

Chancen und Herausforderungen für die religiöse Bildung in einer globalisierten Gesellschaft

Fahimah Ulfat

Religiöse Bildung in Zeiten der Globalisierung trifft auf eine Vielzahl von Bildungsherausforderungen, die vor allem mit der Zunahme von gesellschaftlicher Komplexität und Heterogenität im Zusammenhang stehen. Im folgenden Artikel wird dargestellt, was unter Globalisierung in bildungstheoretischer Hinsicht und in Bezug darauf unter Globalisierung von Religion verstanden werden kann, welche Herausforderungen Globalisierungsprozesse für das religiöse Lernen von Jugendlichen mit sich bringen und wie die Offenheit des Korans im Islamischen Religionsunterricht als Antwort auf fundamentalistische Haltungen und Einstellungen genutzt werden kann, um Jugendlichen zu ermöglichen, mit der globalen Realität beziehungsweise der Realität von Globalität in einer religiös pluralen Gesellschaft umzugehen.

Globalisierung meint nach Ulrich Beck »das erfahrbare Grenzenloswerden alltäglichen Handelns in den verschiedenen Dimensionen der Wirtschaft, der Information, der Ökologie, der Technik, der transkulturellen Konflikte und Zivilgesellschaft, und damit im Grunde genommen etwas zugleich Vertrautes *und* Unbegriffenes, schwer Begreifbares, das aber mit erfahrbarer Gewalt den Alltag elementar verändert und alle zu Anpassungen und Antworten zwingt«. ¹ Entfernungen werden so irrelevant und die Welt schrumpft zusammen. »Die Gleichzeitigkeit von ungleichzeitigen Ereignissen« kann durch die modernen Medien »virtuell« hergestellt werden. ²

Globalität heißt nach Beck: »Die Einheit von Nationalstaat und Nationalgesellschaft zerbricht; es bilden sich neuartige Macht- und Konkurrenzverhältnisse, Konflikte und Überschneidungen zwischen nationalstaatlichen Einheiten und Akteuren einerseits, transnationalen Akteuren, Identitäten, sozialen Räumen, Lagen und Prozesses andererseits.«³

Henrik Simojoki spricht im Zusammenhang mit der Globalisierung von Religion davon, dass sich die christliche Religion selbst auch globalisiert.⁴ Selbstverständlich gibt es auch Untersuchungen, die Globalisierungsprozesse innerhalb des Islams aufzeigen. Beispielsweise erläutert Olivier Roy, dass das Aufkommen säkularer, liberaler oder radikaler Auffassungen des Islams »nur unterschiedliche Antworten auf seine umfassende Globalisierung und weitgehende Verwestlichung« spiegeln.⁵ Roy zeigt auf, dass der beobachtbare Wandel und die damit einhergehenden, auch konfliktträchtigen Phänomene eine Folge der »kulturellen Entwurzelung« und der »Individualisierung« der Religion darstellt, der insbesondere bei Muslimen im Westen deutlich wird: »Die Religion hat ihre gesellschaftliche Autorität verloren und ist nicht länger in eine bestehende Kultur eingebettet.«⁶ Eine weitere Konsequenz der Globalisierung ist nach Roy die Entwicklung der Glaubensgemeinschaft zu einer »virtuellen Gemeinschaft, innerhalb derer Gläubige in lokalen Kongregationen oder im globalen Raum zusammenkommen. Die virtuelle Umma bedeutet eine globale, nicht eine territoriale und abstrakte Gemeinschaft der Gläubigen, die mit keiner realen Gesellschaft verbunden ist.«⁷ Insbesondere das Internet bietet jungen Muslimen die Möglichkeit, diese virtuellen Konstruktionen real werden zu lassen. Dass wir es mit einem »globalisierten Islam« zu tun haben, lässt sich nach Roy auch an den immer stärker werdenden Spannungen innerhalb der sogenannten »muslimischen Welt«⁸ ablesen. All das

made eine »Veränderung der Beziehung zur Religion« sichtbar.⁹

Peter Beyer führt diesen Gedanken weiter und untersucht das Verhältnis von Religionen und Globalisierung unter migrationspolitischen Aspekten. Die transnationale Migration, so Beyer, hat »nicht nur die Globalisierung der Religionen zur Folge, sondern trägt auch zur weiteren Pluralisierung oder Mehrfachspezialisierung universaler Religionen in jedem Teil der Welt bei«. Beyer führt an gleicher Stelle weiter aus: »Von großer Bedeutung für die religiöse Organisation in der Diaspora ist also nicht nur, dass sie Religionen, die in erster Linie mit bestimmten Regionen der Welt in Verbindung stehen, in praktisch alle andere Regionen verlegen, so dass ehemals religiös homogenere Regionen zunehmend multi-religiös werden. Genauso wichtig ist es, dass sie andere und neue Verständnisse dieser Religionen generieren, die durch die transnationalen Verbindungen, die ihre jeweiligen Gemeinschaften aufrechterhalten, sowohl aufeinander als auch auf die ›ursprünglichen‹ Verständnisse in den traditionellen ›Heimatländern‹ Einfluss nehmen können.«¹⁰

