

Werner
Thiede

Zwischen Säkularisierung und Islamisierung

Herausforderungen für die Kirchen

Zu einer lebendigen Kultur gehört der Wandel, die politische Weiterentwicklung, der technische und naturwissenschaftliche, aber auch geisteswissenschaftliche Fortschritt. Mitunter werden Kulturen von Revolutionen und sonstigen schnelleren Umbrüchen ereilt und durchgeschüttelt. In den Kulturen des 21. Jahrhunderts vollzieht sich das infolge der fortschreitenden digitalen Revolution: Sie ermöglicht globalen Austausch, internationale und regionale Vernetzung, technologische Beschleunigung – und nicht zuletzt forcierte geheimdienstliche Ausspähung von Regierungen und Privatpersonen¹ sowie steigende Strahlenbelastung wegen des mobilen Internets, das immer mehr Menschen und Gegenstände miteinander vernetzen will. Die Welt verändert sich mit zunehmender Rasanz. Für die Kirchen ergeben sich damit ganz neue Herausforderungen. Im Blick auf die Situation in Deutschland lassen sich vor allem drei Stichworte benennen: Fortschreitende Säkularisierung, anhaltende Pluralisierung und drohende Islamisierung. Sie sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

¹ Vgl. z. B. Glenn Greenwald: Die globale Überwachung. Der Fall Snowden, die amerikanischen Geheimdienste und die Folgen, München 2014; Yvonne Hofstetter: Sie wissen alles, München 2014.

1. Fortschreitende Säkularisierung?

Das Säkularisierungstheorem ist bereits rund ein Jahrhundert alt. Es steht für die einst von Max Weber und Ernst Troeltsch angebahnte und später durch die Religionssoziologie vertiefte Annahme vom notwendigerweise zunehmenden Verschwinden der Religion als bestimmender Macht im gesellschaftlichen und individuellen Leben der Moderne. Nachdem die Moderne durch die sogenannte Postmoderne relativiert wurde, hat auch das Säkularisierungstheorem ein Stück weit seine Evidenz verloren. Namentlich der Zusammenbruch des kommunistischen Ostblocks mit seinem staatlich verordneten Atheismus wurde bei gleichzeitig feststellbarer Hartnäckigkeit der Präsenz von religiös-irrationalen Denkmustern etwa im Kontext der Esoterik-Bewegung als Indiz für ein neues weltweites Erstarken der Religionen gewertet. In der Wissenschaftsdiskussion kam die Rede vom Spiritualisierungstheorem auf. Ist nicht tatsächlich so etwas wie eine Renaissance des Religiösen rund um den Globus zu beobachten?

Theologisch darf man überzeugt sein, dass die Sinnfrage den Menschen nicht loslassen und zu allen Zeiten religiöses Interesse wachhalten wird. Aber religionswissenschaftlich umstritten ist, ob die Säkularisierungstendenz zumindest in westlichen oder westlich beeinflussten Kulturbereichen abgenommen hat und in absehbarer Zeit weiter abnehmen wird. Ulrich Körtner etwa betont, das bloße Interesse an religiösen Themen dürfe nicht mit Religiosität verwechselt werden.² Von der Fünften EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft aus dem Jahr 2014 berichtet er unter der bezeichnenden Überschrift: „Abschied vom Megatrend Religion“.³ Diese Erhebung machte keinen Hehl aus ihrem einschlägigen Befund; sie prognostizierte im Gegenteil: „Fehlende religiöse Erfahrungen, kombiniert mit abnehmendem religiösem Wissen, führen möglicherweise dazu, dass vielen (gerade jüngeren) Menschen ein Leben ohne Religion als selbstverständlich erscheint und dass dementsprechend die Bereitschaft, wiederum eigene Kinder religiös zu erziehen, erkennbar sinkt.“⁴ Auch Joachim Kunstmann unterstreicht, dass das

2 Vgl. Ulrich H. J. Körtner: *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006; Werner Thiede: *Evangelische Kirche – Schiff ohne Kompass? Impulse für eine neue Kursbestimmung*, Darmstadt 2017.

3 Ulrich H. J. Körtner: *Abschied vom Megatrend Religion*, in: *Materialdienst der EZW* 4/2014, 123f.

4 V. EKD-Erhebung: *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis* (Hannover 2014), zit. nach: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/92134.html> (Zugriff 16. 3. 2014).

Interesse an Religion nicht selbst schon Religion sei: „Gelebte Religion, der persönliche spirituelle Vollzug, Selbstverpflichtung, Glaube und Bekenntnis sind längst zu Randphänomenen des gesellschaftlichen Lebens geworden.“⁵ Bernhard Lang interpretiert die Entwicklung positiv: „Die große Mehrheit der Glaubenden orientiert sich heute am naturwissenschaftlichen Weltbild, am kritischen Denken und an der freien Kommunikation der Argumente. Soziologen nennen diesen Prozess meistens die ‚Säkularisation‘ von religiösen Inhalten, aber es könnte sich auch um eine grundlegende Transformation dieser Inhalte und Normen handeln.“⁶ Ohne Zweifel werden solche Transformationen zumindest aus konservativer Sicht als Verluste betrachtet.

Max Webers Annahme, dass Modernisierungsprozesse einen kritischen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften hätten, hat jedenfalls ihre Evidenz keineswegs eingebüßt. Sie wird religionssoziologisch auch in unserer Zeit etwa von Bryan Wilson⁷ und Detlef Pollack⁸ bestätigt – und durch anhaltende Kirchenaustrittszahlen illustriert.⁹ Was aber sind diese Modernisierungsprozesse bei näherer Betrachtung im Kern? Und wieso sind Modernisierung und Säkularisierung immer noch nahezu gleichbedeutend?

Diese Frage ist ohne Zweifel nicht monokausal zu beantworten, sondern verweist auf komplexe Zusammenhänge. Ein ganz zentraler Faktor aber springt dabei ins Auge: die Technisierung, der immer rasantere technische Fortschritt als kulturprägende Macht. Im Zuge der Modernisierung haben die unbestreitbaren Erfolge, doch auch die postmodern immer deutlicher reflektierten Nachteile der Technisierung, ja des fast schon ideologisch anmutenden Technizismus die Säkularisierung rund um den Globus weiter vorangetrieben. Schon vor 60 Jahren hat Hanns Lilje, einer der führenden protestantischen Theologen seiner Zeit, zwar die Weltlichkeit der Welt im

5 Joachim Kunstmann: Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloh 2010, 42f. „Die viel beschworene ‚Wiederkehr der Religion‘ ist also eine Defizitanzeige“ (45). Vgl. auch Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013.

6 Bernhard Lang/Anton Grabner-Haider: Was bleibt vom christlichen Glauben? Paderborn 2015, 42f.

7 Vgl. Bryan Wilson: Religion in Secular Society. A Sociological Comment, London 1966.

8 Vgl. Detlef Pollack: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009; ders.: Die Wiederkehr des Religiösen, in: Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion – Mode oder Megathema? Freiburg i. Br. 2006, 6–10.

