



**MuslimDebate 2.0**  
GESELLSCHAFT GEMEINSAM GESTALTEN



# Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Krisen – Welchen Beitrag können Religionen leisten?

Gefördert durch:



Bundesministerium  
des Innern  
und für Heimat

aufgrund eines Beschlusses  
des Deutschen Bundestages



**Deutsche  
Islam  
Konferenz**



**Alhambra** Gesellschaft e.V.

Impressum

Alhambra Gesellschaft e.V.

Postfach 21 02 16

10502 Berlin

Eingetragen am Amtsgericht Köln, VR 19469

Kontakt:

E-Mail: [info@alhambra-gesellschaft.de](mailto:info@alhambra-gesellschaft.de)

Webseite: [www.alhambra-gesellschaft.de](http://www.alhambra-gesellschaft.de)

Twitter: [twitter.com/Alhambra\\_eV](https://twitter.com/Alhambra_eV)

Instagram: [www.instagram.com/alhambragesellschaft](https://www.instagram.com/alhambragesellschaft)

Facebook: [www.facebook.com/AlhambraGesellschaft](https://www.facebook.com/AlhambraGesellschaft)

# Inhalt:

## **Vorwort**

### **1. Einführung: Religionen – Retter oder Risiko in Krisenzeiten?**

Von Murat Kayman

### **2. Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen**

Von Prof. Dr. Oliver Hidalgo

### **3. Wieviel Religion verträgt die Demokratie?**

Von Dr. Philipp W. Hildmann

### **4. Interreligiöser Dialog – Ein persönlicher Bericht**

Von Dr. Aydin Sürer

### **5. Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsveranstaltung „Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Krisen – Welchen Beitrag können Religionsgemeinschaften leisten?“ vom 26. März 2025 mit Karl Straub, Prof. Dr. Nimet Seker, David Weissmann und Philipp Hildmann**

Von Klaus Waldmann

# Vorwort

Das Projekt "MuslimDebate 2.0 - Gesellschaft gemeinsam gestalten!" der Alhambra Gesellschaft e.V. hat es sich zur Aufgabe gemacht, eine neue Diskussionskultur zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Zivilgesellschaft zu schaffen und so ein gemeinsames Nachdenken muslimischer, jüdischer, christlicher und anderer Akteure zu gesamtgesellschaftlichen Herausforderungen zu initiieren.

Im Rahmen dieses Projekts fand vom 22.11. bis 24.11.2024 in Bad Alexandersbad eine nicht-öffentliche Tagung in Kooperation mit dem Evangelischen Bildungs- und Tagungszentrum Bad Alexandersbad statt. Das Thema der Tagung lautete „Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Krisen – Welchen Beitrag können Religionen leisten?“.

In Zeiten multipler Krisen und tiefgreifender Veränderungsprozesse wird der gesellschaftliche Zusammenhalt direkt oder indirekt bedroht. Extreme Ränder der Gesellschaft versuchen aus dieser unsicheren Lage Profit zu schlagen und die Angst vieler Menschen für ihre Zwecke zu missbrauchen. Sie schüren gezielt Ressentiments gegen Minderheiten und Andersdenkende, delegitimieren sowohl staatliche als auch nichtstaatliche Institutionen und untergraben dadurch die Demokratie.

Gemeinsam mit dem EBZ Bad Alexandersbad haben wir rund 25 Expert:innen und Gäste aus dem jüdischen, muslimischen und christlichen Kontext zusammengebracht, um der Frage nachzugehen, welchen Beitrag Religionen in Krisenzeiten leisten können, um Zusammenhalt und Solidarität unter den Menschen zu stärken. In dieser Handreichung finden Sie die Podiumsdiskussion und die Impulsvorträge zu den unterschiedlichen Themenschwerpunkten dokumentiert.

Im Nachgang zur Wochenendtagung fand am 26. März 2025 in der Evangelischen Stadtakademie München die öffentliche Podiumsdiskussion zur Tagung statt. Es diskutierten Karl Straub, MdL und Integrationsbeauftragter der Bayrischen Staatsregierung, Prof. Dr. Nimet Seker, Theologin und Vorsitzende der Alhambra

Gesellschaft e.V., David Weissmann, Vorstandsmitglied des Verbands Jüdischer Studenten in Bayern (VJSB) und Dr. Philipp Hildmann, Geschäftsführer des Bayrischen Bündnis für Toleranz. Am Ende der Handreichung finden Sie einen ausführlichen Bericht zu dieser Podiumsdiskussion sowie den Link zur Videoaufzeichnung dieser Debattenrunde.

# Einführung: Religionen – Retter oder Risiko in Krisenzeiten?

Von Murat Kayman, Projektmitarbeiter MuslimDebate 2.0, Alhambra Gesellschaft e.V.

Welchen Beitrag können oder müssen Religionen in Krisenzeiten leisten, um Zusammenhalt und Solidarität unter den Menschen zu stärken?

Das ist eine mutige Frage. Denn sie impliziert durchaus die Annahme, dass Religionen eine solche Zusammenhalt und Solidarität stärkende Wirkung originär innewohnen. Aber im historischen Rückblick und in der gegenwärtigen Situation weltweit, bedarf es schon einer sehr reduzierten und wohlwollenden Sichtweise, um Religionen als wirkmächtige Quellen des Zusammenhalts und der Solidarität unter den Menschen zu identifizieren.

Und das gilt nicht nur im Hinblick auf die Konflikte zwischen unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften. Selbst innerhalb der gleichen Glaubensgemeinschaft ist die Religion nicht zwingend eine Kraft, die Solidarität fördert, sondern auch eine, die Zwietracht und Feindseligkeit verursacht.

Kain erschlägt seinen jüngeren Bruder Abel, weil Gott dessen Opfergabe bevorzugt. Seit Beginn der abrahamitischen Religionsüberlieferungen wühlen wir in den Eingeweiden unserer Nächsten, um Beweise für die eigene religiöse Überlegenheit oder die Niedertracht des Anderen zu finden.

Religion diene und dient bis heute, als Motiv, als Grund und gleichzeitig als Rechtfertigung für Abwertung und Gewalt. Der gemeinsame Glaube an einen barmherzigen Schöpfergott hinderte und hindert uns nicht daran, die Gewalt gegen unsere Mitmenschen auf religiöse Überzeugungen zu stützen:

Wenn es nur einen Gott gibt, muss es da nicht auch die eine, die einzig richtige, einzig authentische Weise geben, an ihn zu glauben und ihm zu dienen? Wenn die eigene religiöse Wahrheit endgültig und alleingültig ist, können sich alle anderen nur irren. Und wer glaubt, absolut im Recht zu sein, will dem Unrecht nicht weichen. Können unter solchen Bedingungen Demokratie und Pluralismus überhaupt funktionieren?

Wessen Recht sich auf eine göttliche Wahrheit stützt, für den sind menschliche Kategorien des Rechts und Unrechts plötzlich kein Maßstab mehr, an dem seine religiöse Überzeugung gemessen werden könnte. Kann Vielfalt dann aber noch als gesellschaftliches Fundament tragfähig sein?

Bis heute sind über 100 Religionskriege bekannt und belegt.

Darunter die Islamischen Expansionskriege, die Kreuzzüge, die Hugenottenkriege, der Dreißigjährige Krieg – um nur wenige, für unsere europäische Perspektive besonders relevante Beispiele zu nennen.

Religiös begründete und gerechtfertigte Gewalt prägt auch unsere gegenwärtige Wahrnehmung und Haltung in den aktuellen gesellschaftlichen Debatten. Wenn heute der ohnehin schon sehr zaghafte und seltene Austausch zwischen Juden und Muslimen in Deutschland praktisch zum Erliegen gekommen ist, wenn die vorsichtige Annäherung nahezu gänzlich dem Misstrauen gewichen ist, dann spielt Religion in dieser Entwicklung auch eine wichtige Rolle.

Verlaufen die vielen Konzepte des interreligiösen Dialogs – sei es im Rahmen zivilgesellschaftlicher Initiativen oder auch staatlicher und institutioneller Kooperationen – entlang dessen, was wirklich ist und entlang der tatsächlichen Probleme und Herausforderungen?

Oder sind diese Dialoge getragen von dem, was wir sehen wollen und uns zu sehen wünschen?

Sind die vielen problematischen Ereignisse nur bedauerlich Einzelfälle, von denen wir uns die „guten“ Dialog- und Kooperationspartner nicht kaputt machen lassen wollen?

Oder stehen diese Ereignisse für ein tatsächliches Problem, das wir ignorieren, um unser Verständnis und unsere bestehende Praxis des Dialogs nicht hinterfragen zu müssen?

Ist alles gut, wie es gegenwärtig ist? Was funktioniert, was muss sich ändern?

Können Religionen tatsächlich anders wirken als entzweierend?

Ist Religion das Problemkind einer heterogenen Gesellschaft?

Oder kann sie ihr Anker werden?

# Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

Von Prof. Dr. Oliver Hidalgo, Lehrstuhl für Politikwissenschaft  
(Schwerpunkt Politische Theorie), Universität Passau



## 1. Religion – Friedenstaube oder Kriegsadler?

In dem seit Februar 2022 tobenden Krieg in der Ukraine ist die russisch-orthodoxe Kirche als eine große Kriegstreiberin aufgetreten, was im religiösen Sektor u.a. zur Abspaltung der ukrainisch-orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats vom Moskauer Patriarchat geführt hat. Von dieser Möglichkeit sprach Samuel Huntington bereits in seinem umstrittenen Buch *Clash of Civilisations*,<sup>1</sup> welches er Mitte der 1990er Jahre verfasst hat, lange bevor sich ein Krieg in der Ukraine abzeichnete. Dass er in diesem Zusammenhang scheinbar recht behalten sollte, ist umso bemerkenswerter, sofern man beachtet, dass Huntington im Rahmen der Politikwissenschaft oftmals als zu holzschnittartig und einseitig gegolten hat, wenn es um Fragen zu Religion und Politik geht. So liest man bezüglich der Ukraine in seinem Buch:

„Die Ukraine ist [...] ein gespaltenes Land mit zwei unterschiedlichen Kulturen. Die kulturelle Bruchlinie zwischen dem Westen und der Orthodoxie verläuft seit Jahrhunderten durch das Herz des Landes. In der Vergangenheit war die westliche Ukraine abwechselnd ein Teil Polens, Litauens bzw. des österreichisch-ungarischen Kaiserreichs. Ein sehr großer Teil ihrer Bevölkerung bekennt sich zur Unierten Kirche, welche zwar orthodoxe Riten praktiziert, aber die Autori-

tät des Papstes anerkennt. Seit jeher haben die Westukrainer Ukrainisch gesprochen und sind stark nationalistisch eingestellt gewesen. Das Volk der Ostukraine war dagegen stets ganz überwiegend orthodox und sprach immer schon zu einem großen Teil Russisch. [...] Als Ergebnis dieser Spaltung gibt es drei Möglichkeiten: [...] Viele Menschen hielten einen bewaffneten Konflikt für wahrscheinlich. [...] Eine andere [...] Möglichkeit ist, dass die Ukraine entlang ihrer Bruchlinie in zwei Teile zerfällt [...]“<sup>2</sup>

Huntington hat seinerzeit noch ein drittes Szenario für am „wahrscheinlichste[n]“ gehalten, nämlich „, dass die Ukraine geeint und zweigeteilt bleibt, unabhängig und doch generell eng mit Russland zusammenarbeitend“.<sup>2</sup> Diese dritte Option, die er propagierte, ist jedoch seit den Euromaidan-Protesten 2013/14<sup>3</sup> und der russischen Annexion der Krim 2014 gescheitert. Es ist tatsächlich interessant, dass Huntington durch seine religiös-politische Perspektive vieles von dem antizipierte, was wir heute erleben, nämlich dass die Ukraine auch anhand ihrer religiös-politischen Disparität auseinanderbrechen könnte. Spätestens seit Ausbruch des Krieges ist klar, dass Russland das Existenzrecht der Ukraine nicht akzeptiert und stattdessen versucht, eine solche Identität – die sich gerade auch religiös formieren lässt – zu bestreiten. Zudem ist zu beobachten, dass der Kampf zwischen dem Osten und dem Westen im Zusammenhang mit dem Ukraine-Krieg als ein „metaphysischer Kampf“ zwischen Religion und säkularer Dekadenz stilisiert wird. Die russisch-orthodoxe Kirche sowie führende Politiker in Russland reklamieren für sich auf der einen Seite den rechten und wahren Glauben im russisch-orthodoxen Osten, während sie die Ukraine auf der anderen Seite vom angeblich säkular-dekadenten Westen negativ beeinflusst sehen.

<sup>1</sup> SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York 1996;

<sup>2</sup> SAMUEL P. HUNTINGTON, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* (Spiegel-Edition 11), übers. v. Holger Fliessbach, Hamburg 2006, 263 ff. – Vgl. OLIVER HIDALGO, *Die Zerrissenheit Europas vor dem Hintergrund politisch-theologischer Konfliktlinien*, in: *ThPQ* 171, 2023, 136-146, 142f.; BURKHARD VON GRAFEN-STEIN, *Huntingtons ‚Clash of Civilizations‘ und der Ukrainekrieg* (Masterarbeit im Studiengang Demokratiewissenschaften), Universität Regensburg 2023 (<https://epub.uni-regensburg.de/55294/1/MasterarbeitBvGEPUB.pdf> – Stand: 15. 7. 2024);

<sup>3</sup> Auf dem Maidan-Platz („Platz der Unabhängigkeit“) wurde der Rücktritt des damaligen Präsidenten Wiktor Janukowytsch gefordert, da die Regierung das geplante Assoziierungsabkommen mit der Europäischen Union nicht unterzeichnen wollte.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

### 2. „Terror in the Mind of God“<sup>4</sup>

Keine der großen Weltreligionen ist offenbar davor gefeit, dass in ihrem Namen Kriege begonnen und Terroranschläge verübt werden, wenngleich eines der populären Vorurteile der öffentlichen Medien heute darin besteht, dass der religiöse Terrorismus eine exklusive Angelegenheit des Islams sei. erinnert man sich jedoch beispielhaft an Jigal Amir, der den israelischen Premier Jitzchak Rabin (1922-1995) umgebracht hat, oder an ihrem Selbstverständnis nach ‚christliche‘ Attentäter wie Anders Behring Breivik (2011 in Oslo) oder Brenton Tarrant (2019 in Christchurch), liegt es auf der Hand, dass es Attentäter und Terrorist:innen nicht nur im Islam, sondern ebenso im Judentum wie auch im Christentum gibt.<sup>5</sup>

Gerne wird dabei bestritten, dass eine authentische Berufung auf den Glauben vorliegt, subjektiv reklamierten die genannten Attentäter jedoch den „wahren Glauben“ für sich, als etwa Breivik sich auf einem neuen „Kreuzzug“ wähnte, auf dem er die Ungläubigen rechtmäßig attackierte und ermordete. Politikwissenschaftlich stellt sich ohnehin nicht die Frage nach theologischer Wahrheit, nach einer authentischen oder nicht-authentischen Position, sondern es geht rein um die empirische Wirksamkeit religiöser Botschaften in Richtung Gewalt und Krieg.