Bezogen auf den Islam führt Beyer aus, dass dieser schon vor dem 20. Jahrhundert global verbreitet war, als die Migration in andere Regionen wie Nordamerika, Europa und Australien stattfand. Mit Bezug auf Haddad und Esposito (1998), sowie Leonard (2003) weist Beyer darauf hin, dass in den Vereinigten Staaten eine bedeutende Anzahl indigener Bevölkerungsgruppen zum Islam konvertierte und heute wahrscheinlich mehr als ein Drittel aller Muslime in diesem Land ausmacht.¹¹ Bevölkerungsmigration hat also nicht nur die geografische Ausbreitung der bestehenden Religionsformen bewirkt, sondern auch die Produktion von neuen regional indigenen Variationen der Religion. An verschiedenen Religionen zeigt Beyer auf, dass die globale Expansion fast

ausschließlich durch Mission und durch die Erweiterung der organisierten Formen dieser Religionen geschehen ist.

Beyer macht auf die politische Dimension von Religion aufmerksam, die sich durch Bewegungen wie beispielsweise die Islamische Revolution in Iran, die neue christliche Rechte in den Vereinigten Staaten oder die religiös definierten Spaltungen im ehemaligen Jugoslawien zeigen, die allesamt in etwa zur gleichen Zeit auftraten und die, so Bayer, als »fundamentalistische« Bewegungen eine typische Form der Reaktion auf die Globalisierung darstellen. Sie stehen damit neben anderen, offeneren Reaktionen auf die Globalisierung, zu denen sie sich aber in ein antagonistisches Verhältnis setzen. Doch die Grundsituation, von der aus sie argumentieren, ist die gleiche.

Beyer kommt zu dem Schluss, »dass sowohl die modernen institutionellen Formen als auch das moderne Verständnis von Religion selbst Ergebnisse der Globalisierung sind«. Vor dem 17. Jahrhundert verstanden beispielsweise die Europäer Religion als »die Qualität von Frömmigkeit und Hingabe, als Orientierungen und Verhaltensweisen von Menschen in Bezug auf Gott, die Götter oder ähnliche spirituelle Realitäten«. Religion war kein trennbarer oder unterscheidbarer Bereich des Lebens. Der Übergang zum modernen Verständnis von Religion bewirkte diese Trennung und das ist nach Beyer tatsächlich eine relativ junge soziale Konstruktion.¹²

In den letzten zwei Jahrhunderten entstand also nach Beyer eine Art globales System der Religionen, das sich zum historischen Prozess der modernen Globalisierung komplementär verhält. Die Entstehung dieses Systems institutioneller Religionen ist demnach neu und selektiv. Kennzeichnend für diese Entwicklung sind Debatten darüber, was zu einer Religion gehöre und was nicht, welche Religionen als echte Religionen anerkannt werden sollten und welche nicht, oder

die zunehmende Differenzierung zwischen Religion, Spiritualität und Kultur.¹³

Auch die derzeit weitverbreitete Sichtweise zahlreicher muslimischer Strömungen, die davon ausgehen, dass *der* Islam etwas erlaube oder nicht erlaube und dass es demnach so etwas wie *einen* Islam gebe, gehen in die gleiche Richtung. Dass klassische muslimische Denkerinnen und Denker keineswegs von *dem* Islam oder *der* islamischen Sichtweise gesprochen haben, ist vielen nicht bekannt. Sie haben vielmehr davon gesprochen, dass aus der Sichtweise einer bestimmten Denkschule oder Rechtsschule heraus ein Sachverhalt in einer bestimmten Weise betrachtet werden kann.

Es zeichnet sich eine Entwicklung ab, die nach Thomas Bauer einen Verlust der Ambiguitätstoleranz mit sich bringt. Er erläutert in seinem Buch »Die Kultur der Ambiguität – eine andere Kulturgeschichte des Islams«, dass »Islam immer Vielfalt bedeutet« und dass sich allerdings »in islamischen Kulturen während der letzten Jahrhunderte eine Veränderung von einer relativ hohen Toleranz hin zu einer bisweilen extremen Intoleranz gegenüber allen Phänomenen von Vieldeutigkeit und Pluralität beobachten lässt«. ¹⁴ Bauer greift die Formel »Islamisierung des Islams« von Aziz Al-Azmeh ¹⁵ auf und verdeutlicht, »daß es in der klassischen islamischen Welt ein *Nebeneinander* von Diskursen gab, die relativ unabhängig voneinander existierten und ein jeweils eigenes Normensystem aufwiesen«. ¹⁶ Damit meint er ein *Nebeneinander* von nichtreligiösen und religiösen Diskursen, wobei er die Vorstellung, dass die religiösen Diskurse wichtiger waren als die nichtreligiösen, verwirft und verdeutlicht, »daß den alten, frommen *ʿulamāʿ* heute eine Diskurshoheit zugesprochen wird, von der sie zu Lebzeiten nie zu träumen gewagt hätten«. ¹⁷ Man spricht beispielsweise unreflektiert von der »islamischen Medizin«, wobei der medizinische Diskurs ein wis-

senschaftlicher war, der mit dem Islam als »Religion« nichts zu tun hatte.¹⁸ Die »Islamisierung des Islams« ist nach Bauer ein »Phantasy Islam«, der heute vor allem in der Fantasie westlicher Orientalisten und radikaler Salafisten existiere.¹⁹

Wenn wir mit Beyer nun davon ausgehen, dass die Globalisierung auch religiöse Bewegungen hervorbringt, die religiöse Lebensregeln in allgemeine Gesetze überführen, die moderne Staaten auf ethnisch-religiöse Einheiten reduzieren und die ihre Religion in absolutistischer Weise zur bestimmenden Kraft in ihren Ländern machen wollen (vgl. Beyer), und dass gerade in muslimisch geprägten Kulturen sich so etwas wie eine »Ambiguitätsintoleranz« immer mehr abzeichnet (vgl. Bauer), stellt sich die Frage, welche Bildungsherausforderungen sich dadurch ergeben.

Das durch die Globalisierung hervorgerufene räumliche und zeitliche Zusammenschmelzen der Welt und die damit verbundene Zunahme von Komplexität kann als Reaktion zu beidem, einerseits zu Grenzziehungen auch innerhalb der muslimischen Community, aber auch zu Toleranz in Bezug auf die innerislamische Pluralität und die gesamte weltanschauliche Pluralität in einer heterogenen Gesellschaft führen. Die Herausforderung und das letztlich Ausschlaggebende besteht im Umgang mit der Heterogenität und Komplexität und mit Vertrautheit und Fremdheit.²⁰ Wenn Heterogenität und Komplexität zu einer Verengung und Grenzziehung führen, dann ist davon auszugehen, dass sie ebenso zu fundamentalistischen und radikalen Einstellungen und Haltungen führen können.

Fundamentalismus ist mit Beyer und Bauer gesprochen eine spezifische Form der Antwort auf die Globalisierung. Sicher zeichnen sich Individualisierungs- und Subjektivierungsprozesse auch bei Musliminnen und Muslimen ab, wie Studien von Michael Tressat,²¹ Nikola Tietze,²² Yasemin Kara-

kaşoğlu²³ und anderen belegen. Allerdings ist die zentrale Herausforderung der Fundamentalismus, der auf die Entgrenzung von Räumen so reagiert, dass er radikale Grenzen zieht.

Die Religionspädagogik hat Möglichkeiten, auf dieses Phänomen zu reagieren, indem sie auf die Offenheit des Korans zurückgreift. Die Beschäftigung mit den verschiedenen Auslegungstraditionen in der islamischen Theologiegeschichte öffnet den Blick dafür, dass der Koran eine inspirierende Offenheit bietet. Betrachten wir beispielsweise die Thematik der Schöpfung. Der Koran bietet keine geschlossene Schöpfungserzählung, sondern nimmt an verschiedenen Stellen auf die Frage der Schöpfung Bezug und schafft damit einen weit gespannten Rahmen. Aus einer Betrachtung der Geschichte der muslimischen Koranexegese wird deutlich, dass die verschiedenen Interpretationen seines Gehalts maßgeblich von den historischen Umständen, den Kontexten und der Welt-sicht der jeweils verschiedenen Interpreten abhängig sind. Insbesondere mittelalterliche Interpreten haben durch die Hinzuziehung weiterer Quellen wie den Hadithen, dem Alten Testament, apokryphen Schriften und älteren Mythen versucht, aus den abstrakten und mehrdeutigen Aussagen des Korans ihrem Welt- und Frauenbild entsprechende Schöpfungsnarrative zu konstruieren. Hier haben sie Eva eine nachgeordnete Rolle zugewiesen, indem sie beispielsweise davon ausgingen, dass sie aus der Rippe des Mannes erschaffen wurde,²⁴ eine Vorstellung, die mit einer heutigen Herangehensweise an den Koran nicht vereinbar wäre.