9 Siehe aktuell <http://www.kirchenaustritt.de/statistik>.

Sinne Friedrich Gogartens als begrüßenswert ausgegeben,¹⁰ zugleich aber davor gewarnt, dass „der technischen Entwicklung eine fast unheimliche Zwangsläufigkeit“ innewohne – nämlich in Richtung einer „Perfektionierung der Technik“, mit der eine „Kapitulation vor dem Menschenbilde überhaupt“ drohe.¹¹ Vor fast 50 Jahren hat der Philosoph Georg Picht beobachtet, dass allenthalben der Glaube an die Erschließung der unbegrenzten Möglichkeiten der Technologie vorherrsche. Hieraus erkläre sich, dass „die große Mehrzahl der Naturwissenschaftler auf jeden Zweifel an dem Satz, daß man alles *machen* soll, was man *machen* kann, wie Gläubige auf eine Gotteslästerung reagieren“¹². Von daher fehle im säkularen Zeitalter eine wissenschaftliche „Theorie von den Zielsetzungen der Wissenschaft“¹³. Die Utopie, aus der die moderne Wissenschaft ihre Impulse beziehe, sei das Bild einer total rationalisierten Welt, in der eine schrankenlose Technologie der Wissenschaft alles zu machen erlaube, was sie machen könne.¹⁴ In diesem Kontext seien Forscher primär an der Rationalität ihrer Geldgeber und damit an der Rationalität ihres Betriebes interessiert. Picht betont: „Die Tragweite dieser Feststellung wird erst sichtbar, wenn man sich klarmacht, welche Folgen es hat, daß eine Wissenschaft, die durch das Medium der Technik und der industriellen Produktion die Welt, in der wir leben, beherrscht, sich nicht nur jeder politischen Kontrolle, sondern auch ihrer Selbstkontrolle entzieht.“ Und vor 40 Jahren bereits warnte der Theologe Erhard Ratz vor dem Trugbild, eines Tages würden „alle Menschen, wo auch immer auf diesem Erdball, zufriedene Konsumenten in einer technischen Zivilisation sein“¹⁵. Schon damals wusste er: „Die technische Zivilisation brachte überall dort, wo sie sich durchsetzte, eine tiefgreifende Krise der überkommenen Normen und Werttraditionen.“ Weitsichtig sah er eine technisch regierte „Einheitszivilisation“ voraus.

10 Hanns Lilje: Kirche und Welt, München 1956, 11. Die Folge für die Kirche ist freilich, um ein damals zeitgenössisches Buch zu zitieren: „Ausgerechnet ihre Weltläufigkeit erweist sich als die subtilste Form ihrer Weltlosigkeit“ (Hans Jürgen Schultz: Dekoration statt Provokation, in: L. Schmidt (Hg.): Gemeindeveranstaltungen zum Thema Kirche und Welt, Stuttgart 1962, 24–28, hier 26).

11 Lilje, a. a. O., 82, 84 und 86. Mit „Kapitulation vor“ meint der Autor: „aufgeben von“.

12 Georg Picht: Mut zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben, München 1969, 89.

13 Picht, a. a. O., 103.

14 Picht, a. a. O., 91. Weiteres in meinem Aufsatz „Technik ohne Verantwortung?“, in: MUT 582, 51. Jg., 2016, 72–81.

15 Erhard Ratz: Kriterien für eine humane Zukunft, in: Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern 31 (1976), 381–385, hier 381. Nächstes Zitat 382.

All diese geradezu prophetisch anmutenden Worte bestätigen sich heutzutage eindrücklich im Hinblick auf die zum Teil recht fragwürdigen Erfolge der sogenannten digitalen Revolution.¹⁶ Der Prozess der Modernisierung droht in ein Technokratieprojekt zu münden, das zum Selbstläufer wird und hierbei wesentliche Freiheitsrechte in Frage stellt – beispielsweise das Recht auf Privatsphäre, das gerade im digitalen Zeitalter Datenschutz einschließen müsste, was jedoch bekanntlich immer weniger der Fall ist.¹⁷ Es würde zu weit führen, die in etlichen Büchern von Internetexperten, Philosophen und Theologen vorgetragene Kritik an den Risiken und Nebenwirkungen der digitalen Revolution hier näher auszubreiten. Stattdessen sei kurz und bündig Papst Franziskus zitiert, der in seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015) mahnt: Wenn sich die Dynamiken der digitalen Medien in eine Allgegenwart verwandeln, kommt das nicht der Fähigkeit zu weisem Leben, tiefgründigem Denken und großherziger Liebe zugute. „Die wirkliche Weisheit, die aus der Reflexion, dem Dialog und der großherzigen Begegnung zwischen Personen hervorgeht, erlangt man nicht mit einer bloßen Anhäufung von Daten, die sättigend und benebelnd in einer Art geistiger Umweltverschmutzung endet.“ Franziskus erkennt grundsätzlich, dass das „technokratische Paradigma“ heute derart dominant geworden ist, dass es wirklich schwierig wäre, auf seine Mittel zu verzichten, aber noch schwieriger, sie zu gebrauchen, ohne von ihrer Logik beherrscht zu werden. So überlasse man das Leben den technikgeprägten Umständen, die ihrerseits als wesentliche Quelle zur Deutung der Existenz verstanden würden. Hiermit wird die fortschreitende digitale Revolution insgesamt als eine mögliche Ersatzreligion entlarvt. Die Botschaft des Papstes geht alle Nutzer des Webs an: „Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Erziehungsprogramm, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden.“¹⁸

Offenkundig hat der Papst erkannt, dass die sich abzeichnende Technokratie mit ihrem geradezu totalitären Zugriff auf fast alle Bereiche des Lebens auch gerade der Spiritualität selbst kaum förderlich sein kann. Das

16 Siehe dazu näherhin meine beiden Bücher „Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion“ (Berlin ²2014) und „Digitaler Turmbau zu Babel. Der Technikwahn und seine Folgen“ (München 2015).

17 Vgl. Byung-Chul Han: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2013; ders.: Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken, Frankfurt a. M. 2014.

18 Vgl. Papst Franziskus: Enzyklika *Laudato si'* (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html), Abs. 111.

Internet zielt mit einer gewissen inneren Logik, mit einem ihm inhärenten Trend insgesamt auf eine säkulare Utopie, auf eine digitale Ersatzreligiosität. Seine Gestaltung von virtueller Wirklichkeit relativiert die geschöpflich-analoge Realität in merkwürdiger Weise.¹⁹ Intentional und zum Teil schon konkret stellt es der religiösen Erlösungshoffnung eine säkulare, technokratisch fundierte Erlösungshoffnung konkurrierend gegenüber – bis hin zur Verheißung digitaler Unsterblichkeit.²⁰ Per *High Tech* soll auf dem Weg einer stillen, aber radikalen Revolution eine neuartige Heilswelt errichtet werden. Solcher Technizismus treibt die Säkularisierung der Gesellschaft zwangsläufig weiter voran.