### 3. „Religions for Peace“

Die friedensbringende Seite von Religion in Kriegszeiten darf umgekehrt keinesfalls vernachlässigt werden. So hat beispielsweise die interreligiöse Vereinigung „Religions for Peace (RfP)“ in Konflikten wie in Sierra Leone oder früher auch im Bosnien- bzw. Kosovo-Krieg zum Teil sehr konstruktive Arbeit geleistet. In den Jugoslawienkriegen kam es außerdem zu interkonfessionellen und interreligiösen Zusammenkünften, sogar auf Führungsebene der Glaubensgemeinschaften. Dies war besonders bemerkenswert, da die ökumenischen und interreligiösen Beziehungen bis dahin kaum etabliert waren und solche Begegnungen als eher unwahrscheinlich galten. Zwar erregten die friedensfördernden Maßnahmen internationale Aufmerksamkeit, hatten jedoch nur einen geringen Einfluss auf das Kriegsgeschehen; es wurde kri-

tisiert, dass diese Treffen eher symbolischen Charakter hatten.<sup>6</sup> Nichtsdestotrotz trugen die friedensfördernden Maßnahmen zur internationalen Wahrnehmung interreligiöser Dialoge bei und setzten ein Zeichen für den guten Willen der Religionsgemeinschaften, den Frieden zu fördern.

Wenn man sich – wann immer es geht – auf die theologischen Inhalte konzentriert, lässt sich durchaus beobachten, dass in allen Weltreligionen die Friedensbotschaft überwiegt. Es zeigt sich jedoch, dass bei der Instrumentalisierung von Religionen für gewaltsame Konflikte stets eine bestimmte, verengte Perspektive eingenommen wird, die letztendlich all das konterkariert, was beispielsweise Hans Küng als „Weltethos“ herausgearbeitet und als Überschneidung der moralischen Botschaften aller Religionen charakterisiert hat.

### 4. Theoretische Grundlagen

Aus politologischer Sicht lassen sich einige theoretische Grundlagen und Prämissen angeben, die verdeutlichen, warum empirisch eben die in den vorherigen Abschnitten skizzierte Ambivalenz zu konstatieren ist, wie religiöse Botschaften im Zusammenhang von Krieg und Frieden wirken:

a. Religion und religiöse Identitäten sind nicht unmittelbar für politische Konflikte und Kämpfe verantwortlich zu machen. Es geht nicht primär darum, andere wenn nötig gewaltsam zur (theologischen) Wahrheit des eigenen Glaubens zu zwingen, sondern vielmehr um die Fähigkeit von Religionen, bereits bestehende (geo-)politische, sozioökonomische oder kulturelle Konfliktlinien zu strukturieren, zu perpetuieren oder zu verstärken, oder auch zu deeskalieren, wie dies diverse Publikationen belegen.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> So der Titel des Buchs von MARK JUERGENSMAYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, 4. Aufl. Berkeley 2017.

<sup>5</sup> Vgl. GILLES KEPEL, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs e musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1992.;

<sup>6</sup> Vgl. STEFAN KUBE, *Brandstifter oder Feuerwehr: Religionsgemeinschaften und der Zerfall Jugoslawiens*, in: *Osteuropa*, Bd. 59, Nr. 9, September 2009, S. 133-146, hier S. 13.;

<sup>7</sup> Vgl. HANS G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008; MARK JUERGENSMAYER, *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida*, Hamburg 2009; ANDREAS HASENCLEVER/VOLKER RITTBERGER, *The Impact of Faith: Does Religion Make a Difference in Political Conflict?*, *Tübinger Arbeitspapiere zur Internationalen Politik und Friedensforschung* Nr. 35, Tübingen 1999.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

b. Alle Weltreligionen entfalten nachweislich ambivalente politische Wirkungen<sup>8</sup> und spielen in Gewaltkonflikten potenziell sowohl eine eskalierende<sup>9</sup> als auch deeskalierende Rolle. Die friedlichen Dimensionen von Religionen lassen sich dabei gut belegen, wie dies unter anderem Markus Weingardt systematisch entfaltet hat.<sup>10</sup>

c. Die religiöse Identitätsbildung ist zu abstrahieren von dem, was allgemein (in theologischer Hinsicht) als Fundamentalismus bezeichnet wird. Letzterer ist jedoch auch nicht einfach gleichzusetzen mit einer kriegerischen, militanten Seite von Religion. Selbst religiöser Fundamentalismus und exklusive Wahrheitsansprüche von Religionen dürfen nicht vorschnell mit Intoleranz, Gewalt oder religiös motiviertem Terrorismus<sup>11</sup> in Verbindung gebracht werden. Es ist somit zu beachten, dass ein strenger, buchstabengetreuer, orthodoxer Glaube nicht notwendig mit radikalen politischen Überzeugungen einhergeht, wie dies entsprechend vor allem bei Olivier Roy analytisch differenziert wurde.<sup>12</sup> Politische Militanz ist nur ein extremer Subtypus von religiösem Fundamentalismus.<sup>13</sup> Nichtsdestotrotz lässt sich ein solcher streng verbaliter Glaube auch ohne militante Gewaltperspektive leben und artikulieren.

d. Unterschiedliche religiöse Identitätsmarkierungen führen nicht zwangsläufig zu politischen Konflikten. Daher erscheint die erwähnte These aus Huntingtons Clash of Civilizations als zu stark vereinfachend. An zahlreichen Stellen sind die dort prophezeiten Konflikte nicht eingetreten, da die Welt nicht in die von ihm beschriebenen monolithischen religiös-politischen Blöcke unterteilt ist. Solche homogenen, feindlich gesinnten religiösen (Kultur-)Blöcke existieren in der Realität nicht; vielmehr verlaufen komplexe Konfliktlinien nicht selten gerade innerhalb dieser vermeintlich einheitlichen Gruppen.<sup>14</sup>

e. Es gilt differenzierter vorzugehen, ohne automatisch

von unterschiedlicher religiöser Identität auf Gewalt- und Kriegspotenziale zu schließen; auch andere Faktoren müssen in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden. In der Politik- und Sozialwissenschaft rekurriert man diesbezüglich bevorzugt auf die Social Identity Theory.<sup>15</sup> Religiöse Identitäten müssen nicht zwangsläufig zu einer Einteilung in In- and Out-Groups führen, sie können ebenso interreligiös verbindend wirken. Im Extremfall kann es jedoch zur Ausbildung von Freund-Feind-Bildern kommen, da die Entfaltung sozialer Identität immanent konflikthanfänglich ist. Denn jede Identitätsbildung beruht darauf, dass die eigene Identität gleichzeitig davon abhängt, ein „Außen“ zu definieren, von dem man sich positiv abheben kann, indem „das Andere“ negativ dargestellt wird.

Religiöse Identitäten eignen sich für Sichtweisen solcher Freund-Feind-Dichotomien deswegen so gut, weil sie performativ immer schon jene Linie ziehen zwischen denen, die im Besitz der richtigen, wahren Botschaft sind und den anderen, denen dies abgesprochen wird. Jeff Greenberg veranschaulicht in seiner Terror Management Theory, dass religiös imprägnierte Kulturen sich dafür besonders eignen.<sup>16</sup> Er stellt die These auf, dass Menschen aufgrund ihrer Sterblichkeit und ihrer Furcht vor ihrer eigenen Verletzlichkeit vor der sozialpsychologischen Herausforderung stehen, Wege zu finden, mit diesen Ängsten umzugehen. Religionen bieten traditionell Orientierung und Trost angesichts der eigenen Sterblichkeit sowie bei Zukunftsängsten. Darüber hinaus neigen Menschen dazu, Trost darin zu finden, Teil von etwas Unsterblichem zu sein. Religion oder Kultur überdauern den individuellen Tod, und wirken richtungsweisend über das eigene Leben hinaus. Diese Funktion von Religion ist auch bei Jonathan Fox zu erkennen, der ihr diesbezüglich große soziale Bedeutung zuschreibt. Zum einen bietet Religion einen sinnvollen Rahmen für das Verständnis der Welt und verbindet individuelle Hand-

<sup>8</sup> Vgl. GORDON W. ALLPORT, *The Nature of Prejudice*, New York 1954 (1979); R. SCOTT APPLEBY, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham/MA 2000; ANDREA WARNECKE / SUSANNE REITMAIR-JUÁREZ (Hg.), *Um Gottes Willen? Die ambivalente Rolle von Religion in Konflikten (Dialog – Beiträge zur Friedensforschung 71)*, Wien 2017.

<sup>9</sup> Vgl. H. G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst (Anm. 7)*;

<sup>10</sup> Vgl. MARKUS A. WEINGARDT, *Religion macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007; DERS., *Was Frieden schafft. Religiöse Friedensarbeit. Akteure – Beispiele – Methoden*, unter Mitarbeit von Friederike Faust, Gütersloh 2014 (Sonderausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018).

<sup>11</sup> Vgl. MARK JUERGENSMEYER, *Terror in the Mind of God (Anm. 4)*.

<sup>12</sup> Vgl. OLIVIER ROY, *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*, München 2006, 229 ff.

<sup>13</sup> RALPH W. HOOD / PETER C. HILL / W. PAUL WILLIAMSON, *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York 2005; FRIEDERIKE SADOWSKI, *Die ideologische Dimension von religiösem Fundamentalismus. Ihre Rolle bei Vorurteilen und extremistischer Gewalt*, Konstanz 2017.

<sup>14</sup> TILMAN ASMUS FISCHER 2023.

<sup>15</sup> HENRY TAJFEL / JOHN TURNER, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, in: Stephen Worchel / William G. Austin (Hg.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago 1986, 7-24; RENATE YSSELDYK / KIMBERLY MATHESON / HYMIE ANISMAN, *Religiosity as Identity. Toward an Understanding of Religion from a Social Identity Perspective*, in: *Personality and Social Psychology Review* 14, 2010, 60-71.

<sup>16</sup> JEFF GREENBERG / SHELDON SOLOMON / JAMIE ARNDT, *A basic but uniquely human motivation: Terror management*, in: James Y. Shah / Wendi L. Gardner (Hg.), *Handbook of Motivation Science*, New York 2008, 114-134; vgl. JEFF GREENBERG / SHELDON SOLOMON / TOM PYSZCZYNSKI, *Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst*, München 2016.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

lungen und Ziele mit diesem Rahmen durch Regeln und Verhaltensnormen. Zudem fungiert sie als Verbindung zwischen dem größeren Ganzen und stellt oft formale Institutionen bereit, die das Ganze definieren und organisieren.<sup>17</sup>

Mithin wird diese Form von Angst durch die Identitätszugehörigkeit kompensiert. Wenn nun ein Teil der identitären Gruppe diese Zugehörigkeit bedroht wähnt, etwa weil man die eigene Kultur von anderen Identitäten vermeintlich unterwandert oder aufgelöst sieht, möglicherweise angegriffen durch Phänomene wie Migrationsbewegungen von Menschen mit anderen Werten und Sichtweisen, kommt es möglicherweise zu einer signifikanten Reaktion der Gruppe, indem beispielsweise der Glaube entsteht, die eigene Religion instrumentalisiert zu müssen, um die eigene Kultur militant zu verteidigen – etwa im Sinne eines Kulturchristentums. Diesen von Greenberg beschriebenen Vorgang findet man derzeit bei den aktuellen Phänomenen des Rechtspopulismus und -extremismus. Als übergreifende Erklärung der Konflikanfälligkeit kollektiver Identitäten vermag vielleicht ebenso ein unvoreingenommener Rekurs auf die Politische Theologie von Carl Schmitt dienen.<sup>18</sup>

f. Religiöse Identitäten sind besonders anfällig, lokale und regionale Freund-Feind-Gegensätze zu strukturieren, da sie oft maßgeblich für eine kollektive Identität (bzw. das Sozialgefühl ihrer Bedrohung) sind und multiple andere Identitäten<sup>19</sup> überlagern können. Identitäten sind nicht so unterkomplex wie von Huntington dargestellt. Neben der Religion gibt es noch viele weitere Merkmale einer Identität, wenngleich es sich beim religiösen Aspekt um ein recht starkes Merkmal handelt, das andere so sehr zu überlagern vermag, dass Konflikte vor allem entlang dessen systematisiert werden. Zudem sind religiöse Identitäten dazu angetan, politische und sozio-ökonomische Konflikte moralisch zu überhöhen und die eigene Position zu legitimieren. Wenn in einem Konflikt zwei oder mehrere Parteien gegeneinanderstehen, sind zunächst fragliche oder zur Disposition stehende Interessen vorhanden, welche die agierenden Personen kenn-

zeichnen. Wenn es gelingt, die eigene Position mit einer religiösen Sichtweise zu amalgamieren, positioniert man sich dadurch – zumindest subjektiv – automatisch auf der „guten“ Seite, und verfügt zugleich über eine sehr wirksame Legitimitätsressource. Oft kommt noch eine Form der Selbstviktimsierung<sup>20</sup> hinzu: „Wir sind die Angegriffenen, die eigentlichen Opfer ...!“ Bei (fast) allen Kriegen kommt es letztlich darauf an, sich selbst nicht als Aggressor darzustellen, sondern die jeweilige Gegenseite. Zusammen mit der religiös-moralischen Überhöhung ist eine derartige Legitimierung durchaus denkbar. Diese Dynamik lässt sich beispielsweise auch in Verschwörungstheorien finden, die diesbezüglich als religionsähnliche Phänomene bezeichnet werden können.

g. Identitätsmarkierungen entlang von religiöser Zugehörigkeit funktionieren ohne Gläubigkeit im theologischen Sinn („belonging without believing“ statt „believing without belonging“)<sup>21</sup>, da man sich auch ohne im engeren Sinn religiös zu sein, als Teil eines religiösen Weltbildes verstehen kann. Die Zugehörigkeit zu einer Religion oder religiösen Gemeinschaft allein ist das identitätsstiftende Moment. Belonging without believing ist demnach ohne jede Gläubigkeit an Gott möglich. Jene Perspektiven, die ganz auf religiöse Identitäten abzielen, um zu erklären, warum Religionen auf der einen Seite dafür anfällig sind, Freund-Feind-Dichotomien zu strukturieren, und auf der anderen Seite gleichzeitig ein gewisses Friedenspotenzial orten, haben zu der resignativen Erkenntnis geführt, dass Religion in diesem Kontext möglicherweise weniger bedeutend ist als gedacht. Religion spielt nicht unbedingt eine unverzichtbare Rolle, sondern ist ersetzbar durch andere Formen von Ideologie oder andere Strukturmerkmalen.