Aus dem Koran, besonders aus Sure 4:1 kann ganz im Gegenteil *keine* Geschlechterhierarchie abgeleitet werden. Der Vers spricht von der Erschaffung des Menschengeschlechts aus »einem Wesen«, aus dem sein »Gegenüber« geschaffen wurde. Grammatikalisch gesehen hat das »eine Wesen« (*nafs*)

im Arabischen ein feminines Geschlecht und das Gegenüber (*zauğ*) kann sowohl für das weibliche als auch für das männliche Geschlecht verwendet werden. Es ist also nicht davon auszugehen, dass das »eine Wesen« als ein Mann identifiziert werden kann. Der Vers weist vielmehr auf die Gegenseitigkeit des Männlichen und Weiblichen in menschlichen Beziehungen hin.²⁵

Zahlreiche klassische und teilweise auch zeitgenössische Interpreten stellen die Sichtweise biblischer Erzählungen in Bezug auf die Erschaffung der ersten Frau aus dem ersten Menschen nicht infrage.²⁶ Allerdings bleibt der Zugang zum Verständnis des koranischen Textes immer vielfältig und offen: Die Autorität stellt nicht die traditionelle Auslegung dar, sondern die Autorität stellt der Koran selbst dar, der die Möglichkeit bietet, im heutigen Kontext auch anderes interpretiert zu werden. Klassische Interpreten greifen auf die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte zurück, jedoch kann der Koran auch ohne sie auskommen. Die Offenheit des Korans eröffnet enorme Räume für legitime Interpretationen, solange wir den Rahmen, den der Koran uns vorgibt, nicht sprengen. Die Räume der Interpretation können im Konsens mit dem Koran neu gefüllt werden. Das heißt, dass der Koran uns den Raum gibt, unsere heutigen globalen Wertevorstellungen kritisch an ihn heranzuführen und nicht von uns verlangt im Lichte dessen stehen zu bleiben, was die Tradition der klassischen Exegeten – für ihre Kontexte sinnhafterweise – aus ihm erschlossen haben. Hier soll allerdings nicht der Eindruck entstehen, dass Koran und Tradition(en) einander gegenübergestellt werden. Der Koran wird in der einen oder anderen Tradition oder in dem einen oder anderen Kontext stehend zum Sprechen gebracht. Daher sollten klassische Interpretationen nicht höherwertiger als zeitgenössische angesehen werden oder umgekehrt. Der Anspruch aber, dass

irgendeine Tradition (klassisch oder zeitgenössisch) oder Gruppierung den Koran *richtig* interpretiert, führt dazu, dem Koran eine Eindeutigkeit aufzuzwingen, die seinem spirituell inspirierenden und mehrdeutigen Potenzial widerspricht. Gerade fundamentalistische Sichtweisen tendieren hierzu. Sie präferieren Eindeutigkeit, denn diese ermöglicht es, Regeln aufzustellen, die die Angst mindern, etwas falsch machen zu können. Angst führt zu einem Verhalten, Dinge festlegen zu wollen. Fundamentalismus kann somit als Religion der Angst bezeichnet werden. Je konservativer und patriarchaler die Auslegung, desto richtiger erscheint sie. Alles andere wird als Verwestlichung, Verfälschung oder Neuerung abgewiesen. So kann der eigenen engen Deutung mehr Macht verliehen werden.

Das spirituell inspirierende Potenzial des Korans kann als Vertrauen Gottes in den Menschen interpretiert werden. Es gibt Räume, in denen Gott es dem Menschen überlässt, sie mit seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen zu füllen, je nach kulturellem und zeitlichem Kontext. Ein Modell muss sich nicht überall durchsetzen oder für alle Zeiten gelten. In diesem Sinne sind Mut und Gottvertrauen eine Antwort auf den Fundamentalismus im Kontext der Globalisierung, der mit Angst und fehlendem Gottvertrauen einhergeht.

