung ist eine gute Voraussetzung, um Vorurteile abzubauen und Missverständnisse aus dem Weg zu räumen, wie wir sie leider immer noch im gesellschaftlichen und interreligiösen Miteinander erleben können. Insofern bin ich Ihnen persönlich sehr dankbar für alle Einladungen und Schritte der Verständigung, die Sie im Monat Ramadan und darüber hinaus unternommen, um das Zusammenleben zum Wohle aller zu verbessern.

Dass die Nähe zu Gott und Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit gegenüber anderen zusammengehören, ist eine Einsicht, die sich sowohl im Islam als auch im Christentum findet. Das Jahr 2022 steht unter der biblischen Losung „Wer zu mir kommt, den werde ich nicht abweisen“ (Johannes 6,37). Dieser Satz Jesu Christi hat Auswirkun-

gen auch auf unser menschliches Verhalten untereinander. Aktuell denke ich dabei besonders an die vielen Menschen, die vor Krieg und Zerstörung aus der Ukraine fliehen. Sie aufzunehmen und Ihnen Schutz zu gewähren, ist ein Gebot christlicher Nächstenliebe. Schon in den zurückliegenden Jahren haben wir erlebt, wie sich Christinnen und Christen Seite an Seite mit Musliminnen und Muslimen in diesem Land für die Aufnahme und Integration von Flüchtlingen aus dem Krieg in Syrien und aus anderen Ländern eingesetzt haben. Das sind ermutigende Zeichen und Entwicklungen inmitten aller Rückschläge und Enttäuschungen.

Der Glaube hilft uns, den anderen Menschen mit den Augen Gottes zu sehen. Dazu gehört, ihn nicht aufgrund seiner Herkunft, seiner Nationalität oder auch seiner Religionszugehörigkeit zu beurteilen, sondern ihn in seiner Menschlichkeit und in seiner Hilfsbedürftigkeit wahrzunehmen. Mir ist sehr daran gelegen, dass wir dabei nicht mit zweierlei Maß messen. Es gibt keine Flüchtlinge erster oder zweiter Klasse, es gibt nur Menschen, die unserer Hilfe bedürfen. Der Glaube ist eine Quelle tätiger Nächstenliebe. Ich habe großen Respekt vor allen Menschen, die wie jetzt im Monat Ramadan ihren religiösen Geboten und Regeln folgen, um daraus Kraft zu schöpfen, sich für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben einzusetzen. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen, Ihren Familien und Gemeinden eine gesegnete Zeit im Monat Ramadan und alles Gute für das abschließende Fest des Fastenbrechens.

Herzliche Grüße!

Ihre
Annette Kurschus

Quelle: <https://www.ekd.de/gruss-zum-ramadan-an-die-muslimischen-gemeinden-72650.htm>
(letzter Abruf: 31. Mai 2022)



DOKUMENTATION

Grußbotschaft des Bundespräsidenten Frank-Walter Steinmeier zum Fest des Fastenbrechens

Berlin, 2. Mai 2022

Zum Fastenbrechen am Ende des Ramadan grüße ich Sie alle sehr herzlich und sende Ihnen meine besten Wünsche! Das Fastenbrechen ist normalerweise ein fröhliches, ein geselliges Fest in großer Runde. Nach einem Monat des Innehalten, der inneren Einkehr, des Verzichts feiern Sie mit der Familie, mit Freunden und Bekannten das Ende dieser Zeit des Fastens.

Sie feiern miteinander: Dieses Fest gehört zu unserem Zusammenleben in Deutschland. Es verbindet Musliminnen und Muslime untereinander, aber es verbindet Sie auch mit Menschen anderen Glaubens – und auch mit Menschen, die gar nicht glauben.

In den letzten beiden Jahren ist dieses Miteinander allerdings auf eine harte Probe gestellt worden. Die Pandemie ließ es nicht zu, dass Sie sich im großen Kreis versammeln konnten. Ich weiß, dass viele von Ihnen sehr unter dieser Entbehrung gelitten haben. Und deshalb möchte ich Ihnen allen dafür danken, dass Sie die strengen Regeln mitgetragen haben, die nötig waren, um die Pandemie einigermaßen unter Kontrolle zu bekommen. Danke für Ihr umsichtiges, verantwortliches Handeln. Danke für Ihre Solidarität! Noch ist die Pandemie nicht überwunden. Aber ich freue mich sehr, dass Sie in diesem Jahr wieder mit mehr Familienmitgliedern, Freunden und Nachbarn feiern können.

Vielen von Ihnen wird das Herz trotzdem schwer sein. Der brutale, völkerrechtswidrige Angriffskrieg mitten in Europa erschüttert und bedrückt uns alle. Die Bilder der Zerstörung, vom unendlichen Leid der Menschen in der Ukraine wühlen uns auf. Als Bundespräsident bin ich dankbar für die überwältigende Hilfsbereitschaft in unserem Land, um die Menschen aufzunehmen, die vor Krieg und Zerstörung geflohen sind, die alles verloren haben. Ihnen, den muslimischen Gemeinden, Wohlfahrtsorganisationen und Verbänden, die helfen, ohne lange zu fragen, danke ich heute aus tiefem Herzen. Sie leisten enormes! Ihre Hilfe, Ihre Unterstützung sind ein wichtiger, ein unverzichtbarer Beitrag für das Zusammenleben in unserem Land. Sie stärken unser Miteinander als friedliche, tolerante Gesellschaft.

Ihnen allen wünsche ich trotz der bedrückenden Lage ein gesegnetes Fest des Fastenbrechens! Möge der Glaube in dieser dunklen Zeit Trost und Kraft spenden.

Quelle: <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Berichte/DE/Frank-Walter-Steinmeier/2021/05/210512-Botschaft-Fastenbrechen.html> (letzter Abruf: 31. Mai 2022)



Erklärung der gemeinsamen menschlichen Werte

Abschlusserklärung vom „Forum zur Förderung der gemeinsamen Werte unter den Anhängern der Religionen“, Riad, 11. Mai 2022

Auf Einladung der Muslimischen Weltliga haben der Wille und die Entschlossenheit, die Eintracht in unserer Welt und den Frieden innerhalb der nationalen Gesellschaften zu fördern, religiöse Würdenträger, prominente Persönlichkeiten, Organisationen und einflussreiche Institutionen aus aller Welt zusammengeführt.

Sie trafen sich in einer Atmosphäre gegenseitiger Liebe und Verständigung am Mittwoch, dem 10. Schawwal 1443 – das entspricht dem 11. Mai 2022 – auf dem „Forum zur Förderung der gemeinsamen Werte unter den Anhängern der Religionen“ in Riad, der Hauptstadt des Königreichs Saudi-Arabien.

Kollektives Ziel des Forums war es, im Kontext einer gemeinsamen zivilisatorischen Vision zu einem allgemeinen Konsens zu gelangen, der geeignet ist, die Zusammenarbeit und das Vertrauen zwischen den globalen spirituellen Oberhäuptern zu stärken; ihre Gemeinsamkeiten als Grundlage für gemeinsame menschliche Werte zu nutzen; die Werte von Mäßigung und Eintracht zu fördern; Bemühungen um Toleranz und Frieden effektiv zu unterstützen; und einen rationalen intellektuellen Rahmen abzustecken, um gegen die Gefahren extremistischer Ideologien und Verhaltensweisen gleich welcher Herkunft gefeit zu sein. Die Teilnehmer sprachen auch über die jüngsten globalen Ereignisse und Entwicklungen und betonten, dass es für unsere Welt immer notwendiger wird, mit aufrichtigem Willen, fester Entschlossenheit und unter Anwendung weiser Maßnahmen von internationalen Instrumentarien der Konfliktlösung Gebrauch zu machen.

Sie begrüßten, wie wichtig es ist, sich an vergangene historische Erfahrungen zu erinnern, um aus ihnen zu lernen und gegenüber den Tragödien und schmerzlichen Katastrophen der Geschichte wachsam zu bleiben. Diese Verantwortung obliegt allen Akteuren in aller Welt – auf nationaler, internationaler und menschlicher Ebene.

Die Teilnehmer betrachteten dieses geschwisterliche Treffen als eine Gelegenheit, ihre gemeinsamen Anschauungen zum Ausdruck zu bringen. Sie betrachteten es außerdem als eine Gelegenheit, den Weg, auf dem sich ein Großteil der Menschheit zurzeit befindet, korrigieren zu hel-

fen, das heißt, dazu beizutragen, dass die Menschen von den Fesseln der Selbstsucht, des Materialismus und der Anmaßung befreit werden und stattdessen darum wetteifern, Gutes zu tun, Solidarität zu üben, einander glücklich zu machen und den Planeten auf dem Fundament der Werte der Liebe, Vergebung und Toleranz wieder aufzubauen.

Auf der Grundlage gemeinsamer religiöser Prinzipien und internationaler Konventionen, die dazu aufrufen, die menschlichen Werte in einem Geist der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit zu verkörpern, und in Anbetracht der den religiösen Oberhäuptern, Vorbildern und Gemeinschaften übertragenen Verantwortung und ihres beträchtlichen Einflusses auf das Gewissen der Menschen haben die verschiedenen Gruppen, die an diesem Forum teilgenommen haben, mehrere wichtige Erklärungen und ambitionierte Empfehlungen ausgearbeitet. Sie bringen die gemeinsamen spirituellen Werte und humanistischen Ziele (aller Konferenzteilnehmer) zum Ausdruck.

Bereiche der Übereinstimmung zwischen den Konferenzteilnehmern:

- Religion ist – in Anbetracht ihres Einflusses auf die Formulierung von Ideen in menschlichen Gesellschaften und der spirituellen Inspiration, die sie für ihre Gläubigen darstellt – ein zentraler Bestandteil jeder Zivilisation.
- Religion sollte (ungeachtet der Art, Zielsetzung und Größenordnung solcher Taten) von den schädlichen Handlungen unterschieden werden, die einige ihrer Anhänger begehen. Es ist den Anhängern einer jeden Religion gegenüber unfair, sie für die Folgen solcher isolierten Vorfälle verantwortlich zu machen.
- Religion sollte nicht benutzt werden, um irgendwelche Ziele zu erreichen, die von ihrem spirituellen und erneuernden Zweck, von den besonderen Werten, die sie mit ihren Lehren transportiert, und von den allgemeinen, das heißt solchen Werten abweichen, die gemeinsame Werte mehrerer Religionen oder gemeinsame allgemeine menschliche Werte darstellen.

- Die einzigartigen Merkmale jeder Religion oder Glaubensgruppe sollten geschätzt werden. Jede von ihnen sollte als eine Form der menschlichen Vielfalt anerkannt werden, die die Weisheit widerspiegelt, mit der der Schöpfer diese Unterschiede zuerst erschaffen hat. Alle Menschen haben ihre eigenen Überzeugungen und Glaubensinhalte, durch die sie Gott anbeten und die sie anderen durch die Weisheit des Dialogs mitteilen. Angehörige verschiedener Religionen und Kulturen müssen respektiert werden, weil der Schöpfer ihnen die Ehre erwiesen hat, sie in ihrem Menschsein und in allem zu Partnern zu machen, was notwendig ist, um eine echte und fruchtbare Geschwisterlichkeit zu verwirklichen.
- Alle Menschen haben ungeachtet ihrer Gemeinschaften und Zugehörigkeiten denselben Ursprung. Als Menschen sind sie alle gleich. Sie alle sind würdig, Liebe, Barmherzigkeit, Vergebung und Toleranz zu verbreiten und zum größeren Wohl aller Brücken des Dialogs und der Zusammenarbeit zu schlagen. Überdies sind sie würdig, echte und realistische Friedensinitiativen vorzubringen, die – alle unter dem Dach der einen Menschheitsfamilie – auf ehrlicher und weiser menschlicher Zusammenarbeit beruhen.
- Ein echter Dialog verfolgt einen zivilisierten Ansatz und gilt den Religionen als der beste Weg, Konflikte zu lösen, Differenzen zu überbrücken und Ängste, Missverständnisse und Vorurteile einschließlich der These vom unvermeidlichen Kampf der Kulturen zu überwinden. Ein solcher Dialog kann auf allen Seiten Vertrauen fördern, Liebe stärken und Zusammenarbeit stiften.
- Koexistenz ist lebensnotwendig. Sie basiert auf der Einsicht, dass die Menschheitsfamilie eine Einheit ist, die die Notwendigkeit widerspiegelt, die menschliche Geschwisterlichkeit auf greifbare Weise zu fördern und die Furcht vor dem anderen, die Selbstsucht und alle Arten von Hass, Spaltung und Gewalt zu überwinden.
- Die Tatsache, dass menschliche Vielfalt unvermeidlich ist, verlangt von uns, dass wir tolerant und vergebungsbereit sind und Unterschiede akzeptieren. Wir müssen die menschliche Würde bewahren, indem wir die anderen, ihr Existenzrecht und ihre Zivilisation respektieren. Wir müssen die Feindseligkeit überwinden, die aus der Trennung entsteht, die einerseits aus Angst und Unkenntnis des anderen und andererseits aus Ungerechtigkeit und Überheblichkeit erwächst.
- Wirkliche und fruchtbare menschliche Geschwisterlichkeit ist die beste Hoffnung auf ein friedliches und harmonisches Dasein unter den Menschen. Sie ist eines der wichtigsten Werkzeuge zur Bewältigung der Herausforderungen, vor die sich unsere menschliche Familie gestellt sieht. Diese Geschwisterlichkeit kann für etwas stehen, das über die Grundbedeutung des Geschwister-Seins hinausgeht, nämlich: „Frieden in unserer Welt und Eintracht in den nationalen Gesellschaften – aus echter innerer Überzeugung“. Alle Menschen gehören ein und derselben Familie an, weil sie denselben Ursprung haben. Und damit sind alle Menschen verpflichtet, danach zu streben, dass die Erhabenheit dieser Einheit verwirklicht wird.
- Anhänger von Religionen und Kulturen stimmen darin überein, dass Freiheiten, die durch Beachtung des allgemeinen Rechts geregelt werden, ein Menschenrecht sind, das von religiösen Gesetzen und internationalen Chartas diktiert und durch nationale Verfassungen garantiert wird. Niemand darf einer Person die Freiheiten vorenthalten, die ihr von Rechts wegen zustehen.
- Menschenrechte sind ein zentraler und wesentlicher Wert für jedes menschliche Gewissen, das sich einer Diskriminierung aufgrund der Religion, des Geschlechts, der Hautfarbe oder anderer derartiger Faktoren widersetzt. Menschenrechte werden durch religiöse Lehren geschützt, und ihre Verletzung wird von internationalen Gesetzen zum Verbrechen erklärt.
- Die These von einem unvermeidlichen Kampf der Kulturen und die Versuche, sich ohne Rücksicht auf Recht oder Ethik in religiöser, kultureller, politischer und ökonomischer Hinsicht Vorteile gegenüber anderen zu verschaffen, sind Formen des Extremismus und der Anmaßung und Ausdruck eines von einem Gefühl der Überlegenheit getragenen Rassismus. Sie sind ein Beweis der Unwissenheit in Bezug auf die Macht, die Gott – wie die menschliche Geschichte zeigt – über uns besitzt. Der eigentliche Vorteil (ganz gleich, in welcher Disziplin er erzielt wird) erwächst organisch aus der ‚ethischen‘ Macht, die durch konkrete, aufrichtige und edle Absichten ermöglicht wird.
- Das Bündnis und der Zusammenschluss von Zivilisationen ist das beste Modell, um unsere Welt von den Gefahren eines möglichen Kampfs der Kulturen und von all den negativen Vorstellungen – insbesondere den auf Hass und Rassismus basierenden Politiken der Vorverurteilung und Ausgrenzung – zu befreien, die mit einer solchen Perspektive einhergehen.
- Ein wirklicher Dialog und eine Annäherung, die von guten Absichten getragen sind und sich konkret auf den Bau von Brücken der Verständigung und Zusammenarbeit auswirken, sind der beste Weg, mit extremistischen Ideologien umzugehen. Überdies ist ein wirklicher Dialog auch der beste Weg, den Einfluss negativer Wahrnehmungen zu überwinden, die aus historischen Feindschaften resultieren.
- Hass und Rassismus sind Gefühle der Gewalt, die einen schwerwiegenden Fehler im Verständnis religiöser, nationaler und ziviler Begriffe offenlegen. Diese Gefühle sind die größten Anstifter zu Gewalt, Terrorismus und Spaltung. Und sie sind die Hauptgründe dafür, dass der Zusammenhalt des menschlichen Sittensystems beeinträchtigt ist.
- Die Beziehung zwischen dem Osten und dem Westen hat tiefe historische Wurzeln. Es ist eine rationale Beziehung, die sich beständig erneuert. Sie hat durch positive Aufgeschlossenheit, wechselseitiges Vertrauen und echten Dialog zur Blüte der menschlichen Zivilisation beigetragen. Damit wird die grundsätzliche Überzeugung, dass jede Zivilisation die andere braucht, wieder neu bestätigt. Und bestätigt werden auch die einzigartigen Merkmale jeder Zivilisation und ihr Recht, zu existieren, ohne die Angehörigen anderer Zivilisationen mit Hass und Mis-

ERKLÄRUNG DER GEMEINSAMEN MENSCHLICHEN WERTE

trauen, der Verbreitung von Verschwörungstheorien, negativen Verallgemeinerungen, den rücksichtslosen Meinungen und Deutungen Einzelner oder den skrupellosen Taten von Institutionen oder Individuen zu beleidigen. Solche Taten sagen nur über die etwas aus, die sie begehen, und sollten nicht verallgemeinert werden. Wichtig ist auch, dass unsere Welt erkennt, dass der Common Sense und die Lektionen der Geschichte uns die Einsicht nahelegen, dass jedweder Vorteil, den man womöglich anderen gegenüber besitzt, von den göttlichen Gesetzen des Schöpfers gesteuert wird. Daraus folgt zwingend, dass solche Vorteile anderen gegenüber auf faire und ethische Weise wahrgenommen werden müssen.