Die großen und kleinen christlichen Kirchen sollten sich dieser Problematik bewusst sein – und deshalb ihre verbreitete Neigung kritisch überdenken, die digitale Revolution fleißig zu unterstützen und in ihre Institutionen und Gemeinden mit Vehemenz hineinzuholen. Insofern ist das neueste Projekt unter dem Namen „Godspot“ in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz genau das verkehrte Signal.²¹ Da sollen in allen Kirchengebäuden dieser Landeskirche – und andere wollen nachziehen – WLAN-Hotspots installiert werden. Als hätte diese strahlende Technologie etwas mit dem Evangelium selber zu tun – und als wäre sie nicht hinsichtlich ihrer gesundheitlichen Auswirkungen zumindest so umstritten, dass ihre Anbringung in oder auf Kirchen hochproblematisch ist! Vielleicht werden elektrosensible Gemeindeglieder jene Kirchen kaum mehr betreten können, die dank „Godspot“ ausstrahlend wirken wollen. Wer im Übrigen meint, umfassende Vernetzung diene dem christlichen Missionsauftrag, der betrachtet die Dinge wohl doch zu oberflächlich und einseitig. Mit der Huldigung an den technokratischen Zeitgeist wird aufhören, wer erkannt hat, dass Technisierung und Säkularisierung letztendlich miteinander Hand in Hand gehen. Bei allem Positiven, was man der Säkularisierung auch theologisch abgewinnen kann, muss man doch sehen, dass sie kirchlichem Leben zunehmend den Boden entzieht.

19 Der Soziologe Hartmut Rosa beklagt in einem Interview, dass unser Tun heutzutage über den Bildschirm zu laufen pflegt: „Und die Interaktion mit der Welt geschieht über die immer gleiche Fingerbewegung am Smartphone. Da sehe ich schon eine Verkümmern“ (in: Pforzheimer Zeitung Nr. 78 vom 5. 4. 2016, 6f).

20 Siehe Oliver Krüger: *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg i. Br. 2004; Philipp von Becker: *Der neue Glaube an die Unsterblichkeit. Zur Dialektik von Mensch und Technik in den Erlösungsphantasien des Transhumanismus*, Wien 2015; Thiede: *Babel*, 146ff (wie Anm. 16).

21 Dazu mein kritischer Kommentar in: *zeitzeichen* 7/2016, 23.

Mit Blick auf den Bildungsauftrag der Kirchen muss von daher zweierlei beachtet werden: Zum einen gilt es, dem Säkularisierungstrend inhaltlich gezielt durch kirchlich verantwortete Spiritualisierung zu begegnen; dazu gehört der Mut, christliche Spiritualität mit neuem Selbstbewusstsein kognitiv und emotional, gegebenenfalls auch apologetisch zu vermitteln. Dies ist sozusagen die dogmatische Dimension. Zum andern kommt es darauf an, die der Säkularisierung inhärente Technisierung unserer Kultur – gerade zu einer Zeit, in der sie mit geradezu ideologisch anmutendem Impetus voranschreitet – in Schule und Erwachsenenbildung kritisch in den Blick zu nehmen. Wie heutzutage im Zuge der digitalen Revolution darauf geachtet wird, Kinder schon im Grundschulalter mit Computern, Tablets und Smartphones vertraut zu machen, so muss kirchlich verantwortete Bildung von früh an formal dazu befähigen, den Umgang mit High Tech im Alltag kritisch zu reflektieren, einzugrenzen oder nach Möglichkeit sogar zu meiden.²² Dies ist sozusagen die ethische Dimension, bei der es um die Bewahrung vor äußeren und inneren Abhängigkeiten, um den Schutz der Privatsphäre und der eigenen Daten sowie nicht zuletzt um Strahlenschutz geht.²³ Wenn nicht die Kirchen von ihrem Bildungsauftrag her entsprechend agieren, welche Macht in der Gesellschaft sollte sonst hier Aufklärung und Hilfe bringen?

2. Anhaltende Pluralisierung?

Das Zeitalter der Moderne hat mit der Säkularisierung zugleich eine Pluralisierung der Gesellschaft mit sich gebracht. Das betrifft einerseits die Lebensformen, die namentlich in der jüngeren Generation seit Jahrzehnten an Vielfalt zunehmen. Unter anderem gehören dazu neuerdings staatlich anerkannte homosexuelle Lebenspartnerschaften, immer mehr Fernbeziehungen und gewollt kinderlose Ehen, während zugleich eine beständige Verringerung der durchschnittlichen Haushaltsgrößen zu beobachten ist. Andererseits geht es um eine anhaltende Pluralisierung der religiösen und weltanschaulichen Organisationen und Haltungen. Die gegenwärtigen Flüchtlings- und Migra-

22 Vgl. Manfred Spitzer: *Cyberkrank! Wie das digitalisierte Leben unsere Gesundheit ruiniert*, München 2015.

23 Vgl. Werner Thiede: *Zwang für Lehrer und Schüler zur E-Smog-Didaktik?* In: *ETHICA* 23 (2015), 365–368. Zum neuen „Digitalpakt“ für Schulen siehe kritisch <https://bildung-wissen.eu/kommentare/erklaerung-trojaner-digitalpakt.html> (Zugriff 2. 11. 2016).

tionsbewegungen und die rasante Ausbreitung des mobilen Internets unterstützen diesen Prozess. Die Zeit von Einheitskulturen ist – abgesehen vom Gebiet des Technischen – weitgehend vorbei, auch wenn sich derzeit manche Gegenbewegungen konservativer und sogar ultrakonservativer Art verstärkt wieder auf Vergangenes zurückzubeziehen versuchen. Oder soll gerade auch „Multikulti“ als Prinzip einer neuen Einheitskultur gelten?

Der anhaltende Trend zur Pluralisierung betrifft sogar die Individuen als solche. Man spricht von Patchwork-Identitäten und liest Bestseller wie den von Richard David Precht: „Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?“ (2012) oder den von Nicholas Carr: „Wer bin ich, wenn ich online bin ... und was macht mein Gehirn solange?“ (2010). Moderne Pluralisierung führt also nicht nur, wie oft zu hören ist, zu einer vermehrten Individualisierung, sondern sprengt sogar die individuellen Identitäten auf. Damit verändern sich weltanschauliche und religiöse Fragestellungen; selbst die Sinnfrage scheint mitunter sinnlos zu werden, und die Wahrheitsfrage ist im Kontext des post-modernen Pluralismus gewissermaßen obsolet geworden.²⁴

Umso mehr gilt es auf Seiten der Kirchen, denen das Personsein und die Sinnfrage nicht gleichgültig sein können, diese Entwicklung endlich stärker als enorme Herausforderung zu begreifen. Vielfach wird theologisch bislang unter Pluralisierung nichts anderes verstanden als in der Gesellschaft überhaupt – nämlich ein gewissermaßen natürlicher Prozess formaler Art, der zu akzeptieren, wenn nicht sogar zu befördern ist. Tatsächlich gilt in unserer Kultur Pluralismus ungeachtet der an sich schon verdächtigen „-ismus“-Endung des Begriffs als Ausdruck einer prinzipiell zu bejahenden Vielheit.²⁵ Im Sinne von bürgerlicher Freiheit meint man allenthalben, weltanschaulicher, ethischer und religiöser Pluralismus bedeute eine nicht nur faktische, sondern begrüßenswerte Vielfalt von Lebenswelten in der modernen Gesellschaft. In einem scheinbar konturenlosen Pluralismus als allgemein akzeptiertem Sammelbecken ideologischer, religiöser und subjektivistischer Beliebigkeiten geht es aber durchaus um einen konflikträchtigen Pluralismus, in dem weltanschauliche und spirituelle Traditionen und Symbole öffentlich und privat zueinander in Konkurrenz treten. Wie schnell in all diesen Bezügen die moderne Errungenschaft der Toleranz an ihre Grenzen kommen kann, zeigt die aktuelle politische Entwicklung im Zusammenhang der Migrations- und Flüchtlingsbewegungen.

