

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Die Anderen einladen, sich an das zu erinnern, was ihnen als eigene Grundlage bekannt ist: Aufklärung und Fundamentalismus in Judentum, Christentum und Islam”
by Christoph Elsas

was originally published in

Deutsches Pfarrerblatt 8/2017, 436-438.

This version is consistent with the original publication but does not include the final layout or pagination of the original print publication.

This [article](#) is used by permission of Publishing House pfarrerverband.de.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK



Die Anderen einladen, sich an das zu erinnern, was ihnen als eigene Grundlage bekannt ist

Aufklärung und Fundamentalismus in Judentum, Christentum und Islam

Von: Christoph Elsas, erschienen im Deutschen Pfarrerblatt, Ausgabe 8/2017

Fundamentalistische Bestrebungen in den drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam haben jüngst Bemühungen eines interreligiösen Dialogs wieder in die Ferne geschoben. Nur scheinbar, meint Christoph Elsas. Denn fundamentalistische Rückorientierungen erfüllen ein spezifisches religionspsychologisches Bedürfnis, das es zu durchschauen gilt. Und umgekehrt lassen sich Spuren der Aufklärung in allen drei religiösen Richtungen finden.

Aufklärung und religiöse Toleranz

Wir verbinden eine durch Begegnung mit anderen Traditionen ermöglichte aufgeklärte christliche Frömmigkeit mit dem großen Aufruf des Pastorensohns und Aufklärers Lessing in »Nathan der Weise« (1779) zur Toleranz: weil wohl der Gott, auf den sich Juden, Christen und Muslime beriefen, selbst allein nur urteilen könne, welcher Glaube der wahre sei. Sie alle sollten ihn und die Menschen je nach ihrem Glauben nur von ganzem Herzen lieben.

Bis dahin trat die Gemeinsamkeit des Menschengeschlechts hinter der Unterscheidung zwischen Christen, Häretikern und Nichtchristen zurück. Als man im Zuge der Französischen Revolution 1794/95 einen nationalen Kult der Vernunft einrichtete, bekannte sich das Direktorium bis 1799 offiziell zum Deismus als natürlichem Gottesglauben jenseits der einzelnen Religionen. Doch dass man auf diese nicht verzichten könne, war Friedrich Schleiermachers großes Thema in seiner weit verbreiteten Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« von 1799: Religion gründet in einzelnen Anschauungen und Gefühlen und tritt so immer nur in Erscheinung, indem eine einzelne religiöse Anschauung als »Zentralpunkt« einer geschichtlich ausgestalteten Religion fungiert.¹

Konflikte bei interreligiösen Begegnungen

Auch bei aufgeklärter Offenheit für Fremdes ist von bleibenden Konflikten bei interreligiösen Begegnungen auszugehen, und es kann nur darum gehen, sich bewusst zu halten, dass sie kein herrschaftsfreier Diskurs sind und dass es Konfliktfähigkeit einzuüben gilt: »Sprache, Gestik, Kleider, Verhaltensregeln sind Grenzzeichen ... Der Vereinfachungsmechanismus hilft, den Feind oder Freund auszumachen und Zuordnungen vornehmen zu können«, und aus diesen Signalen des Andersseins folgt: »Die Gleichheit und Gleichstellung aller Menschen als gegeben vorauszusetzen, ist das kostbarste Erbe der Aufklärung. Sie hat jedoch einen einebnenden Charakter. Die Anerkennung der spezifischen Ordnung, in der der Mensch sich jeweils zuhause fühlt, markiert dagegen die Differenz. Die muss in gleicher Weise anerkannt werden.«² Dann gehört etwa zu einer an Luthers Freiheitsschrift anschließenden aufgeklärten Haltung ein Entsprechungsverhältnis »von individuellem Für-sich-Sein (>... niemand untertan<) und sozialer Solidarität (>... jedermann untertan<)« und deshalb die »Realisierung der individuell und kulturell jeweils möglichen Bildungsfähigkeit in einem religiösen Synkretismus, dessen Bildungsregeln christliche sind«.³



Reaktionärer Aufstand gegen die Moderne

»Fundamentalismus« hat seine primäre Bedeutung von der Selbstbezeichnung evangelikaler amerikanischer Protestanten. Darauf bezieht sich die an der Aufklärung orientierte Einstufung als reaktionärer »Aufstand gegen die Moderne«, wobei dessen politische Dimension unterstrichen wurde, seit man diese Bezeichnung auch »für diejenige Deutung des Islam verwendet, die den absoluten Wahrheitsanspruch der heiligen Texte und Überlieferungen gegen jede moderne Kritik verfißt, die moderne westliche Wissenschaft verdammt und eine Einheit von Religion und Politik erstrebt«.⁴