Ergebnisse und Empfehlungen:

- Wir appellieren an das erwachte Gewissen der Welt, ein internationales Bündnis zu schmieden, das von der ehrlichen, gerechten und wirkungsvollen Entschlossenheit getragen ist, der Menschheit zu dienen, und gleichzeitig all ihre Rechte schützt und die gemeinsamen menschenverbindenden Werte aufrechterhält.
- Alle Menschen müssen anerkennen, dass es unterschiedliche Zivilisationen gibt, die einander ergänzen. Diese Kulturen sind vielfältig und sie interagieren sozial. Ebenso sollten sie anerkennen, dass diese Zivilisationen aus den kumulativen Bemühungen und Erfahrungen von Nationen und ihren Errungenschaften hervorgegangen sind, die die Menschheit als ganze bereichert haben. Es ist wichtig, dass wir die menschliche Vielfalt als Quelle der Bereicherung nutzen und an der wahren Überzeugung festhalten, dass die Einheit in der Vielfalt liegt und dass diese Vielfalt Gemeinsamkeit, Vertrauen, Liebe und Zusammenarbeit ermöglicht.
- Außerdem müssen wir die einzigartigen Besonderheiten jeder Religion und Kultur bedenken, auf jede Form der Überheblichkeit verzichten und davon Abstand nehmen, einer anderen Religion oder Kultur irgendeine Art von Zwang aufzuerlegen. Der Respekt vor diesen einzigartigen Besonderheiten muss die Grundlage für das Verständnis und die Wahrung der Menschenrechtsgrundsätze bei den Nationen und Völkern in aller Welt mit ihren jeweils unterschiedlichen Kulturen und Institutionen sein.
- Bedeutende nationale Institutionen und Organe der Vereinten Nationen müssen gewissenhaft daran arbeiten, dass Freiheiten im Rahmen maßgeblicher internationaler und nationaler Rechte geschützt werden. Wir in der internationalen Gemeinschaft dürfen nicht zulassen, dass die Emotionen von Gesellschaften in einer Weise angestachelt werden, die Feindschaft und Spaltung schürt und die nationale Einheit durch die Anwendung unbesonner oder feindseliger Praktiken einschließlich der bewussten Verbreitung irreführender und falscher Informationen untergräbt.
- Wir rufen nationale Institutionen und Organe der Vereinten Nationen dazu auf, sich allen Formen der Diskriminierung und Ausgrenzung religiöser, kultureller und ethnischer Minderheiten entgegenzustellen; und auf die Schaffung starker und wirkungsvoller Gesetze hinzuarbeiten, die Werte der Liebe, Vergebung, Toleranz und

Akzeptanz der anderen als Brüder und Schwestern derselben Nation und gemeinsamen Menschheit fördern.

- Wir fordern nationale Institutionen und UN-Organe dazu auf, die Einheit der Familie zu schützen, weil sie die Keimzelle der Gesellschaft darstellt. Wir rufen nationale Institutionen und UN-Organe ferner dazu auf, auf die Qualität der Bildung zu achten, weil diese beiden Institutionen wichtig sind, wenn es darum geht, das Denken junger Menschen auf vernünftige Weise zu formen.
- Wir rufen verschiedene einflussreiche Plattformen und insbesondere die Medien dazu auf, sich der ihnen übertragenen moralischen Verantwortung zu erinnern, weil sie die Institutionen sind, die die Bildung der öffentlichen Meinung am meisten beeinflussen. Alle Anwesenden müssen die Welt und vor allem diejenigen, die unter gleich welchem Vorwand Groll gegen andere hegen, an die Lektionen der Geschichte erinnern.
- Wir appellieren an alle Länder und an die internationale Gemeinschaft, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um Kultstätten angemessenen Schutz zu gewähren, ihre freie Zugänglichkeit zu garantieren, ihre spirituelle Bedeutung aufrechtzuerhalten und sie gegen intellektuelle und politische Konflikte und Streitigkeiten zwischen Glaubensgruppen abzuschirmen.
- Wir rufen religiöse Institutionen in aller Welt dazu auf, Werte zu fördern, die Vergebung und religiöse Toleranz und deren Beitrag zur Stärkung von Banden der Solidarität und Geschwisterlichkeit zwischen menschlichen Gesellschaften geltend machen und dem Extremismus, der zu Hass aufstachelt und die Religion benutzt, um Krisen und Ölkonflikte auszulösen, eine Absage erteilen.
- Wir verurteilen alle Praktiken des Extremismus, der Gewalt und des Terrorismus gegen Anhänger jedweder Religion, fordern die Sanktionierung jedweder Tat, die religiöse Symbole und alles, was religiösen Gemeinschaften heilig ist, untergräbt, und unterstützen alle ehrlichen Initiativen zur Abwehr derartiger Praktiken.
- Gründung eines globalen Forums mit dem Namen „Religiös-diplomatisches Forum für den Bau von Brücken“, das auf der einflussreichen Rolle der Religionen in menschlichen Gesellschaften und auf dem wichtigen Beitrag basiert, den religiös Gläubige dazu leisten können, in den Beziehungen zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen und Kulturen Brücken zu bauen, um ihr zivilisatorisches Bündnis über den reinen Dialog hinaus zu stärken. Das Generalsekretariat des aktuellen Forums wird mit der Aufgabe betraut, die für die Gründung dieses Forums notwendigen Schritte in die Wege zu leiten.
- Arbeit an der Herausgabe einer internationalen Textsammlung mit dem Titel „Die Enzyklopädie der gemeinsamen menschlichen Werte“. Das Generalsekretariat des aktuellen Forums wird mit der Aufgabe betraut, die nötigen Vorbereitungen für die Enzyklopädie zu treffen: die Autoren auszusuchen, die Enzyklopädie von religiösen, intellektuellen, kulturellen und akademischen Persönlichkeiten begutachten zu lassen und sie sodann weltweit zu veröffentlichen.

ERKLÄRUNG DER GEMEINSAMEN MENSCHLICHEN WERTE

■ Einladung an die Generalversammlung der Vereinten Nationen, einen internationalen Tag der „gemeinsamen menschlichen Werte“ einzuführen. Dies wird eine gemeinsame Basis schaffen, um an den Fundamenten einer menschlichen Geschwisterlichkeit mitzuarbeiten, die Brücken zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen und Kulturen baut; die verhindert, dass negative Vorstellungen und Praktiken zwischenmenschliche Unterschiede in Barrieren verwandeln und einem Kennenlernen im Wege stehen; die den Dialog und die Zusammenarbeit erleichtert; und die den wechselseitigen

Respekt und das Recht eines jeden Menschen auf ein Dasein in Würde verankert.

Verabschiedet in Riad

Mittwoch, den 10. Schawwāl 1443

Das entspricht dem 11. Mai 2022.

Übersetzung: Dr. Gabriele Stein, Köln

Quelle: <https://themwl.org/sites/default/files/forum-on-common-values-final-statement-en.pdf>
(letzter Abruf: 31. Mai 2022)

Populismus betrifft die Religionen unmittelbar

18. Theologisches Forum Christentum – Islam, online, 4.–6. März 2022¹

Die Reaktion des russisch-orthodoxen Patriarchen Kyrill I. auf den Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine zeigt eine Facette des Verhältnisses von Nationalismus, Populismus und Religion. Es sind solche unheilvollen Allianzen, die zeigen, wie wichtig es ist, diese Zusammenhänge theologisch zu analysieren und einzuordnen. Zum Thema „Rechtspopulismus und Religion“ diskutierten vom 4. bis 6. März mehr als 100 Teilnehmende im Rahmen der Online-Konferenz des 18. Theologischen Forums Christentum – Islam.

Den Rhetoriken und Sprachwelten heutiger Rechtspopulisten widmete sich Prof. Heinrich Detering (Göttingen) in seinem Eröffnungsvortrag. Um diese zu verstehen, seien die Analysen Viktor Klemperers (1880–1960) immer noch von hohem Erkenntniswert. Man könne aus diesen lernen, dass die Hinwendung zu Satzbau, Wortwahl und Performanz rechtspopulistischer Aussagen den Blick für die damit zum Ausdruck gebrachte Ideologie schärfe. Detering stelle dies an verschiedenen Beispielen dar. Die zentrale Denkfigur sei dabei „Suggestion eines unüberbrückbaren, notwendig feindlichen Gegensatzes zwischen einer geschlossenen und homogenen Gruppe der Eigenen und einer ebenso geschlossenen und homogenen Gruppe der Anderen: ‚wir hier‘ gegen ‚die da.‘“ Diese Feindgruppe werde beispielsweise in Reden der AfD „mehr oder weniger umstandslos mit ‚dem‘ Islam identifiziert“. Gegen dieses Narrativ setzte Detering, dass die Befassung mit dem Islam so wesentlich zur deutschen Literatur zähle, dass bereits Goethe auf „eine ganze Bibliothek deutscher Islam-Kenntnisse zurückgreifen“ konnte.

Der Sozialwissenschaftler Prof. Raj Kollmorgen (Zittau/Görlitz) betrachtete in seinem Vortrag den Rechtspopulismus im ostdeutschen Kontext. Dieser stehe zwar *pars pro toto* für Europa, weise aber zugleich Spezifika auf. Seit die AfD die politische Bühne betreten habe, sei diese in Ostdeutschland in etwa doppelt so stark wie im Westen.

¹ Unterlagen und Materialien zur Dokumentation der Tagung einschließlich einer längeren Fassung dieses Tagungsberichts finden sich auf der ebenfalls im Frühjahr 2022 neu eingerichteten Forums-Homepage unter www.theologisches-forum.de/populismus2022 (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Zur Erklärung böten sich zunächst die sozioökonomischen Unterschiede an. Ein zweiter Erklärungsansatz bezieht sich auf die ostdeutsche Geschichte, welche eine Verachtung demokratischer Strukturen und Institutionen mit sich gebracht habe.

In der nachfolgenden Debatte zu den beiden Eröffnungsvorträgen wurde betont, dass neben der Sprache und Rhetorik des Rechtspopulismus auch die Versuche einer neuen visuellen Ordnung sowie die besondere Bedeutung von Medien, Emotionen und Performanz beachtet werden müssten. Dr. Eckhart Zemmrich (Berlin) schließlich verknüpfte die beiden Eröffnungsvorträge miteinander, wenn er fragte, wie es möglich sei, die „Nachfrage“ nach rechtspopulistischen Angeboten zu erklären und gleichzeitig das rechtspopulistische „Angebot“ auf diese Nachfrage zu legitimieren. Es gehe darum, zu verstehen, ohne dass dies in ein Verständnis mit rechtfertigendem Charakter umschlagen dürfe.

Um die Zusammenhänge von Religion und Rechtspopulismus im engeren Sinn ging es in den Diskussionen am Samstag. Bezogen auf den Islam, ist besonders herausfordernd, dass dieser in der Gegenwart als bevorzugtes Objekt, aber auch als ein Subjekt des Rechtspopulismus auftritt. Prof. Nayla Tabbara (Beirut) verortete die Hinwendung zu rechtspopulistischen Ideologien in einem problematischen Umgang mit zwei polaren menschlichen Grundbedürfnissen: einerseits dem Wunsch nach Einzigartigkeit, andererseits dem Bedürfnis nach einer Gruppenzugehörigkeit. Schwierig werde es, wenn beide Bedürfnisse nicht mehr differenziert würden und exklusiv in der Zugehörigkeit zu einer bestimmten (Teil-)Gruppe die eigene Einzigartigkeit gesucht wird.

Aus christlich-exegetischer Perspektive sprach Prof. Rainer Kampling (Berlin) über populistische Narrative. Exegetische Wissenschaft wie die Theologie im Gesamten müsse sich, so Kampling, unbedingt mit populistischen Narrativen auseinandersetzen. Dies sei nicht nur wichtig, um im gesamtgesellschaftlichen Kontext Stellung zu beziehen, sondern habe insbesondere kritisch im Umgang mit der eigenen Tradition zu erfolgen.

Prof. Bekim Agai (Frankfurt a. M.) eröffnete den Block zu theologisch-historischen Perspektiven auf populistische

Narrative und stellte die Idee einer allumspannenden muslimischen Einheit (*umma*) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Oft als Verbindungspunkt beschworen, zeige sich jedoch, dass die Religion als ein Nenner unter vielen nicht den entscheidenden darstelle und die politischen Fronten nicht selten eine andere Ausrichtung zeigten. Zudem müsse der islamische Glaube in politischen Kontexten problematisiert werden können, wenn er zur Herrschaftslegitimation oder -opposition herangezogen wird.

PD Dr. Sonja Angelika Strube (Osnabrück) ging von christlichen Bezugnahmen auf (extrem) neurechten deutschsprachigen Webseiten aus und analysierte die vielfältigen Verflechtungen sowohl in institutioneller wie inhaltlicher Sicht.

In vier thematischen Foren wurden Themenstränge und Kontexte vertiefend diskutiert. Das erste Forum untersuchte den Umgang religiöser Organisationen mit Populismus im deutschen und südosteuropäischen Kontext. Die Impulsvorträge von Dr. Dževada Šuško (Sarajevo) und Dr. Dr. h. c. Markus Dröge (Bischof a. D., EKBO) machten deutlich, dass es neben Spezifika der Kontexte auch gemeinsame Herausforderungen gibt.

Religiöse Elemente völkisch-identitärer Bewegungen bildeten den Gegenstand eines weiteren Forums. Dr. Gulnaz Sibgatullina (Amsterdam) stellte dabei die Beziehung zwischen Illiberalismus und Islam am Beispiel der Murabitun-Bewegung dar und Dr. Regina Elsner (Berlin) diesen Zusammenhang mit Blick auf die russische Orthodoxie. Die von ihr analysierten Ideologeme hatten durch ihre Verwendung zur Rechtfertigung des Angriffskriegs Russlands auf die Ukraine besondere Aktualität.

