

Interreligiöser Glaube und gute Religion

Religionsphilosophische Perspektiven zu einer neuen Disziplin¹

Marius Timmann Mjaaland

A. Einleitung

Es gibt verschiedene Zugänge zum Studium der Religionsvielfalt, unter Namen wie Religionswissenschaft, *Comparative Religion*, *Comparative Theology* und Interreligious Studies. Die letzte Alternative, interreligiöse Studien, ist in Skandinavien über die letzten 20 Jahre besonders populär geworden. In Norwegen hat der Theologe Oddbjørn Leirvik in Zusammenarbeit mit Theologen und Religionswissenschaftlern aus Skandinavien und Europa, aber auch aus den USA und islamischen Ländern, maßgeblich zur Entwicklung dieser Disziplin beigetragen. Es ist aber immer noch eine junge Disziplin. Erst seit 20–30 Jahren wird sie an Universitäten und Hochschulen als Fach angeboten. Das 2014 erschienene Buch *Interreligious Studies* gibt eine Einführung in die Eckpfeiler und besonderen Schwerpunkten dieses *Approaches*.² Die Disziplin wird zwischen Theologie und Religionswissenschaft verortet, mit einer markanten religionspolitischen Agenda, die durch Leirvik als „aktivistisch“ bezeichnet wird.³ Sie ist entstanden aus den Herausforderungen der Säkularisierung einerseits und des Pluralismus andererseits, verhält sich aber auch kritisch gegenüber dem Sinnverlust der säkularen und der potentiellen Indifferenz der pluralistischen Gesellschaft. Interreligiöse Studien werden gestaltet von politisch engagierten Akademikern – oder Aktivisten – die vor allem eins wollen: Veränderung.⁴ Ähnlich wie bei Marx' Religionskritik geht es bei den Vertretern interreligiöser Studien immer wieder

¹ Für Kommentare und Hinweise bin ich den folgenden Kollegen besonders dankbar, die das Manuskript gelesen und (sprachlich wie sachlich) ausführlich kommentiert haben: Werner Jeanrond, Svein Aage Christoffersen, Elisabeth Tveito Johnsen, Vebjørn Horsfjord, Joar Haga, Bård Norheim, Sivert Angel und Angela Timmann-Mjaaland.

² ODDBJØRN LEIRVIK, *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*, London 2014.

³ Siehe dazu LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 7–15.

⁴ „Interreligious studies recognizes the researcher's, the teacher's and the student's role as agents in the spaces between. Agency means being implicated in negotiations of power, both within the religious traditions and between them.“ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 12.

um die Frage: Wie kann man durch akademische Tätigkeit die Welt nicht nur besser *verstehen*, sondern vor allem zum Besseren *verändern*?⁵

Die Schlüsselthemen der heutigen religionspolitischen Agenda sind mehr Toleranz, mehr Verständigung, mehr Dialog und dadurch mehr Frieden statt Konflikt, Angst und Terror. Die interreligiösen Akteure bleiben allerdings nicht bei diesen politischen Fragen stehen. Die Ambitionen stecken tiefer und sind vor allem normativ bestimmt. Drei erkenntnisleitende Interessen werden dabei deutlich: 1) Der ausdrückliche Wunsch, die bestehenden Religionen und ihre Anhänger im moralischen Sinne zu verbessern; 2) jede Form von Überlegenheit einer Religion gegenüber anderen zu hinterfragen, auch wenn es um Wahrheitsansprüche geht; 3) eine universelle Wahrheit zu suchen, die für alle Menschen gültig sein kann, also ein im wörtlichen Sinne *utopisches* Projekt.

Im Folgenden sollen die Hintergründe der Entwicklung von interreligiösen Studien als akademisches und politisches Programm erläutert werden, mit besonderer Rücksicht auf Skandinavien, wo diese Entwicklung auf ideologische Unterstützung aus politischen Kreisen stößt. Ich werde aber auch konkrete Herausforderungen in akademischer Hinsicht benennen und analysieren. Diese betreffen besonders die aktivistische Agenda, die von theologischer und religionswissenschaftlicher Seite mit Vorbehalt und Kritik begleitet wird. Schließlich möchte ich zwei konkrete Beispiele von interreligiöser Analyse / interreligiösem Aktivismus diskutieren. Der ausdrückliche Wunsch nach Veränderung und Verbesserung offenbart auch potenzielle Schwächen der jungen Disziplin, die nur durch kritische Diskussion ihrer Prämissen hinterfragt und korrigiert werden kann.

B. Interreligiosität in der postsäkularen Gesellschaft

Seit einigen Jahrzehnten wird Europa zunehmend pluralistisch, obwohl der religiöse Pluralismus durch Islam, Christentum und Judentum seit Jahrhunderten zu Europa gehört. In den letzten Jahrzehnten haben aber auch die Kirchen, vor allem die großen Volkskirchen, sinkende Mitgliedzahlen erlebt. Diese Tendenz wurde stets „Säkularisierung“ genannt, betrifft aber verschiedene Aspekte der Entwicklung: Eine Differenzierung, eine Privatisierung und ein genereller Rückgang der organisierten Religion in der Gesellschaft bzw. die Ersetzung der religiösen Funktionen durch andere Gesellschaftssysteme.⁶ Der erste Aspekt gilt als unumstritten, während die zwei anderen nicht mehr als selbstverständlich hingenommen werden. José Casanova hat in *Public Religions in the Modern World* (1994) und späteren Texten gezeigt, wie wichtig öffentliche Religion in

⁵ „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern.“ KARL MARX, Thesen zu Feuerbach (http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_533.htm [20.07.2019]); vgl. LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 12.

⁶ Siehe JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

modernen Ländern wie USA, Türkei und Polen ist. Religion kann also genauso gut eine Triebkraft für Säkularisierung wie das Gegenteil sein, und es gibt keinen prinzipiellen Widerspruch zwischen Modernität und Religion – wie auch Hans Joas argumentiert.⁷ In afrikanischen Ländern, Russland und Südamerika spielt Religion eine markante öffentliche Rolle und wird in vielen Hinsichten als Modernisierungsfaktor aufgefasst. Europa repräsentiert in diesem Zusammenhang die Ausnahme, nicht die Regel.⁸

Seit der Jahrtausendwende wird deshalb in der sozialwissenschaftlichen Forschung über die „post-säkulare“ Epoche diskutiert, nicht, weil der Prozess der zunehmenden Säkularisierung und Entkirchlichung Europas aufgehört hat, sondern weil die Selbstverständlichkeit der Säkularisierungsthese infrage gestellt wird. Die Annahme, dass Religion von einer neutralen, säkularen Position aus beschrieben werden kann, wird bestritten. Auch der Säkularismus entspricht einer politischen Position, oft als Gegenposition zur Religion stilisiert. Wie Talal Asad argumentiert, gibt es genauso viele Säkularismen wie Religionen, und sie verhalten sich oft supplementär oder parasitisch zur jeweiligen dominanten religiösen Tradition.⁹ In Norwegen kann man z. B. beobachten wie der Human-Ethische Verband alle Übergangsriten der lutherischen Konfession kopiert und als säkularistische Alternative anbietet, so etwa die Jugendweihe als „bürgerliche“ oder „humanistische Konfirmation“, Namensfest statt Taufe und eigene Rituale für Hochzeit und Beerdigung.¹⁰ Der europäische Säkularismus nimmt aber nicht nur die Form einer freundlichen Übernahme, sondern auch einer skeptischen Konfrontation an. So beschreibt z. B. Olivier Roy den französischen Säkularismus als zunehmend anti-religiös, wenn der Islam als Bedrohung aufgefasst wird.¹¹ Auch in Skandinavien kann man ähnliche Tendenzen beobachten, wie aus dem sogenannten Karikaturenstreit in Dänemark und Norwegen 2006 deutlich hervorgeht.¹²

Seitdem Jürgen Habermas 2001 die Frage nach der postsäkularen Gesellschaft gestellt hat, läuft aber die Kontroverse über die Bedeutung dieses Begriffs. Aus unterschiedlichen Gründen werden der Begriff und die Hypothese zurückgewiesen, entweder weil es nie eine rein säkulare Gesellschaft gegeben hat, oder weil man meint, dass die Säkularisierung immer noch und verstärkt am Werk ist.¹³

⁷ Siehe HANS JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

⁸ Siehe GRACE DAVIE, *Europe. The Exceptional Case*, London 2002.

⁹ Siehe TALAL ASAD, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003.

¹⁰ Information auf Englisch: <https://human.no/om-oss/english/ceremonies> [03.07.2019].

¹¹ Vgl. OLIVIER ROY, *Holy Ignorance. When Religion and Culture Part Ways*. Übers. v. Ros Schwartz, New York 2010, 109ff.

¹² Vgl. MARIUS T. MJAALAND, *Geneatopics*, *Studia Theologica* 65:2 (2011) 172–189.

¹³ Vgl. HANS JOAS, *Religion postsäkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas*, in: ders., *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg, 2004, 122–128. Zu den Argumenten für eine klassische Säkularisierungsthese, siehe: Steve Bruce, *Secularisation. In Defence of an Unfa-*

Beide Erklärungen verfehlen aber den Sinn dieser Zeitdiagnose. Meines Erachtens geht es vor allem darum, dass dieser Prozess und diese Säkularität nun als *Problem* und keineswegs als selbstverständliche Voraussetzung behandelt werden.¹⁴ Sobald dies der Fall ist, muss auch die Bedeutung der Religion neu durchdacht werden, historisch, aber auch philosophisch. Und darum geht es eben in der postsäkularen Epoche: Die Bedeutung der (nicht mehr selbstverständlichen) Säkularität wird hinterfragt und neu definiert. Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen, von Soziologie und Politikwissenschaft über Literatur und Philosophie bis Psychologie, Ethik und Neurowissenschaften haben sich häufig der religiösen Vorstellungen bedient, ohne sich die Begründungen und Konsequenzen hinreichend klarzumachen. Nun wird die Theorie der Säkularisierung von diesen Vorbedingungen eingeholt, sei es in der politischen Theologie oder in der pluralistischen Gesellschaft. Die postsäkulare Gesellschaft gibt deshalb ein unübersichtliches Bild von diesen Zusammenhängen und Verschränkungen. Wie Philipp Stoellger hervorgehoben hat, geht es meistens auch um eine Frage der Macht, und zwar der Deutungsmacht.¹⁵

In diesen Zwiespalt zwischen Säkularismus und Religion, zwischen Theologie und Religionswissenschaft, zwischen Politik und Akademie, taucht der Begriff ‚Interreligiöse Studien‘ am Ende des letzten Jahrtausends auf. Der Name steht für eine neue Annäherung, einen neuen Approach zu Fragen der Religion, die weder die normative Position der konfessionell bedingten systematischen Theologie noch die angestrebte deskriptive und neutrale Position der komparativen und historischen Religionswissenschaft einnimmt.¹⁶ Im Fach *interreligious studies* versucht man, die beiden zu verbinden in einem *deskriptiv informierten*, aber *normativ engagierten* Approach. Der Grund dafür ist, dass die Disziplin eng mit der Praxis zusammenhängt, und zwar mit der Praxis des Religionsdialogs, die sich in einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft als notwendig und nützlich für die Zusammenarbeit von Religionen und Vorbeugung der Konflikte zwischen Minoritäts- und Majoritätsgesellschaft erwiesen hat. Häufig ging es um strategische Gespräche zwischen Repräsentanten unterschiedlicher Religionen, entweder lokal oder national – aber zum Teil auch um bilaterale Gespräche unter „normalen“ Gläubigen, also Laien, und zwar Frauen wie Männer, Erwachsene wie Jugendliche. Der Religionsdialog wurde in Norwegen in den 1990er Jahren formalisiert, aber anders als z. B. in Deutschland oder Frankreich auf Initiative der jeweiligen Religionsgemeinschaften – vor allem Muslime und Christen – und nicht der staatlichen Behörden. In Schweden kam der Dialog auf ähnlicher Weise zu Stande, während Dänemark zum Zeitpunkt der Muhammed-Karikaturen 2005

shionable Theory, Oxford 2013.

¹⁴ Vgl. die weitere Diskussion zu dieser Frage in: MARIUS T. MJAALAND, *Geneatopics*, *Studia Theologica* 65:2 (2011) 172–189.

¹⁵ Siehe PHILIPP STOELLGER, *Deutungsmachtanalyse*, in: ders. (Hg.), *Deutungsmacht*, Tübingen 2014, 1–85.

¹⁶ Siehe dazu LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 1), 7–15.

noch keine formalisierte Zusammenarbeit und keinen formalisierten Religionsdialog hatte. Durch die angeheizte Situation hat man relativ schnell ein Forum für Dialog nach norwegischem Vorbild organisiert.

Der Hintergrund des Fachs *Interreligiöse Studien* in der dialogischen Praxis hat die Disziplin geprägt, und Oddbjørn Leirvik, einer der Pioniere dieses Fachs in Skandinavien, aber auch in Europa, hat es als einen „relationalen Approach“ bezeichnet. Das Fach wird also durch theoretische Reflexion über Praxis gestaltet und die Praxis beruht auf engagierten Gläubigen, die mit Gläubigen anderer Religionen ins Gespräch kommen und über Gemeinsamkeiten und Unterschiede nachdenken. Häufig geht es dann um praktische und politische Fragen wie Gebäude, Essen, Finanzierung, Diskriminierung und Religionsfreiheit, aber auch um Fragen der Ethik und der Lehre – wie Gott und Mensch, Gebet und Glaube, Gesellschaft und Beziehung, Ökologie und Zukunft in der jeweiligen Religion verstanden werden. Der idealistische Gedanke, der dahintersteckt, ist, dass man durch Gespräche sich nicht nur gegenseitig besser *versteht*, sondern dass das Gespräch die Teilnehmer auch *verändert*, damit man durch das Gespräch sich selbst und den Anderen neu und besser verstehen kann. Das ‚inter‘ hat also mit dem Austausch in dieser Beziehung zu tun und Leirvik argumentiert explizit dafür, dass Interreligiöse Studien auf solchen Beziehungen beruhen. Darüber hinaus geht es nicht nur um die zwischenmenschliche Beziehung, sondern auch um die Gottesbeziehung, die für Gottesgläubige natürlich dazugehört. Andere wollen die Relation dynamischer ausdrücken und haben das Präfix ‚trans‘ vorgeschlagen, also eine überschreitende Praxis zwischen den Religionen, die eine traditionell abgegrenzte Identität und die Grenzen einer dogmatisch bedingten religiösen Wahrheit transzendiert.¹⁷ Die Bedeutung der *transreligious studies* wird aber meistens auch von den Befürwortern der *interreligious studies* vorausgesetzt.¹⁸ Das Ideal eines harmonischen und friedlichen Zusammenlebens wird angestrebt, aber die Wirklichkeit sieht oft anders aus und wichtiger als der Konsensus und die Harmonie sind für Leirvik die Art und Weise, wie man mit Konflikt und Auseinandersetzung umgeht.¹⁹

Durch diesen Hintergrund wird es deutlich, warum interreligiöse Studien häufig die Normativität betont: Es geht um Dialog über verpflichtende Wahrheit im ethischen wie im dogmatischen und politischen Sinne. Diese Wahrheit steht im Dialog auf dem Spiel, kann aber auch durch den Dialog *anders* verstanden werden und sich *für den Anderen öffnen*. Allerdings wird auch eine präzise deskriptive Wahrheit gesucht, die nicht nur auf den eigenen Voraussetzungen beruht. In dieser Hinsicht wird die angestrebte Unabhängigkeit der Religionswissenschaft hilfreich, auch wenn es um *interreligiöse Studien* geht. Das Fach will sich weder

¹⁷ Siehe ANNE HEGE GRUNG, *Gender Justice in Christian-Muslim Readings*, Leiden 2015, 69–83.

¹⁸ Siehe z. B. PAUL HEDGES, Editor's Introduction, in: ders. (Hg.), *Contemporary Muslim-Christian Encounters*, London 2015, xx–xxiii.

¹⁹ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 53ff.

von der Theologie noch von der Religionswissenschaft abgrenzen, sondern sich der Einsichten beider Disziplinen bedienen. Die Religionswissenschaft setzt wiederum eine säkulare Option voraus, die weder die eine noch die andere Religion von vornherein bevorzugt. Hier nehmen die Vertreter von interreligiösen Studien eine etwas andere Position ein: Die Säkularität wird in diesem Fall als das Dritte, ein offener Raum (*third space*) jenseits der implizierten Religionen, der den Dialog ermöglicht, aber weder dominieren darf noch als normative Voraussetzung akzeptiert wird.²⁰ Die *interreligious studies* sind so gesehen ein Produkt der postsäkularen Gesellschaft, wo auch die Neutralität der säkularen Option infrage gestellt wird, um die Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft besser zu verstehen – nicht nur von außen, sondern auch aus der Innenperspektive – und zum Besseren zu verändern.

Interreligiöse Studien hängen also eng mit der Praxis des Dialogs und mit der Religionstheologie zusammen, obwohl es Akzentverschiebungen gibt. Es ist eine junge Disziplin, voller Kreativität und Energie, voller Erwartungen. Es ist eine Baustelle, durch Unternehmungsgeist, Neugierigkeit und neue globale Netzwerke gekennzeichnet. Aber wie verhält es sich mit der Wissenschaftstheorie? Wie sieht die Verbindung zur Religionsphilosophie aus?

C. Religionsphilosophische Perspektiven zu Interreligiosität

Oddbjørn Leirvik ist Professor für interreligiöse Studien in Oslo und sein Buch über die Disziplin gilt als eines der wenigen Standardwerke.²¹ Ich möchte an dieser Stelle den Beitrag Leirviks für den Religionsdialog in Norwegen hervorheben: Unermüdet hat er für die Verständigung zwischen den Religionen gearbeitet und für eine humane, religionsoffene Politik gekämpft. Als Wissenschaftler hat er jede Menge Bücher über Islam und Christentum geschrieben und 2014 das Buch *Interreligious Studies* (2014) veröffentlicht, indem er die Entwicklung und Grundgedanken dieses Fachs skizziert und offen über die Herausforderungen der neuen Disziplin nachdenkt. Es ist immer ein Wagnis, ein neues Feld zu beschreiben und zu analysieren – dann werden Stärken wie Schwächen sichtbar. Wenn ich mich im Folgenden ziemlich intensiv mit seinem Buch auseinandersetze, ist es, weil Leirvik die Disziplin relativ deutlich und programmatisch definiert und offene Fragen identifiziert. Manche grundlegenden Differenzen werden dabei deutlich, sollen aber auch und vor allem als Ausgangspunkt für weitere Diskussionen gesehen werden. Mir geht es um die Sache – und die ist an sich kontrovers.

²⁰ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 35–38.

²¹ In seiner Rezension beschreibt Paul Hedges das Buch als ein Schlüsseltext für alle, die sich mit *interreligious studies* beschäftigen: „The book is likely to be core reading for anyone involved in the broad field of interreligious studies for a good time to come.“ (PAUL HEDGES, Oddbjørn Leirvik: *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*, *Teologisk Tidsskrift* 4.2 (2015) 197–200, hier 200.

Als wissenschaftstheoretische Grundlage des neuen Fachs schreibt Leirvik ein Kapitel über Philosophien des interreligiösen Dialogs.²² Für ihn wird die Praxis als Grundlage verstanden, während die Dialogphilosophie von Buber und die Phänomenologie von Levinas als theoretischer Reflexionsraum in Bezug auf Praxis wahrgenommen werden. Die akademische Arena ist wichtig für Leirvik, weil er dort eine Möglichkeit für Reflexion jenseits des ständigen Interessenkampfes über Deutungsmacht und politischen Einfluss sieht.²³ Er beschreibt einen *Zwischenraum* zwischen den Akteuren von verschiedenen Religionen, der für solche Gespräche konstituierend wird. Für Leirvik wird das ewige (und göttliche) Du im dialogischen Sinne Bubers dort vorausgesetzt, wo die verlängerten Linien der menschlichen Relation sich kreuzen. Allerdings ergänzt er diese Perspektive mit der kritischen Stimme von Emmanuel Levinas, der die Alterität Gottes, aber auch die Alterität des je anderen Menschen, hervorhebt. Die Liebe zu Gott geht deshalb immer über die Liebe zum anderen, behauptet Levinas, und Leirvik stimmt zu. Aber gegenüber fundamentalistischen Versuchen, den Gottesbegriff streng nach eigenen Ansichten zu definieren, unterstreicht Leirvik die alte christliche, jüdische und muslimische Einsicht, dass Gott „immer größer“ sei.²⁴ Diese Einsicht bedeutet für Leirvik auch, dass man auf die Asymmetrie jeder sozialen Relation achten muss, die Levinas immer wieder betont, insbesondere wenn es um den Dialog zwischen Minorität und Majorität geht.

Als philosophische Grundlage ist es allerdings kaum mehr als eine Skizze. Für Buber wie für Levinas gilt, dass Leirvik die Phänomenologie, die dahintersteckt nicht ausarbeitet und diskutiert. Alles wird direkt auf die Dialogsituation bezogen und dort als positive Möglichkeit für Verständigung vorgestellt. Fragen zum Wahrheitsbegriff oder zum Phänomen, zum Gottesbegriff oder Sprache werden außer Acht gelassen. Darunter leidet das ganze Vorhaben. Ohne Klarheit über die philosophischen Prämissen lassen sich die Differenzen zwischen den Religionen kaum identifizieren und sie werden auch nicht ernsthaft als Konflikte über die existentielle, metaphysische oder politische Wahrheit wahrgenommen. Leirvik geht es hauptsächlich um den Dialog – aber worüber soll gesprochen, worüber gestritten werden? Und wie? Diese Fragen bleiben auf der Strecke liegen.

Leirvik wendet sich zur praktischen Lebenswelt, wenn er die Relevanz von Levinas' Gedanken zur Asymmetrie zeigen will. Die ersten Dialogprozesse in Norwegen sind aus einem Konflikt zwischen der Volkskirche und anderen Gemeinschaften über den Religionsunterricht entstanden. Anstatt des alten konfessionellen Religionsunterrichts, der gesetzlich schon 1969 abgeschafft wurde, wollten die Politiker des Landes in den 1990er Jahren ein gemeinsames Religionsfach entwickeln, wo nicht nur das Christentum, sondern auch andere Religionen und säkulare Lebensanschauungen unterrichtet werden. Die historische

²² Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 33–52.

²³ Siehe dazu auch den Aufsatz von PAUL HEDGES, *Interreligious Studies*, in: Anne Runehov/Luis Oviedo (Hg.), *Encyclopedia of Sciences and Religion*, New York 2013, 1076–1080.

²⁴ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 20–21.

und aktuelle Bedeutung des Christentums (damals mit etwa 80 % Mitgliedern in der evangelisch-lutherischen Staatskirche) sollte sich allerdings im Fach widerspiegeln durch Gottesdienstbesuche, Singen von religiösen Liedern und eine gründliche Einführung in die Bibel und christliche Quellen. Andere Glaubensgemeinschaften wie Muslime, Buddhisten und Juden, sowie Atheisten und Human-Ethiker hatten aber gemeinsam *dagegen* gekämpft, während die Volkskirche mit den politischen Parteien einen Kompromiss gefunden hatte. Der Grund für den Widerspruch war vor allem, dass das neue Religionsfach für alle verpflichtend sei und deshalb gegen die Menschenrechte verstoße. Wäre der Unterricht freiwillig, gäbe es keinen Grund zur Klage, aber im sozialdemokratischen Norwegen wollte man um jeden Preis ein gemeinsames Pflichtfach einführen. Das Fach wurde aber 2007 in Straßburg verurteilt und schon im Jahr danach durch ein „neutrales, objektives und nicht-verkündendes“ Werte- und Religionsfach ersetzt.²⁵

Für Leirvik ist dies ein Beispiel dafür, wie die Majorität gelernt hat, die gegenläufige Perspektive des Anderen ernst zu nehmen. Methodisch ist diese Erkenntnis wichtig, weil jede Relation potenziell asymmetrisch werden kann, und dies wird noch deutlicher in inter-religiösen Relationen als sonst. Es geht nämlich immer wieder um Identität, kulturelle Zugehörigkeit, feste Überzeugung und tiefste (oft nicht hinterfragbare) Wahrheit. Alle Teile des Lebens werden davon getroffen, und deshalb wird der Respekt vor dem Anderssein des Anderen so wichtig. Für Leirvik bietet sich deshalb Levinas' Philosophie mit ihrem Fokus auf asymmetrische Relationen, Vulnerabilität und Verantwortung im Dialog als die bessere Theorie für diese Form von Dialogpraxis.²⁶ Trotzdem will er die Ideale von Buber nicht aufgeben und sieht die Reziprozität und gegenseitige Anerkennung aller Teilnehmer als Grundlage für eine Praxis, die auch zu einer *Transformation* der Teilnehmer und der implizierten Religionen führen kann. Dies ist ein übergeordnetes Ziel und ein Ideal für Leirvik, weil hier auch die Möglichkeit eines tiefgreifenden Veränderungsprozesses zum Vorschein kommt.

Damit sind wir bei der Frage nach Veränderung angekommen. Auch wenn Leirvik die Universität als unabhängigen Ort für freie Reflexion schätzt, versteht er sich weiterhin (und auch im akademischen Zusammenhang) als Aktivist. Er bezeichnet die neue Disziplin als grundsätzlich *aktivistisch*, weil er auch die akademische Tätigkeit als *change agency* definiert, nicht nur unter Aktivisten, sondern auch unter Lehrern, Forschern und sogar Studenten:

Interreligious studies recognizes the researcher's, the teacher's and the student's role as *agents* in the spaces between. Agency means being implicated in negotiations of power, both within the religious traditions and beyond them. It is hard to see how anyone doing interreligious studies could not be part of this power play.²⁷

²⁵ Siehe das Urteil von der großen Kammer des ECHR am 29. Juni 2007 im Gerichtsverfahren 15472/02 Folgerø and Others v. Norway. Das Urteil ist offen zugänglich (<https://hudoc.echr.coe.int/eng> [20.07.2019]).

²⁶ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 25.

²⁷ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 11.

Diese Machtperspektive würde vor allem eine kritische Diskursanalyse nahelegen, wie auch Stoellger in seiner Deutungsmachtdanalyse behauptet, aber Leirvik legt größeren Wert auf den gegenseitigen Respekt und die Offenheit der Dialogphilosophie. Auch wenn er den Leser dazu auffordert, die implizite Normativität offenzulegen, um kritische Fragen zu ermöglichen, fehlt eine methodische und wissenschaftstheoretische Überlegung zum „power play“ der interreligiösen Studien. Charakteristisch für die junge Disziplin ist ein aktivistischer Optimismus im Sinne der Befreiungstheologie und der marxistischen Religionskritik: Der Wunsch nach Veränderung ist vor allem kritisch gegenüber traditionellen und orthodoxen Positionen, die tendenziell unterdrückend und konfliktorientiert seien. Im interreligiösen Dialog geht es vor allem darum, die alten Konflikte zu überwinden und eine neue Hermeneutik der Verständigung zu entwickeln.

An diesem Punkt sieht Leirvik sich als Veränderungsakteur (*change agent*) auch im globalen Dialog über Religion, Politik und Menschenrechte. Die Sprache der Menschenrechte haben ein universelles Potenzial im Sinne eines überlappenden Konsensus, wenigstens im nominellen Sinne (Rawls). Leirvik behauptet aber, dass es hier um Prozesse gehe, die tiefer stecken als nur ein oberflächlicher (und nominaler) Konsensus: „My experience from interreligious dialogue is that human rights language not only offers itself as a secondary common language but that human rights thoughts [...] also help to *transform* the religions [...]“ in einem säkularisierenden und globalisierenden Sinne.²⁸ Hier kommt also die zu Grunde liegende Agenda zum Vorschein: „If the dominant orientation is humanistic, interreligious dialogue certainly seems to stimulate *change* in the religions.”²⁹ Die Säkularisierung der Religionen in diesem Sinne ist für Leirvik ein Zweck an sich und also positiv zu bewerten, allerdings nicht im Sinne des Säkularismus. Die religionsoffene Säkularität entspricht nämlich der postsäkularen Gesellschaft. Leirvik gibt auch zu, dass es konservative Kräfte gibt, die sich dieser Veränderung widersetzen. Diese werden typisch als schlechte Religion (*bad religion*) dargestellt, jene aber als gute Religion (*good religion*).

Die wissenschaftstheoretischen und religionsphilosophischen Perspektiven reichen allerdings nicht über die konstruktive Reflexion über Praxis hinaus. Hier gibt es kaum kritische oder gar selbstkritische Ansätze, weder um über die Methode noch über die Kriterien für die beschriebene und erwünschte Veränderung nachzudenken. In dieser Hinsicht ist Leirvik kaum untypisch für die Disziplin *interreligious studies* insgesamt. Es werden überall Dialoge geführt und Information gesammelt. Die Literatur ist deshalb sehr reichhaltig an Beispielen und gelungenen Initiativen, nur gelegentlich werden auch gegenläufige Perspektiven und Schwierigkeiten hervorgehoben. Es überwiegen aber die guten Narrative vom verhinderten Konflikt und von der Versöhnung; Minoritäten werden gehört und geschützt und die Menschenrechte gestärkt. Die Disziplin ist insgesamt von diesem guten Willen angetrieben, von Initiativen und vom Enthusiasmus der

²⁸ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 46.

²⁹ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 51.

Teilnehmer aus der Akademie und den verschiedenen Religionen. So wird, wie auch Horsfjord kritisch bemerkt, der Mythos vom gelungenen Religionsdialog weiter gefördert.³⁰

Insgesamt überwiegt aber der Aktivismus und die Ergebnisse werden vor allem durch politische oder gar ideologische Kriterien bewertet. Die Kategorien ‚gut‘ und ‚schlecht‘ stimmen dabei mit klassisch protestantischen Vorurteilen überein, etwa private, freiwillige, individuelle, textuelle und geglaubte Religion, das heißt mit Wert auf Authentizität, Innerlichkeit, Modernität und Menschenrechte.³¹ Andere Formen von Religion, zum Beispiel kollektive, mündliche und rituelle Formen, die etwa Objekte oder Bücher für heilig halten, werden grundsätzlich ausgeklammert. Die Frage ist allerdings, wie tiefgehend das erwünschte ‚inter‘ oder ‚trans‘ zu verstehen ist, auch unter Aktivisten – oder wie weit die erwünschte Veränderung der interreligiösen Studien geht: Impliziert sie auch den Wunsch, von sogenannter *bad religion* zu lernen und davon beeinflusst zu werden? Oder geht es bei der Normativität der interreligiösen Studien vor allem um eine Mission für die Verbreitung von *good religion*?

D. Gute und schlechte Religion im interreligiösen Vergleich

Seit der Trennung von Staat und Kirche in Norwegen im Jahr 2017 findet immer noch eine politisch bedingte *Säkularisierung* statt, im Sinne von Privatisierung und Ausgrenzung öffentlicher Religiosität. In der Bildungsfrage ist die Lage allerdings komplizierter. Die staatlichen Einheitsschulen (1.–10. Klasse) geben immer noch Religionsunterricht, aber nicht mehr in der konfessionell gebundenen Form wie in Deutschland, Dänemark und Finnland. Seit 2008 soll der Unterricht pluralistisch, unabhängig und objektiv sein und ein Pflichtfach für alle, unabhängig von der Konfession oder (Nicht-)Religion der Eltern. Inwiefern und in welchem Sinn dieser Unterricht zur postsäkularen und religionsoffenen Gesellschaft beiträgt, soll weiter unten diskutiert werden.

Das staatliche Interesse an diesem Fach wird besonders deutlich, weil es inzwischen auch in der Kita angeboten werden soll, wo über 91 % der norwegischen Kinder ab einem Jahr ihren Alltag verbringen. Das politische Interesse am Religionsfach hat vor allem mit der Vorbeugung gegen fundamentalistische Tendenzen unter (muslimischen) Minoritäten und der Integrierung von Kindern im

³⁰ Siehe VEBJØRN HORSEFJORD, *Common Words in Muslim-Christian Dialogue*, Leiden 2017, 219–226.

³¹ „Religion – ‚true‘ religion some would say – on this modern Protestant reading, came to be understood as private, voluntary, individual, textual, and believed. Public, coercive, communal, oral, and enacted religion, on the other hand, was seen to be ‚false.‘ The second kind of religion, iconically represented in the United States, for the most part by the Roman Catholic Church (and by Islam today), was, and perhaps still is, the religion of the most of the world.“ WINNIFRED FALLERS SULLIVAN, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, 2005, 8.

egalitären und liberalen norwegischen Gesellschaftsmodell zu tun. Dann werden die Kitas wichtig, um die Kinder und ihre Eltern früh genug zu erreichen. Es wird diskutiert, ob Kinder in strukturschwachen Stadtteilen mit vielen Einwanderern einen Kitaplatz *umsonst* erhalten sollen. Hier spielt der Religionsunterricht eine wichtige Rolle und soll auf die kleinsten Kinder ausgedehnt werden: Ihre religiöse Identität soll akzeptiert und sogar bestätigt, aber auch frühestmöglich mit den sozialdemokratischen Idealen des norwegischen Wohlfahrtsstaats harmonisiert werden. Deshalb gibt es auch einen staatlichen Plan für den Religionsunterricht im Kindergarten.³² Damit erhoffen sich die Politiker, wie Roebben argumentiert, sozialen Konflikten vorzubeugen und Fundamentalismus zu verhindern.³³ Auch Programme für interreligiöse Ausbildung an der Universität gehören zu diesem Gesamtbild, wie auch Leirvik in seinem Buch hervorhebt.³⁴

In der skandinavischen Öffentlichkeit sehen wir aber widersprüchliche Tendenzen in der postsäkularen Gesellschaft: Religion wird zunehmend orientalisiert und als *fremd* eingestuft, während der traditionelle Islam die Rolle der „Dunkelmänner“ übernommen hat.³⁵ Ähnlich wie in anderen europäischen Ländern herrscht in Norwegen eine Auffassung von „guter Religion“, die politisch gefördert wird, und einer „schlechten Religion“, die reguliert, verdrängt und als altmodisch und gefährlich eingestuft wird – in der Öffentlichkeit wird sie zum Teil auch dämonisiert. Interessant dabei ist, dass *interreligious studies* in dieser Entwicklung eine wichtige Rolle spielen, um die religiöse Vielfalt zu fördern und positiv zu prägen. Interreligiöse Studien handeln vor allem von „guter“ Religion, die Respekt verdient, ideale Werte repräsentiert usw. So legitimiert diese Disziplin sich selbst und gleichsam ihren Forschungsgegenstand. Vermittelt sie aber ein realistisches Bild von der erforschten Religion? Oder sucht sie stattdessen, den Anderen durch den Dialog so verständlich und sympathisch wie möglich darzustellen? Wird das Fremde ausgeblendet und das mit der Majoritätsreligion Übereinstimmende und deshalb Bekannte hervorgehoben und befürwortet?

An der Universität Oslo gibt es interreligiöse Studien als ein eigenes Fach auf Bachelor- und Master-Ebene. Die Studenten sind meist Muslime, Agnostiker und Christen, aber auch Mitglieder anderer Religionen, wie Buddhismus, Hinduismus und Judentum. Alle sind willkommen und eine Atmosphäre gegenseitigen Respekts wird im Fach gepflegt. Es wird aber auch vorausgesetzt, dass im akademischen Zusammenhang ein modernes Verständnis von Religion angestrebt wird, von einer Religion, die hinreichend abstrakt und universell ist, damit sie

³² Die Pläne sind öffentlich zugänglich unter: <https://www.udir.no/laring-og-trivsel/rammeplan/fagomrader/etikk-religion-filosofi/> [23.07.2019]. Mehr zum Thema religiöse Feste und Integrierung in: KARI KROGSTAD/MARI-METTE WALMANN HILDE, *Høytidsmarkering i religiøst mangfoldige barnehager*, *Nordic Early Childhood Research Journal*, 9,6 (2015) 1–17.

³³ Siehe dazu BERT ROEBBEN, *Theology Made in Dignity*, Leuven 2016.

³⁴ Cf. LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 28–30 und 85–103.

³⁵ Siehe die Beiträge in INGER FURSETH (Hg.), *Religious Complexity in the Public Sphere – Comparing Nordic Countries*, Cham 2017.

ins Konzept eines interreligiösen Diskurses hineinpasst. Diese Normativität von guter Religion ist durchgehend und kann unter Umständen auch einschüchternd wirken, wie Marianne Moyaert am Beispiel der Freien Universität in Amsterdam gezeigt hat. Die Normativität von ‚good and bad‘ zieht sich auch durch die *Interreligiösität* hindurch. Moyaert hat am Beispiel des eigenen Unterrichts gefragt, ob die Hermeneutik der Religionstheologie nicht zu stark an solchen Kriterien orientiert ist.³⁶ Sie passt gut zu den säkularen oder modern protestantischen Studenten, aber die traditionell orientierten, die z. B. den Koran als Buch für heilig erachten, werden eingeschüchtert und vom Gespräch exkludiert. Welche Didaktik und Hermeneutik stecken hinter dieser Tendenz? Welche Religionsphilosophie wird hier vorausgesetzt?

Moyaert geht von Ricoeurs Hermeneutik aus. Dort wird ein subtiles Verständnis von Gott als Grund im Abgrund entwickelt.³⁷ Gott wird als Quelle des Lebens verstanden, erkennbar durch die Spur des Anderen – nicht ganz verschieden von der oben erwähnten Phänomenologie von Levinas.³⁸ Ricoeur geht immer von einer positiven Einstellung zum Anderen aus. Es geht um Respekt und gegenseitiges Lernen. Es gibt aber eine deutliche Unterscheidung zwischen reifem und unreifem Glauben, zwischen der guten – am aufgeklärten Protestantismus gemessenen – Religion, die mit der Moderne völlig kompatibel sei, und der schlechten Religion, die an Riten und Äußerlichkeiten festhält, Bücher verehrt und für Ritualismus und traditionelle Werte steht. Moyaert beschreibt die junge muslimische Studentin Norah, die von den „aufgeklärten“ Kommilitonen (ob protestantisch oder atheistisch) nicht ernst genommen werde – weder als glaubhafte Zeugin von aktuellen religiösen Erfahrungen noch als meinungsberechtigte junge Akademikerin. Laut Moyaert leidet sie unter einer Kombination von *testimonial*er und *hermeneutischer* Ungerechtigkeit:

[Norah’s] testimony is not taken seriously because she is a Muslim with a migrant background. She also suffers from hermeneutical injustice: she fails to communicate how being a feminist, practicing Muslim ‚works for her‘ and is not a contradiction in terms. What she says makes no sense to her fellow students. To my mind, the reason for this is because her particular way of life does not resonate with and actually seems to contradict some of the widely shared ideas about what I have elsewhere called ‚good‘ religion (i. e., religion that is de-politicized, interiorized, individualized, and ethicized). [...] Good religion is pious and turned inward – it has no need of visible signs to ‚prove‘ itself. Bad religion, on the other hand, is materialized and is turned outward (Meyer and Houtman 2012). It is visible and palpable, as if it wants to show off. Bad religion,

³⁶ Siehe MARIANNE MOYAERT, *Interreligious Learning, Ricoeur, and the Problem of Testimonial and Hermeneutical Injustice*, in: *Religious Education* 114.5 (2019) 609–623.

³⁷ Vgl. PAUL RICOEUR, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*. Übers. v. David Pellauer, Minneapolis 1995.

³⁸ Vgl. MARIANNE MOYAERT, *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, Lanham 2014.

moreover, values the community over the individual, the law over freedom, rituals over ethics.³⁹

Dies ist ein gutes Beispiel für die Schwierigkeiten, die dem interreligiösen Dialog widerfahren, auch wo eigentlich die Voraussetzungen am besten sein sollten, nämlich in einer aufgeklärten Universitätstradition, wo man in aller Ruhe und mit gegenseitigem Respekt *inter-religiöse* Studien gestaltet. Es ist vielleicht eher ein praktisches als ein theoretisches Problem, aber es spiegelt auch die Herausforderungen der Religionsphilosophie wider, die hier zu Grunde liegen. Ricœur wird unter Philosophen wie Theologen als Texthermeneutiker sehr geschätzt, und seine Auslegungen von Texten wie von Relationen sind subtil und zugleich sympathisch. Aber wird er nicht gerade auch deshalb geschätzt, weil er diese Unterscheidung von *good and bad religion* bestätigt und „uns“ auf die richtige Seite setzt?

Es geht in dieser Diskussion um die *Formatierung von Religion* in einem bestimmten Kontext, in unserem Fall eindeutig protestantisch, spätmodern, postsäkular.⁴⁰ Es geht also nicht um die eine Religion gegen die andere(n), sondern um die Formatierung aller Religionen durch ein bestimmtes Vorurteil, das nicht nur protestantisch, sondern protestantisch-säkular und modern geprägt ist.

Das Dilemma geht tief in die Interreligiosität hinein und beim Studium in Oslo oder an anderen europäischen Universitäten sieht das nicht ganz anders aus. Es wird erst deutlich, wenn man sich tatsächlich mit Gespräch oder Dialog beschäftigt und durch diese Praxis Erfahrung erntet. Wie Moyaert gezeigt hat, kann die Religionsphilosophie meines Erachtens hilfreich sein, um gerade diese Fragen zu *erörtern*, um sie anzusprechen. Leirvik begegnet dem Dilemma in einem Kapitel über interreligiöse Hermeneutik. Die dort beschriebene Herausforderung ist, wie man im gemeinsamen Kurs sogenannte heilige Texte liest, zum Beispiel den Koran, die Bibel und die Thora. Es darf vielleicht nicht überraschen, dass man dadurch andere Aspekte des Textes entdeckt als durch eine traditionelle theologische oder philosophische Hermeneutik. Der Sinn des Textes wird vor allem durch den Vergleich auch vom anderen Text *geprägt*. So werden zum Beispiel in der christlichen Bibelhermeneutik die moralischen Züge wichtiger, die Thora wird vor allem auf eine Geschichtskritik und Liebesbotschaft geprüft, während die Interpretation des Korans durch eine moderne Form lutherischer Gnadentheologie herausgefordert wird: Wäre es auch möglich, eine genderneutrale Ethik mit dem Koran zu verbinden?⁴¹ Die Beispiele könnten auch

³⁹ MOYAERT, *Interreligious Learning* (s. Anm. 6), 618; cf. BIRGIT MEYER/DICK HOUTMAN, Introduction. How Things Matter, in: Birgit Meyer/Dick Houtman (Hg.), *Thing. Religion and the Question of Materiality*, New York 2012, 1–23.

⁴⁰ Siehe dazu die Aufsätze im Band: MARIUS T. MJAALAND (Hg.), *Formatting Religion. Across Politics, Education, Media and Law*, London 2019, insbes. vom Herausgeber: *Formatting Religion. The Approach*, in: ebd., 1–16.

⁴¹ Leirvik macht vor allem auf die moralischen Probleme einer solchen Hermeneutik aufmerksam, z. B. wie der muslimische Leser den Koran mit „modern moral sensibilities“ verbinden kann; LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 120–121.

ganz andere sein, aber die Hermeneutik stößt auf grundsätzliche ethische Herausforderungen, die für Leirvik in den Vordergrund treten. Wenn er die Möglichkeit eines *geteilten* hermeneutischen Approachs diskutiert, geht es vor allem um eine Modernisierung der Religionen durch eine *aufgeklärte* Moral:

Transparency about who defines what as a moral problem is probably the only way ahead that might lead to an *enlightened* moral dialogue with the Scriptures, just as multiple interpretive spaces are the only way to avoid new forms of authoritarian interpretations (including liberal ones).⁴²

Ich bin von diesem Approach und der diesbezüglichen Hermeneutik wenig überzeugt. Die Diskussion über Moral und Modernität wird weitergehen, aber ich sehe vor allem zwei große Herausforderungen in der Idee einer vergleichenden Methodik: Die Hermeneutik wird entweder zu einer Frage der *narrativen Struktur* oder der *ethischen Wahrheit* dieser Texte reduziert. Im letzteren Fall überwiegt denn auch die Moralisierung des Textes und prägt den Blick der Student/innen. Auch wenn Leirvik die moralische *Kritik* dieser Texte hervorhebt, verstärkt es den Druck auf die Student/innen, sich der Normativität der „*good religion*“ anzuschließen. Auch hier wird die aktivistische Grundtendenz deutlich: Das Studium der Interreligiosität soll vor allem die Religionen, aber auch die Studenten der Religion, moralisch verbessern und modernisieren. Das vermeintlich *freie* Studium der Texte riskiert dadurch, zum moralischen Erziehungsprojekt zu werden.

E. Interreligiöse Normativität im Religionsunterricht

Der Religionsunterricht in der Grundschule ist durchaus ein interessantes Feld, wenn es um Normativitätskonflikte geht. Das Fach *interreligious studies* entspricht diesem Schulfach auf Universitätsebene, mit den gleichen Zielen, einer ähnlichen Didaktik und Hermeneutik, einem vergleichbaren Wissensideal und denselben Erwartungen an gute und schlechte Religion.⁴³ Leirvik sieht das Schulfach als unmittelbaren Kontext für interreligiöse Studien und schlägt die folgenden Schlüsselbegriffe vor, die den interreligiösen Lernprozess ermöglichen und fördern sollen: Toleranz, Gewissen und Solidarität.⁴⁴ Wie schon erwähnt, war der Religionsunterricht in Norwegen rechtlich gesehen nur bis 1969 *konfessionell*, blieb aber bis in die 1990er Jahren konfessionsgebunden, mit einer Alternative für Nicht- oder Andersgläubige. Seit 2008 gilt, dass die Lehrer „objektiv, kritisch und pluralistisch“ die verschiedenen religiösen Traditionen und

⁴² LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 121.

⁴³ „Speaking of dialogue about religion and ethics on campus, religious education in (primary and secondary) school should also be taken into consideration as a potential arena for religious learning.“ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 15.

⁴⁴ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 85–103.

Lebensanschauungen unterrichten sollen. Was bedeutet aber „objektiv“ und „kritisch“, wenn es um Kinder von 6 bis 16 Jahren geht?

Die Intention ist jedenfalls, dass alle Kinder über die eigene Religion, aber auch über die Religion oder Lebensanschauung der Anderen lernen sollen, um mit allen Traditionen kritisch und respektvoll umgehen zu können. Das Fach ist idealistisch angelegt, obwohl die Lehrer in schwierigem Gewässer navigieren sollen: (i) Die eigene Identität der Kinder und Jugendlichen bis 16 Jahre soll bestätigt werden; (ii) das Zentrale in jeder Religion soll objektiv und kritisch dargestellt werden; (iii) sie sollen respektvoll mit dem Glauben anderer umgehen lernen und schließlich (iv) sich generelle Kompetenz in ethischen Fragen, Philosophie und Religionsfragen aneignen, um Sinnsuche zu verstehen und Konflikte lösen zu können. Dadurch würden sie die nötige Religionskompetenz fürs Leben in einer pluralistischen Gesellschaft erwerben. Es fehlt also nicht an guten Vorsätzen und politischen Erwartungen. Aber wie sieht die nüchterne Bilanz nach 10–15 Jahren aus?

Die Bilanz ist nicht eindeutig – ich kenne das aus erster und zweiter Hand, weil ich Religionslehrer unterrichtet und den Unterricht im Klassenraum beobachtet habe. Vielem Widerstand zum Trotz wurde dieses gemeinsame Religionsfach etabliert. Tag für Tag lernen Kinder und Jugendliche über das Leben nachzudenken, es gibt Raum für ethische Fragen und Fragen nach dem Sinn des Lebens; Geschichten und Erzählungen aus den verschiedenen Religionen werden erzählt; und die Kinder denken darüber nach. Für die Kinder wirkt das Gesamtbild aber als ziemlich verwirrend. Geschichten aus verschiedenen Religionen gehen durcheinander und werden wie Märchen aus einer anderen Zeit vorgestellt. Die Kinder sollen nämlich nicht durch den Unterricht „Religion lernen“ oder zu einer bestimmten Religion erzogen werden (z. B. durch Aktualisierung von Gleichnissen oder durch aktuelle Auslegung der Worte Jesu), sondern „über Religion lernen“ und höchstens, wie Leirvik vorschlägt, „learning from‘ religion in a perspective which includes a joint search for meaning and common ethical investigation.“⁴⁵

Allerdings kommt mir diese Unterscheidung, die für Grundsatzformulierungen und Lernprogramme gedacht ist, nicht ganz glaubwürdig vor. Ja, es stimmt, dass man nur über Religion lernt, aber *gleichzeitig* lernt man ein bestimmtes Verhalten zu Religion – da würde ich schon den kritischen Eltern vom Gerichtsverfahren gegen den norwegischen Staat in Straßburg 2007 ein Stück weit recht geben – und in diesem Sinne wird man weiterhin „Religion lernen“, nur eben keine *spezifische* Religion wie Islam, Buddhismus oder Christentum und schon gar nicht eine spezifische Konfession, etwa katholisch, orthodox oder evangelisch. Nein, man lernt etwas anderes, und zwar Interreligiosität. Wenn man artig gelernt hat, wird man inter- oder transreligiös. Weil die wenigsten Schüler eine deutliche religiöse Identität von Zuhause aus mitbringen, fällt das ‚trans‘ weg

⁴⁵ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 15.

und ‚zwischenreligiös‘ wird die einzige klare Alternative zum säkularen Atheismus – und ganz klar ist diese Alternative eben auch nicht.

Selbstverständlich gibt es Ausnahmen, zum Beispiel Kinder aus muslimischen oder christlichen Familien mit einer klaren Identität. Aber auch diese Kinder sollen in der Schule vor allem *interreligiös* werden, also Interreligiosität lernen, um Fundamentalismus und religiöse „Konflikte“ vorzubeugen. Für manche Kinder würde es einfach bedeuten, sich der postsäkularen Gesellschaft *mit* ihrem Glauben anzupassen. Für andere hieße es, die Religion der Eltern zu verbergen oder zu verlernen.

Es ist allerdings verwunderlich, dass die Frage nach der *Normativität* des interreligiösen Religionsunterrichts nicht deutlicher und kritischer hinterfragt wird. Obwohl man andere didaktische Strategien verwendet, werden die Kinder immer noch normativ geprägt – früher christlich, heute religionskritisch oder interreligiös. Wenn der staatliche Unterricht den Kindern Interreligiosität beibringt, bedeutet es im historischen Vergleich eine deutliche Beschleunigung der Säkularisierung, allerdings nicht im Sinne des Säkularismus, sondern im Sinne der prinzipiell religionsoffenen (aber in der Praxis religions skeptischen) postsäkularen Gesellschaft.

Die Angst mancher Eltern, ihre Kinder würden durch den Unterricht einen spezifischen Glauben *lernen* – oder einem solchen Glauben „ausgesetzt“ werden – ist bei dem heutigen Fach meist übertrieben. Denn die Lehrer haben viel zu viel Angst, wegen „Verkündigung“ von den Eltern angeklagt zu werden. Die umgekehrte Angst, dass die Kinder durch den Unterricht ihren Glauben verlieren könnten, ist durchaus berechtigt, wird aber verschwiegen.

Religionsforscher behaupten auf Grund der empirischen Studien, dass manche Kinder aus christlichen Familien, vor allem aber die Angehörigen der evangelisch-lutherischen Majoritätskirche, oft versuchen, ihren Glauben zu verstecken und unsichtbar zu machen.⁴⁶ Gläubige Kinder und Jugendliche müssen im Unterricht für den Glauben grade stehen, während nicht-Gläubige nichts zu verteidigen haben, dafür aber jede Religion als etwas Fremdes kennenlernen. Meines Erachtens trägt dieser Religionsunterricht deshalb einerseits zum Gespräch und reflektierten Bewusstsein über Religion, andererseits aber auch zur Entfremdung von gelebter Religion bei. Ob das mit einem konfessionellen Religionsfach anders gewesen wäre, ist schwierig zu sagen, aber der Vergleich mit anderen Ländern wie Dänemark oder Deutschland legt diese Konklusion nahe. Religionsdidaktiker, die das Fach mit anderen europäischen Ländern verglichen haben, bemerken, dass es ein sehr kognitiv orientiertes Fach geworden ist.⁴⁷

⁴⁶ Siehe OLA ERIK DOMAAS, En anonym minoritet i klasserommet?, *Prismet* 1 (2019) 5–24 und LAIRS LAIRD IVERSEN, Når religion blir identitet, *Kirke og Kultur* 3 (2012) 258–270. Vgl. auch DERS., Learning to be Norwegian. A Case Study of Identity Management in Religious Education in Norway, Münster 2012.

⁴⁷ Siehe HEID LEGANGER-KROGSTAD/MAY BRITT ESSE BERGE, Norway: Common Compulsory Religious Education. A Survey on Professionalism among Norwegian School Teachers, in: Hans-Georg Ziebertz/Ulrich Riegel (Hg.), *How Teachers in Europe Teach Religion. An International Empirical Study in 16 Countries*, Münster 2009, 153–167.

Empirische Forschung aus England und Schweden kommt zu ähnlichen Ergebnissen.⁴⁸ Laut Dan Moulin klagten gläubige Schüler in England, dass ihre atheistischen Lehrer gegen das Christentum polemisierten, aber nicht gegen andere Religionen.⁴⁹ Karin Flenser findet in ihrer Dissertation, dass schwedische Lehrer Religion generell als altmodisch und unwissenschaftlich präsentieren, während Atheismus als Ausdruck von kritischem Denken und wissenschaftlicher Rationalität dargestellt wird.⁵⁰ Die Ergebnisse aus Schweden und England sind deshalb interessant, weil Großbritannien, Norwegen und Schweden die einzigen Länder sind, die ein pluralistisches, objektives und kritisches Religionsfach in dieser Form in der Grundschule anbieten. Es ist ein pädagogisches Experiment, um sehr unterschiedliche Interessen zu berücksichtigen: Einerseits den Wunsch der Kirchen, einen Minimalbestand an Wissen über kirchliche Traditionen, Werte und Praxis zu vermitteln, andererseits den Wunsch vieler Politiker, Extremismus und Fundamentalismus zu bekämpfen und eine pluralistische Gesellschaft zu fördern. Hinzu kommen die Berührungängste vieler Humanethiker und Atheisten gegenüber Religion überhaupt und die Angst der eingewanderten Muslime, Christen, Hindus und Buddhisten wegen des westlichen Säkularismus. Das Religionsfach versucht in jeder Hinsicht, einen Kompromiss daraus zu machen, um alle glücklich zu machen, und das Ergebnis heißt vielleicht eine interreligiöse Gesellschaft aus sinnsuchenden aber toleranten und solidarischen Individuen.

F. Globalisierter Glaube: Interreligiöse Entwürfe

Am Ende seines Buches formuliert Leirvik seinen Entwurf einer interreligiösen Theologie: „The Sacred Space between. A Relational Theology in Dialogue with Islam“.⁵¹ Der Dialog mit dem Islam soll, soweit ich verstehen kann, für diese *relationale* Theologie konstituierend sein – und trotzdem ist es der Entwurf einer christlichen, trinitarischen Theologie. Muslime und Christen gehören derselben Geschichte an, behauptet er, und die Frage ihrer *Relation* deshalb, ob nicht beide Seiten ihre Überlegenheitsansprüche (*supersessionist claims*) aufgeben müssten.⁵² Leirvik diskutiert die politischen Aspekte der Theologie, die auf solche Überlegenheits- und Machtansprüche beruhen, und behauptet, dass sie grundsätzlich verfehlt sind. Sie würden einen offenen und gleichgestellten Dialog

⁴⁸ Siehe DOMAAS, Anonym minoritet (s. Anm. 46), 9.19.

⁴⁹ Vgl. DAN MOULIN, Giving Voice to ‚the Silent Minority‘. The Experience of Religious Students in Secondary School Religious Education Lessons, *British Journal of Religious Education* 33.3 (2011) 313–326; hier 320.

⁵⁰ Siehe KARIN KITTELMANN FLENSER, *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*. Dissertation, Göteborg 2015.

⁵¹ Der gesamte theologische Entwurf befindet sich im Kapitel 8; LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 123–138.

⁵² Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 124ff.

verhindern. Er plädiert stattdessen dafür, dass die religiöse Vielfalt vom Schöpfer gewollt ist und dass die Religionen sich gegenseitig ergänzen.⁵³ Für Leirvik ist *scriptural reasoning* ein gutes Beispiel solcher dialogischen Theologie.

Leirvik bietet einen kurzen *trinitarischen* Entwurf der religionsdialogischen Theologie und der erste Glaubensartikel handelt eben vom Schöpfer als Gott der religiösen Vielfalt. In der Christologie will er das „Symbol von Christus“ vom islamischen Kontext her interpretieren, inspiriert vom Hamburger Religionstheologen Olaf Schumann.⁵⁴ Hier geht es um die Inkarnation und die Menschlichkeit Christi, der laut Phil 2,5–11 freiwillig auf seine göttliche Macht verzichtet hat. Leirviks Pointe ist noch einmal, dass Christen und Muslime die „Versuchung der absoluten Macht“ überwinden sollten und lieber ihre gemeinsame menschliche Verletzlichkeit als *the human condition* entdecken. Keiner besitzt die letzte Wahrheit, weder Christen noch Muslime, und deshalb sollten sie lieber zugeben, dass die unbedingte Macht Gott alleine zusteht, und bei der Frage nach dem Sinn des Lebens in gemeinsamer Suche auf ihn hoffen. Drittens, und das bezieht sich auf die dritte Person der Dreieinigkeit, kommt Leirvik auf Buber zurück und behauptet, dass der Dialog eine relationale Theologie ermögliche, die den Dialog selbst als *Pneumatologie* deuten lässt, in der die „Heiligkeit jeder Begegnung“ (*the sacred space between*) offenbart wird.⁵⁵

Als ein Entwurf trinitarischer Theologie erscheint es mir als ziemlich dünn, auch wenn es nur als Skizze vorgelegt wird. Sogar als Grundlage einer interreligiösen Theologie (von christlicher Seite) ist es fast nichtssagend, außer ein paar Wünsche nach mehr Verletzlichkeit und Menschlichkeit. Muss das Stichwort „Dialog“ bedeuten, dass man die eigene Position so stark reduziert, bis fast nichts mehr übrig ist? Ist das auch ein Ergebnis der *interreligiösen Normativität*? Soll die Theologie am besten ihre partikularen Wahrheitsansprüche aufgeben, um dem interreligiösen Dialog zu dienen?

Die Religionstheologie kann auch andere Wege suchen, wie etwa das letzte Leuenberger *Perspektivenpapier* aufzeigt.⁵⁶ Statt eines minimalen Entwurfs findet man dort eine *maximale* Gnadentheologie, die auch als universell gültig, aber auf Grund der christlichen Offenbarung in Jesus Christus verstanden wird. Hier wird jedenfalls *theologisch* nachgedacht, obwohl die philosophische Grundlage des Wahrheitsanspruchs dieser universalen Gnadentheologie kaum erörtert wird.

Die dogmatischen Details der Gnaden- und Schöpfungstheologie sind aber eher störende Faktoren in Leirviks relationaler Theologie. Sein Hauptinteresse

⁵³ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 129: „In a Trinitarian scheme, the question at stake is whether and how human experiences of deep sharing across religious differences can be interpreted as a sign of divinely created diversity; that is, as part of the belief in the Creator.“

⁵⁴ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 132 mit Hinweis auf OLAF SCHUMANN, *Der Christus der Muslime*, Köln 1988.

⁵⁵ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 134.

⁵⁶ Siehe REINHOLD BERNHARDT u. a., *Protestantische Perspektiven zur religiösen Vielfalt in Europa*, Basel 2018 (<https://cpce-assembly.eu/dokumente> [25.07.2019]).

liegt woanders: In der Normativitätsfrage geht es ihm vor allem um Ethik und Politik, und zwar um eine *Humanisierung* der theologischen Ethik und um eine gegenseitige Verständigung der Religionen.⁵⁷ In unserer Zeit bedeutet das auch eine Anpassung an die *Sensibilitäten* der modernen westlichen Gesellschaft im Verhältnis zu Homosexualität, Menschenrechten und dem Schutz der Einzelindividuen innerhalb der religiösen Gruppe.⁵⁸ Wenn man zeigen kann, dass es diese *gute* Religion wirklich gibt, darf man auch hoffen, dass die tieferen und geistlichen Aspekte der Religion für die Bevölkerung insgesamt mehr Sinn machen kann. Aus dieser Perspektive wird die ethisch und politisch orientierte Normativität von *interreligious studies* nachvollziehbar, im Prinzip auch die reduktionistische Tendenz, wenn es um Trinität und andere dogmatische Fragen geht. Hierin liegt auch die kaum verborgene *Mission* dieser Theologie: Wenn Dialog eine *Reduktion* der Dogmen und Fokus auf die gemeinsame Suche nach (einer inhaltlich offenen) Wahrheit der „guten“ Religion bedeutet, erhofft sich der Theologe auch eine breitere Zustimmung zur Interreligiosität in der christlich geprägten aber kirchenfernen Bevölkerung.⁵⁹

Um eine interreligiöse Theologie für alle – Christen wie Muslime, Säkulare wie Neureligiöse usw. – attraktiv und vertretbar zu machen, insistiert Leirvik aber darauf, dass die Überlegenheit einer Religion gegenüber der anderen hinterfragt werden muss, auch wenn es um ihre entscheidenden Wahrheitsansprüche geht. Sonst wird es schwierig, ethisch wie politisch, die Gleichwertigkeit der Religionen im Dialog zu verteidigen. Durch den Dialog zwischen Vertretern der großen Traditionen wird ein global gültiger Glaube gesucht, der nicht nur partikulär, sondern universell für alle Menschen gültig sein kann. Die universelle Gültigkeit dieses Projekts hängt damit zusammen, dass sie keine politischen Ansprüche *für sich* erhebt, sondern unter jedem politischen Regime sich fürs Gute einsetzt und so auch die alte Moral mit den modernen moralischen *Sensibilitäten* in Einklang bringen kann. Das Projekt der guten Religion, die sich immer für die Menschenrechte und die Marginalisierten, für Flüchtlinge und LGBTQs einsetzt, ist im klassischen Sinne ein *utopisches* Projekt, wofür sich die Theologie aktivistisch engagieren sollte und eigentlich *müsste*.⁶⁰ Aus dieser Perspektive wäre auch der Aktivismus der eigentliche Sinn der interreligiösen Studien und er würde auch den Wunsch erfüllen, die Welt nicht nur besser zu *verstehen*, sondern auch zum Besseren zu *verändern*.

⁵⁷ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 134 ff.

⁵⁸ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 138.

⁵⁹ „In humanizing theological ethics, then, Christians and Muslims are not merely in dialogue with each other but with secular society as well.“ LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 138; vgl. 45–52.

⁶⁰ Siehe LEIRVIK, *Interreligious Studies* (s. Anm. 2), 143.

G. Rückblick und Ausblick

Ausgerechnet wenn es um den theologischen Entwurf geht, hat also Leirvik meines Erachtens relativ wenig mitzuteilen. Das ist vor allem deswegen überraschend, weil er von Anfang an darauf insistiert, dass es hier um eine theologische Normativität geht – und eine Veränderung dieser Normativität in Richtung Interreligiosität. Worum es ihm bei dieser Veränderung geht, ist allerdings auch nicht eindeutig: Betrifft die Veränderung die Teilnehmer eines interreligiösen Dialogs oder geht es ihm um die ganze Theologie und die Glaubensgemeinschaften? In erster Reihe zielt er auf die Teilnehmer, aber dahinter steckt die Überzeugung, dass alle Menschen von den Veränderungen betroffen sind, die in der postsäkularen Gesellschaft über uns gekommen sind: Christen, Muslime, Juden – aber auch die säkulare und generell agnostisch orientierte Majorität. Wenn Leirvik für eine Säkularisierung der Sprache der Religion plädiert, geht es ihm auch darum, *die Gebildeten unter ihren Verächtern* zu erreichen. In diesem Sinne sorgt nämlich die neue Kultursituation in der postsäkularen Gesellschaft auch für eine neue Offenheit gegenüber Religion.

Nur unter harten Neuatheisten wird die säkularistische Polemik gegen Religion überhaupt zu finden sein. Sonst ist die Gesellschaft – Politiker, Autoren, Künstler, der „kleine Mann“ – relativ positiv zur Religion eingestellt, aber viele sind verunsichert, weil das Wissen über Religion mangelhaft ist und die Nachrichten von Extremismus und Terror vielen Angst machen. Man hofft auf die „gute“ Religion, und die gute Nachricht der *interreligious studies* ist, dass es diese gute Religion auch gibt. Man kann ruhig darauf hoffen und dort einen Sinn fürs Leben suchen. Wenn diese einfache und allzu kurze Kulturanalyse zutrifft, kann ich Leirviks theologischen Entwurf besser verstehen.

Das heißt allerdings nicht, dass ich dem ohne weiteres zustimmen kann. Am Ende wird der Aktivismus nicht nur zur größten Stärke, sondern auch zum Verhängnis der neuen Disziplin. Das gilt übrigens nicht nur für den interreligiösen Entwurf Leirviks, sondern für die ganze Disziplin der interreligiösen Studien weltweit. Das Argument, dass jeder in der Sache involviert ist und deshalb die nötige Distanz nicht wahren kann, ist zu einfach. Für die Glaubwürdigkeit der neuen Disziplin wird entscheidend sein, dass die eigene Normativität und politische wie ethische Prämissen infrage gestellt werden. Besonders, wenn man weiterhin eine sehr deutliche ethische und politische Agenda durchsetzen will, wird es nötig, sich einer kritischen und distanzierten Deutungsmachtanalyse aus philosophischer, religionswissenschaftlicher und theologischer Sicht zu unterwerfen.