

»WIR KÖNNEN DA NICHTS MACHEN, WIR MÜSSEN ES TUN!« DIE SCHÖPFERISCHE SINNINTERPRETATION KANONISCHER TEXTE DER WELTRELIGIONEN

Claudia Willms

In meinem Forschungsprojekt zum »Religiösen Antikapitalismus?«¹ befrage ich christliche und muslimische Akteur*innen zu ihrem Verhältnis zum Gesellschafts- und Wirtschaftssystem des Kapitalismus. Diesen und anderen religiösen Akteur*innen wird im Zuge der global beobachtbaren »Rückkehr der Religionen« von Seiten der Sozialphilosophie zugetraut, sich als Interpretationsgemeinschaften in gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen einzubringen. Denn sie verfügen, so die Annahme, aufgrund ihres religiösen Hintergrunds über ein spezifisches Wissen. Insbesondere Jürgen Habermas schreibt den religiösen Bürger*innen zu, dass sie in Zeiten der »beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung« auf Sinnressourcen zurückgreifen können, die der ganzen Gesellschaft Orientierung bieten könnten, wenn es durch entsprechende Übersetzungsleistungen gelänge, »rettende Formulierungen« für diesen Vorrat zu finden.²

Im Folgenden möchte ich mich vor dem Hintergrund dieser theoretischen Debatte auf die empirische Frage begrenzen, in welcher Weise sich religiöse Akteur*innen in gegenwärtige Debatten einbringen. Damit verbindet sich die Frage, wie die Befragten ihre »heiligen« Schriften durch den jeweiligen Akt der Interpretation aktualisieren (wie sie die Texte als Argumentationsmittel in sozialen, politischen und kulturellen Auseinandersetzungen verwenden) und ob sich in der Form der Aneignung von Versen, Psalmen, Suren und Hadithen Unterschiede finden lassen.

1 Diese Publikation erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts »Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten« an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Gießen. Ich danke dem soziologischen Team für die hilfreichen Diskussionen: Prof. Ferdinand Sutterlüty, Christian Sperneac-Wolfer, Nils Kühl und Alexander Kern. Letzterem danke ich außerdem für die intensive Diskussion des vorliegenden Artikels.

2 *Jürgen Habermas*: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main 2001, S. 10 und S. 29. Schließlich könne durch die Teilnahme der religiösen und nicht-religiösen Bürger*innen am Diskurs ein »demokratisch aufgeklärte[r] Commonsense« hergestellt werden.

Alltägliche Akte der Interpretation

»Diese Wirtschaft tötet«, so schreibt Papst Franziskus in seinem apostolischen Schreiben von 2013 und spricht darin von einer neuen Stufe des Ausschlusses von Menschen aus der Gesellschaft. Die heute Ausgeschlossenen seien nicht mehr (nur) Ausgebeutete, sondern würden zu »Müll, >Abfall« degradiert. Neben der Wirtschaft der Ausschließung konstatiert er eine neue »Vergötterung des Geldes«, was er wiederum als Zeichen einer tiefen anthropologischen Krise deutet. Eine Krise, die dadurch charakterisiert sei, dass der Vorrang des Menschen geleugnet würde:

»Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (siehe Ex 32,1–35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.«³

Um seine Kritik am >vergötterten Markt< zu untermauern, erinnert Franziskus an dieser zentralen Stelle seiner Gegenwartsdiagnose an die alttestamentarische Geschichte des goldenen Kalbs. Da die Christ*innen eine weltweite Gemeinschaft bilden, sie die gleichen Zeichen verwenden und somit eine gemeinsame Sprache sprechen, kann der Papst das Symbol des goldenen Kalbs zum Ausgangs- und Angelpunkt seiner religiös motivierten Ökonomiekritik machen.⁴ Er kann sogar davon ausgehen, dass er trotz der unterschiedlichen kulturellen Kontexte der Leser*innen in seiner Kernaussage generell verstanden wird (aufgrund eines geteilten Symbolsystems und der Popularisierung und langen Deutungsgeschichte des Exodus⁵). Neben seiner ka-

3 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM des Heiligen Vaters Papst Franziskus. Bonn 2013, S. 46 f.

4 Michael Walzer: Der Prophet als Gesellschaftskritiker. In: ders.: Kritik und Gemeinsinn. Berlin 1990, S. 81–125. So wie Michael Walzer auf der Grundlage des fünften Buches Mose die >Prophezie als gesellschaftliche Praxis< verstehen möchte, könnte die christliche und muslimische Kapitalismuskritik in der Tradition des zweiten Buches Mose gelesen werden. Durch die Kritik an der >Erschaffung und Verherrlichung neuer Götzen< kann somit ein geteiltes Bedeutungswissen abgerufen werden, welches die vergangene und die aktuelle Sozialkritik strukturiert.

