

Hansjörg Schmid · Amir Dziri · Mohammad Gharaibeh ·  
Anja Middelbeck-Varwick (Hg.)

Theologisches Forum Christentum – Islam



# Kirche und Umma

Glaubensgemeinschaft in  
Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet

## **Zur Reihe**

Die Reihe ›Theologisches Forum Christentum – Islam‹ bietet eine neuartige Diskussionsplattform mit dem Ziel einer theologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam.

## **Zum Buch**

Das Glaubensleben in und mit der Gemeinschaft ist im Christentum wie im Islam ein Grundbestandteil religiöser Praxis. In beiden Religionen erwächst Glaube wesentlich aus der Gemeinschaft. Zur Kirche als theologisch begründeter Institution gibt es im Islam keine unmittelbare Entsprechung. Die Idee der Umma steht für die weltweite Gemeinschaft der Muslime. Trotz aller Unterschiede haben die islamische und die christliche Glaubensgemeinschaft die Funktionen von Zeugnis, Erinnerung und Tradierung gemeinsam. Wie verhalten sie sich angesichts der Spannung von Einheitsideal und empirischer Vielfalt? Wie stellen sie sich zum Volk Israel, wie zur Politik und zum Verfassungsstaat?

## **Die Herausgeber**

Hansjörg Schmid, Dr. theol., Referent an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Universität München

Amir Dziri, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster

Mohammad Gharaibeh, Dr. phil., Wissenschaftlicher Koordinator des Annemarie Schimmel Kollegs ›Kultur und Geschichte der Mamlukenzeit 1250–1517‹ der Universität Bonn

Anja Middelbeck-Varwick, Dr. phil., Juniorprofessorin für Systematische Theologie/Theologie der Religionen an der Freien Universität Berlin

Hansjörg Schmid · Amir Dziri · Mohammad Gharaibeh ·  
Anja Middelbeck-Varwick (Hg.)

# Kirche und Umma

Glaubensgemeinschaft in  
Christentum und Islam

Verlag Friedrich Pustet · Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7038-3 (pdf)  
© 2014 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg  
Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg  
Satz und Layout: Corinna Schneider, Tübingen  
eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Weitere Publikationen aus unserem Verlag finden Sie auf  
[www.verlag-pustet.de](http://www.verlag-pustet.de)

Kontakt und Bestellung: [verlag@pustet.de](mailto:verlag@pustet.de)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	9
---------------	---

*Hansjörg Schmid/Serdar Güneş/Anja Middelbeck-Varwick*

Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam Zur Einführung .....	11
--	----

## I. Funktion und Identität der Glaubensgemeinschaft

*Christoph Bochinger*

Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen Eine religionswissenschaftliche Außensicht.....	23
--	----

*Maha El Kaisy-Friemuth*

Politische oder religiöse Gemeinschaft? Islamische Verständnisweisen von Umma .....	42
--	----

*Mohammad Gharaibeh*

Zur theologischen Identität der Umma und der Rolle der Gelehrten.....	60
--	----

*Johanna Rahner*

Kirche als »Zeichen und Werkzeug Gottes« in der Welt .....	78
--	----

*Tobias Specker SJ/Simone Sinn*

Zwischenruf: Kirche und Umma – Aspekte christlicher Selbstreflexion.....	96
---	----

*Isabel Lang/Amir Dziri*

Zwischenruf:

Reflexionen zum Verhältnis von Umma und Kirche aus muslimischer Perspektive.....	105
---	-----

## II. Glaubensgemeinschaft zwischen Vielfalt und dem Ideal der Einheit

*Ulrich Dehn*

Christliche Heterogenität und der alte Traum von Einheit .....	115
--	-----

*Mouhanad Khorchide*

Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit Politische, theologische, normative und identitätsstiftende Dimensionen.....	128
Beobachterbericht ( <i>Hamideh Mohagheghi</i> ).....	143

## III. Volk Israel – Kirche – Umma

*Matthias Blum*

Von der »Verwerfung« Israels zur »bleibenden Erwählung«? Aktuelle kontroverstheologische Sichtweisen des Verhältnisses von Kirche und Israel.....	151
---	-----

*Silvia Horsch-Al Saad*

<i>Nash</i> (Abrogation), Umma und intertextuelle Gemeinschaft Zum Verhältnis des Islams zu den älteren monotheistischen Religionen.....	161
Beobachterbericht ( <i>Mohammed Nekroumi</i> ).....	172

## IV. Der politische Auftrag der Glaubengemeinschaft

*Ludger Weckel*

Gottes frohe Botschaft für die Welt ist notwendig politisch..... 179

*Assem Hefny*

Das Göttliche und das Menschliche

Zur Trennbarkeit zwischen Religion und Politik im Islam..... 191

Beobachterbericht (*Catherina Wenzel*)..... 202

## V. Das Verhältnis der Glaubengemeinschaft zum Verfassungsstaat in Deutschland

*Raida Chbib*

Organisatorische Hindernisse und theologisches Vakuum

Kontextbedingungen einer Verhältnisbestimmung

des Islams zum deutschen Verfassungsstaat..... 209

*Christian Polke*

Die Idee der Verfassung

Zur Unterscheidung von Recht und Moral aus christlicher Sicht..... 221

Beobachterbericht (*Timo Güzelmansur*)..... 234

## VI. Glaubengemeinschaft im Horizont der Globalisierung

*Hans-Joachim Sander*

Gläubige unter dem Druck des *thirdspace*

Die postmetropolitane Herausforderung globaler

Religionsgemeinschaften..... 243

*Ertuğrul Şahin*

Vom theologischen Konstrukt zum globalen Akteur?  
Umma im Zeichen der Globalisierung..... 260

*Amir Dziri/Andreas Renz*

Kirche und Umma als Bezeugungsgemeinschaften  
Zusammenfassende und weiterführenden Reflexionen ..... 272

Autorinnen und Autoren ..... 289

# Vorwort

Das Thema Glaubensgemeinschaft gehört nicht zu den gängigen und viel behandelten Themen des christlich-islamischen Dialogs. Dies machte sowohl den Reiz als auch manche Schwierigkeit aus, die mit der neunten gemeinsamen christlich-muslimischen Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam am 1. bis 3. März 2013 im Tagungszentrum Hohenheim der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart verbunden waren. Die Tagung fand sicherlich auch aufgrund der neuartigen Thematik breiten Zuspruch: So nahmen rund 150 WissenschaftlerInnen aus acht europäischen Ländern daran teil.

Glaubensgemeinschaften sind kein Zweck in sich selbst, sondern stehen im Dienste Gottes. Sie müssen ihren Ort in pluralen Zivilgesellschaften neu finden und sich den Herausforderungen der Globalisierung stellen – so lauteten Ergebnisse der Diskussionen. Neben gemeinsamen Perspektiven kamen beim Thema »Kirche und Umma« jedoch mehr als bei anderen Fragestellungen Differenzen zum Ausdruck, die so weit reichen, dass manche die Angemessenheit des Themas überhaupt in Zweifel zogen.<sup>1</sup> In bereits erschienenen Tagungsberichten wird allerdings hervorgehoben, dass gerade diese Suchprozesse an den Grenzen innovativ und anregend waren.<sup>2</sup> Das Anfang 2013 begonnene Evaluationsprojekt des Theologischen Forums unter der Leitung der Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Gritt Klinkhammer (Universität Bremen), das bis März 2014 die bisherigen Tagungen des Forums auswerten soll, wird zudem auch die Thematik des vorliegenden Bandes in größere Linien

---

1 Interessanterweise fand auch im Rahmen der internationalen Dialogreihe »Building Bridges« im Mai 2013 ein Seminar zum Thema »The Believing Community – Christian and Muslim Perspectives« statt. Die Beiträge sind dokumentiert unter [http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building\\_bridges](http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/networks/building_bridges).

2 Vgl. *Stefan Orth*, Islamdialog: Sind Kirche und Umma vergleichbar?, in: Herder Korrespondenz 67 (2013), 225–227; *Christian Ströbele*, Kirche und Umma. Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam, in: Cibedo-Beiträge 1/2013, 40–43.

einordnen. Die Evaluation soll zur vertieften Reflexion dienen, Ergebnisse und Wirkungen des Dialogs sichtbar machen sowie offene Fragen für eine zukünftige Agenda herausarbeiten. Somit kann bereits jetzt der nächste Band der Reihe Theologisches Forum Christentum – Islam mit Spannung erwartet werden.

Wir danken den Autoren des vorliegenden Bandes, die sich darauf eingelassen haben, ihre Gedanken in den dialogischen Kontext des Forums einzubringen. Esnaf Begic M. A., Serdar Güneş M. A., Prof. Dr. Klaus Hock, Dr. Andreas Renz und Dr. Jutta Sperber haben die Tagung zusammen mit den Herausgebern mit großem Einsatz vorbereitet und geleitet. Dafür sei ihnen herzlich gedankt. Ein Dank geht auch an Dr. Christian Ströbele, der in seiner viermonatigen Tätigkeit an der Akademie die Arbeit des Forums mitgeprägt hat.

Zu danken ist wiederum dem Bundesministerium des Innern für die finanzielle Förderung und ideelle Unterstützung des Theologischen Forums Christentum – Islam. Daneben haben wir dem Verlag Friedrich Pustet, namentlich Dr. Rudolf Zwank, für die gute Kooperation zu danken. Schließlich danken wir all jenen, die an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart bei den Korrekturen und der Erstellung der Druckvorlage mit gewohnter Sorgfalt und Geduld mitgewirkt haben. Hier sind insbesondere Corinna Schneider und Christa Wassermann zu nennen.

Wir hoffen, dass der vorliegende Band christliche und muslimische Suchprozesse nach gemeinschaftlichen Formen des Glaubens in einer Zeit der Individualisierung bereichern und miteinander ins Gespräch bringen wird. Schließlich sind wir davon überzeugt, dass auch aktuelle Debatten über die Anerkennung muslimischer Glaubensgemeinschaften durch die vorliegenden Beiträge um die notwendigen theologischen Dimensionen ergänzt werden können.

Stuttgart/Münster/Bonn/Berlin, im August 2013

Hansjörg Schmid  
Amir Dziri  
Mohammad Gharaibeh  
Anja Middelbeck-Varwick

# Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam

## Zur Einführung

Hansjörg Schmid/Serdar Güneş/Anja Middelbeck-Varwick

Das Glaubensleben in und mit der Gemeinschaft ist sowohl im Christentum als auch im Islam ein Grundbestandteil religiöser Praxis. Im Glauben bekennen sich Einzelne nicht nur zu einer (abstrakten) Religion, sondern auch zu einer konkreten Gemeinschaft von Gläubigen. Das religiöse Bekenntnis ruft somit eine strukturelle Vergemeinschaftung von Glauben hervor; umgekehrt erwächst der Glaube meist aus der Gemeinschaft. Somit ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Gemeinschaft eine theologische Frage. Einleitend soll auf die unterschiedliche Verortung dieser Frage und den unterschiedlichen Stellenwert der Glaubensgemeinschaft in Christentum und Islam eingegangen werden (1.). Die hieraus resultierenden besonderen Anforderungen an vergleichende theologische Reflexionen werden ebenfalls kurz skizziert (2.). Entsprechend ergibt sich die Struktur des vorliegenden Bandes (3.).

### 1. »Kirche« und »Umma«

Kann »Glaubensgemeinschaft« als in beiden Religionen gebräuchlicher Oberbegriff gelten, so stehen die Begriffe »Kirche« und »Umma« für die jeweils spezifische Form der Vergemeinschaftung in Christentum und Islam. Die beiden Begriffe sind unterschiedlich geprägt und werden auch in gegenwärtigen Diskursen mit unterschiedlichen Erwartungen und Zuschreibungen verbunden:

Bei Kirche kann man zunächst an das Gebäude denken, das Raum bietet für Gottesdienst und die Versammlung der Gemeinde. Sodann ist Kirche eine sichtbare Institution. Demgegenüber treten theologische Bestimmungen von Kirche gerade in der Außenwahrnehmung oft in den

Hintergrund. Zahlreiche Diskurse beschäftigen sich mit Kirchenkrisen, Fragen der innerkirchlichen Kommunikation und dem Ringen des einzelnen Gläubigen mit der Kirche.<sup>1</sup> Auf christlicher Seite hat sich ein dogmatischer Traktat entwickelt, die Ekklesiologie (Lehre von der Kirche), die wiederum konfessionell unterschiedlich ausgeformt ist.<sup>2</sup> Hierbei geht es um die Rolle der Kirche in der Frage des Heils, aber auch um konkrete kirchliche Strukturen und nicht zuletzt um die universale Einheit der Kirche angesichts der konkreten Vielfalt unterschiedlicher, vor Ort existierender Kirchen.

Umma spielt als Begriff in aktuellen Diskussionen durchaus eine wichtige Rolle. Für junge Muslime bringt der Begriff ein Gemeinschaftsgefühl zum Ausdruck, verarbeitet Differenz Erfahrungen und steht für eine Jenseitshoffnung. So trug eine Veranstaltung der »Muslimischen Jugend Deutschlands« den Titel »Alles Umma oder was!?!«<sup>3</sup>. In einem Diskussionsprozess unter britischen Muslimen wird ein weites Umma-Verständnis mit Ausrichtung auf die Gesellschaft insgesamt favorisiert: »There is a current need for a more complex, multiple concept of *umma* consonant with the broad and inclusive view at the dawn of Islam. This view encompasses wider society, the larger community of people with whom one lives.«<sup>4</sup> Die Vorstellung einer monolithischen Umma von außen ist dafür eher hinderlich. Oftmals wird in einem breiteren Sinn von der »community of believers« gesprochen, in die der Einzelne eingebunden ist und der die Aufgabe eines kollektiven Einsatzes für Solidarität

---

1 Vgl. aktuell z. B. *Bernd Jochen Hilberath*, Bei den Menschen sein. Die letzte Chance für die Kirche, Ostfildern 2013; *Hans-Joachim Höhn*, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg u. a. 2012.

2 Vgl. unter den neueren Entwürfen etwa *Georg Kraus*, Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 2012; *Eilert Herms*, Kirche – Geschöpf und Werkzeug des Evangeliums, Tübingen 2010; *Ralf Miggelbrink*, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003; *Gunther Wenz*, Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, Göttingen 2005; *Jürgen Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg u. a. 1996.

3 Vgl. [www.mjd-net.de/alles-umma-oder-was](http://www.mjd-net.de/alles-umma-oder-was)

4 *Yasir Suleiman* (Hg.), Contextualizing Islam in Britain II, Cambridge 2012, 36. Vgl. in diesem Sinn auch *Asma Afsaruddin*, The Hermeneutics of Interfaith Relations: Retrieving Moderation and Pluralism as Universal Principles in Qur'anic Exegesis, in: *Journal of Religious Ethics* 37 (2009), 331–354.

und Menschenrechte zukommt.<sup>5</sup> Eine »Ummatologie« oder Schriften über die Umma als eigene Literaturgattung gibt es nicht, was ebenfalls darauf hindeutet, dass deren Stellenwert ein anderer ist als der der Kirche. Islamischerseits steht die jüngere Diskussion über die Umma auch in einem engen Zusammenhang mit dem Aufkommen von Nationalstaaten und damit verbundenen politischen Fragen, wobei die transnationale Umma auch einen revolutionären Charakter haben kann.<sup>6</sup> Dabei spielen Rückgriffe etwa auf den Koran oder die Verfassung von Medina eine wichtige Rolle.<sup>7</sup>

Für eine christlich-islamische Diskussion ist entscheidend, dass Kirche einen institutionellen Charakter hat, zu dem es islamischerseits kein Pendant im Sinne einer normierenden institutionellen Repräsentanz gibt. Vielmehr ist für Muslime die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft und des Individuums zu Gott zentral, in der sich der göttliche Wille stetig gegenwärtigen kann. Christlicherseits gibt es auch, maßgeblich beginnend mit der Reformation, Kritik an der institutionellen Kirche, die zum »Negativbegriff«<sup>8</sup> wird. Kirche als Institution ist aber notwendig theologisch verortet: Sie ist auf das von ihr bezeugte Ursprungsereignis hingebunden<sup>9</sup> und somit als Versammlung derjenigen zu verstehen, die Jesus Christus nachfolgen und ihn bezeugen. »Die Kirche ist als Institution immer zugleich mehr als Institution [...]«<sup>10</sup> Sie ist ein vom Geist geprägtes Ereignis mit eschatologischem Bezug. Dennoch ist sie eine Institution im Spektrum der Institutionen.<sup>11</sup> Ob und inwieweit die konkreten Ämter und

---

5 So *Abdullahi Ahmad An-Na'im*, Islam and Human Rights, in: *John White, Jr./M. Christian Green* (Hg.), Religion and Human Rights. An Introduction, Oxford, 56–70, 61 f.

6 Vgl. *Abdullah Ahsan*, Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society, Leicester 1992; *Ibrahim M. Abu-Rabi'*, Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, New York 1996.

7 Vgl. *Frederick Mathewson Denny*, The Meaning of Ummah in the Qur'an, in: *History of Religion* 15 (1975), 34–69; *ders.*, Ummah in the Constitution of Medina, in: *Journal of Near Eastern Studies* 36 (1977), 39–47.

8 *Walter Kasper*, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg 2011, 145.

9 So spricht *Herms*, Kirche (s. Anm. 2), 51, von der »dem Ursprung der Glaubensgemeinschaft entsprechende(n) Gestalt ihrer Institutionen«.

10 *Kasper*, Kirche (s. Anm. 8), 146.

11 Vgl. *Reiner Preul*, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktion der Evangelischen Kirche, Berlin/New York 1997, 147–152; *Markus Vogt*, Methodische Reflexionen zur Kirche als ethischer Instanz in pluraler Gesellschaft, in: *Gerhard Bachleitner/Wolfgang Winger* (Hg.), Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik, Fribourg 2003, 95–125.

Strukturen der Kirche theologisch zu begründen sind, ist gerade im Bereich der reformatorischen Kirchen strittig.

Die institutionalisierte Form von Glaubensgemeinschaft prägt in christlichen Kontexten auch die Erwartungen an Religion insgesamt. So hält der Religionssoziologe Emil Durkheim »die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen«<sup>12</sup>. Nachdem das 20. Jahrhundert als »das Jahrhundert der Kirche« (Otto Dibelius) bezeichnet wurde, steht die Thematik angesichts von Entkirchlichung und Individualisierung heute – zumindest in Europa – in einem anderen Licht.<sup>13</sup> Hier ist durchaus zu fragen, ob die islamische Form der Glaubensgemeinschaft möglicherweise mit den gesellschaftlichen Entwicklungen kompatibler ist. Der vorliegende Band geht nicht von einer Defizitanzeige aus, sondern fragt nach den unterschiedlichen Formen von Glaubensgemeinschaft in Islam und Christentum. So steht der Kirche als Institution mit der Umma ein diskursives Konstrukt gegenüber, das in den Glaubensvollzügen greifbar wird.

Prägend für die Thematik ist ferner, dass es die eine Kirche Jesu Christi, die alle Christen im Glaubensbekenntnis bekennen, in den geschichtlichen Kontexten nur im Plural gibt und die unterschiedlichen konfessionellen Zugänge zu Kirche sich auch auf den interreligiösen Dialog auswirken. Der christlich-ökumenische Dialog zum Thema Kirche hat jedoch viele Fortschritte zu verzeichnen, so dass das Thema weniger kontrovers geworden ist.<sup>14</sup>

## 2. Hermeneutische Rahmenbedingungen eines theologischen Vergleichs zu Glaube und Gemeinschaft

Dass Kirche und Umma somit zwei sehr unterschiedliche Größen sind, bildet den Ausgangspunkt für alle dialogischen Bezugnahmen. Aufgrund des hohen Stellenwerts der Kirche in der christlichen Theologie besteht

---

12 Vgl. *Emil Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt 1981, 75.

13 Vgl. zu den entsprechenden Entwicklungen etwa *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg u. a. <sup>4</sup>1995; *ders.*, Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche, in: *Hans J. Münk* (Hg.), Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute, Fribourg 2005, 21–58.

14 Vgl. dazu *Oliver Schuegraf*, Der einen Kirche Gestalt geben. Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene, Münster 2001.

die Gefahr, dass jeder Vergleich einseitig wird. Dies könnte zur Folge haben, dass die Fragestellungen christlich geprägt sind, dass Umma an Kirche und deren theologische Reflexion an der Ekklesiologie gemessen werden oder dass eine Verkirchlichung des Islams angestrebt wird, so dass der Vergleich folglich ein Akt der Hegemonie christlicher Theologen über den Islam wird.<sup>15</sup>

Angesichts dieser Gefahr war es innerhalb des Theologischen Forums Christentum – Islam ein zentrales Anliegen, gerade dieses Thema mit der notwendigen Sensibilität zu behandeln. So war die Tagung der Steuerungsgruppe des Forums, die der vorbereitenden Auseinandersetzung mit dem Thema Glaubensgemeinschaft diente, vom Bemühen um einen angemessenen Vergleich geprägt und bereitete der im vorliegenden Band dokumentierten Tagung durch die Reflexion der entsprechenden Kriterien für die interreligiöse Bezugnahme den Boden. Die Beiträge des vorliegenden Bandes haben keinen durchgehend vergleichenden Charakter, da es zunächst auch darum geht, über die andere und von der anderen Religion zu lernen. Es ist aber Anliegen des Forums, nicht bei einem Nebeneinander von Diskursen stehen zu bleiben, sondern, wo möglich und sinnvoll, Querverbindungen herzustellen.<sup>16</sup> Die vielfältigen Diskussionen des vorliegenden Bandes belegen, dass Derartiges weder eine Fixierung allein auf Gemeinsamkeit noch eine Verfestigung von Differenzen nach sich zieht. Will man Sprachlosigkeit und Missverständnisse überwinden, führt kein Weg am Vergleichen als Modus des In-Beziehung-Setzens von Differentem vorbei.

Auf der Suche nach einem adäquaten Umgang mit dem Vergleich lässt sich an Diskussionen unterschiedlicher, komparativ arbeitender Disziplinen anknüpfen. Dabei wird deutlich, dass nicht erst die Durchführung eines Vergleichs, sondern bereits die Bestimmung von dessen Rahmen hierarchisierend ausfallen kann. Daher ist es erforderlich, »nicht nur die Kongruenz der Vergleichseinheiten, sondern auch die Angemes-

---

15 Diese Gefahr besteht etwa bei *Klaus von Stosch/Mouhanad Khorchide*, Umma und Kirche, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010), 344–360, wo gefordert wird, »dass auch in der islamischen Theologie eine Theologie der Glaubensgemeinschaft ausgebildet werden muss, die die Glaubensgemeinschaft als Interpretin und Tradentin des Glaubens ernst nimmt« (358).

16 Vgl. zum unterschiedlichen Charakter von Beiträgen *Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Duran Terzi*, Leid deuten im Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Zur Einführung, in: *Andreas Renz/Hansjörg Schmid/Jutta Sperber/Abdullah Takim* (Hg.), *Prüfung oder Preis der Freiheit? Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, 11–18, 15–17.

senheit des *tertium comparationis* zum Thema zu machen«<sup>17</sup>. Es geht also nicht nur um die Frage, was womit verglichen wird, sondern darum, was womit in welcher Hinsicht verglichen wird. Somit müssen »die involvierten Parteien nicht einfach über Differenz und Gemeinsamkeit, sondern über die kategoriale Basis verhandeln, auf der erst Differenzen und Gemeinsamkeiten ausgemacht werden«<sup>18</sup>. Joachim Matthes stellt heraus, wie ansonsten Vergleiche nur der Selbstbestätigung dienen: »So wird das ›Vergleichen‹ zur ›selffulfilling prophecy‹, in der das vorgegebene eine am anderen wiederentdeckt wird; was sich dem nicht fügt, erscheint dann leicht als marginale Differenzierung, wie sie überall möglich ist [...].«<sup>19</sup> Letztlich wäre dies nur ein Scheinvergleich: »Man hat gesucht und gefunden; verglichen hat man nicht.«<sup>20</sup> Gerade im Bereich der Theologie besteht die Gefahr, dass der Vergleich dazu dient, die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der eigenen Religion aufzuweisen.<sup>21</sup>

Vor diesem Hintergrund ist also in jeglicher Hinsicht Vorsicht angebracht. »Glaubensgemeinschaft« oder in einem weiteren Sinn die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens kann sich als verbindender Gesichtspunkt des Vergleichs (*tertium comparationis*) erweisen. Dabei soll zunächst offengehalten werden, wodurch sich die Glaubensgemeinschaft jeweils konstituiert. Als einheitsstiftende Momente kommt also ganz Unterschiedliches in Frage: die gemeinsame religiöse Praxis, der gemeinsame Bezug auf Texte und Traditionen, der gemeinsam bekannte Glaube. Von diesen ausgehend lassen sich Momente des theologischen, sozio-kulturellen und historischen Vergleichens anhand kategorialer

---

17 Gabriele Cappai, Vergleichen, in: Jürgen Straub/Arne Weidemann/Doris Weidemann (Hg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, Stuttgart 2007, 94–101, 99.

18 Ebd. Zur methodischen Ausarbeitung dieses Anliegens vgl. Hansjörg Schmid, Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2013, 154–180.

19 Joachim Matthes, The Operation Called »Vergleichen«, in: ders. (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, 75–99, 83.

20 Ebd. 84.

21 Vgl. Christoph Boechinger, Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: Hartmut Kaelble/Jürgen Schriewer (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt/New York 2003, 250–281, bes. 268 f. Vgl. weiterführend Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, Zürich 2005.

Verhältnisse und Bezüge durchführen. Für die Tagung und den vorliegenden Band wurden die folgenden ausgewählt: zunächst die Frage der Identität und Funktion der Glaubensgemeinschaft, die auch der Präzisierung der Vergleichsgegenstände dient; das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, in dem sich die pluralen Ausformungen der Identität artikulieren und das auch notwendige Grenzziehungen umfasst; sodann das Verhältnis zu Israel, das sowohl eine Innen- als auch eine Außenbeziehung darstellt<sup>22</sup>; die Frage nach dem politischen Charakter der Glaubensgemeinschaft, die sich nach der neuzeitlichen Überwindung von problematischen Vermischungen zwischen Religion und Politik neu stellt; daran anknüpfend das Außenverhältnis zum säkularen Verfassungsstaat sowie über dessen Grenzen hinaus zur Globalisierung<sup>23</sup>.

Damit werden nach der Überzeugung der Herausgeber nicht alle, aber die zentralsten Aspekte der Thematik behandelt. Aufgrund des begrenzten Raumes mussten historische Fragen leider weitgehend ausgeklammert werden.<sup>24</sup> Andere Gesichtspunkte, insbesondere der Außenbeziehungen von Glaubensgemeinschaften, wurden bereits in früheren Bänden des Theologischen Forums behandelt.<sup>25</sup> Der konkrete Vergleich bleibt sowohl mikro- als auch makroperspektivisch oft schwierig, da die Strukturen und Bedeutungsebenen sowie der Grad ihrer Reflexion sehr unterschiedlich sind. Ferner muss die innere Pluralität und der geschichtliche Wandel beider Religionen im Vergleich Berücksichtigung finden. Es bleiben jeweils auch subjektive Momente der Autoren, diese oder jene

---

22 Für die Kirchen war die Wiederentdeckung der Bindung an das Judentum im 20. Jahrhundert ein sehr bedeutendes Ereignis (vgl. *Schuegraf*, Kirche [s. Anm. 14], 373).

23 Vgl. *Riaz Hassan*, Globalisation's Challenge to the Islamic Ummah, in: *Asian Journal of Social Science* 34 (2006), 311–323; *Robert Schreiter*, Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität, in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 139–159.

24 Vgl. dazu *Tilman Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, 2 Bde., Zürich 1981.

25 So die Frage der Sendung in: *Hansjörg Schmid/Ayşe Başol-Gürdal/Anja Middelbeck-Varwick/Bülent Ucar* (Hg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011. Vgl. auch die Schlussteile (jeweils VI.) der Bände *Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Abdullah Takim/Bülent Ucar* (Hg.), Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam, Regensburg 2008, und *Anja Middelbeck-Varwick/Mohammad Gharaibeh/Hansjörg Schmid/Aysun Yaşar* (Hg.), Die Boten Gottes. Prophetie in Christentum und Islam, Regensburg 2013, in denen es um gesellschaftliche Funktionen der Glaubensgemeinschaften geht.

Traditionen oder Aspekte heranzuziehen, da sie gerade in ihnen geeignete Antworten auf Fragen der Gegenwart sehen.

Die vergleichshermeneutische Problematik sei nochmals kurz an der Frage der institutionellen Verfasstheit der Glaubensgemeinschaft illustriert: Ein Vergleich wird unterschiedliche Ergebnisse haben, je nachdem, welche Dimension von Kirche in den Blick genommen wird. Aber auch schon diese Differenzierung kann eine pauschale Antithese (Kirche im Christentum – keine Kirche) im Islam sprengen. Ebenfalls zu berücksichtigen ist, dass es auch im Islam Institutionen und Institutionalisierungsprozesse gibt und dass Kirche erst in der europäischen Moderne im Prozess der Ausdifferenzierung zu dem geworden ist, was jetzt unter dem Begriff in westlichen Kontexten gemeinhin verstanden wird (zum Beispiel auch eine Behörde).<sup>26</sup> Wenn man im Blick auf den Islam von »fehlenden« Strukturen spricht, könnte das defizitär klingen und an einer sachfremden Norm orientiert sein. So muss es gelingen, Kirche als Maßstab nicht dominieren zu lassen, sondern in gleicher Weise auch islamische Deutungen der Glaubensgemeinschaft einzubeziehen. Auch bleibt stets die Bedeutung der so genannten »unsichtbaren Kirche« hervorzuheben, von der die »sichtbare Kirche« nur eine Teilmenge ausmacht, zumal der Glaube der Menschen unsichtbar ist.<sup>27</sup> Umgekehrt konkretisiert sich die Umma etwa im Konsens der Gelehrten als eine greifbare Übereinstimmung in Glaubensfragen.<sup>28</sup>

### 3. Themen und Fragestellungen

In *ersten Teil* geht es um »Funktion und Identität der Glaubensgemeinschaft«. Wie sieht es mit der Autorität der Gemeinschaft in Fragen von Lehre und Leben aus? Hat die Gemeinschaft eine Art Mittlerfunktion im Blick auf Rechtleitung und Heil ihrer Gläubigen? Welchen Stellenwert besitzen die verbindenden Elemente einer Gemeinschaft, wie z. B. Gebete und Riten, in Theologie und Praxis? Wie verhält sich der Anspruch auf Universalität zur Notwendigkeit der kulturellen Kontextualisierung? Inwieweit sind Glaubensgemeinschaften exklusivistisch, schließen also

---

26 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 24–26 u. ö.

27 Vgl. dazu *Wilfried Härle*, Dogmatik, Berlin <sup>4</sup>2012, 590.

28 Vgl. *Marie Bernard*, Art. idjmā', in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 3, 1023–1026, 1024, wo von der »infallibility of the unanimous pronouncements of the Ummah« die Rede ist.

andere von etwas aus? Zu Beginn steht eine religionswissenschaftliche Perspektive. Da das Verständnis der »Umma« theologisch bisher weniger behandelt ist als das der Kirche, sind der islamischen Perspektive zwei Beiträge (von *Maha El Kaisy-Friemuth* und *Mohammad Gharaibeh*) gewidmet.

Im *zweiten Teil* geht es um »Glaubensgemeinschaft zwischen Vielfalt und dem Ideal der Einheit«. Die Vielfalt gelebter Bekenntnisse, konfessioneller Ausformungen und kultureller wie kontextueller Bedingtheiten stehen dem angestrebten Ideal der (Glaubens-)Einheit nicht selten im Weg. Beide Religionen sehen sich daher vor ähnliche Fragen gestellt: Wie viel Pluralität kann eine Religionsgemeinschaft zulassen? Wie viel Einheit und äußere Abgrenzung ist umgekehrt für den inneren Zusammenhang notwendig? Welche Formen dienen dazu, diese Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen? Warum bleibt die faktisch fiktive Einheit weiterhin Ziel? Die Religionsgemeinschaften haben hierbei eine Balance zu wahren: Schisma, Spaltung und Zerstrittenheit sind ebenso zu meiden wie Rigidität und Einfältigkeit.

Das Beziehungsgefüge »Volk Israel – Kirche – Umma« ist Thema des *dritten Teils*. Christentum und Islam sind geschichtlich wie theologisch ohne das Volk Israel und das rabbinische Judentum nicht denkbar. Der Koran und die islamische Tradition nehmen hingegen eher selektiv Bezug auf die Geschichte Israels. Was bedeutet dieser Befund jeweils für das Selbstverständnis von Kirche und Umma und für ihr jeweiliges Verhältnis zum gegenwärtigen Judentum? Wie sehen Christentum und Islam die Rolle Israels in der Heilsgeschichte? Wie kann das Verhältnis der drei Religionen zueinander theologisch angemessen beschrieben werden?

Der *vierte Teil* steht unter der Frage »Der politische Auftrag der Glaubensgemeinschaft«. Die Geschichte des Islams wie des Christentums ist über weite Strecken durch Überlappungen von religiöser Autorität und weltlicher Macht geprägt. Eine weitgehende Entflechtung von Religion und Politik gehört zu den gängigen Anforderungen der säkularen Moderne. Insbesondere befreiungstheologische Entwürfe in beiden Religionen stellen dies angesichts ungerechter sozialer Verhältnisse wiederum in Frage und fordern weitreichende gesellschaftliche Veränderungen. Wie hat sich das Verhältnis der beiden Glaubensgemeinschaften zur Politik entwickelt? Wie verstehen Christen und Muslime heute ihren politischen Auftrag, gerade auch in einem säkularen Kontext?

Thema des *fünften Teils* ist »Das Verhältnis der Glaubensgemeinschaft zum Verfassungsstaat in Deutschland«. Die Entwicklung des Verhältnisses zu politischen Vergemeinschaftungsformen und Institutionen

staatlicher Herrschaft ist in Christentum und Islam unterschiedlich verlaufen, wenngleich in Theorie und Praxis durchaus viele Ähnlichkeiten zu finden sind. Mit dem Aufkommen des modernen Verfassungsstaates haben sich für beide Religionsgemeinschaften ungewohnte Herausforderungen ergeben, auf die neue Antworten gefunden werden mussten und müssen. Wie ist das Verhältnis zum Verfassungsstaat von Nähe bzw. Distanz geprägt? Wie kann seine säkulare Verfasstheit theologisch begründet werden?

Im *sechsten Teil* geht es um »Glaubensgemeinschaft im Horizont der Globalisierung«. Damit wird der Blick über den Nationalstaat hinaus gerichtet. Globalisierung beruht auf veränderten Kommunikationsmöglichkeiten und rasant zunehmenden weltweiten Verflechtungen. Sie bewirkt eine neue komplexe Wahrnehmung von Glaubensgemeinschaften in ihren lokalen wie globalen Erscheinungsformen. Welche Auswirkungen haben Globalisierungsprozesse auf die Glaubensgemeinschaften?

Es folgt schließlich ein zusammenfassender Beitrag, der die wichtigsten Ergebnisse des Dialogprozesses aufgreift und weiterführt.

Es wird deutlich, dass Umma und Kirche in der Gegenwart vor ganz neuen Herausforderungen stehen und diese aufgrund ihrer jeweiligen strukturellen wie ideellen Eigenart jeweils unterschiedlich bewältigen. Dies bestätigt nochmals, dass eine vorschnelle Parallelisierung beider Größen problematisch ist. Gerade in den unterschiedlichen Reaktionen wird ein Spektrum an Handlungsmöglichkeiten und praktischen Erfordernissen sichtbar, das innerchristliche wie innerislamische Reflexionen bereichern kann.

I.

## Funktion und Identität der Glaubensgemeinschaft



# Zur Funktion der Gemeinschaft in Religionen

## Eine religionswissenschaftliche Außensicht

Christoph Bochinger

Das Thema »Kirche und Umma. Glaube und Gemeinschaft in Christentum und Islam« reflektiert die Tatsache, dass Religionen maßgeblich von einer sozialen Komponente bestimmt sind. Das gilt m. E. nicht nur für Islam und Christentum, sondern für jede Religion. Ohne Gemeinschaft<sup>1</sup> kommt eine Religion gar nicht erst zustande. Ohne Gemeinschaft gibt es keine religiöse Tradierung, kein Ritual und keine Theologie. Aber Religion erschöpft sich andererseits nicht in der sozialen Dimension. Im folgenden Beitrag wird zunächst die wechselseitige Beziehung zwischen religiöser Gemeinschaft, religiösen Individuen und religiösem Symbolbestand sowie deren Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext beschrieben. Im zweiten Abschnitt werden die besonderen Rahmenbedingungen von religiösen Gemeinschaften in modernen Gesellschaften skizziert. Im letzten Abschnitt werden thesenhaft einige Konsequenzen dieser Situation für die religiösen Gemeinschaften formuliert.

---

1 Der Begriff der Gemeinschaft selbst ist schon in der Soziologie äußerst weitläufig, entsprechend auch der Begriff »Religionsgemeinschaft« bzw. »religiöse Gemeinschaft«. Vgl. als Überblick *Martin Baumann*, Religionsgemeinschaften im Wandel – Strukturen, Identitäten, interreligiöse Beziehungen, in: *Christoph Bochinger* (Hg.), Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Zürich 2012, 21–75, bes. 23–27.

# 1. Religiöse Gemeinschaft zwischen Individuum, Symbolsystem und gesellschaftlichem Kontext

## 1.1 Unterschiedliche Zugänge zu »Religion«

Die Frage, ob Religion etwas Soziales ist, wurde in der Religionswissenschaft seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert sehr unterschiedlich beantwortet. Der oft als Gründer des Fachs bezeichnete Friedrich Max Müller (1823–1900) sah Religion in der Tradition der Romantik vor allem als eine Sache des Individuums. So beschreibt Müller Religion als »Sehnsucht nach dem Unendlichen« und mit ähnlichen Ausdrucksweisen.<sup>2</sup> Deutlich spürbar ist dabei das Erbe des protestantischen Theologen Friedrich Schleiermacher, insbesondere seiner Schrift »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« von 1799.<sup>3</sup> Schleiermacher bezeichnete Religion als eine eigenständige »Provinz im Gemüt« des individuellen Menschen. Jeder Mensch ist nach dieser Sicht religiös, unabhängig davon, ob er sich der einen oder anderen Religion anschließt. Auch im 20. Jahrhundert setzte sich diese individualistische Sicht auf die Religion fort, v. a. in der so genannten Religionsphänomenologie, deren Hauptvertreter die protestantischen Theologen Gerardus van der Leeuw (1890–1950) in den Niederlanden sowie Rudolf Otto (1869–1937) und Friedrich Heiler (1892–1967) in Deutschland waren.<sup>4</sup> Ihr Anliegen war es, die »Religion in den Religionen« aufzuspüren, auch bei ihnen – nicht zuletzt von Schleiermacher geprägt – in einer stark am Individuum und seinen religiösen Erfahrungen orientierten Betrachtungsweise. Heiler wie Otto waren zugleich aktiv an interreligiösen Initiativen beteiligt. Gleiches gilt auch für die bekannteste Schülerin Friedrich Heilers, Annemarie Schimmel (1922–2003), die sich insbesondere dem Dialog zwischen Islam und Christentum widmete. Die primäre Ausrichtung am Individuum erlaubte es ihnen offenbar, die Grenzen zwischen Religionsgemeinschaften und zwischen den von diesen sanktionierten Bekenntnissen zu überbrücken bzw. zurückzustellen.

---

2 Vgl. als Überblick *Hans-Joachim Klimkeit*, Friedrich Max Müller (1823–1900), in: *Axel Michaels* (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis zu Mircea Eliade*, München 1997, 19–40.

3 Zu Schleiermachers prägender Funktion für die Religionswissenschaft vgl. *Burkhard Gladigow*, Friedrich Schleiermacher (1768–1834), in: *Michaels*, *Klassiker* (s. Anm. 2), 17–27.

4 Vgl. die jeweiligen Kapitel in: ebd.

Die Sicht der Religionsphänomenologie ist zwar in der heutigen Religionswissenschaft aus verschiedenen Gründen weitgehend verabschiedet;<sup>5</sup> trotzdem wird sie von manchen Fachvertretern weitergeführt. So hat besonders in der britischen Religionswissenschaft die Tradition Ninian Smart's (1927–2001) starke Spuren hinterlassen,<sup>6</sup> der eine modifizierte Form der Religionsphänomenologie vertrat.<sup>7</sup> Im deutschen Sprachraum wirkt die Religionsphänomenologie mit ihrem individualistischen Ansatz vor allem in der heutigen Religionspädagogik nach, sei sie evangelisch oder katholisch. Grund für diese Anknüpfung ist offenbar das Bestreben, die Kinder auch in einer säkularisierten Lebenswelt bei einer »religiösen Grunderfahrung« abzuholen, wie das in vielen modernen Unterrichtsentwürfen und Schulbüchern, gerade auch solchen mit interreligiösem Ansatz, der Fall ist. Der Preis dafür ist allerdings eine Vernachlässigung der sozialen Dimension der Religionen, der Einbindung individueller Religiosität in Gemeinschaften, die in aller Regel mit der Frage der Zugehörigkeit verbunden ist. Darüber hinaus ist aus der Sicht einer empirischen Religionswissenschaft bzw. Religionssoziologie stark zu bezweifeln, ob es eine solche »religiöse Grunderfahrung« tatsächlich bei allen Menschen gibt.<sup>8</sup>

Ein zweiter Ansatz, der ebenfalls bis in die Gründungszeit der Religionswissenschaft zurückreicht, geht von der Funktion der Religion in der *Gesellschaft* aus. Berühmt dafür ist etwa der Ansatz des französischen Gelehrten Émile Durkheim (1858–1917), der der Religion eine ordnende und selbstreflexive Funktion für die Gesellschaft zuschrieb.<sup>9</sup> So

---

5 Vgl. kritisch z. B. *Burkhard Gladigow*, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: *Hubert Cancik/ders./Matthias Laub-scher* (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart u. a. 1988, 26–38, bes. 29–30.

6 Vgl. *Udo Tworuschka*, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Köln u. a. 2011, 335–351.

7 Vgl. z. B. *James Cox*, *An Introduction to the Phenomenology of Religion*, London u. a. 2010.

8 Selbst der Religionsmonitor 2008 der Bertelsmann Stiftung, der wegen seines zu einseitig auf religiöse Bevölkerungsgruppen konzentrierten Samples kritisiert wurde, konstatiert z. B. in Deutschland ca. ein Drittel an Religionslosen. Vgl. dazu *Monika Wohlrab-Sahr*, Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland, in: *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2009, 151–168.