24 Vgl. Werner Thiede: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs, Gießen 2014.

25 Zum Begriff siehe meinen Art. Pluralismus, in: TRT⁵, Göttingen 2008, 934–936.

Häufig verbindet sich die Rede von Pluralismus und Pluralisierung mit zwei falschen Grundvorstellungen: Zum einen wird irrigerweise unterstellt, vormoderne Zeiten hätten auf Grund einer mehr oder weniger strengen Einheitskultur keinen Pluralismus gekannt; in Wirklichkeit aber waren bereits das Mittelalter und insbesondere die Antike durchaus von pluralistischen Strukturen weltanschaulicher und religiöser Art durchzogen. Zum andern wird Pluralismus gern als schlichte, schier unbegrenzte Vielfältigkeit im Sinn eines naiven Multikulturalismus angepriesen, während sich in Wahrheit sowohl weltanschaulicher als auch religiöser Pluralismus in durchaus überschaubaren geistigen Grundmustern darstellt und entfaltet.

Schon rein formal bildet die Vielheit des Pluralistischen nur die eine Seite einer Medaille, deren andere Seite gewissermaßen das Gegenteil hiervon darstellt, nämlich die Einheit. Insofern besteht eine innere Affinität von Pluralismus und Monismus. Deshalb darf der Begriff des Pluralismus nicht darüber hinwegtäuschen, dass er bei genauerem Hinsehen eben keineswegs bloß faktische Pluralität²⁶ – sei es in Konkurrenz, sei es in Harmonie – beschreibt, sondern sich oft sogar mit einem eigenen „Paradigma“, einer ganz bestimmten, eben monistischen Wirklichkeitssicht verbindet, welche freilich ihrerseits in einem „pluralistischen“ Verhältnis zu anderen Sichtweisen steht und sich demgemäß oft merkwürdig intolerant gibt. Tatsächlich gerät das Konzept des Pluralismus, wo es nicht deskriptiv, sondern ideologisch verstanden ist, leicht in Konkurrenz zum traditionellen christlichen Wirklichkeitsverständnis. Denn dieses lässt sich auf Grund des Schöpfungsglaubens nicht in monistische Betrachtungsweisen ummünzen, denen zufolge Gott alles wäre oder alles in der verborgenen göttlichen Einheit seinen metaphysischen Grund hätte.²⁷ Kirchen haben weder einem Monismus zu frönen noch einem blanken Dualismus von Gott und Welt, wie er sich im Horizont von Judentum und Islam nahelegt. Im Glauben an den dreieinen Gott und mit der Hoffnung darauf, dass einst „Gott alles in allem“ sein werde (1 Kor 15,28), sollten sie sowohl monistischen als auch dualistischen Konzepten kritisch gegenüberstehen.²⁸

Das ist ein geistig-geistlicher Grundsachverhalt, der – wo er erkannt ist – für politisch-weltanschauliche und spirituell-religiöse Gefahrenlagen und

26 Zur Unterscheidung von Pluralismus und Pluralität siehe die instruktive Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz: Pluralismus in der Kirche, in: *theol beitr* 9 (1978), 79–84, bes. 80.

27 Siehe dazu näherhin meine Ausführungen in: *Wahrheit*, a. a. O., 41 ff (wie Anm. 24).

28 Vgl. Colin Gunton: *The One, the Three and the Many. God, Creation and the Culture of Modernity*, Cambridge 1993. Thiede: Evangelische Kirche, a. a. O., Kap. I.1.

Versuchungen theologisch sensibel macht. Pluralisierung ist eben kein neutraler Prozess, sondern Teil moderner Säkularisierung, die Einheitskulturen wie das weltweite Web und ein global waberndes digitales Zählerwesen²⁹ hervorbringt und dabei bürgerliche Freiheit zum Teil massiv gefährdet. Der dreieine Gott steht nicht etwa für Pluralität oder gar Pluralismus schlechthin, sondern für verbindliche, konkrete Liebe zum gewollten Anderen. Er steht auch nicht für monistische Einheitslehren, sondern für das Ja zu positiv ausgerichteter, ontologischer und logischer Unterscheidung.

Insbesondere ist von daher der sich immer mehr ausbreitenden pluralistischen Religionstheologie theologisch zu widersprechen, die sich bei näherer Betrachtung in all ihren Varianten als mehr oder weniger deutlich monistisch geprägt erweist. Ihre Vertreter argumentieren ebenso schlicht wie verkehrt, die christliche Trinitätslehre gehe von einer „Pluralität“ in Gott selbst aus – als wäre Trinität mit Pluralität, ja mit Pluralismus gleichzusetzen. Demgemäß behaupten sie eine Pluralität von Wahrheiten. So definiert etwa Perry Schmidt-Leukel: „Die Vermittlung heilshafter Erkenntnis/Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit gibt es in mehr als einer Religion, ohne dass dabei eine einzige Religion alle anderen überbietet.“³⁰ Ein weiterer Vertreter pluralistischer Religionstheologie ist Paul Knitter: Er deutet das „Mysterium“ Gottes als in sich plural – und folgert daraus, „dass keine Religion und keine Offenbarung das einzige, letzte, exklusive oder inklusive Wort Gottes sein kann“³¹. Dabei verkennt Knitter das christlich Entscheidende, dass nämlich die „immanente Trinität“ von jeher im Zusammenhang mit ihrer Selbstüberschreitung auf reale Schöpfung hin, also nicht-monistisch gedacht werden muss, um auf solcher Basis die Menschwerdung des göttli-

29 Dazu meine Beiträge „Wenn Strom- und Wasserzähler ‚strahlen‘. Ethische Aspekte der künftig einzusetzenden digitalen Messgeräte“, in: ETHICA 20 (2012), 165–183, und „Darf man funkende Wasseruhren vorschreiben? Das Vordringen in private Räume kann auch zu weit gehen“, in: Bayerische Staatszeitung Nr. 45 vom 11. 11. 2016, 18. Auch der BUND Naturschutz kritisiert in seiner Stellungnahme „Grünbuch Energieeffizienz“, dass die Bundesregierung keine Maßnahmen zum Schutz vor elektromagnetischer Strahlung vorsehe, die durch zunehmende Digitalisierung entstehe, und forderte, vorrangig kabelgebundene Lösungen zur Verfügung zu stellen; außerdem müsse ein Rechtsanspruch auf Verweigerung zum Einbau funkbasierter intelligenter Messtechnik sichergestellt werden (https://www.bund.net/index.php?id=188&no_cache=1&tx_bundpoolnews_display%5Bnews%5D=919&tx_bundpoolnews_display%5Bcontroller%5D=News&tx_bundpoolnews_display%5Baction%5D=show – Zugriff 1. 12. 2016).