Prof. Claudia Nothelle (Magdeburg-Stendal) und Dr. des. Sabrina Schmidt (Erfurt) eröffneten am Sonntag das dritte Forum zu Religionsbildern in den Medien und der Herausforderung populistischer Vereinnahmungen. Die Verantwortung der Medien im Umgang mit populistischen Gedanken stelle eine große Herausforderung dar. Die notwendige Komplexitätsreduktion medialer Darstellung stehe dabei stets in der Gefahr, selbst verkürzend und schematisierend vorzugehen.

Schließlich beschäftigte sich das vierte Forum mit der Rolle religiöser Identität im Verhältnis zu autoritären und extremistischen Einstellungen. Dr. Ertuğrul Şahin (Heidelberg) betonte die Vielschichtigkeit der Identität eines Menschen, bei der religiöse Identität nur ein Moment neben anderen sei. Dr. Alexander Yendell (Leipzig) stellte aus seiner religionssoziologischen Forschung das Ergebnis vor, dass intrinsisch motivierte Religiosität eher mit Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften einhergehe und religiöse Praxis sogar einen immunisierenden Charakter haben könne. Dr. Florian Volm (Bayerisches Landesamt für Verfassungsschutz) schließlich brachte eine sicherheitsbehördliche Perspektive in die Diskussion ein.

„Jede Religion ist – überspitzt gesagt – ein Stück weit rechtspopulistisch.“ Mit dieser provokanten These startete Murat Kayman (Alhambra-Gesellschaft) in die Abschlussdiskussion. Denn in jeder Religionsgemeinschaft würden

Überzeugungen formuliert, die eine Überlegenheit gegenüber anderen Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck brächten. Dies könnte grundsätzlich auch legitim sein. Problematisch sei, wenn in der Folge andere Gruppen abgewertet würden. Dröge betonte demgegenüber, dass man als gläubiger Mensch nicht zwingend behaupten müsse, im Besitz der ganzen Wahrheit zu sein. Es gehe darum, eine als subjektiv für richtig erkannte Wahrheit zu bekennen, sein eigenes Zeugnis aber gleichzeitig von anderen bereichern zu lassen. Er forderte die Kirchen dazu auf, angesichts des Rechtspopulismus bekennende Kirchen zu sein. Dr. Frank van der Velden (Limburg/Mainz) schließlich warb dafür, dass auch Unterschieden zwischen den Religionen eine Stimme gegeben werden müsse.

Das Thema „Rechtspopulismus und Religion“ erwies sich als ein Zusammenhang, in dem die christlichen und islamischen Theologien im Gespräch mit anderen Wissenschaften eine Fülle brisanter und aktuell drängender Fragen diskutieren konnten. Als zentral zeigte sich immer wieder der parallele kritische Blick auf Allianzen zwischen Rechtspopulismus und Religion. Wiederholt wurde zurückgefragt, was jeweils (Rechts-)Populismus ausmacht. Dabei wurden einerseits alternative und trennschärfere Begriffe vorgeschlagen, beispielsweise mit Wilhelm Heitmeyer von „autoritarem Nationalradikalismus“ zu sprechen, andererseits wurde versucht, den Phänomenbereich offener zu halten. Unterschiedliche Definitionsversuche wurden geprüft und mehrfach wurde auf denjenigen von Jan-Werner Müller Bezug genommen, der als Kennzeichen von Populisten ihren Alleinvertretungsanspruch eines wahren Volkes hervorhebt. Betont wurde, dass nicht jede Vereinfachung, Schematisierung oder mitreißende Rede bereits als populistisch begriffen werden sollte, sondern erst die klare Abgrenzung zwischen einem homogenen „Wir“ und den „Anderen“, die oftmals als „die Eliten“ beschrieben würden. Weitere Kennzeichen seien das geringe Interesse an politischen bzw. demokratischen Prozessen selbst als vielmehr an bestimmten erwünschten Ergebnissen. Ein weiterer Diskussionskomplex war die Frage, inwiefern die Rede von „Kultur“, „Identität“ und einem „Volk“ positiv konnotiert ihre Berechtigung haben kann und wann es sich um gefährliche Verwendungsweisen dieser Begriffe handelt. Wo bestehen Konvergenzen, aber auch Divergenzen in der Verwendung des Begriffs „Volks“ in religiösen Zusammenhängen („Volk Gottes“), in einem gesellschaftlichen Diskurs der Zugehörigkeit oder in einem staatsrechtlichen Kontext (Art. 20 Abs. 2 Grundgesetz: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus“)? Gerade die unterschiedlichen Perspektiven auf gegenwärtige christliche und islamische Konstellationen, sowohl in deutschen wie internationalen Verortungen, gaben ein beredtes Zeugnis von der Wichtigkeit des Themas und dessen Bearbeitung im interdisziplinären und interreligiösen Gespräch.

Von Nicolas Conrads, Mag. theol.,
Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

The Concept of Protology/Cosmology and the Concept of Eschatology in Judaism, Christianity and Islam

Tagung des *Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse* (BaFID) in der Reihe *Key Concepts in Interreligious Discourses* (KCID), Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, online, 16.–17. Februar 2022

„... und die Welt ist durch Ihn geworden“ (*Joh 1,10*). Welches sind die Konzepte von Protologie/Kosmologie und Eschatologie in den drei monotheistischen Religionen? Die englischsprachige KCID-Tagung, welche vom 16. bis 17. Februar 2022 mit international renommierten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern im Online-Format stattfand, setzte sich mit diesen Fragen der ersten und der letzten Dinge vergleichend auseinander.

Das Konzept der Protologie/Kosmologie

Professor Dr. Philip Alexander und Professor Dr. Daniel Langton (University of Manchester) verdeutlichten zu Beginn ihres Einführungsvortrages, dass Protologie im Judentum synonym mit der Idee der Schöpfung zu sehen sei. Das Universum – Himmel, Erde, alle materiellen und geistigen Dinge – sind demnach das Werk des einzigen, allmächtigen Gottes, von dem alles abhänge und der unabhängig von der Schöpfung sei. Der Schlüsseltext über die Erschaffung der Welt ist Genesis 1–3. Sämtliche Auseinandersetzungen der jüdischen Protologie umkreisen diese Kapitel und begründen hieraus ihre Aussagen. Gottes Schöpfung sei gut (vgl. *Gen 1,31*), das Böse kam erst durch den Ungehorsam des ersten Menschenpaars in die Welt. Die Referenten gaben einen Überblick über die Rezeptionsgeschichte des Schöpfungsmythos im Judentum, von der Antike über die philosophischen Auseinandersetzungen im Mittelalter bis hin zu modernen kritischen Ansätzen. Dabei wurde deutlich: Der Grundmythos besitzt eine so reiche Tiefe, dass er immer intensiver durchdringen werden kann.

Das Christentum bezieht sich auf denselben Schöpfungsbericht wie das Judentum. Professor Dr. Dirk Ansorge (PTH Sankt Georgen) führte theologische Reflexionen zum Ursprung aus, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe (*creatio ex nihilo*) und Er sie beständig im

Sein erhalte (*creatio continua*). Gott selbst sei die Erstursache (*causa prima*) der Welt, habe sie jedoch freigegeben in die Zweitursachen (*causae secundae*). Gottes Handeln in der Welt, Seine Gnade, hebe die Zweitursachen nicht auf, sondern vervollkommenet sie vielmehr. Das Warum der Schöpfung werde christlich mit der Trinität begründet: Durch den göttlichen Logos und aus der überfließenden Liebe des dreieinen Gottes wurde die Welt aus Liebe geschaffen (*creatio ex amore*). Das Ziel der Schöpfung sei die Teilnahme an der Liebe Gottes.

Im dritten Vortrag betonte Professorin Dr. Mira Sievers (Humboldt-Universität zu Berlin), dass das Verständnis der Welt als *Gottes Schöpfung* ein Herzstück der koranischen Botschaft sei. Anders als in der Bibel findet sich im Koran kein in sich stehender Schöpfungsbericht. Das Grundkonzept der Schöpfung zöge sich jedoch durch die gesamte koranische Offenbarung und könne entlang der Offenbarungsgeschichte dargestellt werden. In der frühen mekkanischen Phase liege der Fokus des Schöpfungskonzeptes auf der kontinuierlichen Erschaffung und Erhaltung (*creatio continua*). Die Betonung liege somit weniger auf dem Ursprung der Welt als darauf, den Menschen von seiner Geschöpflichkeit zu überzeugen. Denn aus seinem Geschaffensein soll der Mensch Konsequenzen für seinen Glauben und sein Handeln ziehen. In der mittleren mekkanischen Periode verschiebe sich der Schwerpunkt von der *creatio continua* zur *creatio prima*: Alles gehe auf den einen Gott und Schöpfer zurück, der auch den Menschen geformt und belebt hat. In der späten mekkanischen Periode würden die Schöpfung und ihre Teile wiederholt als Zeichen (*ayāt*) beschrieben, ebenso wie der Koran ein Zeichen genannt wird. Die Zeichentheologie der späten mekkanischen Suren verstärke die Idee einer Hierarchie innerhalb der Schöpfung, in der die Pflanzen und Tiere dem Menschen untertan sind. In der medinensischen

Periode werde die Sonderstellung des Menschen weiter ausgearbeitet. Gott selbst lehrt Adam die Namen aller geschaffenen Dinge und setzt den Menschen als Stellvertreter und Herrscher (*halifa*) über die geschaffenen Dinge ein. Die Freiheit des Wählens zwischen Gut und Böse scheint für den Menschen dabei gleichzeitig die Voraussetzung zu bilden, die stellvertretende Herrschaft über die Schöpfung zu halten.

Das Konzept der Eschatologie

Der Vortrag zum Konzept der Eschatologie im Judentum wurde von Professor Dr. C. D. Elledge (Gustavus Adolphus College, USA) gehalten. Im Laufe ihrer Geschichte brachte die jüdische Tradition eine große Bandbreite eschatologischer Diskurse hervor. Die Tage des Messias, die Auferstehung der Toten und die kommende Welt könnten jedoch als die drei vorherrschenden Diskurse des rabbinischen Judentums in Mishna und Talmud identifiziert werden. Insbesondere die eschatologischen Hoffnungen aus der jüdischen Tradition seien im Christentum, sowie später im Islam, aufgegriffen. Bereits vor dem babylonischen Exil sagten Israels Propheten einen „Tag des Herrn“ voran, an welchem die Gerechtigkeit Gottes über die Erde hereinbrechen werde (vgl. Ez 30,3 und Am 5,18–20). Die Spannung zwischen Terror, Krieg, Mangel und grösster Freude an „jenem Tag“ findet sich intensiv fortgeführt in der paulinischen Theologie (vgl. 1 Thes 5,1–11) sowie im koranischen Konzept des Gerichtstages (vgl. Koran 1:4). Auch die Auferstehung der Toten, bis hinein in ihre Leiblichkeit (vgl. z. B. 2 Mak 7), findet sich in Christentum und Islam weitergeführt. Der Referent legte dar, dass die eschatologischen Diskurse in der langen Geschichte der jüdischen Tradition, trotz ihrer Vielzahl, einen kontinuierlichen Strang der Hoffnung aufrechterhalten haben: Hoffnung auf die Treue Gottes zu Israels einzigartiger Berufung unter den Nationen, Seine Treue zur Geschichte sowie zur Schöpfung.

Professorin Dr. Judith Wolfe (University of St. Andrews) schloss den Vortrag zum Konzept der Eschatologie im Christentum an. Die jüdischen Texte zur Eschatologie seien zentral für das Christentum, gleichzeitig erfahren sie eine entscheidende Transformation: Denn viele der Prophezeiungen des alten Bundes würden nun als in Christus erfüllt angesehen. Dennoch blieben noch unerfüllte Prophezeiungen. Dies würde durch Christi eigene Worte unterstrichen, dass das Ende noch nicht vollkommen erreicht sei. Vielmehr sei die Wiederkunft Christi zu erwarten. Damit begegnet uns im Neuen Testament eine persistierende Spannung zwischen a) dem Bewusstsein der Erfüllung einerseits sowie b) dem Bewusstsein der Erwartung andererseits. Wir befänden uns somit in einer Zeit des Wartens und Erfüllens „dazwischen“, dem Zeitalter der Kirche. Anschaulich erläuterte die Referentin die Verbindung von Schöpfung, Erlösung und Eschatologie. Im christlichen Westen, insbesondere aus protestantischer Sicht, könnte die Heilsgeschichte in einer V-Form vorgestellt werden: Aus der vollkommenen ursprünglichen Schöpfung erfolgte der tiefe Fall durch die Sünde. Christus habe durch Seinen Erlösungstod und Seine Auferstehung

den Weg geöffnet, diese Vollkommenheit wiederzuerlangen und in die ursprüngliche Perfektion zurückzukehren. Eschatologie wäre damit maßgeblich mit dem Konzept der Erlösung sowie mit unserer Annahme des Erlösungshandels Christi verbunden. Demgegenüber sei besonders aus orthodoxer Perspektive Eschatologie noch intensiver mit dem Schöpfungskonzept verwoben. Die Heilsgeschichte könnte hier passender in Form eines Häkchens imaginiert werden. Damit würden Adam und Eva zu Beginn nicht so sehr als vollkommen, sondern eher wie Kinder angesehen und die Schöpfung sei in unreifem Zustand. Jedoch sei sie von Beginn an darauf ausgerichtet, am Leben der göttlichen Trinität teilzunehmen. Die Ursünde stelle einen tiefen Fall dar, doch das Erlösungswerk Christi hebe die Schöpfung nach dem Sündenfall nun noch über ihren ersten Zustand hinaus und lasse sie teilhaben am göttlichen Leben.

Professor Dr. Todd Lawson (University of Toronto) stellte in seinem Vortrag eine klassische eschatologische Sequenz aus islamischer Sicht dar, welche durch vier Punkte strukturiert ist. Diese umfasst 1) *Prophetische Zeichen*, welche 2) Zerstörung voraussagen. Daraufhin erfolgt 3) die *Auferstehung der Toten und das Gericht*; zuletzt 4) die *Veranstaltung*, in der alle Gläubigen wieder zusammenfinden. Eschatologie aus islamischer Sicht sei eine Kombination von Prozess und Ereignis. Dies spiegelt sich auch im Koran selbst wider. Der Referent verdeutlichte, dass die islamische Rhetorik der Erlösung eng mit der moralischen Lehre im Islam verknüpft sei. In der anschließenden Diskussion wurde auf die Figur des Mahdi eingegangen: Dieser von Gott auserwählte Befreier werde kommen, das Böse bekämpfen und die Muslime aus ihren Leiden erlösen. Interessant an dieser Stelle sei, dass der Mahdi nicht explizit im Koran vorkommt, jedoch in vielen Hadithliteraturen Erwähnung findet.

Wie ist die Welt gemeint und worauf läuft sie hinaus? Es wurde im Laufe der Tagung deutlich, dass sich in den großen Fragen nach den ersten und den letzten Dingen, wie sie die Konzepte Protologie/Kosmologie und Eschatologie aufwerfen, alle drei Monotheismen darin einig sind, dass die Welt von dem einen Gott geschaffen wurde, dass Er von ihr verschieden ist und dass die Welt auf Ihn hin ihr Ziel hat. Das hiermit verbundene „Wie“ der Erlösung jedoch, sowie das Gottesbild, bleiben Gegenstand der Unterscheidung.

Für das Jahr 2022 sind zwei weitere KCID-Fachtagungen angesetzt: Emotion and Morality, 22.–24. Juni 2022, sowie Mysticism and Divine-Human Communication, 21.–23. September 2022. Die gehaltenen Vorträge sind in voller Länge via YouTube auf dem Kanal des BaFID dokumentiert und verfügbar.¹

Von Maria Elisabeth Höwer, M. Sc.,
Forschungszentrum BaFID, FAU Erlangen-Nürnberg

¹ Online abrufbar unter: <https://www.bafid.fau.de/mediathek/videos/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Islamismus in Deutschland – Quo Vadis?

Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart,
online, 15.–16. März 2022

„Islamismus in Deutschland – Quo Vadis?“ lautet der Titel der am 15. und 16. März 2022 gehaltenen gemeinsamen Tagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, des Landeskriminalamts Baden-Württemberg, des Demokratiezentrums Baden-Württemberg und des „Kompetenzzentrums gegen Extremismus in Baden-Württemberg“. Zu den Gegenständen, die im Rahmen dieser Tagung behandelt wurden, gehören Dschihadismus, Salafismus, Legalistischer Islamismus und sogenannter Politischer Islam sowie Sichtweisen in Deutschland lebender Muslime darauf. Neben einer Bestandsaufnahme und Entwicklungsprognosen wurden verschiedene Aspekte von Islamismus betrachtet, wie Radikalisierung und Gefahrenpotenziale, Integration und Ausgrenzungserfahrungen, Feindbilder und Narrative sowie deren extremistisch-theoretische Einordnung. Unter den Referierenden waren Islam- und Religionswissenschaftler, Politikwissenschaftler, Kriminologen und Sozialarbeiter, die u. a. bei Hochschulen, Kommunen oder beim Verfassungsschutz beschäftigt sind. In der Einladung zur Tagung hieß es, dass eine teilweise zu beobachtende „diskursive Vermischung von Islamismus und Islam“ für das Zusammenleben mit Muslimen verheerende Folgen haben könne. Auch deshalb seien eine begriffliche Präzisierung, Differenzierung und Abgrenzung wichtig. Dementsprechend bemühten sich mehrere Referierende um Definitionen von Islamismus und die Schärfung der einschlägigen Begriffe, auch um zwischen gewaltbereiten und Gewalt ablehnenden Kräften unterscheiden zu können.

So definierte Tilman Seidensticker, Professor i. R. für Islamwissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, in seinem Einführungsvortrag, bei Islamismus handle es sich um

Bestrebungen zur Umgestaltung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von Werten und Normen, die als islamisch angesehen werden. Der Begriff ‚Bestrebungen‘ wurde gewählt, weil unter ihn verschiedene Aktivitäten gefasst werden können, angefangen bei missionarischer oder erzieherischer Tätigkeit über das Engagement in politischen Parteien bis hin zu revolutionären Plänen.

Diese Definition findet sich auch in Seidenstickers Buch „Islamismus: Geschichte, Vordenker, Organisationen“.¹ Der Islamwissenschaftler Benno Köpfer, Leiter der Abteilung „Islamischer Extremismus und Terrorismus“ beim Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg, erläuterte die Islamismus-Definition seiner Behörde. Laut Verfassungsschutz Baden-Württemberg ist Islamismus eine „auf dem Islam beruhende politische Ideologie. Ihre Vertreter begreifen den Islam als allumfassendes Ordnungssystem, das sämtliche Lebensbereiche regelt und das Kollektiv – die islamische ‚Umma‘ (Gemeinschaft) – über das Individuum stellt. Ziel aller Islamisten ist die Etablierung einer islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung, in der es keinerlei Trennung zwischen religiöser und politischer Sphäre gibt.“² Köpfer gab einen Überblick über die aktuelle islamistische Szene und Trends in Deutschland. Relevante islamistische Strömungen, Organisationen beziehungsweise Personenkreise seien Salafisten, die Muslimbruderschaft – namentlich die „Deutsche Muslimische Gemeinschaft“, die umbenannte „Islamische Gemeinschaft in Deutschland“ –, die Islamische Gemeinschaft Millî Görüs, die Grauen Wölfe, aus dem schiitischen Islam die Hizbullah und zudem Heimkehrer aus dem syrischen Bürgerkrieg. Als deren Feindbilder nannte Köpfer Kreuzfahrer, Zionisten, Kapitalisten und Globalisten. Radikalisierung erfolge heute auch über das Internet, beispielsweise durch islamistische Influencer, und könne bis zu Ausreisen in Bürgerkriegsgebiete und zu bewaffnetem Kampf führen. Schwierig für Staat und Sicherheitsbehörden im Umgang mit Radikalisierten sei es, das Verhältnis von Repression und Prävention angemessen auszutarieren.

Über Strategien und Taktiken von Islamisten informierte die österreichische Sachbuch-Autorin Julia Ebner auf der Basis ihrer in den letzten Jahren erschienenen Bücher „Radikalisierungsmaschinen. Wie Extremisten die neuen Technologien nutzen und uns manipulieren“ und „Wut: was Islamisten und Rechtsextreme mit uns machen“. Chaos

¹ SEIDENSTICKER, Tilman: Islamismus. Geschichte, Vordenker, München 2016, S. 9.

² MINISTERIUM DES INNEREN, FÜR DIGITALISIERUNG UND KOMMUNEN BADEN-WÜRTTEMBERG (Hg.): Verfassungsschutzbericht 2020, Stuttgart 2021, S. 32.

und Instabilität seien die „besten Freunde islamistischer Extremisten. Ihr Ziel ist es, Bürgerkriege zu provozieren, die die gegenwärtige Weltordnung destabilisieren und eine Umstrukturierung ermöglichen.“³ Ebner spricht von einer beispiellosen

Welle von IS-inspirierten Anschlägen allein handelnder Einzeltäter in Deutschland und Frankreich, die zeigten, dass Geheim- und Sicherheitsdienste machtlos und außerstande waren, diese Art von Anschlägen zu verhindern. Die Fernradikalisierung der Täter, ihre operative Unabhängigkeit und willkürliche Wahl von Zielen und Waffen sorgten dafür, dass die herkömmlichen Methoden der Geheimdienste und Terrorismusbekämpfung der Herausforderung nicht gewachsen waren.⁴

Ebner und ihr Mitdiskutant, der Politikwissenschaftler Daniel Köhler, stimmten darin überein, dass unterschiedliche Extremismen sich gegenseitig hochschaukelten und dass heute nicht mehr alle Extremisten gefestigte Ideologien vertraten, sondern ihre Weltbilder eklektizistisch bildeten. Es komme auch zu Wechseln von einer Form des Extremismus zu einer anderen – auch weil es gemeinsame Elemente verschiedener Extremismen gebe –, wie Köhler am Beispiel des ehemaligen Linksterroristen und heutigen Islamisten Bernhard Falk darlegte. Solche Gemeinsamkeiten seien Verschwörungstheorien, Opfernarrative, Gewaltverherrlichung oder sogenannte toxische Maskulinität. Dass Orte und – teilweise infolgedessen – eine Debattenkultur für einen innermuslimischen Diskurs über Islamismus und den richtigen Umgang damit fehlten, beklagte Derya Sahan, Referentin beim Demokratiezentrum Baden-Württemberg. Damit seien Moscheevereine in ihrer gegenwärtigen Verfassung in der Regel überfordert, erklärte Jens Ostwaldt, der eine Dissertation über Extremismusprävention islamischer und migrantischer

Vereine geschrieben hat⁵. Gründe dafür sind laut Ostwaldt fehlende finanzielle Mittel und – damit verbunden – mangelnde hauptamtliche Strukturen, personelle Ressourcen und dementsprechend auch Professionalität. Als Faktoren für Radikalisierung hat Ostwaldt bei seinen Erhebungen etwa Diskriminierungserfahrungen und – gegebenenfalls auch nur subjektiv wahrgenommene – Ungerechtigkeiten ermittelt. Weil Radikalisierung mehr aus solchen Erfahrungen und weniger aus der Religion folge, plädierte er dafür, statt von radikalen Islamisten von islamisierten Radikalen zu sprechen. Lackmustest für islamische Verbände sei, so Ostwaldt, über die Verurteilung von Terror hinaus die Verbreitung von Ideologien der Ungleichwertigkeit in den eigenen Reihen zu problematisieren. In diesem Zusammenhang wies Mathieu Coquelin, Leiter der Fachstelle Extremismusdistanzierung beim Demokratiezentrum, darauf hin, dass gerade in türkischen beziehungsweise türkischstämmigen Milieus eine Tendenz zur Vermengung von religiöser und nationaler Radikalisierung zu beobachten sei.

Der Tagung ist es gelungen, das islamistische Spektrum in Deutschland bezogen auf Weltbilder und Aktivitäten auszuleuchten und zu kategorisieren sowie mittelfristige Entwicklungsszenarien zu skizzieren. Interdisziplinär wurden Radikalisierung, Prävention und Gefahrenabwehr diskutiert. Dabei wurde deutlich, dass die diesbezüglich einschlägigen Akteure aus Theorie und Praxis in Baden-Württemberg gut vernetzt sind und seit Jahren Kooperationsstrukturen entwickelt haben. Mit Blick auf solche Kooperationsbeziehungen konnte Wilfried Klenk, Staatssekretär im Innenministerium Baden-Württemberg, zu gemeinsamem Vorgehen von Wissenschaft, Politik und Sicherheitsbehörden im Kampf gegen Islamismus aufrufen.

*Von Dr. Sebastian Prinz,
Erzbischöfliches Ordinariat Berlin*

³ EBNER, Julia: *Wut: was Islamisten und Rechtsextreme mit uns machen*, Darmstadt 2018, S. 80.

⁴ Ebd., S. 83.

⁵ Für eine Rezension vgl. CIBEDO-Beiträge 1 (2021), S. 41.

Coexister Germany e.V. – Eine globale Jugendbewegung für sozialen Frieden feiert einjähriges Jubiläum

Frankfurt a. M., 1.–3. April 2022

Coexister ist eine Jugendbewegung, deren Ziel es ist, sozialen Frieden, gesellschaftlichen Zusammenhalt und Freundschaften zwischen Menschen mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und Weltanschauungen (spirituell, religiös, philosophisch) zu stärken. Dies geschieht durch Zusammenarbeit und Durchführung gemeinsamer Aktionen für die Gesellschaft und das Allgemeininteresse.

Am ersten Aprilwochenende hat Coexister Germany sich zu einem gemeinsamen Seminarwochenende und der Feier des einjährigen Bestehens in der Zukunftswerkstatt SJ an der PTH Sankt Georgen in Frankfurt a. M. getroffen, zu der Vereinsmitglieder aus ganz Deutschland anreisten. Trotz der Kontaktbeschränkungen wurde Anfang 2021 mitten in der Pandemie der Verein Coexister Germany e.V. von zehn jungen Erwachsenen gegründet. Aus dem Leitgedanken „aus der Krise eine Chance zu machen“ heraus wollen die Gründungsmitglieder ein Zeichen für Frieden und Solidarität in Zeiten gesellschaftlicher Isolation setzen. Die Gründungsmitglieder haben verschiedene Glaubensrichtungen, Berufe und kulturelle Traditionen. Aus zehn Gründungsmitgliedern sind heute 40 Mitglieder geworden.

Eingebettet in das Programm des Wochenendes war unter anderem das gemeinsame Feiern religiöser Feste. So wurde am Freitagabend gemeinsam der Schabbat begrüßt und an einem Gebet in der Synagoge teilgenommen. Am Samstag, dem ersten Tag des Ramadans, das Fastenbrechen erlebt und am Sonntagmorgen wurde ein ökumenisches Gebet organisiert. Einen besonderen Stellenwert hatte die Vereinssitzung, die den Startpunkt für ein neues Vereinsjahr darstellte. Neben der Vorstandswahl gab es viele Diskussionen im Plenum und in den verschiedenen Teams, sodass das Wochenende auch inhaltlich weiterführend war. In den Grundsatzdiskussionen wurde so über die Positionierung des Vereins bei politischen Ereignissen im Ausland gesprochen und entschieden, dass sich der Verein nur zu innenpolitischen Themen äußert, da er weder die Kompetenz hat, um sich in internationalen Konflikten

positionieren zu können, noch die Kapazität, umfassend internationale Ereignisse wahrzunehmen. Ebenso wurde der Frage nachgegangen, welche Formate Menschen jetzt nach der Pandemie wieder begeistern können, um den Aktivismus vor Ort zu stärken, besonders da Coexister Germany plant, weitere Coexister-Gruppen zu gründen (bereits vorhanden in: Berlin, FFM/Mainz, Heidelberg/Mannheim, Köln/Wuppertal, Konstanz).

Der Verein blickt auf ein aufregendes erstes Jahr zurück. Es ist den Mitgliedern gelungen, eine nachhaltige Vereinstruktur aufzubauen, seine Anzahl an Mitgliedern zu vervierfachen, neue Netzwerke und Menschen zu erreichen sowie an großen Veranstaltungen teilzunehmen, wie dem Katholikentag 2022 in Stuttgart. Außerdem konnte der Verein sein Workshop-Format dauerhaft ausbauen und schon in verschiedenen Schulen, Universitäten und anderen Bildungseinrichtungen Workshops abhalten.

Die Idee von Coexister Germany stammt ursprünglich aus Frankreich. Im Januar 2009 kam es im Pariser Viertel Gare du Nord zu gewalttätigen Zusammenstößen zwischen den beiden Demonstrationszügen der pro-palästinensischen und der pro-israelischen Demonstration. Die Leiter von drei religiösen Stätten im 15. Arrondissement von Paris, der Kirche Saint-Léon, der Synagoge Adath Shalom und der Moschee in der Rue de Javel, organisierten eine Friedensdemonstration im Theater am Place du Cardinal-Amette. Samuel Grzybowski, der Gründer von Coexister France, initiierte während dieser Friedensdemonstration eine gemeinsame Aktion von Jugendlichen.

Elf Jugendliche – Juden, Christen, Muslime und Atheisten – fanden sich daraufhin zusammen, um im Mai 2009 die Aktion „Ensemble à Sang %“ in Form einer Blutspende zu organisieren. Die Idee war es, „Blut für den Frieden statt für den Krieg zu vergießen“, aber auch eine Mahlzeit zu teilen, das eigene Wissen an Ständen zu testen, an denen die drei monotheistischen Religionen vorgestellt wurden, und sich unter Nachbarn zu treffen. Vierhundert Personen waren anwesend. Aus dieser Aktion ist Coexister entstanden. Mittlerweile hat die Bewegung über 2.000 Mit-

glieder und organisiert in über 45 Städten in Frankreich Veranstaltungen. Die Idee der gemeinsamen Blutspende ist bis heute zentral bei Coexister. Mindestens einmal im Jahr zum Weltblutspendetag kommen Mitglieder in den Lokalgruppen zusammen, um gemeinsam Blut spenden zu gehen und sich dann online mit anderen auf nationaler Ebene auszutauschen.

Solidaritätsaktionen wie diese bilden eine der drei Säulen von Coexister Germany. Daneben stehen Dialog und Bewusstseinsbildung. Um Frieden und Zusammenhalt zwischen den Menschen erreichen zu können, müssen Begegnung und Dialog stattfinden. Wenn wir einander kennenlernen und um unsere gemeinsamen Werte wissen, können wir gemeinsam für diese einstehen. Deshalb organisiert Coexister Germany Begegnungs- und Austauschmöglichkeiten, um über „Gott und die Welt“ sprechen zu können und einander besser verstehen zu lernen. Der Austausch kann dabei durchaus intensiv und emotional werden. Dann werden besonders sensible Punkte getroffen, die zum Nachdenken anregen. Gerade in diesen Situationen wollen wir einander Respekt und Offenheit entgegenbringen und uns zuhören. Meistens entstehen daraus Freundschaften. Das ist das Ziel! Ein Dialogformat, das sich vor allem im Austausch zwischen den drei monotheistischen Religionen bewährt hat, ist das Scriptual Reasoning. Aber auch informelle Treffen, in denen der Austausch kein bestimmtes Format hat und das Miteinander im Vordergrund steht, werden veranstaltet. Dazu gehören Picknicks, Karaoke, gemeinsame Abendessen usw. Es werden auch religiöse Stätten und Orte der Anbetung besucht, um Einblicke in unterschiedliche religiöse Traditionen zu ermöglichen. Diese Erfahrungen aktiv gelebter Koexistenz, in der jede und jeder mit seiner und ihrer Überzeugung und im respektvollen Austausch und Umgang miteinander steht, werden angefüllt mit einer Bewusstseinsförderung durch Workshops zur Weiterbildung über die unterschiedlichen Lebenswelten und Überzeugungen und zur Sensibilisierung über die eigenen Vorurteile und Diskriminierungsmechanismen. Für Schulen und andere Bildungsstätten bietet Coexister Germany Workshops an, um einen sachlichen Zugang zu Religionen und Weltanschauungen zu ermöglichen und Diskriminierungsprozessen entgegenzuwirken. Coexister Germany strebt an, brückenbildend und inklusiv zu sein. Die Werte, die uns verbinden, sind Diversität, Einheit, Freiheit, inklusive Identität, Geschwisterlichkeit und Aufrichtigkeit. Zweimal im Jahr versammeln sich die Vereinsmitglieder aus ganz Deutschland zu einem Semi-

narwochenende, um gemeinsam zu arbeiten, sich kennenzulernen, zu feiern und die Idee einer aktiven Koexistenz umzusetzen.

Durch den oben genannten mehrdimensionalen Ansatz (drei Säulen: Dialog, Solidarität, Weiterbildung) und eine Struktur auf mehreren Ebenen, die sich von einer lokalen über eine nationale und internationale Ebene erstreckt, will Coexister Germany vor allem den jungen Menschen in Deutschland die Möglichkeit geben, die Gesellschaft nachhaltig mitzugestalten. Strukturell lässt sich der Verein in Lokalgruppen und in das nationale Team einteilen, der Vorstand übernimmt Leitungs- und Koordinierungsaufgaben. Insgesamt ist der Aufbau jedoch nicht hierarchisch und von einem demokratischen Miteinander geprägt. Die verschiedenen Teams übernehmen dabei unterschiedliche Aufgaben, die von finanziellen Angelegenheiten und PR-Arbeit, über die Organisation gemeinsamer nationaler Events bis zur Erarbeitung von Workshopmaterialien zur Sensibilisierung von Mittel- und Oberstufenklassen reichen. Konkret hat sich Coexister Germany aber vor allem das Ziel gesetzt, durch Lokalgruppen das Konzept der aktiven Koexistenz sowie den Austausch von Menschen verschiedener Weltanschauungen, sozialer Schichten und Hintergründe in die Gesellschaft zu bringen. So gibt es in einigen Städten Deutschlands verschiedene Lokalgruppen, die sich regelmäßig zu gemeinsamen Aktionen treffen, wie zum Beispiel in Berlin oder Konstanz. Sehr dynamisch ist auch die Reichweite des Vereins, so befinden sich zum Beispiel in Freiburg, Münster, Jena und Bremen vier weitere Lokalgruppen in der Gründungsphase. Der Verein erhofft sich, dass sich viele weitere Menschen für die aktive Koexistenz begeistern lassen und durch viele weitere Lokalgruppen unterschiedliche Menschen in der Bevölkerung erreicht werden. Ein Antrieb für das ehrenamtliche Engagement vieler Vereinsmitglieder wird auch in der Vereinsarbeit selbst liegen: Den Dialog und vertrauensvollen Austausch zwischen Menschen verschiedener Weltanschauungen und Identitäten selbst miterleben zu dürfen, weckt Begeisterung und stärkt den Wunsch, dies auch in die Gesellschaft zu tragen und so gemeinsam einen Beitrag für sozialen Frieden zu leisten.

Am 21. September 2022 lädt der Verein anlässlich des Weltfriedenstags zu einem Online-Event für alle Interessierten ein. Ebenso sind alle Interessierten zur Herbsttagung eingeladen, die vom 21.–23. Oktober 2022 in Worms stattfindet.¹

Von Coexister e.V.

¹ Informationen werden abrufbar sein unter: <https://coexister.de/startseite/>.

BUCHBESPRECHUNGEN

DE BOOR, Rachel/FRANK, Jo/OUERTANI, Sonya/TOSUNER, Hakan (Hg.): Und endlich konnten wir reden ... Eine Handreichung zum jüdisch-muslimischen Dialog in der Praxis, Freiburg im Brsg./Basel/Wien 2020, 136 Seiten. ISBN 978-3-451-38842-2

KESKINKILIÇ, Ozan Zakariya/LANGER, Ármin (Hg.): Fremdgemacht & Reorientiert. Jüdisch-muslimische Verflechtungen, Berlin 2018, 292 Seiten. ISBN 978-3-9817227-7-2

KHORCHIDE, Mouhanad/HOMOLKA, Walter: Um-denken! Wie Islam und Judentum unsere Gesellschaft besser machen, Freiburg im Brsg./Basel/Wien 2021, 192 Seiten. ISBN 978-3-451-37625-2

KLAPHECK, Elisa/BRUMLIK, Micha/HESCHEL, Susannah: Judentum. Islam. Ein neues Dialogszenario, Berlin/Leipzig 2022, 78 Seiten. ISBN 978-3-95565-506-8

ZENTRALRAT DER JUDEN (Hg.): Schalom Aleikum Report. Was Deutschland über den jüdisch-muslimischen Dialog denkt, Berlin/Leipzig 2021, 96 Seiten u. 99 Abbildungen. ISBN 978-3-95565-504-4

Während das Gespräch zwischen den drei sogenannten abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam – in Deutschland seit Jahrzehnten fest etabliert ist, sind Dialogformate, in denen Jüdinnen und Juden mit Musliminnen und Muslimen ohne die „große Schwesterreligion“ ins Gespräch treten, ein relativ neues Phänomen. Als ein initiales Ereignis kann hier zum einen die sogenannte „Beschneidungsdebatte“ im Jahr 2018 angesehen werden, die ein breites Bewusstsein für die Schwierigkeiten schuf, mit denen sich religiöse Minderheiten in der politischen und gesellschaftlichen Realität der BRD trotz der vordergründigen staatlichen Neutralität nach wie vor konfrontiert sehen. Nicht weniger bedeutend für die Aufnahme bilateraler Gespräche ist das Sichtbarwerden eines muslimischen Antisemitismus, der laut Aussage mancher Stimmen aus Politik und Medien nach Deutschland „importiert“ und zur Gefahr für die Jüdinnen und Juden in Deutschland geworden sei. Diese mitunter widersprüchlichen Wahrnehmungen von Solidarität einerseits und potenzieller Gefährdung andererseits schufen die Notwendigkeit einer Klärung der wechselseitigen Beziehungen und Wahrnehmungen, deren erste Schritte inzwischen unternommen wurden und im Folgenden anhand einer Reihe jüngster Publikationen betrachtet werden sollen.

So wie christlich-muslimische gegenüber christlich-jüdischen Gesprächen ihre eigene Motivationslage, eigenen Kernthemen und Dynamiken haben, ist auch das jüdisch-muslimische Gespräch mehr als ein Seitenarm des „Trialogs“ und es gilt zunächst, dieses in seinem Eigenwert wahrzunehmen. Besondere Aufmerksamkeit gebührt

dem muslimisch-jüdischen Dialog in theologischer wie auch gesamtgesellschaftlicher Perspektive deshalb, da die Klärung des wechselseitigen Verhältnisses nicht ohne Rückbezug auf das Christentum sowie seiner spezifischen Ausgestaltung des „christlich-europäischen Abendlands“ geschieht. Menschen, die sich von christlicher Seite im Dialog engagieren, sollten das jüdisch-muslimische Gespräch deshalb nicht als etwas betrachten, das sie per se nichts angeht, sondern ihre Aufmerksamkeit auf die Entwicklungen lenken, die dieses Gespräch in Hinblick auf das religiöse Selbstverständnis sowie das Zusammenleben in einer religiös pluralen Gesellschaft hervorbringt.

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Islam aus jüdischer Perspektive bietet der von Elisa Klapheck als „Streitschrift“ im Verlag Henrich & Henrich herausgegebene Band „Judentum. Islam. Ein neues Dialogszenario“. Dabei handelt es sich weniger um eine wirkliche Debatte, sondern um eine Antwort Susannah Heschels auf einen Beitrag von Micha Brumlik, der auf einen Aufsatz aus dem Jahr 2006 zurückgeht.¹ Die in den USA lehrende Wissenschaftlerin und Autorin Susannah Heschel hat sich – wie auch Micha Brumlik – zunächst intensiv mit dem jüdisch-christlichen Dialog beschäftigt, bevor sie sich vermehrt mit jüdisch-islamischen Beziehungen befasste.² Den Ausgangspunkt von Brumliks Untersuchung der „Anknüpfungspunkte für den jüdisch-islamischen Diskurs“ bilden Aussagen der autoritativen Schriften des Islam – für ihn gleichbedeutend mit „dem Koran“ (S. 21) – über die Juden bzw. die Israeliten (*bani isrā’il*) sowie die jüdischer Religionsautoritäten über den Islam. Die leitende Frage ist, ob in diesen Schriften das Potenzial für eine „volle, uneingeschränkte wechselseitige Akzeptanz“ von Angehörigen des Judentums und des Islam, wie sie in Lessings *Nathan der Weise* vorgedacht worden sei, bereitgehalten werde (ebd.). Brumliks Untersuchung des Koran ergibt zunächst, dass dessen Urteil über jüdische Menschen in Muhammads Umfeld sowie die Israeliten, von denen die Tora berichtet, sehr disparat ausfällt und einer historischen Kontextualisierung bedarf. Letztere führt Brumlik wiederum zu dem Ergebnis, dass die „Polemik des Korans [...] nicht der Tora, sondern den Juden, die sie nicht angemessen erfüllen und sogar verfälscht haben“ gelte. Im Unterschied zum Christentum, das

¹ Es handelt sich hierbei um einen nahezu vollständigen, erweiterten Wiederabdruck des Beitrags: BRUMLIK, Micha: Judentum und Islam in Al-Andalus – Verklärender Mythos oder historische Wirklichkeit? in: KESKINKILIÇ, Ozan Zakariya/LANGER, Ármin (Hg.): Fremdgemacht & Reorientiert. Jüdisch-muslimische Verflechtungen, Berlin 2018, S. 116–129, der wiederum in weiten Teilen auf seinem Aufsatz mit dem Titel „Überlegungen zu einem künftigen jüdisch-islamischen Dialog“ in: GÜNTHER, Niklas/ZANKEL, Sönke (Hg.): Abrahams Enkel. Juden, Christen, Muslime und die Schoa, Wiesbaden 2006, S. 83–91, basiert und 2011 als „Juden, Muslime, Konvertiten – Begründer eines jüdisch-islamischen Dialogs“, in: GALL, Lothar/WILLOWEIT, Dietmar: Judaism and Christianity in the History. Exchange and Conflicts, München 2011, S. 167–179, wiederaufgedruckt wurde.

² Vgl. HESCHEL, Susannah: Jüdischer Islam. Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung, Berlin 2018.

„stets behauptete, über die Tora hinaus eine substantielle Erfüllung und Erneuerung erfahren zu haben“, erfahre die Tora im Koran eine volle Bestätigung. Die „nicht gegen die Tora, sondern gegen Jüdinnen und Juden und gegen das Judentum gerichtete Polemik“ müsse, so Brumlik weiter, „künftig an erster Stelle einer Dialogarbeit stehen.“ (S. 30) Dass der Koran sich als Bestätigung der ursprünglichen, sprich unverfälschten Tora in arabischer Sprache versteht und nicht das meint, was die jüdische Tradition als Tora begreift, ist Brumlik dabei völlig bewusst. Darüber hinaus bemerkt er, dass „Judentum und Islam einander nicht systematisch ausschließen.“ (S. 38) Bedeutet dies aber nicht in der Konsequenz, dass die dialogische Auseinandersetzung mit dem Koran für Jüdinnen und Juden als Möglichkeit zu begreifen ist, sich der ursprünglichen Offenbarung am Sinai (wieder-)anzunähern? Dies bleibt im Text offen, festgehalten wird aber, dass antijüdische Elemente im Islam stets als kontextuell, aber nicht theologisch bedingt zu sehen sind.

Susannah Heschels Replik ist nicht zuletzt deshalb von großem Wert, als sie nicht die eine oder andere Auslegung von Brumlik, sondern die Methodologie selbst infrage stellt. Wenn man sich allein auf sogenannte „kanonische“ Texte und Religionsautoritäten beziehe, um von dort aus nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen *dem* Islam und *dem* Judentum zu fahnden, vernachlässige man, so Heschel, die kulturelle und politische Dimension von Religion und damit auch das ihr inhärente Merkmal der Ambiguität (vgl. S. 54 f.). Dies beinhaltet die Gefahr einer „Parallelomanie“ (S. 59) einerseits wie einer Dichotomisierung andererseits verbunden mit dem Preis, die Multidimensionalität der Wirklichkeit aus dem Blick zu verlieren.

Jene Pluralität der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit abzubilden, bemüht sich der von Ozan Zakariya Keskinkılıç und Ármin Langer im Verlag Yılmaz-Günay herausgegebene Sammelband „Fremdgemacht & Reorientiert. Jüdisch-muslimische Verflechtungen“. Leitend ist die Perspektive zweier religiöser Minderheiten in einem säkularen Staat, der kulturell nach wie vor mehrheitlich christlich geprägt ist. Neben einigen einschlägigen Stimmen aus der Wissenschaft werden auch welche aus dem Feld der interreligiösen Begegnung sowie der Kunst-, Literatur- und Aktivismusszene aufgeführt, die Facetten jüdischer und muslimischer Identität jenseits des organisierten Judentums und Islam aufzeigen. Entsprechend tritt hier die Rekonstruktion jüdisch-muslimischer Verflechtungen in Geschichte und Tradition gegenüber dem Aufspüren von gemeinsamen Befindlichkeiten in der Frage zurück, was es bedeutet, heute in Deutschland muslimisch oder jüdisch zu sein. Zudem wird in jenen Beiträgen, die geschichtliche Perspektiven aufgreifen, der Fokus auf eher unbekannte Aspekte gelenkt, um so die Dichotomie von „Al-Andalus“ auf der einen und der „West Bank“ auf der anderen Seite aufzubrechen. So beschäftigt sich Ármin Langer in seinem Beitrag „Wie koscher ist der Islam?“ mit der Beurteilung des Islam seitens maßgeblicher halachischer Autoritäten und kommt zu dem Ergebnis, dass das traditionelle

Judentum „ein durchaus positives Bild vom Islam“ (S. 163) zeichne. So gilt dieser als „die einzige andere Religion, über die in jüdischen Gesetzeskompendien gesagt wird, sie sei kein ‚Götzendienst‘“ (S. 163), was wiederum unmittelbare Folgen für die Praxis hatte: So ist es etwa für Jüdinnen und Juden erlaubt, in Moscheen zu beten oder mit von Muslimen produziertem Wein Handel zu treiben. Der Historiker und Politikwissenschaftler John Bunzl betont die Bedeutung der „Geschichten der Mizrahim“ als eine mögliche „Alternative zur aschkenasischen Weltsicht, die durch Pogrome und Verfolgungen geprägt ist“ (S. 94). Zwar sei auch die „Geschichte der Mizrahim in der islamischen arabischen Welt [...] nicht immer harmonisch“ verlaufen, aber es sei „ein Fehler, die Geschichte der Mizrahim auf Verfolgungen und Vertreibungen zu reduzieren.“ (ebd.) Ihre Geschichte berge mithin auch eine „Alternative zum anti-arabischen Reflex, der die israelische Gesellschaft (bis heute, aber nicht für immer) zusammenhält.“ (ebd.) Der Schwerpunkt des Bandes liegt jedoch auf der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Gegenwart, wobei der Grundton gesellschaftskritisch ist. Das, was die muslimische und jüdische Erfahrung nicht nur in Deutschland, sondern auch in Europa verbindet, ist demnach die von Diskriminierung und Assimilations- bzw. Integrationsforderungen durch „die“ Mehrheitsgesellschaft. Edward Saids Buch „Orientalismus“, das bereits im Jahr 1978 erschien, wird dabei gleich in mehreren Beiträgen als positiver Referenzpunkt aufgerufen (vgl. die Einleitung von Keskinkılıç/Langer, S. 13–15 sowie die Beiträge von Imam Attia, S. 28; Keskinkılıç, S. 65 f.; Schüler-Springorum, S. 141). Ein weiterer Leitfaden bildet die Kritik an der Rede von einem „jüdisch-christlichen Abendland“. Schüler-Springorum verfolgt in ihrem Beitrag den Ausschluss der „Orientalen“ aus Europa zurück bis zur Reconquista, in deren Zuge proto-rassistische „Blutreinheitsgesetze“ erlassen wurden. Diese dienten dazu, zwischen zum Christentum (Zwangs-)Konvertierten und Personen „altchristlicher Abstammung“ zu unterscheiden. Dies betraf muslimische Menschen genauso wie jüdische. Es gelte nun, so Schüler-Springorum, die „soziale Tiefenwirkung der in der Idee der Blutreinheit formulierten rassistischen Differenzkonstruktion [...] zu verstehen, wenn man darüber nachdenken möchte, welche Bedeutung die christlich-jüdische Erfahrung in Spanien für die Abendlanddebatten haben könnte.“ (S. 137) Schüler-Springorum kommt zu dem Schluss, dass diese „Logik“ sich bis heute durchhalte, was sich etwa daran zeige, dass „Islam und Judentum, im religiösen Diskurs getrennt, im [...] säkularen akademischen Feld weiterhin zusammengedacht“ werden (S. 140), aber auch darin, dass Antisemitismus und antimuslimischer Rassismus strukturelle Parallelen aufweisen. Wenn in deutschen Debatten das christliche Abendland mit einem Bindestrich versehen und um das Adjektiv „jüdisch“, aber nicht – oder allenfalls sehr eingeschränkt – um das Merkmal „muslimisch“ ergänzt wird, dann kennzeichne dies keine genuin historische Wahrheit, sondern diene in erster Linie einer politischen Agenda (vgl. S. 142). Diese These, die die Historikerin und Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung historisch und theoretisch fundiert herausarbeitet,

wird in anderen Beiträgen jedoch mitunter in verkürzter Weise als das Ergebnis von „Herrschaftsdiskursen“ und systematischer Ausgrenzung durch die „Mehrheitsgesellschaft“ dargestellt. Ob man muslimischen wie jüdischen Menschen in Deutschland einen Gefallen damit tut, wenn man sich in „Ismen“ und permanenter Kritik am „Dominanzdiskurs“ ergeht, um sich dann in einem „Anti“ zu solidarisieren, ohne einen produktiven Gegendiskurs zu eröffnen, erscheint sehr fraglich, denn letztlich fördert diese Täter-Opfer-Dichotomie genau jene Spaltung, die zugleich angeprangt wird.