Dieselbe Erkenntnis findet Ausdruck in gewissen humoresken Beobachtungen, wie zwei Witze aus Nord-Irland verdeutlichen: Jemand wird gefragt: „Are you Protestant or Catholic?“ Antwort: „I am actually a Jewish Atheist“. Darauf folgt die Nachfrage: „Are you a protestant Jewish Atheist or a catholic Jewish Atheist?“ Dieser Witz illustriert die Schwierigkeit, sich einer gewissen

<sup>17</sup> Vgl. JONATHAN FOX, *Towards a Dynamic Theory of Ethno-Religious Conflict*, in: *Nations and Nationalism* 6(4), 1999, 431-463.

<sup>18</sup> Vgl. CARL SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932, Berlin 2002; OLIVER HIDALGO, *Die Zerrissenheit Europas* (Anm. 2), 143-145.

<sup>19</sup> AMARTYA SEN, *Die Identitätsfälle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, übers. v. Friedrich Griese, München 2007.

<sup>20</sup> Vgl. OLE WAEVER, *The Theory Act: Responsibility and Exactitude as seen from Securitization*, in: *International Relations* 29(1), 2015, 121-127; LARS KOCH / TORSTEN KÖNIG (Hg.), *Zwischen Feindsetzung und Selbstviktimsierung. Gefühlspolitik und Ästhetik populistischer Kommunikation*, Frankfurt 2020.

<sup>21</sup> DANIELÉ HERVIEU-LÉGER / GRACE DAVIE, *Identités religieuses en Europe*, Paris 1996; DANIELÉ HERVIEU-LÉGER, *Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization*, in: *Sociological Analysis* 51, 1990, S15-S25; DIES., „The Role of Religion in Establishing Social Cohesion“, in: Krzysztof Michalski, *Religion in the New Europe*, Budapest 2006, 45-63; GRACE DAVIE, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?* in: *Social Compass* 37/4, 1990, 455-469; DIES., *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994; DIES., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

strukturellen Einordnung zu entziehen, wenn einmal ein bestimmtes Freund-Feind-Bild etabliert ist und ein ursprünglich nicht-religiöser Konflikt<sup>22</sup> durch eine religiöse Struktur perpetuiert wird – in diesem Falle definiert als „Krieg zwischen Protestanten und Katholiken“. Im politischen Diskurs wird in solchen Fällen zudem erwartet, dass man sich einem der beiden Lager zuordnet, wodurch eine neutrale Positionierung zunehmend unmöglich wird.

Ein weiterer Witz unterstreicht die Problematik: „An Irish Catholic man was nearing the end, and his family gathered around his deathbed to hear his last wishes. They were all shocked when he asked first for an Anglican minister to come to him and convert him to their Protestant faith. When asked why on earth, after a lifetime of fidelity to the Catholic Church, would he ever do such a thing, he replied: ‘Because I’d rather have a damn Protestant man leave this earth today, than a good Catholic.“ Die Witze verdeutlichen, dass „der Andere“ sich an religiösen Grenzen oft viel leichter und unmissverständlicher feststellen lässt, als über sonstige Strukturmerkmale, z. B. die Klassen- oder Kulturzugehörigkeit.

Die Verwendung religiöser Identitäten zum Zweck, eine einfache und klare Trennung zwischen Gruppen zu schaffen, findet sich auch im Begriff der sogenannten post-migrantischen Gesellschaft<sup>23</sup> wieder, in der die Grenzen zwischen den Gruppen oft unscharf sind und es viele Hybrid- oder Mischidentitäten gibt. Vor allem bei Menschen mit Migrationshintergrund, die bereits in zweiter oder dritter Generation in einem Land leben, können die Zugehörigkeiten fließender und die Identitäten vielfältiger sein. Trotz dieser Komplexität bleibt die religiöse Identität in diesem Kontext eine klare und oft unmissverständliche Trennlinie, die verwendet wird, um Menschen in „uns“ und „die anderen“ einzuteilen. Auch wenn die genannten Witze möglicherweise als etwas „unterkomplex“ angesehen werden, führen sie doch anschaulich vor Augen, wie religiöse Identitäten bei der Strukturierung von Freund-Feind-Dichotomien wirken, indem sie klare Grenzen setzen, die leichter nachzuvollziehen sind als die eigentlich vielschichtigen Identitäten in post-migrantischen Kontexten.

h. Als weitere Theorieansätze, welche die Gewaltaffinität von Religionen verdichten und erklären können, sind an die-

ser Stelle etwa noch René Girards „Sündenbock-Denken“<sup>24</sup> oder Jan Assmanns „Mosaische Unterscheidung“<sup>25</sup> hinsichtlich des Monotheismus anzuführen, der es im Gegensatz zum Polytheismus viel besser ermöglichen würde, global zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse zu unterscheiden; ebenso ist Martin Riesebrodt zu erwähnen, der in Cultus und Heilsversprechen<sup>26</sup> die Religionen aufgrund dessen, was sie in Aussicht stellen, immer schon mit einem gewissen Ernst behaftet sieht, insofern sie sich mit den zentralen Fragen des Lebens befassen und eine Indifferenz und Teilnahmslosigkeit, wie sie in anderen Zusammenhängen auftritt, hier praktisch ausgeschlossen ist.

i. In der sozialwissenschaftlichen Forschung verläuft die theoretische Verortung einer möglichen Gewaltaffinität von Religionen bislang fast ausschließlich jenseits konkreter Glaubensinhalte und Textbotschaften. Die politische Ambivalenz bzw. Instrumentalisierbarkeit von Krieg und Gewalt und zur Bewahrung oder Schaffung von Frieden wird dabei meist vorausgesetzt und nicht weiter hinterfragt oder präzisiert. Daher erscheint es angebracht, zu analysieren, ob sich die auffindbaren Friedens- und Gewaltbotschaften in religiösen Texten entlang der skizzierten sozialwissenschaftlichen Kategorien systematisch und unter Berücksichtigung ihres historisch-kritischen Kontextes bzw. eines eschatologischen Vorbehalts erfassen lassen. Wenn man sich die Frage stellt, wie bestimmte Textbotschaften sich instrumentalisieren lassen, um Gewalt, Krieg oder Frieden religiös zu rechtfertigen, finden sich tatsächlich viele Stellen aus religiösen Quellen, die sich recht divergierend interpretieren lassen. Das Interessante daran besteht hier nicht in der Ambivalenz an sich, sondern darin, ob sich sozial- und politikwissenschaftlich nachweisen lässt, dass man schon aus den Text-Botschaften jene religiösen Identitäten entnehmen kann, die bei Bedrohung in eine militante Perspektive umschlagen.

Exemplarisch lassen sich etwa folgende Textstellen aus dem Judentum, Christentum und Islam anführen. Zunächst nehmen wir wahr, dass bei fast allen religiösen Gewaltbotschaften – speziell aus der hebräischen Bibel und dem Koran bekannt – letztendlich ein eschatologischer Vorbehalt ausgeklammert wird. Die Texte selbst enthalten nur in den seltensten Fällen direkte Aufrufe

<sup>22</sup> Im Beispiel geht es offenkundig um den ursprünglichen Konflikt einer Kolonialmacht [Großbritannien] und eines kolonisierten Landes [Irland].

<sup>23</sup> NAIKA FOROUTAN, *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019.

<sup>24</sup> RENÉ GIRARD, *Der Sündenbock*, Zürich 1988 (orig. *Le Bouc émissaire*, Paris 1982).

<sup>25</sup> JAN ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003.

<sup>26</sup> MARTIN RIESEBRODT, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

zur Gewalt. Vielmehr wird häufig dargestellt, dass Gott/Allah die Feinde der Muslime oder der Israeliten bestrafen wird. Dies impliziert zunächst eine indirekte Form, die darauf hinausläuft, die Bestrafung selbst in die Hand zu nehmen.<sup>27</sup> Allerdings finden sich auch andere Gewaltbotschaften, die sehr deutlich genau dann „funktionieren“ und ihre Legitimität entfalten, wenn die Einheit der Gläubigen bedroht ist. Ein Beispiel ist Sure 2,193 (in der Übersetzung von Max Hennig): „Und kämpft (mit der Waffe) gegen sie, bis es keine Verfolgung (Verwirrung/Versuchung/Bürgerkrieg – „fitna“) mehr gibt und (bis) alles an Allah glaubt. Und so sie ablassen, so sei keine Feindschaft, außer wider die Ungerechten/Frevler“.<sup>28</sup> Historisch-kritisch kann man diese Passage recht deutlich in Zusammenhang mit dem Schisma zwischen Sunniten und Schiiten bringen, in dem es um das kollektive Gefühl einer bedrohten Identität und Einheit der eigenen Glaubensgemeinschaft geht.

Im Islam begegnet uns unter dem Begriff „Dschihad“ eine metaphorisch aufgeladene „Anstrengung“, die erst in späteren Kontexten zur Auslegung einer möglichen Legitimierbarkeit religiöser „Kriege“ herangezogen worden ist. Dabei stellt sich die Frage, ob diese Anstrengung einen vollständigen Einsatz des Lebens erfordert, oder ob sie in einen kollektiven Krieg übertragen werden kann.

In den christlichen Evangelien finden sich etwa folgende Passagen: „[...] Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Streit) [...]. Wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden“ (Mt 10,34. 39; vgl. Lk 12,51; 9,24). Die Bedeutung dieser Aussagen ist gewiss unterschiedlich interpretierbar. Das gilt ebenso für Mt 27, 25: „Das ganze Volk schrie: ‚Wenn er unschuldig ist, dann komme die Strafe für seinen Tod auf uns und unsere Kinder!‘“<sup>29</sup>. Die Stelle im Matthäus-Evangelium wurde häufig für antisemitische Sichtweisen herangezogen, die aus historischer Perspektive an dieser Stelle aber überaus fragwürdig sind, geht es hier doch darum, Pilatus als römischen Statthalter zu entschuldigen, der seine „Hände in Unschuld“ wäscht. Während er an Jesus nichts erkennen könne, was den Tod verdient, fordern die Juden gerade dies von ihm, nachdem jener schon von den Pharisäern und Hohepriestern verhaftet und

ausgeliefert worden ist. Hinzu kommt die Freilassung des Verbrechers Barabbas, während Jesus dem Tod überantwortet wird. Daraus folgt dann: „Wenn er unschuldig ist, komme die Strafe ... auf uns“. Historisch-kritisch erscheint es sehr zweifelhaft, dass sich die Ereignisse tatsächlich so abgespielt haben. Vielmehr erscheint es plausibel, dass diese Stelle im Kontext eines späteren Schulterschlusses zwischen dem römischen Imperium und dem Christentum entstanden ist und es daher als wenig passend empfunden wurde, die Römer – die zudem Jesus mit der typisch römischen Strafe der Kreuzigung hingerichtet haben – dafür verantwortlich zu machen, weswegen dies den Juden angelastet wurde, obwohl es fraglich ist, dass es sich geschichtlich derart ereignet hat. Die Texte sind demnach dynamisch und können immer unterschiedlich interpretiert werden, um bestimmte Narrative zu unterstützen.

### 5. Politische Konflikte entlang religiöser Identitäten – Systematische Kategorien

Aus den bisherigen Ausführungen lassen sich nun einige systematische Kategorien ableiten, wann Religionen dazu neigen, in Richtung einer gewissen Gewaltaffinität zu gehen:

- Es finden sich viele Stellen aus religiösen Quellen, die mit der Wahrung der „Einheit“ der Religionsgemeinschaft als kollektive Identität spielen und deswegen den Umgang mit sogenannten „Frevlern“, mit „Abtrünnigen“ und „Ungläubigen“ in ein problematisches Gerüst bringen.

Es geht dabei um:

- die Verteidigung der eigenen kollektiven religiösen Identität gegen Bedrohungen und Angriffe von innen und außen;
- eine Erhöhung und/oder Strukturierung von erkennbar außerreligiösen Konflikten und die moralisch-religiöse Legitimierung der eigenen Positionen;
- die Überlagerung multipler Identitäten;
- politisch-theologische Freund-Feind-Bilder sowie
- ein Sündenbock-Denken.

