

DEMOKRATIE, RELIGION, VIELFALTSDISKURSE – EIN SPANNUNGSVERHÄLTNIS?!

Dokumentation der Praxislabore 2020–2021

Im Projekt Demokratie, Religion und Vielfaltsdiskurse – ein Spannungsverhältnis?! beschäftigen wir uns mit den Aushandlungsprozessen und Debatten rund um das Themenfeld Religion und Demokratie. Wir überlegen, wie der Dialog um diese Begriffe in transreligiösen und -kulturellen Netzwerken gestärkt werden kann und entwickeln dafür Ideen und Konzepte der politischen Bildung. Unsere Veranstaltungen, Workshops und Fachdebatten bilden die Grundlage für unsere Auseinandersetzungen. In den Gesprächen mit Menschen aus verschiedenen religiösen Communities und Engagierten aus dem interreligiösen Dialog gewinnen wir sowohl persönliche Einschätzungen als auch abstrakte Analysen. Die Vielheit an Perspektiven ist für unser Projekt von zentraler Bedeu-

tung. Ein weiterer Ausgangspunkt ist, dass Religionen eine Ressource für unsere Gesellschaft darstellen und transreligiöse Perspektiven politische Bildungsdebatten bereichern. Relevant sind für uns daher z. B. folgende Fragen: Wie steht die (säkulare) Gesellschaft zu religiösen Handlungen und Haltungen? Oder: Welche transreligiösen Perspektiven gibt es auf Solidarität? Und: Wie kann politische Bildung aussehen, die transreligiöse Vielfalt mitdenkt? In den Praxislaboren, unseren regelmäßig stattfindenden Fachdiskussionen mit Expert*innen aus Wissenschaft und Praxis, suchen wir mögliche Antworten und formulieren neue Fragen. In dieser Sammlung stellen wir die Dokumentationen und damit die wichtigsten Diskussionspunkte der Labore 2020 und 2021 zusammen.

„Solidarität ist eine gemeinsame Bewegung...“ – Transreligiöse Perspektiven auf Solidarität, Demokratie und Vielfalt

Das Projekt „Demokratie, Religion, Vielfaltsdiskurse – ein Spannungsverhältnis?!“ wird gefördert von der Bundeszentrale für politische Bildung und ist ein Projekt von:

Minor – Projektkontor für Bildung und Forschung gGmbH
Alt-Reinickendorf 25
13407 Berlin
www.minor-kontor.de



Autorin: Tanja Berg, Anne Maria Fröhlich Zapata
Herausgeberin: Tanja Berg
Gestaltung: ultramarinrot

Januar 2022



Demokratie, Religion, Vielfaltsdiskurse – ein Spannungsverhältnis?!

Dokumentation der Praxislabore 2020–2021

Tanja Berg
Anne Maria Fröhlich Zapata
Januar 2022

Inhaltsverzeichnis

Das Praxislabor – ein Experiment für die politische Bildung in transreligiösen Zusammenhängen	6
Säkularität(en) und Gesellschaft im Wandel	8
1. Theoretische Rahmen für das Themenfeld Säkularität setzen	8
2. „Demokratie basiert auf unlösbaren Widersprüchen...“ – ausgewählte Diskussionsbeiträge	13
Repräsentation, Wertschätzung & Privilegienaushandlung in der pluralen Gesellschaft	14
1. Perspektiven aus der Praxis kennenlernen	14
2. Diskussionsbeiträge zu Repräsentation & Vielfalt religiöser Communities	15
Was heißt es, Religion als Ressource zu sehen?	17
1. Religionen als Ressource? Antworten aus Theorie und Praxis	17
2. Blitzlicht auf die Debatte „Religion als Ressource und politische Bildung“	20
Solidarität in transreligiösen Kontexten	21
1. Religiöse Werte und das Zusammenleben in einer Demokratie	21
2. Facetten transreligiöser Solidaritäten – Zusammenfassung der Diskussionspunkte	23
Genderdiskurse, Religion und Solidarität	25
1. Religion und Genderdiskurse – Chancen und Grenzen für Solidaritäten	25
2. Erfahrungsaustausch zum Verhältnis von Genderdebatten, Religion und Solidarität	27
Transreligiöse Perspektiven auf Bildung	30
1. Hinführung zum Thema Bildung, Wissen, Lernen	30
2. Bildung, Wissen und Lernen transreligiös debattiert	31
Literaturhinweise	38

Das Praxislabor – ein Experiment für die politische Bildung in transreligiösen Zusammenhängen

Für das Projekt **Demokratie, Religion, Vielfaltsdiskurse – ein Spannungsverhältnis?! (DeReV)** sind Religionen eine Ressource für die Gesellschaft. Ein Ansatzpunkt, der im dominanten Präventionsdiskurs um Religionen in einer Demokratie experimentell ist.

Unser Ziel ist es religionsensible Inhalte, Methoden und Formate sichtbar zu machen und auf Grundlage der Debatten auch neues Material erstellen, das für die politische Bildung in transreligiösen Kontexten zugeschnitten ist. Gleichzeitig wollen wir, dass das Wissen und die Perspektiven religiös geprägter Menschen Eingang in Debatten der klassischen politischen Bildung finden.

Dafür brauchen wir Raum für Austausch und Debatten. Den schaffen wir mit dem digitalen Format **„Praxislabor“**, dem Herzstück des Projektes. Es ist in vier Arbeitsbereiche – I. Analyse, II. Diskurs, III. Entwicklung von Konzepten und Materialien der politischen Bildung und IV. Netzwerkarbeit – gegliedert. In diesem Format laden wir dazu ein, transreligiöse Erfahrungen und Wissensschätze zum Thema zu machen. In regelmäßigen Abständen stecken wir mit einer kleinen Gruppe an Menschen aus der Theorie und Praxis das weite Themenfeld rund um Religion und Demokratie ab. Die Diskussionen beziehen sich auf Analyseergebnisse und aktuelle Fragestellungen des Projektes.

Die inhaltlichen Schwerpunkte der Labore 2020/2021 sind folgende:

Im *Praxislabor eins* beschäftigen wir uns mit Säkularität(en), gesellschaftlichem Wandel und Widersprüchen. Schon hier wird der Wissen-Macht-Komplex berührt, der in der Auseinandersetzung von Religion und Demokratie eine große Rolle spielt.

Neben der Idee von Säkularität wird sichtbar, dass Religionen unterschiedlich von Othoring-Prozessen und Marginalisierung berührt/betroffen sind. Im *Labor zwei* werfen wir einen Blick auf die Praxis, auf Veranstaltungen und Formate, mit und in denen der dominante Diskurs in Frage gestellt wird. Fragen um Macht- und Privilegienaushandlung kommen in dieser Diskussion besonders zum Tragen. Wir untersuchen im *Labor drei* was es heißt Religion als Ressource zu sehen und machen im *vierten Labor* Solidarität zum Thema. Im weiteren Verlauf greifen wir eine Solidaritätsdebatte heraus, nämlich die um Feminismen, und schauen uns Genderdiskurse in der Theorie und in der transreligiösen Praxis an. Diese Diskussionen führen uns zurück zu Fragen von Wissenproduktion und gleichzeitig zum *fünften Labor* und neuen Überlegungen, die das Thema Wissen, (politische) Bildung und Lernen in transreligiösen Netzwerken betreffen.

Vielfalt als Grundlage für die Diskussionen

Die Praxislabore geben uns die Chance Impulse der Beteiligten und Expert*innen aus den Communities, Gemeinden und Netzwerken aufzunehmen und mitzudenken. In dem Format sehen wir ein besonderes Potential: Zum einen im Zusammenkommen von Theorie und Praxis. Zum anderen lebt die Debatte von den unterschiedlichen Perspektiven der Menschen, die aus transreligiösen Communities kommen; aus der Wissenschaft, die sich mit Religion beschäftigt, oder die sich im transreligiösen Dialog engagieren. Mit dieser Stimmenvielfalt können wir sowohl selbstverständliche, etablierte, als auch neue Konzepte zur Diskussion und auf den Kopf stellen und gemeinsam eine Wissens- und Handlungsgrundlage für die politische Bildung in transreligiösen Kontexten erarbeiten. Die Ergebnisse der Praxislabore dienen als Grundlage für Bildungs-

materialien und stoßen Fragen für den wissenschaftlichen und praktischen Diskurs an. Fragen, die die Diskussion auf neue Pfade bringt und bisher ignorierte Zusammenhänge erkennen lässt. Sie fließen in Working Paper, Audio- und Videodateien, Bildungskonzepte und Workshops ein, die wir – gemeinsam mit anderen Akteur*innen und Interessierten – durchführen und in ein transkulturelles und -religiöses Netzwerk streuen.

Die Dokumentationssammlung – Zusammenfassung bisheriger Debatten und Impulse

Diese Dokumentationssammlung ist der Versuch, die bisherigen Praxislabore zusammenfassend darzustellen. Die Diskussionen und Verknüpfungen zwischen den Veranstaltungen, sowie die aufgeworfenen Fragen stellen wir hier gebündelt dar.

Die Sammlung ist für alle Teilnehmenden der Praxislabore gedacht, denen wir hiermit herzlich für ihre Teilnahme, die Zusammenarbeit und ihre bereichernden Beiträge danken. Außerdem adressieren wir alle interessierten Menschen, die sich im trans- und interreligiösen Dialog engagieren und/oder in der

politischen Bildung tätig sind und/oder aktuellen und spannenden Fachdiskussion zum Thema Religion und Demokratie folgen wollen.

Der Aufbau der vorliegenden Dokumentation spiegelt die Entwicklung der Fachdebatte wider. Die Themen sind entsprechend chronologisch sortiert. Jedem Praxislabor ist ein Kapitel zugeordnet. Die Kapitel werden kurz inhaltlich eingeführt und in den Verlauf der Fachdebatte eingeordnet. Im ersten Teil der Kapitel stellen wir meist die Impulse aus Theorie und Praxis von den themenspezifisch geladenen Expert*innen vor. Daran schließen sich die relevanten Diskussionspunkte und Fragen der Fachleute des Praxislabors an.

Wir danken allen Beteiligten für die Ergebnisoffenheit und die Bereitschaft, sich auf die vielen offenen Fragen einzulassen und auch auszuhalten, dass es nicht für alle Fragen direkte Antworten gibt. Dies öffnet den Raum für kreative und neue Ansätze in der politischen Bildung und macht das Experiment, dass ein „Thinking-out-of-the-box“ **erpöbt**, erst möglich.

Säkularität(en) und Gesellschaft im Wandel

PRAXISLABOR I · 22. JUNI 2020

1. Theoretische Rahmen für das Themenfeld Säkularität setzen

Was genau haben Demokratie, Religion und Vielfaltsdiskurse miteinander zu tun? Warum ist es wichtig, sich gerade in (inter- und trans-) religiösen Netzwerken mit Fragen der politischen Bildung zu beschäftigen? Um diese (und viele weitere) Fragen zu beantworten, setzen wir uns im Projekt „Demokratie, Religion und Vielfaltsdiskurse – ein Spannungsverhältnis?!“ zuerst mit den aktuellen wissenschaftlichen Debatten zu unserem Themenfeld auseinander. Dazu laden wir zwei Wissenschaftler*innen zum Praxislabor I ein:

- **Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami** arbeitet am Institut für Islamwissenschaft an der Freien Universität Berlin. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Islamische Bewegungen in Europa, Säkularismus, Politische Theorien und Geschlechterfragen. Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami gibt einen Input dazu, wie Muslim*innen im liberalen Verfassungsstaat adressiert werden, wie sich Muslim*innen artikulieren können und welche Möglichkeiten des Sprechens sie haben.
- **Dr. Ariane Sadjed** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin bei der Österreichischen Gesellschaft für Politische Bildung. Sie forscht zur Rolle des Islam in der Moderne sowie zu politischen und kulturellen Transformationsprozessen. Dr. Ariane Sadjed beleuchtet in ihrem Input die Begriffe des „Religiösen“ und „Säkularen“. Sie stellt eine Verbindung zur Entstehung von Nationalstaaten heraus und unterstreicht, dass eine klare Trennung zwischen beiden Konzepten schwierig ist.

Im folgenden stellen wir die Vorträge der beiden Wissenschaftlerinnen vor. Sie erörtern auf unterschiedliche Weise Fragen und Facetten zum Thema Säkularitäten.

1.1. Säkularität als Praxis – Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami

In ihrem Vortrag stellt uns Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami vor, was sie unter Säkularität versteht; welche Kritik an der Säkularitätsthese bereits geübt wurde und wie Säkularität als Praxis und Regulierungstechnik eingeordnet werden kann.

Was ist Säkularität?

Für Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami ist Säkularität nichts Feststehendes, sondern wird im gesellschaftlichen Kontext immer wieder aufs Neue verhandelt. Die Islamwissenschaftlerin beobachtet, dass in politischen, öffentlichen und teils auch in akademischen Diskussionen über Muslim*innen in Europa eine Diskursfigur dominiert, in der der Islam bzw. Muslim*innen in der Regel an ihrem Säkularisierungserfolg innerhalb der liberalen Demokratie gemessen werden. Ein anschauliches Beispiel hierzu ist die Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ aus dem Jahr 2006 vom damaligen Ratsvorsitzenden der evangelischen Kirche. Hierin wendet er sich an Muslim*innen und fordert ein Bekenntnis der islamischen Welt zur Trennung von Staat und Kirche. Er macht deutlich, dass die Integrationsfähigkeit und auch die Integrationsunwilligkeit von Muslim*innen daran gemessen wird, in welchem Maße sie die wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Religionsgemeinschaften, von Politik und Religion bejahen. Es stellt sich die Frage, was in solcherlei Apellen – wie „der Islam habe sich an eine säkulare Ordnung anzupassen oder sich darin einzufügen“ – zum Ausdruck kommt und insbesondere was dabei auch verschwiegen wird.

Kritik an der Säkularisierungsthese

Die Vorstellung von Deutschland und Europa als säkularisiertes Terrain wurde in der christlich geprägten Religionssoziologie schon in den 1960er Jahren, als diese ihren Höhepunkt erreichte, vielfach kritisiert, in dem zum Beispiel die Funktion der Sä-

kularisierungsthese als Geschichtsnarrativ aufgezeigt wurde. Das heißt, sie stellt eine konkrete Erzählung über Geschichte dar – angefangen bei den Religionskriegen, Reformation, Aufklärung bis Europa zu einem gezähmten Christentum gefunden hat –, in der Religion nicht nur vom Staat entkoppelt ist, sondern primär zur persönlichen, individuellen und manchmal zur privaten Angelegenheit geworden ist.

Der Begriff „Säkularität“ bedeutet zum einen „Welt, das Weltliche“, aber auch „das Zeitliche“. „Saeculum“ kommt aus dem Lateinischen und meint, im Gegensatz zu Ewigkeit, das „Zeitalter“ oder die „irdische Zeit“. Säkularisierung selbst ist ein Prozessbegriff, welcher eine ganz bestimmte Vorstellung von linearer Zeitlichkeit impliziert. Die Säkularisierung ist gekennzeichnet als ein allmählicher Emanzipationsprozess von den Fesseln der christlichen Kirche bzw. der Religionen allgemein. Der Islam und andere Religionen werden fast durchgehend daran gemessen, ob sie diesen Prozess auch durchleben können, durchlebt haben oder ob dieser Prozess möglicherweise noch „nachzuholen“ ist.

Dieses Säkularisierungsnarrativ wurde von der Religionssoziologie und der politischen Philosophie insbesondere aus zwei Blickwinkeln hinterfragt:

- Es wurde die „Wiederbelebung“ der Religionen weltweit beobachtet. Eine Entwicklung, die gezeigt hat, dass die Behauptung von einem stetigen Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit sowie aus der gesellschaftlichen und politischen Sphäre empirisch nicht haltbar ist und mit der gesellschaftlichen Realität nicht übereinstimmt: Die Islamische Revolution in Iran, die erstarkte Pfingstgemeinde in Lateinamerika und Afrika sowie die Wiederbelebung religiöser Bewegungen in Ländern der ehemaligen Sowjetunion.
- Die normativen Voraussetzungen der Säkularisierungsthese selbst werden einer Überprüfung unterzogen: Ein gewichtiger Einwand lautet hier, dass diese von einem zielgerichteten Verständnis geleitet sei. Es wird prinzipiell infrage gestellt, ob das vermeintlich fortschreitende Verschwinden des Religiösen im öffentlichen Be-

reich des gesellschaftlichen und politischen Lebens nicht selbst sogar schon zu einer Ideologie geworden sei, an der nun auch wieder nicht-europäische Gesellschaften gemessen werden.

Besonders hervorzuheben hat sich hier der Religionssoziologe José Casanova, der die frühen Religionssoziologen wie Weber und Durkheim als Ideologen bezeichnet, die das, was sie in der sozialen Realität zu beobachten vorgaben, immer wieder produzierten, ordneten und teilweise auch anordneten. Andere Kritiker*innen haben diese Säkularisierungsthese als Mythos bezeichnet und wieder andere sprachen der Säkularisierungstheorie den Charakter einer Ersatzreligion zu. In der Religionssoziologie hat eine rege Debatte stattgefunden, die bis heute noch nicht beendet ist. Sie dreht sich im Wesentlichen darum, ob ein Rückgang oder ein Wiedererstarken des Religiösen zu beobachten ist, was religiöse Wissensbestände zu diesen machen, wodurch sie sich gegenüber dem Säkularen auszeichnen und wo die Grenzen zu ziehen sind.

Säkularisierung als Praxis zur Regulierung der „Anderen“

Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami deutet auf die Wirkmächtigkeit und das Selbstverständnis von (säkularisierten) europäischen Gesellschaften hin. Sie behauptet:

1. Das Paradigma der Säkularisierung hat in liberaldemokratischen, europäischen Kontexten in der Auseinandersetzung mit Muslim*innen nicht nur eine neue Dimension erhalten, sondern auch eine Wiederbelebung erfahren. Interessant zu beobachten ist, dass es selbst in wissenschaftlichen Kreisen zu starken Vereinfachungen kommt, wenn es um die Auseinandersetzung mit dem Anderen – hier vor allem mit dem Islam – geht.
2. Die Säkularität kann nicht allein als formalrechtliche Trennung von Kirche und Staat oder Religion und Politik begriffen werden, sondern als ein Modus der Regulierung dieser Trennung und damit auch ein Modus der Regulierung des Religiösen im öffentlichen, politischen Bereich sowie im privaten Bereich.

Diesen sich immer wieder verändernden Diskurs, der durchaus in einem Verhältnis mit sozialen und politischen Konventionen steht und daher nicht machtfrei oder frei von gesellschaftlichen Konventionen zu denken ist, bezeichnet Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami als „Säkularität als Praxis“. Darunter ist Folgendes zu verstehen:

- Die notwendigerweise enge Verbindung zwischen dem vermeintlich weltanschaulich-neutralen Staat und den religiösen Angelegenheiten. Also die Tatsache, dass eine noch so strikte Trennung zwischen Staat und Religion, wie wir es z. B. im französischen Kontext der Verfassung vorfinden, immer darauf angewiesen ist, die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Säkularen (neu) zu bestimmen. Dies macht Säkularität zur Eigenschaft moderner Staaten mit einem keineswegs abgeschlossenen Ausgang, die zusätzlich abhängig von dominanten Normen und sozialen Konventionen sind. Je nach Kontext wird die Trennung zwischen Religiösem und Säkularem oder Politischem unterschiedlich bestimmt.
- Die Existenz einer Reihe von subtilen, häufig unmarkierten säkularen Anlagerungen, darunter vor allem Affekte und soziale Praktiken in säkularen Gesellschaften, die auf verschiedenen Ebenen wirksam sind. Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami spricht hierbei von „säkularen Verkörperungen“, um damit auch die körperliche Dimension von säkularer Praxis zu betonen. Die Verbindung dieser Ebenen lässt sich exemplarisch an den immer wieder auftauchenden Debatten um islamische (Körper-)Praktiken erläutern, denen wir im europäischen Kontext regelmäßig begegnen.

Besonders deutlich lassen sich diese beiden Komponenten von Säkularität am Beispiel Frankreichs und den endlos in Erscheinung tretenden Kopftuchdebatten zeigen.

Ein anderes Beispiel, was auf einem Foto festgehalten ist, sind Polizeibeamte am Strand, die eine bedeckte Frau zwingen, sich zu entblößen. Die Exekutive sorgt hier dafür, dass der öffentliche Raum von „gefährlichen“, „religiösen“ Praktiken „befreit“ ist. In Frankreich haben wir diese Debatten ständig – in Deutschland in einer etwas abgemilderten Form.

Zwei Bilder aus dem deutschen Kontext zeigen auf, dass die politischen Spektren durchaus unterschiedlich, aber die visuellen Praktiken nicht so verschieden sind: Einerseits gibt es Wahlplakate, auf dem zwei entblößte *weiße*¹ Körper zu sehen sind, die gewissenmaßen die Nation retten sollen. Andererseits ein Bild von Terre des femmes e.V., mit dem die Organisation auf eine „Befreiung“ von kopftuchtragenden Mädchen anspielt. Zu sehen ist ein Mädchen mit Kopfbedeckung, das traurig auf ein Rad fahrendes Mädchen blickt, dessen Haare zu sehen sind.

Die Regulierungen von als suspekt geltenden religiösen Praktiken beruhen weniger auf einer strikten Trennung von religiöser und politischer Sphäre – wie häufig behauptet – sondern vielmehr auf politischen Freiheiten, die der moderne Verfassungsstaat sowohl garantiert als auch reguliert. Dieses Mandat befähigt und zwingt den Staat teilweise auch dazu, die Inhalte und Grenzen religiöser Praktiken, wie etwa das Kopftuch in staatlichen Institutionen, aber auch in öffentlichen Räumen, zu verbieten. Damit tut der Staat etwas, das in liberalen Konzeptionen staatlicher Neutralität eigentlich außerhalb seines Kompetenzbereiches liegt: Er interpretiert die Bedeutungen von religiöser Praxis und greift damit notgedrungen in das religiöse Feld ein.

Die Interpretation von rechtlichen Grundsätzen ist dabei immer an gängige, dominante Formen des Wissens geknüpft. Dieses Wissen gibt den Inhalt und Bedeutung religiöser Praktiken vor. Den Regulierungen liegt immer ein bestimmtes Verständnis von der Art und Weise zugrunde, wie eine*r sich als Bürger*in in den jeweiligen Gesellschaften zu verhalten hat; welche Formen des Religiö-

1 Der Begriff „weiß“ bezeichnet hier nicht die wirkliche (Haut-)Farbe Weiß. Wir schreiben das Wort deshalb kursiv und klein. Als *weiß* wird bezeichnet, wer keine Probleme durch rassistische Diskriminierungen hat und nicht aufgrund des Aussehens, der Herkunft oder der Religion diskriminiert wird.

sen als zulässig erachtet werden und welche nicht. Gewiss sind diese Regulierungen immer auch mit Aspekten von sozialen Konventionen verbunden, z. B. von staatsbürgerschaftlichen Tugenden von Geschlecht und Sexualitätsvorstellungen und generell von Vorstellungen von Freiheit.

Nicht Säkularität, sondern Religionsnorm

Was bedeuten dann Appelle wie im zuvor erwähnten Zitat, dass die Integrationsfähigkeit von Muslim*innen in hohem Maß davon abhängt, ob sich der Islam an diese Voraussetzungen anpassen könne? Wie soll sich diese sogenannte wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Religionsgemeinschaften, Politik und Religion, wie Huber es formuliert hat, dann genauer gestalten? Im deutschen Kontext gibt es eine recht intime Verbindung zwischen dem Staat und den kirchlichen Institutionen. Ist es also dieses Modell, was sich Muslim*innen aneignen sollen oder gilt für sie vielleicht eine formale Nicht-Privilegierung der Religionsgemeinschaften? Solche Appelle sind in erster Linie als Aufforderung an Muslim*innen zu verstehen, sich einer ganz bestimmten Religionsnorm anzupassen und sich einem Säkularitätsideal zu fügen – welches möglicherweise in der gesellschaftlichen Realität nie existiert hat. Trotzdem wird es als Maßstab herangezogen.

Abschließend verweist Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami auf den Politiktheoretiker William Conolly, der in seinem Buch „Why I Am Not a Secularist?“ behauptet, dass das stetige Wiederholen und Verteidigen von säkularen Positionen dazu dient, den emotionalen Zusammenhalt zu formen und zu stärken. Dies ist anhand von Kontroversen über muslimische Formen des sozialen Lebens und religiöse Praktiken in Europa beobachtbar. Die säkularen Einverleibungen und die öffentlichen Wiederholungen sind zugleich verantwortlich dafür, dass bestimmte religiöse Praktiken öffentlich und politisch so stark markiert sind. Das macht „die muslimische Frage“ in Europa zu mehr als einem Sonderfall. Muslimische Praktiken, wie die Verschleierung, das Verrichten des Gebets oder das Verweigern des Händeschüttelns, gelten zumeist als nonkonform und durchbrechen die eingeschriebenen und einverleibten Machttechniken nicht nur, sondern bringen sie gleichzeitig zu Tage. Das Säkulare konstituiert sich selbst, indem es bestimmte

Praktiken und damit zusammenhängen Subjekte (in dem Fall Muslim*innen), als das „Andere“ markiert. Diese markierte Differenz gilt dann als dringend erklärungsbedürftig.

Wie kann eine Kritik dieser Regulierung aussehen?

Prof. Dr. Schirin Amir-Moazami schlägt vor, dass

1. wir immer wieder nach den Wirkungsweisen der sogenannten liberal-säkularen Matrix fragen und damit eben auch die politischen Praktiken immer wieder neu befragen müssen,
2. wir gleichzeitig die Fragerichtung umdrehen, also nicht nur auf die Minderheiten und deren (In-)Komptabilität schauen, sondern vielmehr nach den epistemologischen und normativen Vorannahmen fragen, die dazu führen, dass bestimmte Praktiken als suspekt und problematisierungsbedürftig erachtet werden und andere nicht.

Dies nötigt uns zu einer Herangehensweise, die Gegenwart immer wieder auf eine Distanz zu bringen und zu fragen, wie bestimmte Diskurse über Säkularität zustande gekommen sind und warum bestimmte religiöse Praktiken – auch in der Geschichte – immer wieder als suspekt erachtet wurden. Historisch war die sogenannte Ritualfrage im 19. Jahrhundert primär an jüdische Praktiken gerichtet, in der sehr ähnliche Diskursfiguren aufgetaucht sind, z. B. das rituelle Schächten und die Beschneidungsdebatte. Wir sehen hier ein Muster, was sich in der muslimischen Frage neu konfiguriert, was aber durchaus damit zu tun hat, dass sich der nationale säkulare Verfassungsstaat damit immer wieder bestätigt und die emotionalen Anlagerungen der Gesellschaft werden durch das Beäugen der Anderen als vermeintlich einheitlich konstituiert. Das ist mindestens genauso wichtig, wie auf die Inhalte der religiösen Praktiken zu schauen, die so stark ins Visier der wissenschaftlichen und politischen Öffentlichkeit geraten sind. Woher kommen diese Fragerichtungen? Warum gelten bestimmte Körperpraktiken als „unnormal“? Dies sind wichtige Fragen, die auf den Macht-Wissen-Zusammenhang hindeuten, der hier eine zentrale Rolle spielt. (Siehe Kapitel 5, Transreligiöse Perspektiven auf Bildung, S. 30)

Der zweite Input von Dr. Ariana Sadjed setzt sich mit weiteren Fragen von Säkularität, Religion und Nationalstaaten auseinander. Für ihre Ausführungen bringt sie uns den iranischen Kontext näher.

1.2. Von Religion und Säkularität – Dr. Ariane Sadjed

In ihrem Vortrag skizziert Dr. Ariane Sadjed ihre Forschung zu Juden*Jüdinnen im Iran des 19. Jahrhunderts. Sie kommt zu dem Schluss, dass Moderne und Säkularität nicht automatisch Demokratie bedeutet. Mit ihren Forschungsergebnissen unterstreicht sie, dass Religion und Säkularität, Demokratie und Moderne keine Sphären sind, die sich klar voneinander trennen lassen. Was jeweils darunter verstanden wird, wird ausgehandelt, und verändert sich durch die Zeit, den Ort und die Machtkonstellation.

Revisiting die Moderne im Iran

Dr. Ariane Sadjed erläutert am Beispiel der Erzählung von Moderne und Säkularität im Iran, dass diese beiden Schlagwörter nicht gleich Demokratie bedeuten: Vor der Revolution im Iran gab es eine Monarchie, die oft als liberale Epoche gehandelt wird, die durch die Islamische Revolution zerstört wurde. Dies ist eine vereinfachte Erzählung, die keinen Raum lässt zu sehen, dass in diesem Prozess der säkularen Modernisierung explizit keine Demokratie erwünscht war. Die Politik war klar mit Autoritarismus verknüpft, Frauen mussten sich beispielsweise entschleiern. Es war keine Bewegung, die von „unten“ und von Frauen kam, sondern eine verpflichtende Verordnung von „oben“. Diese klare Verknüpfung von konkreten Vorstellungen von Säkularität und Moderne fungierten als Zeichen für Modernität. So ist parallel in Frankreich das Bild einer entblößten Frau zu einem Symbol von Freiheit geworden, wie z. B. die halbnackte Marianne von der Revolution. Gleichzeitig gibt es innerhalb Frankreichs Diskussionen, ob sie so dargestellt werden soll oder nicht. Die Lösung war, dass es zwei Statuen gab, eine bekleidete und eine halbnackte Marianne. Dies zeigt, dass auch innerhalb eines augenscheinlich streng laizistischen Staates die Meinungen nicht einheitlich sind, wie der weibliche Körper aussieht, der die Nation repräsentiert.

Für Dr. Ariana Sadjed ist die „normative Säkularität“ weder neutral, noch hat sie etwas mit Freiheit und Pluralismus zu tun. Sie ist selbst ein ideologischer Kampf bzw. kann zu einem ideologischen Kampf werden. Eine klare Trennung der religiösen und säkularen Bereiche ist ebenso wenig, wie die Trennung von Öffentlichkeit und Privatem wirklich möglich.

Dr. Sadjed arbeitet an einem Projekt über eine Gruppe von Juden*Jüdinnen im Iran, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts zum Islam konvertierten. Hierzu gibt es Reiseberichte von Missionaren, die über diese Community berichten. Darin sehen wir, dass die Grenzen zwischen den Religionen fließend waren/sind. In den Erzählungen ist die Vorstellung dominant, dass diese Juden*Jüdinnen „keine richtigen“ oder nur heimlich Juden*Jüdinnen waren. In den Beschreibungen wird entweder abgewertet oder es wird eine heldenhafte Beschreibung daraus gemacht. Die Geschichte demonstriert, wie protestantische Ideen von religiöser Identität, die sich auf eine rein private, innere Sphäre beziehen, in die Länder des Nahen und Mittleren Ostens eingeführt wurden. Es zeigt aber auch, dass dort andere Vorstellungen von individueller und kollektiver Religiosität dominierten. Diese haben sich mit der Zeit an protestantischen Idealen orientiert.

Für die Referentin ist es wichtig zu sehen, dass im Iran die zeitgenössische Auslegung von Religion keine Rückkehr zu einer ursprünglichen oder traditionellen Religion ist, sondern ein Produkt der Moderne, welche in einem engen Zusammenhang mit politischen Faktoren steht. Das heißt das Religiöse ist nicht einfach trennbar von anderen gesellschaftlichen Faktoren.