Die Kritik an dieser Form der Rhetorik nimmt auch einen überraschend großen Raum in dem Buch „Umdenken! Wie Islam und Judentum unsere Gesellschaft besser machen“ ein, das – von zwei prominenten wie auch nicht unumstrittenen Vertretern des Judentums und des Islam in Deutschland verfasst – 2021 im Verlag Herder erschien. Dabei beginnt das Buch recht klassisch mit den gängigen Topoi der Gemeinsamkeiten in Theologie, religiöser Praxis sowie historischer Erfahrung, die zum Teil auch in den zuvor genannten Publikationen eine Rolle spielten: der *Convivencia* in Al-Andalus und ihrem jähren Ende mit der spanischen Reconquista, dem schwierigen und mitunter fatalen Verhältnis des christlichen Abendlandes zu diesen beiden „Fremdreligionen“, der Betonung der geschwisterlichen Verbundenheit in einem strengen Monotheismus, der Herkunft von den beiden Söhnen Abrahams, Ismael und Isaak, sowie der hervorgehobenen Stellung der Juden im Koran. Der Islam, so Khorchides zentrale theologische These, verstehe sich als „eine Art Fortführung des Judentums [...], die sich allerdings aufgrund unterschiedlicher kultureller und später politischer Rahmenbedingungen zu einer eigenen religiösen Identität entwickelt hat“ (S. 37). Diese These, die in ähnlicher Form auch bei Brumlik begegnet ist (vgl. S. 20), steht und fällt damit, wie die „Art“ der Fortführung näher bestimmt wird. Sicherlich ist es richtig, dass Muhammad an den Monotheismus anknüpft, den er auch in der (unverfälschten) Tora und Botschaft der Propheten der Kinder Israels verkörpert sieht, aber der Impuls zur Generierung einer eigenständigen, auf der arabischen Sprache beruhenden religiösen Identität ist bereits im Koran angelegt und kein alleiniges Ergebnis späterer politischer Entwicklungen. Wie bei Brumlik zeigt sich hier der Versuch einer Homogenisierung jüdischer und islamischer „Theologie“, indem man das Trennende zum Ergebnis kontingenter Faktoren erklärt. Was das Buch zu einem spannenden Zeitdokument macht, ist aber nicht, dass ein jüdischer und ein islamischer Theologe über ihre Religion sprechen, sondern die gesellschaftspolitische Selbstverortung, die von beiden unabhängig voneinander vorgenommen wird. Der liberale Rabbiner und Rektor des ersten Rabbinerseminars seit der Schoa in Deutschland, Walter Homolka, rekonstruiert den mitunter steinigen Weg, den die jüdische Theologie in Deutschland genommen hat, bis sie sich nun aber in der akademischen Landschaft angekommen sieht. Damit verbunden ist eine Form der Deutungshoheit über die eigene Tradition und das religiöse Selbstverständnis des Judentums

tums in Deutschland und Europa, die es nach Darstellung des Soziologen und Professors für islamische Religionspädagogik, Mouhanad Khorchide, in dieser Form nicht gibt. Bereits die Rede von einem europäischen Islam rufe immer wieder heftige Attacken hervor, was Khorchide zu der provokanten Frage führt, ob Deutschland denn (nach Ansicht der hier lebenden Musliminnen und Muslime) zum Islam gehöre (vgl. S. 139). Ungünstig wirkt sich die Beantwortung dieser Frage aus, dass Khorchide sich in dem so überschriebenen Kapitel in weiten Teilen auf politische Vorgänge in Österreich bezieht, die sich infolge des Terrorangriffs 2020 in Wien ereignet haben und in die Khorchide als Leiter des Wissenschaftlichen Beirats der umstrittenen „Dokumentationsstelle politischer Islam“ mittelbar involviert ist, aber nicht klar benannt werden. Ebenso unklar ist, wen er meint, wenn er von den Islamisten, der Muslimbruderschaft oder dem politischen Islam spricht. Deutlicher adressiert ist ein anderer Strang seiner kritischen Betrachtungen, die sich wesentlich auf das Buch „Sprache und Sein“ der Bloggerin und Autorin Kübra Gümüşay beziehen. Die Kritik Khorchides zielt auf deren „exklusivistische und ausgrenzende Sprache“ (S. 156), die eine „Täter-Opfer-Rhetorik“ generiere, die sich eben auch bei Islamisten finde, wenn Gümüşay auch sicher keine Islamistin sei (vgl. S. 155). Der Diskurs über den Islam, wie er auch von vielen muslimischen Stimmen selbst geführt werde, diene einer Identitätspolitik, die sich in Distanz und Opposition zur Mehrheitsgesellschaft setze. Auch wenn Homolka und Khorchide natürlich nur für eine Stimme des Judentums und des Islam in Deutschland stehen, so wird ersichtlich, dass neben einer Reihe von Parallelen und gemeinsamer Erfahrungen auch eine gewisse Ungleichzeitigkeit herrscht, die sich daraus ergibt, dass das Judentum zweifelsohne bereits besser etabliert und in den Strukturen der BRD verankert ist als der Islam.

Dieser Umstand hat unwillkürlich auch Auswirkungen auf die wechselseitige Wahrnehmung, wie die Studie „Schalom Aleikum Report. Was Deutschland über den jüdisch-islamischen Dialog denkt“ auf empirischer Grundlage aufzeigt. Der Band präsentiert die Ergebnisse von Umfragen in den Jahren 2019–2021, die vom Zentralrat der Juden in Deutschland begleitend zu dem Dialogprojekt „Schalom Aleikum“ in Auftrag gegeben wurden. Neben einer transparenten Darstellung der Methodologie enthält der Band zusammenfassende Darstellungen der aufschlussreichen statistischen Resultate zu den Themenfeldern „Selbst- und Fremdwahrnehmungen von Juden und Muslimen“ (S. 40–50), „Diskriminierungserfahrungen“ (S. 50–58), „Antisemitismus“ (S. 58–75) und „Maßnahmen zur Stärkung jüdischer und muslimischer Gemeinschaften in Deutschland“ (S. 76–85). Eine Stärke des Designs der Studie ist, dass sie einen Vergleich zwischen zwei Personengruppen ermöglicht, nämlich denen, die bereits an jüdisch-muslimischen Dialogplattformen teilnehmen, und einer repräsentativen Vergleichsgruppe. Auf diese Weise lässt sich empirisch untermauern, dass vorhandenes Wissen sowie die Möglichkeit der Begegnung die Einstellungen von Personen gegenüber Andersgläubigen

positiv beeinflussen, sodass am Ende die „klare Handlungsempfehlung“ steht, „mehr Begegnungsräume zu schaffen.“ (S. 87)

Menschen, die auf diesem Gebiet tätig werden möchten, finden in der Handreichung „Und endlich konnten wir reden ...“, die aus der Zusammenarbeit des jüdischen Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerks und des muslimischen Avicenna-Studienwerks hervorgegangen ist, umfassende Handlungsempfehlungen zur Initiierung und Durchführung unterschiedlicher Dialogformate. In einer kurzen theoretischen Einleitung zu dem auf die dialogische Praxis zielenden Band ermutigt Frederek Musall, Professor für jüdische Studien in Heidelberg, dazu, die großen historischen Narrative beiseite zu lassen und stattdessen auf die unterschiedlichen Berührungs punkte und Überschneidungen zu schauen, die Jüdinnen und Juden sowie Musliminnen und Muslime, die heute in Deutschland leben, auch jenseits ihres Jude- oder Muslimseins verbindet.

Wenn man diese Perspektive, die auch in dem Band von Keskinkılıç/Langer starkgemacht wird, weiterverfolgt, so würde sich vermutlich auch zeigen, dass die Frage nach Toleranz und Pluralismusfähigkeit weniger eine Frage der Religion ist als eine der Persönlichkeitsstruktur. Damit würde sich dann auch der Wettstreit darüber erübrigen, welche nun die toleranteste oder demokratiefähigste unter den Religionen sei. Umdenken müsste man dann auch bzgl. der Rede von „Mehr- und Minderheitendiskursen“, zumal nun der Zeitpunkt erreicht ist, an dem Christinnen und Christen in Deutschland auch keine Mehrheit mehr bilden.

Von Dr. Katja Thörner, Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa, FAU Erlangen-Nürnberg

ŠARČEVIĆ, Ivan: Dijalog iz vjere (dt. Dialog aus dem Glauben), Zagreb 2021, 327 Seiten. ISBN 978-953-11-1312-0

Das Buch *Dijalog iz vjere* von Franziskanerpater Ivan Šarčević, Professor für Pastoraltheologie an der Franziskanischen Theologischen Hochschule in Sarajevo, gehört zu den ersten Publikationen zum Dialog im kroatisch-sprachigen Raum. Veröffentlicht wurde es von *Kršćanska sadašnjost* in Zagreb. Der Verlag wurde 1968 von Kardinal Franjo Šeper ins Leben gerufen, um die Ziele und Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils besser verstehen zu lernen. Es war und ist nicht einfach, sich im Balkan für den Dialog einzusetzen, da das 21. Jahrhundert zwar Frieden und Wohlstand versprochen hatte, doch die Realität vieler ganz anders ist. Nationalismus und Populismus, religiöser Fundamentalismus und Extremismus sowie Ideologien, die Intoleranz und Exklusivität „predigen“, erleben in den letzten Jahren Aufschwung. Die genannten Gefahren sind vor allem im gesellschaftlich-politischen sowie im kulturellen Kontext der ehemaligen Jugoslawienstaaten sichtlich spürbar, wo Vertretende der verschiedenen Nationen

und Religionen noch immer mit der Vergangenheit sowie den Traumata des vergangenen Krieges (1991–1995) und den damit verbundenen Ungerechtigkeiten belastet sind. Gerade deshalb stellt sich die Frage, ob und wie gläubige Menschen mit gutem Beispiel vorangehen und zeigen können, dass Frieden und Zusammenleben zwischen den Menschen und Kulturen nicht nur möglich, sondern wie Begegnung und Dialog notwendig sind.

Dem Thema des Dialogs widmet sich *Dijalog iz vjere*. Das Buch ist eine Kompilation aus neun Artikeln und Vorträgen, die in verschiedenen theologischen Zeitschriften und Publikationen in Kroatien sowie in Bosnien und Herzegowina zwischen 2003 und 2019 veröffentlicht wurden. Alle Artikel thematisieren den Dialog und heben seine Bedeutung und unvermeidliche Rolle in allen Lebensprozessen hervor, besonders aber im religiösen Bereich. Deswegen wundert es nicht, dass im Vorwort von Stipo Kljajić (S. 5–12), Dozent am Lehrstuhl für Altes Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb und an der Franziskanischen Hochschule für Theologie in Sarajevo, die Rede von einem *vademecum* ist, einer Art „Handbuch“, wie man dialogisieren lernt. Mitunter ist es wichtig zu begreifen, dass der Dialog sowohl eine menschliche Notwendigkeit als auch eine im religiösen Sinn darstellt. „Es gibt keinen erlernten, gemeisterten Dialog, vielmehr muss man das Dialogisieren ein ganzes Leben lang lernen – das betont der Autor immer wieder“ (S. 11)¹, schreibt Kljajić in seinem Vorwort. Neben dieser Betonung fundiert Šarčević seine Artikel, laut Kljajić, auf dem Evangelium sowie dem Leben und Handeln Jesu, „in dem sich der barmherzige Gott in einen neuen, bis dahin unbegreiflichen Dialog mit der Welt eingelassen hat.“ (ebd.) Neben dem Evangelium, welches hier eine herausgehobene Stellung einnimmt, bezieht sich Šarčević unter anderem auf kirchliche Dokumente, vor allem die des Zweiten Vatikanums und auf „die leuchtenden und verbindlichen Beispiele aus der franziskanischen und kirchlichen, bosnischen und weltlichen Geschichte“ (ebd.). Da das Buch eine Textsammlung ist, fehlt es ihm an einer konkreten Aufteilung bzw. Struktur. Dennoch lässt es sich unter drei Aspekten lesen und mit drei Begriffen zusammenfassen, wie auch Tomislav Kovač, Dozent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb, in seinem Nachwort (S. 305–325) schreibt: erstens dem *theologischen* Dialog bzw. die theologische Fundierung des Dialogs, zweitens dem *Dialog aus pastoraler Sicht* – oder anders formuliert: Dialog als Sendung der Kirche – und drittens dem *gesellschaftlich-politischen* Dialog, in dem Glaube und Dialog direkte Implikationen im Leben von Menschen und Kulturen haben. Šarčević verbindet, wie schon der kurze und suggestive Titel des Buches sagt, Glaube und Dialog. Die theologische Fundierung sieht er vor allem in der Offenbarung, in der Gott durch sein Wort in Beziehung mit den Menschen tritt. In Hinblick auf die drei monotheistischen Religionen zeige sich, dass der Glaube in

¹ Die Zitate wurden allesamt vom Autor der Rezension für die Buchbesprechung ins Deutsche übersetzt.