Die Offenheit des Korans eröffnet den Raum dafür, eigene Gottesbilder, -vorstellungen und -konzepte zu entwickeln, aber eben auch eigene Menschenbilder zu entwerfen. Sie bietet den Raum dafür, Narrative, die die theologischen Denkschulen entwickelt haben und die im Laufe der Theologiegeschichte entstanden sind, aufzugreifen, zu analysieren, zu diskutieren und mit den eigenen Gottes- und Menschenkonzepten in Beziehung zu setzen.

Kinder und Jugendliche haben das Recht, ihre eigenen Gottesbeziehungen weiterzuentwickeln, und können das aber

nur, wenn sie die Vielfalt an Gottesnarrativen aus verschiedenen islamischen Perspektiven in Geschichte und Gegenwart kennengelernt und kritisch hinterfragt haben. In diesen Zeit-Raum-Konstellationen werden religiöse Diskurse nicht zu identitären Diskursen, die zur Ghettoisierung der Muslime führen können und/oder zu fundamentalistischen Anschauungen, sondern zu theologischen Diskursen, die es ermöglichen, den eigenen Weg zu finden, im Spannungsfeld zwischen innerislamischen Differenzen und Pluralität einerseits und einer säkularen, pluralen und globalisierten Welt andererseits.

Religionspädagogisch können aus einer spirituellen Perspektive ängstlichen Menschen Wege zum Mut angeboten werden, aus einer theologischen Perspektive Wege zur kritischen Auseinandersetzung mit den religiösen Quellen. Auf die Herausforderungen der Globalisierung kann in der religiösen Bildung mit der Offenheit des Korans geantwortet werden. Damit wird es möglich, Verengungen zu lösen und sich sowohl mit der eigenen Tradition vertraut zu machen und im Gespräch zu bleiben als auch neue Möglichkeiten der Auslegung religiöser Texte in den Blick zu nehmen und sie für jeweilige Lebenskontexte fruchtbar zu machen.

Anmerkungen

- 1 Beck, Ulrich (2015): Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt a. M., S. 44.
- 2 Ebd., S. 45.
- 3 Ebd., S. 47.
- 4 Vgl. Simojoki, Henrik (2012): Globalisierte Religion. Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft, Tübingen, S. 10.
- 5 Roy, Olivier (2006): Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München, S. 7.
- 6 Ebd., S. 8.
- 7 Ebd., S. 10.

- 8 Die Idee einer »muslimischen Welt« ist nach Cemil Aydin im späten 19. Jahrhundert entstanden. In seinem Buch arbeitet er die historischen Ursprünge dieser Idee heraus: Aydin, Cemil (2017), *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*, Cambridge, Massachusetts.
- 9 Ebd., S. 11.
- 10 Beyer, Peter (2007): *Religion and Globalization*, in: Ritzer, George (Hg.), *The Blackwell Companion to Globalization*, Singapore, S. 444–461, S. 449.
- 11 Ebd., S. 452.
- 12 Ebd., S. 454.
- 13 Vgl. ebd., S. 455.
- 14 Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität*, Berlin, S. 14–15.
- 15 Vgl. Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islams. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, Frankfurt a. M.
- 16 Bauer (2011): *Die Kultur der Ambiguität*, S. 196.
- 17 Ebd., S. 202–203.
- 18 Vgl. ebd., S. 194.
- 19 Vgl. ebd., S. 202.
- 20 Asbrand, Barbara/Scheunpflug, Annette (2005): Zum Verhältnis zwischen interreligiösem, interkulturellem, ökumenischem und globalem Lernen, in: Schreiner, Peter/Sieg, Ursula/Elsenbast, Volker (Hg.), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh, S. 268–282, S. 271.
- 21 Vgl. Tressat, Michael (2011): *Muslimische Adoleszenz?* Frankfurt a. M. u. a.
- 22 Vgl. Tietze, Nikola (2001): *Islamische Identitäten*, Hamburg.
- 23 Vgl. Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen*, Frankfurt a. M.
- 24 Vgl. Bauer, Karen (2015): *Gender hierarchy in the Qurʾān: medieval interpretations, modern responses*, Cambridge, S. 102.
- 25 Vgl. Nasr, Seyyed Hossein et al. (Hg.) (2015): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York, S. 189. Vgl. auch Ulfat, Fahimah (2018), *Verbindet oder trennt die Schöpfungstheologie? Schöpfungsnarrative muslimischer Denkerinnen und Denker*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik: Schöpfung, Neukirchen-Vluyn*.
- 26 Klausing, Kathrin (2013): *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir*, Frankfurt a. M., S. 88.