30 Perry Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen, Gütersloh 2005, 354.

31 Paul F. Knitter: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, hg. von B. Jaspert, Frankfurt a. M./Paderborn 1997, 160.

chen Wortes in Jesus Christus als einmaligen, unüberbietbaren Ausdruck der Liebe Gottes zu beschreiben. Statt diesen Grundzug christlichen Glaubens festzuhalten, zielt pluralistische Religionstheologie darauf ab, Christus irgendwie ins monistische Gesamtkonzept einzubetten. Das geschieht gern unter Berufung auf den Begriff des „kosmischen Christus“, der als solcher ursprünglich im Rahmen eines monistischen Konzepts, nämlich in dem der modernen Theosophie entwickelt worden ist.³² „Christus“ wird hier selber „pluralisiert“, indem Jesus – gemäß dem Vorbild der altindischen Avatara-Vorstellung – nur als eine von vielen Inkarnationen des „kosmischen Christus“ bzw. des göttlichen Logos gedeutet und insofern in einer kirchlich nicht akzeptablen Weise relativiert wird.

Pluralisiert wird in diesem Zusammenhang oft auch der soteriologische Sinn des Kreuzestodes Jesu (und obendrein des Kreuzeszeichens): An die Stelle seiner exklusiven Heilsbedeutung im neutestamentlichen Kontext rückt eine Vielheit geometrischer und sonstiger Interpretationen meist heidnischen Ursprungs. Oder er wird, wenn nicht vollends preisgegeben, so doch liberaltheologisch verflacht, weshalb dann beispielsweise das ursprüngliche Abendmahlsverständnis umgedeutet werden kann zu einer Feier der „Lebensgaben Gottes, Brot und Wein, stellvertretend für alle geschöpflichen Lebensgaben“.³³ Wollen die Kirchen ihre Authentizität nicht zu Gunsten einer weiteren Säkularisierung ihres Auftrags und ihrer geistigen Strukturen aufgeben, müssen sie sich solchen Pluralisierungstendenzen ihrer Inhalte entschieden argumentativ entgegenstellen.

3. Drohende Islamisierung?

Im Zuge der fortschreitenden kulturellen Pluralisierung wird heute vielfach die Ausbreitung des Islam im Westen als „normaler“ Vorgang gedeutet. Der Islam gehöre inzwischen zu Deutschland, hat bereits Christian Wulff als Bundespräsident gesagt.³⁴ Je mehr Muslime aber infolge der neueren Migra-

32 Vgl. näherhin Werner Thiede: *Wer ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher*, Göttingen 2001.

33 So Klaus-Peter Jörns: „Jesus ist nicht für uns gestorben“ (http://www.deutschlandradiokultur.de/jesus-ist-nicht-fuer-uns-gestorben.1278.de.html?dram:article_id=192368 – Zugriff 3. 4. 2016). Vgl. ders.: *Lebensgaben Gottes feiern. Abschied vom Sühnopfermahl: eine neue Liturgie*, Gütersloh 2007.

34 Vgl. <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/wulff-rede-im-wortlaut-der-islam-gehört-zu-deutschland-seite-3/3553232-3.html> (Zugriff 2. 4. 2016).

tions- und Flüchtlingswellen hierzulande eintreffen und zur Veränderung der gewohnten Kultur beitragen, desto lauter erklingen Warnungen vor misslingender Integration und einer drohenden Islamisierung. Sind entsprechende Ängste irrationaler Natur? Liegen sie sachlich falsch, oder tun sich hier gesellschaftlich und gerade auch kirchlich in der Tat massive Herausforderungen auf?

Wer auf diese Fragen kompetent antworten möchte, sieht sich – gut pluralistisch – mit recht unterschiedlichen Analysen und Bewertungen der Lage konfrontiert, und zwar sowohl inner- wie außerkirchlich als auch quer durch die politische Parteienlandschaft hindurch. Islam-Experten warnen und entwarnen; fast jede religiöse und weltanschauliche Position kann sich heute die eigene Meinung durch Bücher und Vortragende bestätigen lassen. Angesichts dieser Situation ist auch der gut gemeinte Imperativ, die Kirchen sollten ihrem Bildungsauftrag intensiver nachkommen, als solcher wenig hilfreich; es stellt sich ja vehement die durchaus brisante Frage, welche Fachleute, welche Beauftragten und welche Fachliteratur jeweils herangezogen werden sollten.

Angesichts dieser Situation liegt es zumindest nahe, sich um möglichst verlässliche Grundinformationen zu bemühen. Außer Frage steht, dass sich Islamisierungsbewegungen sehr bewusst dem Geist der Säkularisierung entgegenstellen. Re-Islamisierung bedeutet laut Adel Theodor Khoury „die Rückkehr zu den politischen und wirtschaftlichen Ordnungsvorstellungen, die im islamischen Reich während des Mittelalters ausgearbeitet worden sind, oder – noch radikaler – die Rückkehr zu den gesellschaftlichen Mechanismen und den politischen Institutionen der frühen islamischen Gemeinde zu Medina“³⁵. Absichten einer Islamisierung oder Re-Islamisierung gibt es derzeit vor allem in einigen muslimisch dominierten Ländern – vor allem auch in der Türkei, wo von einer strikten Trennung von Religion und Staat schon viele Jahre lang keine Rede mehr sein kann³⁶ und neben dem Volksislam auch so etwas wie ein Staatsislam mit vielen tausend Angestellten existiert. Bekanntlich verfolgt auch der sogenannte „Islamische Staat“ (IS) Absichten einer Islamisierung – mit militärischen Mitteln, grausamen Methoden und

35 Adel Theodor Khoury: Fundamentalismus im heutigen Islam, in: H. Kochanek (Hg.): Die verdrängte Freiheit, Freiburg 1991, 266–276, hier 266.

36 Vasilos N. Makrides erläutert: „Die Säkularisierung des Staates durch Kemal Atatürk bedeutete eine Kulturrevolution, welche durch die Abschaffung des Kalifats zu einer Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Bereich führte. Es ist deshalb nicht zufällig, dass in der Türkei in den letzten Jahren zunehmend Versuche unternommen werden, eine Re-Islamisierung des Staates zu verwirklichen ...“ (Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Dialog der Religionen 4 [1994], 2–25, hier 21).

aktuellen weltpolitischen Folgen. Die Frage drängt sich auf: Beansprucht dieser „Islamische Staat“ auf legitime Weise, für den Islam zu sprechen und zu handeln? Und inwieweit lässt sich Entsprechendes für den sogenannten Islamismus mit seinen Islamisierungsprogrammen sagen?

