

## Conference Proceedings / Tagungsberichte

### Workshop „*Ibn Taymiyya (1263–1328). Leben – Werk – Wirkung*“, 6. Mai 2016, am Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander Universität Nürnberg-Erlangen

Jörg Ballnus\*

Das Department Islamisch-Religiöse Studien der Friedrich-Alexander Universität Nürnberg-Erlangen hatte Anfang Mai 2016 zu einem Workshop mit dem Titel „*Ibn Taymiyya (1263-1328). Leben – Werk – Wirkung*“ eingeladen. Besonders der letzte Punkt „*Wirkung*“ ist ein Phänomen, auf das wir immer wieder bei der Begegnung mit diesem Universalgelehrten stoßen, der aus einer „*schwierigen Zeit*“ (Farid Suleiman) stammte – die Mongolen besetzten kurzzeitig Damaskus und auch die Kreuzritter fochten noch in unterschiedlichen Konstellationen gegen die Muslime oder auch mit Muslimen gegen andere Kriegsparteien in Syrien – und oftmals auf den bloßen Ideengeber einer eng an den Text angelehnten Lesart des Islam reduziert wird. Unbestritten gibt es in der Rezeption dieses Gelehrten eine starke Häufung literalistischer wie auch polemischer Bezüge, nicht weniger interessant sind seine Erkenntnisse, bspw. zur Theodizee, wie auch zur Endlichkeit der Hölle, die ja geradezu auf eine optimistische Grundhaltung hinweisen, folgten wir etwa Jon Hoover.<sup>1</sup>

Verantwortlich für das Konzept des Workshops war Abbas Poya, der Leben, Werk und Wirkung dieses Gelehrten durch vier mit dem Thema beschäftigte Wissenschaftler (theologisch-juristisch-rechtstheoretisch-spirituell) erkunden und darstellen ließ sowie die sich jeweils anschließenden Diskussionen moderierte. Farid Suleiman begann mit einem kurzen historischen Abriss der geopolitischen Fraktierung des Fruchtbaren Halbmonds, die möglicherweise auch direkten Einfluss auf die Entwicklung dieses Gelehrten hatte. Interessant war im ersten Teil die Tatsache, dass aufgrund seiner polemischen und literalistischen Schriften allein sieben Gefängnisaufenthalte folgten, wobei er die letzten beiden Lebensjahre durchgehend im Gefängnis verbrachte. Aktuell edierte und gedruckte Werke von ihm finden sich auf ca. 30.000 Seiten. Farid Suleiman gliederte seinen Vortrag thematisch in drei Teile. Im ersten Teil ging es um einen Überblick der theologischen Grundthemen, wie *tawhīd*, Attributenlehre, *fiṭra*, Vernunft und Offenbarung, Theodizee sowie das Verhältnis zu anderen Strömungen.

---

\* Dr. Jörg Ballnus ist Mitarbeiter in der Postdoc-Gruppe „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft“ am Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück.

<sup>1</sup> Siehe Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's theodicy of perpetual optimism*, Leiden 2007.

Im zweiten Teil ging er der Thematik der Erschaffung der Welt nach. Dem Konzept der ewig hinreichenden Erschaffung, welches die *falāsifa* und *kalām*-Schulen vertraten, setzte er einen „aktiven und lebendigen“ Gottesbegriff gegenüber, der für jedes einzelne Glied in der Schöpfungskette Anfang und Ende festlegte. Im dritten Teil stellte er schließlich dar, wie Ibn Taymiyya ein Ende der Hölle formulierte. Wie schließlich sollten die Taten Gottes in Einklang mit seiner Weisheit stehen? In der anschließenden Diskussion ging es dann noch einmal um die Ewigkeit der Welt, die sich für Ibn Taymiyya bspw. in einer ewigen Menschheitskette äußert, jedem einzelnen Menschen jedoch eine Endlichkeit zuweist. In der Begründung der Endlichkeit der Hölle benutzte Ibn Taymiyya das Argument der Frage nach der Weisheit ewiger Bestrafung. Das sunnitische Verständnis des Begriffes der natürlichen Disposition (*fiṭra*) des Menschen scheint demnach Ibn Taymiyya darüberhinaus maßgeblich begründet zu haben.

In juristischer Perspektive stellte Benjamin Jokisch Ibn Taymiyya vor dem oben bereits zitierten geschichtlichen Hintergrund einer „Krisensituation“ zwischen den Mongolen und den Kreuzrittern dar. Die Mamluken waren demnach um eine Restauration der sunnitischen Orthodoxie bemüht, Oberkadis aller vier sunnitischen Rechtsschulen setzten sich erstmals durch und in der *ḥadīth*-Wissenschaft gab es eine Wiederbelebung. Dies alles bildete einen besonderen Rahmen für Ibn Taymiyya, der zwar zu allen Wissenschaftsbereichen der *al-‘ulūm al-islāmiyya* beitrug, aber keine monowissenschaftlichen Werke verfasste. Er fällt daher als „Freidenker“ aus dem Rahmen, obwohl er eine umfangreiche Sammlung von Rechtsgutachten (*fatāwā*) und einer 37-Bändigen Sammlung (*Mağmū‘ al-fatāwā*) hinterlassen hat. Einerseits attestierte Benjamin Jokisch Ibn Taymiyya eine gewisse Ambivalenz („Zurück zum wahren Islam durch Bezug auf Koran und Sunna“), andererseits zeichnete er sich durch virtuoses Infragestellen bekannter hermeneutischer Entscheidungsspielräume aus. Sein Konzept des Konsensus (*iğmā‘*) umfasste nur die Prophetengefährten obwohl er später auch eine Form des Expertenkonsensus zuließ. Am Beispiel des Analogieschlusses stellte er die massive Kritik Ibn Taymiyyas an Rechtsumgehungen dar. Ein Analogieschluss durfte für ihn keinen Widerspruch in sich aufweisen. Grundsätzlich wies er sich als Gegner des *taqlīd* und als Verfechter des *iğtihād* aus.