5 Walzer unterscheidet drei Typen der Gesellschaftskritik, die aus Entdeckung, Erfindung oder Interpretation hervorgehen können. Im Gegensatz zur Offenbarung oder der intellektuellen Erarbeitung einer gemeinsamen kritischen Grundlage sind im dritten Typus, also dem der Interpretation, die semantischen und symbolischen Gehalte gesellschaftlich bereits vorhan-

pitalismuskritischen Lesart der Erzählung um das goldene Kalb verhält er sich interessanterweise theologisch >diplomatisch<: Er verortet den Verweis auf den Götzendienst zwar zentral innerhalb seiner Wirtschaftskritik, gleichzeitig belässt er die biblische Quelle aber in ihrer Mehrdeutigkeit, so dass sie polyvalent, an Bedeutung überschüssig und Bezugspunkt individueller Sinnzuschreibung bleiben kann.

Mehrdeutigkeit ist eine wesentliche Eigenschaft aller kanonischen Texte. Die Thora, die Bibel, der Koran und die Überlieferungen weisen ein »besonders hohes Maß an Ambiguität auf, vergleichbar allenfalls mit literarischen Texten«.⁶ Mit dieser Ambiguität finden die Akteur*innen einen Umgang, indem sie die Texte in ihrer jeweiligen Lebenssituation deuten und auf diese Weise, so stellt es der Islamwissenschaftler Thomas Bauer dar, im besten Falle einen Mittelweg zwischen problematischer Gleichgültigkeit (wenn Uneindeutiges keine Bedeutung hat) und gefährlichem Fundamentalismus (der Leugnung von Ambiguität) finden.

Anhand des Apostolischen Schreibens konnten wir die Aktualisierung der kanonischen Texte als charakteristisches Merkmal der Kommunikation religiöser Akteur*innen herausarbeiten. Dieses ist aber nur ein prominentes Beispiel für die vielen alltäglichen Akte der Interpretation, denen ich während unserer Interviews *in vivo* begegnet bin: Die Gesprächspartner*innen stützen sich in ihrer Auseinandersetzung mit aktuellen politischen und individuellen Herausforderungen auf Zitate, Gleichnisse und Metaphern aus den normativen Schriften ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft. Die Texte können dabei sowohl den Ausgangspunkt von Überlegungen bilden als auch Antwortgeber bei aktuellen Fragestellungen sein.

Der Philosoph Paul Ricoeur ist Vertreter einer Strömung, die >den Text< vom >Autor< gelöst und so aufgezeigt hat, wie es möglich ist, dass sich dessen Aussage über eine zeitliche, räumliche und kulturelle Begrenzung hinweg ausdehnt.⁷ Durch den Akt der Interpretation könnten sich spätere Leser*innen die Botschaft des Textes aneignen, es würden sich ihnen »in der alltäglichen Wirklichkeit neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins« eröffnen.⁸ Unter Bezug auf Ricoeur hält der Theologe Pierre Gisel fest, dass >Wahrheit ohne Teilhabe< keinen Sinn mache. Der/dem Le-

den, so dass sie von den Akteur*innen nurmehr entsprechend genutzt werden müssen. *Michael Walzer*: Drei Wege in der Moralphilosophie. In: ders.: Kritik und Gemeinsinn. Berlin 1990, S. 9–42.

6 *Thomas Bauer*: Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Stuttgart 2018, S. 35.

7 >Der Text< wird zwar in der Denktradition der sprachanalytischen Philosophie idealtypischer Weise wie ein Akteur dargestellt, doch es bleibt weiterhin das aktive Subjekt, das sich den Text hermeneutisch erschließt und durch seinen Zugang zu den Symbolen Erkenntnis gewinnt.

8 *Paul Ricoeur*: Philosophische und theologische Hermeneutik. In: Paul Ricoeur/Eberhard Jungel: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. München 1974, S. 24–45, hier S. 32.

ser*in stelle sich im Anschluss an einen Text demnach nicht die Frage nach der Wahrheit, sondern die Aufgabe, die beiden notwendigen Momente der Interpretation zu verbinden, nämlich »die *Gabe* eines Vorhergehenden und das neue Beginnen, die *Initiative* des Denkens«. Verstehen hieße demnach weder Wiederholung noch Übersetzung, sondern »hervorbringen«, genauer: »[...] einen Sinn im Gegenüber zum geschriebenen Text und im Gegenüber zum ungeschriebenen Text meiner kulturellen und politischen Welt hervorzubringen.«⁹