9 Vgl. als Überblick *Hans G. Kippenberg*, Émile Durkheim (1858–1917), in: *Michaels*, *Klassiker* (s. Anm. 2), 103–119.

gesehen geht es bei Religion nicht um das individuelle Erleben des Menschen, sondern um seine Identifikation mit Religion als Ordnungsmacht im gesellschaftlichen Leben. Dieser Ansatz, der auch von den Gründern der türkischen Republik stark rezipiert wurde, ist bis in die Gegenwart sehr relevant und lässt sich u. a. gut auf die Auseinandersetzung zwischen divergenten Gruppen in modernen Gesellschaften übertragen. So identifizieren die europäischen Mainstream-Gesellschaften seit etwa dem Jahr 2000 zunehmend die Zuwanderer aus muslimisch geprägten Ländern mit dem Islam.<sup>10</sup> Beispielsweise werden katholische Albanerinnen und Albaner, wie mehrere Schweizer Forschungsprojekte im Rahmen des erwähnten Nationalen Forschungsprogramms 58 beobachteten, u. a. von Jugendlichen auf dem Schulhof als »Muslime« identifiziert, nur weil sie Albaner sind.<sup>11</sup> Ebenso lässt sich z. B. beobachten, dass in rechtspopulistischen Medien wie etwa der Wochenzeitung »Junge Freiheit« zunehmend eine Identifikation mit dem Christentum bzw. dem »christlichen Abendland« erfolgt. Dahinter steckt offenbar das Bemühen, sich vom Islam als der »fremden« Religion abzugrenzen.<sup>12</sup> Die Beispiele zeigen, dass Religion bis heute als ein Ordnungs- bzw. Abgrenzungsinstrument in der Gesellschaft herangezogen werden kann, was in der Regel wenig mit der individuellen Religiosität der Beteiligten zu tun hat.

Ebenso wie der individualistische beachtet auch der gesellschaftliche Ansatz nicht oder nur am Rande die Funktion und Bedeutung der religiösen Gemeinschaften für die Religionen selbst. Sie werden zumeist als gegebene Größen gesehen. Dies kann fast unhinterfragt geschehen. So wird bei katholischen Christen häufig einfach vorausgesetzt, dass sie in einer festen, wenn auch vielleicht spannungsvollen Beziehung zur römisch-katholischen Kirche stehen.<sup>13</sup> Ähnlich wird auch bei Muslimen

---

10 Vgl. *Lucius Mader/Marc Schinzel*, Religion in der Öffentlichkeit, in: *Bochinger*, Religionen (s. Anm. 1), 109–143, bes. 130–133.

11 »Migration und Religion: Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in der Schweiz« unter Leitung von *Christian Giordano*; »Religion und Ethnizität. Eine Untersuchung mit jungen Erwachsenen« unter Leitung von *Janine Dahinden*; »Reaktionen der bosnischen und albanischen Muslime in der Schweiz auf den Islam-Diskurs« unter Leitung von *Samuel Behloul*. Vgl. dazu die Schlussberichte auf [www.nfp58.ch/d\\_projekte.cfm](http://www.nfp58.ch/d_projekte.cfm). Vgl. auch *Brigit Allenbach/Martin Sökefeld* (Hg.), *Muslime in der Schweiz*, Zürich 2009.

12 Vgl. *Christian Uhrig*, Die Darstellung von Christentum und Islam in der Wochenzeitung *Junge Freiheit* – eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Bayreuth 2010 (ungedruckte Master-Arbeit).

13 Zu den vielfältigen Varianten des individuellen Verhältnisses katholischer (und evangelischer) Christen zu ihrer Kirche vgl. *Winfried Gebhardt*, Die

vorausgesetzt, dass sie zu einer weltweiten Gemeinschaft gehören. Um solche pauschale Zuschreibungen zu hinterfragen, braucht es Studien, die bei den religiösen Gemeinschaften ansetzen.

Da solche Studien bisher rar sind,<sup>14</sup> kann auch das Verhältnis zwischen Kirche und Umma nur vorläufig aus religionswissenschaftlicher Sicht bearbeitet werden. Für die folgenden Abschnitte verwende ich im Vorgriff ein noch unpubliziertes Konzept, das ich gemeinsam mit Katharina Frank entwickelt habe und das wir seit einiger Zeit in der Lehre und Forschung an der Universität Bayreuth und der Universität Zürich einsetzen.<sup>15</sup> Ansatzpunkt ist die *wechselseitige Bezogenheit von religiösen Individuen, religiöser Gemeinschaft und religiösem Symbolbestand*.<sup>16</sup> Es handelt sich um ein idealtypisches Konzept, das im Prinzip auf jede »Religion« anwendbar ist: Jede »Religion« lässt sich durch ein Zusammenwirken der Aspekte »religiöser Symbolbestand«, »religiöse Individuen« und »religiöse Gemeinschaft« beschreiben.

Mit Hilfe dieses Konzepts kann sowohl die Frühphase von Religionen als auch die weitere Entwicklung beschrieben werden. So ist z. B. der Prophet Muhammad als religiöses Individuum zu sehen, das sich von Gott als Prophet berufen weiß und somit höchst aktiv an der Entstehung

---

Kirchenbilder der Wanderer und das Verhältnis zu ihrer Herkunftskirche, in: *Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/ders.*, Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009, 83–120.

- 14 Interessante Ansätze dazu bieten die noch unpublizierten Beiträge eines Panels, die am 13.09.2013 in Göttingen anlässlich der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft vorgetragen wurden: *Rafael Walthert*, Gemeinschaftsform und Religionstheorie; *Andrea Rota*, Bestimmungskriterien von Formen religiöser und säkularer Vergemeinschaftung. Vgl. auch *Rafael Walthert*, Visibilität und Verfremdung. Religiöse Gemeinschaften in der Schweiz, in: *Dorothea Lüddeckens/Christoph Uehlinger/ders.* (Hg.), Die Sichtbarkeit religiöser Identität. Repräsentation – Differenz – Konflikt, Zürich 2013, 393–423.
- 15 Das Konzept wurde ebenfalls bei dem in Anm. 14 erwähnten Panel unter dem Titel »Auf dem Weg zu einer empirisch gegründeten Religionstheorie« vorgestellt und soll demnächst publiziert werden. Für konstruktive Diskussionen danken wir den religionswissenschaftlichen KollegInnen, Mitarbeitenden und Studierenden in Bayreuth und Zürich sowie Jörg Stolz, Lausanne, und Jens Schlieter, Bern.
- 16 Das Konzept greift zurück auf ein allgemeines Schema von Talcott Parsons, der u. a. zwischen einem kulturellen, einem sozialen und einem Persönlichkeitssystem des Handelns unterschied. Vgl. *Talcott Parsons*, Gesellschafts. Evolutionäre und komparative Perspektiven, Frankfurt 1975, bes. 50 f.

des religiösen Symbolbestandes des Islams beteiligt ist. Hätte er jedoch in Mekka keine Zuhörer gefunden, die seine Predigt als göttliche Offenbarung anerkannten und sich an der Gründung der neuen religiösen Gemeinschaft beteiligten, ebenso wie später die Bewohner Medinas, hätte die Religion des Islams nicht entstehen können. Entsprechendes gilt auch für die Botschaft Jesu inklusive ihrer nachösterlichen Weiterentwicklung.

In beiden Religionen können auch spätere historische und gegenwärtige Entwicklungen mit Hilfe jenes Konzepts beschrieben werden. Es kann zudem auf unterschiedlichen sozialen Ebenen angewandt werden: Unter »religiöse Gemeinschaft« kann man eine islamisch geprägte Nachbarschaft, ein Dorf, eine lokale Moscheegemeinde, einen Dachverband, »die Muslime in Deutschland« oder auch die weltweite Gemeinschaft aller Muslime verstehen. Entsprechend konkreter oder weiter ist dann jeweils der Aspekt der zugehörigen religiösen Individuen und des zugehörigen Symbolbestands definiert. Vorausgesetzt wird, dass sich die jeweiligen Individuen und die jeweilige Gemeinschaft mit dem Symbolbestand identifizieren. Gleiches gilt entsprechend auch für christliche Gemeinschaften – vom Hausbibelkreis über einzelne Denominationen bis zur weltweiten Christenheit. Dabei sind auf allen Ebenen jeweils Aushandlungsprozesse impliziert, wer dazugehört und wer nicht bzw. wie man sich mit benachbarten Gruppen arrangiert – im Fall der Muslime in Deutschland z. B. bei den Aleviten oder den Ahmadis, im Fall der römisch-katholischen Kirche z. B. bei den nichtrömischen Konfessionen.