Das Religiöse und die Aufklärung in Europa

Ein essenzieller Aspekt für Dr. Sadjed ist, dass es in Europa ähnliche Ausschlussprozesse gibt, wenn über „das Religiöse“ gesprochen wird. Sie betont, dass es auch in Europa keinen linearen Prozess gab, in dem die Religion immer unbedeutender wurden. Das Ideal der Aufklärung, welche das religiöse und traditionelle Zeitalter ablöste, ist eine sehr vereinfachte Erzählung der Geschichte. Dennoch ist sie das dominante Narrativ in der europäischen Ge-

schichtserzählung zu „Religion“. Demnach ist die Religion zurückgedrängt worden und die Menschen wurden „vernünftiger“ und weniger gläubig. Sadjed weist auf Historiker*innen hin, die betonen, dass sich „das Religiöse“ politisiert habe und dass dadurch die Diskurse und Prozesse der Aufklärung ausgelöst wurden. Die historischen Forschungen zeigen, dass es innerreligiöse Konflikte zwischen Katholik*innen und Protestant*innen waren, die unter anderem eine Veränderung und Modernisierung anstießen. In diesen Auseinandersetzungen richteten sich die Gläubigen an andere religiöse Gläubige und nicht gegen Religion an sich. Diese Quellen werden in der Forschung oft vernachlässigt, weil die Annahme so stark ist, dass die Modernisierung zwangsläufig in Form von Säkularisierung auftritt.

Mit solchen Narrativen versäumen wir, so Sadjed, zu begreifen, wie sich gesellschaftliche Dynamiken entfalten. Mit ihren Forschungsergebnissen unterstreicht sie, dass es bei Religion nicht um ein isoliertes Set von Ansichten geht, an die entweder weiterhin geglaubt wird oder nicht. Außerdem wird deutlich, dass es keinen glatten Schnitt zwischen Religion und Moderne gibt. Was sich mit der Zeit verändert hat, ist das Verständnis des Religiösen und wie es ausgehandelt wird.

2. „Demokratie basiert auf unlösbaren Widersprüchen...“ – ausgewählte Diskussionsbeiträge

Demokratie basiert auf unlösbaren Widersprüchen. Diese auszuhalten ist nicht eine Frage von Religion und Säkularität, sondern eine Frage von Demokratie.

*Es gibt eine Exotisierung von Muslim*innen, Juden*Jüdinnen und Andersgläubigen in Deutschland. Gesellschaftlich gesehen ist das „Säkulare“ auch das „Christliche“.*

Was verstehen wir als Religion bzw. religiöse Praxis? Die Definition dessen, was Religion ist, wird so stark über Glauben definiert, dass all jene Religionen, die anders funktionieren, davon ausgeschlossen werden.

Welche Funktion hat Religion in einer säkularen Gesellschaft? Die gefühlte Normalität ist offensichtlich nicht-religiös. All jene Religionen, die nach außen eine bestimmte Form von Identität und Abgrenzung ermöglichen, dienen als Feindbild.

Es ist eine riesige Herausforderung, diese nicht-markierte Normalität, die immer mitläuft, zu reflektieren und sichtbar zu machen. Die Überzeugung der eigenen vermeintlich neutralen Positionierung macht es umso schwieriger, die strukturellen Verankerungen kritisch zu hinterfragen und zu reflektieren.

Unabhängig der vielen verschiedenen Vorstellungen vom Säkularitätsverständnis existiert eine Konstante: Säkularität bezieht sich immer auf das Verhältnis von Religion zur Welt. Die Säkularität braucht das Religiöse um überhaupt als Begriff relevant zu sein. Das könnte ein Ansatzpunkt für die politische Bildung sein: Trotz den Heterogenitäten einen gemeinsamen Nenner zu finden.

Repräsentation, Wertschätzung und Privilegiaushandlungen in der pluralen Gesellschaft

PRAXISLABOR II · 14. OKTOBER 2020

1. Perspektiven aus der Praxis kennenlernen

Im zweiten Praxislabor geht es darum, Einblicke in die praktische Arbeit von Menschen und Organisationen zu bekommen, die sich im Spannungsfeld von Demokratie, Religion und Vielfalt diskursen bewegen. Dabei spielen die Fragen und Herausforderungen, die bereits im ersten Labor angesprochen werden, eine wichtige Rolle. Wie gehen die Akteur*innen mit den dominanten Diskursen und Wissensbeständen um, die oftmals ein skeptisches Bild von Religionen zeichnen? Wie ist eine Repräsentation von Religionen in ihrer Vielfalt möglich? Welche Rolle spielt dabei der interreligiöse Dialog? Welche Erfahrungen haben die Teilnehmenden im Bezug auf dominante Diskurse gemacht? Mit diesen und weiteren Fragen beschäftigen sich die Teilnehmenden im Praxislabor II. Als Impulsgeber ist Dr. Patrick Brooks, der Projektleiter der Muslimischen Akademie Heidelberg eingeladen. Er spricht zu den Jüdisch-Muslimischen Kulturtagen, die jedes Jahr in Heidelberg stattfinden.

1.1. Gegen dominante Narrative arbeiten: Die Jüdisch-Muslimischen Kulturtage Heidelberg – Dr. Patrick Brooks

Dr. Patrick Brooks von Teilseiend e.V. stellt die Ziele, praktischen Formate und Herausforderungen der Jüdisch-Muslimischen Kulturtage Heidelberg (JMKT) vor, einem Kulturprogramm, was sich dem jüdisch-muslimischen Dialog widmet.

Zunächst stellt Dr. Brooks seine leitenden Thesen vor:

1. Die Gesellschaft, in der wir leben wollen, lässt Raum für multiple Identitäten und Mehrfachpositionierungen und ist keine Gesellschaft, die ihre Mitglieder mit festen Zuschreibungen und Kategorien definieren oder als „anders“ markieren soll.

2. Jüdisches und muslimisches Leben ist vielseitig, widersprüchlich und kontrovers und durch die JMKT wird ein Raum gebildet, um diese Vielseitigkeit und Widersprüchlichkeit erfahrbar und diskutierbar zu machen.

Ziele der Jüdisch-Muslimischen Kulturtage

Die Ziele dieses jüdisch-muslimischen Dialogs orientieren sich an den Alltagserfahrungen der Menschen. Unsichtbarkeit im gesellschaftlichen Diskurs und Diskriminierung prägen die Erfahrung (religiöser) Minderheiten in der deutschen Gesellschaft. Die Kulturtage sollen die Diversität und Alltagspraxis, sowie die unterschiedlichen jüdischen und muslimischen Positionen nach innen stärken und nach außen sichtbar machen. Hierfür sollen jüdische und muslimische Traditionen erfahrbar gemacht werden. Der Zugang erfolgt über Kulturen, Kunst und persönliche Perspektiven. Muslimische und jüdische Communities in der Stadt und in der Region sollen in Austausch gebracht werden und ihre unterschiedlichen und vielfältigen Perspektiven in den gesamtgesellschaftlichen Raum tragen. Die Erzählung von einer „christlichen Leitkultur des Abendlandes“ soll so aufgebrochen werden.

Formate der JMKT

- z. B. Workshops, Filmvorführungen, Stadtsparziergänge, Kultur- und Literaturveranstaltungen,
- gemeinsames Arbeiten an neuen Formaten
- kein klassischer „interreligiöser Dialog“ – im Mittelpunkt stehen gesellschaftliche Positionen und Perspektiven von Juden*Jüdinnen und Muslim*innen, inwieweit ihre religiöse Identität bzw. Prägung Eingang findet, ist den Personen selbst überlassen. Zuordnungen werden vermieden.

2. Diskussionsbeiträge zu Repräsentation & Vielfalt religiöser Communities

In der anschließenden Plenumsdiskussion werden folgende Fragen diskutiert:

Wie kann eine Kultur der wechselseitigen Anerkennung und Wertschätzung in interreligiösen Praktiken geschaffen werden?

Wie lassen sich Fragen von Macht und Herrschaft oder Privilegien in interreligiösen Netzwerken thematisieren und gleichzeitig konstruktive Diskussionsstrukturen entwickeln?

Welche praktischen Formate in der interreligiösen Arbeit können Fragen von Repräsentation, Vielfalt und Demokratie aufgreifen?

In der Diskussion wird die Eignung des Begriffs „interreligiöser Dialog“ diskutiert. Es wird bemängelt, dass die intrareligiöse Vielfalt in gesellschaftlichen Debatten fehlt. Außerdem wird festgestellt, dass Religionen und Perspektiven religiöser Communities in den Gesprächen um Vielfalt oft nicht mit eingeschlossen, sondern verschwiegen werden. Im Versuch mögliche (problematische) Dimensionen der Debatte zu fassen, werden folgende Schlaglichter aufgeworfen:

Zum Begriff „Interreligiöser Dialog“

Der Begriff *Interreligiöser Dialog* ist ein Containerbegriff – vielschichtig und uneindeutig. Können Religionen denn überhaupt auf Religionen treffen oder treffen nicht Menschen mit religiösen Zugehörigkeiten aufeinander? Diese und weitere Fragen ergeben sich aus der Bezeichnung, es gibt zivilgesellschaftliche und theologische Aspekte, die

ebenso darunterfallen. Die Bezeichnung ist unklar und wird inflationär gebraucht. Performativ findet allein mit den Begriffen „wechselseitig“ und „interreligiös“ eine Unterscheidung statt. Warum? „Interreligiös“ impliziert, dass sich zwei Seiten gegenüberstehen. Es wird davon ausgegangen, dass es mindestens zwei unterschiedliche Gruppen gibt. Die religiöse Zugehörigkeit wird dabei als entscheidendes Kriterium verwendet. Der interreligiöse Dialog meint nicht einen Dialog zwischen christlichen Religionsgemeinschaften untereinander, sondern meint den zwischen Muslim*innen Juden*Jüdinnen usw. Die religiöse Zugehörigkeit ist unterschiedlich und nicht die Herausforderung, vielmehr sind es die Annahmen, die daraus häufig folgen. Die Einteilung suggeriert nämlich, dass die Gruppen intern einheitlich sind. Die Mitglieder sind homogen, sie haben die gleichen Ideen, Ziele, Wünsche etc. Häufig wird mit diesen (oft unbewussten) Grundannahme die (interne) Vielfalt sowohl innerhalb der Communities als auch in den Formaten des Dialogs ausgeblendet. Häufig wird ignoriert, dass Religionsgemeinschaften viele Dinge auch intern ebenfalls aushandeln müssen.

Die Dialogbereitschaft ist nicht nur nach außen, sondern auch nach innen wichtig. Sie kann aus einem religiösen Selbstverständnis herauskommen, als Teil des Glaubens, der zum Gespräch auffordert und einlädt. Welcher Begriff bringt die interne Dialogfähigkeit und interne Vielfalt zur Sprache? Wie kann eine *intrareligiöse* Vielfalt abgebildet werden? Statt interreligiöser Dialog, könnte auch von „Religiösen Perspektiven im Gespräch“, die Rede sein. Ebenso könnten sie „Bürger*innengespräche“ heißen, um lebensweltliche, politisch-bildnerische und demokratische Aspekte, die besprochen werden, in den Mittelpunkt zu rücken. Die Diversität könnte sichtbar werden, wenn nicht von „interreligiös“, sondern von „diversen religiösen Praxen“ die Rede ist.²

Auf der anderen Seite hat sich eine Minderheit, wie die jüdische, die als Reaktion auf eine Verfolgungsgeschichte als Religionsgemeinschaft wahrgenommen wird – sich selber jedoch mehrheitlich nicht

2 Aus dieser Diskussion entwickeln wir die Bezeichnung „transreligiös“, um das Label „interreligiös“ durchlässiger und die innere und äußere Diversität sichtbar zu machen.

als Religionsgemeinschaft definiert – unter dem Label „interreligiöser Dialog“ eine gesellschaftliche Nische eingerichtet. So kann erst mit anderen Vertreter*innen auf legitime Weise aus einer jüdischen Perspektive gesprochen werden – ohne zwangsläufig über Antisemitismus oder Schoah reden zu müssen. Das heißt, dass manchmal der einzige Ort, an dem jüdische Stimmen überhaupt gehört werden, der interreligiöse Dialog ist. Der schon institutionalisierte Begriff „interreligiös“ eröffnet neue Möglichkeiten der Selbstdefinierung, wenn auch nicht sprachlich, so doch in der Erfahrung: Das Judentum erhält die Möglichkeit, sich als jüdische Community anders zu definieren als nur über Glauben. Gespräche, die in den Einladungen „interreligiös“ weglassen und nur von „religiösen Praxen“ sprechen, adressieren 80% der Juden*Jüdinnen nicht, weil diese säkular leben. Die Einladungspolitik muss bedenken, dass Religion unterschiedlich verstanden wird.

Vom interreligiösen zum gesellschaftskritischen Dialog

Was unter Religion verstanden wird, ist oft christlich und eurozentristisch geprägt. Darunter fällt beispielsweise das Gleichsetzen von Glaube-an-Gott und Religiosität oder die These, dass Religion Privatsache sei. Diese Prägung hat eine gewisse Selbstverständlichkeit in der Gesellschaft, die die Vielfalt an Traditionen und Konzepten außer Acht lässt. Offen bleibt die Frage, was das Verhältnis zwischen Christentum als „Mehrheitsreligion“ und anderen „Minderheitsreligionen“ für den interreligiösen Dialog bedeutet.

Dies berührt auch Fragen der Anerkennung, die die Religionsgemeinschaften unterschiedlich betreffen. Dennoch sollte jede religiöse Identität eine Identität sein, die anerkannt und wertgeschätzt wird. Religion oder Religiosität sollte in die Mitte der Gesellschaft getragen werden, sichtbar sein dürfen, sodass sie als normal gilt, als Teil unserer Lebenswirklichkeit und nicht als etwas Bedrohliches, Defizitäres oder Fortschritthemmendes.

Die vielen „Anti-Strömungen“ – Antisemitismus, Antimuslimischer Rassismus usw. – deuten darauf hin, dass es schon lange kein „innerreligiöses Gespräch“ mehr ist. Denn: Es sind Gespräche, die die gesamte Gesellschaft betreffen. Es geht darum, dass die Vielfalt religiöser Praxis innerhalb einer Gesellschaft mit Wertschätzung und Anerkennung betrachtet wird. Es geht um ein gesamtgesellschaftliches Gespräch und nicht um eines innerhalb unterschiedlicher Religionsgemeinschaften.

Der Zeitgeist fordert, dass Diversität anerkannt werden soll. Religion fällt jedoch immer eigentümlich raus. Ziel sollte es sein, religiöse Vielfalt als etwas zu begreifen, was ganz unabhängig von der Religionszugehörigkeit und Religionsgemeinschaft, etwas ist, was Menschen im Religiösen auszeichnet. Der Handlungsbedarf ist eindeutig: Diversität sollte Religion mitdenken und diese „Religion“ hat weder eine einheitliche Haltung, Tradition oder Praxis, sondern ist vielfältig.

Religion kann als etwas Proaktives, Konstruktives verstanden werden, um neue Perspektiven in die Gesellschaft zu bringen, um unsere Gesellschaft demokratischer und partizipativer zu gestalten. Im Praxislabor III gehen wir der Frage nach: Was heißt es in einer pluralen Gesellschaft, Religion als kollektive Ressource zu sehen?

Was heißt es, Religion als Ressource zu sehen?

PRAXISLABOR III · 25. NOVEMBER 2020

1. Religionen als Ressource? Antworten aus Theorie und Praxis

Die Diskussionen aus dem Praxislabor II drehen sich unter anderem darum, wie es möglich sein kann, ein Gegenarrativ zu den dominanten Diskursen zum Themenbereich Religionen und Demokratien zu entwickeln. Religionen nicht mit Vorbehalt zu begegnen, sondern mit Wertschätzung und Anerkennung, ist dabei ein Weg, der ins Gespräch gebracht wird. Um diesem Hinweis zu folgen, wird das dritte Labor um die Frage konzipiert, inwiefern Religion als Ressource angesehen werden kann. Einleitend wird dafür der Religionswissenschaftler Dr. Oliver Hidalgo eingeladen, ein Input zu „Religion als Ressource“ zu halten. Außerdem wird Dekel Peretz, der Vorstandsvorsitzende eines jüdischen Kulturvereins, hinzugeschaltet, der über seine praktischen Erfahrungen und sein zivilgesellschaftliches Engagement spricht.