Der von den strukturalistischen Sprachanalytiker*innen so genannte »Akt der Interpretation« ist bei unseren Interviewten in der für sie typischen Alltagspraxis zu beobachten, und ich werde deren »schöpferische Sinninterpretation«¹⁰ an zwei ausgewählten Beispielen aus unserem Forschungsprojekt zum »Religiösen Antikapitalismus« diskutieren.¹¹ Dabei interessiert mich in diesem Aufsatz die Frage der Selbstverortung der Befragten als Resultat ihrer interpretativen Lektüre kanonischer Texte. So gehe ich davon aus, dass jede sprachliche Äußerung der Interviewten Ausdrucksgehalt von Situierung und Positionierung der Akteur*innen in einem umkämpften Feld der Zugehörigkeiten ist. Die Spezifik der Interpretation, auf deren Untersuchung ich mich im Folgenden beschränken werde, spiegelt somit das individuelle Verständnis der Beziehung von Subjekt und Text.

Den Prozess des Interpretierens möchte ich anhand der Einzelaspekte der Auswahl, der (Re-)Kontextualisierung¹², der Deutung und – die vorherigen Aspekte integrierend – der Übersetzung¹³ betrachten. Die einzelnen Schritte lassen sich in folgenden Fragen ausdrücken: a) Wie und warum hat der*die Befragte das Zitat aus-

9 *Pierre Gisel*: Paul Ricoeur, Eine Einführung in sein Denken. In: ebd., S. 5–23, hier S. 13.

10 *Paul Ricoeur*: *La Symbolique du mal*. Paris 1960, S. 324. Ricoeur spricht hier von einer »interprétation créatrice de sens«.

11 Das Forschungsprojekt ist als qualitative Studie angelegt und in den Jahren 2017–2020 sind 34 ethnographische Interviews mit kapitalismuskritischen religiösen Akteur*innen christlicher, muslimischer und jüdischer Konfession in Deutschland durchgeführt worden. Sowohl eine strukturelle Rekonstruktion des Feldes anhand der Bezugspunkte der Kritik und anhand der Religionsverständnisse als auch intensive Fallanalysen sind in Arbeit.

12 Kontextualisierung meint, dass ein Vorstellungsinhalt oder ein Wort in Beziehung zu anderen Inhalten gesetzt wird. De- und Rekontextualisierung beschreibt die Herauslösung eines Wortes oder eines Inhalts aus seinem ursprünglichen und Einbettung in einen neuen Kontext. Beide Begriffe sind somit für mein Vorhaben hilfreich und ich verwende sie variabel und von der jeweiligen Absicht der Aussage abhängig.

13 Den Begriff der Übersetzung nutze ich im Anschluss an Habermas, der von »rettenden Übersetzungen« spricht und damit eine sinntransformierende Reformulierung biblischer Begriffe beziehungsweise religiöser Semantiken bezeichnet. *Jürgen Habermas*: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg 2005, S. 32. Dabei handelt es sich im Allgemeinen um einen vermittelnden Akt der Kommunikation zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen: »Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.« *Jürgen Habermas*: *Glauben und Wissen*. Frankfurt 2001, S. 29.

gewählt? b) In welchen diskursiven Kontext bettet er*sie das ausgewählte Zitat ein beziehungsweise wie kontextualisiert er*sie es? c) Welchen Sinngehalt extrahiert er*sie daraus und wie setzt er*sie diesen in Beziehung zu anderen Inhalten? d) Wird der Prozess der Sinnerschließung nachvollziehbar veranschaulicht beziehungsweise inwieweit findet ein Übersetzungsprozess statt?

Ein Imam vertritt Forderungen der Fair-Trade-Bewegung

Im Herbst 2018 sprach ich mit dem Imam einer jungen Moscheegemeinde, der sich mit den Forderungen der Fair-Trade-Bewegung identifiziert. Durch die Verwendung religiöser Semantiken und den Hinweis auf die Überlieferung wird auch für nicht-religiöse Menschen evident, dass er sich auf einen Text aus den normativen Schriften des Islam bezieht. Wie gelingt es ihm also, eine Brücke von einer kanonischen Quelle des Islam aus dem 9. Jahrhundert zu den politischen Forderungen der heutigen Fair-Trade-Bewegung zu schlagen?