Auch zu diesen spezielleren Fragen geben Kenner durchaus unterschiedliche Auskünfte. Historisch dürfte außer Zweifel stehen, dass der Islam noch zu Lebzeiten des Propheten Gewaltanwendungen bejaht hat und schließlich auf Universalismus aus gewesen ist.³⁷ Er tendierte von seinem religiösen Grundansatz her dazu, seinen Machtbereich weitmöglichst auszudehnen. Im Unterschied zu den staatstheoretischen Vorstellungen im abendländischen Christentum wird von daher weniger zwischen dem „Staat Gottes“ und der Welt unterschieden. Selbst für einen so gebildeten Muslim wie den ägyptischen Reformler Muhammad 'Abduh steht fest, dass eine Trennung von Religion und Staat so wenig möglich ist, wie man Leib und Seele voneinander trennen kann.³⁸ Die Islam-Expertinnen Christine Schirmacher und Ursula Spuler-Stegemann legen in einer Studie dar, dass die Scharia mit westlichen Menschenrechten unvereinbar sei. Gleichzeitig zeigen sie islamische Bestrebungen auf, in Europa Elemente der Scharia ins Alltagsleben zu integrieren.³⁹ Die Ordnungsvorstellungen, die der Islam als Ausgestaltung des göttlichen Gesetzes ausgibt, gelten Gläubigen weithin als die bessere Alternative zu den demokratischen Institutionen des Westens. Der Unterschied zwischen friedlichen und gewaltbereiten Islamisten – beide gibt es etwa in der Türkei – „bezieht sich allein auf die Mittel, nicht auf das Ziel“, das als gottesstaatliche Theokratie anvisiert wird.⁴⁰ Weil im Islam die *umma* religiöse, politische und kulturelle Größe in einem sein will, ist das Staatsvolk idealerweise „das Gottesvolk, das religiöse Gesetz, die Scharia, Staatsgesetz“⁴¹. Demgemäß

37 So Bassam Tibi: *Kreuzzug und Djjihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 2001, 43.

38 Vgl. Adel Th. Khoury u. a.: *Lexikon des Islam*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1991, 685 und 656; ferner Alexander Flores: *Säkularismus und Islam in Ägypten*, Münster 2012.

39 Christine Schirmacher/Ursula Spuler-Stegemann: *Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam*, München 2004. Siehe auch <http://www.islamdebatte.de/konfliktfelder/menschenrechte-im-islam/> (Zugriff 24. 4. 2016).

40 Basam Tibi: *Aus dem Schlummer erwacht* (St. Galler Tagblatt vom 22. 3. 2004).

41 Ludwig Hagemann: „... mein Leben und mein Sterben gehören Gott“ (Koran 6, 162). *Strukturen islamischer Anthropologie*, in: H. Hoffmann (Hg.): *Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen*, Trier 1999, 121–142, hier 134. Im Koran steht z. B.: „Dem Dieb und der Diebin schneidet ihr die Hände ab, als Vergeltung für das, was sie begangen haben, und als abschreckende Strafe von Allah. Und Allah ist Allmächtig, Allweise“ (Sure 5,38).

gründen alle Menschenrechte im Islam als der einzig wahren Religion; sie müssen mit dem geoffenbarten Normenbestand der Scharia im Einklang stehen.⁴² Das wird auch ausdrücklich in den beiden islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990 betont. In der Erklärung des Islamrates für Europa wird die Scharia, die jeder Muslim in moralischer Hinsicht anzuerkennen hat,⁴³ eigens als Grenze der Menschenrechte benannt: „Jeder kann denken, glauben und zum Ausdruck bringen, was er denkt und glaubt, ohne dass ein anderer einschreitet oder ihn behindert, solange er innerhalb der allgemeinen Grenzen, die die šari‘a vorschreibt, bleibt.“⁴⁴

Was aber kann dies für Deutschland bedeuten? Ist es nicht hierzulande allemal übertrieben, von „Islamisierung“ zu reden? Niemand will doch in unseren Breitengraden die Scharia einführen! Wirklich niemand? Nicht zufällig beobachtet der deutsche Verfassungsschutz Gemeinschaften islamistischer Prägung.⁴⁵ Die islamistisch motivierten Anschläge von Paris, Brüssel und Nizza haben auch auf deutschem Boden die Nervosität steigen lassen. Aber selbst jenseits drohender Gewalt seitens islamistischer Akteure machen sich hierzulande immer mehr Einflüsse der Scharia bemerkbar – allein schon infolge der quantitativen Zunahme von Muslimen. Juristisch gesehen können in Deutschland Vorschriften der Scharia nach dem internationalen Privatrecht zur Anwendung kommen: „Wenn ein in Deutschland lebender Ausländer vor Gericht zieht, dann bestimmt das internationale Privatrecht, welches Recht in seinem Fall anzuwenden ist. Ausgangspunkt des internationalen Privatrechts ist die Auffassung, dass alle Rechtsordnungen gleichwertig sind.“⁴⁶ Und selbst jenseits des Rechts gibt es mittlerweile mancherlei Berücksichtigungen der Scharia durch freundliche Deutsche. Deshalb zeigt sich der Bundesminister für Ernährung und Landwirtschaft, der CSU-Politiker Christian Schmidt, im Jahr 2016 besorgt darüber, dass Schweinefleisch in

42 Vgl. Hagemann, a. a. O., 132; Lorenz Müller: Islam und Menschenrechte, Hamburg 1996.

43 Vgl. Annemarie Schimmel: Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Der Islam, Düsseldorf² 1998, 119.

44 Art. 12 a, zitiert nach http://www.dadalos-d.org/deutsch/menschenrechte/grundkurs_mr2/Materialien/dokument_8.htm (Zugriff 5. 9. 2016).

45 „Die Beobachtung und Bekämpfung von Islamismus und islamistischem Terrorismus wird auch in den kommenden Jahren Schwerpunkt der Arbeit des Verfassungsschutzes sein“ (Bundesamt für Verfassungsschutz [Hg.]: Islamismus: Entstehung und Erscheinungsformen, Köln 2013, 33).