Diese Kategorien lassen es zu, dass zumindest ein Teil der reli-

<sup>27</sup> Vgl. Exodus 17,14: „Da sprach der HERR zu Mose: Schreibe das zum Gedächtnis in ein Buch und präge es Josua ein! Denn ich will die Erinnerung an Amalek unter dem Himmel austilgen“ (Einheitsübersetzung 2016); Numeri 31,3: „Da redete Mose zum Volk und sagte: Rüstet einen Teil eurer Männer für das Heer! Sie sollen über Midian herfallen, um die Rache des HERRN an Midian zu vollziehen“ (EU 2016).

<sup>28</sup> Analog Sure 8,39. Siehe auch: Sure 9,5: „[...] Erschlagt die Götzendiener (= Polytheisten), wo ihr sie findet [...]. Wenn sie aber bereuen, das Gebet verrichten und die Abgabe entrichten, dann lasst sie ihres Weges ziehen!“

<sup>29</sup> Nicht ganz so drastisch formuliert in der EÜ 2016: Mt 27,25: „Da rief das ganze Volk: Sein Blut – über uns und unsere Kinder!“

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

giösen Botschaften – und sei es durch das Herausreißen aus bestimmten Kontexten – genutzt werden kann, um eine gewisse Gewaltaffinität von Religionen zu suggerieren.

Noch in der Gegenwart lassen sich viele politische Konflikte auch entlang von religiösen Identitäten bestimmen: zu nennen sind hier beispielhaft der Nordirland-Konflikt; die Besatzung Tibets; die Unterdrückung der Uiguren in China; der Moro-Konflikt auf den Philippinen; der Bürgerkrieg in Sri Lanka zwischen den vorwiegend buddhistischen Singhalesen und den meist hinduistischen Tamilen; die Rebellion der „Lord’s Resistance Army“ in Uganda, die dort einen christlichen Gottesstaat zu errichten versuchen; der algerische und somalische Bürgerkrieg; der Kaschmirkonflikt, wo islamische Rebellen nach wie vor für eine Sezession von Indien kämpfen, sowie weitere Kämpfe im multi-religiösen Indien; Religionsgruppenkonflikte zwischen Sunniten und Schiiten in Pakistan oder der gleichgeartete Staatenkonflikt zwischen Iran und Saudi-Arabien mitsamt dem „Stellvertreterkrieg“ im Jemen; der Scharia-Konflikt zwischen Christen und Muslimen in Nigeria; der Nordmali-Konflikt; der Kampf der Sé-léka in der Zentralafrikanischen Republik; die Konflikte im Nordkaukasus; der IS-Konflikt in Syrien und Irak; die Vertreibung der (sunnitischen) Rohingya aus dem (überwiegend buddhistischen) Myanmar; und schließlich nun der Ukrainekrieg.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass es dabei häufig nicht wirklich um Religion und Glauben geht, sondern um die religiöse Formierung der kollektiven Identität eines „Wir“, das von anderen abgrenzt wird. Als Schlussfolgerung ergibt sich, dass in nahezu allen genannten Konflikten geopolitische, ethnische, ökonomische und soziale Aspekte als (eigentliche) Ursache der Gewalt geltend gemacht werden können. Dennoch wäre es eine verkürzte Lesart, die religiös-kulturelle Komponente in diesem Zusammenhang als völlig sekundär, oberflächlich oder schlicht irrelevant einzustufen. Dass Religionen nach verbreiteter Ansicht selten bis nie als alleiniger oder auch nur ausschlaggebender Erklärungsgrund für das Entstehen politischer Konflikte dienen können, als Identitätsmarker der beteiligten Akteure vorhandene soziale und politische Konfliktlinien aber eklatant zu verschärfen vermögen<sup>30</sup>, bedarf in jedem Fall weiterer Erläuterungen, um die

entsprechende Funktionsweise von Religionen verständlicher zu machen.

### 6. Politisch-Theologische Bruchlinien in Europa

Abschließend sollen noch einige politisch-theologische Bruchlinien innerhalb Europas angeführt werden, die das bisher Ausgeführte bestätigen. Abgesehen vom Ukraine-Russland-Konflikt sind die Jugoslawienkriege ein zentrales Beispiel für politische und religiöse Auseinandersetzungen in Europa.

Die politischen oder sogar bewaffneten Konflikte haben sich nicht zufällig entlang der entsprechenden religiös-politischen Bruchlinien entfaltet. Wir sehen auf der einen Seite in Europa nach wie vor eine Spaltung zwischen West und Ost, zwischen dem lateinischen Christentum und der christlichen Orthodoxie. Dies manifestierte sich deutlich in den Jugoslawienkriegen, in denen die katholisch geprägten Länder Slowenien und Kroatien gegen das serbisch-orthodoxe Serbien standen. Natürlich handelt es sich dabei nur um einen Teilaspekt der Erklärung dieser komplexen geopolitischen, nationalistischen und sozio-ökonomischen Auseinandersetzungen, und doch steht eine bestimmte Geschichte im Hintergrund dieses Konflikts.<sup>31</sup> Der Gegensatz von lateinischem und orthodoxem Christentum spielt in gewisser Weise auch beim Gegensatz zwischen Russland und dem „christlichen Abendland“ eine Rolle, wenn bedacht wird, dass sich das osmanische und das russische Reich in ihren nationalen Mythen häufig darauf berufen, die Nachfolger von Byzanz zu sein und damit als Antipoden zum christlichen Abendland zu fungieren.

Bezüglich des Zwiespalts zwischen Katholizismus und Protestantismus wurde der Nordirland-Konflikt und der 30-jährige Krieg bereits erwähnt. Die – vor allem von Bernard Lewis beschworene – Bruchlinie zwischen Christentum und Islam findet man beispielsweise im Bosnien-Konflikt.<sup>32</sup>

Darüber hinaus lassen sich weitere politisch-theologische Bruchlinien feststellen, die zumindest auch erläutern, welche Konflikte wir aktuell beobachten können: etwa jenen zwischen religiös Gläubigen insgesamt und säkular-atheistisch denkenden Kollektiven. Dies zeigte sich etwa bei der Diskussion um die Aufnahme eines Gottesbezuges in die Präambel der Europäischen

<sup>30</sup> ANDREAS HASENCLEVER / VOLKER RITTBERGER, *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in: Pavlos Hatzopoulos / Fabio Petito (Hg.), *Religion in International Relations. Culture and Religion in International Relations*, New York 2003, 107-145.

<sup>31</sup> Durch Christopher Clark wissen wir, dass ein langwieriges Problem zwischen Serbien und Kroatien darin bestand, dass die Kroaten gerade aufgrund ihres Katholizismus eine eigene Art von Nationalität eingefordert haben, die von Serbien traditionell nicht toleriert worden ist. Dies führte bis hin zu den Ausläufern im Jugoslawienkrieg; vgl. CHRISTOPHER CLARK, *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*, München 2013.

<sup>32</sup> Vgl. BERNARD LEWIS, *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft*, Berlin-München-Wien-Zürich 1996.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

Verfassung: während religiös geprägte Länder (wie Deutschland, Italien, Irland, Spanien, Portugal) dies einforderten, setzten säkular entwickelte Länder (wie Frankreich oder die Benelux-Staaten) sich dem entgegen. Ähnliche Tendenzen lassen sich aktuell in Ungarn beobachten, wenn die Regierung Orbán in Ungarn für sich beansprucht, eine illiberale christliche Demokratie zu verkörpern, im Gegensatz zur liberalen und angeblich dekadenten Demokratie in Westeuropa.

Der Gegensatz zwischen Ost und West lebt sogar noch innerhalb der Europäischen Union weiter. Beispielsweise besteht die Europäische Währungsunion (mit wenigen Ausnahmen der Baltische Staaten und der Slowakei) aus westlichen Demokratien, während die europäischen Staaten des ehemaligen Warschauer Paktes diesbezüglich – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – außen vor blieben. Bei einer Betrachtung der EU-Osterweiterung lässt sich feststellen, dass diese bei Ländern mit christlicher Tradition (zunächst) sehr intensiv vorangetrieben worden ist, während mittlerweile bei den nicht eindeutig christlich geprägten Staaten weitere Aufnahmegesuche eher skeptisch beurteilt wurden. Zu erinnern ist hier auch im Zusammenhang mit der sogenannten „Flüchtlingskrise“ 2015/2016, dass die Viségrad-Staaten (Tschechien, Slowakei, Polen, Ungarn) sich keineswegs dafür verantwortlich gefühlt haben, eine entsprechende aufnahmefreundliche Politik zu gestalten, wodurch sie sich eindeutig gegen die Position der (nicht orthodoxen) christlichen Kirchen stellten.

Zuletzt sei noch der neue israelbezogene sekundäre Antisemitismus und Islamismus genannt, der ebenso zu inneren Bruchlinien in Europa führt, die bis heute nachwirken und sich als ausschlaggebend erweisen, wie momentan der Nahost-Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern, hier konkret: der Hamas, beurteilt wird.

Die Komplexität all dieser Geschehnisse veranlassen dazu, darauf aufmerksam zu machen, zwar nicht den einfachen Erläuterungen eines Huntington zu unterliegen, jedoch trotzdem wahrzunehmen: „religion matters“. An dieser Stelle ist Religion keineswegs ein irrelevanter Faktor, sondern spielt eine wichtige und entscheidende Rolle, ohne dass die Konflikte fälschlicher-

weise schon im Vorfeld als „Religionskriege“ verstanden werden dürfen. Das Interpretationsangebot, das in diesem Beitrag gemacht wurde, legt den Fokus jedoch auf religiöse Identitäten und stellt damit ein adäquates Analyse-Instrument zum besseren Verständnis der ambivalenten Ereignisse zur Verfügung.

# Wieviel Religion verträgt die Demokratie?

Von Dr. Philipp W. Hildmann, Geschäftsführer des Bayerischen Bündnisses für Toleranz (München/Bad Alexandersbad) sowie u.a. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste (Salzburg).



## Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation

1967 legte der bekennende Katholik und nachmalige Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde, zu jener Zeit Professor für Öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte sowie Rechtsphilosophie an der Universität Heidelberg, seinen Aufsatz „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ vor. Dieser sollte weit über die akademische Welt hinaus bis in die aktuellen politischen Sonntagsreden hinein ein ungeahntes Eigenleben entwickeln. Seine Kernthese lautet, grob zusammengefasst, dass die stufenweise Herausbildung der politischen Ordnungsform des demokratischen Staates, die in der europäischen Geschichte vom späteren Mittelalter an bis ins 19. Jahrhundert hinein stattfand, aus sich heraus ein Vorgang vorschreitender und sich schließlich vollendender Säkularisation war.<sup>33</sup>

Hineingeschrieben in eine Zeit, in der die Vorstellung vorherrschte, dass der Staat ein dezidiert christlicher Staat sein und die christliche Religion zu seiner festen Grundlage haben müsse, löste dies große Kontroversen aus. Doch es bleibt Böckenfördes bleibendes Verdienst, die Mitchristen seiner Zeit mit stetig wachsendem Erfolg im Verbund mit anderen dazu animiert zu haben, ihre ablehnende Haltung gegenüber dem religiös-neutralen, sich rein weltlich verstehenden und agierenden Staat gegenüber ab-

zulegen, ihn nicht länger als etwas ihrem Glauben Feindliches zu erkennen, sondern ihn als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu verteidigen auch ihre Aufgabe sei, zu bejahen. Dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil auch das Gefährdet-Sein eines solchen freiheitlich organisierten, säkularisierten Staates zunehmend sichtbar wurde, was sich in dem bis zum Überdruß zitierten Böckenförde-Diktum aus eben diesem Aufsatz von 1967 niederschlug:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>34</sup>

Diesen Gedanken aufgreifend, führt eine Spur hin zu einem anderen, nicht minder prominenten katholischen Intellektuellen: Hans Maier. Professor für Politikwissenschaft in München, dann 16 Jahre lang bayerischer Kultusminister, schließlich bis zu seiner Emeritierung 1999 noch einmal über zehn Jahre Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie ebenfalls in München. Die persönliche Bekanntschaft der beiden Gelehrten reicht bis in das Jahr 1961 zurück.<sup>35</sup>

Ohne Böckenfördes Kernthese von der Entstehung des freiheitlich-demokratischen Staates als Vorgang der Säkularisation in Frage zu stellen, lohnt es sich, die Frage, wie viel Religion die Demokratie verträgt, zunächst einmal umzudrehen und mit Hans Maier zu fragen: Wie viel Religion steckt eigentlich in der Demokratie? Gibt es christliche Impulse, die in den demokratischen Verfassungsstaat eingegangen, in ihm aufgegangen sind, ja, zu

<sup>33</sup> Vgl. hier wie im Folgenden Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 7f.

<sup>34</sup> Ebd., 71.

<sup>35</sup> Vgl. Hans Maier, „Schonzeiten, Kirchenränger, Kopftücher – Erinnerungen an Gespräche mit Ernst-Wolfgang Böckenförde“, in: *Der Staat* (58/2019), 471-473, 471.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

seiner Herausbildung möglicherweise sogar positiv beigetragen haben? Im Rahmen dieses kleinen Impulses können diese großen Fragen nur sehr holzschnittartig angerissen werden. Dies soll exemplarisch anhand von zwei dieser möglichen Impulse, zwei dieser möglichen christlichen Wasserzeichen auf säkularem Verfassungsstaatspapier unternommen werden.<sup>36</sup>

### Erstes Wasserzeichen: Die Entgötterung der Welt.

Springen wir kurz in die Zeit des frühen Christentums, das in den ersten Jahrhunderten seiner Ausbreitung auf eine universelle politische Religion trifft: den römischen Kaiserkult. In ihm gipfelte gewissermaßen der Kult der Götter. Die Haltung der frühen Christen zu Kaiser, Obrigkeit, politischer Gewalt ist dabei nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Duldender Gehorsam und schweigende Unterordnung finden sich in den Zeugnissen ebenso wie die herausfordernde These, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen (vgl. Apostelgeschichte 5,29). Bei aller Ambiguität kann dennoch festgehalten werden, dass die frühen Christen, apostolischer Weisung folgend, der Obrigkeit gehorchten und (selbst in Verfolgungszeiten und ungeachtet ihrer entschiedenen Ablehnung des Kaiseropfers) für den Kaiser und für das Heil des Reiches beteten.

Entscheidend ist jedoch: wem gehorchten sie und für wen beteten sie? Sie gehorchten einer Obrigkeit, die unter Gottes Gericht steht; und sie beteten für einen Kaiser, der ein Herrscher ist, nicht ein Gott. Wo ein Kaiser herrscht, da hat er keine Macht – es sei denn, sie wäre ihm „von oben gegeben“ (Johannes 19,11). So ist aller Gehorsam eingebettet in eine fundamentale Reduktion der weltlichen Macht: Kein irdischer Herrscher kann sich in christlicher Perspektive nach Leben, Leiden und Auferstehen Jesu absolut setzen und für das Ganze ausgeben, keiner kann die Geschichte ans Ende bringen, die Götter versöhnen, den Weltfrieden ausrufen. Mit der Menschwerdung Jesu ist „die Zeit erfüllt“ (Galater 4,4), der Bann irdisch-geschichtlicher Macht gebrochen. Damit wurden Staat und Politik etwas Anderes, als sie bis dahin waren – sie enthüllten sich in christlicher Perspektive

als menschliche Schöpfung, als Menschenwerk.

Das Politische ist nichts Göttliches mehr. Dass sich die Durchsetzung dieser Idee gerade auch unter Christen noch viele Jahrhunderte Zeit ließ und gegen die verfassten Kirchen sogar mit großer Energie erkämpft werden musste, ist unbenommen. Aber angelegt ist dieser Beitrag des Christentums zur Entgötterung des Staates, zur Befreiung des Staates zu sich selbst, zu seiner rechtlichen Bindung, Verfasstheit und Kontrolle zumindest in der Lesart des katholischen Intellektuellen Hans Maier schon in diesen Grundgedanken aus der Zeit des frühen Christentums. Und wenn wir heute zum Teil wieder einen neu aufkeimenden völkischen Nationalismus erleben, der staatliches Handeln wieder an starke Führer, rechtliche Bindung an rassische Zugehörigkeit knüpfen und das heilige deutsche Volk wieder vergöttlichen will, dann könnte es helfen, dieses christliche Wasserzeichen wieder in Erinnerung zu rufen, das zur Entgötterung der Welt und damit als Voraussetzung mittelbar eben auch zu unserem freiheitlichen, säkularisierten Verfassungsstaat seinen Beitrag geleistet hat.

### Zweites Wasserzeichen: Das neue Bild des Menschen

Das Christentum hat nicht nur die Welt mit-entgöttert. Es hat auch ein neues, ein anderes Bild des Menschen entworfen und eine christliche Anthropologie entwickelt, die sich zumindest mittelbar wohl ebenfalls auf die Ausbildung des freiheitlich-demokratischen Staats und seine Verfasstheit ausgewirkt hat. Diese Prägung begegnet uns – im Anschluss an Hans Maier – ganz tief in dem genetischen Code unserer Gesellschaft. Konkret in dem Bild vom Menschen, wie es das Christentum in seiner Umwertung aller Werte vermittelt hat: In Abkehr vom griechischen Modell des Perfekten, Starken, Wohlgeratenen, Schönen hatte das biblische Christentum die Scharen der Armen, Kranken, Behinderten, Niedrigen in den Blick genommen und den Menschen als Leidgeplagten, Irrenden, Besessenen, Sünder vor Augen geführt. Die breite Durchsetzung dieser nächstenliebenden Anthropologie ist auch hier sträflich lang in der Wiege gelegen und blieb hier lange, allzu lange Zeit liegen. Auch hier musste so manches

<sup>36</sup> Grundlegend und ausführlich hierzu Hans Maier, „Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – Was wäre anders?“, in: Glaubensmacht und Politik. Geschichte – Konflikte – Konturen, hrsg. v. Thomas Brose u. Philipp W. Hildmann, Berlin 2025, 16-29 [im Druck].

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

durch die Jahrhunderte hindurch gegen die verfassten Kirchen erkämpft und durchgesetzt werden und steht in diesen Tagen sogar eher wieder auf dem Prüfstand, als dass diese nächstliebende Anthropologie zu einem umfassend menschenfreundlichen Abschluss gekommen wäre. Doch angelegt ist die Sorge für andere, besonders für die Armen, Abhängigen, Bedürftigen in Abkehr von der Sorge für das eigene Ich, für die Perfektion des höheren Menschen wiederum schon in der Zeit des frühen Christentums. Ohne Monopolanspruch, aber doch als ein sehr ausgeprägter Mosaikstein dieser zweitgeborenen abrahamitischen Religion.

Auf dieser christlichen Umwertung aller Werte ruht nicht nur das moderne Kranken-, Armen- und Erziehungswesen, das unseren Kontinent über ein Jahrtausend hinweg zutiefst geprägt hat. Auf ihr ruht auch der moderne Rechts- und Sozialstaat, der den Menschen in seiner Individualität und Sozialität schützt, seine Entfaltung sichert und ihn im Alter, in Krankheit und Not zumindest theoretisch nicht im Stich lässt. Diese christliche Prägung begegnet uns bis heute als entscheidende Zutat in Menschenrecht und Menschenwürde. Sie begegnet uns in einem Leben in Freiheit und Gerechtigkeit, in einer solidarischen Sicherung für alle. Auf diese Weise hat das biblische Menschenbild seine nicht zu vernachlässigenden Spuren in der Geschichte des modernen Rechtsstaats, Sozialstaats, Kulturstaats hinterlassen.

Was im Blick auf die zu erwartenden Diskussionen der Fachtagung der Alhambra Gesellschaft „Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Krisen – Welchen Beitrag können Religionen leisten?“ schließlich auch nicht übersehen werden sollte: Die Umwertung aller Werte begegnet uns aus christlicher Perspektive heraus auch im Blick auf die Angehörigen anderer Religionen. Selbst wenn dies wiederum beschämenderweise auf offizieller Kirchenebene bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gedauert hat, aber vom christlichen Verständnis des Menschen, dessen Beziehung zu Gott nur in seinem individuellen Gewissen begründet ist, gelangt man – auch – zum Menschenrecht Religionsfreiheit, das für unser interreligiöses Miteinander auf diesem Kontinent insgesamt und in Deutschland im Speziellen bei allen Spannungen so prägend ist.

### Erosionserscheinungen

Die beiden vorstehenden Wasserzeichen sollten dazu anregen, einige Spuren etwas klarer zu sehen, die aus der christlichen Re-

ligion heraus mit in die Herausbildung der politischen Ordnungsform des demokratischen Staates eingeflossen sind. Ohne seine Entstehung mit Böckenförde als Vorgang der Säkularisierung in Zweifel ziehen zu wollen, sind ihm zentrale Ideen aus der christlichen Ideengeschichte doch inhärent. Wäre es vermessen, diese zumindest als einen Teil der Voraussetzungen des freiheitlichen, säkularen, demokratischen Staates anzusehen, von denen er lebt, ohne sie selbst garantieren zu können?

Schließen wir uns für einen Moment diesem Gedanken an, dann steht die Frage im Raum, was eigentlich geschieht, wenn dieser genuin christliche Teil der Voraussetzungen verblasst? Denn dies geschieht zumindest in Deutschland nicht erst seit der Auflösung der christlichen Milieus Mitte der 1960er-Jahre, aber seitdem in rasant zunehmender Geschwindigkeit. Stand heute befinden wir uns in einem Umbruchprozess, den wir – auch in der Politik – in seiner Dramatik noch kaum begriffen haben. Der Glaubensfaden zwischen den Generationen ist in vielen Bereichen abgerissen. Wir erleben einen Exodus aus den verfassten Kirchen in geradezu biblischem Ausmaß. Allein 2023 traten 402.694 Menschen aus der katholischen, rund 380.000 aus der evangelischen Kirche aus.<sup>37</sup> Die Marke von 50 Prozent Christen an der Gesamtbevölkerung ist seit 2021 unterschritten. Natürlich gibt es christlichen Glauben auch jenseits der verfassten Kirchen. Aber diese Zahlen sind dennoch ein Indikator, der nicht wegzudiskutieren ist: Wir erleben einen Abbruch von Glaubensgewissheit, von Glaubenswissen, der so fundamental ist, dass er unsere Gesellschaft in ihren Grundfesten mehr als tangiert. Ist die Frage wirklich so abwegig, welche Folgen dieser Traditionsabbruch für die Akzeptanz eines Wertefundaments haben wird, das nicht nur, aber doch in besonderem Maße über Jahrhunderte durch das Christentum in seiner vielfältigen Form geformt wurde? Vieles lange Zeit hindurch Selbstverständliche muss heute zumindest neu diskutiert, begründet, verhandelt, verteidigt werden. Hier ist auch die wachsende Community der Glaubensfernen, Glaubenslosen aufgefordert, sich mit den sie prägenden Koordinaten in die Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenhalts und die Stärkung der Resilienz unserer Demokratie von morgen einzubringen. Und nicht nur diese.

### Die jüngste Schwester wächst heran

Mit dem Rückgang von Menschen christlicher Prägung geht ja nicht nur eine Zunahme der „religiös Unmusikalischen“<sup>38</sup> einher. Lebten in dem Jahr, als Ernst-Wolfgang Böckenförde und Hans

<sup>37</sup> Vgl. Hilde Naurath, „Kirchenaustritte verharren auf hohem Niveau“, in: Herder Korrespondenz (8/2024), 50.

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen“, in: Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001, 7-31, 30, unter Verwendung einer Formulierung Max Webers.

## Zwischen Frieden und Gewalt – Erklärungsversuche für die politische Ambivalenz von Religionen

Maier sich persönlich kennenlernten, 1961, in der Bundesrepublik Deutschland deutlich weniger als 15.000 Menschen, die in einem weitgefassten Sinne als muslimisch gelesen werden konnten, so sind es heute über 5,6 Millionen.<sup>39</sup> Hier ist etwas mit großer Dynamik in Bewegung geraten. Wir leben nicht nur, um es mit Jürgen Habermas zu sagen, in „einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung“<sup>40</sup> einstellen muss. Wir erleben auch in besonderer Weise die immer deutlichere Präsenz muslimischen Lebens im Konzert dieser religiösen Gemeinschaften. Die jüngste der abrahamitischen Glaubensschwester wächst heran. Wir erleben aber auch das noch viel zu wenig beachtete Heranwachsen kulturislamischen Lebens im Konzert der Community der Glaubensfernen, Glaubenslosen. Für die einen ist diese Entwicklung „das anstößige Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“<sup>41</sup>, für die anderen eine willkommene Bereicherung unserer Gesellschaft durch größere religiöse und kulturelle Vielfalt. Wie auch immer man es sehen mag, als sicher darf gelten, dass von einer „Homogenität der Gesellschaft“<sup>42</sup> zumindest im Blick auf das religiöse Feld heute nicht mehr ausgegangen werden kann. Zumindest nicht in dem Maß, wie sie 1967 bei der Abfassung des Böckenförde'schen Aufsatzes noch gegeben war. Wir befinden uns also inzwischen in einer religiös post-homogenen Gesellschaft, aber weiterhin innerhalb der Leitplanken der politischen Ordnungsform des freiheitlichen, säkularisierten, demokratischen Verfassungsstaates.

### Muslimische Wasserzeichen auf säkularem Verfassungspapier?

Geht man von der bleibenden Gültigkeit des Böckenförde-Theorems aus, dass dieser, unser Staat für sein Überleben, mithin also seine Zukunftsfähigkeit und die Dauerhaftigkeit des gedeihlichen Zusammenlebens in seinen Grenzen auf ein gewisses „Maß an vor-rechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos“<sup>43</sup> angewiesen ist, dann ist es unabdingbar, dass sich sowohl die wachsende Community der Glaubensfernen als auch die (her-)anwachsenden religiös muslimischen Musliminnen und Muslime in diesem tragenden Ethos, dieser vorrechtlichen Gemeinsamkeit wiederfinden können.

Auf der praktischen Ebene ist dies offenkundig der Fall. Gelingt

dieses gedeihliche Zusammenleben ja offensichtlich überwiegend und legt damit gewissermaßen in einem täglichen Plebiszit<sup>44</sup> Zeugnis davon ab, dass wir heute alle gemeinsam und zwar ausschließlich gemeinsam diese eine Gesellschaft bilden. Da diese Gesellschaft aber aktuell zugleich in zunehmendem Maße von multiplen Krisen herausgefordert wird und sich ihr Zusammenhalt darob als eben doch nicht ganz so ehern und unverbrüchlich erweist, scheint es angeraten, auch auf der theoretischen Ebene noch einmal nachzuschärfen.

Wäre es im Kontext unserer Fachtagung nicht reizvoll, den Ball deshalb in das Feld der anwesenden muslimischen Intellektuellen zu spielen?

Welche muslimischen Wasserzeichen ließen sich denn auf unserem säkularen Verfassungspapier ausmachen? Ein solches Unterfangen würde naturgemäß wohl weniger historisch akzentuiert sein als es Hans Maier bei den christlichen Wasserzeichen unternommen hat. Aber wenn es um die Unterscheidung von Göttlichem und Politischem, wenn es um Fürsorge und Hilfe für den Menschen in all seiner Unzulänglichkeit und vieles mehr geht, könnte auch eine dezidiert muslimische Perspektive mit Sicherheit Wertvolles beibringen und möglicherweise überraschende zusätzliche und gemeinschaftsstiftende Wasserzeichen sichtbar werden lassen. Sicher geschieht das alles schon. Aber es könnte vielleicht noch etwas hörbarer werden.

„Die Existenz des säkularisierten Staates“, um zum Abschluss noch einmal Böckenförde zu Wort kommen zu lassen, „ist immer auch eine prekäre“.<sup>45</sup> Umso wertvoller und willkommener ist deshalb jeder Beitrag, der den Zusammenhalt der Gesellschaft fördert, die sich innerhalb der Leitplanken genau dieses, unseres Landes zusammengefunden hat. Und jeder Beitrag ist wertvoll und willkommen, der zur Stärkung genau dieser, unserer politischen Ordnungsform beiträgt. Wie viel Religion verträgt also die Demokratie? Sie verträgt so viel Religion, wie Religion – egal welcher Couleur – dazu beiträgt, den gesellschaftlichen Zusammenhalt nicht zu gefährden, sondern zu stärken. Sie verträgt so viel Religion, wie Religion dazu beiträgt, unseren freiheitlichen, säkulareren, demokratischen Verfassungsstaat resilienteren zu machen und auf Zukunft zu stellen. Dafür lohnt sich gerade in Zeiten von Krisen jede Anstrengung.

<sup>39</sup> Vgl. Katrin Pfündel, Anja Stichs, Kerstin Tanis, *Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Forschungsbericht 38*, Nürnberg 2021, 37.

<sup>40</sup> Habermas (Anm. 6), 13.

<sup>41</sup> Ebd., 14.

<sup>42</sup> Böckenförde (Anm. 1), 71.

<sup>43</sup> Ebd., 24.

<sup>44</sup> Die Formulierung ist vom französischen Religionswissenschaftler Ernest Renan entlehnt, der sie 1882 allerdings auf die „Nation“ als ein „Plebiszit, das sich jeden Tag wiederholt“, angewendet hat; vgl. Roland Löffler, „Die Nation – ein tägliches Plebiszit. Nationalismus als ewig junges Thema der Geschichtsschreibung“, in: *Das Parlament* (41/2005).

<sup>45</sup> Böckenförde (Anm. 1), 10.

# 4 Interreligiöser Dialog – Ein persönlicher Bericht

Von Dr. Aydin Süer, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Berliner Institut für Islamische Theologie, Humboldt-Universität zu Berlin



Als mich meine Mitstreiter:innen in der Alhambra Gesellschaft baten, auf dieser Tagung einen Vortrag über meine persönlichen Erfahrungen im interreligiösen Dialog zu halten, war mein erster Impuls folgender: Kann ich überhaupt etwas Substantielles zu diesem Thema beitragen? Was qualifiziert mich eigentlich, darüber zu reden? Was kann ich erzählen, was über das Anekdotische hinausgeht? Rückblickend stellte ich mir folgende Fragen: Wann und wo hat mein Engagement eigentlich begonnen? Welche Stationen habe ich durchlaufen? Was sind meine wichtigsten Erkenntnisse? Lässt sich für mich oder gar für den interreligiösen Dialog insgesamt so etwas wie ein Fazit ziehen?

So entstand schließlich dieser sehr persönliche Bericht. Natürlich erhebe ich nicht den Anspruch, für den interreligiösen Dialog in all seinen Facetten zu sprechen. Gleichwohl meine ich, in meinen Erfahrungen auch bestimmte allgemeinere Entwicklungen wiederzuerkennen: die sich wandelnden Selbst- und Fremdbilder, unausgesprochene Machtverhältnisse sowie die stetige Suche nach Verständigung in einer pluralen Gesellschaft.

Wenn ich im Folgenden vom interreligiösen Dialog spreche, beziehe ich mich konkret auf Begegnungen zwischen Christ:innen und Muslim:innen. Meine erste bewusste Erfahrung dieser Art liegt weit zurück. Ich müsste vierzehn Jahre alt gewesen sein, als ich in einem lokalen Anzeigenblatt meiner Heimatstadt Köln die Ankündigung eines «Islam-Abends» in einer evangelischen Ge-

meinde las. In jugendlichem Eifer beschloss ich, daran teilzunehmen, und getrieben von dem Wunsch, meinen Glauben nicht nur zu vertreten, sondern auch zu verteidigen, fuhr ich dorthin. Ich war der Jüngste in der Runde und zugleich der einzige Muslim. Die Aufmerksamkeit lag also ganz auf mir. Ich wurde mit Fragen geradezu überhäuft, doch das empfand ich keineswegs als unangenehm. Im Gegenteil: Ich freute mich über das aufrichtige Interesse und den Wissensdurst der anderen Teilnehmenden. Aus heutiger Sicht vermute ich, dass sich darin auch eine gewisse Verwunderung spiegelte – über den kleinen Jungen, der doch tatsächlich glaubte, auf jede Frage eine Antwort parat zu haben. Dass ich mich so wohlfühlte, verdanke ich nicht zuletzt der Pfarrerin der Gemeinde. An ihren Namen kann ich mich leider nicht mehr erinnern. Sie war es, die die Veranstaltung initiiert hatte, und sie ermutigte mich, den Islam nicht nur theoretisch, sondern auch anhand gelebter Praxis authentisch darzustellen.

Begegnungen, in denen ich quasi als Repräsentant des Islams wahrgenommen und befragt wurde, folgten viele. Ein weiteres solches Schlüsselerlebnis hatte ich mit siebzehn in den USA, wo ich als Austauschschüler ein halbes Jahr bei einer streng christlichen Gastfamilie in Florida lebte. Ich wurde Teil ihrer kirchlichen Praxis und nahm an Gottesdiensten und Jugendstunden teil. Zwar beteiligte ich mich nicht aktiv an den Zeremonien, aber meine bloße Anwesenheit genügte, um mich in der Rolle des

# 4

## Interreligiöser Dialog – Ein persönlicher Bericht

„muslimischen Jungen aus Deutschland“ wiederzufinden. Ich war „der Andere“, der Exot, auf den alle neugierig waren. Mehr als das wurde ich aber auch zum ersten Mal in meinem Leben zum Objekt subtiler, manchmal auch direkter Bekehrungsversuche. Ich erinnere mich noch gut daran, wie der Prediger jedes Mal zu mir herüberschielte, wenn er von der Überlegenheit des Christentums sprach. Suggestive, als Interesse getarnte Fragen der Gemeindeglieder zielten unaufhörlich darauf ab, ein Streitgespräch der Religionen zu provozieren. In den meisten Fällen ging ich darauf ein, doch mit der Zeit wurde mir klar, wie sehr mich diese Konfrontationen seelisch belasteten.

Dennoch war diese Episode für mein Verständnis von interreligiösem Dialog entscheidend: Sie machte mir nämlich bewusst, wie blind religiöse Menschen manchmal für die Lebensrealitäten anderer sein konnten. Statt das Wahre und Schöne auch im Glauben der Anderen zu sehen, trat man ihnen bestenfalls mit Mitleid entgegen und suchte nach Mitteln und Wegen, sie aus ihrem vermeintlichen Unglück zu retten. In gewisser Weise erkannte ich in diesem missionarischen Eifer aber auch mich selbst wieder. Ich begann daher, mich kritisch mit meinem eigenen Anspruch auseinanderzusetzen, den Islam als einzig wahre Religion zu präsentieren. Am Ende wusste ich: So wollte ich nicht mehr sein.

Diese Einsicht begleitete mich von da an in vielen meiner Begegnungen mit christlichen Menschen. Heute bin ich der Auffassung, dass der interreligiöse Dialog nicht das Ziel haben darf zu überzeugen oder zu bekehren. Vielmehr sollte es darum gehen, ein ehrlicher, aufgeschlossener, kurzum: ein guter Gesprächspartner zu sein. So merkte ich auch immer mehr, dass in Begegnungen auf menschlicher Ebene – und auf die kam es meiner Meinung nach an – die konfessionellen Unterschiede eigentlich überhaupt keine Rolle spielten.

Je länger ich mich im interreligiösen Dialog, nunmehr in institutionalisierter Form mit der Alhambra Gesellschaft, engagierte, desto stärker traten allerdings auch kritische Beobachtungen zutage. Der hier für mich grundlegendste Punkt ist ohne Zweifel die Asymmetrie. Denn der Dialog, so offen er auch sein mag, ist nie symmetrisch. Christliche Institutionen verfügen meist über bessere finanzielle, infrastrukturelle und personelle Ressourcen und haben deshalb ganz andere Startbedingungen als Muslim:in-

nen. Mithin handelt es sich in der Regel um Zusammenkünfte, in denen hauptamtlich tätige und theologisch ausgebildete Menschen Ehrenamtler:innen und theologischen Laien gegenüberstehen. Auch haben wir es mit verschiedenen Graden der Sprachfähigkeit zu tun. Denn selbst der muslimische Imam, so er denn anwesend ist, spricht oft nicht ausreichend Deutsch oder kann zumindest seine theologischen Begriffe nicht ins Deutsche übersetzen. Auch die Grade der Institutionalisierung unterscheiden sich erheblich. Während auf der christlichen Seite vorwiegend etablierte, prestigereiche Akteur:innen sitzen, handelt es sich auf der muslimischen Seite erfahrungsgemäß um „Amateure“ und in gewisser Weise auch um „Außenseiter“. Es herrscht also ein unverkennbares Gefälle zwischen den Teilnehmenden. Entsprechend ist es häufig die privilegierte Partei, nämlich die christliche Seite, die die Themen vorgibt, die Rahmenbedingungen definiert und das Framing übernimmt. Muslimische Teilnehmende geraten so oft in eine passive, ja, defensive Position, müssen sich zu gesellschaftlichen oder theologischen Fragen äußern, die nicht aus ihrer eigenen Perspektive, sondern aus einer Erwartungshaltung heraus gestellt werden.

Auch die jeweiligen Motivationen im Dialog sind nicht deckungsgleich. Während viele Christ:innen ein wahrhaftiges Interesse am Islam zeigen, liegt das Engagement vieler Muslim:innen – nicht aus Boshaftigkeit, sondern strukturell bedingt – oft in der Korrektur öffentlicher Missverständnisse. Interreligiöser Dialog findet nun einmal nicht in einem gesellschaftspolitischen Vakuum statt. Hier sind es sehr häufig Debatten über „den Islam“ oder „die Muslime“, die oft den Anlass dafür geben, dass man sich überhaupt in dieser Konstellation versammelt. Der Wunsch, den Islam in einem besseren Licht zu zeigen, überlagert auf der muslimischen Seite daher manchmal die Bereitschaft zur echten Auseinandersetzung mit dem Christentum. Teilweise bleibt es sogar bei reiner Präsenz: „Man muss sich bei solchen Veranstaltungen eben blicken lassen.“

Ein weiteres zentrales Problem vieler Dialogformate ist die Reduktion der Gesprächspartner:innen auf ihre religiöse Identität. Muslim:innen werden dabei häufig nur als Vertreter:innen ihrer Religion wahrgenommen, ihre Individualität und Lebensrealität werden ausgeblendet. Ihre Aussagen werden „muslimisiert“,

alles wird auf die Religionszugehörigkeit zurückgeführt – selbst Fragen, die kaum etwas mit Glauben zu tun haben. So entsteht eine Form der Exotisierung: der „Homo Islamicus“ als Gegenüber in einem Gespräch, das vorgibt, Vielfalt zu feiern, aber in Wirklichkeit Differenz zementiert.

Diese Differenz drückt sich nicht nur in Inhalten, sondern auch in der räumlichen und sprachlichen Inszenierung aus. Oft sitzt etwa die muslimische Gruppe auf der einen und die christliche Gruppe auf der anderen Seite des Raumes oder Tisches. Fragen wie „Wie ist das bei euch?“ konstituieren zwei klar voneinander getrennte Gruppen, zwischen denen vermeintlich unüberwindbare Unterschiede bestehen. Man wird hier gleichsam zu Muslim:innen „gemacht“. Aus eigener Erfahrung weiß ich jedoch: Die wahren Grenzen verlaufen nicht entlang konfessioneller Linien. Bei vielen Themen fühle ich mich meinen christlichen Gesprächspartner:innen näher als manchen Muslim:innen – oder auch keinem von beiden. Unsere Kategorisierungen gehören daher auf den Prüfstand.

Diese Manifestierung religiöser Andersartigkeit sogar in den scheinbar belanglosesten Praktiken führt zu einem zusätzlichen Problem: dass nämlich alle Themen „über-religionisiert“ werden. Im interreligiösen Gespräch wird oft so getan, als sei jede Frage eine religiöse. Dabei geraten wichtige soziale, ökonomische oder politische Aspekte schnell aus dem Blick. Das mag auch daran liegen, dass der interreligiöse Dialog für viele christliche Teilnehmende einer der letzten Orte ist, an dem sie offen über ihren Glauben sprechen können – in einer säkularen Gesellschaft, die Religion oft marginalisiert. Diese Gespräche wirken daher häufig stärker auf die Selbstvergewisserung der eigenen christlichen Identität zurück als auf eine tatsächliche Konversation mit dem Anderen.

Für Muslim:innen birgt das eine subtile Gefahr: Sie übernehmen unkritisch Begriffe, Fragestellungen und Themen aus einem christlich dominierten Diskurs und damit auch ein bestimmtes Verständnis von Religion, das der Vielfalt islamischer Glaubenspraktiken nicht immer gerecht wird. Selbst innerhalb der islamischen Theologie an deutschen Universitäten beobachten wir eine für gewöhnlich unreflektierte Orientierung an christlichen Theologien, während der Austausch mit anderen geisteswissen-

schaftlichen und naturwissenschaftlichen Disziplinen in den Hintergrund tritt.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Es liegt nicht in meiner Absicht, an dieser Stelle eine Diskussion über die angebliche Verzerrung oder gar Verfälschung des Islams zu entfachen. Darum geht es mir nicht. Vielmehr möchte ich dazu anregen, die hier beschriebenen Mechanismen nicht aus den Augen zu verlieren und ihnen mit mehr Sensibilität und Reflexion zu begegnen.