»Gut, die Transparenz: Sollten sie, also Käufer und Verkäufer, aufrichtig zueinander gewesen sein und alles offengelegt haben, so wird Segen in ihr Geschäft gelegt. Doch sollten sie etwas verschweigen oder Unwahres gesagt haben, so geht der Segen des Geschäfts damit verloren. Das heißt, man braucht Transparenz. Wir sollten eigentlich wissen, woher unsere Produkte kommen und unter welchen Bedingungen sie hergestellt werden et cetera. Das wäre etwas, was aufgrund dieser Überlieferung, in einer globalisierten Gesellschaft, in einer modernisierten Gesellschaft, wo man eben nicht nur von Mensch zu Mensch handelt, müsste das im Rahmen einer Professionalisierung ja regelmäßig deklariert sein, standardmäßig deklariert sein.«¹⁴

Der Interviewte zitiert in diesem Fall eine Überlieferung aus den Hadithen. Es handelt sich dabei um eine Sammlung der Aussprüche und Handlungen des Propheten Mohammed, die nach dem Koran an zweiter Stelle der islamischen Normenlehre steht. Im Hadith ›Kauf und Verkauf‹ finden Muslim*innen Regeln des Handelsrechts mit Bezug zur antiken Alltagswelt, wie sie vom Propheten Mohammed überliefert wurden.¹⁵ Über die Auswahl der Quelle erhalte ich im weiteren Verlauf des

14 Interview mit Khaled B. vom 26. 11. 2018 (Material liegt bei der Autorin). Name geändert.

15 Al-Buhari steht an erster Stelle der sechs kanonischen Hadith-Sammlungen. Im Kapitel ›Kauf und Verkauf‹ steht geschrieben: »Wenn sie aufrichtig zueinander waren und ihr Geschäft genau besprochen haben, ist der Segen Gottes mit ihnen. Wenn sie einander aber etwas verschwiegen oder die Unwahrheit gesagt haben, so wird kein Segen mit ihnen sein.« *Al-Buhari: Die Sammlung der Hadithe*. Stuttgart 2019, S. 246.

Interviews Einblick, als der Imam erzählt, wie er vor einigen Jahren durch den Besuch einer katholischen Jugendgruppe auf das Thema Fair Trade aufmerksam wurde beziehungsweise von dieser befragt wurde, wie sich Muslim*innen dazu verhielten. Davon sei bei ihm ein Reflexionsprozess angestoßen worden und er habe sich im Koran und in den Hadithen auf die Suche nach Gründen für einen fairen Handel gemacht.

Der Imam transferiert den Vers aus dem Hadith ›Kauf und Verkauf‹ in unsere Zeit und erschließt sich seinen Sinn, indem er daraus die Regel filtert, dass in wirtschaftlichen Angelegenheiten stets alles offengelegt sein sollte. So würde die Aussage der Überlieferung, übertragen auf unsere heutige Zeit, bedeuten, dass es Transparenz und eine standardmäßige Deklaration der Produkte bräuchte – das heißt, woher kommen die Produkte her, wie wurden sie produziert? Die Rekontextualisierung des Verses benötigt demnach nur ein Verständnis der Wesensgleichheit der antiken Ökonomie (des unmittelbaren Warentauschs) und der globalisierten Wirtschaft (die im Wesentlichen weiterhin auf dem Verhältnis des Warentauschs basiere). Vor diesem Hintergrund kann die Aussage, dass im Handel nichts verschwiegen werden soll, aktuell und relevant bleiben. Der Befragte findet durch die Annahme der grundsätzlichen Kongruenz antiker und moderner Ökonomie auch in seiner heutigen Umwelt Anschluss an die alte Vorgabe: Er kann sich auf diese Weise den Vers aneignen und den normativen Charakter der Quelle in seinem Sinne nutzen.

Der Befragte gibt vorerst keine funktionalistischen, moralischen oder ethischen Gründe dafür an, weshalb Transparenz nötig sei.¹⁶ Stattdessen ist die Ethik in sein religiöses Argument einglassen und findet sich in seinem Verweis auf die Möglichkeit der Deklaration »im Rahmen einer Professionalisierung« der Ökonomie. Anders als der Papst, der bei seinen Leser*innen auf die Kenntnis des von ihm verwendeten Zitats vertrauen kann, veranschaulicht er seine Übersetzung außerdem in einer normativen Quelle in einer für sein (potenziell christliches) Gegenüber nachvollziehbaren Weise (»das heißt, wir brauchen Transparenz«).¹⁷ Der Imam versucht demnach, den von ihm erschlossenen Sinngehalt auch für andere plausibel machen, was zum einen als Übersetzungsleistung gewertet werden kann. Zum anderen läuft er dadurch gleichzeitig Gefahr, die Vieldeutigkeit des Verses durch eine vereindeutigende Interpretation zu reduzieren (weshalb seine Sinnerschließung kaum diskutier- beziehungsweise hinterfragbar wirkt). Seine Interpretation zielt demnach auf Nachvollziehbarkeit und Vereindeutigung ab; wobei er gleichzeitig versucht, die Zeit

16 *Rahel Jaeggi: Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik.* In: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis.* Berlin 2013, S. 321–349.

17 So ist die Interviewsituation dahingehend zu reflektieren, dass ich in dem Gespräch als wahrscheinlich christlich geprägte und eventuell nicht-religiöse Wissenschaftlerin wahrgenommen werde und somit als jemand, die zumindest nicht denselben Glauben teilt, sich dem Islam als »Außenstehende« annähert und sich darin höchstens rudimentär auskennt.

und Raum überbrückende Allgemeingültigkeit des Hadiths hervorzuheben. Er versteht sich als Botschafter in treuer Gefolgschaft des Textes und überträgt den Vers wortgetreu, indem er versucht, seine zentrale Aussage auch unter den gegenwärtigen ökonomischen Bedingungen zu garantieren. In diesem Beispiel wird dem Text eine hohe Autorität zuerkannt.

Ein evangelischer Pfarrer ›muss‹ einem Geflüchteten helfen

Jede Religion bezieht ihre Stärke aus der Gemeinschaft. Das geteilte Wissen um Gleichnisse, Verse und Metaphern wird in Gemeinschaft oder in Gedanken an die Gemeinschaft erworben: Schöpferische Sinninterpretation ist nicht auf ein Individuum begrenzt. Texte können Orientierung bieten, indem man sich gemeinsam an sie erinnert. So veranschaulicht ein evangelischer Pfarrer, der sich für Geflüchtete und LGBT* einsetzt, die gemeinschaftsbildende Funktion der religiösen Quellen. Er berichtet er berichtet uns (meiner wissenschaftlichen Hilfskraft und mir) von einer Situation, in der ein Vers aus dem Neuen Testament als gemeinsamer Code fungierte:

»Das war, glaub ich, am 8. Januar 2015. Und der Georg sagte: ›Du, ich hab hier einen Flüchtling, bei mir in Behandlung. Der ist suizidgefährdet. Könnt ihr da nicht als Kirche was tun?‹ Der gehörte zu meinem Gemeindebereich. Und dann hab' ich Jana angerufen, K(irchen)V(orstands) Vorsitzende. Und die sagte nur: ›Matthäus 25‹. Ihr wisst vielleicht, was Matthäus 25 ist? Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Hab' ich gesagt: ›Jana, ich liebe dich. Wir können da nichts machen, wir müssen es tun! Uns bleibt keine Wahl.«¹⁸

Die Auswahl der Quelle ist in diesem Fall nicht Sache des Erzählers, sondern er selbst berichtet von einem Moment, in dem er von einer Glaubensschwester an ein biblisches Gleichnis erinnert wurde, das ihm in einem herausfordernden Moment Orientierung bieten konnte. Es bezieht sich auf das Gleichnis vom Gericht des Menschensohnes über die Völker, das davon handelt, dass vor dem Weltgericht die Gerechten von den Verfluchten geschieden werden. Die Gerechten hätten Bedürftigen zu Essen und zu Trinken gegeben, sie beherbergt, gekleidet und besucht, als sie krank waren – und mit diesem Dienst an den ›Geringsten‹ dem Herrn gedient.¹⁹ Die Situation, in

18 Interview mit Jürgen L. vom 23. 10. 2018 (Material liegt bei der Autorin). Alle Namen geändert.

19 »Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd gesehen und aufgenommen oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann

der es einer Antwort bedarf, nämlich wie mit einem suizidgefährdeten Geflüchteten umzugehen sei, lässt durch den Verweis auf Matthäus 25 eigentlich keine Wahl.²⁰ Um Gott gerecht zu werden (und um einst unter den Gerechten Platz zu nehmen – so zumindest könnte der Wortlaut der Quelle auf die Situation übertragen werden), muss ein*e wahre*r Christ*in helfen. Die Rekontextualisierung erzeugt in diesem Beispiel eine moralische Verpflichtung und fordert zu gemeinschaftlich-wohlthätiger Praxis auf. Unser Gesprächspartner empfindet durch den Hinweis auf jenen Vers ›Liebe‹ und neue Sicherheit in seinem Tun. Denn: Gleichzeitig mit der Nennung des Codes wird die (christliche) Solidarität zelebriert, so dass die Erzählung des Befragten gleichermaßen eine Performanz des Gleichnisses darbietet. Durch die Erzählform, die uns Zuhörer*innen eine Geschichte mit offenem Ausgang präsentiert, wird den kritischen Mitdenker*innen der Erkenntnisgewinn ermöglicht, dass der Lauf der Dinge durch verantwortungsvolle Entscheidungen Einzelner verändert werden kann. Der alltäglichen, caritativen Hilfe wird dadurch fundamentale Relevanz zugeschrieben – in religiöser Hinsicht ist die Verwirklichung von Nächstenliebe im Hier und Jetzt sogar ein Zeichen dafür, dass Gottes Reich bereits angebrochen ist.²¹

So gelingt es dem Pfarrer, sich den codierten Vers in einer auf Aktivismus zielenden Form anzueignen (und so eine Quelle aus ca. 80 nach Chr. als Handlungsanweisung im Fall eines hilfsbedürftigen Geflüchteten im Jahr 2015 zu verstehen). Auch seine Verwendung des Zitats zielt darauf ab, dass es nur die eine gültige Auslegungspraxis gibt und dass kein*e Christ*in in einer Situation wie der hier geschilderten anders entscheiden dürfe, als aktiv zu werden und zu helfen. Die Interpretation von Matthäus 25 ist emotional aufgeladen, erinnert an die christlichen Pflichten und performiert vor allem die kraftpendende Stärke der christlichen Gemeinschaft. Den Text verwendet der Pfarrer dabei spielerisch. Er geht von einem großen Bekanntheitsgrad der Bibelstelle aus, so dass er nur einen Hinweis geben muss, um an die zentrale Aussage von Matthäus 25 zu erinnern. Der Text wird hier stärker als Symbol verwendet; der Interpret ist dem Wortlaut nicht (besonders) verpflichtet, sondern übersetzt sinn-

haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Matthäus 25, 37–40). *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Stuttgart 2016, S. 1108.

- 20 Auffällig ist im Übrigen die genaue Datierung des Falles, wodurch möglicherweise demonstriert werden soll, dass christliche Flüchtlingshilfe unabhängig von medialer oder gesellschaftlicher Aufmerksamkeit stattfindet.
- 21 ›Wer an diesem Reich Anteil erhalten will, muss sich auf die Seite derer stellen, für die es bestimmt ist: die Armen.« *Stefan Silber*: Christus im Anlitz der Armen. Entwicklung und Aktualität der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. In: Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum. Paderborn 2012, S. 117–126, hier S. 121.

gemäß. Dadurch gewinnen aber seine subjektive Interpretation und der Aktivismus an Bedeutung.

Die beiden Beispiele schöpferischer Sinninterpretation eröffnen uns ein erstes Verständnis der Position, die die Befragten gegenüber den Texten, aber auch gegenüber ihrer und anderen Religion(en) einnehmen. Die Analyse der zwei Fälle resümierend, möchte ich vier vorsichtige Hypothesen formulieren, die im Vergleich die Bedingungen der christlichen und muslimischen Interpretationsgemeinschaften im aktuellen deutschen (und damit christlich geprägten) Kontext reflektieren:

1. Religiöse Akteur*innen engagieren sich durch die von ihnen jeweils durchgeführten Interpretationsakte im Aktualisierungsprozess der kanonischen Texte.²²
2. Sie stellen ihr Bemühen um eine argumentativ nachvollziehbare Interpretation auf unterschiedliche Weise unter Beweis: Die Erwartung an eine Übersetzungsleistung scheint stärker auf marginalisierte Religionsgemeinschaften zu wirken (so zumindest zu beobachten in den hier diskutierten Interviewsituationen).²³ Diejenigen, deren Texte in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft unbekannter sind, haben insofern weniger Möglichkeiten, sich dem Übersetzungsprozess zu entziehen.
3. Unabhängig davon, ob sie wortgetreu oder sinngemäß interpretieren, scheinen religiöse Akteur*innen ihre Argumente mit mehr Gewicht auszustatten, indem sie auf die Autorität des offenbarten Wortes verweisen. (Sie haben somit ein Interesse daran, ihre hermeneutische Leistung nicht in den Vordergrund zu stellen.)

Das Verhältnis zwischen Interpretation und Vereindeutigung, zwischen Marginalisierung und Übersetzungsbürde, zwischen schöpferischer Interpretation und Offenbarung soll im Laufe der weiteren Auswertung ausgelotet werden. Für die Analyse und im Vergleich der Religionsgemeinschaften heißt es vorerst zu berücksichtigen, dass der spielerische Umgang mit Texten in einem Feld von Ungleichheiten und umkämpfter Interpretationsmacht nicht allen Akteur*innen gleichermaßen zur Verfügung steht. Und dass mit der höheren Übersetzungs-Anforderung außerdem eine Vereindeutigung der Interpretation einherzugehen scheint.²⁴

22 Ob und inwieweit eine schöpferische Sinninterpretation >gelingt< (d. h. anerkannt wird), bleibt jedoch abhängig von der jeweiligen Situation.

23 Wie bereits an anderer Stelle angedeutet, handelt es sich hierbei um einen konstellatorischen Effekt und nicht etwa um den Religionen innewohnenden Charakteristika.

24 Wenn Muslim*innen in einer christlichen Mehrheitsgesellschaft stets ihre Quellen erklären und rechtfertigen müssen, so haben sie weniger Möglichkeiten, spielerisch damit umzugehen beziehungsweise auf die Polysemie der Wörter im Kontext einer allgemein bekannten Überlieferungsgeschichte zu setzen. Wenn jede schöpferische Sinninterpretation notwendigerweise eine Entscheidung für bestimmte Sinngehalte beinhaltet und aus diesem Grund jeder hermeneutische Prozess die Ambiguität von Texten prinzipiell einschränkt, dann sollte die Ambiguitätsreduktion und eine strengere Auslegung der Normen im Kontext von Übersetzungsbürde und Rechtfertigungsdruck beurteilt werden.

Wortgetreu oder sinngemäß?

Als spezifisches Element der Kommunikation religiöser Akteur*innen habe ich die (Re-)Kontextualisierung kanonischer Texte innerhalb von gegenwärtigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen identifiziert. Der Koran oder die Bibel können diesem Verständnis nach »neue Möglichkeiten des In-der-Welt-Seins« eröffnen, nämlich insofern sie als Ausgangspunkt einer Sinnsuche – ausdrücklich nicht einer Wahrheitssuche – im Gegenüber zum Text und im Gegenüber zur eigenen Welt wahrgenommen werden.

Damit enden aber die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede beginnen: Sie liegen in der Art und Weise, wie die kanonischen Texte aus der spezifischen Perspektive der Akteur*innen heraus ausgewählt, kontextualisiert, in Beziehung gesetzt und in-folgedessen in unterschiedlichem Maße übersetzt werden. Jede Kontextualisierung eines Zitats, eines Verses oder eines Narrativs verläuft daher unverwechselbar, selbst wenn sie sich an bestehende Deutungsmuster oder Auslegungstraditionen anschließt. Jede schöpferische Sinninterpretation bewegt sich in einem maßgeblichen raumzeitlichen Rahmen und es kommt darauf an, sowohl die unterschiedlichen Bedingungen und Voraussetzungen der Interpretierenden, ihre »Situiertheit«²⁵, als auch die verschiedenen Stile und Intentionen ihrer jeweils vorgenommenen Interpretationen, ihre »Positionierung«²⁶, nachzuvollziehen und zu entschlüsseln.

Die hier vorgenommene Analyse von Interviewausschnitten zweier religiöser Virtuosen²⁷ konnte uns erste wertvolle Hinweise auf fallinterne Logiken sowie auf gruppenspezifische Deutungsmuster liefern. Innerhalb ihrer Wissensordnungen weisen die Akteur*innen dabei »schematisierte und habitualisierte Sinnmuster« auf.²⁸ Wenn ich diese künftig in einem größeren Sample vergleiche, kann ich sowohl die individuellen als auch die strukturellen Ausgangsbedingungen und Positionierungen

25 Die sozio-kulturellen Bedingungen unter Einbezug der Strukturkategorien wie Ethnizität, Klasse, Geschlecht sowie die Rolle der Interpretierenden im Feld.

26 Das heißt, dass die Texte von den situierten Akteur*innen aus ihrer jeweiligen Perspektive und somit vor dem Hintergrund ihrer religiösen Erfahrungen, politischen Standpunkte, Wertevorstellungen und aus den ihnen zugänglichen und verfügbaren Möglichkeiten gedeutet werden. Als Akteur*innen in einem umkämpften Feld religiöser Zugehörigkeiten sind sie darüber hinaus kontinuierlich dazu herausgefordert, sich in ihrer Subjektivität zu erklären, was sie durch Positionierungsprozesse zum Ausdruck bringen.

27 Zum Religiösen Virtuositentum siehe *Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Neu Isenburg 2005 [1922], S. 421. Weber verwendete die Bezeichnung für jene religiös Qualifizierten, die methodisch auf ihre »Erlösung« hinarbeiten und auch im Alltag kontinuierlich an ihrem religiösen Habitus festhalten würden.

28 *Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist 2000, S. 167.

differenzieren.²⁹ So können im Zuge der Studie zum Religiösen Antikapitalismus die Zugehörigkeiten und Grenzziehungen und die Ähnlichkeiten und Differenzen in einem dynamischen Feld religiöser Verortungen erkennbar werden.³⁰

Halten wir aber zunächst fest: Kanonische Texte werden in unzähligen Varianten und auf einem Kontinuum von >wortgetreu bis sinngemäß< interpretiert und es liegt an den Subjekten und deren Kontexten, welche Sinngehalte sie daraus ziehen. Wenn wir das Potenzial der kanonischen Texte als Gegenwissen beurteilen möchten,³¹ so können wir nun folgende Antwort geben: Kanonische Texte können durch den jeweiligen Akt der Interpretation in der Tat zu einer Quelle des Widerstands und des Gegenwissens werden. Die Betonung liegt dabei auf dem Herstellen der Kritik durch Interpretation, auf dem *doing interpretation*. Das heißt, dass es eine bestimmte Form an Glauben, Traditionen und Wissen voraussetzt, um aus den Versen, Suren und Hadithen und in der Auseinandersetzung mit der Gegenwart eine befreiende Form der Kritik zu entwickeln.