seiner Natur dialogisch sei: er ist Antwort auf das Wort Gottes (Offenbarung), eine Antwort mit Verantwortung gegenüber Gott und den (Mit-)Menschen, denn Gott ist, wenn er denn der Schöpfer aller Menschen ist, ein *Gott aller Menschen*, einschließlich derer, die nicht an ihn glauben. Mit anderen Worten: Gott verpflichtet das Gewissen des Glaubenden, dem oder der Anderen zu begegnen, um gemeinsam zu sprechen und zusammenzuarbeiten, damit ein friedliches und vor allem gerechtes Leben geführt werden kann. Šarčević nennt diese Art von Dialog „Verantwortung im Glauben“ (S. 45) und ruft immer wieder in Erinnerung, dass „für Glaubende dies ein Anspruch ist, der aus dem Glauben selbst kommt, der primären Beziehung zu Gott“ (S. 51). Diese Verantwortung sieht Šarčević nicht nur im christlichen Glauben verankert, sondern in allen Religionen, Nationen und Kulturen, wobei er dies mit Blick auf den eigenen Kontext von Bosnien und Herzegowina tut. Bosnien und Herzegowina ist der *locus theologicus* von Šarčević, mit seiner gesamten Komplexität der ethno-konfessionellen Beziehungen, der Traumata des vergangenen Krieges sowie den politischen und nationalen Spaltungen und Spannungen, gefolgt von institutionellen Absurditäten, unendlichen Frustrationen und einer Perspektivlosigkeit, die dazu führt, dass vor allem junge Menschen das Land verlassen. Eine gängige Meinung auf dem Balkan, die auch von Expertinnen und Experten geteilt wird, ist die, dass der Krieg in diesem Land eigentlich nie aufgehört hat, woraufhin Šarčević einen Schritt weiter geht und von einer „ethnischen Säuberung“ mit „friedlichen Mitteln“ (S. 166) spricht. Bosnien und Herzegowina ist auf diese Weise ein paradoxes Land: in ihm verflechten sich verschiedene Kulturen, Konfessionen und Religionen (katholisches und orthodoxes Christentum sowie der Islam – meist sind die Bosniaken hanafitische Sunnitzen, eine Minderheit gehört zu den Schiiten), die in Vergangenheit, allerdings auch in Gegenwart, in Konflikt standen bzw. stehen. Einerseits gastfreundlich, andererseits tragisch; warmherzig, aber dann doch kalt, gezeichnet von Wut, Bewunderung und Bitterkeit. Šarčević stellt in diesem Kontext an vielen Stellen im Buch die Frage, wie sich Glaubende und ihre Gemeinden in diesem Chaos positioniert haben, einerseits während des Krieges und andererseits in der Gegenwart. Was haben sie zu den Prozessen von Versöhnung und Zusammenleben beigetragen? Diese Frage ist unumgänglich, da Religionen in Bosnien und Herzegowina sehr einflussreich sind, auch wenn sich das Land als säkular deklariert. Dass Säkularität nur dem Wort nach existiert, zeigt sich z. B. daran, dass die jeweilige Nation der Religion gleichgestellt wird: eine Serbin könne nur orthodox sein, ein Kroate nur Katholik, ein Bosniake nur Muslim. Aber weil der Glaube eine transzendentale und universale Kategorie ist, lässt er sich nicht in Definitionen, Kategorien oder Nationen einspannen. In Bosnien und Herzegowina, warnt Šarčević, gleiche der religiös motivierte Nationalismus, der alles verabsolutiert und sakralisiert, was mit der eigenen Nation zu tun hat, einer Idolatrie und dem Heidentum, was ein radikales Gegenteil vom biblischen und auch dem koranischen Gottesverständnis darstelle (vgl. S. 21, 223, 227, 238).

Šarčević, ein Intellektueller, der aktiv am öffentlichen Diskurs teilnimmt, polemisiert dabei keineswegs. Er setzt sich für eine Gleichberechtigung der drei Entitäten in Bosnien und Herzegowina ein und kritisiert die Politik der Spaltung, die oftmals mit Religion und Nationalismus in Verbindung gebracht wird. Für seine Ansichten und Kritiken wird er von Vertretenden seiner eigenen Entität kritisiert, ebenso von einzelnen Mitbrüdern des franziskanischen Ordens. Seine Ansicht ist allerdings klar: Es gibt kein Zusammenleben und keine Zukunft ohne Dialog, ohne gegenseitigen Respekt und Freiheit sowie ohne Vergebung, besonders in Gesellschaften, die noch von Konflikten gezeichnet sind. In seinem Artikel „Pluralismus und Universalität von Leid“ (S. 51–87) konstatierter Šarčević, dass auch das bisschen Gemeinschaft, das vom Krieg übriggeblieben ist, in eine Art Defensive gedrängt wurde, während Befürwortende des Dialogs und Zusammenlebens ausgelacht oder ausgeschlossen würden, vor allem von der jeweils eigenen Entität. „In Bosnien und Herzegowina wurde alles versucht, außer der friedliche und ernsthafte Dialog, das Achten der Rechte und Freiheit des anderen.“ (S. 67) Andererseits sieht Šarčević den Dialog und friedliches Zusammenleben als möglich an, vor allem in seinem Artikel „Theologiegeschichtliche Fundierung des interreligiösen Dialogs der bosnischen Franziskaner“ (S. 249–303). In diesem Artikel zeigt Šarčević die verschiedenen Paradigmen des Dialogs auf, von der Heiligen Schrift bis zur heutigen Zeit, mit einem besonderen Blick auf den Beitrag der bosnischen Franziskaner zur Erhaltung der katholischen und auch kroatischen Identität im bosnisch-herzegowinischen Raum. Im Hintergrund steht die friedvolle Begegnung zwischen Franziskus von Assisi und dem ägyptischen Sultan Malik al-Kāmil in Damietta (1219) während des fünften Kreuzzugs, die Šarčević mit einem weiteren Beispiel aus dem Jahr 1463 aktualisiert, wenn er von der Begegnung des Franziskaners Andeo Zvizdović mit Sultan Mehmed II., Ebū 'l-Feth, postum Fātiḥ genannt, spricht. Gerade diese Begegnung in der Nähe von Fojnica habe den Katholiken die *Ahdnama*² gebracht, das Recht, den katholischen Glauben in Bosnien und Herzegowina zu bekennen. Weiterhin nennt er in diesem Artikel den kulturellen Beitrag des Franziskaners Matija Divković im osmanischen Bosnien im 17. Jahrhundert sowie die Begegnung der franziskanischen Delegation um Jozo Markušić mit Josip Broz Tito 1949 in Belgrad, um für die bürgerlichen, religiösen und nationalen Rechte der Kroaten in Bosnien und Herzegowina zu werben. Diese Begegnungen zeigen, wie wichtig Begegnung und Dialog und das Erinnern für das weitere Zusammenleben sind.

² Die *Ahdnama* ist die *magna charta liberatis* des 15.–17. Jahrhunderts im katholischen Christentum in den kroatisch-sprachigen Ländern, die unter die osmanische Herrschaft fielen. Der Franziskaner Andelko Barun zitierte in seinem Buch zwei Franziskaner, Ignatius Gavran und Dominik Mandić, die ausführten, dass die *Ahdnama* „die wichtigste Charta für das Leben der Franziskaner und Katholiken in Bosnien und Herzegowina während der osmanischen Zeit“ war. Bojić, Drago: Milodraška ahdnama, in: *Svjetlo rijeći* 351, Juni 2012, S. 30.

Das Besondere an Šarčević' Buch ist der andere Blick auf Bosnien und Herzegowina und die regionalen Herausforderungen in Verbindung mit dem (interreligiösen) Dialog, denn der Lesende erfährt die Besonderheit der kroatischen Minderheit in Bosnien und Herzegowina, die eine eigene Geschichte und Kultur sowie eine eigene Identität besitzen, die sich nicht auf die allgemein kroatische Situation und Geschichte reduzieren lässt. Kroatinnen und Kroaten in Bosnien und Herzegowina sind keine kroatische Diaspora oder „Kolonie“, sondern eine konstitutive Entität, die ein Recht auf Anerkennung der eigenen Partikularität hat. Allein für diese Erkenntnis hätte sich die Lektüre dieses anregenden Bandes gelohnt.

Von Mario Trifunović,
Mag. theol., Bistum Limburg

SCHRÖTER, Susanne: Allahs Karawane. Eine Reise durch das islamische Multiversum, München 2021, 202 Seiten. ISBN 978-3-406-77492-8

Susanne Schröter ist medial zum Thema Islam sehr präsent. Dabei ist leicht zu übersehen, dass sie nicht Islamwissenschaftlerin ist, sondern Ethnologin: Ihre meist kritische Haltung gegenüber islamistischen Ausprägungen muslimischer Glaubens- und Praxisformen speist sich sicherlich aus ihrer profunden Kenntnis der weltweiten Vielfalt dieser Religion. Dies zeigt sich jetzt auch in dem hier zu besprechenden Buch, worin die Autorin in insgesamt elf Kapiteln unterschiedliche und wenig bekannte Aspekte islamischer Religiosität porträtiert. In diesen findet sich nicht nur jeweils ein regionaler, sondern auch ein thematischer Schwerpunkt.

Die Einleitung fällt mit gerade einmal zwei Seiten außerordentlich kurz aus und wird auch nicht durch einen Schluss o. Ä. ergänzt. Schröter reißt die Bandbreite islamischer Religiosität an, die sich jenseits von „fundamentalistischen Moscheen, intoleranter Orthodoxie und einer Instrumentalisierung der Religion durch illiberale Politiker“ (S. 11) finde. Damit führt die Autorin ein Motiv an, das beim Lesen einem im weiteren Verlauf oft wiederbegegnet: Bunte Vielfalt kontrastiert mit einem monochromatischen islamistischen Schwarz.

Das erste Kapitel widmet Schröter dem Sufismus, besonders den beiden türkischen Strömungen, dem Mevlevi-Orden und den Naqschbandis. Positiv hervorzuheben ist, dass die Autorin differenziert die Bandbreite des Sufismus aufzeigt und betont, dass Sufis nicht per se apolitisch oder liberal sind (vgl. S. 13–18). Ihre Ausführungen zu den politischen Verflechtungen von Erdogans AKP mit Teilen der Naqschbandiya bleiben dann aber merkwürdigerweise unkommentiert (vgl. S. 25–28). Die fließenden Übergänge von mystischer Frömmigkeit zu autoritären und politisch extremen Aktivitäten stellen hier gleich zu Beginn das dichotome Bild der Einleitung – hier politischer Islam, dort die Spielarten des Islam, die porträtiert werden sollen – infrage.

Im zweiten Kapitel beschreibt die Autorin islamische Religiosität auf dem Balkan. Die Betonung liegt auf den gewachsenen synkretistischen Formen der Frömmigkeit und Alltagsreligiosität. Die reichen Informationen werden der ethnischen und religiösen Pluralität des Balkans gerecht, erschweren aber gleichzeitig das Entspinnen eines klaren roten Fadens. Auch hier steht die weitestgehend unkommentierte Beschreibung problematischer kultureller Praktiken in Spannung zur Dichotomie der Einleitung.

Die senegalesischen Muriden stehen im Mittelpunkt des dritten Kapitels. Die Besonderheit dieses islamischen Sufi-Ordens ist ihr Verständnis von Arbeit als Gottesdienst. Schröter zeichnet die positiven wie negativen Aspekte der starken Stellung und Netzwerke der Scheichs dieses Ordens nach.

Auch das vierte Kapitel zeigt mit dem Sudan einen Ausschnitt der islamischen Welt Afrikas. Praktiken der weiblichen Genitalverstümmelung sowie des *zar*, einer Geisterzeremonie, werden porträtiert. Hierbei tritt das Islamische insofern in den Hintergrund, als dass diese Praktiken auch unter Angehörigen des Christentums verbreitet sind, was aber Schröter im Falle der Genitalverstümmelung nicht explizit erwähnt. Ähnlich wie im Fall der Frage, ab wann von einer Grenzüberschreitung zwischen Politik und Islam die Rede sein sollte (im Hinblick auf den stets in Schröters Fokus stehenden politischen Islam), bleibt hier fraglich, wie man sinnvoll zwischen kulturellen und religiösen Praktiken trennen kann.

Mit Kapitel fünf zur Reformpolitik im Oman geht Schröter wieder den umgekehrten Weg. Politische, rechtliche, ökonomische und damit einhergehende soziale Veränderungen treten in den Vordergrund, die Frömmigkeit und religiöse Praxis der Bevölkerung in den Hintergrund. Dennoch zeigt die Autorin die Spannungen der *top-down* Politik des Sultanats auf. Die Ambivalenz des westlichen Bilds vom toleranten Oman wird genauso herausgestellt wie die dahinterliegenden PR-Strategien. Dass der im Oman vorherrschende ibaditische Islam einige Besonderheiten mit sich bringt, ist zwar richtig. Unerwähnt bleibt aber, dass der Oman mit der beschriebenen Reform- und Modernisierungspolitik deutliche Parallelen zu anderen arabischen Monarchien aufweist. Daher verwundert es, dass die Autorin sich insgesamt positiv zur Entwicklung im Oman positioniert, während andere Golfmonarchien von ihr scharfe Kritik erfahren.

Das sechste Kapitel widmet sich den *hijras* in Pakistan. Diese sind als biologische Männer geboren, eignen sich aber als weiblich aufgefasstes Verhalten und Äußeres an. Gleichzeitig leben sie nicht als Frauen, sondern in eigenen Gemeinschaften. Die *hijras* als „drittes Geschlecht“ entziehen sich nicht nur einer klaren Einordnung im binären Geschlechterverhältnis, sondern auch im Hinblick auf die soziale Ordnung überhaupt: Prostitution und Schrein (so auch der Titel des Kapitels) zeigen ihre vielfältige und ambige Rolle im profanen wie säkularen Bereich.

Im siebten Kapitel thematisiert Schröter moderne islamische Reformbemühungen, insbesondere in den USA. Neben der Vorstellung von Reformern aus unterschiedli-

chen Kontexten (Fazlur Rahman, Mahmud Muhammad Taha, Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Khaled Abou El Fadl) stehen dann vor allem islamisch-feministische Ansätze im Vordergrund, so die bekannte Imamin Amina Wadud. Leider erwähnt die Autorin nur die konservativen Kritiken an Wadouds Ansatz (vgl. S. 113 f.), während eine wenigstens beiläufige Erwähnung fundierter Kritik, beispielsweise aus der deutschen islamischen Theologie, die Vielfalt des islamischen Diskurses zum Thema Geschlechtergerechtigkeit deutlich machen könnte.³

Geschlechtergerechtigkeit ist auch das Thema in Kapitel acht zu Malaysia. Durch Urbanisierung und ökonomische Veränderungen sowie den Einfluss klassisch orthodoxer Islam-Auffassungen gerate das traditionelle Matriarchat mit seinem heterodox anmutenden Gewohnheitsrecht ins Hintertreffen. Die durchaus erfolgreiche malaysische Frauenrechtsbewegung sei aber urban und mittlerweile auch global ausgerichtet. Dass diese „mit dem Koran gegen die Scharia“ (S. 119) kämpfe, ist eine der vielen problematischen Zusätzungen Schröters: Zwar setzen sich die *Sisters in Islam* tatsächlich gegen die Einführung bestimmter islamrechtlicher Regelungen ein. Ob sie sich aber ihrem Verständnis nach gegen die Scharia richten oder vielmehr ihre eigene Auffassung dieses Normensystems⁴ vertreten, wäre erst noch zu klären.

Die beiden folgenden Kapitel sind ebenfalls synkretistischen Formen von Muslimen in Asien gewidmet, in Indonesien sowie China. Während Schröter in Indonesien hauptsächlich bestimmte synkretistische Praktiken und Glaubensvorstellungen beschreibt, ist der Überblick über den Islam in China stark historisch ausgerichtet und betont die Verbindungen zum Konfuzianismus.

Das abschließende Kapitel elf zu Deutschland stellt den progressiven Islam in den Mittelpunkt (Mouhanad Khorchide, Abdel-Hakim Ourghi, den Liberal-Islamischen Bund sowie die von Seyran Ateş gegründete liberale Moschee). Kritik an deren Islamverständnis erschöpft sich laut Schröter in oberflächlichen Vorwürfen der konservativen Verbände (vgl. S. 161). Außerdem sind diese Akteurinnen und Akteure, auch durch die mediale Aufmerksamkeit, bereits bekannt. Daher wünschte man erstens eine differenziertere Verortung der Progressiven im Spektrum des deutschen Islam. Zweitens hätte eine Vorstellung von Gruppen wie etwa der Alhambra Gesellschaft⁵ das Kapitel bereichert: Diese argumentieren generell konservativer (methodisch wie inhaltlich), unterscheiden sich aber gleichzeitig deutlich vom „traditionellen“ Verbandsislam.