1.1. Religionswissenschaftler Dr. Oliver Hidalgo zum Begriff und zur Ambivalenz von Religionen

Der Wissenschaftler für Politik und Religion an der WWU Münster Dr. Oliver Hidalgo stellt den Begriff Religion mit seinen Ambivalenzen und Ressourcen vor. Er weist auf eine kollektive (religiös/säkulare) Wertebasis hin und unterstreicht die Bedeutung von Religion für zivilgesellschaftliches Engagement und für die politische Bildung.

Begriffliche Annäherung

Laut Dr. Oliver Hidalgo grenzt sich Religion von der Theologie ab, denn der Begriff weist immer einen Bezug zu einer Form von Gemeinschaft und Alltagspraxis auf. Durch die Antike, das Mittelalter und die Frühe Neuzeit hinweg wurde das Wort Religion mit rechtlichen und politischen Begriffen verbunden, in denen Glaubensvorstellungen in Gesetzen und Regeln zum Ausdruck kamen. In der (post-)modernen Gegenwart haben Beschreibungen zu Religion mit etwas Heiligem und Absoluten zu tun. In Be-

griffen der Soziologie werden weiterhin Aspekte der Gemeinschaft hervorgehoben.

Ambivalente Religionen – von Ausschlüssen und Ressourcen

Hidalgo stellt die Gedanken von Karl Barth vor, die den Zusammenhang von Religion und Gruppe problematisieren: Barth hatte Religion als Unglauben beschrieben. Denn: Die christliche Kirche hatte mit den Nazis kollaboriert, die christliche Religion hatte sich, so Barth, von ihrer Idee eine Beziehung zwischen Gott und den einzelnen Menschen zu sein, wegbewegt. Sie war zu einem reglementierten und dogmatischen Leben in einer Gemeinschaft geworden. Auch die Ideen von Carl Schmidt werden erläutert. Für Schmidt war die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, dem Eigenen und dem Fremden zentral für das Verständnis von Gruppen. Fortschreibungen dieser Denkströmungen finden sich bis heute, u. a. in der *social identity theory* von Henri Tajfel, die davon ausgeht, dass eine kollektive Identität immer durch Abgrenzung zu anderen entsteht. Dies bedeutet: Wenn Menschen in Gruppen eingeteilt werden, besteht die Gefahr, dass Unterschiede in den Vordergrund rücken. So kann die Trennung in Gläubige und Ungläubige – mit einem absoluten Wahrheitsanspruch verbunden – zu Ausgrenzungen und Konflikten führen. Dogmatische und fundamentalistische Ideen können sich entwickeln und den Austausch erschweren.

Religion zeigt sich gleichzeitig als Ressource für Gruppen und einzelne Personen. Denn sie finden eine Orientierung in Bezug auf ihre Identität und Zugehörigkeit. Ebenso bietet Religion durch Werte eine Handlungsorientierung. Dies kann beispielsweise in Solidarität, Nächstenliebe und dem Willen zum friedlichen Zusammenleben münden. Religion betrifft immer eine Gemeinschaft und fördert daher das Zusammenleben und das Engagement in der Gesellschaft. Religion ist daher soziales Kapital, also einer Rücklage in Form von Beziehungen und Möglichkeiten, die sich aus diesem Netz ergeben können. Subjektiv Gläubige sind über-

proportional in großen Netzwerken aktiv und besser „integriert“, haben viele soziale Kontakte und Austausch und engagieren sich häufiger politisch/gesellschaftlich. Dieses religiöse Sozialkapital ist konfessionsübergreifend wissenschaftlich belegt. Auffällig ist, so Hidalgo, dass Kirchen und religiöse Gemeinschaften in Ländern mit einem ausgebauten Wohlfahrtsstaat, in der Sozialhilfe weniger präsent sind. Hier zeigt sich eine Form der Säkularisierung. Im Vergleich dazu übernehmen nämlich religiöse Gemeinschaften in Ländern mit einem schwachen Wohlfahrtssektor die Sozialfürsorge und stellen die benötigten Ressourcen zur Verfügung.

Ableitungen für die politische Bildung

In der politischen Bildung sollte der Begriff „interreligiös“ in den Hintergrund rücken (*Siehe Praxislabor II*). Laut Hidalgo ist das Ziel der politischen Bildung, den Dialog zwischen religiösen Menschen voranzutreiben. Die Relevanz von Überzeugungen und Werten für die Zivilgesellschaft ist für Hidalgo unumstritten, da politisches/ehrenamtliches Engagement auf eine Wertebasis angewiesen ist. In einer (post-)modernen Gesellschaft ist diese Wertebasis multireligiös und steht in Verbindung mit säkularen Werten. Der Fokus sollte nicht auf die Spaltung in religiös/säkular gelegt werden, sondern auf die Schnittmenge dieser Werte. Wenn der Begriff der Religion weiter und funktionaler gefasst wird, wären alle auf ihre Weise „religiös“, da alle eine Überzeugung und einen Glauben haben. Das, was eine (post-)moderne Identität ausmacht, hat, wie Charles Taylor sagt, viele Quellen – religiöse und säkulare. (Charles Taylor 2018) Hidalgo schließt seinen Input mit einer Erweiterung der These von Talal Asad: Asad formuliert, dass sich in modern-westlichen Gesellschaften ein Problem ergibt (*Siehe Praxislabor I*): Die Erzählung, dass die Gesellschaft säkular (im Sinne von nicht-religiös) ist, hat zur Folge, dass die Repräsentation von Muslim*innen unmöglich ist. Hidalgo schlägt vor, diesen Gedanken für alle religiösen Menschen zu formulieren: Ihnen ist es mit dieser Idee von einer religionslosen Gesellschaft schwerer möglich sich zu repräsentieren. Hier gibt es, so Hidalgo, eine Gemeinsamkeit zwischen religiösen Menschen – unabhängig von ihrer Glaubensrichtung. Hier findet sich ein *Ort des Religiösen*, über den gemeinsam nach-

gedacht werden kann. Hidalgo fragt weiter, ob es möglich ist, mit dieser (kritischen) Annäherung ein Kollektiv zwischen religiösen und säkularen Menschen zu bilden.

1.2. Dekel Peretz, Vereinsvorsitzender des Jüdischen Zentrums Synagoge Fraenkelufer zu zivilgesellschaftlichen Aspekten der religiösen Praxis

Dekel Peretz spricht über die Religion als kollektive Ressource für gesellschaftliches Engagement und führt als Beispiel die Initiative um die Synagoge am Fraenkelufer in Berlin Kreuzberg an, in der sich religiöse und säkulare Aspekte verbinden.

Persönlicher Werdegang

Dekel Peretz beschreibt seinen persönlichen Lebensweg als religiöse Suchbewegung: Er ist Teil einer jüdischen modern-orthodoxen Gemeinde in den USA, bewegte sich dann in Israel und später in Berlin von der Religion weg, um dann vor acht Jahren wieder zurück zum Judentum zu finden. Er praktiziert seine Religion im Alltag und durch sein zivilgesellschaftliches Engagement in der Synagoge in Kreuzberg. Das Ziel des Vereins der Synagoge, für den er als Vorsitzender tätig ist, verbindet genau diese beiden Schwerpunkte: Der Saal der Synagoge soll zum einen als Gebetsaal, zum anderen als Kulturzentrum wieder aufgebaut werden. Es wird damit dem Wirkungsfeld Rechnung getragen, welches sich bei Religion in Bezug auf die Gewichtung der religiösen und der gesellschaftlichen Praxis auftut. Dekel engagiert sich in der Synagoge und für ihn ist das Zusammenkommen in der Gemeinschaft zentraler Teil seiner jüdischen Praxis. Im Gegensatz zu dieser ausdifferenzierten Vorstellung von dem, was es bedeuten kann, jüdisch zu sein, steht die Wahrnehmung von außen hier in Deutschland: Er wird durch sein Engagement in der Synagoge und seinen Bart als Rabbiner gelesen. Seiner Meinung nach ist die Wahrnehmung in der Gesellschaft sehr eindimensional und auf eine sehr bestimmte Form der Religiosität beschränkt. Dass Juden*Jüdinnen säkular sind, ist vielen in der Dominanzgesellschaft hier in Deutschland nicht bewusst.

Arbeit in der Synagoge

Die Arbeit in der Synagoge ist, so Peretz, sozialgemeinschaftlich orientiert. Die Synagoge war im Begriff zu schließen, sodass Peretz eine Initiative mitbegründete, die gemeinsame Mahlzeiten veranstaltete. Ziel des Synagogenvorstands war es damals, Betende anzuziehen. Die Initiative hingegen hatte das ausformulierte Ziel, gemeinsames Essen, Lernen und Leben zu ermöglichen. Der Kompromiss war, nach dem Morgengebet eine Mahlzeit und einen Lernkreis zu gestalten. Dabei ist die vorherige Teilnahme am Gebet optional. Dieser Lernkreis hat zur Folge, dass auch mehr Menschen am Morgengebet teilnehmen, weil eine gute Stimmung in der Gemeinschaft entstand. Der Lernkreis ist außerdem eine Bühne, um über Glaubensfragen zu sprechen und macht unterschiedliche Perspektiven sichtbar, die in der religiösen Praxis nicht bemerkt worden wären. Es entwickeln sich neue Aktivitäten, auch für Familien und Kinder. Es entsteht ein Gefühl von Geborgenheit. Dies hat auch positive Auswirkungen auf die Zahl der Betenden. Für einige Menschen der jüdischen Diaspora, v. a. aus den USA, sind Synagogen Orte der jüdischen Bildung und jüdischen Gemeinschaft. Für andere, beispielsweise jüdischen Menschen

aus Israel, ist weniger die religiöse Praxis, sondern vielmehr die kulturelle Praxis (Sprache, Gesellschaft) wichtig. Neben dem Ort für die religiöse Praxis, fehlte es an einem Raum für gemeinschaftsstiftende Aktivitäten, für die Verschiedenheit der Gruppierungen, Praktiken und Identifikationen. Fokus des Vereins ist es genau diesen Raum mit einem zivilgesellschaftlichen Fokus zu schaffen, der diese Vielfalt zusammenbringt. So soll der Diversität der jüdischen Gruppierungen Raum gegeben werden, um Begegnungen und auch einen innerjüdischen Austausch zu ermöglichen. Das Zentrum schafft für das Spannungsverhältnis des Kollektivs, dass sich in und um die Synagoge entwickelt hat, einen Raum des Austausches und des soziokulturellen (säkularen und religiösen) Lernens. Es findet ein innerjüdischer Dialog statt. Außerdem ist der Kontakt in die Nachbarschaft, die mehrheitlich muslimisch geprägt ist, wichtig. Es gibt auch Kontakte zu anderen Religionsgemeinschaften und säkular geprägten Menschen. Ziel ist die Bündelung und Bindung innerjüdischer Suchbewegungen an einen Ort. Gleichzeitig sollen die unterschiedlichen Sicht-, Lebens- und Glaubensweisen der jüdischen Gemeinde nach außen sichtbar werden.

2. Blitzlicht auf die Debatte „Religion als Ressource und politische Bildung“

*Es dominiert die Vorstellung der klaren Trennbarkeit von säkular und religiös. Sollte das Ziel der politischen Bildung vielleicht sein, diese Trennung zu dekonstruieren und eine Bedingung zu erarbeiten, die anerkennt, dass alles eine religiöse Dimension hat? So könnte eine gemeinsame kollektive Identität entstehen. Religion würde als Ressource wahrgenommen werden, zum einen als Quelle für Vergemeinschaftung, zum anderen als Motivation für karitatives Handeln. Wie ist dies jedoch umzusetzen? Wie brechen wir mit diesen (binären) Vorstellungen, die jede*r mitbringt? Welche Methoden brauchen wir in der politischen Bildungsarbeit, um diesen Schwierigkeiten zu begegnen?*

Die angesprochene Bereitschaft für schwierige individuell herausfordernde Reflexionsprozesse ist notwendig und mitunter wahrscheinlich der Grund für den Mangel an Offenheit, wenn es um die Dekonstruktion von Religion und Säkularität geht. Haltungen sind unterschiedlich ausgelebt und sozialisiert, manchmal über kulturelle Praktiken, manchmal aus religiösen Verständnissen genährt. Wir sollten mitdenken, inwiefern diese Haltungen nicht ein individuelles Mosaik aus unterschiedlichen kulturell/religiös sozialisiertem Denken und Handeln im Verhältnis zur Gesellschaft sind.

Ein Zugang wäre es, multiperspektivische Begriffe durchzubuchstabieren und sich zu fragen: Was bedeutet Gerechtigkeit? Oder was ist Demokratie? Wie lassen sich Haltungen und Wertvorstellungen an die Religion rückbinden? Wie säkular sind wir eigentlich? Wie anschlussfähig sind die Werte der Demokratie mit der eigenen Religion?

Das Spannungsfeld, das sich bei der Verbindung von Religion und politischer Bildung auftut, ist die Definition von politischer und religiöser Bildung. Denn ist religiöse Bildung nicht auch eine Form der politischen Bildung, die eine individuelle Positionierungen, Haltungen und persönliche Geschichten ermöglicht und dennoch darüber hinaus eine Diskussion relevanter gesamtgesellschaftlicher, demokratischer Werte erlaubt? Daran schließt sich die Frage an: Wie definieren wir (außer)schulische politische Bildung?

Solidarität in transreligiösen Kontexten

PRAXISLABOR IV · 24. MÄRZ 2021

1. Religiöse Werte und das Zusammenleben in einer Demokratie

Aus dem Praxislabor III wird deutlich, dass Religionen eine Ressource für die Zivilgesellschaft sein können. Vor allem in Bezug auf die innere Haltung und Überzeugung spielt sie eine wichtige Rolle. Besonders dann, wenn es darum geht, für andere einzustehen und sich zu engagieren – ein Fundament für eine funktionierende, solidarische Demokratie. Im vierten Praxislabor erkunden wir daran anknüpfend, welche Bedeutungen Solidarität in transreligiösen Kontexten hat, welche religiösen Werte Solidaritätsverständnisse prägen, bzw. welcher Zusammenhang zwischen Solidarität, Vielfalt, politischer Bildung und transreligiösen Netzwerken besteht. Das Praxislabor knüpft außerdem an die Veranstaltung „Richtig solidarisch?! Chancen, Herausforderungen & Grenzen von Solidarität(en)“ vom 28. Januar 2021 in Kooperation mit der Jungen Islam Konferenz an.³

Die Debatte nimmt auch Impulse auf, die seit 2001 mit dem Begriff der Postsäkularität gesetzt werden: Jürgen Habermas, ein Philosoph und Soziologe, schlägt 2001 in einer Rede vor, nicht von einer säkularen, sondern einer postsäkularen Gesellschaft zu sprechen (Habermas 2001). Er prägt damit einen neuen Begriff, der die „Koexistenz“ von Religion und Philosophie als Kern der Vernunft und der Gesellschaft in den Mittelpunkt rückt. Diskurse um Postsäkularität eröffnen neue Möglichkeiten über Religionen in der Gesellschaft zu sprechen und unterstreichen die potentiellen Ressourcen von Religionen für die Demokratie. In diesem Kapitel geht es um konkrete Werte und Vorstellungen von Solidarität, die einen religiösen Ursprung haben und in die Zivilgesellschaft hineinwirken.

3 Siehe https://derev.minor-kontor.de/?page_id=1428.

1.1. Religiöse Werte mit Bezug zu Solidarität(en) – ein Brainstorming

Im Herzen ablehnen

...„Wer von euch etwas Verwerfliches sieht, der ändere es mit der Hand. Sollte er dies nicht vermögen, dann (ändere er es) mit der Zunge. Sollte er auch dies nicht vermögen, so (ändere er es) im (oder: mit dem) Herzen. Das aber ist das Mindeste an Glauben.“

Quelle: *Sahīh Muslim, Riad: Dār as-Salām, 21421/2000, B. 1, K. 20, S. 42 §§ 177–178 (49).*

Wahrhaftigkeit

...etwas tun, weil es getan werden muss, weil es ein moralischer Anspruch ist, ein innerer Antrieb ...

Freiheit/Befreiung

...Menschen aus der Knechtschaft befreien

Soziale Verantwortung

...Diakonia, der Dienst am Menschen

Solidarität – Antinomie von Einheit und Vielheit

...unterschiedliche Sichtweisen nicht aufgeben und trotzdem solidarisch sein, politisch, aber auch auf der Ebene der Religion wichtig, unabhängig von der Konfession

Mut

... sich etwas trauen, sich exponieren

Frömmigkeit

... eine innere, demütige Haltung pflegen; das Leben bewusst gestalten

Nächstenliebe

... den Nächsten lieben, wie sich selbst

umma als Solidargemeinschaft

... der Vertrag von Medina ist ein Gesellschaftsvertrag für eine Gesellschaft, die den Islam frei leben darf, aber für alle Menschen, die in Medina leben, gilt. Im Vertrag hat umma keinen religiösen Stellenwert, sondern bezieht sich auf eine Solidargemeinschaft.

... es gibt einen Bedarf an politischem/solidarischem Beistand mit Hand oder Herz, wenn Einwohnende Medinas angegriffen werden.

Hilfsbereitschaft

... gegenüber nahen Verwandten, Reisenden, Bedürftigen, Bettelnden

Demut

... geduldig und sich Gottes bewusst sein, um nicht in die Gefahr zu kommen, dass eine:r sich im eigenen Engagement zu wichtig nimmt (Arroganz, Egoismus, Held*innentum), sondern innere Bescheidenheit und Demut üben

Gerechtigkeit

... der größte Jihad ist ein gerechtes Wort gegenüber einem Tyrannen.

2. Facetten transreligiöser Solidaritäten – Zusammenfassung der Diskussionspunkte

2.1. Besonderheit von Solidarität in (trans-) religiösen Netzwerken im Unterschied zu zivilgesellschaftlichen Kooperationen

Transreligiöse Netzwerke befinden sich in (post) säkularen Gesellschaften ohne konkrete Zielsetzung bereits in einer Solidaritätssituation, denn religiöse Communities haben eine besondere Stellung im Unterschied zu zivilgesellschaftlichen Gruppen. In diesem Zusammenhang kann Solidarität bedeuten, dass religiöse (und nicht-religiöse) Menschen dafür eintreten, dass die Würde der Menschen und ihrer Religionen anerkannt, wertgeschätzt und geschützt wird. Das Religiöse/die Religion als einen Faktor von Gesellschaft wertzuschätzen, beinhaltet, die Überzeugung des anderen für wertvoll zu erachten, und zwar über die Idee der Toleranz, die etwas Ungewolltes hinnimmt, hinaus: Solidarität heißt hier, einen gemeinsamen Wert zu erkennen.

Interessen, Themen und auch gesellschaftlichen Kämpfen können Ausgangspunkt transreligiös-säkulare Solidaritäten sein. Das Ringen um Geschlechtergerechtigkeit ist ein Beispiel. Der Austausch mit anderen Frauen⁴ macht deutlich, dass Frau nicht allein ist und die Beteiligten kommen gestärkt in die internen Debatten zurück. Gleichzeitig ist zu bedenken, dass Zweckbündnisse keine Solidarität sind. Die Zusammenarbeit sollte über die Sach-/Interessensebene hinaus nachhaltig gestaltet werden. Dazu gehören innere Aufrichtigkeit und ehrliche Empathie, die Vertrauen schaffen.

Eine zentrale Rolle spielt die Öffentlichkeit. Einerseits wird in transreligiösen Kontexten (im Vergleich zu zivilgesellschaftlichen Bewegungen) die performative Aussagekraft verstärkt. Wenn drei

Frauen aus unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gemeinsam gegen den Irakkrieg demonstrieren, dann wird sich 1. auf einer gesellschaftlichen Ebene mit den Menschen im Irak solidarisiert, und 2. wird eine Einigkeit (Einheit in der Vielfalt/transreligiöse Solidarität) dargestellt, die im Widerspruch zu der Idee des Mainstreams steht. Diese fokussiert nämlich, wie das Wort „interreligiös“, die Differenz zwischen religiösen Gruppen.

Andererseits ergeben sich daraus Herausforderungen in der transreligiösen Zusammenarbeit.

Aufgrund von unterschiedlichen religiösen Strömungen innerhalb einer religiösen Community und Konflikten und Differenzen untereinander gibt es einen Unwillen, gemeinsam aufzutreten. Denn durch das gemeinsame Auftreten im zivilgesellschaftlichen Kontext verwischt die religiöse Identität. Aus Sorge mit einer bestimmten Person von außen in einen Topf geworfen zu werden, wird die Zusammenarbeit erschwert oder sogar eingestellt.

Differenz und Vielfalt innerhalb religiöser Gemeinschaften ist im Mainstream und auch innerhalb der Communities wenig sichtbar.

Die gesellschaftliche Position von (religiösen) Minderheiten bedingt diese Unsichtbarkeit. In diesem Zusammenhang ist zu beobachten, dass religiös-zivilgesellschaftliche Bündnisse freier agieren und sich innovativer nach außen hin darstellen können als offizielle religiöse Vertretungen. Nichtsdestotrotz lassen sich Möglichkeiten der transreligiösen Kooperation finden, wenn Fragen der Repräsentation mitgedacht werden und Unterschiedlichkeit Raum hat, sich darzustellen. Es scheint dennoch wichtig, aus einer eigenen inneren Überzeugung heraus zu handeln, weil solidarisch sein bedeutet, sich herauszutrauen. Dies ist mit einem gewissen Risiko verbunden, denn bestimmte Reaktionen sind nicht vorhersehbar.

4 Im Rahmen des Praxislabors bewegten wir uns v. a. im binären Geschlechtersystem und besprachen bei Genderfragen fast ausschließlich Frau-Mann Konstruktionen und nicht z. B. Sexualitäten.

2.2. Konkrete Handlungsdimensionen und Beispiele

- ▶ Aktionswochen gegen Rassismus: das Berliner Forum der Religion lädt mit „rotem Sofa“ im Berlin Prenzlauer Berg im öffentlichen Raum zu Gesprächen ein
- ▶ Transreligiöse Seelsorge in Krankenhäusern
- ▶ Bereitstellung von Räumlichkeiten durch die christlichen Kirchen während Ramadan für Muslim*innen
- ▶ Transreligiöse Solidarität von Frauen unterschiedlicher Konfessionen
- ▶ Jüdisch-muslimische Kooperation bei der Reform des Schächtungsgesetzes in Österreich
- ▶ Protestbekundung von Seiten der evangelischen Kirche bei rassistischer/unverhältnismäßiger Razzia in einer Berliner Moscheegemeinde wegen angeblichen Verdachts auf Subventionsbetrugs im Zusammenhang mit Coronahilfen
- ▶ Transreligiöse Gedenkgebete für Betroffene des rechten Terrors in Christchurch
- ▶ ...

2.3. Die Bedeutung von Solidarität für die politische Bildung in Community-übergreifenden Lernkontexten

Ausgangspunkte

Der Auftrag politischer Bildung ist es, Menschen die Fähigkeit zu vermitteln, selbstbestimmt und kritisch zu denken, und sich für das Recht von anderen einzusetzen.

Respekt und Wertschätzung von Vielfalt ist ein Ausgangspunkt säkularer/religiöser Solidarität. Vielfalt bedeutet auch unterschiedliche religiöse Ver-

ortungen. Weil Vielfalt als Wert zu respektieren, wertzuschätzen und zu schützen ist, weil dies der eigenen Überzeugung entspricht, tritt eine*r für andere ein – nicht unbedingt, weil er oder sie Teil der Community ist.

Ein Beispiel einer solchen Solidarität kann sein, das Heilige des anderen zu schützen, wie z. B. dass das Gebet in Schulen ermöglicht wird, weil nicht-muslimische Schüler*innen die Praktizierenden unterstützen.

Vorschläge für die politische Bildung

- ▶ Niedrigschwellige Solidaritäten in den Vordergrund rücken.
- ▶ Das Grundgesetz als Grundlage nehmen, um scheinbar religiöse Angelegenheiten als säkulare Rechte zu definieren und (religiöse) Vielfalt nicht als religiöses Sonderrecht darzustellen.
- ▶ Religion in der politischen Bildung verwenden, um zu illustrieren, wie mit Vielfalt in der (post-säkularen) Gesellschaft umgegangen wird. Dabei kann auch das Thema Postsäkularität in den Mittelpunkt rücken, indem die wissenschaftlichen Diskurse vorgestellt und diskutiert werden.
- ▶ Religiöse und säkulare Fragen vermischen:
Ist Vielfalt ein Grundrecht und welche Rolle spielt die transreligiöse Vielfalt dabei?
Wie wird mit religiöser Vielfalt umgegangen?
Was hält eine vielfältige Gesellschaft zusammen?
Was ist in diesem Zusammenhang Solidarität?
Inwieweit kann eine Umma neben einer Glaubens- auch eine Wertegemeinschaft sein?
Welche Gesellschaft wollen wir werden?
Ist Solidarität die Gleichheit bei Unterschiedlichkeit?
Bedeutet solidarisch-sein für einen Wert eintreten?
Ist der Schutz von (religiöser/säkularer) Vielfalt Auftrag einer Demokratie?

Genderdiskurse, Religion und Solidarität

PRAXISLABOR V · 09. JUNI 2021

1. Religion und Genderdiskurse – Chancen und Grenzen für Solidaritäten

Die Diskussionen aus dem vergangenen Praxislabor zeigen, dass Solidarität(en) in transreligiösen Netzwerken stattfinden, sich aber auch besonderen Herausforderungen stellen müssen. Besonders greifbar wird die Komplexität, das Zusammenkommen von Chance und Problem, bei den Genderdebatten. Deshalb beschäftigen wir uns im fünften Praxislabor mit dem Spannungsverhältnis zwischen Genderdiskursen und Religion. Wir behalten dabei weiterhin den Fokus auf Solidaritäten. Einführend stellt uns die Kulturwissenschaftlerin Prof. Dr. Ulrike Auga prominente wissenschaftliche Debatten aus den Gender Studies vor. Dann folgt ein Erfahrungsbericht von Tanja Berg über die Möglichkeiten des feministischen Engagements aus einer jüdisch-feministischen Perspektive.

1.1. Religion und Genderdiskurse – theoretische Ansätze gebündelt – Prof. Dr. Ulrike Auga

Unter dem Titel „Genderdiskurse, Religion und Solidarität“ gibt Prof. Dr. Auga einen Einblick in die theoretischen Ansätze, mit denen sie arbeitet.

Zunächst führt sie an wie Frauen in der christlichen, ihr vertrauten Theologie, durch die Auslegung des Sündenfallmotivs als verbrecherisch dargestellt werden. Sie beschreibt damit, dass Frauen für vieles, was Menschen nicht gefällt, kategorisch verantwortlich gemacht werden. Noch dazu würden sie nicht als selbstbestimmte Personen wahrgenommen, sondern lediglich über die „Sünden“, für welche sie verantwortlich sind, definiert.

Auga führt aus, dass in biopolitischen Staaten wie wir sie im Kapitalismus kennen, die Menschen als Ware gelten – nur der Profit erbringende Körper hat in der Bevölkerung einen vermeintlichen Wert. So galten zum Beispiel lange LGBTQIA*+-Menschen als nicht „wertvoll“, da sie sich angeblich nicht fort-

*„Für mich ist Foucaults Werk wie die Erfindung des Rades. Einmal mit seinem Diskursbegriff: Wir sprechen von dominanten und widerständigen Diskursen, deswegen muss eine*r nicht sagen, dass es Den Islam und Das Judentum nicht gibt. Es gibt auch nicht Das Christentum oder Die Evangelische Kirche, sondern in all denen gibt es dominante Diskurse und widerständige Diskurse und die können viele sehr verschiedene Dinge hervorbringen. Es gibt kein machtneutrales Wissen, sondern es gibt einen Zusammenhang zwischen Machtwissen und Wahrheitsproduktion.“ Prof. Dr. Auga*

pflanzen – somit also den gesellschaftlichen Wert des Nachwuchses nicht liefern würden. Das dies so nicht stimmt, wurde von der LGBTQIA*+-Community inzwischen bewiesen. Frauen sind in dieser Gesellschaftserklärung also nur so lange gesellschaftlich von Wert, wie sie reproduzieren können.

Weiterhin stellt Auga einige Ansätze der Geschlechterforschung vor. Zunächst wird Donna J. Haraways Konzept des situierten Wissens vorgestellt, was besagt, dass Wissen nicht allgemeingültig für alle Menschen ist, sondern immer lokal und temporär begrenzt ist. Auga schlägt vor, auch religiöses Wissen als situiertes Wissen zu verstehen, somit also alles religiöse Wissen auch immer wieder kritisch nachgeprüft werden kann und soll.

Als nächstes gibt sie einen kurzen Überblick über Judith Butlers Werk. Butler prägte die Unterscheidung in biologisches (*sex*) und soziales (*gender*) Geschlecht und stellte außerdem die dankbar in den Geschlechterstudien angenommene Theorie des performativen Geschlechts auf (*Doing Gender*) – dass also jegliche Geschlechtlichkeit immer eine performative Handlung ist, auf Zuschreibungen beruht und somit die Identitätskategorien Frau und Mann grundlegend in Frage gestellt werden müssen.

„Religion konnte bis jetzt nicht als performative Kraft, die zur Formierung des Objekts beiträgt, verstanden werden. Religion gilt noch heute nicht als Wissens-kategorie, wie die anderen. Es wird nicht verstanden, als Wissen, was Solidarität herstellt, sondern wird häufig nur als gewaltvoll verstanden, gerade in Geschlechterforschungszusammenhängen.“
 Prof. Dr. Auga

Daran anschließend skizziert Auga die Theorie der Intersektionalität von Kimberlé Crenshaw. Laut Crenshaw beschreibt Intersektionalität die Überschneidung von mehreren Kategorien, in denen Menschen Diskriminierung erleben. So erfährt zum Beispiel eine Schwarze Frau eine besondere Form der Diskriminierung – aufgrund ihrer Hautfarbe und aufgrund ihres Geschlechts. Diese Überschneidung wird im Englischen als „intersection“ bezeichnet – daher der Begriff „intersectionality“ und dann im Deutschen die Übersetzung „Intersektionalität“. Die Kategorien, mit denen unter dem Begriff Intersektionalität gearbeitet werden, umfassen den sozioökonomischen Hintergrund einer Person, ihr Geschlecht, ihre Sexualität, ihre Herkunft und jegliche Kategorie auf der Diskriminierung beruhen kann. Auga schlägt vor, auch Religion als intersektionale Kategorie zu verstehen.

Auga betont die Wichtigkeit, Religion neu zu theoretisieren: Religion (und Geschlecht) sollen als Kategorien des Wissens und Religion als intersektio-

„Geschlecht und Religion teilen strukturelle Gemeinsamkeiten, die sich vor allem entlang der Achsen der Performativität und der Diskursivität verorten lassen. Auch die Religion muss diskursiv verstanden werden und kann dadurch das soziale Imaginäre transformieren.“ Prof. Dr. Auga

nale Kategorie verstanden werden. Auga betont hierbei den diskursiven Charakter, der es ermöglicht, Vielfalt innerhalb einer Religion sichtbar zu machen: So sind zum einen die dominanten Dis-

kurse, die sich in den religiösen Institutionen durchsetzen, wissenschaftlich nachvollziehbar. Andererseits können auch widerständige, also Diskurse und Praktiken, die sich gegen diesen dominanten Mainstream wenden, untersucht werden. Sie betont mit dem Diskursbegriff außerdem die Veränderbarkeit und Vielfalt von Religion(en).

In Bezug auf das Thema Solidarität schlägt sie vor, postsäkular zu denken. Atheistische und religiöse Ansätze sollten Wertschätzung bekommen und Orte der Subjektformation, Handlungsmacht und des menschlichen Blühens sein können. Die Verbindung von Religion mit (Irr-)Glauben und Unvernunft und der Säkularisierung mit Vernunft sollte aufgehoben werden. Dies trägt ihrer Meinung nach zu einer solidarischen Gesellschaft bei.

1.2. Jüdisch-feministisches Engagement – Einblicke in die Arbeit von Bet Debora – Tanja Berg

Tanja Berg berichtet von den verschiedenen Perspektiven auf die Auseinandersetzung mit Fragen von Gender in der jüdischen Community und wie sie in Deutschland und Europa erlebt werden. Sie zieht dafür ihre Erfahrungen aus dem europäischen Netzwerk jüdischer Feministinnen Bet Debora heran.

Bet Debora ist ein jüdisch-feministisches, europäisches Netzwerk, welches den Schwerpunkt unter

*Das Netzwerk „versucht sehr explizit auf die alte jüdische Frauenbewegung zurückzugreifen und zu sagen, dass die Shoah, der Holocaust, ein wichtiger Aspekt [...] der Lebensrealität jüdischer Menschen in den meisten Teilen der Welt ist, dass das aber nicht das Einzige ist, was uns definiert und dass unsere Vorstellungen dafür, wie wir leben wollen und was für uns [...] jüdische Identitäten im weitesten Sinne sein können oder wie wir uns als jüdische Menschen, als Juden*Jüdinnen*, definieren, etwas ist, was sich nicht auf diese zwölf Jahre und ihre Wirkung reduzieren lässt und auch sich nicht über Antisemitismus definieren sollte.“*
 Tanja Berg

anderem auf innerjüdische Fragen von Gender in Europa legt. Für das Netzwerk steht das Engagement für Emanzipation und die Vorstellung, die Welt zu verändern und jüdisch-feministische Perspektiven lauter zu machen, im Fokus.

Um das zu erreichen, arbeitet Bet Debora mit Aktivist*innen der jüdischen Community in Europa zusammen, die zum kleineren Teil religiös, und mehrheitlich säkular sind. Das Netzwerk hat zum Ziel, jüdische Feminist*innen zusammen zu bringen und mit ihnen in den Austausch zu treten. Gemeinsam besprechen die Engagierten Fragen der Gleichstellung der Geschlechter in der Religion und den Gemeinden. Sie schauen, welche Fragen auftauchen und zu welchen Ausschlüssen und Problemen es kommen kann, wenn auch Schnittstellen berührt werden, z. B. bei jüdischen Feminist*innen und der neuen Frauenbewegung oder in den Lebensrealitäten von jüdischen Mitgliedern der LGBTQIA*-Community. Berg betont, dass es wichtig ist zu bedenken, dass die jüdische Community eine Minderheit und sowohl politisch als auch religiös sehr divers aufgestellt ist. Wenn es um Fragen der Solidarität geht, spielt diese Diversität innerhalb der jüdischen Community eine Rolle. Berg argumentiert nämlich, dass eine Sensibilisierung für Diversität vorhanden sein muss, damit solidarisches Handeln und Denken erreicht werden kann. Wenn das Wissen um Gender-Diversität, aber auch um jegliche anderen Formen der Diversität nach innen zugelassen werden sollen, fordert das eine Community heraus. Die Frage, ob eine jüdische Frau Gebetsriemen und den Tallit zum Morgengebet tragen darf oder nicht, wird viel diskutiert, zeigt aber nicht zwingend, ob diese Person Feminist*in ist oder nicht, sondern eher wie die Community, in der die Person sozialisiert ist, diese Frage verhandelt. Nichtsdestotrotz kann an der Aushandlung dieser Frage Solidarität gelernt werden, da die Zugehörigkeit zur jüdischen Community oft tief genug verankert ist, um auch Differenzen auszuhalten. Andere Fragen, die die Referentin aufwirft, sind: Müssen Frauen Rabbinnen sein können, damit die jüdische Community feministischer werden kann? Kann es ein Gebet geben, an dem alle gleichberechtigt an allen Facetten teilnehmen und durcheinander sitzen? Oder können getrennte Sitze und Gebete auch eine Form des Feminismus darstellen?

Tanja Berg berichtet zum Ende ihres Inputs von mehreren Kooperationen des Netzwerks (die über die jüdische Community hinaus in trans- und interreligiöse, sowie säkulare Felder reichen). Sie beschreibt Solidarität in einem europäischen Netzwerk als ständigen Aushandlungsprozess in Bezug auf die Bedingungen, die (Schmerz-)Grenzen und die Bedeutung von Solidarität für den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Sie betont nachdrücklich, dass es, gerade in schwierigen Zeiten für den transreligiösen Dialog um so wichtiger ist, zusammen zu halten und gemeinsame Stärke und Solidarität untereinander zu zeigen. Im Anschluss an die beiden Vorträge aus Theorie und Praxis kommen die Teilnehmenden miteinander ins Gespräch.

2. Erfahrungsaustausch zum Verhältnis von Genderdebatten, Religion und Solidarität

Geben wir der Debatte um Solidarität eine stärker politische Färbung, d. h. verknüpfen wir sie mit den Genderdebatten, dann zeigen sich im Vergleich zur ersten Diskussion um transreligiöse Solidarität (Siehe Kapitel 4, S. 21), neue Ebenen:

In einer religiösen Community sind Menschen nicht aufgrund der politischen Gesinnung, sondern basierend auf ihrer Religion. Das Potential für Solidarität aufgrund der gemeinsamen Religionszugehörigkeit ist hier verborgen, eine politische Solidarität, in diesem Fall feministische Solidarität, ist jedoch nicht ohne weiteres gegeben. Denn in einer Gemeinde kommen Menschen verschiedener politischer Ausrichtungen zusammen. Sobald sich die Frage nach dem Inhalt und der Ausformulierung eines politischen Themas stellt, ist Solidarität in einer Community nicht selbstverständlich beantwortet, sondern herausfordernd. Gleichzeitig findet dann – mit einer Aushandlung und Suche nach Schnittstellen, sowie der Bearbeitung von Konflikten – ein politischer und im besten Fall demokratischer Prozess statt.

Gleichzeitig betrifft dieser Zusatz „politisch“ die Communities ganz unterschiedlich: So ist es selbstverständlich von christlich-demokratischen Werten und dem Widerstand der christlichen Kirchen in der DDR zu sprechen und das Christliche politisch zu

lesen, und damit etwas Positives zu meinen. Ganz im Gegenteil wird „ein politischer Islam“ schnell sehr negativ dargestellt. Das kann dazu führen, dass Gemeinden und Gemeindemitglieder sich nicht öffentlich politisch verorten wollen. Auch hier ist wieder Intersektionalität erkennbar: Muslimische Gemeinden erfahren durch rassistische Vorurteile partout negative Zuschreibungen, wo christliche Gemeinden beispielsweise positive erfahren.

So wie die Bezeichnung „politisch“ in den religiösen Communities kontrovers verhandelt wird, sind auch die jeweiligen Communities politisch divers, also sowohl progressiv als auch konservativ im Bezug auf Gender-Vorstellungen und Feminismus aufgestellt. Dennoch hält sich der Vorbehalt – auch seitens säkularer Feminist*innen – gegenüber religiösen Menschen, nicht politisch und v. a. nicht feministisch zu sein, hartnäckig.

Die politische Diversität in Religionen wird oft nicht anerkannt. Religiöse Menschen gelten als „religiös“ ganz im Sinne der Säkularisierungsthese (*Siehe Kapitel Säkularität(en) und Gesellschaft im Wandel, S. x*). Sie sind irrational und in ihrem Glauben gefangen, ganz in Abgrenzung zu säkularen und damit rationalen, vernünftigen und politisch Menschen. Politisches Denken und Handeln wird religiösen Menschen abgesprochen. Damit Religionen politisch sichtbar werden und agieren können, müssen diese säkularen Denkmuster dekonstruiert werden. Es muss wissenschaftlich hinterfragt werden, welche Annahmen hinter den Vorbehalten stecken. Was gilt als Wissen, was nicht und warum? (*Siehe folgendes Kapitel*)

Diversität, Religion und Solidarität zusammen denken

Welche Möglichkeiten gibt es, trotz dieser Herausforderungen, Solidarität in Gender- und politischer Vielfalt zu leben? Ein Vorschlag lautet: Empathie und Ambiguitätstoleranz. Mit Empathie und der Fähigkeit Widersprüche auszuhalten, kann aus Toleranz, also dem bloßen Aushalten von Unterschieden, Akzeptanz werden. Hiermit ist gemeint,

*„Ich kann nicht du sein, aber ich kann dich stehen lassen und ich kann ich sein und das geht nur mit Begegnungen und mit üben. Ich empfinde die derzeitige Gesellschaft als eine unglaublich polarisierte, also entweder du bist meiner Meinung oder ich grenze dich aus. Und das wird immer kleinteiliger und das einzige [wie wir] dem entgegenwirken können ist tatsächlich ein Training von Ambivalenz“ Teilnehmer*in*

dass die Verschiedenheit nebeneinanderstehen gelassen wird/werden kann. Dies wird u. a. möglich, wenn Menschen nicht eindeutig nur einer Gruppe oder einer Identität zugeordnet werden, sondern mehreren Gruppen zugehören können und mehrere Identitäten haben (dürfen). Dies ist ein konzeptioneller Vorschlag, der die Dimensionen von Vielfalt zusammenhält.

Eine andere einfache Möglichkeit, in (religiösen) Genderdiskursen Solidarität und Offenheit zu demonstrieren, ist die Anpassung der Sprache. So kann zum Beispiel in Anreden nicht nur „Damen und Herren“ genannt werden, sondern neutrale Begriffe können verwendet werden, wie „Guten Tag XY“. Somit werden alle Menschen angesprochen und nicht nur die, die sich im binären Geschlechtersystem wiederfinden.

Ein*e Teilnehmende*r fasst zusammen, dass „in der Solidarität [...] eine größere Anforderung an diese Bereitschaft besteht, sich an schmerzhaften Themen zu reiben und dennoch füreinander einzustehen, auch öffentlich“. Dies schließt auch eine Fehlerakzeptanz mit ein. Menschen machen Fehler. Das können wir annehmen und verzeihen, statt in Dogmatismen zu verfallen.

Nichtsdestotrotz bleibt die Herausforderung groß, aktuelle (akademische) Diskurse der Gender und Queer Studies in die (religiöse) Praxis einfließen zu lassen. Fragen, die hierbei relevant, aber unbeantwortet bleiben, sind: Wie kann in der Theologie das Wissen um LGBTQIA*+ verfestigt werden? Wie

kann es in die Gemeinden getragen werden? Wie können vielfältige Lebensweisen auch in Gemeinden thematisiert werden und Unterstützung geboten werden? Wie können LGBTQIA*+-Lebensrealitäten Einklang finden in einer oft konservativ geprägten Gemeindestruktur? Was müssen die Predigenden der Gemeinden auch gegebenenfalls an Transferleistungen vollbringen? Wie können auch gemeinde- und konfessionsübergreifend Strategien zur Etablierung von Genderdiskursen in religiösen Kontexten geschaffen werden, um auch gesamtgesellschaftlich die Lage zu beeinflussen?

Solidarität ist herausfordernd, vor allem wenn sie mit Genderdebatten zusammenkommt, denn hier ist sie darüber hinaus auch noch schwer in Worte zu fassen, die für alle einfach zu verstehen sind.

Die vielen offenen Fragen deuten an, dass wir erst am Anfang dieser Debatten und Entwicklungen stehen. Sie fordern auf, viele Perspektiven, Generationen und politische Aushandlungen mitzudenken.

Transreligiöse Perspektiven auf Bildung

PRAXISLABOR VI · 30. SEPTEMBER 2021

1. Hinführung zum Thema Bildung, Wissen, Lernen

Mit dem sechsten Praxislabor setzen wir die Diskussionen um dominante Diskurse und Gegennarrative, die sich rund um das Verhältnis von Religion und Demokratie aufspannen, fort. Wir verschieben allerdings den Fokus von Solidaritäten auf Konzepte von Bildung und Wissen. Wie kommen wir darauf? Wie in den vorherigen Diskussionen und theoretischen Ausführungen deutlich wird, spielen Wissensbestände darum, was unter Religion verstanden wird, für Repräsentation und Wertschätzung transreligiöser Communities eine bedeutende Rolle. Bereits im Praxislabor I wird durch die Referentinnen herausgestellt, dass religiöse Praktiken oftmals mit einer vermeintlich neutralen, säkularen Argumentation, debattiert und bewertet werden. Diese Bewertung ist häufig eine Abwertung religiöser Menschen. Das säkulare Vorurteil spricht von „religiös“ und meint dabei irrational, undemokratisch, konservativ, unpolitisch usw.

Die Fachdebatten unseres Projektes zeigen hingegen, dass es eine Vielfalt transreligiöser Werte, Bedeutungen und Praktiken, aber vor allem zivilgesellschaftliches Engagement und Debatten um demokratische Prozesse innerhalb der religiösen Communities gibt. Sie zeigen Ressourcen und Wissensschätze, die dem Mainstream oftmals nicht bekannt sind. Darum ist die Frage, was in der Diskussion um Religionen und Demokratie als Wissen gilt und was nicht, relevant für eine differenzierte Annäherung an das Themenfeld. Die vorangegangenen Praxislabore lehren uns, selbstverständliche und weitverbreitete Vorstellungen der (*weißen*, säkularen und christlich-sozialisierten) Mehrheitsgesellschaft zu hinterfragen. Dies betrifft allen voran auch das Thema Wissen, und damit auch Fragen rund um Bildung und Lernen. Wie uns v. a. zwei unserer Veranstaltungen zeigen (z. B. der

Workshop IV mit dem Berliner Forum der Religionen August 2021⁵ oder die Podiumsdiskussion in Kooperation mit der Muslimischen Akademie Heidelberg März 2021)⁶: Wenn Bildung oder Wissen außen draufsteht, heißt es nicht, dass für alle Menschen das gleiche drin ist. Der Bildungsbegriff des Mainstreams lässt schnell an Schule oder Hochschule denken und ist aus einer mehrheitlich christlichen Tradition heraus säkular geprägt.

Doch welche weiteren Bildungsbegriffe und -verständnisse gibt es? Wie können diese sichtbar gemacht werden und in gängige Verständnisse oder Formate einfließen? Um uns diesen Fragen zu nähern, stellen wir im sechsten Praxislabor die Dimensionen von und Perspektiven auf Wissen und Bildung in den Vordergrund. Besonders für die Entwicklung von Bildungsmaterial ist es unserer Ansicht nach sinnvoll, die vielfältigen Annäherungswege an dieses Themenfeld genauer in den Blick zu nehmen. Darüber hinaus spricht für das Thema, dass die Teilnehmenden unserer Veranstaltungen, Multiplikator*innen und Engagierte aus dem inter- und transreligiösen Dialog sind. Sie lernen allen voran mit- und voneinander, gestalten und organisieren Bildung vor allem selbst in ihren Berufen und Ehrenämtern.

Mit dieser Fachdebatte stecken wir deshalb das spannende und kontroverse Feld ab, das sich eröffnet, wenn es um die scheinbar einfache Frage geht, was eigentlich Bildung/Wissen/Lernen bedeutet.

Die im folgenden dargelegten Aspekte kommen in der Diskussion zum Tragen. Die Darstellung erfolgt nicht an allen Stellen chronologisch, um die Inhaltscluster gebündelt darzustellen, die im Gespräch auftauchen.

⁵ Siehe https://derev.minor-kontor.de/?page_id=2612.

⁶ Siehe https://derev.minor-kontor.de/?page_id=1960.

2. Bildung, Wissen und Lernen transreligiös debattiert

Werden Menschen unvermittelt gefragt, was für sie Bildung bedeutet, antworten viele mit einem offenen Verständnis des Begriffes. So auch in dem Video von uns, was in Kooperation mit der Muslimischen Akademie Heidelberg entstand. Die Befragten, die aus diversen religiösen Kontexten kommen, füllen den Bildungsbegriff mit dem, was sie als Personen wachsen lässt. Nicht das Schulische wird fokussiert, sondern Wissensformen, die eine Dimension von Welt-Eröffnung und Neugierde haben. Diese Annäherung entspricht nicht dem Mainstream-Verständnis von Bildung.

Die „normale“ Perspektive, die Wissen gemeinhin erzeugt, ist europäisch, weiß, säkular und männlich. Perspektiven und Dimensionen, die nicht dieser Norm entsprechen, müssen erst um Anerkennung kämpfen.

Auch in der Diskussion im Praxislabor wird schnell klar, dass „das allgemeine“ Bildungsverständnis von bestimmten Perspektiven und Interessen geleitet ist und die Funktion hat, den Zugang zu Ressourcen zu regulieren. Die „normale“ Perspektive, die Wissen gemeinhin erzeugt, ist europäisch, weiß⁷, säkular und männlich. Perspektiven und Dimensionen, die nicht dieser Norm entsprechen, müssen erst um Anerkennung kämpfen. In der Diskussion wird stark gemacht, dass das Verständnis von Bildung und Wissen von nationalen Interessen und dem Kapitalismus beeinflusst ist. So erzählt eine teilnehmende Person aus der Forschung, dass der Bildungskanon für Schule aus dem universitären Kanon kommt und historisch gesehen nationalen Interessen dient(e), denn: Die Universität waren nationale Institutionen, die entstanden, um Beamte für den Nationalstaat auszubilden. Deswegen ist der Kanon in den bestimmten Disziplinen an nationalen Interessen orientiert. Mittlerweile verschiebt sich der Fokus hin zu Wirtschaftsinteressen. Die Universitäten werden immer mehr zu Orten, die

Arbeitende und Produkte bereitstellen. Sie sind an der Produktion, der Mehrwertproduktion und in der Herstellung von Profit im kapitalistischen Staat beteiligt. Die Interessen des Nationalstaats verschmelzen mit denen des Kapitalismus. Dieses Zusammenkommen von Interessen hat einen sehr starken Einfluss auf das Verständnis von Bildung und das, was als Wissenskanon anerkannt ist.

2.1. Wissen, Macht und Ausschlüsse – doch wo bleibt die Religion?

Mit diesem Kanon fallen andere Wissensformen bestenfalls unter Lebenserfahrung und zählen nicht zu dem konventionellen Begriff von „Wissen“. Das „andere Wissen“ erhält nicht die gleiche Wertschätzung und Anerkennung, insbesondere wenn es um Kompetenzen und Qualifizierungen geht. Diese sind besonders in Deutschland an staatlich anerkannte Abschlüsse und damit auch an diese anerkannten Wissensformen geknüpft. Der Zugang zu einem Beruf und damit zu Ressourcen unterliegt dieser

Religiöses Wissen und religiöse Erkenntnisse über sich selbst und die Welt und den Zusammenhang davon, werden in der herkömmlichen Definition von Bildung überhaupt nicht gesehen, gewertet und dann auch nicht genutzt.

Logik. Zugänge und Möglichkeiten für diese Abschlüsse haben sehr stark mit bestimmten Macht- und Wissenszusammenhängen zu tun. Es gibt über die Definition, Anerkennung oder Aberkennung von Wissen, einen gesellschaftspolitischen „numerus clausus“.

Diese strukturellen Bedingungen haben einen Einfluss auf die individuellen Handlungen und Haltungen. Eigenen Erfahrung und Wissensbestände von zuhause, die z. B. in der Schulbildung keine Anerkennung finden, werden in Frage gestellt. Dies berührt den Selbstwert und kann zu Selbstzweifel bei den einzelnen Personen führen.

7 Siehe Fußnote 1, S. 9.

Im Verlauf der Diskussion wird festgestellt, dass diese Art der Diskriminierungskritik in letzter Zeit vermehrt in Schulkontexten und auch in der politischen Bildung geübt wird. Vernachlässigt bleiben die transreligiösen Perspektiven und Dimensionen auf Bildung, Lernen und Wissen. Religiöses Wissen und nicht-westliche, weltanschauliche Erkenntnisse über sich selbst, die Welt und den Zusammenhang davon, werden in der institutionalisierten Bildung nicht gesehen oder wertgeschätzt, sondern im Gegenteil häufig abgewertet, ignoriert und verdrängt. Macht- und Herrschaftsstrukturen werden damit zum einen aufrechterhalten, zum anderen gehen der (Demokratie-)Bildung wertvolle Ressourcen verloren. In religiösen Kontexten werden nämlich bestimmte Fragen schon sehr lange und sehr tief besprochen und gelernt. Zum Beispiel in Bezug auf die Fragen, wie Wissen entsteht oder was eine Gesellschaft zusammenhält. Dennoch sind diese transreligiösen Lernprozesse nicht Teil des sogenannten „Allgemeinwissens“.

Der herkömmliche Zusammenhang von Religion und Wissen ist weiterhin säkularistisch geprägt. In dieser Vorstellung gelten Religionen als unvernünftig. Sie sind im Mainstream nicht der Ort der Erzeugung von neuem Wissen und werden nicht als Ressourcen für eine solidarische Gesellschaft gesehen. Ganz im Gegenteil gelten sie als unvernünftig, traditionell und werden rassifiziert. Währenddessen liegt auf der säkularen Seite das Wissen, die Vernunft, die Objektivität, die Messbarkeit die Progressivität, die Männlichkeit, der Fortschritt und die Wissenschaft.

Alternative Vorstellungen von Bildung und Wissen

Religiöse Prägungen und theoretische Vorannahmen hinterlassen Spuren in der Art, wie wir in einen Bildungsprozess gehen und was wir unter Bildung verstehen. Die Teilnehmenden besprechen einige Vorstellungen von Bildung und Wissen, die sich vom Mainstreamverständnis unterscheiden.

So erzählt eine Teilnehmende, dass in der jüdischen Tradition das Einander-Kritisieren sehr zentral ist. Lernen, Hinterfragen und Diskutieren hat einen großen Stellenwert. Das hat Einfluss darauf, was

ein Lernprozess ist oder inwiefern dieser als guter Lernprozess verstanden wird.

Eine andere Teilnehmende erläutert, wie Bildung – das Wort im Deutschen – aus der Mystik kommt und von Meister Eckhart (1260–1328), einem christlichen Theologen, geprägt ist. Dieser beschreibt, wie Menschen eingebildet werden von Gott, sich also wieder einem Bild Gottes annähern, wachsen und sich öffnen. Diese Offenheit und Empfänglichkeit des Begriffes läuft interessanter Weise konträr zu dem Bildungsverständnis schulischer Abschlüsse. Es wird außerdem die christliche Prägung des Begriffes sichtbar.

Eine weitere teilnehmende Person leitet eine Ambivalenz des Begriffes und der vorgeschlagenen Interpretation ab: Menschen wollen lernen und interessieren sich intrinsisch für Dinge. Dabei geht es nicht zielgerichtet um ein Mittel zum Zweck, sondern um das Lernen als Selbstzweck, als etwas, was das Menschsein ausmacht. Auf der anderen Seite gibt es ein klares Bewusstsein darüber, dass bestimmtes Wissen notwendig ist, um bestimmte Dinge in Leben erreichen zu können. Dann wird Bildung zu einem Werkzeug und dadurch in gewisser Weise ein- und beschränkt. Das, was Bildung eigentlich leisten kann, nämlich Offenheit, Begeisterung und Freude, wird von Pragmatismus besetzt.

Im Gegensatz zu herkömmlichen Verständnissen von Wissen, das fest steht, wird außerdem angemerkt, dass es erst das Hinterfragen von bestehendem Wissen ist, was ein spannendes Moment und damit Wissen erzeugt. Dann nämlich, wenn es Widersprüche oder Dilemmata gibt, wenn es nicht um richtig oder falsch geht, sondern Raum und Verständnis für Uneindeutigkeit bleibt.

2.2. Pluralität im transreligiösen Dialog – Hürde oder Bereicherung?

Dass es unterschiedliche Zugänge zu Wissen gibt, wird im transreligiösen Netzwerk besonders erlebbar für diejenigen Menschen, die konvertieren. Wenn sie diesen Prozess vollziehen, merken sie, welches Wissen sie sich aneignen müssen. Um ein Verständnis darüber zu gewinnen, was die Welt jeweils in dem neuen, religiösen Kontext bedeuten

kann, müssen sie viel Neues lernen, darunter habituelle Dinge, soziale Normen, und informelles Wissen über das Erleben und Verstehen der Welt.

In der Diskussion kommt zu Tage, dass eine scheinbar selbstverständliche Vorstellung von dem, was Wissen ist, auch in transreligiösen Netzwerken zu Konfusion führen kann und damit die unterschiedlichen Deutungen und Zugänge sichtbar werden. Zum Beispiel wird in der Arbeit einer interreligiösen Stiftung deutlich, dass nicht alle transreligiösen Beteiligten vom Gleichen sprechen: In den pädagogischen Vorstellungen gibt es Uneindeutigkeiten. Das Ringen um Deutungshoheit bleibt präsent. So hatte zum Beispiel ein*e christliche*r Akteur*in in einem Bildungspaket Schüler*innen erklärt, wie der Islam entstanden ist – aus einer christlichen Perspektive – und die Muslim*innen waren mit der Erklärung nicht einverstanden. Hier wird ein Grundsatzproblem klar: Gruppen übertragen „ihr Wissen“ auf andere, betrachten es als universal, und es kommt zu Konflikten.

Auch innerhalb der eigenen Communities gibt es eine Diversität von dem, was als Wissen gilt. Das kann herausfordernd sein. So erzählt eine Teilnehmende, dass sie an die Grenze ihrer Bereitschaft stößt, von anderen zu lernen, wenn sie Mitglieder ihrer Religion trifft, die ein ganz anderes Geschichtsverständnis zeigen. Deutlich treten hier die Differenzen innerhalb der Religionen in den Vordergrund. Doch das wird oftmals nicht gesehen. Hier schließt sich ein Problem an, was religiöse Personen kennen: Selbst wenn eine*r eigentlich nur für sich und die eigene Auslegung einer religiösen Tradition sprechen will, wird eine*r in der Regel oft als Stellvertreter*in der gesamten Religionsgemeinschaft wahrgenommen. Das ist eine Herausforderung, auf die auch in der politischen Bildung eine konstruktive Antwort gefunden werden muss: Wie kann intrareligiöse Vielfalt sichtbar sein und wie kann eine Person für sich sprechen ohne als Sprachrohr für die Religionsgemeinschaft zu gelten? Dabei betrifft diese Herausforderung nicht alle Menschen gleich, sondern intersektional. Kommen weitere Kategorien hinzu, die den Menschen, neben der Religion als anders markieren, steigt der Grad der vermeintlichen Abweichung und damit auch der Erklärungsbedarf.

Pluralität von Wissen muss jedoch nicht zwangsläufig zu Konflikten führen, sondern ist – und das zeigt der Verlauf der Diskussion – in vielen Situationen bereichernd. Folgende Beispiele aus dem transreligiösen Kontext kommen zur Sprache:

Best-Practice Beispiele

- ▶ Die Anerkennung von Wissen kann anders als in der Arbeitswelt funktionieren: Eine Teilnehmerin erzählt, dass in der jüdischen religiösen Praxis nicht primär nach einem Abschluss gefragt wird. Als praktizierende Kantorin berichtet sie, dass das Wissen, was gebraucht wird, im religiösen Alltag abgerufen und gezeigt wird: Im Unterricht, in den Gottesdiensten, im Gebet.
- ▶ In der institutionalisierten politischen Bildung fällt auf, dass es bis heute eine klare Erwartung gibt, dass das etablierte Wissen und das vorhandene Verständnis von politischer Bildung benutzt und an verschiedene Zielgruppen weitergegeben wird. Neuerdings wird mit einem selbstkritischen Blick immer mehr darüber reflektiert, welches andere Wissen, beteiligte (religiöse) Träger mitbringen. Es wird auch besprochen, wie dieses Wissen vielfältiger wird und welche neuen Erkenntnisse gewonnen werden können. Es sind mehr Leute beteiligt und unterschiedliche Akteur*innen steuern Wissen bei. Das ist ein Lernprozess, der gerade im Gang ist. Es gibt eine Pluralisierung der Landschaft im Bereich der politischen Bildung. Die Frage ist: Wie verändert eine Pluralisierung der Landschaft auch das Wissen oder die Art der Bildung, die wir vermitteln möchten?
- ▶ In einem jüdischen Coworking Space, der Teil eines allgemeinen sozialen Coworking Spaces ist, gibt es ein interreligiöses Projekt. Dort wollten junge Leute aus vier oder fünf verschiedenen Religionsgemeinschaften Bildungsarbeit machen. Obwohl sie die Vielfalt von Religionen thematisieren wollten, sprachen sie fast ausschließlich über Rassismus und Antisemitismus. Aus dieser frustrierenden Dynamik heraus entstand ein neuer Fokus darauf, was Lernen und Bildung in ihren eigenen **Communitys**, in ihren Traditionen und ihren Familien bedeutete. Sie haben die Erfahrung gemacht, dass es die Per-

spektive verändert, wenn wir nicht davon ausgehen, dass wir wissen, was mit Bildung oder Lernen gemeint ist, sondern uns die Zeit nehmen, uns dies einander vorzustellen und zu diskutieren.

Die Bildungslandschaft wird pluraler, immer mehr Perspektiven fließen in die Produktion von Wissen ein. Braucht es dann auch andere Begriffe als Bildung/Wissen/Lernen? Um diese Frage dreht sie die anschließende Diskussion.

2.3. Vielfalt und Bildung zusammendenken – aber wie?!

Wenn Menschen an einem Tisch sitzen und über Bildung reden und immer mehr Stühle dazu gestellt und die Sichtweisen vielfältiger werden, braucht es dann zuerst einen neuen gemeinsamen Begriff? Oder ist es besser, sich erstmal anzuhören, was jede Person mit dem Begriffen selbst inhaltlich mitbringt und -trägt? Einige betonen, dass trotz des schließenden Charakters eines Wortes, der Begriff Bildung ambivalent und offen bleibt. Dies spricht gegen ein neues Wort. Andere hingegen plädieren für einen neuen Begriff. In beiden Fällen bleibt die Frage, wie das Vielfältige, was an Antworten, Vorstellungen und Wünschen möglich ist – diese Vielfalt – zur Sprache gebracht werden kann?! Wie können die unterschiedlichen, auch religiösen, Prägungen darin Eingang finden?

Um sich dieser Frage zu nähern, schlagen einige Teilnehmende, Theorien aus den Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaften vor, die helfen können, der Sprachlosigkeit gegenüber Pluralität zu begegnen.