Damit können wir uns von einem Diskurs der Voreingenommenheit, wie er als Endlosschleife im Bereich des Religionsvergleichs geführt wird, nämlich jenem um die Quellen an sich, bedenkenlos distanzieren. Sozial- und Kulturwissenschaftler*innen müssen nicht untersuchen, was im Koran oder in der Bibel steht,³² sondern sich dafür interessieren, was die Akteur*innen darin sehen und daraus machen, wie sie >Gabe< und >Initiative< verbinden.³³ Denn: Die Sinn-Ressourcen sind nicht fixiert und unveränderlich bereits in den Texten vorhanden, sondern stellen sich erst in dem Moment her, in dem sie als Kontrastfolie oder Korrektiv zur Welt gelesen oder Aus-

29 Im Anschluss an Stuart Hall möchte ich den Positionierungsbegriff verwenden, um kulturelle Identitäten als Folge des Positioniert-Werdens und des Sich-Positionierens zu markieren. Als Identitäten, die »within the discourses of history and culture« entstehen; »Not an essence but a *positioning*.« Stuart Hall: Cultural Identity and Diaspora. In: Jonathan Rutherford (Hg.): Identity, Community, Culture, Difference. London 1990, S. 222–237, hier S. 226

30 Nach Abschluss der Erhebung im März 2020 soll im weiteren Laufe der Auswertung die Struktur des Religiösen Antikapitalismus durch Fallanalysen unter Beachtung der Strategien der Positionierung ethnographisch erschlossen werden.

31 Diese Frage stellt sich im Anschluss an den Kongress *Welt. Wissen. Gestalten*, da dieser Beitrag in der Sektion >Gegenwissen< verortet wurde.

32 Ein Beispiel für eine solche meines Erachtens höchst problematische Vorgehensweise ist die auf einer Sequenzanalyse basierende Unterscheidung in Bewährungsreligionen (Judentum, Christentum) und Gehorsamsreligion (Islam), durchgeführt vom Begründer der Objektiven Hermeneutik. Ulrich Oevermann: Eine Ergänzung zur These der Modernisierungsblockaden im Islam. In: Sozialer Sinn, Zeitschrift für hermeneutische Sozialforschung 13 (2012), Heft 2, S. 215–255.

33 Wobei der*die Wissenschaftler*in bestenfalls in seiner*ihrer Auseinandersetzung mit Interpretationsprozessen gleichermaßen einen Zugang zu den kanonischen Texten als auch zu den aktuellen Aushandlungspraktiken der Akteur*innen findet.

gangspunkt von Fragen an die Welt werden. »Der Text (...) ist Verwandlung. Und es ist nicht zu viel gesagt, wenn man ihn geradezu einen Zugang zu neuer Wirklichkeit nennt.«³⁴

Die Herstellung von Gegenwissen ist somit ein Prozess, der unter anderem auf der Basis von Texten aufgebaut sein kann. Es sind die Akteur*innen, die die Texte (auch und vor allen Dingen die >heiligen< Schriften mit ihrer besonderen Faszination³⁵) alltäglich neu als herausragende, bedeutsame und auch kritische Quellen der Erkenntnis herstellen. Texte, die infolgedessen ein mächtiges Potenzial mit sich führen und in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – und immer wiederkehrend – zu einer Ressource des Gegenwissens avancieren konnten und können.



Dr. Claudia Willms
LOEWE Schwerpunkt >Religiöse Positionierung<
Goethe-Universität Frankfurt
Norbert-Wollheim-Platz 1
60323 Frankfurt am Main
willms@soz.uni-frankfurt.de

34 *Gisel*, wie Anm. 9, hier S. 17.

35 Wobei die Spezifik der religiös-kanonischen Texte berücksichtigt werden sollte: Erstens die mehr als 2000 beziehungsweise 1400 Jahre andauernde Interpretationsgeschichte und damit die permanente Aktualisierung derselben. Zweitens ihr Alleinstellungsmerkmal, dass die Texte als Gottes Wort oder Offenbarung gelten, also der Glaube der Akteur*innen daran, dass sie eine Verbindung mit dem absolut Anderen her- oder zumindest darstellen.