46 <http://www.religionen-im-gespraech.de/thema/scharia-eine-gefahr-fuer-das-deutscher-recht/hintergrund/scharia-deutschland> (Zugriff 3. 4. 2016).

manchen Schulen und Kantinen vom Speiseplan genommen werde; er hoffe auf eine Umkehr dieses bedenklichen Trends.⁴⁷ Einige Monate zuvor hatte übrigens das Landgericht in Wuppertal entschieden, der dort erfolgte Aufzug von Islamisten als „Scharia-Polizei“ sei nicht strafbar, ein Verstoß gegen das Uniformverbot liege nicht vor.⁴⁸

Gewiss gibt es durchaus Modernisierungs- und Demokratisierungsbestrebungen liberaler Muslime innerhalb und außerhalb Europas; doch diese zahlenmäßig unbedeutenden Aktivitäten dürften wenig aussichtsreich sein. Zweifellos ist der Islam als Religion mit vielerlei Facetten nachweislich auch stark von friedliebenden Strömungen getragen. Er kennt tiefe sanfte und mystische Ströme;⁴⁹ faktisch leben weltweit unzählige friedliebende und tolerante Muslime in unterschiedlichsten Strömungen und Ausprägungen ihre Religion.⁵⁰ Gern wird deshalb unterstrichen, das Wort „Islam“ bedeute per se „Frieden“.⁵¹ Dabei verhält es sich freilich so, dass der „Schalom“ des Islam gewissermaßen mit der *Pax Romana* zu vergleichen ist: Er meint letztlich einen Frieden unter den Herrschaftsbedingungen des Islam selbst, eine *Pax Islamica*.

Tatsächlich zerfällt der Islam als Religion weltweit in verschiedene Richtungen und Eigenarten. Insofern kann man aber auch keineswegs pauschal davon sprechen, „der“ Islam sei friedliebend. Um die friedliebenden Richtungen von den dschihadistisch⁵²-kriegerischen abzuheben, werden letztere oft als sogenannter *Islamismus* als politisch intendierte Ideologisierung des

47 Vgl. <http://www.pro-medienmagazin.de/politik/detailansicht/aktuell/landwirtschaftsminister-kein-verzicht-auf-schweinefleisch-in-kitas-95490/> (Zugriff 3. 4. 2016).

48 Siehe <http://schariagegner.wordpress.com/2014/09/20/regeln-regeln/> (Zugriff 17. 9. 2016).

49 Vgl. Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt/M. 1995.

50 Vgl. Gilles Kepel: *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München 2004.

51 Vgl. z. B. Pohly/Durán, a. a. O., 20f. Vgl. auch Hans-Werner Gensichen: *Weltreligionen und Weltfriede*, Göttingen 1985, 83ff.

52 Nachhaltig fordert der Koran zum *Dschihad* auf (Sure 9,41), also zum Kampf gegen Ungläubige. Allerdings zählt der *Dschihad* nicht zu den fünf „Säulen“ des Islam. Außerdem wäre es unzutreffend, diesen Begriff pauschal mit „Heiliger Krieg“ zu übersetzen. Die Pflicht zum Dschihad meint vielmehr einen religiösen Dauerzustand des Sich-Einsetzens. So gilt sie für die rechtgläubige Gemeinschaft im Ganzen, bis die Welt vollends zum Gebiet des Islam geworden ist.

Islam zusammengefasst.⁵³ Dabei muss man sehen, dass der Islamismus vielfach zu sozialetischem Engagement neigt: Für viele Muslime ist er gerade wegen seiner Unterstützungsleistungen höchst attraktiv. In all seinen Varianten⁵⁴ gehört er jedenfalls der Gesamtwelt des Islam an, in dessen Kontext er sich entwickelt hat. Insofern ist es der Islam insgesamt, der – auch weil er kaum so etwas wie ein „Aufklärungszeitalter“ in seiner Geschichte zu verzeichnen hat – heute wie nie zuvor in einer Zerreißprobe steckt. Starke konservative Kräfte versuchen, ihn fundamentalistisch zu vereinnahmen und für entsprechend extremistische Aktivitäten zu reklamieren. Moderatere und vor allem liberale Kräfte streben hingegen danach, die ihm zum Teil innewohnenden aufklärerischen Ressourcen hervorzukehren und ihn dem Geist der Moderne anzupassen.⁵⁵ Allerdings leben fast alle liberalen Reformer heute entweder im Exil oder im Gefängnis. Das Gegenüber von islamistischen Denkern und Modernisierern des Islams ist insofern kein ausgeglichenes. Fundamentalisten kritisieren die Moderne des Westens wegen moralischer und religiöser Verarmung scharf. Wenn sie sich auch ausdrücklich als Gegenkraft gegen die Säkularisierungsmächte verstehen,⁵⁶ pflegen sie allerdings die Vorteile technologischer Entwicklungen gern anzunehmen.⁵⁷

Zu den liberalen Reform-Muslimen zählt indessen der international bekannte Professor Bassam Tibi. In zahlreichen Publikationen und TV-Interviews hat er vor den fundamentalistischen Kräften des Islamismus gewarnt.⁵⁸

53 „Islamisten proklamieren einen Alleinvertretungsanspruch. Sie geben vor, den einzig wahren Islam zu vertreten“, weiß das Bundesamt für Verfassungsschutz (Hg.): Islamismus, a. a. O., 12. Vgl. auch Marcel Pott: Allahs falsche Propheten. Die arabische Welt in der Krise, Bergisch Gladbach 1999; Christine Schirmacher: Islamismus: Wenn Religion zur Politik wird, Holzgerlingen 2010.

54 Dazu Gilles Kepel: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München/Zürich 2002.

55 Vgl. Hans-Peter Raddatz: Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001; ders.: Von Allah zum Terror? Der Dschihad und die Deformierung des Westens, München 2002.

56 Vgl. Gilles Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München/Zürich 1991.

57 „Mit der Modernisierung anderer Kulturen geht nicht gleichzeitig die Verwestlichung einher. Die *Modernisierung* bedeutet lediglich die Übernahme des wirtschaftlichen und technischen Know-how. Der westliche Lebensstandard ist auch für andere kulturelle Räume anziehend. Gleichzeitig mit der wirtschaftlichen und militärischen Stärke tritt eine neue Identifikation mit der eigenen Kultur ein“ (Eugen Schmid: Weltpolitik im Widerstreit, in: factum 11/12, 2002, 54–58, hier 56).

58 Vgl. z. B. Bassam Tibi: Kreuzzug und Dschihad (wie Anm. 37); ders.: Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit, Darmstadt 2004.

Dass dessen religiöses Streben nach einer weltweiten Gottesordnung den Weltfrieden herausfordere und als eine „Ideologie des Zusammenpralls“ regelrecht bedrohe, hat er seit vielen Jahren betont. Fundamentalismus versteht Tibi als „Politisierung von Religion“. Auf dieser Basis macht er deutlich, dass sich unter den Fundamentalismen der Weltreligionen allein im besonderen Fall des Islam eine direkte, massive Verbindung von politischer Religion und Weltpolitik beobachten lässt.⁵⁹ Vielfach hat man in den neueren Debatten das Argument zu hören bekommen, *jede* Weltreligion bringe Fundamentalismus und somit womöglich religiös motivierten Terrorismus hervor. Diese Gleichmacherei stellt aber einen bedenklichen Fehlschluss dar. Die Fundamentalismen der verschiedenen Weltreligionen sind bei näherer Betrachtung durchaus unterschiedlich strukturiert – je nach dem Charakter ihrer Basisreligion.⁶⁰ Und gerade der Fundamentalismus des Islam ist laut Tibi neben Kommunismus und Faschismus zu einer dritten Spielart des Totalitarismus der neueren Zeit geworden.