Demokratieverständnisse

Eine teilnehmende Person wirft ein, dass vielen Debatten, auch in der politischen Bildung, ein sogenanntes deliberatives Demokratieverständnis

„In der Demokratie ist es in Ordnung sich nicht einig zu sein, trotzdem müssen Entscheidungen aus Überzeugung getroffen werden.“ Teilnehmer*in

zugrunde liegt. Dieses Verständnis geht davon aus, dass der Konsens, der Kern einer guten Politik ist. Die Person widerspricht dieser These, denn wenn wir glauben, dass wir alle gleich betroffen, alle gleiche Interessen, alle gleiche Vorstellungen, Werte und Normen haben, blockiert das einen wirklich politischen Diskurs. Der „kleinsten gemeinsamen Nenner“ verändert nichts, und mit diesem Konzept ist Vielheit ein Problem. Die Person schlägt vor, ein anderes theoretisches Verständnis von Politik zu wählen, indem Pluralität einen Selbstzweck und auch einen Selbstwert hat. In diesem anderen Theorieverständnis hängt Demokratie von Vielheit ab. Politische Entscheidungen werden nicht getroffen, weil sie richtig sind, sondern weil sie sich im politischen Konzert als mehrheitsfähig und als durchsetzbar erweisen, aber eben auch immer als revidierbar. Das Prototypische, das Politische überhaupt ist, dass wir unterschiedliche Perspektiven und alternative Sichtweisen und Interessen haben. Es geht darum, diese zu aktualisieren und zu artikulieren. Vielheit ist als Selbstzweck zu sehen, den wir akzeptieren müssen. Wir können, dürfen und müssen die Dinge unterschiedlich sehen und unterschiedliche Interessen haben. Damit kommen Ambivalenz, Absurdität und viele ungeklärte, offenen Fragen ins Spiel, die wir aushalten müssen. Und trotzdem braucht es eine subjektive Überzeugung und eine Wertebasis. Für die politische Bildung bedeutet es, diese Wertebasis in den Blick zu nehmen und zu sehen, dass ein gemeinsamer Nenner nicht das Politische ausmacht, weil er zu keiner Veränderung führt.

Von nicht-westlichen Traditionen, Konzepten und Weltanschauungen lernen!

Eine andere Teilnehmerin schlägt vor, sich nicht-westlichen Traditionen, Religionen und Weltanschauungen zuzuwenden. Ein Gedanke von vielen anderen, der hilfreiche Impulse geben kann, ist zum Beispiel, dass die Verbundenheit und das Angewiesensein der Einzelnen auf die Anderen – im positiven Sinne gewertet werden. Diese Verbundenheit birgt auch das Potential in sich, in Vielheit den Reichtum an Ressourcen zu erkennen, sowohl für die einzelne Person als auch das Kollektiv. Dieser Ansatzpunkt kann dazu beitragen, dass transreligiöses Wissen zu Rate gezogen und wertge-

schätzt wird. Transreligiöses Wissen kann uns helfen über bestimmte Fragen anders nachzudenken.

Post-Identität & Post-Säkularität

Auch andere Begriffe westlicher, repräsentativer Demokratien müssen überarbeitet werden, weil sie an Grenzen stoßen. Vor allem in Bezug auf Identitäten, wirft eine teilnehmende Person ein. Es sollte gegen einen verhärteten, zu kurz greifenden Identitätsbegriff vorgegangen werden.

Außerdem sollte die Möglichkeit für Handlungsmacht und menschliches Blühen⁸ auch post-säkular verstanden werden und sich für außereuropäische Wissenszugänge öffnen. So zeigt einerseits die Studie von Saba Mahmood in Ägypten, wie Religion als Ort von Widerstand und Handlungsmacht begriffen werden kann. (Mahmood 2012) Andererseits unterstreichen z. B. Bewegungen in Lateinamerika, wie Bildung, Wissen und Lernen nicht nur auf das Denken oder die Logik beschränkt sind, sondern auch Wissensschätze mit einschließen, die durch andere Sinne erlebt und gelernt werden. (COMPA 2016) Wissen, dass nicht nur auf Logik basiert, sondern z. B. in Emotionen, Gefühlen und Intuitionen gespeichert und im Körper eingeschrieben ist, wird damit zugänglich. Lernen, üben und verstehen, schließt damit auch andere Ebenen und andere Sinne mit ein. Diese Überlegungen bieten eine weitere Öffnung der Begriffe und Bildungsinhalte an.

Für die theoretischen Analysen könnten die Begriffe als „diskursive Begriffe“ aufgefasst werden, d. h. sie nicht in dem, was sie bedeuten, endgültig zu schließen und festzulegen, sondern zu schauen, welche unterschiedlichen Bedeutungen, zu unterschiedlichen Zeiten, von unterschiedlichen Akteur*innen mit unterschiedlichen Zielen und Interessen sich darunter finden lassen. So kann die Veränderbarkeit, der Kontext und die Diversität in der Theorie greifbar bleiben.

Mit diesen neuen Ansätzen kann eine theoretische Grundlage für die Diskussion um Bildung in Vielfalt geschaffen werden. Wie sehen Ansatzpunkt aus, wenn nicht generell „Bildung“, sondern ganz konkret die politische Bildung im Fokus ist?

2.4. Pluralität in die politische Bildung bringen

Konzeptionelle Überlegungen

Ein vorgeschlagener konzeptioneller Ansatz spricht sich dafür aus, Pluralität als Ausgangspunkt der Wissensproduktion stark zu machen. Wenn es bei Bildung nicht um eine Höherentwicklung geht, sondern um die Produktion von neuem Wissen, dann sind Uneindeutigkeiten und Widersprüche, eine Quelle für neues Wissen. Pluralität schafft die Bedingungen dafür, dass es Widersprüche und Uneindeutigkeiten gibt. Politische Bildung kann diese Überlegungen mitaufnehmen und den eigenen Fokus auf das Potential und die Chance der Dinge legen, die widersprüchlich und uneindeutig sind. So wird Pluralität als Chance geschätzt. Auch eine machtkritische Perspektive kommt zum Tragen, wenn vermeintlich selbstverständliche und eindeutige Phänomene in Frage gestellt werden.

Ein weiterer, konzeptioneller Vorschlag, der sich daran anschließt, ist, Wissen von richtig und falsch zu entkoppeln, um mehr Raum für das Zwischendrin zu schaffen.

Vorstellungskraft als Vehikel

Um jedoch nicht in einen gefährlichen Relativismus abzugleiten, ist es trotzdem nötig, gesamtgesellschaftlich und auch in der politischen Bildung zu definieren, was richtig und was falsch ist. Erst dann kann Verantwortung für Entscheidungen übernommen werden. Mit diesem Gedanken kommen die Diskutant*innen zu dem Vorschlag, statt eines kleinen gemeinsamen Nenners, einen großen gemeinsamen Nenner zu finden. Dieser Nenner ist

8 Das angesprochene Konzept des menschlichen Blühens bezieht sich auf Saba Mahmood, die in einer anthropologischen Untersuchung von Graswurzel-Frömmigkeitsbewegungen in Kairo u. a. zu dem Ergebnis kommt, dass auch Religion als eine Praxis verstanden werden, die neue Möglichkeiten eröffnet und Handlungsmacht ermöglichen kann (vgl. Mahmood 2012).

eine gemeinsame Vision und wird sich als Mosaik vorgestellt. In einem Mosaik bilden die vielen kleinen, unterschiedlichen Mosaiksteine das große Bild. Dieses Mosaik gibt einen Horizont und eine Orientierung in einer Demokratie, die sich in Paradoxien und Ambivalenzen bewegt. Wenn alle dazu beitragen können, aus ihrer heterogenen Erfahrung heraus ihre Perspektiven miteinfließen zu lassen, werden sie zu einem der Mosaiksteine. Aufgabe ist es somit sich auf die Suche nach dem großen Bild zu machen. Ein Bild, das nicht statisch bleibt, sondern sich auch ständig verändert. Die Gesprächsteilnehmenden stellen sich diese Aushandlung als Prozess vor, der nicht rückwirkend auf Grundlagen schaut, sondern eher eine größere Vision und Vorstellungskraft fordert.

Mit dem Bild wird eine solidarische Gesellschaft imaginiert, die die Heterogenität würdigt, und wo Vielheit das Fundament der gesellschaftlichen Vision ist.

Mit diesem Vorschlag rückt die Vorstellungskraft/ das Schaffen einer gemeinsamen Vision aus unterschiedlichen Perspektiven als Handlungsfeld in der politischen Bildung in den Mittelpunkt.

Haltungen

Als ein Tool, um Vielfalt in Bildungskontexten umzusetzen, wird außerdem über eine *konkrete Haltung* diskutiert. Diese Haltung zeichnet sich dadurch aus, dass die Menschen aus einer Überzeugung heraus handeln und gleichzeitig Platz für Zweifel und Raum zum Weiterlernen offenlassen. Diese Haltung eröffnet also immer auch einen Reflexionsraum und die Möglichkeit zu fragen: Aus welcher Position, aus welcher Tradition spreche ich hier eigentlich? Die Haltung ist jedoch nicht nur von Kritikfähigkeit, sondern auch von Mut geprägt, die die Überzeugungen mittragen.

Die Teilnehmenden sind sich einig, dass es bestimmte Überzeugungen oder Werte braucht, auf die sich verständigt werden muss, um Grenzen zu setzen und Menschen vor Diskriminierung und Leid zu schützen. Grenzen, die aufzeigen, was wir verhandeln und was wir nicht verhandeln. Wie kann diese Grenze aussehen?

Überzeugungen, Werte als Grenzen und Rahmen der Offenheit

Eine Möglichkeit ist es, die Grenze in der Art und Weise wie wir die Konflikte und die Unterschiede aushandeln, zu ziehen. Dann geht es um einen bestimmten Umgang miteinander.

Eine andere Grenze können die Werte der Demokratie sein, die für das vorgeschlagene Mosaik den Rahmen bieten. In diesem Rahmen ist es wichtig und legitim, Offenheit zuzulassen. Dieser Rahmen ändert sich mit den gesellschaftlichen Entwicklungen und den unterschiedlichen Perspektiven.

In der politischen Bildung gibt es den Beutelsbacher Konsens, der mit dem Überwältigungsverbot eine weitere Grenze zieht. Gleichzeitig hat sich die Gesellschaft seit den 70er Jahren, als der Konsens geschrieben wurde, sehr gewandelt. Für die politische Bildung steht es aus, dieses Abkommen zu aktualisieren.

Was jedoch, wenn Menschen den Rahmen sprengen, Grenzen und Abkommen nicht einhalten? Dieser Frage ist aktuell sehr präsent und wird kontrovers diskutiert.

2.5 Wenn Menschen den Rahmen sprengen

Die Teilnehmenden weisen auf die Vielzahl an aktuellen Akteur*innen hin, die den Rahmen der Gleichberechtigung nicht einhalten, und z. B. Antifeminismus propagieren. Sie fragen sich, wie im Kontext der politischen Bildung ein Gespräch möglich ist und welches Ziel dabei verfolgt wird.

Weniger ist es eine Frage, wie mit Menschen, die den Rahmen sprengen, ins Gespräch zu kommen ist. Es bleibt eher relevant zu überlegen, wie eine*r es vermeiden kann, dass das Gespräch mit den anderen Personen nicht gestört wird. Ziel ist es in

„Wie bleibe ich meinen Werten treu, ohne naiv zu denken? Wie kann ich überzeugt von meinen Werten bleiben, ohne zu glauben, dass es der einzig richtige Weg ist?“ Teilnehmer*in

diesem Fall, sich möglichst nicht provozieren zu lassen, möglichst nicht rechthaberisch zu sein, sondern die eigenen Werte authentisch vorzuleben. Dass heißt eine*r bleibt den eigenen Prinzipien treu – auch bei Menschen, die Grenzen überschreiten. Dies wirkt performativ überzeugend.

Ein anderes Ziel der politischen Bildung kann sein, herauszufinden, woher der Hass der Person kommt. Es wird außerdem darauf hingewiesen, dass auch Akzeptanz ein Ziel ist. Nämlich anzunehmen, dass es Menschen gibt, die nicht erreicht werden können.

Ein anderer Punkt, der in diesem Zusammenhang angesprochen wird, ist die nötige Überprüfung auf eigene Vorurteile. Diese spielen immer eine Rolle. Besonders unterbelichtet bleibt diese Reflexion z. B. in der Auseinandersetzung um Ost- und Westdeutschland. Dort ist eine differenzierte Betrachtung wünschenswert.

Alles in allem wird die gegenwärtige Herausforderung auch für die Bildungslandschaft zur Kenntnis genommen, die mit vielen neuen und institutionalisierten, staatlich geförderten rechtspopulistischen Stimmen und Akteur*innen von Bildung umgehen lernen muss. Deren Ziele sind nicht mit der Vorstellung von Gleichwertigkeit in Vielheit vereinbar. Dies wird Einfluss auf bestimmte Diskussionsstrukturen und Förderungen haben. Dieser Umstand wird unter den Teilnehmenden als Aufforderung gesehen, vorhandene Formate zu nutzen, um im Umgang mit dieser Herausforderung kreativ zu sein und außerdem das Gesprächsangebot an Menschen, die sich außerhalb des Rahmens bewegen, stets aufrecht zu erhalten.

2.6 Wie kann das Mosaik der politischen Bildung aussehen? – offene Fragen

Fragen, die unsere weitere Diskussion anregen, sind:

- ▶ Wie genau können wir diese Gespräche innerhalb der politischen Bildung führen?
- ▶ Welche Formate sind dafür angebracht? Welche guten Beispiele gibt es dafür bereits? Welche Inhalte sind relevant?
- ▶ Wie können wir die genannten Werte noch progressiver gestalten?
- ▶ Was sind in diesem Zusammenhang zentrale Fragen für die politische Bildung? Geht es um Fragen von Gerechtigkeit, Zusammenleben oder Menschenwürde? Welche Fragen, die in der Standardbildung außen vor zu sein scheinen, kann das Duett aus Bildung und Religion besonders gelingend anstoßen? Welche Ansatzpunkte gibt es bereits? Wieviel haben unsere Ansätze diese mit einer religiösen Prägung zu tun?
- ▶ Wie erreichen wir in unserer politischen Bildung Zielgruppen, die schwer erreichbar sind? Wie können wir Themen und Interessenschwerpunkte ansprechen, die an der Lebenswelt der Menschen anknüpfen? Welchen Beitrag können (trans)religiöse Communities leisten?
- ▶ ...

Literaturhinweise

- Ulrike E. Auga (2020):** Postcolonial Studies, Religion und Postsäkularität. (Miss-)Verständnisse von Identitätspolitik und ihre Folgen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61, S. 85–113.
- Ulrike E. Auga (2019):** Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien. Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgaben. In: U. Auga et al. (Hg.): Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 43–72.
- Ulrike E. Auga (2015):** Decolonizing Public Space. A Challenge of Bonhoeffer's and Spivak's Concepts of Resistance, Religion and Gender. In: *Feminist Theology*, 24(1), S. 49–68.
- Schirin Amir-Moazami (Hg.) (2018):** Der inspierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript.
- Dr. Schirin Amir-Moazami (2018):** Muslime im säkularen Rechtsstaat. Zur Problematik des Integrationsimperativs. In: *Praxis Politik*, 2, 4–8.
- John Baker et al. (2009):** Equality. From theory to action. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Judith Butler, Eduardo Mendieta, Jonathan VanAntwerpen (Hg.) (2011): *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- Craig Calhoun (Hg.) (2013):** Habermas and religion. Cambridge: Polity Press.
- José Casanova (2015):** Europas Angst vor der Religion. Wiesbaden: Berlin University Press.
- José Casanova (2009):** The Secular and Secularisms. *Social Research* 76 (4), S. 1049–1066.
- COMPACT (2016):** De-Colonising the Body and Social Work in the South. The practical experience of COMPACT in Bolivia by COMPACT. In: R. Lutz, F. Ross: *Sozialarbeit des Südens*, 6, S. 121–134.
- William E. Connolly (2010):** *Why I am not a secularist*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Jürgen Habermas (2001):** Glauben u. Wissen. Friedenspreisrede 2001. Berlin: Suhrkamp.
- Oliver Hidalgo (2018):** Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik. Wiesbaden: Springer VS.
- Oliver Hidalgo (2017):** Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder Christentum und Islam als „politische Religionen“ (mit Holger Zapf und Philipp Hildmann). In: O. Hidalgo, O. Zapf, P. Holger/Hildmann, (Hg.): *Christentum und Islam als politische Religionen*. Wiesbaden: Springer VS 2017. 1–17.
- Saba Mahmood (2015):** *Religious Diference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba (2012): *The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Ariane Sadjed (2021):** Conversion, Identity, and Memory in Iranian-Jewish Historiography. *The Jews of Mashhad*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 53 (2), S. 235–251.
- Charles Taylor (2018):** *A Secular Age*. London: Belknap Press.