Einen rechtstheoretischen Problemaufriss unternahm Ali Zaherinezhad dann im dritten Beitrag anhand der Bedeutung des *istiḥsān*-Begriffes für die hanafitische Rechtsschule. Hier finden sich bspw. allein bei Muḥammad aš-Šaibānī zehn Bücher, die vom *istiḥsān* sprechen, obwohl erst ab dem 4. Jahrhundert rechtstheoretische Werke im Bereich der *uṣūl al-fiqh* finden. Eine Ausnahme bildet hier laut Ali Zaherinezhad lediglich aš-Šāfi‘ī. Ibn Taymiyya griff diese Fragestellung auf. *Istiḥsān* war für ihn ein Beitrag zwischen *taqlīd* und *iğtihād*. In Kritik des von den Hanafiten übernommenen *istiḥsān*-Begriffes entwarf Ibn Taymiyya eine hanbalitische Variante in Form des *istiḥsān* als *tahṣīṣ al-‘illa*, als widerspruchsfreie Lösung.

Im vierten Beitrag unternahm Elhakam Sukhni einen Exkurs in das Verhältnis Ibn Taymiyyas zum *taṣawwuf*, aber auch eine Kritik an der Rezeption seiner Ideen, etwa durch die heutige Salafīyya, die sich vorwiegend aus der polemischen und literalistischen Ebene speist. Ibn Taymiyya, der (zeitweilig) selbst dem *taṣawwuf* zuzuordnen war, ging es in den Ausführungen von Elhakam Sukhni nicht um eine generelle Verurteilung des *taṣawwuf* im Allgemeinen. Vielmehr war es eine differenzierte Reflexion und Kategorisierung ihrer Gelehrten und letztlich auch eine Darstellung von möglichen Grenzen des *taṣawwuf* und der Warnung vor der Überschreitung dieser. Es ging ihm aber auch darum, die auf Ibn Taymiyya bezogenen Idealbilder zu entschärfen, in dem er seine Bezüge zum *taṣawwuf* darstellte.

Insgesamt zeigte dieser Workshop ein facettenreiches Bild eines großen Gelehrten, der neben seiner oft negativ wahrgenommenen Funktion als vermeintliche theologische Idealgröße in literalistischen und polemischen Bezügen eigentlich viel mehr für die Islamische Theologie zu bieten hat, als nur Blaupause für den Salafismus zu sein. Insgesamt zeigte auch die Diskussion der Teilnehmer/innen, dass noch viele Fragen zu stellen sind und dass auch die Forschung hier noch viele Desiderate zu bearbeiten hat, die helfen könnten, ein umfassenderes Bild dieses „Rebells seiner Zeit“, wie er auch während des Workshops genannt worden ist, zu zeichnen.

**Workshop „Dynamiken islamischer Lehr- und Lernkulturen zwischen Nahem Osten und europäischer Diaspora“, 17.-18. November 2016 an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU)**

Abbas Poya\*

Im November 2016 veranstaltete das Department Islamisch-Religiöse Studien der FAU in Kooperation mit der Religionswissenschaft der Universität Bayreuth (UBT) einen international besetzten Workshop<sup>1</sup>, der sich mit den Dynamiken islamischer Lehr- und Lernkulturen im Nahen Osten und der europäischen Diaspora<sup>2</sup> auseinandersetzte. Der Workshop wurde von den Nachwuchsforscherguppen „Norm, Normativität und Normenwandel“ (FAU) und „Islamische Gegenwartskulturen“ (UBT) organisiert und vom Bundesministerium für Bildung

---

\* PD Dr. Abbas Poya ist Leiter der Nachwuchsforscherguppe „Norm, Normativität und Normenwandel“ am Department Islamisch-Religiöse Studien der Universität Erlangen-Nürnberg.