Abschließend sei noch ein Aspekt genannt, der im interreligiösen Austausch ebenfalls zu kurz kommt: die Öffnung für säkulare und konfessionslose Menschen. Sie stellen in vielen Regionen Deutschlands mittlerweile die Mehrheit, werden in interreligiösen Formaten jedoch erstaunlicherweise kaum berücksichtigt. Dabei wäre es dringend notwendig, auch mit religionskritischen Perspektiven ins Gespräch zu kommen – nicht apologetisch, sondern mit Bereitschaft zur Selbstkritik.

Am Ende stellt sich also die Frage: Wie sehr spiegeln unsere Dialogformate tatsächlich die Lebenswirklichkeit der Menschen wider? In vielen sozialen Kontexten, in denen Beziehungen freiwillig gewählt werden – ob im Freundeskreis oder in der Freizeit – bleibt religiöse Homogenität weiterhin die Regel. Die oft beschworene Vielfalt erscheint dann nur noch als Ideal, das vor allem in offiziellen Runden zelebriert wird, während man in der Realität meist die vertraute Gleichgesinntheit bevorzugt. Der interreligiöse Dialog vollzieht sich so nicht selten losgelöst vom gelebten Alltag – und läuft Gefahr, weltfremd zu wirken.

# 5 Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

Von Klaus Waldmann



Keine geringere Frage als die nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt und dem Beitrag, den Religionsgemeinschaften leisten können, um so etwas wie Gemeinschaft und Zugehörigkeit zu stiften, stand im Mittelpunkt einer Podiumsdiskussion am 26. März 2025 in Räumen der Evangelischen Stadtakademie in München. Was macht diese Fragestellung gegenwärtig besonders dringlich? Thesen von einer Spaltung der Gesellschaft, einer gesellschaftlichen Polarisierung, zumindest von einer wachsenden Gefahr der Zersplitterung der Gesellschaft sind prägende Bilder in Ansätzen einer gesellschaftlichen Zeitdiagnose. Ökonomische, kulturelle, soziale, historische und politische Prozesse haben in den zurückliegenden Jahren zu einer weitreichenden Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche soziale Milieus geführt. Die Gesellschaft ist infolge von Arbeitsmigration und Zuwanderung von Geflüchteten diverser geworden. Mit der AfD und dem BSW sind neue politische Parteien entstanden, die sogenannten Volksparteien der politischen Mitte sind schwächer und die extremen Kräfte an den Rändern stärker geworden. Über die Themen Migration, Klimakrise und sozial-ökologische Transformation von Wirtschaft und Gesellschaft wird erbittert gestritten. Zudem bezweifeln zahlreiche Akteur:innen, dass die liberale Demokratie noch in der Lage ist, diese Herausforderungen zu bewältigen. Die Demokratie ist in eine Krise geraten, die aktuelle Polykrise hat den gesellschaftlichen Zusammenhalt massiv erschüttert.

Doch was ist unter gesellschaftlichem Zusammenhalt zu verstehen und welchen Beitrag können Religionsgemeinschaften dazu leisten? Gesellschaftlicher Zusammenhalt ist ein vielschichtiger Begriff. Er hat eine deskriptive und analytische Dimension, die sich an Begriffen wie Spaltung, Polarisierung und Fliehkräfte festmachen lässt und er hat eine normative Dimension, die sich auf grundlegende Werte und Normen, zentrale Leitbilder und Narrative bezieht und nach Bindekräften fragt. In den Debatten um grundlegende Orientierungen und Leitbilder der Gesellschaft richten sich enorme Erwartungen an die Religionsgemeinschaften, diese stellen sich im Prinzip dieser Anmutung sehr gerne. Von besonderer Relevanz ist in diesem Kontext, dass infolge einer aus unterschiedlichen Gründen erfolgten Zuwanderung die Gesellschaft multireligiös geworden ist. Welche Ressourcen können die Religionsgemeinschaften in das soziale Kapital einer liberalen, modernen Gesellschaft einbringen, in der einerseits Religiosität pluraler geworden ist und andererseits die Zahl der Konfessionslosen permanent ansteigt? Müssen sie nicht zunächst ihre Verhältnisse untereinander, die Relevanz ihrer vielfältigen Denominationen und jüngere Religionen ihren jeweiligen Status klären? Sind Religionen vor allem Orientierung und Kraftquell für die einzelnen Gläubigen, wird Religiosität nicht primär individuell gelebt oder sind Religionen nicht doch auch zivilgesellschaftliche Akteur:innen, die ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnehmen? Können Religionen

# 5

## Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

stabilisierende Kräfte in tiefgreifenden Veränderungsprozessen dynamischer Gesellschaften sein und können sie soziale Integration mitgestalten sowie gesellschaftlichen Wandel begleiten?

In einer Studie der Bertelsmann-Stiftung aus dem Jahr 2024 wird gesellschaftlicher Zusammenhalt mit drei Kriterien verdeutlicht: der Stärke und dem Umfang sozialer Beziehungen; der Verbundenheit mit dem Gemeinwesen, dem Vertrauen in dessen Institutionen und dem Empfinden, dass die gesellschaftlichen Umstände gerecht sind; einer Gemeinwohlorientierung, die durch Unterstützung von Schwachen und die Akzeptanz sozialer Regeln gekennzeichnet ist. Im Kern geht es darum, dass die Mitglieder einer Gesellschaft sich gegenseitig als legitime Andere anerkennen, dass Vertrauen in Menschen und Institutionen der Gesellschaft besteht und Prinzipien von Toleranz, Solidarität, Gerechtigkeit und gleicher Teilhabe Grundlage des Zusammenlebens sind. Bei der vorausgehenden Fachtagung im Evangelischen Bildungszentrum in Bad Alexandersbad im November 2024 und dieser Podiumsdiskussion ging es darum zu reflektieren und zu klären, welchen Beitrag die Religionsgemeinschaften zur Arbeit an der Gestaltung des sozialen Zusammenhangs leisten können. Im Horizont dieser Überlegungen begrüßte Murat Kayman als Vertreter der Alhambra Gesellschaft die Teilnehmenden und konstatierte, dass die Frage nach dem Beitrag der Religionen impliziere, dass den Religionen eine Zusammenhalt und Solidarität stärkende Wirkung innewohne. Kritisch merkte er an, dass dies eine wohlwollende Sichtweise sei, denn es dürfe keineswegs übersehen werden, dass auch das Trennende, der Konflikt und die Krise in den Religionen angelegt sei. Er wies darauf hin, dass bis heute über 100 Religionskriege bekannt und belegt seien (u.a. die islamischen Expansionskriege, die Kreuzzüge, die Hugenottenkriege, der Dreißigjährige Krieg). Religiös begründete und gerechtfertigte Gewalt spiele auch gegenwärtig in Konflikten oder z.B. in Anschlägen eine Rolle. Mit skeptischen Anmerkungen zur Relevanz und Reichweite interreligiöser Dialoge und der Frage, ob Religion ein Problemkind in heterogenen Gesellschaften sei, schloss er seinen Impuls ab.

Zum Podiumsgespräch waren **Karl Straub**, Mitglied des Bayerischen Landtags und Integrationsbeauftragter der Bayerischen

Staatsregierung sowie drei Personen eingeladen, die sich aus der Perspektive verschiedener Religionsgemeinschaften an der Debatte beteiligten: **Prof. Dr. Nimet Seker**, Professorin am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin und Vorsitzende der Alhambra Gesellschaft e.V.; **Dr. Philipp Hildmann**, Geschäftsführer des Bayerischen Bündnisses für Toleranz und Vertreter des Evangelischen Bereichs sowie **David Weissmann**, Vorstandsmitglied des Verbands Jüdischer Studierender in Bayern. Die Gesprächsleitung hatte Eren Güvercin, Projektleiter von „MuslimDebate 2.0“.

### Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften

In seiner Rolle als Integrationsbeauftragter der bayerischen Staatsregierung hob Herr Straub hervor, dass sich die Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften in den zurückliegenden Jahren intensiviert habe. Er berichtete von der großen Resonanz auf die Einladung zu einem Fachtag über das muslimische Leben in Bayern, der anfangs dieses Jahres stattgefunden habe. Zurzeit würde auch der Ramadan viele Gelegenheiten zum Kontakt mit der muslimischen Community bieten. Wichtig sei aus seiner Sicht, dass die Moscheegemeinden sich öffnen und zu Begegnungen einladen. Sehr eindrucksvoll sei für ihn die Einladung zu einem interreligiösen Fastenbrechen gewesen. Er spüre ein Bedürfnis zum Dialog und sein Ziel sei es, den islamischen Glauben sichtbarer zu machen und zu zeigen, dass dieser ein friedlicher Glaube ist. Notwendig sei, die Moscheegemeinden zu stärken und dazu beizutragen, dass diese junge Muslim:innen bei ihrer Suche nach Orientierung unterstützen können, damit junge Menschen nicht auf Angebote auf TikTok oder anderen sozialen Medien angewiesen sind. Grundsätzlich gelte es dem islamischen Glauben in Bayern den Stellenwert zu geben, den er verdiene.

Auch berichtete er, dass er, um die öffentliche Wahrnehmung von Religion bzw. mögliche antisemitische Vorbehalte selbst zu erleben, zusammen mit einem Rabbiner einen sogenannten Kippa-Walk in der Münchner Innenstadt unternommen habe. Etwa 98 bis 99% der Menschen reagierten durchweg positiv, aber er habe auch einige schwierige Blicke gespürt. Grundsätzlich sei er

# 5

## Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

optimistisch, dass dank der Potenziale der Religionen aktuelle Krisen überwinden werden könnten. Frau Seker würdigte, dass der Integrationsbeauftragte Integration nicht mehr lediglich als Bringschuld verstehe, sondern als gemeinsamer im Dialog zu gestaltender Prozess.

Bündnis für Toleranz als gemeinsame Plattform

Herr Hildmann berichtete, dass das Bayerische Bündnis für Toleranz sich im Jahr 2005 als Reaktion auf das im Jahr 2003 verübte Attentat einer rechtsextremistischen Gruppierung auf die Grundsteinlegung für ein neues jüdisches Kulturzentrum in München nach einigen Gesprächen als Plattform konstituiert habe. Zahlreiche zivilgesellschaftliche Organisationen (Kirchen, Gewerkschaften, israelische Kultusgemeinde) hätten die Initiative zu seiner Bildung ergriffen, um Aktionen von Menschen zu bündeln, die sich für Demokratie, Freiheit, Menschenwürde und gegen alles, was diese Freiheit bedroht, engagieren. Aktuell würde z.B. in Kooperation mit der bayerischen Landeszentrale für neue Medien eine Aktion gegen Hass und Hetze in Social Media durchgeführt.

Auf Nachfrage erläuterte Herr Hildmann, dass im Bündnis bedauerlicherweise eine starke muslimische Stimme fehle. Damit sei eine der Hauptfokusgruppen rechtsextremer Gewalt in diesem Zusammenschluss nicht vertreten. Er sei zuversichtlich, dass es demnächst gelingen würde, eine Vertretung der muslimischen Community für das Bündnis zu gewinnen. Herr Straub bestätigte dieses Defizit und erklärte diese Situation damit, dass es nicht den einen muslimischen Vertreter gebe, sondern sich diese Community auf eine Vielzahl von Vertreter:innen aufteile. Auf jeden Fall müsse in Hinblick auf die Repräsentanz der muslimischen Community im Bündnis eine Lösung gefunden werden. Die Relevanz des 7. Oktober für den gesellschaftlichen Zusammenhalt

Beiträge von Frau Seker und Herrn Weissmann beleuchteten die Bedeutung des Überfalls der Hamas auf Israel, die Entführung von Geiseln und die darauffolgenden kriegerischen Auseinandersetzungen in Gaza für den gesellschaftlichen Zusammenhalt in Deutschland. Herr Weissmann berichtete, dass viele Jüdinnen

und Juden zurzeit sehr verunsichert sind. Sie machten sich aufgrund des Erstarkens des Rechtsextremismus in Deutschland und wegen des Hasses, den sie von Seiten extremistischer und islamistischer Akteur:innen erleben, große Sorgen. Studierende fühlten sich an ihren Hochschulen nicht mehr sicher und viele machten sich Gedanken, ob sie auswandern sollen. Er betonte, dass es in der Öffentlichkeit einer Mutprobe gleiche, seine jüdische Identität offenzulegen. Die Zahl antisemitischer Straftaten habe sich nach dem Überfall der Hamas vom 7. Oktober auf Israel massiv erhöht. Nach seiner Meinung müssten die Religionsgemeinschaften dem sich verstärkenden Hass engagiert entgegenzutreten und Angebote der Aufklärung und Sensibilisierung schaffen. Von den Religionsgemeinschaften erwartete er, Empathie zu zeigen und Erfahrungen nicht abzuschwächen. Viele Jüdinnen und Juden hätten sich allein gelassen gefühlt. Die Erfahrung von zunehmendem Antisemitismus hätte jedoch auch dazu geführt, dass viele jüdischen Menschen sich überhaupt mit ihrer jüdischen Identität auseinandergesetzt haben. Das Judentum sei eine Ethnoreligion, man könne ethnisch jüdisch sein, ohne religiös zu sein.

Frau Seker beschrieb ihre Beobachtungen an der Universität, dass Studierende ihres Instituts nach dem 7. Oktober sehr ängstlich geworden seien, aber auch gereizt und emotional reagierten. Die eher Stilleren hätten das Gespräch mit den Lehrenden über die politische Situation und die Welle der Gewalt in Israel und Gaza gesucht. Auch habe es Gespräche mit der Hochschulleitung gegeben, um für die Erfahrungen von antimuslimischem Rassismus und Anfeindungen auf allen Ebenen der Hochschule zu sensibilisieren. Schwierig sei gewesen, die zunächst herrschende Sprachlosigkeit zu überwinden und auch über die bestehenden Ängste und Sorgen zu sprechen. Herr Weissmann wies auf Gemeinsamkeiten als Minderheiten hin, die von aktuellen Konflikten und gesamtgesellschaftlichen Problemen betroffen sind. Zudem berichtete er davon, dass insbesondere jüdisch-islamische Dialogprojekte, Partnerschaften, sogar Freundschaften, nach dem 7. Oktober weggebrochen sind.