Aus vielen Begegnungen mit Muslimen, die als »Fundamentalisten«, »Integristen« oder – um westliche Begrifflichkeit zu vermeiden – »Islamisten« eingeordnet werden, ist mir allerdings die außerordentlich große Variationsbreite dessen bewusst geworden, was als »Fundamentalismus« bezeichnet wird. Man sollte vorsichtig sein, alles religiös fundierte Eintreten gegen Menschenverachtung und Ungerechtigkeiten nationalistischer, imperialistischer oder sonstiger Gruppenherrschaft als »fundamentalistisch« zu deklarieren.

Allerdings verbindet die Phänomene in USA und etwa im Iran Khomeinis ein geschlossenes Traditionsverhalten, das die Anhängerschaft der westlichen Moderne entgegengesetzt, indem sie Gesellschaftskritik mit universalistischer heilsgeschichtlicher Dramatisierung verbindet und die religiöse Tradition auf einen gesetzesethischen Monismus hin re-interpretiert: Die Krise resultiere aus dem »Abfall von ewig gültigen, göttlich offenbarten und schriftlich-wörtlich überlieferten Ordnungsprinzipien, die in einer idealen Gemeinschaft schon verwirklicht waren« – und diese konsequent wieder anzuwendende »eine ›richtige‹ Ethik für alle ... bildet ... eine in sich geschlossene Einheit«.⁵

In religionssoziologischer Perspektive kann die Orientierung an der einen oder anderen offenbarten und verwirklichten idealen Ordnung als ein utopischer Regress zu humanitärer sozialreformerischer Gesinnungsethik gehören. Die sowohl rationale wie auch charismatische Formen von Fundamentalismus kennzeichnende Gesetzesethik wäre demgegenüber auch in der Mobilisierung zu aktivem Kampf für die gerechte Ordnung Ausdruck autoritärer Religion, die auf ursprungsmythischem Regress auf die in der patriarchalischen Ordnung der Frühzeit verwirklichte Form der Religion beruht.⁶ Denn die religiöse Funktion der Selbsttranszendierung kann nur so zum Tragen kommen, dass Religion als »das, was uns unbedingt angeht«, an die Unbedingtheit des unerschöpflichen Sinngehaltes erinnert, die immer wieder zur Veränderung und Neugestaltung anregt.⁷

Regression als leitendes Motiv

Wenn in der Sprache der Mystik das aus dem Narzissmus bekannte Sicherheitsprinzip und ozeanische Gefühl wiederbegegnet, was in der erlebten frühen Einheit des Kindes mit der Mutter gründet, hätte das religionskritische Bedeutung, wenn nicht in der Regression ein zur Progression gehöriges, förderliches, lebenswichtiges Element gesehen wird, das »einen erneuten Zugang zu einem Potential eröffnet, das durch sogenannte realitätsgerechte Ich-Entwicklung verschüttet wurde«.⁸

Wie derart Regression und Progression zusammenzudenken sind, zeigt die Bedeutung der »Zärtlichkeit in der homogenen Stadt«, die die von Islamisten angefeindete muslimische Soziologin Fatema Mernissi mit dem Koran-Vers »Euer Gott hat sich selbst die rahma vorgeschrieben« (6,55) verbindet, den man Kindern gegen Angst im Dunkeln lehrt: »Die Umma, diese mystische muslimische Gemeinschaft, die zum Träumen anregt, ist voll von rahma, dieser Liebesbeziehung, die die Mitglieder einer Familie verbindet, und bewirkt, dass sich alle für das Schicksal des anderen verantwortlich fühlen. Der Schrei der fundamentalistischen Jugend von heute ist u.a. ein Appell an diesen rahma-



Islam«.⁹

So wäre aktuell und historisch zu untersuchen, inwiefern ein Rückzug auf die engere vertraute, auch fundamentalistisch festgelegte Gemeinschaft innerlich stärken kann und bei entsprechenden politischen Gegebenheiten dann erlaubt, auch über die Gruppengrenzen hinaus einen Schritt nach vorn zugunsten einer gesellschaftlichen Integration zu tun, in der das Eigene neben Anderem genügend respektiert wird. Auf solcher Annahme beruht, dass ich mich seit 1979 für Gespräche auch mit Vertretern sogenannter fundamentalistischer Gruppen und für ihre Aufnahme u.a. in die Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe für Ausländerfragen eingesetzt habe.¹⁰

