

Auflagen. Dies war in der DDR nicht möglich, wie Gregory Witkowski in einem Aufsatz über Brot für die Welt und das katholische Pendant Not in der Welt darstellt. Die Hilfswerke in der DDR mussten mit staatlichen Stellen verhandeln, weil Geldtransfers nicht möglich waren und stattdessen Warenlieferungen als Hilfe ins Ausland gesendet wurden. Die DDR-Regierung kontrollierte über das Rote Kreuz deren Zusammensetzung und wählte die Zielgebiete aus. Für die Kirchen waren die Spendenwerke allerdings ein Hebel, um ihre fragile Position in der DDR-Gesellschaft zu festigen.

Ein roter Faden zieht sich durch den Band: Dabei handelt es sich weniger um die Entstehungsgeschichte eines transatlantischen Bürgertums, sondern eher um die immer wieder explizit oder implizit aufgeworfene Frage, wo gemeinwohlorientiertes Engagement zwischen staatlichen und privaten Interessen verortet werden kann. Das mag daran liegen, dass transatlantische Transferprozesse im engeren Sinne nur von wenigen der Autoren überhaupt behandelt werden. Hier könnten zukünftige Forschungen, auf der Basis der in diesem Band enthaltenen vergleichenden Untersuchungen, ansetzen. Obwohl die Herausgeber Sonderwegstheorien überwinden wollen, sind doch einige Beiträge von den jeweiligen nationalen historiographischen Traditionen geprägt. So sehen Strachwitz und Werner einen starken deutschen Staat, der privaten Stiftern wenig Freiräume lässt, Mulcahy unterstreicht die Gefahr zu mächtiger stiftender Eliten. Manche Aufsätze sind hier um einiges differenzierter, vor allem der von Hall und die Analysen im letzten Teil des Bandes. Insgesamt haben die Herausgeber jedoch

einen schlüssig strukturierten und sorgfältig editierten Sammelband vorgelegt, der auch Spezialisten Neues bietet. Ein Index hätte die Lektüre allerdings erleichtert.

Anmerkungen:

- 1 Tagungsbericht US-Foundations and the Power Policies of Knowledge Circulation in the Global Arena (20th century). 01.07.2010-02.07.2010, Freiburg, in: H-Soz-u-Kult, 08.01.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3475>; siehe auch Katharina Rietzler, "American Foundations and the 'Scientific Study' of International Relations in Europe, 1910-1940", unveröffentlichte Dissertation, University College London, 2009.
- 2 Daniel Rodgers, *Atlantic Crossings. Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge 1998.
- 3 Francie Ostrower, *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy*, Princeton, 1995. Ein ähnlicher Ansatz findet sich bei Diana Kendall, *The Power of Good Deeds: Privileged Women and the Social Reproduction of the Upper Class*, Lanham, 2002.

Eva Maria Hinterhuber: Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozial-integrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen (= Maecenata Schriften Bd. 4), Stuttgart: Lucius & Lucius, 2009, 262 S.

Rezensiert von
Jürgen Nautz, Wien

Wenn man einmal von Nachbarschaftsstreitigkeiten absieht, gehören Glaube und Religion neben dem Geld mit Abstand zu den beliebtesten Anlässen, einen erbitterten Streit, ja einen Krieg herbeizufüh-

ren. Diese unangenehme Seite von Religion wird in jüngster Zeit vor allem dem Islam zugeschrieben, wo man in den unterschiedlichen – mehr oder weniger prominenten – islamistischen Gruppierungen und Netzwerken die gefährlichsten Brandstifter ausmacht. Dabei ist es noch gar nicht so lange her, dass der „falsche“ Glaube lebensgefährlich war. An den Holocaust hierzulande muss nicht erst erinnert werden; auch an die mannigfachen Diskriminierungen, Schikanen und Verfolgungen davor und danach nicht. Ich selbst, 1954 geboren, war in meinen Kindheitsjahren noch Zeuge von Prügeleien und Steinwurfattacken zwischen (römisch-)katholischen und evangelischen Schülern. Wenn man es nicht so persönlich formulieren will, kann man an den langen Weg der Emanzipation der Römisch-Katholischen in den Niederlanden oder an den Kirchenkampf in Preußen erinnern. In der Neuzeit könnte man zurückgehen bis zur Konföderation von Warschau im Jahre 1573, die als erstes europäisches Toleranzedikt der Neuzeit gesehen werden kann.

Anonym erschien 1689 John Lockes Brief über die Toleranz (*Epistola de tolerantia*), gefolgt von zwei weiteren, englisch verfassten 1690: *A Second Letter Concerning Toleration* und zwei Jahre später *A Third Letter Concerning Toleration*. Der Verfasser plädierte für eine gegenseitige Duldung unterschiedlicher christlicher Bekenntnisse. Für den Katholizismus sollte das nur mit Einschränkungen gelten, für den Atheismus überhaupt nicht. Während der Aufklärung wurde dieses Toleranzpostulat auf alle Konfessionen und über den Bereich des Religiösen hinaus ausgeweitet. Die Niederlande haben sich bei der Entwicklung ihrer Toleranzpolitik an der Lockeschen Philosophie orientiert. Daraus wurde eine Politik des „Lebens im eigenen Kreis“, wo sich – zunächst – alle protestantischen Kirchenvarianten gegenseitig tolerierten und sich nicht gegenseitig in ihre Lebensgestaltung hineinredeten. Später wurde auch den Katholiken auf dieser Basis Gleichberechtigung zuteil. Auch die jüdische Bevöl-

kerung konnte sich entsprechend entfalten. Es ist interessant, dass diese Politik dann an ihre Grenzen stieß, als es galt eine zunehmend große Zahl islamisch geprägter Menschen in die niederländische Gesellschaft zu integrieren. Auch in vielen anderen Gegenden der Welt verschärften sich, neben dem israelisch-palästinensischen Konflikt, Irritationen und Spannungen zwischen der westlichen und der islamischen Welt bis hin zu bewaffneten Konflikten gegen Ende des 20. Jahrhunderts; jedenfalls wurde es oft so gesehen.

Diese verschärfte Lage schlug sich in der global rezipierten wissenschaftlichen und politischen Debatte nieder: Huntington sprach Anfangs der 1990er-Jahre vom „Clash of Civilizations“¹, Sloterdijk folgte vor einigen Jahren mit der Rede über den „Kampf der drei Monotheismen“.² Nachdem für längere Zeit das Postulat vom säkularen Zeitalter die Debatte geprägt hat, orientiert sich die Debatte in Wissenschaft, Feuilleton und Politik in Richtung „Post-Säkularität“. Es wird allenthalben eine Wiederkehr des Religiösen konstatiert. Die Debatte über die Wiederkehr des Religiösen hat vor wenigen Jahren auch die Zivilgesellschaftsdiskurse erreicht. Nach langjährigen Debatten über die Konstruktion von Zivilgesellschaften – nicht zuletzt als (ergänzende) Alternative zu staatlichen Strukturen und Prozessen – stellte sich auch im zivilgesellschaftlichen Diskurs verstärkt die Frage danach, wie denn in zivilgesellschaftlich (mit-)gesteuerten Gesellschaften moralische Standards vereinbart werden. Dass sich hier die Frage nach der Rolle von Religion – und für das Christentum im Besonderen auch die Frage nach dem Wirken der Kirchen – stellte, verwundert nicht. Aber es kam auch die Frage auf, ob nicht die dialogischen Mechanismen der Zivilgesellschaft hilfreich sein könnten, wenn es darum geht, gegenseitiges Verständnis, gegenseitige Akzeptanz und Toleranz zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen und -formen zu fördern. Daher ist es logisch, dass sich ein Institut wie Maecenata diesem Problemkomplex zuge-

wandt hat. Im Rahmen unterschiedlicher Forschungsprojekte hat man sich auf die Beziehungen zwischen den abrahamischen Religionen, also zwischen Judentum, Christentum und Islam konzentriert. Die vorliegende Publikation entstand aus dem dritten Projekt in dieser Reihe, das zwischen 2007 und 2009 durchgeführt wurde.³ Das zentrale Erkenntnisinteresse lag dabei auf der Frage, ob und mit welchem Erfolg zivilgesellschaftliche dialogisch aufgebaute Initiativen wirksam zur Lösung tatsächlicher und vermeintlicher religiös bestimmter Konflikte beitragen können. Daran knüpfte sich die Frage nach den Bedingungen für einen nachhaltigen Integrationsprozess (siehe Vorwort S. VII).

Ein erster Schritt des Projektes bestand in einer Erhebung über den Umfang abrahamischen Engagements im Rahmen der Zivilgesellschaft, dessen Anfänge in den 1970er-Jahren verortet werden. Diese ohne Anspruch auf Vollständigkeit durchgeführte Erhebung findet im vorliegenden Buch ihren Niederschlag in einer von Marie von Manteuffel verantworteten Zusammenstellung von zivilgesellschaftlichen Dialog-Initiativen in Deutschland (S. 195-245), die 54 Organisationsportraits umfasst. Bei einem Drittel dieser Initiativen können sich Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften engagieren. Knapp die Hälfte der Organisationen beteiligt auch Personen, die religiös nicht gebunden sind. Diese Erhebung kann nur als Reiseführer mit Verfallsdatum durch die Landschaft des abrahamischen Dialogs gesehen werden, da zivilgesellschaftliche Strukturen eher volatil sind. Auch bei der Selektion der beschriebenen Initiativen mag man sich an einen Reiseführer erinnern fühlen, der eben einen spezifischen Blick wieder-

gibt. So ist zwar die Evangelische Akademie in Loccum richtigerweise als ein Akteur des Dialogs beschrieben. Aber eine zentrale, von dort betriebene Initiative, die all die enormen Schwierigkeiten, auf die die Dialog- oder auch nur Dialog-Akteure treffen, in sich birgt, ist nicht erwähnt: Die Evangelische Akademie Loccum war gemeinsam mit der ägyptischen NGO „CEOS“ lange Motor des Ägyptisch-Deutschen Dialogs, bei dem es um eben diese Verständigung zwischen Muslimen, Christen und Juden ging.

Das Hauptstück des Buches ist der Beitrag von Eva Maria Hinterhuber, der auch dem Buch seinen Namen gab. Auf 194 Seiten entfaltet Hinterhuber eine gut strukturierte Untersuchung, die sich einleitend mit den für die Fragestellung grundlegenden theoretischen Diskursen über Zivilgesellschaft, Religionsgemeinschaften und Kirchen auseinandersetzt, um sich dann dem Kontext von Migration, Integration und Religion in Deutschland zu widmen. Dieser Kontext wird häufig als konstituierend für die religiöse Konfliktlage gesehen. Schließlich wird noch der Dialog theoretisch und im Kontext mit Zivilgesellschaft und Religionen problematisiert, um Kriterien für die Bewertung der dialogischen Zusammenarbeit zu begründen. Das zentrale Kapitel von Hinterhubers Studie beschreibt und charakterisiert die zivilgesellschaftlichen Akteure des trilateralen Religionsdialogs zwischen Islam, Christentum und Judentum in Deutschland. Vor dem zusammenfassenden Schlusskapitel werden noch einige knappe Länderstudien präsentiert, die den Blick über die Grenzen Deutschlands weiten sollen. Frankreich, Großbritannien, die Niederlande, Österreich, Bosnien-Herzegowina, die Schweiz, die Türkei

und Israel stehen auf der Liste. Es fällt auf, dass kein skandinavisches und auch kein baltisches Land beschrieben wird. Dabei hätten Länder wie Polen oder auch die baltischen Republiken interessante Einblicke liefern können, wenn es um die Frage geht, wie sich solche Initiativen auf die Neuformierung einer Gesellschaft auswirken. Auch in Skandinavien ist Interessantes zu finden.⁴ So hat sich zum Beispiel in Schweden eine sehr lebendige und weitgefächerte islamische NGO-Landschaft entwickelt, die gerade für ihre Dialog- und Verständigungsinitiativen hohe nationale und internationale Reputation erworben hat.

Das Hauptaugenmerk der Untersuchung liegt aber auf Deutschland. Die wichtigsten Befunde der Studie hierzu seien im Folgenden kurz zusammengefasst:

Die Gemeinwohlorientierung ist ein zentrales gemeinsames Ziel, Basisnähe, Inklusivität und partizipative Strukturen sind gemeinsame Charakteristika der engagierten Organisationen. Die Studie weist nach, dass es vor allem gesellschaftliche und politische Ziele sind, die verfolgt werden. Es verwundert nicht, dass das gemeinsame große Ziel eine friedliche Gesellschaft ist. Vielfach wird darauf hingearbeitet, gegenseitige Vorurteile und Voreingenommenheit abzubauen und xenophobische und rassistische Strömungen einzudämmen. Allerdings verschleißt sich das Engagement nicht in theoretischen und politischen Debatten sondern zeigt sich deutlich handlungs- und alltagsorientiert. Wegen ihrer Verständigungsziele legen alle im Dialog engagierten Organisationen großen Wert auf Öffentlichkeitsarbeit, um ihr Anliegen möglichst breit bekannt zu machen.⁵ Zugleich sind die untersuchten abrahamischen Organisationen sehr gut mit anderen zivil-

gesellschaftlichen Organisationen und Bildungseinrichtungen vernetzt.

Es wird von den Akteuren durchaus erkannt, dass die Konstruktion des abrahamischen Dialogs andere Religionen ausschließt. Um den interreligiösen Dialog nicht auf die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam zu begrenzen, wird oft versucht, auch andere Gruppen in die Diskurse einzubeziehen. Dass der abrahamische Dialog von der Basis getragen wird und „dass sowohl unterschiedliche religiöse als auch nichtreligiöse Gruppen beteiligt sind“, urteilt Eva Maria Hinterhuber, „ist die beste Voraussetzung dafür, dass der trilaterale interreligiöse Dialog zu einer gesellschaftlichen Integration beitragen kann“ (S. 194). Hilfreich hierbei ist sicher auch die lebensweltliche Ausrichtung der Aktivitäten und dass theologische Diskurse eine nicht so große Rolle spielen.

Anmerkungen:

- 1 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
- 2 Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. 2007.
- 3 Die Ergebnisse der Vorläuferstudien sind publiziert in: Martin Bauschke, *Dialog und Zivilgesellschaft*, Bd. 1: Internationale Recherche von Institutionen zum trilateralen Dialog, Berlin 2001; Martin Bauschke/Petra Stegmann, *Dialog und Zivilgesellschaft*, Bd. 2: Berichte und Texte, Berlin 2001; Peter Heine/Aslam Sayed (Hrsg.), *Muslimische Philantropie und Bürgerschaftliches Engagement*, Berlin 2005.
- 4 Vgl. Johann Marte, Vincenc Rajšp, Karl W. Schwarz, Miroslav Polzer (Hrsg.), *Religion und Wende in Ostmittel und Südosteuropa. Pro Oriente Band XXXIII, 1989–2009*, Innsbruck 2010.
- 5 Dieser Befund wird von einer Studie über islamische Vereine in Österreich gestützt: Kerstin Tomenendal/Sena Doğan/Valeria Heuberger, *Ramadan in Österreich. Zur muslimischen Selbstdarstellung im Fastenmonat*, Klagenfurt 2009.