Eindrücklich bestätigt hat die Sichtweise Tibis der Muslim Hamed Abdel-Samad in seinem Buch „Der islamische Faschismus – eine Analyse“ (2014). Er vertritt die These, der Islam trage als Religion faschistoide Züge. Anders als im Christentum sei das Streben nach politischer Macht, ja nach Weltherrschaft im Islam selbst angelegt. Die islamische Welt solle endlich ihre totalitären Züge neutralisieren.⁶¹ Aber wer wäre das vollmächtige Subjekt solcher Reduzierung? Bietet der Koran die Basis dafür?

Vom Koran her kennen Muslime ansatzweise einen Respekt vor Andersgläubigen – insbesondere vor denen der monotheistischen Schriftreligionen. Doch gerade gegen einen in dieser Hinsicht besonnenen Islam richtet sich ein militanter Islamismus: In oft antiklerikaler Haltung pflegt er das „Geblubber“ (Gerede) moslemischer Gelehrter zu verachten. Er beansprucht fundamentalistisch ein gewisses Recht auf eigenständige Interpretation der Quellen. Die schlachtet er mit einer extremistischen Leidenschaft aus, welche manche Moslems emotional in den Bann schlägt. Geschichtlich geht er bereits auf die kritische Absetzung des Islam von den geistigen und moralischen Auswüchsen der Moderne im 19. Jahrhundert zurück. Neuen Auftrieb erhielt er im Gefolge der politischen Gegebenheiten seit dem Sechs-Tage-Krieg von

59 Vgl. Bassam Tibi: Fundamentalismus im Islam – eine Gefahr für den Weltfrieden? Darmstadt 2000; ferner Gisbert Gemein/Hartmut Redmer: Islamischer Fundamentalismus, Münster 2005.

60 Vgl. H. Hemminger (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991.

61 Vgl. Hannah Lühmann: Islam, bitte ohne scharf! In: F.A.Z. Nr. 73, 27. 3. 2014, 11.

1967. Islamisten verstehen sich selbst als legitime, ja legitimste Zeugen islamischer Religiosität – bis hin zum nicht politisch, sondern religiös motivierten Märtyrertum auch in Gestalt von Selbstmordanschlägen.⁶²

Muslimische Spiritualität ist zwar nicht dem Stolz, wohl aber einer autonomen Mündigkeit im westlichen Sinne abhold. Als eine Grundstruktur lässt sich hier die Heteronomie ausmachen, ausgehend vom heteronomen Verhältnis zwischen Gott und Mensch: „Der Mensch hat zu gehorchen, sich auf Gottes Wegleitung zu verlassen, auch dort, wo ihm die Einsicht in Grund und Berechtigung der göttlichen Forderungen verwehrt ist. Er steht vor der Wahl, sich Gottes Weisheit und Macht unterzuordnen oder sich ihm in Widerspenstigkeit zu verweigern; und auch diese Wahl ist ebenfalls noch der Verfügung Gottes unterstellt, so daß dem Menschen auch im Bösen keine Selbstherrlichkeit zukommen kann. Die Vorstellung, daß Gott mit dem Menschen heilsgeschichtlich eine Gemeinschaft eingehe, um so das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf, von Herrn und Knecht durch das andere von Vater und Kind zu überbieten, ist den theologischen Lehren des Islam fremd.“⁶³ Solche Heteronomie fördert die Verinnerlichung einer Gesetzlichkeit, die das gesamte Leben individuell, aber auch gesellschaftlich bestimmt. Sie macht aber auch die politisierenden Ambitionen des Islam plausibel: Muss doch die religiöse Ordnung gesamtgesellschaftlich geregelt und gewährleistet werden!⁶⁴

Projekte der Islamisierung müssen nicht zwangsläufig gewaltsam ausgerichtet sein, gründen allerdings auf starker Vermischung von Religion und Politik.⁶⁵ Hans Zirker erklärt: Der Islam sieht sich einerseits „aufgerufen, seinen Machtbereich universal auszudehnen, damit die gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend der Weisung Gottes, der Scharia, unterstellt werden; andererseits sieht er, daß dies nicht schon mit politischem, gar militärischem Druck zu erreichen ist, sondern die freie Zustimmung der Menschen

62 Vgl. Mark A. Gabriel: Islam und Terrorismus. Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dihad lehrt, Gräffelfing 2004.

63 Hans Zirker: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 302f.

64 Vgl. auch Abdelwahab Meddeb: Die Krankheit des Islam, 2002.

65 Ein differenziertes Bild hierzu vermittelt Andreas Meier: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal 1994; vgl. ders.: Politische Strömungen im modernen Islam, Bonn 1995. (Dass bei Meier vom politischen Auftrag „des“ Islam die Rede sein kann, ist legitim: Die Behauptung, man könne bei dieser weitverzweigten Weltreligion nicht pauschal von „dem“ Islam reden, geht jedoch zu weit.)

voraussetzt⁶⁶. Tatsächlich lehnt es der Koran ausdrücklich ab, Andersgläubige mit Gewalt zu bekehren (Sure 2,257); gleichwohl sind die „hermeneutischen Spielräume, die er eröffnet, ... politisch höchst brisant“⁶⁷. So haben Muslime im Grunde die Pflicht, sich um die Herstellung der universalen Herrschaft des Islam zu bemühen.⁶⁸ Deswegen bleibt unter ihnen Islamisierung vielfach angesagt – gerade angesichts einer global zunehmenden Säkularisierung und Pluralisierung.

Resümee

Auf unserem Globus geraten die gesellschaftlichen Kräfte einer fortschreitenden Säkularisierung und Pluralisierung mit den wesenhaft politischen Ambitionen einer der größten Weltreligionen zunehmend in Konflikt. Islamisierung erweist sich als ein betont säkularisierungskritisches Programm. Angesichts eines drohenden „Zusammenpralls der Kulturen“, der sich aktuell auch in Gestalt enormer Flüchtlings- und Migrationsbewegungen abzeichnet, stehen die christlichen Kirchen weltweit in besonderer Verantwortung. Sie müssen mit den genannten Herausforderungen im Geist ihres Herrn umzugehen versuchen. Dazu gehört eine sensible und sorgfältige Wahrnehmung und Analyse der vorherrschenden Dynamiken einerseits und der eigenen spirituellen Wurzeln andererseits. Nur wer weiß, warum er Christ ist und es bleibt, wird befähigt sein, den aktuellen gigantischen Herausforderungen mit Stand- und Tatkraft sowie in angemessener Demut zu begegnen.⁶⁹

66 Zirker, a. a. O., 233; vgl. 234 (wie Anm. 63).

67 So Zirker, a. a. O., 239.

68 Vgl. Khoury, a. a. O. (wie Anm. 38), 268.

69 Für diese Herausforderungen in Deutschland ist es gut und heilsam, die Erfahrungen der evangelisch-lutherischen Christenheit in einer mehrheitlich islamischen Umgebung zu bedenken, in der evangelischen Diaspora z. B. in Kasachstan, in der Russischen Föderation in den Republiken Tatarstan und Baschkortostan/Baschkirien.