## 1.2 Religiöse Gemeinschaft zwischen religiösem Symbolbestand und religiösen Individuen

Unter dem *religiösen Symbolbestand* ist die Summe aller aufeinander bezogenen Traditionsbestände einer »Religion« zu sehen, die von Generation zu Generation weiter tradiert, reformiert oder in Teilen aufgegeben, aber auch erweitert und neu produziert werden können.<sup>17</sup> Er bezeichnet das, was die Besonderheit einer religiösen Gemeinschaft (sei es auf der Ebene der lokalen religiösen Gruppe, der Verbands- oder weltweiten Ebene) ausmacht und worin sie sich von anderen unterscheidet.

---

17 Wilfred Cantwell Smith prägte mit dem Terminus der »Cumulative Tradition« einen in unserer Sicht glücklichen Begriff für das, was wir »religiösen Symbolbestand« nennen: *Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991, 156 f. passim. Zur Kritik vgl. *Talal Asad, Reading a Modern Classic. W. C. Smith's »The Meaning and End of Religion«*, in: *History of Religions* 40 (2001), 205–222.

Dazu gehören religiöse Texte, wie sie z. B. in der Bibel oder im Koran überliefert sind, religiöse Lehren, wie sie im Lauf der Zeit entstanden, religiöse Riten wie etwa die Beschneidung oder die Taufe und die zugehörigen Regularien wie z. B. die Gottesdienstordnung, ein Katechismus oder ein Ilmihal. Aber auch »volksreligiöse« Bräuche außerhalb der offiziell sanktionierten Bereiche gehören zum religiösen Symbolbestand, wie sie z. B. am Geburtstag des Propheten Muhammad (*maulid*) oder an kirchlich nicht anerkannten Marienerscheinungsorten von Angehörigen der betreffenden religiösen Gemeinschaften aktualisiert werden.

Als Religionswissenschaftler untersuchen wir diese Symbolbestände unabhängig davon, ob die betreffenden Gemeinschaften oder religiösen Individuen ihnen einen göttlichen bzw. transzendenten Ursprung zuschreiben. Für unsere Perspektive ist nur relevant, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt historisch wirksam und empirisch beobachtbar werden, indem z. B. religiöse Texte ausgesprochen oder niedergeschrieben, gehört oder gelesen werden und indem ihnen Autorität zugesprochen wird. Dauerhaft beständig sind sie in dieser Perspektive nur dann, wenn und solange sie von einer Gemeinschaft von Generation zu Generation weiter gegeben und tradiert, systematisiert und weiterentwickelt werden. Entscheidend für einen religiösen Symbolbestand ist daher die *Trägerschaft* durch eine Gruppe von Menschen.

Zu dieser Trägerschaft gehören zum einen *religiöse Individuen*, die jene Symbolbestände aktualisieren und mit Leben füllen und die umgekehrt auch zur weiteren Entwicklung dieser Bestände beitragen. Sie können religiöse Traditionen neu interpretieren oder neu produzieren und reproduzieren, sie können sie in Teilen annehmen oder ablehnen usw. D. h. sie gehen in irgendeiner Form individuell damit um – egal ob sich ihre religiöse Praxis vollständig im Rahmen des von ihnen sozial Geforderten ausdrückt oder ob es sich um »spirituelle Wanderer« handelt, die die Traditionen eigenständig verarbeiten und verändern.<sup>18</sup> Selbstverständlich spielt dabei der gesellschaftliche, aber auch der religiöse Kontext eine große Rolle: In manchen Kontexten kann man individuell sehr freizügig mit den Gehalten des religiösen Symbolbestandes umgehen, in anderen nicht.<sup>19</sup>

---

18 Vgl. *Bochinger/Engelbrecht/Gebhardt*, Unsichtbare Religion (s. Anm. 13).

19 Vgl. z. B. die Auswertung von Lebensbeschreibungen »einfacher Leute« in ländlichen Gegenden Österreichs und Oberbayerns bei *Oliva Wiebelfanderl*, Religion als Heimat. Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubens-traditionen, Wien u. a. 1993. Die Beschreibungen, die im Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien gesamt-

Zum zweiten gehört zur Trägerschaft eines religiösen Symbolbestandes eine *religiöse Gemeinschaft*. Sie sorgt für die Systematisierung der Symbolbestände. So entsteht eine zusammenhängende religiöse Lehre, eine Unterscheidung zwischen richtig und falsch, wahr und unwahr, d. h. eine Orthodoxie oder Rechtgläubigkeit. Deshalb sind die Theologie bzw. vergleichbare Institutionen eines religiösen Expertentums an dieser Stelle angesiedelt. Auch sorgt die Gemeinschaft für die Tradierung dieser Lehre und damit für die Sozialisation der nächsten Generation. Um Religionen von kurzlebigen Episoden unterscheiden zu können, würde ich daher nur dann von Religion sprechen, wenn eine Religion mindestens zwei Generationen alt ist.<sup>20</sup>

Aufgrund der höchst unterschiedlichen Charakteristik des Symbolbestandes in verschiedenen Religionen sind religiöse Gemeinschaften nicht gleichermaßen institutionalisiert. In manchen Religionen ist der Institutionalisierungsgrad gering und umfasst lediglich eine lose Übereinkunft über gemeinsame Überzeugungen und Praktiken und über gewisse Grenzziehungen. In anderen Religionen ist der Aspekt der Gemeinschaft besonders stark ausgebaut und institutionalisiert. Das gilt sicherlich für die römisch-katholische Kirche, in der es neben einer weltweit tätigen akademischen Theologie mit vielen Facetten und Richtungen als eigene zentrale Institution die Glaubenskongregation in Rom gibt, die die Lehre innerhalb der katholischen Kirche überwacht und – nicht selten gegen andere Vertreter der katholischen Theologie – über Fragen der Rechtgläubigkeit und damit der institutionellen Zugehörigkeit entscheidet. Bei den evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist die akademische Theologie stärker in Entscheidungen über die Rechtgläubigkeit eingebunden. Aber auch in diesen Kirchen entscheidet letztlich die institutionalisierte Kirchenhierarchie, sei es bei den Lutheranern der Bischof oder der Landeskirchenrat oder bei den Reformierten die gewählte Synode. Auch christliche Freikirchen sind häufig hierarchisch organisiert.

---

melt wurden, gehen bis auf die Zeit um 1900 zurück. Die Autorin zeigt, dass es auch bei den betreffenden Menschen durchaus kritische Haltungen zur Religion (hier: der katholischen Kirche) gab, die aber nicht offen geäußert werden konnten; man hätte sonst die Stellung verloren.

- 20 Allerdings sind, gerade unter gegenwärtigen Bedingungen, zahlreiche religiöse Neuaufbrüche zu beobachten, die diesem Kriterium nicht entsprechen. Sie können als »Religionen in Gründung« gesehen werden. Es muss aber offen bleiben, ob sie sich über eine Generation hinaus halten können.