# 5

## Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

### Migration - Religiöse Vielfalt als Bedrohung?

Herr Hildmann brachte einige Ergebnisse aus Studien zur Wahrnehmung des Islam in Deutschland in das Gespräch ein. Z.B. habe sich im Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung aus dem Jahr 2023 gezeigt, dass eine Mehrheit der Bevölkerung (52%) im Islam eine Bedrohung sieht. [Die folgenden ausgewählten Daten ergänzen diese Aussage: Näher betrachtet sind die Angaben zu dieser Frage in den verschiedenen Ausgaben des Monitors seit 2013 relativ stabil, sie schwanken zwischen 52 und 57%. Der Anteil der Deutschen, die den Islam als bereichernd empfinden ist 2023 auf einen Tiefstwert von 18% gesunken, während dieser Wert in den vorhergehenden Jahren noch bis zu 30% anstieg. Der Aussage, „der Islam richtet sich gegen viele Dinge, die ich in dieser Gesellschaft für gut und richtig erachte“ stimmten im Jahr 2023 ca. 67% der Befragten „voll und ganz“ und „eher“ zu. Interessant ist, wenn statt nach dem Islam nach Musliminnen und Muslimen gefragt wird, also die Aussage auf Personen bezogen wird, stimmen weniger Befragte, jedoch immer noch 64% zu. Noch größer ist die Differenz bei der Aussage, „der Islam richtet sich gegen die Freiheiten und Rechte der Menschen“. Hier stimmen 66% der Befragten zu. Lautet die Formulierung „Musliminnen und Muslime richten sich gegen ...“, dann stimmen lediglich noch 58% zu. Das ist jedoch immer noch eine deutliche Mehrheit der Bevölkerung. Diese Ergebnisse des Religionsmonitors verdeutlichen, mit welchen Zuschreibungen, pauschalisierten Vorstellungen und Stereotypen Musliminnen und Muslime in Deutschland konfrontiert sind. Diese Ergebnisse spiegeln auch die von Muslim:innen wahrgenommene Diskriminierung, denn ein Drittel der befragten Muslim:innen äußert, dass sie sich in alltäglichen Situationen regelmäßig diskriminiert empfinden. Etwas Anlass zur Hoffnung gibt, dass jüngere Altersgruppen unter den Befragten signifikant positivere Einstellungen gegenüber dem Islam und Muslim:innen haben, während negative Wahrnehmungen unter älteren Altersgruppen verbreitet sind (Vgl. Bertelsmann Stiftung (2024): Zwischen Pauschalisierung und Differenzierung Einstellungen gegenüber Muslim:innen und dem Islam).]

Seinen Hinweis auf Ergebnisse von Umfragen bindet Herr Hildmann in die These ein, dass wir gegenwärtig in einer zutiefst

verunsicherten Gesellschaft leben, was im Kontext der vielbeschriebenen Polykrise zu verstehen sei. Herr Straub zeigte eine gewisse Zurückhaltung gegenüber Ergebnissen von Studien und schilderte verschiedene Eindrücke aus seiner praktischen Arbeit. Zunächst sprach er sich gegen jeden Extremismus aus, der in Bayern nichts zu suchen habe. Weiter war er der Überzeugung, dass man wieder viel mehr über die positiven Seiten der Migration sprechen müsse. Die Probleme, die die Bevölkerung in Hinblick auf die Themen Migration und Asyl empfinde, müssten angesprochen und gelöst werden. Er ist der Überzeugung, dass dann auch wieder die Zustimmung z.B. zur AfD zurückgehen würde. Zwar glaube er auch, dass Menschen verunsichert seien und vor etwas Unbekanntem Angst hätten, doch würde er erleben, dass Menschen vor Ort keine Angst vor ihren muslimischen Nachbarn haben oder vor Menschen, die ihren muslimischen Glauben leben. Für ihn, führte er aus, sei auch der Faktor Zeit wichtig. Er wies darauf hin, dass er einige Beispiele kenne, wo zunächst z.B. der Plan in einem Ort eine Moschee zu errichten, Riesenproteste hervorgerufen habe, in der Zwischenzeit die Moschee zur Orts- bzw. Stadtgesellschaft gehöre. Ähnliches habe er in Verbindung mit der Ansiedlung von Einrichtungen für Geflüchtete erlebt, gegen die sich zunächst heftige Gegenwehr gezeigt, jedoch durch Begegnungen und Austausch sich dann die Einstellungen gewandelt hätten. Er plädierte dafür, dass sich Menschen der gesellschaftlichen Mitte nicht immer in Diskussionen über Migration und Asyl hineintreiben lassen. Frau Seker verwies darauf, dass gerade das Thema der Migration im Wahlkampf zur Bundestagswahl eine große Rolle gespielt habe. Sie sei davon überzeugt, dass die Politik vermeiden müsse, dieses Thema immer wieder emotional aufzuladen. Die gesellschaftlichen Probleme hätten nach ihrer Ansicht vielmehr mit Politikverdrossenheit, mit Ungerechtigkeit und Ungleichbehandlung zu tun, was mit der Asyl- und Migrationsdebatte immer wieder verdeckt werde. Herr Hildmann betonte, dass die Vermittlung von Wissen sowie offene und aufgeschlossene Begegnungen aus seiner Sicht der Königsweg sei, um gegenseitige Ressentiments abzubauen sowie Ausgrenzung und Marginalisierung zu überwinden. Nach seiner Überzeugung müssten wir das gute Streiten wieder lernen.

# 5

## Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

Zwar gebe es an vielen Orten interreligiöse Dialoge, doch es sei zu bezweifeln, ob in diesen Gesprächsrunden wirklich die trennenden Fragen und vorurteilsbeladenen Themen angesprochen worden wären oder ob diese Zusammentreffen vor allem von wohlwollenden Freundlichkeiten geprägt seien. Zudem reiche es nicht, nur miteinander zu sprechen, sondern man müsse auch in ein gemeinsames Tun kommen. Das würde auch bedeuten, dass z.B. Christen lernen müssten, selbstbewusster ihre Religion zu vertreten. Insgesamt sah er als problematisch, dass kirchliche Gemeinden ausdünnen, dass die Zahl der Jugendgruppen schwindet und auch Sportvereine ein Stückweit wegbrechen würden. Das führe auch zu einer Schwächung einer vielbeschwoeren Zivilgesellschaft.

### Islamische Theologie an Universitäten in Deutschland

Frau Seker begrüßte aus einer wissenschaftspolitischen Sicht, dass das Fach Islam aus einer muslimischen bekenntnisorientierten Perspektive in die akademische Landschaft in Deutschland integriert worden sei. Zwar gebe es in Deutschland seit langer Zeit eine orientalische islamwissenschaftliche Tradition an Universitäten, doch die neu gegründeten Institute würden sich aus muslimischer Perspektive anders verorten. Aus integrationspolitischer Perspektive hätte diese Entscheidung für diese Struktur dazu geführt, den Selbstwert der muslimischen Community zu stärken und Anerkennung zu vermitteln. An den Instituten der islamischen Theologie gebe es nun die Voraussetzungen, um historische Perspektiven, die Konflikte zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, aber auch innermuslimische Konflikte zu bearbeiten. In diesem Kontext gehe es auch darum zu untersuchen, wie sich z.B. jüdische und islamische Gelehrte gegenseitig beeinflusst haben. Es werde eine selbständige kritische Forschung ermöglicht und Kompetenzen vermittelt, eigene religiöse Anliegen in deutscher Sprache zu formulieren und sich theologisch begründet an Debatten zu beteiligen sowie die Geschichte des Islam in allen Höhen und Tiefen, die eigene Theologie auf einem akademischen Niveau kennenzulernen.

### Öffentliche Sichtbarkeit von Religion – gesellschaftspolitische Positionierung

Im Gespräch wurde die oft zu hörende Kritik angesprochen, dass Religion im öffentlichen Raum nichts zu suchen habe und sich auf den privaten Raum zurückziehen soll. Keine Überraschung war, dass die Gesprächspartner insgesamt diese These zurückwiesen. Diese Einschätzungen wurden allerdings differenzierter begründet. So monierte Herr Hildmann, dass im inneren Ring in München keine repräsentative Moschee zu finden sei. In Hinblick auf eine öffentliche Sichtbarkeit des Islam bestehe massiver Handlungsbedarf in Richtung auf ein kluges und unaufgeregtes Aufeinanderzugehen. Religionen bräuchten Orte der Identifikation, dadurch könne auch das Grundrecht auf Religionsfreiheit gelebt werden. Herr Straub erwähnte, dass in Bayern häufig kritisiert werde, Religion würde sich zu sehr in den öffentlichen Raum drängen. Offensichtlich übersah er dabei, dass sich Visibilität hier vor allem auf die christlichen Kirchen bezieht. Er erläuterte, dass die muslimische Community sich zu Wort melden und auf die Politik zugehen müsse, wenn sie gehört werden will. Dialoge müssten auf Basis des Grundgesetzes geführt werden. Weiter plädierte er für einen Islamunterricht, durch den Kinder und Jugendliche das Notwendige über die Religion in Erfahrung bringen könnten. Frau Seker trat entschieden für mehr religiöse Bildung ein. Benötigt werde so etwas wie eine Religionskunde bzw. ein Ethikunterricht für alle. Es müsse um eine Wissensvermittlung über Religionen, religiöse Traditionen, die Geschichte von Religionen und ihre Verbreitung geben. Dabei müsste eine große Breite von Themen aufgegriffen werden, nicht nur das, was durch aktuelle Ereignisse getriggert werde. In den Religionen sei ein sehr großes Friedenspotenzial vorhanden, das in die Bildungspolitik eingebracht werden müsse. Herr Weissmann beklagte, dass Jüdinnen und Juden in der gesamtgesellschaftlichen Politik noch nicht genügend vertreten seien. Auch über das Judentum sei in der Gesellschaft zu wenig Wissen vorhanden. Das zeige sich immer wieder an Veranstaltungen, die auf den Samstag fielen, also auf den Schabbat und es für religiöse Juden deshalb gar nicht möglich sei, entsprechende Einladungen anzunehmen.

# 5

## Veranstaltungsbericht zur öffentlichen Podiumsdiskussion

Zur Frage, ob die Religionsgemeinschaften stärker an öffentliche Debatten teilnehmen, Forderungen formulieren und ihre Expertise einbringen müssten, gab es unterschiedliche Einschätzungen. Herr Hildmann war an dieser Stelle etwas zurückhaltend und meinte, wenn er seine evangelische Kirche betrachte, dass man sich auch zu viel in gesellschaftlichen Debatten zu Wort melden könne. Man müsse sich nicht jeder Wortmeldung z.B. von Fridays for Future anschließen. In Hinblick auf muslimische Verbände bemerkte er, dass diese sich zwar häufiger zu Wort meldeten, dass sie jedoch nicht adäquat gehört würden. Wenn die Religionsgemeinschaften einen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenhalt leisten wollen, brauche es ein gemeinsames Fundament und sie müssten sich fragen, was denn der eigene Beitrag zur Zukunft der Demokratie sei. Sie müssten Auskunft über das eigene Menschenbild geben und ihre Haltungen z.B. zu bioethischen Debatten, zur Würde des Menschen, zu Diskussionen über Sterbehilfe, zum Paragrafen 218 und zur Abtreibung artikulieren und in den Diskursen hörbar werden. Herr Straub wies auf einen geplanten Fachtag zum muslimischen Leben hin und brachte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass Vertreter:innen von muslimischen Verbänden und Moscheegemeinden daran teilnehmen und sich am Dialog beteiligen. Dabei gehe es gelegentlich auch um relativ banale Dinge, z.B. ob bei der Planung eines neuen Krankenhauses auch ein Gebetsraum für Muslim:innen vorgesehen würde. Wünschenswert wäre es, wenn sich eine Gruppe von fünf bis sieben muslimischen Vertreter:innen zusammenfinden würde, die in öffentliche Debatten in Bayern oder in Hinblick auf problematische Ereignisse sich mit starker Stimme zu Gehör bringen würden. Herr Weissmann erwartete von den Religionsgemeinschaften, dass sie sich stärker und viel aktiver für die Demokratie, für demokratische Parteien und für mehr Aufklärung und Bildung einsetzen.

An die muslimischen Verbände gewandt sprach Frau Seker die Erwartung aus, dass Verbände ihre internen Strukturen überdenken und erneuern. Zudem müsse ein Generations- und ein Mentalitätswechsel stattfinden. Einerseits müssten sie die notwendigen Bedarfe an religiösen Ritualen und nach Gestaltung religiöser Traditionen erfüllen, andererseits müssten sie sich auf

die Gesellschaft, in der sie leben und wirken, einlassen und sich beheimaten. Sie müssten begreifen, dass sie in den Reihen von Frauen und Jüngeren ein enormes Potenzial haben. Denn auch Studierende in den ersten Semestern würden beschreiben, dass sie sich aus den Moscheegemeinden gedrängt fühlen. Eigentlich würden diese eine Community suchen, in der sie angenommen werden und diese mitgestalten können. Würde dieses Bestreben nicht gesehen, würde sehr viel Potenzial verloren gehen. Weiter müssten Räume für innermuslimische Debatten eröffnet werden, damit auch innerhalb der Verbände unterschiedliche theologische Positionen anerkannt werden können. Auch wenn darauf geachtet werde, dass nach außen mit einer Stimme gesprochen werde, dürfe nicht vergessen werden, dass es in der Tradition des Islam auch eine tief verankerte theologische Kultur der Debatte gebe, in der unterschiedliche Ansätze miteinander ins Gespräch gebracht und akzeptiert werden.





Handreichung zum Thema

**Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Zeiten von Krisen –  
Welchen Beitrag können Religionen leisten?**

[www.muslimdebate.de](http://www.muslimdebate.de)