³ Vgl. ABDEL AZIZ, Nabila: Wie hält es der Koran mit den Geschlechtern? Islamischer Feminismus im Umbruch, Deutschlandfunk 8.5.2022. Online abrufbar unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/islam-feminismus-koran-geschlechter-rollen-100.html> (letzter Abruf: 31. Mai 2022). Siehe weiterhin: ALI, Kercia: On Critique and Careful Reading, in: Journal of Feminist Studies in Religion 32/2 (2016), S. 121–126.

⁴ Vgl. ROHE, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, S. 9–18.

⁵ Zum Online-Auftritt siehe: <https://alhambra-gesellschaft.de/> (letzter Abruf: 31. Mai 2022).

Insgesamt lässt sich feststellen: Die saubere Analyse von Kategorien wie „Religion“, „Kultur“, „un-/orthodox“, „traditionell“ oder „vor-/modern“ tritt hinter Schröters detail- und facettenreiche Beschreibungen verschiedenster Phänomene in der sogenannten islamischen Welt zurück. Dies kann beispielsweise mit Blick auf Kapitel sechs zu den pakistanischen *hijras* verdeutlicht werden. Die historischen Ursprünge des „dritten Geschlechts“ werden von der Autorin nur knapp im hinduistischen und damit vor-islamischen kulturell-religiösen Kontext verordnet (vgl. S. 98–100). Ihre Einbettung in einen traditionellen Volksislam wird herausgestellt. Gleichzeitig werden diese Traditionen als patriarchal und rigide porträtiert. Dies spiegelt sich in der politischen Protegierung der *hijras* durch die Barelwis, eine orthodox-sunnitische Bewegung, die Schröter im Anschluss an Thomas Gugler mit der radikalen evangelikalen Rechten vergleicht (S. 93 f.). Die Rolle der *hijras* als eine Art gesellschaftliche Bewältigung der strengen Geschlechtertrennung wird erwähnt, aber nicht weiter erklärt (vgl. S. 101 f.). Es wird hier und an vielen anderen Stellen nicht deutlich, welche religiösen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kräfte nun genau miteinander ringen. Zwar lässt Schröter problematische Tendenzen innerhalb der vorgestellten Kontexte nicht unerwähnt, bspw. die materielle Ausbeutung innerhalb der *hijra*-Gemeinschaften (vgl. S. 98). Die Ambivalenz der verschiedenen „unbekannten Welten“ (S. 12) des Islam tritt dadurch hervor, wird aber nicht bearbeitet. Sie steht außerdem in merkwürdiger Spannung zu der Eindeutigkeit, mit der Schröter eher unbestimmte „Radikale“, „Fundamentalisten“ und „Islamisten“ als Gegner dieser Vielfalt zeichnet.

Positiv lässt sich Schröters klare und gut lesbare Sprache hervorheben, ohne dass sie die Lesenden langweilt. Die Belege, die am Ende des Buches angeführt sind, sind breit gestreut. Dass dies etwas eklektisch wirken mag, bietet dem Publikum jedoch den Vorteil, aus einem breiten Fundus von Literatur zu wählen und weiterzulesen.⁶

Insgesamt ist die Lektüre von „Allahs Karawane“ zu empfehlen – allerdings weniger als Stoff zum Nachdenken im Hinblick auf den radikalen Islam, wie Klappentext, Einleitung und einige Passagen des Buchs suggerieren mögen. Vielmehr wird es seinem Anspruch gerecht, die „Vielfalt und Farbigkeit“ des „islamischen Multiversums“ zu zeigen.

Von Florian Jäckel,
Humboldt-Universität zu Berlin

⁶ Die große Zahl englischsprachiger akademischer Publikationen in der Literaturliste zeigt gleichzeitig, dass Veröffentlichungen wie „Allahs Karawane“ auch dem Wissenstransfer dienen. In dieser Hinsicht liegen nach Ansicht des Rezensenten ohnehin viele Äcker brach.

LITERATURHINWEISE

INTERRELIGIÖSER DIALOG

ARNALDEZ, Roger: Al-Ḥallāq oder die Religion des Kreuzes. Die Suche nach dem Absoluten aus christlicher und muslimischer Perspektive (CIBEDO-Schriftenreihe 6), Regensburg 2022, 168 Seiten. ISBN 978-3-7917-3327-2

GÜZELMANSUR, Timo/SPECKER, Tobias/TRENK, Christian (Hg.): Glaube/Unglaube. Islamische und christliche Deutungen (CIBEDO-Schriftenreihe 7), Regensburg 2022, 144 Seiten. ISBN 978-3-7917-3328-9

LEHNER-HARTMANN, Andrea/PETER, Karin/STOCKI, Helena: Religion betrifft Schule. Religiöse Pluralität gestalten (Brennpunkt Schule), Stuttgart 2022, 215 Seiten. ISBN 978-3-17-039838-2

MIGGE, Elisabeth: Mohammed – ein Prophet auch für Christen? Eine kritische Auseinandersetzung mit neueren christlich-theologischen Positionen (Theologie des Zusammenlebens – christliche und muslimische Beiträge 3), Ostfildern 2022, 312 Seiten. ISBN 978-3-7867-3287-7

WALSER, Angelika/KHORCHIDE, Mouhanad: Bibel trifft Koran. Eine Gegenüberstellung zu Fragen des Lebens, Innsbruck 2022, 144 Seiten. ISBN 978-3-7022-4022-6

ISLAM

AROUDI, Sami: Contemporary Islamist Perspectives on International Relations. Mainstream Voices from the Sunni and Shii Arab World, New York u. a. 2022, xii, 304 Seiten. ISBN 978-1-4331-9357-6

BENNETT, Clinton/BARROW, Isaac: Promise, predication and perplexity. Isaac Barrow (1630–1677) on Islam (Gorgias Islamic Studies 17), Piscataway 2022, 86 Seiten. ISBN 9781463244408

CASEAU, Béatrice/MONCHOT, Harvé: Religion et Interdits Alimentaires. Archeozoologie et Sources Littéraires (Orient et Méditerranée 38), Leuven 2022, 250 Seiten. ISBN 978-9042947962

EL DALY, Marw: Al Waqf. Philanthropy, Endowment and social development in Egypt (Maecenata Schriften 21), Berlin 2022, 293 Seiten. ISBN 978-3110696967

KLAUSING, Kathrin/KELLNER, Martin (Hg.): Das Konzept der Koranexegese bei Ibn ‘Aṣūr. Die zehn Prologmina zum Tafsīr at-Tahrīr wa-t-Tanwīr (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 41), Frankfurt a. M. 2022, 268 Seiten. ISBN 978-3631779699

KRÄMER, Gudrun: Der Architekt des Islamismus. Hasan al-Banna und die Muslimbrüder: eine Biographie (Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung), München 2022, 528 Seiten. ISBN 978-3-406-78177-3

MANSOOR, Naweed: Der Ausschluss der Ahmadiyya aus dem Islam. Rechtspolitische Konstruktion und Konstitutionalisierung einer vermeintlichen Häresie (Studien zu Religion, Philosophie und Recht 7), Baden-Baden 2022, 475 Seiten. ISBN 978-3848776474

MISSELWITZ, Charlotte: Stereotypisierungen des Muslimischen in deutschen und israelischen Medien. Narrative Rückspiegelungen in der Rezeption von Medienkunstprojekten (Studien zum modernen Orient 40), Berlin 2022, 275 Seiten. ISBN 978-3110750690

MÜLLER, Christian: Recht und Historische Entwicklung der Scharia im Islam (Studies in the History and Culture of the Middle East 46), Berlin/Boston 2022, 544 Seiten. ISBN 978-3110765779

ÖZGÜR, Uludağ: Islamische Bestattungen in Deutschland. Entscheidungskriterien bei der Ortswahl des Grabes (Studien zur interdisziplinären Thanatologie 15), Münster 2022, 248 Seiten. ISBN 978-3-643-15205-3

SCHETTER, Conrad/MIELKE, Katja: Taliban. Geschichte, Politik, Ideologie (Beck'sche Reihe 2936), München 2022, 128 Seiten. ISBN 978-3406785818

SCHIRRMACHER, Esther: Einflussreiche Konvertiten zum Islam. Brückenbauer eines „deutschen Islam“ der ersten Stunde? (Bonner Islamstudien 45), Berlin 2022, 460 Seiten. ISBN 978-3-86893-387-1

SCHÖNE, Anja/DREES, Malin (Hg.): Er gehört zu mir. Muslimische Lebenswelten in Deutschland, Münster 2022, 202 Seiten. ISBN 978-3-8309-4579-6

WAKELEY, James Moreton: At the Origins of Islam. Muḥammad, the Community of the Qur’ān, and the Transformation of the Bedouin World, Oxford u. a. 2022, xvi, 274 Seiten. ISBN 978-1800796584

CHRISTENTUM

CARDINI, Franco/MUSARRA, Antonio: Die große Geschichte der Kreuzzüge. Von den Soldaten Christi bis zum Dschihad. Darmstadt 2022, 600 Seiten. ISBN 978-3-8062-4419-9

JOAS, Hans: Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft, Freiburg im Brsg. 2022, 240 Seiten. ISBN 978-3-451-39064-7

LOHFINK, Gerhard: Die wichtigsten Worte Jesu, Freiburg im Brsg. 2022, 424 Seiten. ISBN 978-3-451-39190-3

MARTINI, Raimundus: Texte zu Gotteslehre II. Pugio fidei I–III, 7–11. Lateinisch – Hebräisch/Aramäisch/Arabisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Görge K. Hasselhoff (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 53), Freiburg im Brsg. 2022, 230 Seiten. ISBN 978-3-451-38054-9

ZEITSCHRIFTENSCHAU

DER ISLAM

- Journal of the History and Culture of the Middle East
- HARVEY, Elon: The Ḥawqala and the Syriac Version of Zechariah: 4.6b, S. 38–62
 - KNYSH, Alexander: Studying Sufism in Russia: From Ideology Scholarship and Back, S. 187–231

HIKMA

Jg. 13 Nr. 1 (2022)

- EBERT, Hans-Georg: Islamische Wohlfahrtspflege im Kontext des Ehe- und Familienrechts, S. 5–21
- STRUBE, Anke: Praxiserfahrungen im Projekt „Empowerment zur Wohlfahrtspflege mit den Verbänden der DIK-Konferenz“: Von der Qualifizierung zur Selbstorganisation, S. 22–40
- YAKAC, Elif: Muslimische Wohlfahrtsanbieter als neue gemeinwohlorientierte Akteure in der wohlfahrtlichen Transformation?, S. 41–49
- MUFTIĆ, Armin: Islamophobia – berechtigte Ablehnung einer Religion oder unberechtigte Feindschaft gegenüber einer Menschengruppe? (Islam- oder Muslim/-innenfeindschaft), S. 50–71

ISLAMIC LAW AND SOCIETY

Jg. 29 Nr. 1/2 (2022)

- OBERAUER, Norbert: Canonization in Islamic Law: A Case Study based on Shāfi‘ī Literature, S. 123–208

ISLAMOCHRISTIANA

Jg. 47 (2021)

- KARIMI, Morteza: An Introduction to the University of Religions and Denominations: Teaching Religions in General and Christianity in Particular, S. 19–44
- LAKSANA, Albertus Bagus: Islam, Modernity, and Future. The Transformation of Islamic higher Education in Indonesia, S. 45–63
- KÖRNER, Felix: Islamic Theologians studying other Religions Test Case Turkey, S. 65–73
- MOSTEIN, Hisham: La question de la mission prophétique de Muhammad dans L’apologie de Timothée I^e (VIII^e S.). Quelques réflexions sur la Réception contemporaine de ce texte parmi les „Musulmans disciples de Jésus“ (MDJ), S. 75–98
- CUCINELLO, Antonio: Jesus’ Second Coming in *Fatwā* by Al-Suyūṭī, S. 99–117
- CLOHESSEY, Christopher Paul: Theologies of Resistance in Intertextual Examination, S. 119–131
- FITZGERALD, Michael L.: Fraternity. A Proposal and a Project for Relations between Christians and Muslims, S. 133–142
- LAVIANO, Mariangela: Was it all Paul’s Fault? Traces of Apologetics in Muḥammad ‘Abid Al-Ǧabīrī’s (1935–2010) towards „official“ Christianity, S. 155–168
- SÁNCHEZ, Almudena Soler: Jean-Louis Tauran et la défense de la liberté religieuse. En jeu pour le dialogue islamo-chrétien, S. 169–192

JOURNAL OF MUSLIM MINORITY AFFAIRS

Jg. 41 Nr. 4 (2021)

- WHYTE, Shaean Amid: Institutionalising Islamic Religious Authority in Australia: The Case of the Australian National Imams Council, S. 551–575

MATERIALDIENST

Zeitschrift für Religion und Weltanschauung

Jg. 85, Nr. 2 (2022)

- BRAUN, Rüdiger: (Selbst-)Kritik am „antimuslimischen Rassismus“. Die alevitische Jugend positioniert sich gegen den Verbandsislam, S. 126–129

Jg. 85, Nr. 3 (2022)

- SCHIRRMACHER, Christine: Islamkritik, Islamophobie, Muslimfeindlichkeit oder antimuslimischer Rassismus? Zum Problem von Begrifflichkeiten und Schuldzuweisungen in der deutschen Islam-Debatte, S. 155–172
- BRAUN, Rüdiger: Vom Gebetsvorsteher zum Geistlichen – Mit dem Islamkolleg auf dem Weg zum deutschen Imam, S. 202–206

PRO DIALOGO

Jg. 169 Nr. 3 (2021)

- KODITHUWAKKU, Indunil J.: Pope Francis and the Dialogue of Human Fraternity, S. 235–246

SALAAM

QUARTERLY TO PROMOTE UNDERSTANDING

Jg. 43 Nr. 2 (2022)

- ŽAJA, Mate: Christian-Muslim Dialogue: Challenges and Opportunities in the Context of Croatia and Bosnia-Herzegovina, S. 56–62
- MAO, David: The Co-Existence of Jewish, Christian and Muslim Communities in Jerusalem: Challenges and Opportunities, S. 85–88

SPECTRUM IRAN

Jg. 34 Nr. 3/4 (2021)

- ESFAHANI, Mahdi/NESTLER, Michael: Über die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung des Koran in die deutsche Sprache Teil II, S. 85–108

THE NEAR EAST SCHOOL OF THEOLOGY

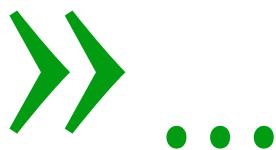
THEOLOGICAL REVIEW

Jg. 43, Nr. 1 (2022)

Dokumentation: „We Choose Abundant Life“, S. 3–49

Antworten hierauf:

- ACCAD, Martin: Christians in Middle East: Towards Renewed Theological, Social, and Political Choices, S. 50–64
- SABRA, George: Impressive and Unprecedented, S. 65–72
- AWWAD, Johnny: The Old-New Question of Middle Eastern Christians’ Identity, S. 73–81
- VAN SAANE, Rima Nasrallah: Recognizable and Prophetic, S. 82–90
- JEBEJIAN, Hrayr: „I have set before you life and death ... Choose life“, S. 91–99
- BOULOS, Wehbe: A Reading by an Orthodox Christian, S. 100–102
- TABBARA, Nayla: Let us All Choose Abundant Life! A Muslim and Dialogical Perspective, S. 103–117



Wann hört der Wahnsinn des Krieges endlich auf? Wann begreift der Mensch, dass er kein Recht hat, das Blut des Nächsten zu vergießen? Wann wird die Welt von der Plage des Größenwahns befreit? Bei allen Grausamkeiten, die Menschen einander antun, dürfen wir nie vergessen:
Es ist Gott, der das letzte Wort hat.
Und sein Wort ist ein Wort des Friedens.

GRUSSBOTSCHAFT ZUM MUSLIMISCHEN
FASTENMONAT RAMADAN,
BISCHOF DR. GEORG BÄTZING