Anfänge eines neuen Dialogs

Konfessionelle christliche Fundamentalismen signalisieren darin, dass sie radikalieren, was die spezifische Prägung aus dem jeweiligen theologischen und religiösen Umfeld ausmacht, die je eigenen ideologischen Versuchungen ihrer religiösen Herkunftswelt. In protestantischer Tradition ist das die verabsolutierte Treue zur Bibel in der eigenen Auslegung, in römisch-katholischer Tradition die verabsolutierte Treue zur Kirche mit ihren Traditionen einschließlich ihrer traditionellen Bibelauslegung.¹¹ Islamischer Fundamentalismus ist für aufgeklärte islamische Gelehrte vergleichbar als unreflektierte Hinnahme von Inhalten der Koran- und Überlieferungstexte zu bezeichnen, die der guten exegetischen Tradition widerspricht, die rationales Abwägen in Anspruch nimmt.¹²

So ist es eine noch viel zu wenig bekannte Ermutigung dazu, sich bei Respekt vor der Verschiedenheit aufeinander einzulassen, dass Muslime »Rechtleitung« im Koran finden, aber ein 2007 publizierter Offener Brief von 138 Islam-Gelehrten aus aller Welt an die Christenheit – Lessings Nathan nahekommend – als Bestandteil der Grundprinzipien beider Glaubensüberzeugungen die »Liebe zu dem einen Gott und Liebe zum Nächsten« herausstellte – »weil Gerechtigkeit und Religionsfreiheit ein essentieller Teil der Nächstenliebe sind«: beiderseits ein Friedenspotential.¹³

Die Anderen einladen, sich an das zu erinnern, was ihnen als eigene Grundlage bekannt ist – ist das eine Kooperationsvoraussetzung, die von Christen, Juden und Angehörigen anderer Religionen akzeptiert werden kann? Der Kommentar eines Repräsentanten aufgeklärten Judentums hat diesen Aufruf von Repräsentanten des Islam an die der Kirchen aufgegriffen: dieser Aufruf trage bei zum obligatorischen Dienst aller Juden, die Welt in Ordnung zu bringen und Gottes Namen zu ehren, indem er diesen Dienst ausweite. Es sei sehr wichtig, dass Muslime und Christen jetzt Zeit bekämen, sich miteinander für dieses »Gemeinsame Wort« mit seinem Rückgriff auf die Hauptgebote Israels zu engagieren; dann sei in einem zweiten Schritt die Bedeutung für Andere zu thematisieren.¹⁴

Literarische Fiktion und messianische Hoffnung

Zum Schluss ein historischer Rückblick auf jüdische Glaubensüberzeugungen von der Herrschaft Gottes, die zu Fundamentalismus führen konnten, aber keineswegs mussten und stattdessen menschenfreundlich befreiendes Potential entfalteten: Nach den Eroberungen Alexanders des Großen heißt es in einem Zusatz der griechischen Übersetzung des biblischen Esther-Buchs zur Begründung des Purim-Festes, der vom Babylonier-König verschleppte Jude Mardochai habe am Hof des persischen Großkönigs die Königin Esther für die Sache der Juden eintreten lassen und im Gebet den Gott Israels angerufen: »Du bist der allmächtige König ... Du hast Himmel und Erde gemacht ... Du bist aller Herr ... und hast's gesehen, dass ich aus keinem Trotz ... vor dem stolzen Haman nicht habe niederfallen wollen ..., sondern ich habe es getan aus Furcht, dass ich nicht die Ehre, die meinem Gott



gebührt, einem Menschen gebe und vor niemand anderem niederfiele als vor dir, meinem Gott« (zu 4,17).¹⁵ Wenn allerdings hochgerüstete jüdische Siedler in den besetzten Gebieten die vom israelischen Staat abhängigen Palästinenser mit ausgelassenem Feiern des Purim-Festes provozieren, wird aus Vertrauen auf Befreiung durch den allmächtigen Gott unterdrückerischer Fundamentalismus.