1 Die Konferenzsprachen waren deutsch und englisch.

2 Der Begriff Diaspora, der sich in seiner historischen Verwendungsweise überwiegend auf jüdische und armenische Exilgemeinschaften bezieht, hat in den letzten Jahren innerhalb der Sozialwissenschaften eine Bedeutungserweiterung erfahren. Für eine ausführliche Diskussion hierzu siehe Nina Clara Tiesler, *Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Berlin 2006, S. 156-172.

und Forschung (BMBF) gefördert. Er ist der Auftakt für eine Veranstaltungsreihe, die sich der Thematik „Islamischer Lehr- und Lernkulturen“ widmen möchte. *Der erste Veranstaltungstag* begann mit einem Grußwort der beiden Hauptorganisatoren des Workshops, PD Dr. Abbas Poya (FAU) und PD Dr. Robert Langer (UBT). Den inhaltlichen Auftakt machte Frau Prof. Dr. Christine Hunner-Kreisel (Universität Vechta) mit einem Vortrag, der darauf abzielte, einen bildungstheoretischen Input zur Relevanz von Kontexten und Strukturen für das rekonstruierende Verstehen von Bildungsprozessen zu geben. Aufbauend auf ihrer qualitativen Studie über die Lernerfahrungen Heranwachsender im Kontext der Moschee konnte die Referentin zeigen, wie die Moschee als „Gegenraum“ zu anderen Orten (z.B. Schule), an denen die Jugendlichen mit negativen Alltagserfahrungen zu kämpfen haben (z.B. Diskriminierung, Leistungsdruck, etc.), wahrgenommen und positiv besetzt wird.

Der zweite Beitrag in diesem Panel kam von PD Dr. Robert Langer und Benjamin Weineck, M.A., (Religionswissenschaft Univ. Bayreuth) und beschäftigte sich am Beispiel der Zwölferschiiten in Deutschland mit der Frage, wie sich informelle „Lerngemeinschaften“ bilden und wie diese für die Forschung gewinnbringend zu konzeptualisieren sind. Hierzu wurde ein lerntheoretisches Konzept herangezogen, das der sogenannten ‚communities of practice‘. Dieses wurde von Lave und Wenger 1991 entwickelt und macht das partizipative Lernen in heterogenen Gruppen im Spannungsfeld von Tradierung und transgenerationaler Dynamik greifbar. Damit lassen sich auf Grundlage von durch Feldforschung erhobenen empirischen Daten Kontinuitätsprozesse in religiösen Diaspora-Communities erklären, die vor und neben Kontexten formalen Lernens die Individuen mit einem geteilten kulturellen Repertoire interagieren lassen.

In dem darauffolgenden Panel thematisierte Prof. Dr. Tarek Badawia (FAU) einen von verschiedenen Seiten geäußerten Vorwurf, religiöse Lehr- und Lernkulturen seien dogmatisch geprägt und daher nicht fähig, zu Kritikfähigkeit und zu einem gesunden Zweifeln zu erziehen. Um eine Gegenposition hierzu zu untermauern, präsentierte Herr Badawia einen Überblick über die seit langem bestehende islamische Tradition der „diskursiven Auseinandersetzungen“ (*munāzarāt*) und plädierte dafür, in kreativer Weise daran anzuknüpfen, um religionspädagogisch und lerntheoretisch relevanten Kategorien, wie z.B. Diskursivität einen festen Platz innerhalb der zukünftigen islamischen Lehr- und Lernkultur zu geben. Das Panel fand mit dem Vortrag von Herrn Muhamed Shehata (Universität Göttingen) über die unterschiedlichen Rezeptionen der bildungstheoretischen Schriften al-Ġazālīs bei den zwei modernen Denkern Abbud und Dahl Allah seinen Abschluss. Er konnte dabei aufzeigen, wie sehr vor allem Letztgenannter in teils apologetisch-ideologischer Weise versucht, ein islamisch-pädagogisches Gedankensystem zu errichten, um es als Lösungsweg für den von ihm erachteten desolaten Zustand der islamischen Welt zu präsentieren.

*Der zweite Veranstaltungstag* begann mit einem Vortrag von Dr. Amir Zaidan (Islamologisches Institut Wien). Er präsentierte die Arbeit, die das nun seit über 15 Jahren bestehende „Islamologische Institut“ im muslimischen Bildungsbe- reich im deutschen Sprachraum (Deutschland, Österreich und Schweiz) leistet. Darüber hinaus stellte er auch den neuen Studiengang „Islam-Wissenschaften“ vor, den er an der „Faculty of Islamic Studies“ (FIS) der International University of Novi Pazar (Serbien) etablierte, und berichtete über Erfahrungen und Herausforderungen innerhalb der Bildungsarbeit.

Das nächste Panel begann mit einem Beitrag von Dr. des. Ertuğrul Şahin (Goe- the-Universität Frankfurt a. M.), der die Frage aufwarf, wie Islamische Theologie in einem multikulturellen Kontext gelehrt werden kann. Er betonte, dass die Islamische Theologie als Gesamtheit der islamischen Wissenschaften auf eine lange Tradition zurückblicke und sich dabei nie als eine Sonderhermeneutik verstehe, sondern die gegenwärtig geltenden Wissenschaftsprinzipien, wie ratio- nale Methoden- und Argumentationsstrukturen sowie Selbstkritik, stets anerken- ne. Der Anspruch, über eine originäre, genuin islamische Wissenschaftlichkeit zu verfügen, sei erst in der Moderne aufgekommen und dem klassischen Denken fremd. Der Vortrag warf in diesem Kontext die unbeantwortete und noch lange zu diskutierende Grundsatzfrage auf, wie sich die Islamische Theologie von anderen Disziplinen (vor allem der Islamwissenschaft) abgrenzen, aber auch interkulturelle, -religiöse, -theologische und -disziplinäre Sachzwänge aufneh- men und meistern kann.

Das Panel wurde durch den Vortrag von Prof. Dr. Handan Aksünger (Universität Hamburg) vervollständigt. Sie widmete sich hierbei der Thematik „Lehren und Lernen im Alevitentum“. In einem ersten Teil stellte sie die „Akademie der Weltreligionen“ in Hamburg vor und erläuterte die gesellschaftliche Relevanz der Erforschung des Alevitentums. In einem zweiten Teil legte sie dar, wie schwierig dieses Unterfangen sei, bedenke man, dass bis zum Ende der 1980er Jahre das Alevitentum nicht in Form einer institutionalisierten Ausbildung (Schulunterricht, Studium, Fortbildung), sondern primär über Familienbeziehungen und Rituale weitergegeben worden sei, wobei ein Großteil der Aleviten darüber hinaus auch mit einem Schweigegebot über die alevitische Lehre soziali- siert worden seien.

Den Auftakt des abschließenden Panels machte Prof. Dr. Reza Hajatpour (Uni- versität Erlangen) mit einem Vortrag über Lehr- und Lernpraktiken in der *Houze* vor und nach der Islamischen Revolution. Der Vortragende, der selbst über einen längeren Zeitraum in der *Houze* studierte, konnte anschaulich aus eigenem Er- fahrungsschatz über die dortige Disputationspraxis bezüglich der Art des metho- dischen Wissenserwerbes und der Wissensvermittlung referieren. Er betonte den hohen Stellenwert, welcher diese Einrichtungen dem Wissen beimessen, erklärte jedoch auch, dass das Wissen dort nicht als Selbstzweck gesehen werde, sondern als Instrument dafür, den Glauben zu vertiefen und zu verfestigen.

Maria Lindqvist, M.A., (Universität Stockholm) hielt zum Schluss des Panels einen Vortrag mit dem Titel „Neighbors of Fatima. Conceptualizations of Sharia among female Shiite intellectuals in Qom.“ In ihrem Vortrag präsentierte sie die Ergebnisse ihrer Feldstudie über Gender-Konzeptionen von *Houze*-Studentinnen in Qom, welche sie vor dem Hintergrund von Theorien zu weiblicher Handlungsfähigkeit, schiitischer Theologie und Strukturen von Autorität besprach. Ziel des Vortrages war es, darzustellen, wie praktizierende und theologisch-gebildete Schiitinnen alltägliche Praxis und offenes Recht durch ihre subjektiven Deutungsmuster der Scharia vereinen.

Die anregenden Diskussionen, die sich an die Vorträge angeschlossen hatten, wurden in der Abschlussdiskussion noch einmal weitergeführt und vertieft. Darüber hinaus wurden auch erste Gedanken für den November 2017 geplanten Workshop, der sich thematisch an diesen Workshop anschließen wird, diskutiert.

**Tagung „Key Concepts in Interreligious Dialogue“, 15.-16. Dezember 2016, am Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft der Friedrich-Alexander Universität (FAU)**

Eva Kepplinger\*

Vom 15.-16. Dezember 2016 veranstaltete der Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Islamwissenschaft der Friedrich-Alexander Universität (FAU) eine Tagung zu *Key Concepts in Interreligious Dialogue – The Concept of Human Rights in Judaism, Christianity and Islam*. Die von der Hanns-Seidel-Stiftung geförderte Veranstaltung wurde in den Räumlichkeiten der Orangerie im Schlossgarten von Erlangen abgehalten.

Begrüßt und in die Thematik der Tagung eingeführt wurde von Prof. Dr. Georges Tamer (FAU) und Dr. Philipp W. Hildmann, dem Leiter des Büros der Stiftungsvorsitzenden und Beauftragter für Interkulturellen Dialog der Hanns-Seidel-Stiftung. Letzterer warf die Frage auf, wie friedliche Kooperationen zwischen Menschen verschiedener Welt- und religiöser Anschauungen zustandekommen könnten. Er hielt fest, dass es keinen universellen Frieden ohne den religiösen geben könne. Über Wissen bezüglich der drei monotheistischen Religionen zu verfügen sei deshalb essentiell, um Frieden herstellen zu können. Hinsichtlich der Frage wie dies klappen könne, nannte er neben der klaren Verantwortung der Politik die Notwendigkeit von wissenschaftlichen Bemühungen und Projekten, welche die Friedensstiftung zum Ziel hätten. So sei es die Ambition der Hanns-Seidel-Stiftung, die Konferenz für den gegenseitigen Austausch und das friedliche Zusammenleben zu unterstützen.

---

\* Dr. Eva Kepplinger, M.A., ist Dozentin für Islamische Theologie an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

Unter der Moderation von Dr. Stephan Kokew (FAU) referierte Prof. Dr. Michael J. Broyde (Emory University, Atlanta) zu *The Concept of Human Rights in Judaism*. Er erwähnte, dass Religion in den USA im alltäglichen Leben der Menschen de facto nur eine marginale Rolle spiele und dass dieser Umstand nach Auffassung vieler der ausschlaggebende Grund dafür sei, dass Frieden zwischen den Menschen herrsche. Broyde richtete sich stark gegen dieses Verständnis und sprach sich für die Notwendigkeit einer „thick religiosity“ aus. Er argumentierte: wenn man Religion nicht ernst nehme, sei eine Argumentation von Menschenrechten aus religiöser Perspektive nicht seriös. Hinsichtlich des Judentums und der Menschenrechte merkte er an, dass in der Religion eine positive Verantwortung allen Menschen gegenüber bestehe, die sich u. a. darin manifestiere, Hungernde zu nähren und sich der Bedürftigen anzunehmen. Auch hielt Broyde fest, dass im Gegensatz dazu Menschen dem allgemeinen Gesetz nach nicht verpflichtet seien, zu helfen. Im jüdischen Recht bestehe dafür aber sehr wohl eine Obliegenheit. Es sei also keine Empfehlung, welche aus moralischen und zwischenmenschlichen Gründen nahegelegt werde, sondern es handle sich um ein Gesetz, welches das Anbieten von Hilfe zur Pflicht erkläre. So bestehe in der Moderne diese Verpflichtung bspw. darin, Kernkompetenzen wie die Bedienung eines PCs zu vermitteln. Auch betonte er, dass aus jüdischer Perspektive Güte einer anderen Person gegenüber eine Verpflichtung und ein ausdrückliches Menschenrecht sei.

In *The Concept of Human Rights in Islam* präsentierte Prof. Dr. Mashood Baderin (SOAS, University of London) unter der Moderation von Dr. Ahmet Cavuldak (Humboldt-Universität zu Berlin) einen Vortrag. Neben dem Koran und der Sunna als Quellen für das Ableiten von Menschenrechten, erwähnte er das zentrale Konzept des Gemeinwohls (*maṣlaḥa*), das für die Sicherstellung des menschlichen Wohls und damit der Menschenrechte und deren Formulierung herangezogen werden könne. Dieses Konzept, da es die Realisierung der menschlichen Interessen und deren Wohl anstrebe, müsse bei der Interpretation von Koran und Sunna verwendet werden. Er betonte Menschenrechte als eine Pflicht, die es vor Gott einzuhalten gelte. Als Basis für dieses Verständnis nannte er den koranischen Vers: „Wahrlich, Wir haben die Kinder Adams in Würde erschaffen“ (Sure 17, Vers 70). Er sprach erklärend dazu von der Menschlichkeit (*ādamiyya*), die eine Unverletzlichkeit (*iṣma*) genieße und deswegen unantastbar sei. Auch wies er darauf hin, dass eine Sure im Koran den Namen „Die Menschen“ (*an-nās*) trage, in der vom „Herrn der Menschen“ (*rabb an-nās*) und damit aller Menschen unabhängig von jeglichen Faktoren, die sie unterschiedlich machen, gesprochen werde. Auch erwähnte er den (Rechts-) Gelehrten al-Māwardī (gest. 1058), der in seinen Werken von den Rechten der Menschen (*ḥuqūq al-ādamiyyīn*) spricht. Im Zusammenhang mit der Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen erwähnte er auch bestimmte Artikel, die von der Scharia geschützt werden: die Religion (*ad-dīn*), das Leben (*an-nafs*), das Vermögen (*al-māl*), der Verstand (*al-aql*) und die Abstammung bzw. Verwandtschaft (*an-*

*nasab*). Er argumentierte, dass Menschenrechte vom Individuum ausgehen müssten, denn wenn man das eigene Mensch-Sein nicht respektiere, wäre es auch nicht möglich, andere zu respektieren und zu achten. Als Beweis dafür führte er folgende Prophetentradition an: „Und deine Seele/dein Leben hat dir gegenüber ein Recht“ (*wa li-nafsika alaika haqq*). Die Unumstößlichkeit der Menschenrechte sah Balderin als direkte Folge und Praxis von muslimischer Religiosität, da im Koran stets zwischen dem Gebet und der frommen bzw. guten Tat verbunden werde. Er verstand deswegen die Menschenrechte und deren Einhaltung als tief in den Quellen des Islams verwurzelt.

Dr. Clare Amos (World Council of Churches) und Prof. Martin Leiner (Jena) widmeten sich den Menschenrechten aus christlicher Perspektive. Amos betonte die Zentralität der menschlichen Würde bei der Diskussion über Menschenrechte und hob Genesis 1,27 („Gott schuf also den Menschen als sein Abbild“) als potentielle Grundlage dafür hervor. Als Reaktion auf die Meinung, Menschenrechte würden sich nicht in der Bibel finden lassen, erwähnte sie Russel Botman, der argumentierte, dass die Bibel sehr wohl Grundlagen für Menschenrechte biete. Weiters führte sie Walter Altmann an, der äußerte, dass ein Verständnis von der menschlichen Gnade den absoluten Respekt für menschliche Würde einfordere. Diese Würde müsse auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden und könne nicht allein aus der Natur abgeleitet werden. Ein weiterer Gedanke ging der fünften Versammlung des World Council of Churches (Nairobi) nach, in der erwähnt wurde, dass die christliche Anstrengung für Menschenrechte eine fundamentale Zustimmung zu den allgemeinen Menschenrechten sei. Die Bibel würde Christ/innen dazu animieren, bei der Identifizierung von Menschenrechtsverletzungen und deren Wiederherstellung stets aktiv zu sein. Zu guter Letzt wies sie auf Archbishop Winston Ndungane hin, der anmerkte, dass die Doktrin der Menschenrechte den menschlichen Versuch darstelle, ihrer Verantwortung als Gottes Statthalter auf der Erde nachzukommen. Ebenso würden Christ/innen von der Bibel lernen können, dass das Leben selbst nicht nur ein Menschenrecht sei, sondern primär ein Geschenk Gottes.

In seiner Präsentation unterstrich Prof. Leiner, dass angesichts der politischen Situation, und besonders in Hinblick auf die Flüchtlinge, Asyl als klares Menschenrecht verstanden werden müsse. Auch wies er darauf hin, dass Religion sicherlich einen Beitrag zu den Menschenrechten leisten könne. Er merkte an, dass Menschenrechte im Christentum tief verankert seien, dass dieser Umstand jedoch erst entdeckt werden musste. Die Frage, was Menschenrechte in der christlichen Tradition seien, beantwortete er anhand der Religionsfreiheit bzw. der Freiheit zu konvertieren, dem Schutz des Lebens, was auch den Schutz vor und die Freiheit von Folter beinhalte, und das Recht auf Partizipation, bspw. in Schulen, in politischen Systemen u. v. m.

In der darauffolgenden Podiumsdiskussion gingen die Referent/innen unter der Moderation von Prof. Tamer der Frage nach, was Würde sei, wie sie definiert werde und was sie inkludiere bzw. was nicht darin enthalten sei. Broyd folgte



dabei dem Ansatz, dass es das Recht benötige, um die Wahrung der Menschenwürde und den Schutz der Menschenrechte zu gewährleisten, da ein freiwilliges Eingestehen dieser nicht ausreichend sei.

Am 16.12. wurde die Fachtagung in Form einer Diskussion der Ergebnisse des ersten Teils des Workshops fortgesetzt. Im Kreise der Referent/innen und Veranstalter konnten sich Interessierte an einer regen Debatte und einem spannenden Austausch beteiligen. Angesichts der wichtigen Grundsatzdiskussionen zu diesem brisanten Thema und der lebendigen Auseinandersetzungen unter reger Beteiligung von Interessent/innen, kann zu der sehr gelungenen und fruchtbaren Veranstaltung nur gratuliert werden.

**Kongress zum Thema „Religionen, Reformen und gesellschaftlicher Wandel in Politik, Wirtschaft und Bildung“, 22.-23. Februar 2017, anlässlich des Gedenkens „500 Jahre Reformation“ in Osnabrück**

Reinhold Mokrosch\*

Brauchen Religionen Reformen?

Diese Frage stand mit einem riesigen Fragezeichen über dem o.g. Kongress, der von den drei theologischen Instituten der Universität Osnabrück, also dem Institut für Evangelische Theologie, dem Institut für Katholische Theologie und dem Institut für Islamische Theologie, von der Stadt Osnabrück, von den Osnabrücker Friedensgesprächen und vom „Runden Tisch der Religionen in Osnabrück“ (einschließlich der jüdischen Gemeinde) veranstaltet wurde.

Diese Kooperation war keineswegs selbstverständlich, denn die jüdisch-orthodoxe Gemeinde in Osnabrück meinte einhellig: „Wir brauchen keine Reformen bei der Einhaltung unserer 613 Ge- und Verbote. Wir wollen uns nicht assimilieren, sondern die jüdische Tradition bewahren.“ Die Konservativen in der DITIB-Gemeinde sekundierten: „Reformen haben nur Konflikte, Spaltungen und Kriege gebracht. 30 Jahre Krieg – nein danke. Der Reformier *Al Afghani* hat doch nichts gebracht, gar nichts!“ Und auch manche konservative Katholiken und Protestanten waren skeptisch gegenüber einem neuen aufklärerischen Reformkurs. Als Vorsitzender des „Runden Tisches der Religionen in Osnabrück“ versuchte ich gegenzusteuern: „Wir respektieren Eure Reformskepsis! Bitte tragt diese Position argumentativ und wissenschaftlich vor.“ Die Folge war, dass alle Skeptiker sich zur Teilnahme entschlossen. Und ich war beglückt, dass nach Abschluss des Kongresses alle, wirklich alle dankbar feststellten, dass ihre Posi-

---

\* Prof. i.R. Reinhold Mokrosch hatte von 1984-2005 die Professur für Praktische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie der Universität Osnabrück inne und ist z.Zt. Vorsitzender des „Runden Tisches der Religionen“.

tionen zu Worte gekommen seien, diskutiert und vom Publikum akzeptiert wurden.

Worin besteht der derzeitige „gesellschaftliche Wandel“ in Politik, Wirtschaft und Bildung?

Die Vertreter der drei Religionen waren sich bewusst, dass sich ihre Religionsgemeinschaften im Umbruch befinden: Säkularisierung, Pluralisierung, neue Spiritualität, Digitalisierung aller Lebensbereiche, Migration und globale Ökonomie hätten zu Veränderungen im Bewusstsein religiöser und nichtreligiöser Menschen geführt. Religion sei keine soziokulturelle Freizeitbeschäftigung mehr. Europaweit sinke das religiöse Selbstverständnis. Die vornotierte Religion, sowohl im Christentum als auch im Judentum und Islam, verliere an Bedeutung. Das christlich-jüdische Abendland, wahrscheinlich sowieso eine bloße Fiktion, existiere nicht mehr. Und konfessionelle Werthaltungen wie Treue in Ehe, Familie und Partnerschaft, Eintreten für Gemeinde und Gemeinschaft, für Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung aus religiöser Überzeugung und religiöse Gewissensbindung seien verdunstet. Ein Systemwandel bzw. eine Transformation unserer Gesellschaft hätten die Religiosität der meisten Bürgerinnen und Bürger grundlegend verändert. Auch die Grundlagen des Glaubens, so waren sich die Religionsvertreter – allerdings in verschiedener Gewichtung – einig, stünden zur Disposition und müssten neu bedacht werden. Zwar würden sich die meisten Menschen in Europa noch zum Glauben an Gott bekennen. Aber sie würden – mit verschiedener Gewichtung – Abstand zu ihren Religionsgemeinschaften und deren Glaubensgrundlagen nehmen. Die Bindungskraft der Kirchen, aber auch vieler Moscheen und Synagogen sei verblasst. Es bestehe ein Innovationsbedarf.

Wie verhalten sich die Religionsgemeinschaften zu solchem Systemwandel, besonders in Politik, Wirtschaft und Bildung? Ich versuche, zentrale Antworten des Kongresses zu diesen Fragen zusammenzufassen und gehe dabei – dieser Zeitschrift entsprechend – besonders auf islamische Antworten ein.

Politik im neutralen, säkularen Staat – wie reagier(t)en die Religionen?

Die Religionsvertreter/innen waren sich einig, dass unter *politischen* Gesichtspunkten der säkulare Staat mit gleichberechtigten Bürgern/innen einen Vorrang vor einer laizistischen Staatsform haben sollte. Die Idee, von gleichberechtigten und gleichwertigen Bürger/innen zu reden statt von Juden, Christen und Muslimen im säkularen Staat, wurde von allen Religionsvertretern angenommen. *Muhammad Sameer-Murtaza* forderte, dass alle Bürger/innen im säkularen Staat ein „Inklusives Wir“ entfalten sollten, bevor sie sich als Juden, Christen oder Muslime verstünden. Es sei ein großer Vorteil, wenn der säkulare Staat religiös neutral bleibe, weil er dann für eine Freiheit von Religion und für eine Freiheit

zur Religion eintreten könne. Religiöse und religionslose Menschen hätten dann die gleichen Freiheitsräume und niemand werde zum Bürger zweiter Klasse erklärt. Das hätte allerdings, so war man sich einig, zur Folge, dass es keine, und erst recht keine unterschiedlichen Privilegien für Religionsgemeinschaften geben dürfe, z.B. bei Staatsleistungen, wie Kirchen- oder Religionssteuereinzug, beim kirchlichen Arbeitsrecht, bei religiöser Bildung o.a. Freilich anerkannte man, dass die Kirchen seit Jahrhunderten gewachsene Rechte hätten, aber diese müssten alle unter dem Gesichtspunkt eines „inkluisiven Wir“ auf den Prüfstand gestellt werden, einschließlich des Rechtes auf Religionsunterricht. *Murtaza* betonte, dass der Islam in Deutschland keine kirchenähnlichen Strukturen anstrebe, sondern noch auf der Suche nach einem hierarchiefreien Staat-Religion-Modell sei. Ob die muslimischen Gemeinden wohl anstrebten, Körperschaften öffentlichen Rechts zu werden?, wurde *Murtaza* gefragt. „Was würde das aus uns machen?“ antwortete er ausweichend. „Wir wollen nicht kirchenähnlich werden, sondern hierarchiefrei sein!“ Die jüdische Seite erklärte ihr Einverständnis mit ihrem Status als Körperschaft öffentlichen Rechts und den daraus folgenden Subsidiaritätsmöglichkeiten, d.h. der Mitarbeit in Schulen, Kindergärten, Krankenhäusern, Volkshochschulen usw. Und die christliche Seite bekannte sich eindeutig zu alledem und zum religiös-kulturellen Pluralismus im religiös-neutralen Staat.

Wirtschaft unter globalisierten Bedingungen – wie reagier(t)en die Religionen?

Auf dem Gebiet der *Wirtschaft* dachten die Religionsgemeinschaften über Spielregeln für eine soziale Gestaltung fortschreitender Globalisierung nach, besonders angesichts der Steueroasen und der globalen Finanzmärkte. Wie könnten Finanzmärkte international vereinheitlicht und durch Transparenz kontrolliert werden? – Anerkannt wurden die steigenden Leistungen der Weltwirtschaft und das Abnehmen von Armut. Aber die Zunahme weltweiter Ungleichheit und bleibender ökologischer Schäden wurden hart kritisiert. Möglichkeiten eines neuen Marshall-Plans wurden erwogen.

Alle drei Religionen waren sich ihrer Verantwortung für Wirtschaftsformen sowohl im lokalen und nationalen als auch im internationalen Bereich bewusst. Sie verwiesen auf ihre öffentlichen Verlautbarungen gegen ungerechte Wirtschaftsstrukturen, z.B. durch den Aufbau alternativer internationaler Vernetzungen (Patenschaften, Fair-Trade u.a.) und ökologische (Halal- und Kosher-) Bestrebungen. Ausgerechnet der islamische Vertreter *Ali Aslan Gümüşay* forderte wie *Martin Luther* vor 500 Jahren („Arbeitsdienst ist Gottesdienst“), dass Wirtschaftsführung „Arbeit im Dienste Gottes, der Schöpfung und der Mitmenschen“ sein könne und solle. Es sei noch heute möglich, Wirtschaft als „Wor(k)ship“ zu praktizieren, d.h. als andachtsvoll religiös motiviertes Handeln. Allerdings musste er auf Nachfrage zugestehen, dass solches „wor(k)ship“-Wirtschaften nicht mit internationalen Konzernen und deren paradisischen Steueroasen, sondern

nur im mittelständischen Bereich möglich sei. Aber er machte glaubhaft deutlich, dass Real- und Finanzwirtschaft (Islamic Finance, Islamic Banking) aus Glauben heraus praktiziert werden könne. Religion könne und müsse ein Begrenzungskorrektiv gegen wirtschaftsungerechtes, ungebremstes Wachstum sein. Die Wirtschaft müsse und könne dem Menschen dienen, und nicht der Mensch der Wirtschaft. Die Religionsgemeinschaften sollten und könnten sich für gerechte Verteilung einsetzen. Eine globale Steuerbehörde hielt man allerdings für unrealistisch. Zur Frage der Ökosteuer war man geteilter Meinung. Alle Religionen bekannten sich aber zur Feiertagsheiligung und Feiertagsruhe und beklagten den Online-Handel, der 24 Stunden lang jeden Tag zur Verfügung stehe.

Bildung in der Wissensgesellschaft – wie reagier(t)en die Religionen?

Dem Ökonomie- und Effizienzdruck in der *Bildung* möchten die Religionsgemeinschaften mit religiöser und ethischer Bildung entgegenwirken. Die jüdische Seite bekannte sich zum Abschied vom Tora-Lernen hin zu Allgemeinbildung und ethischem Lernen. Menschen-, Herzens- und Gemütsbildung seien im liberalen und konservativen Judentum gefragt. Die islamische Seite, vertreten durch *Imran Schröter* von der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe, trat massiv für aufklärerische Bildung in der islamischen Gesellschaft ein. Durch Integration, Inkulturation und Indigenisierung ankommender muslimischer Zuwanderer und Flüchtlinge auf dem Grunde Islamischer Theologie und Religionspädagogik könne dem Extremismus und Gewaltpotential entgegengewirkt werden.

Religionsunterricht in der Schule solle konfessionell, aber in Kooperation der Religionen untereinander ausgerichtet sein. Er solle, so betonten die Anwesenden, Wissen vermitteln, die eigene Tradition und Kultur bewusstmachen, Religions- und Weltanschauungsfreiheit fördern, den interreligiösen Dialog und Triolog praktizieren und Religiosität ins Bewusstsein bringen. Religiöse und ethische (Grund)Bildung in Kindertagesstätten, Erwachsenenbildungsstätten und Hochschulen sollen sowohl aufklären, informieren und orientieren als auch persönliche Einstellungen fördern. Auch hier, so war man sich einig, sollten die Religionsgemeinschaften kooperieren.

Was bleibt?

Was bleibt von diesem Kongress in der Friedensstadt Osnabrück im Jahr des 500-jährigen Reformationsgedenkens? Betont wurde immer wieder, dass es keine Alternative zum Grundgesetz gebe. Grundgesetz und Scharia dürften nicht in einen Geltungswettstreit treten. Das Grundgesetz stehe über der Scharia und auch über dem Koran. Die Voraussetzung für die Freiheit des Individuums sei die Akzeptanz der bestehenden Rechtsordnung auf der Grundlage des Grundgesetzes. Die Religionen tragen in Zeiten der weltweiten Verunsicherung und Desorientierung dazu bei, eine Identität zu stiften und Wurzeln zu schlagen – in

einem kapitalistischen Gesellschaftssystem, das in allen drei Themenkomplexen des Kongresses – der Politik, der Wirtschaft und der Bildung – von Globalisierung und Digitalisierung geprägt ist. Sie bilden ein Korrektiv zu Politik, Wirtschaft und Bildung. Juden, Christen und Muslime – sie alle sind in erster Linie Bürger Deutschlands. Dass der Islam genauso wie das Christentum und das Judentum ein Teil Deutschlands ist, darin waren sich die Teilnehmer des Kongresses einig.

Es gab aber auch deutliche Differenzen zwischen den drei monotheistischen Religionen. Um sich gegenseitig nicht nur zu tolerieren, sondern zu respektieren, zu schätzen und sich als gleichberechtigte Akteure in der Gesellschaft zu betrachten, braucht es nach Einschätzung der Podiumsgäste noch lange Jahre der Auseinandersetzung und des Diskurses, z.B. in Bezug auf eine mögliche und nötige Institutionalisierung der muslimischen Gemeinden und bezüglich der Privilegien, die die christlichen Kirchen noch immer genießen.

Dieses Bewusstsein und die Bereitschaft dazu sind große Schritte im weiteren „Trialog“ zwischen den Vertretern der drei großen Religionsgemeinschaften. Der Kongress in Osnabrück hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.