Das deuteronomistische Kriegsrecht, das Judas Makkabäus angesichts der brutalen Zwangsassimilation für seine Widerstandsbewegung gegen die Griechen-Herrschaft zugrunde legte und mit der – dann von Flavius Josephus (Gegen Apion 2,165) griechisch »theokratia« genannten und durch die Mose geoffenbarten Gebote für Juden verbindlich erklärten – Herrschaft Gottes zusammenbrachte, war nach historisch-kritischen Erkenntnissen eine von symbolischer Gegengewalt getragene Fiktion. Aber in einer historischen Situation, die in vieler Hinsicht den Jahrzehnten der assyrischen und babylonischen Unterdrückung entsprach, konnte dieses symbolische Konstrukt zur Herausforderung auf Leben und Tod aktualisiert werden.¹⁶ Mit der »buchstäblichen Schrifterfüllung« auch der in Israel nie Kriegsrecht gewesenen Grausamkeiten wie »Du sollst sie nicht verschonen!« (Dtn. 7,2) »äußert sich bereits eine fundamentalistische Haltung ... Auch dies ist aber vielleicht reine Literatur«.¹⁷ Jedenfalls stehen wirkmächtig daneben die Gedanken zur Gottesherrschaft des demonstrativ gewaltlosen Friedenskönigs in den späten Kapiteln des Propheten-Buches Sacharja (9-11). In Einklang mit ihnen konnten die Schlussverse von Ps. 2 als eine gewaltkritische Fortschreibung aus der Spätzeit nach dem babylonischen Exil verstanden werden: Zwar ist die Herrschaftsgewalt Gottes und seines Königs aller weltlichen Herrschaftsgewalt überlegen, doch greift der »messianische« Zions-König nicht zu den Waffen, sondern – entsprechend den Prophezeiungen Jes. 11,4 und Sach. 9,10 – zum Wort, um die Revolte der Völker zu beenden.¹⁸

Dem entspricht, im Suchen nach Gerechtigkeit und Rettung Gott um das Kommen seiner Herrschaft zu bitten. Wenn stattdessen im Vordergrund steht, nach dem Verständnis der eigenen Gruppe selbst für deren Durchsetzung zu kämpfen, kommt es leicht zu fundamentalistisch gerechtfertigten totalitären Verhaltensweisen. Aber nach dem Geist hinter dem Buchstaben – und das hat mit der wichtigen Verbindung von Religion und einer der menschlichen Vernunft angemessenen Aufklärung zu tun – richtet sich die in Judentum, Christentum und Islam zutiefst ökologische, politische und soziale Schöpfungstheologie mit dem Bekenntnis im Lied des Mose »Der Herr ist König für immer und ewig« (Ex. 15,18) von Anfang an gegen »Anmaßungen, die meinen, die Freiheit anderer unterdrücken zu dürfen – und sei dies im Namen Gottes.«¹⁹

Anmerkungen:

1 C. Elsas, Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive, in: R. Faber (Hg.), Zwischen Affirmation und Machtkritik. Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten, Zürich 2005, 165-181.

2 T. Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996, 160 und 184.

3 W. Sparn, Frömmigkeit als »Wesen des Christentums«, in: D. Korsch/C. Richter (Hg.), Das Wesen des Christentums, Marburg 2002, 125-141, hier 141.

4 T. Meyer, Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989, 162.

5 M. Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990, 19 und 80.



6 Ebd., 20.191.239.

7 P. Tillich, Religion als Funktion des menschlichen Geistes?, in: Ges. Werke V, Stuttgart, 2. Aufl. 1978, 37-42.

8 R. Preul, Religion, Bildung, Sozialisation, Gütersloh 1980, 224.

9 F. Mernissi, Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, Hamburg/Zürich 1992, 124f.

10 C. Elsas, 30 Jahre einer Initiative der EKD zum christlich-islamischen Dialog, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 91/2007, 165-174; ders. (Hg.), Identität. Veränderungen kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen, Hamburg 1983.

11 S. H. Pfürtner, Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale, Freiburg i.Br. 1991, 63-71.

12 S. Balic, Der Islam – europakonform?, Würzburg/Altenberge 1994, 126.

13 Deutsche Übersetzung des englischen Originals bei F. Eißler (Hg.), Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten (»A Common Word«), Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen – Texte 202/ 2009, 16-43; dazu meine Einführung in C. Elsas (Hg.), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel (VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Berlin 2010.

14 A Common Word between Us and You. Speaking the Truth (Dabru Emet). A response by Peter Ochs, Edgar Bronfman Professor of Jewish Studies at the University of Virginia and Co-Founder of the Society for Scriptural Reasoning (<http://www.acommonword.org>, 24.04.08).

15 F. Taeger, Charisma: Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Bd. 1: Hellas, Stuttgart 1957, 434-438.

16 J. Assmann, Monotheismus und Sprache der Gewalt, in: P. W. Neuner (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott, Freiburg u.a. 2005, 18-38, hier 30.

17 Ebd., 32.

18 Ebd., 59f.

19 H. Frankemölle, Vater unser – Awinu: das Gebet der Juden und Christen, Leipzig 2012, 112.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel