

4. Tagung der 10. Synode
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Tolerant aus Glauben

6. bis 10. November 2005 – Berlin

Lesebuch zur Vorbereitung

4. Tagung der 10. Synode
der Evangelischen Kirche in Deutschland

Tolerant aus Glauben

6. bis 10. November 2005 – Berlin

Lesebuch zur Vorbereitung

7 **Barbara Rinke** Vorwort

Die Herausforderung durch den Pluralismus

- 9–12 **Matthias Drobinski** Der Gott in den Köpfen.
Kirchenaustritte, leere Gottesdienste? Trotzdem und mehr denn je gilt:
Du wirst christlich bleiben, liebes Abendland
- 13–14 **Jan Ross** Mehr Gott wagen.
Kleine Handreichung zum Kirchentag: Glauben ist das Kerngeschäft
- 15–26 **Reinhard Hempelmann** Das christliche Zeugnis im Kontext
religiös-weltanschaulicher Vielfalt
- 27–30 **Bernhard Schlink** Den Glauben gestalten

Grundsätzliches zur Toleranz

- 31–33 **Martin Luther** Thesenreihe zu Röm 3,28
- 34–43 **Wolfgang Huber** Toleranz im Christentum
- 44–52 **Christoph Kähler** Glaubensfestigkeit und Toleranz.
Konflikte und ihre unterschiedliche Bewältigung bei Paulus – im heutigen Interesse gelesen
- 53–59 **Rainer Forst** Toleranz und Demokratie
- 60–64 **Hermann Gröhe** Religiöse Intoleranz – Gefahr für Frieden im „globalen Dorf“
- 65–66 **Peter Hahne** Von Toleranz und Tolleranz
- 67 **Axel Reimann** Toleranz. Das war doch mal ein gutes Wort
- 68–73 **Franz Kamphaus** Der Preis der Toleranz

Exemplarische Toleranzkonflikte

- 74 Die **10-Bild-Gebote** für alle Politiker
- 75 **Hermann Gröhe** Mit dem Kopftuch in den Unterricht?
- 76 **Ulrike Trautwein** Moment mal!
- 77–82 **Claus Leggewie** Dialog – nein danke? Zehn Gebote zum „interreligiösen Dialog“
- 83–86 **Juan Moreno** Es ist nur so ein Gefühl.
Der Deutsche findet China Town in New York interessant und Kreuzberg in Berlin bedrohlich.
Dazu ein paar Fragen eines Gastarbeiterkindes
- 87 **Liste der Mitglieder des Vorbereitungsausschusses**

Vorwort

von Präses Barbara Rinke

Auf der 4. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. November 2005 in Berlin werden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer sich dem Thema „Tolerant aus Glauben“ stellen und dabei der Frage nachgehen, was es heißt, in einer Situation religiöser, weltanschaulicher und kultureller Vielfalt Christ zu sein.

Die Frage nach dem Verhältnis der eigenen und der gemeinsam gelebten Glaubensüberzeugung einerseits und der Toleranz gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen andererseits stellt sich für Christen heute dringlicher denn je. In dem religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus, von dem die bundesdeutsche Gesellschaft geprägt ist, bleibt nur noch wenig selbstverständlich. Die vielfältigen Orientierungsangebote führen zu Konflikten, bei deren Lösung gegenseitige Toleranz eine zentrale Rolle spielt und mehr denn je spielen muss. So kommt es unweigerlich zu der Frage, wo die Grenzen der Toleranz liegen. Was bedeutet es für die Gesellschaft, für die Kirche, für jeden Einzelnen, tolerant aus Glauben zu sein? Nach Antworten zu diesen Fragen werden die Synode, die Kirchenkonferenz und der Rat der EKD gemeinsam mit Experten auf ihrer Tagung suchen.

Zur Vorbereitung auf die Diskussionen legt der Vorbereitungsausschuss ein Lesebuch vor, das in die verschiedenen Facetten des Themas einführt. Die Bandbreite der zum Teil unterschiedlichen Positionen ist bewusst gewählt worden, damit alle, die sich an der Diskussion in Berlin beteiligen wollen, fundiert und umfassend informiert sein können und so zu einer gemeinsamen Meinungsbildung beitragen.

Ich wünsche allen Leserinnen und Lesern, dass sie in diesem Lesebuch Texte entdecken, die für die Vorbereitung auf die Beratungen hilfreich sind.

Hannover, im September 2005

Matthias Drobinski

Der Gott in den Köpfen. Kirchenaustritte, leere Gottesdienste?

Trotzdem und mehr denn je gilt: Du wirst christlich bleiben, liebes Abendland

Kommt eine Schulklasse in die Kirche, einer der Jungs sieht das Kruzifix und ruft: „Guck mal, der Spartakus!“, weil ihm der gekreuzigte Sklavenführer einfällt und nicht Jesus.

Fragt ein Religionssoziologe Jugendliche, was das Kreuz bedeutet, das sie am Kettchen um den Hals tragen, lauten die Antworten: ein Glücksbringer, ein Amulett, hat mir mein Freund geschenkt. Gute Nacht, christliches Abendland. Wird dünn und blass, feierst zu Pfingsten, dem Tag, als der Geist in die Jünger Jesu fuhr, einen traurigen Geburtstag. Die Zahl der Christen nimmt ab und wird weiter abnehmen, der formalen Macht und dem institutionellen Einfluss der Kirchen wird es nicht besser gehen. Und auch die Christen wissen nur noch wenig vom Christentum, glauben immer seltener an einen Gott, der hinabfuhr in das Reich des Todes und am dritten Tage auferstand. In die Kirche gehen sie zu Weihnachten, wenn eine Hochzeit ansteht oder der Tod da war. Man schätzt die Sozialarbeit und die kirchlichen Schulen, weil es dort so wenige Türken gibt, ist aber nicht erschüttert, wenn der europäischen Verfassung der Gottesbezug fehlt. Das ist alles meinungserforscht, statistisch belegt, publizistisch aufgearbeitet. Nirgendwo ist die Säkularisierung so erfolgreich wie in Mitteleuropa, Deutschland eingeschlossen.

Gute Nacht, christliches Abendland? Da stirbt Papst Johannes Paul II., und der größte Pilgerzug in der Geschichte der Menschheit beginnt. Vier Millionen Menschen setzten sich spontan ins Auto, den Zug, das Flugzeug, um vor dem toten Karol Wojtyła zu beten. Hunderte Millionen

verfolgen ergriffen vor dem Fernseher Leiden, Tod und Begräbnis des zu Lebzeiten durchaus umstrittenen Papstes. Die religiöse Betriebstemperatur ist derzeit hoch: Bis zu einer Million Jugendliche werden im August nach Köln kommen, zum ersten Weltjugendtag mit Papst Benedikt XVI. Und auch zur Eröffnung des Deutschen Evangelischen Kirchentags werden Ende Mai in Hannover bis zu 300 000 Menschen erwartet.

Man könnte die Großveranstaltungen als Heerschau der verbleibenden Kirchlichkeit interpretieren: Es gibt immerhin noch mehr als 50 Millionen Kirchenmitglieder in Deutschland, da kann schon mal was zusammenkommen, wenn Ereignis, Wetter und Verkehrsanbindung stimmen. Wenn da nicht die anderen Zeichen wären. Die Feministin, die kirchlich heiraten möchte, weil ihre Beziehung gesegnet sein soll. Die völlig kirchenfernen Männer, die nach Santiago de Compostela pilgern. Die jungen Familien, die mit ihren Kindern abends beten, obwohl sie nie in die Kirche gehen. Oder jene Frau, von der Essens katholischer Weihbischof Franz Grave jüngst erzählte, mit kurzem Rock und knappem Oberteil, und auf den Arm war eine bärtige, verwegene Gestalt tätowiert. „Ah, Che Guevara“, sagte der Gottesmann. „Nee, Jesus“, antwortete die Frau, „er ist immer bei mir, und jeden Abend geht er mit mir ins Bett.“

Das Christliche, so lautete in den siebziger Jahren die gängige These, werde im 21. Jahrhundert aus den westeuropäischen Städten verschwunden sein, den Intellektuellen und den Avantgardisten entfremdet. Es werde

Die Herausforderung durch den Pluralismus



zurückgezogen in den ländlichen Gegenden weiterleben, als Brauchtum, landsmannschaftliche Färbung, kulturgeschichtliche Erinnerung, als Nachhut eines vergangenen Zeitalters. Das Szenario war so fern der Realität wie die Vision, dass im Jahr 2000 alle Autos fliegen können und dank der Atomenergie jeder Haushalt einen elektrischen Roboter hat, der putzt und kocht.

Die Bewohner des Abendlands haben das „christlich“ gestrichen, Staat und Kirche mal mehr und mal weniger entschieden getrennt, Religion zur Privatsache erklärt. Das katholische Verbot von Kondom und Pille halten sie für nicht mal diskutierenswert, und sie empfinden es als aufdringlich und als schlechtes Benehmen, wenn einer abends auf der Party anfängt von Gott zu reden, am Ende gar nach dem fünften Bier. Und trotzdem sind sie irgendwie religiös geblieben, nicht alle natürlich, aber doch überraschend viele. Mehr noch: Sie sind sogar überraschend christlich geblieben, mitten in der säkularisierten Welt, zumindest kryptochristlich. Leben vom christlichen Zeichenvorrat und sprechen den christlichen Wortschatz, umso mehr, je ernster wir es meinen oder je ernster unsere Lage wird: Wenn es um Leben und Tod geht,

um Sünde und Hölle, Himmel und Gerechtigkeit; um Wandlung, Erlösung, Wirklichkeiten hinter der sichtbaren Welt. Wir Abendländer sind nicht Buddhisten und Esoteriker geworden; wir sind dem Christlichen nicht entkommen. Nicht mal da, wo die Kirchen sich ärgern. Clint Eastwoods „Million Dollar Baby“ stieß auf Kritik, weil die aktive Sterbehilfe als moralisch vertretbare Handlung dargestellt wird. Vor allem aber wird überraschenderweise aus der Boxerstory ein Film über den Kampf ums menschenwürdige Leben und den guten Tod – frommes Actionkino.

Gott sei Dank bin ich Atheist, sagt da seufzend der Ungläubige. Die These, dass man der Religion nicht entfliehen kann, ist alt. Der strenge Kirchenvater Tertullian nannte im Jahr 197 den Menschen *naturaliter religiosus*, von Natur aus religiös. Zweihundert Jahre später betete der große Augustinus: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“; der Mensch sucht Gott, solange er lebt. „Der Mensch sei unrettbar religiös“, befand der christlich-marxistische Religionsphilosoph Nikolai Alexandrowitsch Berdjajew. Selbst Ludwig Feuerbachs Religionskritik setzte voraus, dass die Annahme, es gebe einen Gott, sehr

Die Herausforderung durch den Pluralismus

menschlich ist – nur soll der Mensch schlussendlich begreifen, dass sie nichts als eine Projektion ist, sich von ihr verabschieden und ein reifes, freies Leben führen.

Religion gefährdet ihre Gesundheit, befanden mit Feuerbach und Freud seit mehr als zwei Jahrhunderten die Aufklärer aus Wissenschaft, Philosophie und Psychologie; sie ist Opium, macht abhängig, gebiert kranke Seelen. Doch wenn es derzeit eine Renaissance des Religiösen gibt, dann dort, wo bisher am meisten über die Entzauberung der Religion nachgedacht wurde. Der Mensch hat ein Gottesgen, behauptet der amerikanische Mikrobiologe Dean Hamer, dies sei Ergebnis der Evolution: Spirituell begabte Menschen bekommen häufiger Kinder, werden seltener krank, benehmen sich meist sozialverträglicher – Frömmigkeit sichert der Art das Überleben.

Vor fast 30 Jahren beschrieb der deutsche Psychoanalytiker Tilmann Moser in seinem Erfolgsbuch „Gottesvergiftung“ die krank machende Seite der christlichen Religiosität: die Höllenpein und die Versagensangst, das Erdrückende. Vergangenes Jahr hieß sein Buch: „Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott“. Tief in den meisten Menschen gebe es eine selbstverständliche Religiosität, schrieb Moser nun, die Fähigkeit, sich liebevoll berühren zu lassen – und wenn sie auf ein lebensbejahendes Gottesbild träfe, könne sie viel zu einem gelingenden Leben beitragen. Ob es nun Gott gibt oder nicht, hat damit weder der Genforscher Hamer noch der Analytiker Moser belegt, aber beide stehen für einen Perspektivwechsel: Glauben ist gesund.

Wahrscheinlich war die Säkularisierung notwendig, bevor diese Einsicht wachsen konnte – der weitgehende Verlust der institutionellen Macht, des Reiches von dieser Welt, und der alles beäugenden Gewalt. Der drohende Gott hat sich zurückgezogen in fundamentalistische Zirkel; Gerichte wachen darüber, dass in kirchlichen Kinderheimen niemand mehr geschlagen wird, wie in den fünfziger Jahren üblich. Auch bayerische Christsoziale wissen längst, dass man keine Wahlen mehr gewinnt, wenn man bloß nachspricht, was der hochwürdigste Herr Pfarrer oder Bischof vorspricht – und die Christen aller Konfessionen wissen es auch. Die Aufklärung, die Säkularisation, einst

angetreten, der Religion die Bedeutung zu nehmen, hat in einem paradoxen Prozess zur Gesundung des Religiösen beigetragen. Wer will, kann darin eine List des Heiligen Geistes sehen, „der linken Hand Gottes“, wie Adolf Holl, der Religionskritiker, einmal bewundernd schrieb.

Keht nun das Religiöse wieder? Zunächst einmal wird, nach Papsttod und Papstwahl, Kirchen- und Weltjugendtag, irgendwann der Alltag wiederkehren und mit ihm die Herrschaft des Nächstliegenden, der innerweltlichen Heilshoffnung auf Geld, Macht und Gesundheit. Und trotzdem hat sich etwas verändert: Die religiös Musikalischen trauen sich zunehmend, auf ihren Instrumenten zu spielen. Und es sind häufig die Sensiblen, Gebildeten und Avantgardisten, denen die nutzenorientierte Grundstimmung der Wohlstandsgesellschaft nicht reicht, die nicht glauben wollen, dass an alle gedacht ist, wenn nur jeder an sich selber denkt, die Stille und Gebet schätzen, gerade weil sie zwecklos sind in einer verzweckten Welt. 1964 sah der Pädagoge und Philosoph Georg Picht im katholischen Mädchen vom Land das traurigste Opfer der von ihm beschriebenen deutschen Bildungskatastrophe. Die Perspektive hat sich komplett gedreht: Die Christen und im weiteren Sinne die Religiösen sind zu Kulturträgern geworden – einschließlich der gläubigen Atheisten. Der Feind der Kultur ist die religiöse Gleichgültigkeit.

Das Abendland geht seltsamen Zeiten entgegen. Die alte christliche Ära ist vorbei, in denen seine Bewohner auf Anhieb wussten, ob Moses sieben, zehn oder zwölf Gebote vom Herrn empfing und was der Fluch „verdammte“ bedeutet. Und trotzdem lehren dieselben Leute ihre Kinder beten und hoffen auf einen Platz im kirchlichen Kindergarten, spenden für „Brot für die Welt“ und finden den Papst irgendwie cool, weil er so anders ist als sie, aber konsequent. Seine Politiker verzichten bei der Vereidigung auf die religiöse Formel – und geben dann Bücher heraus mit ihren liebsten Bibelstellen.

Die christlichen Kirchen Mittel- und Westeuropas werden trotzdem weiter schrumpfen. Zu anarchisch ist diese Frömmigkeit, zu unberechenbar, im Zweifel untreu der Kirchenstruktur und -disziplin, der es unheimlich wird, wenn die religiös Musikalischen nach ihren eigenen Noten

Die Herausforderung durch den Pluralismus

spielen. Jammern und kulturpessimistisch klagen müssen die Kirchen darüber aber nicht. Wenn sie ehrlich sind, waren die wirklich engagierten Christen immer in der Minderheit: Für die der Kirchengang mehr ist als soziale Pflicht. Die Gefangene besuchen, Nackte kleiden und Hungrige sättigen, denen das Gebot Gottes wichtiger ist als die eigene Karriere. Wenn darüber hinaus die Zahl der halbgaren Gottsucher wächst, der Von-Zeit-zu-Zeit-Christen, der Teilzeit-Beter und Immermalwieder-Samariter – na und? Wirst christlich bleiben, liebes Abendland. Wenn auch anders, als mancher denkt, der von dir redet.

Quelle:
Süddeutsche Zeitung Nr. 110/2005
vom 14./15./16. Mai 2005, S. I/Wochenende.

Jan Ross

Mehr Gott wagen

Kleine Handreichung zum Ökumenischen Kirchentag 2003: Glauben ist das Kerngeschäft

Religion macht Angst – den Ungläubigen und Andersgläubigen jedenfalls, uns Fernsehzuschauern, dem aufgeklärten Europa. Da sind die Selbstmordattentäter im Namen Allahs, die islamisch befeuerten Brandherde von Palästina über Tschetschenien bis Kaschmir. Aber schon das Kopftuch einer muslimischen Lehrerin oder ein EU-Beitritt der Türkei kann die Fundamentalismusfurcht wecken. Und sie gilt keineswegs dem Islam allein. Nichts dürfte den amerikanischen Präsidenten in den Augen der Alten Welt fremder und unheimlicher erscheinen lassen als seine Frömmigkeit. Verständnislos sieht man die christliche Rechte in den Vereinigten Staaten noch die militanteste israelische Politik unterstützen, weil ihr das Heilige Land eben heilig ist. Die Religion hat mitten in der Moderne wieder ihr Haupt erhoben, und das Gesicht, das sie zeigt, wirkt grimmig und bedrohlich.

Der Papst funkt dazwischen

Was für ein Kontrast zu der freundlichen Miene, die das Christentum in den letzten Maitagen auf dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin tragen wird! Der Papst hat noch einmal ein bisschen dazwischengefunkt und erklärt, warum es aus katholischer Sicht einstweilen kein gemeinsames Abendmahl mit den Protestanten geben könne. Die zweihunderttausend und mehr aus beiden Konfessionen werden sich in Berlin nicht groß darum scheren. Theologische Klarheit oder gar Schärfe, überhaupt das Strittige und Sperrige im Glauben sind kein Hauptbedürfnis des zeitgenössischen deutschen Christenmenschen. Man möchte sich untereinander versöhnen und verbrüdern, und

draußen will man für das Gute eintreten, für die Mühseligen und Beladenen.

Es gibt nicht den mindesten Grund, gering davon zu denken. Dass Menschen menschlich miteinander umgehen, ist in einer Pfarrgemeinde, einer konfessionellen Schule, einem christlichen Krankenhaus immer noch etwas wahrscheinlicher als anderswo. Man muss das laut sagen, gegen alle, denen beim Thema Kirche nur ihre Steuererklärung oder der letzte Skandal mit pädophilen Priestern einfällt. Aber leise wird man doch fragen dürfen, warum die Gotteshäuser so leer sind, in denen dieses sympathische Evangelium gepredigt wird.

Niemand, der bei Sinnen ist, wird von den Fanatikern unserer Tage Glaubenseifer lernen wollen. Aber die Ecken und Kanten der eigenen Botschaft abzuschleifen, sich klein zu machen – diese Anpassungsstrategie vieler hiesiger Christen, Theologen und Kirchenführer führt in Langeweile und Irrelevanz. Als der EKD-Ratsvorsitzende Kock und unser evangelischer Bundespräsident das Kreuzzüglertum George W. Bushs geißelten, mag die Sorge vor der religiösen Legitimation von Kriegen begreiflich gewesen sein (obwohl der Irak-Feldzug nie so begründet wurde). Doch war dahinter noch etwas anderes zu spüren, ein Schock über ungenierte Bekenntnisfreude schlechthin, ein Peinlichkeitsgefühl im Angesicht von Überzeugungsstärke. Man kam sich ungeheuer fortgeschritten und überlegen vor, wo es doch auch einen Augenblick des Nachdenkens wert gewesen wäre, warum das Christentum in Amerika eine lebendige Religion ist, bei uns dagegen eher ein Museum mit angeschlossenen karitativen Eigenbetrieben. Mit Glaubensscham erwirbt man keinen Respekt. ➤

Die Herausforderung durch den Pluralismus

Denn Respekt ist es, was die Kirchen vor allem brauchen und worauf sie ihren Ehrgeiz richten sollten. Auf Gehorsam können sie nicht mehr hoffen, und Liebe werden sie auch mit der beflissensten Nettigkeit nicht von allen gewinnen. Aber Achtung ist möglich. Die pluralistische Gesellschaft sehnt sich geradezu nach erkennbaren Haltungen und Figuren, nach Felsbrocken im Meinungsbrei. Sie hat sich dem Lebensschutz-Rigorismus der katholischen und evangelischen Bischöfe in der Bioethik vielleicht nicht angeschlossen – doch ist sie neugierig, aufmerksam, nachdenklich geworden. Und warum wohl haben die konfessionellen Schulen solchen Zulauf, viel mehr, als sie verkraften können? Weil man ihnen Maßstäbe zutraut, ein Bild vom Menschen als Richtschnur des Erziehens, einen Kompass im Meer der Standpunktlosigkeit.

Natürlich auch, weil sie als leistungsfreudig gelten. Und das ist gleichfalls nicht uninteressant für die Zukunft des Christentums in der Moderne: Ein kleiner Schuss Elitebewusstsein, neben aller Demut und Nächstenliebe, würde dem Glauben und den Gläubigen im 21. Jahrhundert nicht schaden. Es ist ja nicht mehr so wie vielleicht zur Zeit unserer Urgroßeltern, dass die Duckmäuser in die Kirche gehen und die Ausnahmemenschen gegen Gott rebellieren. Religiosität heute verlangt vielmehr eine Portion Nonkonformismus, ein etwas längeres kulturelles Gedächtnis, den Sinn für eine Dimension mehr in der Wirklichkeit. Kein Grund, die Nase hoch zu tragen, wohl aber den Kopf.

Der Respekt der anderen ist ohne Selbstachtung nicht zu haben. Das Christentum muss sich etwas wert sein in der Konfrontation mit Ungläubigen wie mit Andersgläubigen. Der evangelische Berliner Bischof Huber spricht gelegentlich von der interreligiösen Schummelei, von einer falschen Bescheidenheit und Konfliktscheu im Umgang besonders mit dem Islam. Es ist wahr, dass auch die Christenheit ihre Fanatiker hatte und hat. Aber dass die moderne Welt mit ihren Freiheiten dem Westen, dem Abendland entstammt, ist trotzdem kein Zufall. Wo Papst und Kaiser sich stritten, konnte kein Gottesstaat entstehen, und diese Urtrennung von Himmel und Erde, Glauben und Macht, Recht und Gewissen ist die Mutter der

Liberalität. Ob Muslime das auch wollen und wie sie es mit ihrer Tradition vereinbaren können, danach darf man sich erkundigen. Und von den Materialisten wiederum Auskunft erbitten, ob das ganz nackte Diesseits wirklich eine lebenswerte Welt darstellt, ohne die Balance durch jenen unauflöslichen Rest, den das Christentum über Jahrhunderte in der Geschichte des Fortschritts und der Emanzipation gegenwärtig gehalten hat.

Ängstliche Ausgewogenheit

Eine entschiedenerere, selbstbewusstere Kirche – droht da nicht die Gefahr der Intoleranz? Das wäre ein Missverständnis von Toleranz. Glaube erhebt Wahrheitsansprüche. Und Toleranz bedeutet nicht, dass es keine Wahrheit gibt, sondern dass die konkurrierenden Wahrheitsanbieter zivilisiert miteinander umgehen. Eine moderne, liberale, offene Gesellschaft entsteht nicht dadurch, dass alle möglichst modern, liberal und offen sein wollen. Sie lebt davon, dass jeder er selbst ist, erkennbar, und deutlich redet – der Katholik wie der Protestant, der Christ wie der Muslim, der Gläubige wie der Atheist. Es ist der Streit, der die Vielfalt hervorbringt, nicht die ängstliche Ausgewogenheit, die gleich mit dem Kompromisshaften und Konsensfähigen beginnen möchte. Kompromiss und Konsens stehen am Ende, wenn es gut geht und wo man sich nicht einigen kann, da braucht es dann tatsächlich Toleranz.

Die Volkskirchen in Deutschland waren es gewohnt, alle zu repräsentieren und daher auch auf alle Rücksicht zu nehmen. Sie hatten den Pluralismus immer schon in sich. Jetzt, wo das Christentum nicht mehr selbstverständlich ist, muss es sich im herrschenden Pluralismus draußen vernehmlich machen, mit lauter und klarer Stimme. Für die Kirchen liegt darin die Chance größerer Freiheit. Und die anderen könnten etwas Interessantes zu hören bekommen.

Quelle:
Die ZEIT 23/2003.

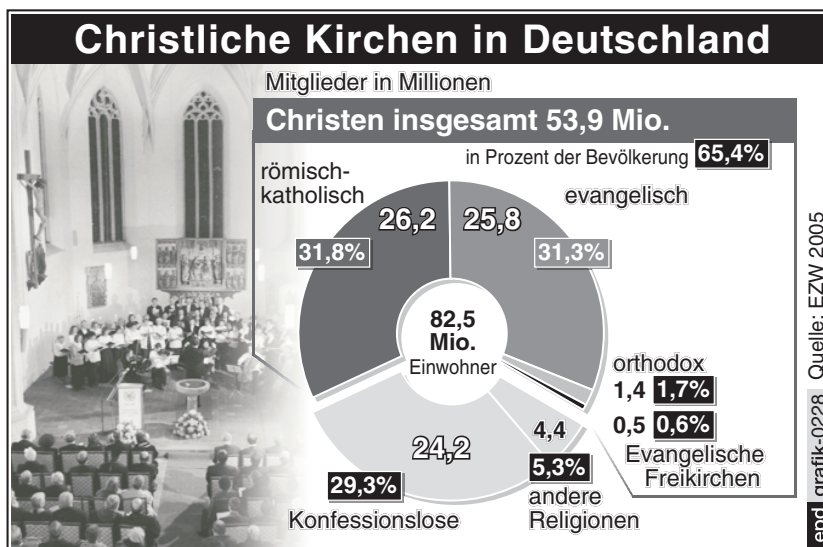
Reinhard Hempelmann

Das christliche Zeugnis im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt

Fragt man nach dem heutigen Kontext des christlichen Zeugnisses, muss man sich mit der Schwierigkeit auseinandersetzen, dass sich gegenwärtige weltanschauliche und religiöse Entwicklungen nicht auf eine oder wenige handhabbare Formeln bringen lassen. Der Buchmarkt ist zwar voll von Publikationen, die dem Versuch gewidmet sind, unsere Gegenwart diagnostisch unter die Lupe zu nehmen, um Trends und Perspektiven „für den Weg ins nächste Jahrtausend“¹ ausfindig zu machen. Dies gelingt jedoch zunehmend weniger. Vergleicht man zeitdiagnostische Analysen miteinander, fallen ihre divergierenden Aussagen ins Auge. Im Kontext einer beschleunigten Moderne sind auch Trendaussagen von einer nicht zu übersehenden „Veralterungsgeschwindigkeit“ (Hermann Lübke) betroffen. Wenn sie mit dem Anspruch verbunden sind, aufgrund von Erfahrung und Intuition nicht nur etwas über die Gegenwart, sondern auch über die Zukunft zu wissen, werden sie zu einem fragwürdigen Unternehmen. Zudem scheint es zu jedem Trend einen Gegentrend zu geben. Offensichtlich erzeugen charakteristische Entwicklungen unserer Gegenwartskultur Gegenkräfte. Bezeichnend ist dabei, dass „These“ wie „Antithese“ Zutreffendes beschreiben und zu einer Deutung gegenwärtiger Entwicklungen beitragen.

1. Trends und Antitrends

- Der Geltungsschwund von Institutionen, der Kirchen ebenso betrifft wie politische Parteien und Gewerkschaften, wird kontrastiert durch zunehmende gesellschaftliche Zwänge und immer unübersichtlicher werdende öffentliche Regelsysteme.
- Kulturaustausch und Internationalisierungsprozesse werden andererseits begleitet durch Rückzug in Nationalismus, Radikalismus, Gewalt und Fremdenhass. Toleranzbereitschaft und Intoleranz wachsen gleichzeitig. Aus den beobachteten Entwicklungen beziehen gleichermaßen kulturel relativistische Plädoyers wie auch die These von einem zu erwartenden Zusammenprall der Kulturen (Clash of Civilisations) ihre Plausibilität.²
- Es gibt einerseits fortschreitende Säkularisierungsprozesse. Der Fall der Mauer hat fraglos einen erneuten Säkularisierungsschub gebracht. Andererseits hat sich das ereignet, was – reichlich unbestimmt – als „Wiederkehr der Religion“, als „neue Religiosität“ oder als „religionsproduktive Tendenz“ der zweiten Moderne bzw. Postmoderne bezeichnet wird. Seit Mitte der sechziger Jahre, auch hier das Einschnittsdatum, spricht man vom Aufkommen neuer religiöser Bewegungen oder der Suche nach einer neuen Religiosität, die sich inhaltlich weithin an christlichen Orientierungen vorbei vollzieht. Zugleich tritt die vor allem durch Migrationsprozesse bedingte buddhistische (ca. 250 000) und muslimische (ca. 3 200 000) Präsenz zunehmend in das Licht der Öffentlichkeit.³
- Im Zusammenhang fortschreitender Säkularisierungsprozesse wird Religion vielfach als Privatsache betrachtet, was in Teilen des öffentlichen Bewusstseins inzwischen tief verankert ist. Gleichzeitig kann beobachtet werden, dass in dem Maße, in dem Religion in den Bereich des Privaten abgedrängt wird, die Lebenswelt immer religiöser wird, was sich am eindrucklichsten an Tendenzen der



Sakralisierung des Profanen in der Werbung zeigt.⁴ Zugleich breiten sich religiös-säkulare Mischphänomene aus. Religiöses wird säkular „verpackt“, beispielsweise als Entspannungstechnik oder Therapieangebot, oder Nichtreligiöses umgibt sich aus strategischen Gründen mit dem Schein des Religiösen.

■ Gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen stehen kommunitaristische Bewegungen gegenüber, die angesichts der negativen und zerstörerischen Folgen eines „exzessiven Individualismus“ westlicher Gesellschaften mit dem Anliegen an die Öffentlichkeit treten, das Verhältnis zwischen individuellen Rechten und der Verantwortung des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft neu auszubalancieren.⁵ Sie streben gesellschaftliche Erneuerung an, indem sie von einer Idealisierung des autonomen Individuums Abschied nehmen und die Stärkung des Gemeinsinns und der zivilgesellschaftlichen Institutionen, z. B. der Familie, erstreben. Individualisierungsprozesse werden von vielfältigen Gruppenbildungen begleitet.

■ Religiös-säkulare Hoffnungen, die von Fortschritts- und Wachstumserwartungen bestimmt sind, werden fortgeschrieben; zugleich gibt es Skepsis gegenüber solchen Hoffnungen und entsprechende Alternativbewegungen dazu. Nach wie vor nährt der wissenschaftlich-technische Fortschritt, etwa im Blick auf die Gentechnik, optimistische Visionen von einer heilen Welt und einem unbe-

schädigten, von Krankheit und Leid verschonten Leben. Für andere ist er Anlass für einen apokalyptischen Welt pessimismus, der das Ende der Geschichte und des bisherigen Menschen als gekommen ansieht.

■ Im Blick auf religiöse Endgültigkeitsansprüche wird die Forderung nach Wahrheitsverzicht und Selbstrelativierung erhoben; einige Religionstheologen und Kulturphilosophen sprechen von der „Deabsolutierung von Wahrheitsansprüchen“ und sehen Absolutheitsansprüche nur noch im privaten Kontext als legitim an.⁶ Andererseits lässt sich im Kontext pluralistischer Gesellschaftssysteme eine intensive Suche nach Gewissheit beobachten. Die Kompliziertheit und „neue Unübersichtlichkeit“ des Lebens verstärkt die Sehnsucht nach Einfachheit, Klarheit und Wahrheit.

■ Religiöse Identitätssuche erfolgt nicht einlinig, sondern in mindestens zwei gegenläufigen Mustern: als Anpassung an Individualisierungsprozesse in Formen spiritueller Selbststeigerung mit einem konsumorientierten, wenig organisierten und synkretistisch geprägten Religionsvollzug, aber auch als Protest gegen die moderne Individualisierung, als Ich-Aufgabe und Ich-Verzicht, u. a. in versetzten religiösen Extremgruppen, die radikale Hingabe an religiöse Führungsgestalten und genormtes Verhalten von ihren Mitgliedern erwarten. Es wird leicht übersehen, dass unsere Kultur nicht nur von Individualisierungsprozessen

bestimmt ist. Einzelne junge Menschen sind ausgesprochen individualitätsmüde geworden und suchen Entscheidungs- und Verantwortungsabnahme.

Die Beispiele zeigen, dass in pluralistischen Gesellschaften verschiedene religiöse und geistige Orientierungen gleichzeitig nebeneinander existieren, die in ihrer Ausrichtung divergieren und schnellen Veränderungen unterliegen. Es ist naheliegend, angesichts einer solchen Situation die Fragen aufzuwerfen: „Was treibt die Gesellschaft auseinander?“⁷ und „Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?“⁸ In abgewandelter Form stellen sie sich auch im Blick auf die Kirchen. Die veränderte religiöse Situation lässt sich allerdings nicht länger mit Hilfe einer einzigen Formel beschreiben. Der häufig gebrauchte Slogan zur Charakterisierung religiöser Haltungen in der so genannten Postmoderne „Religion: ja – Kirche: nein“ greift zwar etwas Richtiges auf, insofern er den antiinstitutionellen Affekten junger Menschen, ihrer Distanz zu verfasster und ihrer Sympathie für vagabundierende Religiosität Ausdruck verleiht. Die weit verbreitete Religions- und Konfessionslosigkeit erfasst er jedoch kaum.

Bezeichnend ist, dass in den letzten Jahren nicht nur zahllose Trendbücher erschienen sind, sondern auch solche Publikationen, die darüber aufzuklären bemüht sind, die Trendforschung als ein in pluralistischen Kontexten uferloses Unterfangen anzusehen.⁹ Typisierungen sind schwierig geworden, zugleich freilich nötig, wenn nicht alles in Undeutlichkeit und Undurchschaubarkeit verbleiben soll. Dabei bringen sich ergänzende Begriffe wie „Angebotsgesellschaft“, „Risikogesellschaft“ (Ulrich Beck), „Multioptionsgesellschaft“ (Peter Gross) oder „Erlebnissgesellschaft“ (Gerhard Schulze) durchaus zentrale und charakteristische Entwicklungen zur Sprache, die sich alltagsbezogen vielfältig veranschaulichen lassen und wichtige Hinweise dafür enthalten, warum das Individuum als Sinnkonsument und Subjekt biographischer und religiöser Inszenierungen zunehmend in den Vordergrund tritt.¹⁰ Erlebnisorientierte Muster und Leitbilder beziehen sich auf die alltägliche Lebenswelt wie auch auf religiöse

Orientierungen, die auf individuellen Wegen gesucht werden und häufig mit Rationalitätskepsis und einem Hunger nach erlebbarer Transzendenz verbunden sind. Der gefühllose Alltag sucht einen gefühlsstarken Ausgleich. Außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen sind dabei mehr denn je gefragt. Im christlichen Kontext bekommen Mystik und Enthusiasmus einen wachsenden Stellenwert. Wo die Selbstverständlichkeit christlicher Glaubensinitiation zurückgeht und immer mehr Menschen in ihren Familien eine gelebte Spiritualität nicht kennen lernen, werden erfahrungsorientierte Zugänge zum christlichen Glauben immer häufiger und plausibler.

2. Säkularisierungsprozesse

Säkularisierungsprozesse können als begrüßenswerte Folge der Unterscheidung zwischen Religion und Politik angesehen werden. Die Herausdrängung der Kirche aus Bereichen weltlicher Macht ist auch Folge der Christentumsgeschichte. Im historisch ursprünglichen Sinn bezeichnete Säkularisierung den Übergang des Kirchengutes in weltliches Eigentum.¹¹ Die „weltliche ‚Beerbung‘ ursprünglich christlicher ‚Güter‘“ ist aus theologischer Perspektive nicht zu problematisieren, sondern zu unterstützen. „Die weltliche Hochschätzung der Freiheit des Gewissens (...), die weltliche Behauptung der Unverletzlichkeit der Person, die weltliche Selbstverpflichtung zum Schutz des beschädigten Menschenlebens, die allgemeine Schulpflicht und viele andere Errungenschaften des modernen Rechtsstaates sind säkularisierte Schätze der Kirche (...). Die Kirche sollte diese ihre weltlichen Kinder segnen statt sie gewissermaßen in den Mutterschoß zurückzufordern.“¹²

Freilich gibt es Säkularisierung auch als Entkirchlichung der Gesellschaft, „die der positiven Religion ihren Sitz im Leben zu rauben droht“.¹³ Prozesse einer zunehmenden Verdiesseitigung des Lebens, die sich verbinden mit dem Verzicht auf alltagsrelevante religiöse Orientierungen sind kennzeichnend für viele Menschen westlicher Industriegesellschaften. Freilich zeigt sich auch, dass der

Die Herausforderung durch den Pluralismus

säkularisierte Mensch an den Rändern des Lebens – in den lebenszyklischen und jahreszyklischen Übergangssituationen – auf Religion nicht verzichten will, wobei die Beliebtheit der Jugendweihe in den neuen Bundesländern zeigt, dass die Kirchen, sofern sie zivilreligiöse Funktionen wahrnehmen, nicht unersetzbar sind. Mit Säkularisierungsprozessen gehen Hand in Hand die Privatisierung der Religion, aber auch Bindungsverluste gegenüber den Kirchen und Geltungsverluste des christlichen Glaubens, ein innerer und inzwischen für manche äußerer Auszug aus der Kirche als Institution.

Bezeichnet Inkulturation das Eingehen und Heimischwerden des Evangeliums in einem kulturellen Kontext, so ist im Blick auf die heutige Situation zu fragen, ob sich das Christentum im Zeichen der Exkulturation befindet. Jedenfalls sind die gesellschaftlichen Stützmechanismen für das Christentum in Europa im Schwinden begriffen. Die konstantinische Gestalt des Christentums tritt zunehmend zurück. Nirgends sind diese Prozesse weiter fortgeschritten als in den neuen Bundesländern, wo das Verschwinden der Religion durch ihre staatlich reglementierte Verdrängung als einer der größten Erfolge der SED bezeichnet werden kann. Im Zusammenhang der Arbeit der Enquetekommission über die Folgen der SED-Diktatur wurde festgestellt, dass Entchristianisierung jenen Vorgang meint, durch den das Christsein zur exotischen Existenzform wird und der den Verlust des Wissens um die christlichen Prägungen unserer Kultur und Gesellschaft beinhaltet. Das Fehlen des religiösen Segments wird nicht mehr vermisst. Kirche und Christentum werden nicht mehr kritisch hinterfragt oder bekämpft, sie spielen einfach keine Rolle mehr. Entchristianisierung meint einen alltäglichen Atheismus, in dem das Christentum auch als Bildungsgut nicht mehr vorkommt.¹⁴

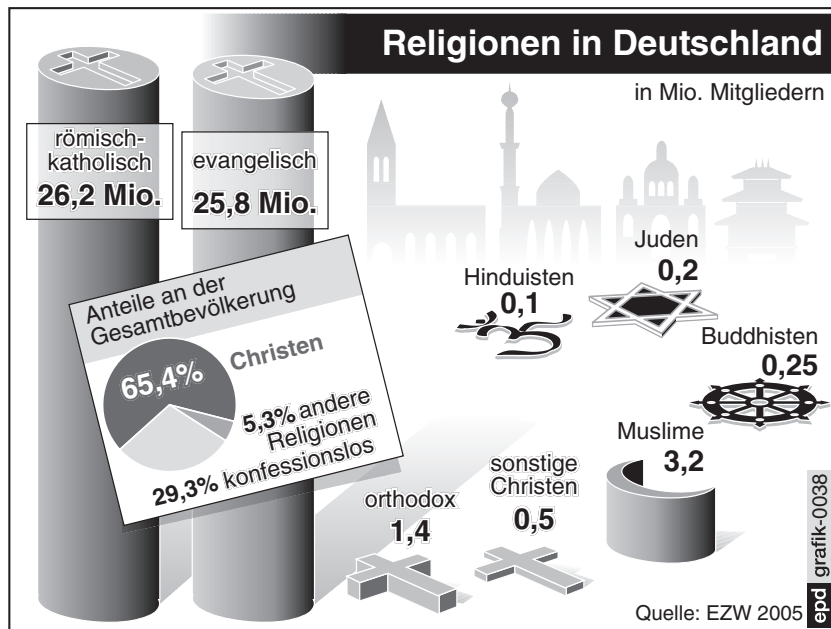
Über die Frage, in welchem Verhältnis Modernisierung und Säkularisierung stehen, ist vielfach kontrovers diskutiert worden. Blickt man über den europäischen Kontext hinaus nach Amerika, können signifikante Unterschiede konstatiert werden. Eine schicksalhafte Verbundenheit zwischen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen scheint es jedenfalls nicht zu geben. Vom

europäischen Standpunkt aus stellen die religiös höchst aktiven Vereinigten Staaten von Amerika eine Ausnahme dar. Mit David Martin kann aber auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Europa im Blick auf die enge Verknüpfung zwischen Modernisierung und Säkularisierung eher die Ausnahme darstellt, „nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der islamischen Welt“¹⁵. Jedenfalls ereignet sich Säkularisierung nicht als unausweichliche Folge von Modernisierung, wohl aber führen beschleunigte Modernisierungsprozesse zur Aufhebung religiöser Monopole. Säkularisierungstheoretiker gingen davon aus, dass Säkularisierung Entchristlichung und Entkirchlichung bedeute, dass wir quasi einem religionslosen Zeitalter entgegengehen. Diese Gleichung stimmt so nicht, zumindest ist sie ergänzungsbedürftig.

3. Neue Religiosität

Nicht allein die säkulare Welt, die ihre christliche Herkunft erinnerungslos übergeht und Gott grundsätzlich ausklammert, sondern eben auch – und in den letzten Jahrzehnten zunehmend – eine von vielfältiger Religiosität bestimmte Welt, ist der heutige Kontext des christlichen Zeugnisses. Insofern leben wir nicht nur in der Zeit zunehmender Säkularisierungsprozesse, sondern auch in einer Zeit der „Leichtgläubigkeit“¹⁶. Zwar hat die moderne, naturwissenschaftlich und rational orientierte Weltauffassung einer mythologisch-religiösen Weltbetrachtung den Kampf angesagt, diese jedoch nicht überwinden und zu einer religionsgeschichtlich überholten Alternative machen können. Im Gegenteil: Was im Zuge neuzeitlicher Aufklärung rationaler Kritik unterzogen und teilweise als Aberglaube bezeichnet wurde, hat eine neue Renaissance erfahren. Mit dem Schwinden eines gestalteten Glaubens breiten sich offensichtlich nicht nur Indifferenz und Unglaube aus, sondern auch eine archaische Religiosität, die keine Scheu kennt vor Astrologie, Okkultismus, Spiritismus und Magie und die offen ist für die Aufnahme von Traditionen, Weltanschauungen und religiösen Praktiken aus

Die Herausforderung durch den Pluralismus



dem Kontext unterschiedlicher Religionen. Es sind viele Quellen zusammengefloßen, die das hervorgebracht haben, was als „okkulte Explosion“ bezeichnet wird und einen Teil unserer Kultur, u. a. der Jugendkultur, ausmacht. Technische und magische Lebensbewältigung werden dabei häufig nicht als konträr und unvereinbar angesehen und erlebt, sondern als ergänzend. Man kann also – in Abwandlung eines Diktums Rudolf Bultmanns gesprochen – durchaus elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Wirksamkeit magischer Techniken glauben und ein okkultes, vormodernes Weltbild mit Emphase vertreten und daran glauben. Im Kontext postmoderner Beliebigkeit wird es zugleich immer schwieriger, zwischen Glaube, Unglaube und Aberglaube zu unterscheiden. Was sind die Kriterien, so wird gefragt, die zu solchen Unterscheidungen Anlass geben?

Geschichtlich gesehen hat das Aufkommen dieser neuen Religiosität seinen Grund in den Krisenphänomenen, die mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zusammenhängen. Wenn der technisch-wissenschaftliche Fortschritt zur Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen führt, so wird gesagt, worauf wollen

Wissenschaft und Technik dann noch ihren Anspruch auf Überlegenheit gegenüber alten archaischen Denkmustern und Weltanschauungen gründen? So soll fortan der Mythos den Logos beerben. Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrer Verdinglichungssucht provoziert den romantischen Gegenschlag. Zwar hat die Moderne nie ohne den Widerspruch zur Moderne existiert. Im Kontext eines okkult-esoterischen Weltverständnisses führte dieser Widerspruch zur Moderne aber ein Nischendasein. Erst der zunehmende Modernisierungsprozess hat die „Dialektik der Aufklärung“ offen gelegt und dazu geführt, dass Mythos und Magie neue Aktualität erlangen. Entdeckt und praktiziert werden religiöse Orientierungen, die an okkult-esoterische Traditionen anknüpfen und diese mit östlich geprägter Religion anreichern, ebenso religiös-säkulare Mischformen, die das Angebot meditativer und therapeutischer Techniken mit weitreichenden Versprechungen von Heilung und Heil versehen. Nach der Aufklärung kommt die Romantik, nach der Rationalitätsdominanz die neue Sehnsucht nach erlebbarer Transzendenz. Das, was vorher quasi in einer Subkultur präsent war, tritt jetzt mehr und mehr in den Mainstream der Kultur ein, was etwa an den Esoterikabteilungen der Buchhandlungen deutlich wird. Die Erfahrungslosigkeit und die Erfahrungsarmut des

Die Herausforderung durch den Pluralismus

Alltags macht empfänglich für das Übersinnliche, für das Geheimnisvolle, für das Irrationale. Neue Religiosität kann begriffen werden als ein Protestphänomen gegen das geheimnislose Wirklichkeitsverständnis der Aufklärung. Auch christlich-fundamentalistische Bewegungen, die als „Wort-Fundamentalismus“ oder als „Geist-Fundamentalismus“ Gestalt gewinnen, protestieren gegen ein Weltverständnis, das die Dimension des Wunders ausschließt, und wenden sich gegen ein Glaubensverständnis, das, auf Modernitätsverträglichkeit bedacht, geheimnis-leer geworden ist.

4. Modernität pluralisiert und individualisiert

Der Religionssoziologe Peter L. Berger weist in seinen Studien darauf hin, dass die zentrale Herausforderung für die westlichen Kulturen und Kirchen nicht allein Säkularisierung oder Säkularismus heißt, sondern eher mit dem Stichwort Pluralismus zu umschreiben ist. Die zentralen Vorgänge von Modernisierung sind nicht allein Urbanisierung und Säkularisierung mit den möglichen Folgen von Entkirchlichung und Entchristlichung. Diese Sicht zahlreicher Säkularisierungstheoretiker ist mindestens ergänzungsbedürftig. Modernisierung bedeutet vor allem Pluralisierung. Alltagsrelevant wird dies vom Gang zum Bäckerladen bis zum Einschalten des Fernsehprogramms erlebt. Immer kann, ja muss ausgewählt werden. Dem Einzelnen wachsen dabei ungeahnte Freiheiten zu, die zugleich „riskante Freiheiten“ sind, insofern sie auch überfordernd wirken können oder durch gesellschaftliche Zwänge und öffentliche Regelsysteme gar nicht als solche wahrgenommen werden. „Modernität vervielfacht Wahlmöglichkeiten und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird.“¹⁷ Mit diesem Grundvorgang werden Monopole aufgehoben – auch religiöse – und Konkurrenzsituationen geschaffen.

Das bezieht sich nicht nur auf den erwähnten Einkaufsgang und das Einschalten des Fernsehprogramms. Es bezieht sich auf wissenschaftliche Methoden und ihre

Arbeitsergebnisse, auf Lebensstile und Wertorientierungen. „Modernes Bewusstsein zieht eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich“¹⁸, so dass es nicht nur die Möglichkeit zur Wahl, sondern den Zwang dazu gibt. Das Subjekt, das Ich, das Individuum ist zur Entscheidung herausgefordert. Der Einzelne muss lernen, sich als Planungsbüro im Blick auf seinen eigenen Lebenslauf, seine beruflichen und ethischen Orientierungen usw. zu begreifen. Nirgends werden diese Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse deutlicher als in den Städten, den urbanen Kontexten, wo die vorherrschende Lebensform die Singleexistenz geworden ist.

Diese Beschreibung trifft auch auf das Verhältnis zu religiösen Orientierungen, zu Frömmigkeitsstilen und Gemeindezugehörigkeiten zu. Junge Erwachsene akzeptieren beispielsweise parochiale Gemeindestrukturen nicht mehr ungefragt. Sie wählen aus, in welche Kirche sie am Sonntag gehen und welche Liturgie ihren Ansprüchen genügt. Dabei ist das personale Angebot für sie entscheidend. Die gewachsene äußere Mobilität hat wichtige Bedingungen dafür geschaffen, dass diese Wahl realisiert werden kann. Die Vorstellung, dass man sich ein Leben lang an eine Gemeinde oder an eine Konfession bindet, gibt es für junge Erwachsene kaum noch. Man mag dies beklagen als gefährliche Subjektivierung des Glaubensvollzuges, es dürfte zunehmend der Kontext sein, auf den sich gemeindliche und kirchliche Arbeit beziehen muss.

Im Zusammenhang von Pluralisierungs- und Individualisierungsprozessen verlieren traditionsorientierte Institutionen ihre Bindekraft. Religiöse Deutungsmuster werden weniger durch vorgegebene Formen, sondern durch individuelle Wahl gewonnen. An die Stelle der traditionsorientierten Einfarbigkeit tritt eine zunehmende Farbvielfalt. Spiritualität und Religion gibt es nur noch im Plural. Man wird mit Recht darauf hinweisen können, dass sich in Deutschland bisher nur ein begrenzter religiöser Pluralismus entwickelt hat. Auch die Individualisierung bleibt dabei an gesellschaftliche Vorgaben gebunden und bedeutet nicht, dass das Individuum sich gleichsam von der Gesellschaft löst. „Individualisierung verläuft nicht ins Beliebiges hinein, sondern ist nur in

bestimmten Bandbreiten möglich, die kulturell vorgegeben sind.“¹⁹ Vertreter der Individualisierungsthese reflektieren zu wenig den Sachverhalt, welche unbeabsichtigten Folgen Individualisierungsprozesse nicht selten haben.²⁰ Gleichwohl führen die beschriebenen Entwicklungen dazu, dass die entscheidungsoffenen Anteile religiöser Lebensorientierungen zunehmen, während die entscheidungsverschlossenen abnehmen.²¹ In religiöser Hinsicht bedeutet dies, dass insbesondere bei jungen Menschen individuelle Religiosität und kirchliche Religion sich entkoppeln und „nur eine mehr oder weniger große Schnittmenge gemeinsam haben“²². Von der heute bestimmenden, durch Misstrauen und Ablehnung geprägten Haltung gegenüber Institutionen sind auch die Kirchen nicht ausgenommen. Typisch für das moderne Grundverhältnis von Bürger und Kirche ist, „dass nicht mehr die Kirchen entscheiden, in welcher Weise der Bürger religiös ist, sondern die Bürger entscheiden, inwieweit die Kirchen ihre Religiosität mitformen können“²³. In dem Maße, in dem religiöse Orientierungen sich privatisieren und individualisieren, nimmt ihre institutionelle Formung ab.²⁴

Dem steht freilich gegenüber, dass religiöse Identität in hohem Maße sozial konstituiert ist und der Einbindung in einen sozialen Bezugsrahmen bedarf. Menschliches Leben – auch im Bereich religiöser Orientierungen und Bindungen – ist institutionsbedürftig und verliert ohne solche Einbindung seine Stabilität und Kontinuität. Die institutionelle Formung der religiösen Orientierung bewahrt den Glaubenden vor subjektiver Überforderung. Sie bietet ihm Sprach- und Ausdrucksformen an, in denen Erfahrungen aufbewahrt sind, in die er sich hineinbegeben kann, ohne sie schaffen zu müssen.

5. Fundamentalismus und Relativismus

Das vielleicht deutlichste Beispiel einer Antwort auf die Unsicherheiten der modernen Zivilisationsdynamik sind fundamentalistische Bewegungen, deren Entstehungszusammenhang belegt, dass sie ein Kind der Moderne sind. Unter dem Einfluss rapider Urbanisierung und

Pluralisierung entwickeln sich als Reaktionsbildung auf den säkularen Humanismus und die ambivalenten Folgen von Modernisierungsprozessen fundamentalistische Bewegungen. Modernisierung und Fundamentalismus können als globale Gegenkonzepte verstanden werden, wobei die Moderne mit ihren Chancen und Ambivalenzen zuerst vorhanden war. Fundamentalistische Strömungen verkennen zumeist ihre innere Abhängigkeit von der Moderne. Sie verweigern einerseits Modernität, andererseits beschleunigen sie Modernisierungsprozesse. Die Segnungen des Medienzeitalters werden vom Fundamentalismus ganz ungehemmt in Anspruch genommen, auch wenn das Weltbild, das er vermittelt, antimodern ausgerichtet ist. Insofern ist es korrekt, vom Fundamentalismus als „modernem Antimodernismus“²⁵ zu sprechen. Fundamentalistische Bewegungen sind Antwortversuche auf die Vergewisserungssehnsucht des Menschen in modernen, pluralistisch geprägten Lebenskontexten. Sie bieten unumstößliche Überzeugungen an in Fragen des Glaubens, der Lebensführung, auch in Fragen der Politik, und reagieren auf Identitätsgefährdungen religiöser und kultureller Art. Der Abbruch bzw. das Nachlassen religiöser Bindungen, die Relativierung von Wahrheits- und Sinnfragen, die Probleme weltanschaulicher und religiöser Vielfalt sind das Erfahrungsfeld, auf das der Fundamentalismus eingeht. Er vermittelt Eindeutigkeit im Meer der Vieldeutigkeit, er setzt dem Ethos der Skepsis, der modernen Kultur des Zweifels, eine feste Position entgegen. Fundamentalistischer Protest zeigt, dass es Sehnsüchte gibt, die nicht genügende Beachtung finden.

Die „Wiederkehr der Religion“ wie auch die Zunahme fundamentalistischer Orientierungen verdeutlichen, dass das Projekt Moderne die religiöse Thematik nicht einfach hinter sich lassen kann, sie bringt gewissermaßen ihr eigenes Gegenteil in Gestalt des Fundamentalismus hervor. Fundamentalistische Tendenzen nehmen in dem Maße zu, in dem ein unverbindlicher und „weicher“ Beliebigkeitspluralismus zunimmt. Fundamentalismus einerseits und ein antidogmatischer Relativismus andererseits stehen sich in ihrer inhaltlichen Ausrichtung streng gegenüber, strukturell weisen sie Ähnlichkeiten auf. ➤



6. Gemeinschaftsbildung und Fragmentierung

Gruppenbildungsprozesse sind kein neues Phänomen, auch wenn sie im 20. und 21. Jahrhundert ein erstaunliches Ausmaß angenommen haben. Naheliegende Beispiele aus der Geschichte der Kirche sind zahlreiche Erneuerungsgruppen, die durch lauten oder stillen Protest auf Vernachlässigtes und Vergessenes in der Kirche hingewiesen haben: so etwa die monastischen Bewegungen im Mittelalter, die gegen eine verweltlichte Kirche protestierten, die reformatorische Erneuerungsbewegung, die sich gegen Missstände der damaligen Kirche wandte, der Pietismus, der sich gegen orthodoxe Erstarrungen richtete. Anders als in den USA hat die Ausdifferenzierung des Protestantismus im nachreformatorischen Mitteleuropa nicht primär zur Entstehung von neuen Konfessionen und Denominationen geführt, sondern zu innerkirchlichen Gruppenbildungen. So gibt es innerhalb der großen Kirchen unterschiedliche Perspektiven und Visionen im Blick auf das, was heute Kirche heißen könnte und sollte. Innerhalb der evangelischen Landeskirchen gibt es – etwas vereinfachend gesprochen – eine volkskirchlich-pluralistische Vision von Kirche, eine missionarisch-evangelistische Vision, eine der missionarisch-evangelistischen verwandte charismatische Vision und eine ökumenisch-konziliare Vision von Kirche etc. Um die unterschiedlichen Visionen von Kirche entwickeln sich Milieus, deren Kommunikationsbereitschaft und -fähigkeit zunehmend schwieriger zu werden scheint. D. h., die Milieus gehen immer weiter auseinander und lassen die Frage des Umgangs mit der

Vielfalt und den Chancen und Grenzen des innerkirchlichen Pluralismus virulent werden. In einer zweiten Phase entwickeln sich außerhalb und neben den kirchlichen und freikirchlichen Strukturen alternative Formen christlicher Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in eigenständigen Denominationen und Konfessionen suchen, insbesondere im evangelikal-charismatischen Bereich.

In der Insidersprache redet man davon, dass neuer Wein in neue Schläuche gehört, dass neue Frömmigkeitsformen sich chancenreich nur in neuen Strukturen verwirklichen können. Inzwischen sind viele Versuche in diese Richtung erfolgreich gestartet worden. Einige hundert neue Gemeinden haben sich im deutschsprachigen Bereich gebildet. Etwas verspätet ist nachgeholt worden, was in der englischsprachigen Welt schon länger erprobt wurde. Der freikirchliche Kirchentypus hat dadurch in Westeuropa an Bedeutung gewinnen können. Soziologische Außenperspektiven erkennen in diesen Entwicklungen die fortschreitende Fragmentierung und Pluralisierung des Protestantismus in verschiedene Denominationen und Konfessionen. Dabei scheint das „Überkonfessionelle“ sich zunehmend zu institutionalisieren. Allerdings wird man berücksichtigen müssen, dass Gruppenbildungen und Aufbrüche, die sich aus dem Gegenüber zu kirchlichen Strukturen herauslösen, selbst unweigerlich Verkirchlichungsprozesse durchmachen. Wo sie ihre ekklesiologische Enthaltbarkeit verlieren, und die innere Dynamik ihres Interaktionsverhältnisses zu den verfassten Kirchen und etablierten Freikirchen aufheben, werden sie selbst zu Institutionen bzw. sie müssen es werden. Damit aber verlieren sie ihren Charakter eines geistlichen Aufbruchs, konfessionalisieren sich und werden Teil des von ihnen kritisierten Zustandes von Kirche.

Anziehungskraft und Attraktivität beziehen solche neuen Gemeinschafts- und Gruppenbildungen nicht nur aus der Intensität ihrer religiösen Erfahrung und ihrem Sendungsbewusstsein, sondern auch aus den Ambivalenzen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse und der manchmal fehlenden Innovationskraft des institutionell verfassten Christentums.²⁶ Während die Systeme institutioneller Absicherung des Glaubens heute zunehmend in

Frage stehen, nimmt die Bedeutung „emotional getragener Gemeinschaftlichkeit“²⁷ für gemeindliches und christliches Leben, ja für die Zukunftsfähigkeit der Kirchen überhaupt zu.

Fortschreitende Individualisierungsprozesse moderner Gesellschaften rufen paradoxe Effekte hervor. Je mehr sich Glaubenssysteme individualisieren, desto größer wird das Bedürfnis nach Bestätigung des eigenen Glaubens durch eine Gemeinschaft. Dies geschieht in überschaubaren Gemeinschaften, wo die Vermittlung christlichen Glaubens und Lebens biographienah und alltagsbezogen erfolgt. Verbindliche Wahlgemeinschaften auf Zeit ermöglichen neue Formen religiöser Vergewisserung und schaffen Räume des Austausches von Erfahrungen. Modernitätskritik ist ebenso ein Merkmal dieser Frömmigkeitsformen wie das Bemühen um eine neue Inkulturation des Christlichen in den Kontext von Moderne und Postmoderne, in der die kontingenzverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung tritt wie die Sehnsucht nach Emotionalität und beziehungsreichen Gemeinschaftserfahrungen.

Gruppenbildungen dieser Art sind Protestphänomene gegen die fehlende Flexibilität etablierter Institutionen, gegen misslungene Inkulturationsprozesse und zugleich Antwortversuche auf die zurückgehende Bedeutung konfessioneller Identitäten. Für den Aufbau religiöser Identität hat die Mitgliedschaft in Gruppen häufig eine wichtigere Bedeutung als die Konfessionszugehörigkeit. Die offiziellen Lehren der Kirchen erhalten eine geringere Bedeutung und Zustimmung als die Erfahrung und theologische Ausrichtung, die konfessionsübergreifend mit Gruppen in anderen Kirchen geteilt werden können.

Die Chancen solcher Gruppenbildungen liegen darin, dass sie Profilierungshilfen für das christliche Anliegen anbieten. Sie unterliegen zugleich spezifischen Gefahren, nämlich das „Wir“ des Glaubens zu eng, zu begrenzt zu verstehen, sich auf das eigene Thema zu fixieren, sich gegenüber anderen elitär abzugrenzen, sich selbst nicht genügend zu relativieren oder sich auch auf das eigene Milieu zurückzuziehen und gleichsam homogen zu werden. Homogenität aber ist kein Merkmal für eine christliche Gemeinde. Gemeinde kann sich zwar ausdifferenzieren,

auch im Blick auf verschiedene Zielgruppen, aber sie muss als christliche Gemeinde etwas von der Kulturgrenzen überschreitenden Kraft des Evangeliums verdeutlichen und zielgruppenübergreifend sein.

7. Perspektiven und Aufgaben

Trends und Gegentrends wie auch kulturelle und religiös-weltanschauliche Pluralisierungsprozesse beschreiben den Kontext, auf den sich das christliche Zeugnis heute beziehen muss. Dabei besteht die zentrale Veränderung für das Leben moderner Menschen „im Verlust der Selbstverständlichkeit“ des Vorgegebenen und im Entstehen von Alternativen.²⁸

■ Christinnen und Christen sollten die multireligiöse Welt als Kontext des christlichen Zeugnisses ernst nehmen. Sie müssen nicht vergangenen, vorpluralistischen Zeiten nachtrauern und die Sehnsucht nach dem Gestern in den Vordergrund ihrer Glaubenspraxis stellen. „Der Christ teilt brüderlich mit allen anderen Menschen diese Welt von heute, so wie sie ist. Er flieht sie nicht, er will weder in einem Ghetto leben, noch im Windschatten der Geschichte.“²⁹ Wenn Christsein aufgrund von Tradition schwächer und aufgrund von Entscheidung stärker wird, liegen darin Chancen, die Bedeutung des christlichen Glaubens neu zu erschließen. Die Weichenstellung in Richtung einer weiteren Entwicklung von religiöser Vielfalt ist erfolgt. Religionsfreiheit und Religionsvielfalt sind auch die Folge des christlichen Glaubens und der Christentumsgeschichte. Denn die christliche Glaubensüberzeugung, dass das Zeugnis des Evangeliums sich ohne weltliche Gewalt allein durch die einladende Verkündigung durchsetzt (*sine vi humana, sed verbo*), hat ihrerseits den gesellschaftlichen Pluralismus mit seiner Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit vorbereitet. Allerdings lebt der religiöse Pluralismus einer demokratischen Kultur von gemeinsamen Werten und einem gemeinsamen Rechtsbewusstsein, dessen Bewahrung nicht automatisch geschieht und auch abhängig ist von den religiösen Verwurzelungen des Rechts

Die Herausforderung durch den Pluralismus

und der Moral. Die weltweite Christenheit lebt in vielen Ländern in einer Situation religiöser Vielfalt. Man kann die Wandlungsprozesse der religiösen Landschaft in Deutschland auch als Anpassung an die ökumenische Gesamtsituation ansehen.

■ Religiöse Vielfalt schafft für das christliche Zeugnis eine Vielzahl von Gesprächssituationen. Der säkulare Zeitgenosse ist nur einer unter anderen. Noch vor wenigen Jahrzehnten sah es so aus, als sei er der einzige Partner im theologisch-hermeneutischen Diskurs. Die religiöse Gegenwartslage zeichnet sich dadurch aus, „dass die christlichen Konfessionskirchen zum ersten Mal seit der Spätantike wiederum mit der Anwesenheit pluraler Religionskulturen konfrontiert sind, mit denen sie im Hinblick auf die individuelle Wahl religiöser Einstellungen konkurrieren“³⁰. Welche Folgerungen sind daraus zu ziehen? Meines Erachtens kommt es im Kontext religiöser Vielfalt darauf an, das christliche Zeugnis erkennbar zur Sprache zu bringen und die vom Evangelium bestimmte christliche Glaubensperspektive zu profilieren und identifizierbar zu machen. Die Christen schulden ihren Gesprächspartnern die Darlegung des Elementar-Christlichen und des Unterscheidend-Christlichen. Zur Bestimmung dieses Unterscheidend-Christlichen aber gehört die Orientierung am trinitarischen Bekenntnis und an der Rechtfertigungslehre, in denen Jesus Christus als Zentrum und Mitte heilvoller göttlicher Selbstmitteilung bezeugt wird.

Zugleich fordert diese Situation dazu heraus, die unterschiedlichen religiösen Geltungs- und Wahrheitsansprüche aufeinander zu beziehen. Für das Gespräch der Religionen miteinander ist beides wichtig, Hörfähigkeit und Auskunftsfähigkeit im Blick auf die eigenen Glaubensgrundlagen. Verschmelzungswünsche und Harmonisierungsstrategien sind als Antwort auf die Situation religiöser Vielfalt ebenso untauglich wie fundamentalistische Abwehrreaktionen, die von starren Wahrnehmungsmustern ausgehen und vor allem an scharfen Abgrenzungen interessiert sind.

■ Elementar-christlich ist das Zeugnis davon, dass sich Gottes Liebe dem Menschen in Jesus Christus umsonst und unverdient mitteilt, dass auch der Glaube keine Leis-

tung, sondern ein großartiges Geschenk ist. Wenn es um die Erfahrung der göttlichen Liebe und Gnade geht, ist der Mensch ein Empfangender. Er produziert sein Heil nicht, er empfängt es. Das ist der Kern der Rechtfertigungsbotschaft: Der Mensch empfängt das Geschenk der Liebe Gottes in Christus durch das Wirken des Heiligen Geistes. Zur Bestimmung des Elementar- und Unterscheidend-Christlichen gehört zugleich das Bekenntnis zum dreieinigen Gott. Im gottesdienstlichen Lobpreis wird das Handeln Gottes als Schöpfungshandeln, offenbarendes und vergewisserndes Handeln verstanden und interpretiert. Dem trinitarischen Bekenntnis geht es darum, das Handeln Gottes in seiner Fülle zur Sprache zu bringen. Zugleich hatte und hat es im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt eine zentrale Unterscheidungsfunktion. Es verweist auf die Besonderheit christlicher Identität im Dialog und der Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Weltanschauungen.

■ Christinnen und Christen sollten keine Angst haben, sich mit fremden Glaubensüberzeugungen zu befassen und auseinander zu setzen. Viele verzichten darauf aus Furcht vor Erschütterung des eigenen Glaubens. Dialogfähigkeit einerseits und Glaubensgewissheit andererseits schließen sich nicht aus. Der christliche Glaube ist auf Mitteilung aus. Er vermittelt sich nicht anders als dialogisch. Der Leib Christi sollte Ohren zum Hören haben und einen Mund zum Sprechen: den eigenen Glauben kennen und aussprechen und den anderen Glauben achten und respektieren. Das wäre meines Erachtens die angemessene Perspektive der Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Glaubensauffassungen. Der evangelische Theologe Wilfried Härle hat sie in die prägnanten Worte gefasst: „Die eigene Glaubensgewissheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung.“³¹ Der christliche Glaube bejaht Religionsfreiheit. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Individuelle Religionsfreiheit gehört zu den Grundrechten unserer Verfassung. Es ist wichtig, dass sich Christen für Religionsfreiheit einsetzen, nicht nur für ihre eigene, sondern auch für die Freiheit der Religionsausübung in Ländern, wo sie Menschen vorenthalten wird.

Die Herausforderung durch den Pluralismus

Es gehört in bestimmten Milieus zur Political Correctness in Sachen Religion, sich kirchenapokalyptisch zu äußern. Regelmäßig zu den großen kirchlichen Festen sind einzelne Medien und Illustrierte – mit Unterstützung von medienpräsenten Theologinnen und Theologen – damit befasst, den bevorstehenden Untergang der Kirche im Zusammenhang zunehmender religiöser Pluralisierung zu prognostizieren, wobei der Erfolg der „Sekten“ den sich leerenden Kirchen gegenübergestellt wird. Solche vordergründigen und verzerrenden Wahrnehmungen lenken davon ab, unter welchen Rahmenbedingungen und Kontexten gemeindliches und kirchliches Leben heute geschieht. Natürlich wandelt sich gegenwärtig auch die kirchliche Landschaft. Die über Jahrhunderte selbstverständliche Verknüpfung von Volkszugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft lockert sich weiter. Die Verflechtung und Abgrenzung von Kirche und abendländischer Kultur ist offensichtlich in eine neue Phase getreten.³² Religiössein und Christsein treten deutlicher auseinander. Es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass sich die Religion in einem irreversiblen Prozess der Pluralisierung befindet. Keinesfalls muss dies jedoch bedeuten, „dass die alten Stellungen einfach verschwinden: Es könnte sehr wohl der Fall sein, dass sich – nachdem einmal eine neue, konkurrierende Form von Religiosität aufgetaucht ist – die alten religiösen Establishments Europas als hervorragende Konkurrenten auf dem religiösen Markt herausstellen werden“³³.

Berlin, 3. März 2005

1 Vgl. John Naisbitt, Patricia Aburdene, Megatrends 2000. Zehn Perspektiven für den Weg ins nächste Jahrtausend. Vorhersagen für unsere Zukunft, Düsseldorf/Wien 1991.

2 Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilisations?, in: Foreign Affairs 72 (1993), Nr. 3, 22–49; Basam Tibi, Europa ohne Identität. Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München 2000; Ralf Konersmann, Kulturphilosophie, Leipzig 1996.

3 Vgl. dazu Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994.

4 Vgl. dazu Michael Nüchtern, Kirche in Konkurrenz. Herausforderungen und Chancen in der religiösen Landschaft, Stuttgart 1997.

5 Amitai Etzioni, Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Komunitarismus, Stuttgart 1995 (amerik. Originalausgabe 1993). Ders., Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Berlin 1999 (amerik. Originalausgabe 1996).

6 Vgl. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987. Zur Debatte über die pluralistische Religionstheologie vgl. Michael von Brück, Jürgen Werbeck (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, QD 143,

Freiburg/Basel/Wien 1993. Zur Debatte über den Fundamentalismus vgl. Martin Marty, R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M. 1996.

7 Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 1, Frankfurt a. M. 1997.

8 Erwin Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt a. M. 1996. Vgl. auch Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Band 2, Frankfurt a. M. 1997.

9 Holger Rust, Trendforschung. Das Geschäft mit der Zukunft, Hamburg 1996.

10 Hans-Joachim Höhn, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998.

11 Vgl. dazu Franz-Xaver Kaufmann, Wie überlebt das Christentum, Freiburg/Basel/Wien 2000, 81ff.

12 Eberhard Jüngel, Untergang oder Renaissance der Religion, in: E. Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, a. a. O., 176–197, hier 183.

13 Ebd., 183.

14 Materialien der Enquetekommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, Hrsg. Deutscher Bundestag, 9 Bände, Frankfurt a. M. 1995.

15 David Martin, Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit - Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Otto Kallscheuer, Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M. 1996, 161–180, hier 170.

16 Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a. M./New York 1994 (amerik. Originalausgabe 1992).

17 Peter L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980, 43f.

18 Ebd., 24.

19 Karl-Fritz Daiber, Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 86–102, hier 97.

20 „Wer aus freien Stücken eine Partnerschaft oder eine selbst gewählte Familie verlässt, nimmt dem Partner oder den eigenen Kindern die Wahl, in dieser Partnerschaft oder Familie weiterzuleben. Sie – die anderen – geraten nicht unter den ‚Zwang der Wahl‘, sondern unter den Zwang, nicht mehr wählen zu können.“ So mit Recht Karl Otto Hondrich, Zukunftsvorstellungen, in: Universitas 5 (1998), 405–417, hier 413.

21 Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, QD 141, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1992, 138.

22 Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, Hannover 1999, 42.

23 Vgl. Paul Michael Zulehner, Auswahlchristen, in: Volkskirche - Gemeindekirche - Parakirche. Theologische Berichte 10, Zürich/Einsiedeln/Köln 1981, 109–137, hier 118.

24 „Der Umbruch von der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft zur entfalteten Moderne geht einher mit einschneidenden Prozessen der De-Institutionalisierung christlicher Religion. De-Institutionalisierung bedeutet, dass es der etablierten, institutionell verfassten, christlichen Religion nicht mehr in gleicher Weise gelingt, religiöse Orientierungen, Empfindungen und Verhaltensweisen in ein institutionell festgelegtes und vorgegebenes Muster zu binden wie bisher.“ So Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, QD 141, Freiburg/Basel/Wien 1992, 146.

25 Gottfried Küenzlen, Feste Burgen: Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne, in: MD 55 (1992), 313–326, hier 316.

26 Vgl. ebd., 188ff.

27 Danièle Hervieu-Léger, „Kritik nur von innen heraus“, in: HK 5/1998, 235–240; hier 238.

28 Vgl. Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995, 44 ff.

29 Karl Rahner, in: Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, hrsg. von K. Lehmann und A. Raffelt, Freiburg/Zürich 1979, 416.

30 Darauf hat mit Recht der kürzlich verstorbene Wiener Systematiker Falk Wagner hingewiesen. Ders., Gott – Ein Wort unserer Sprache? in: Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft, hrsg. von Theo Faulhaber und Bernhard Stillfried, QD 174, Freiburg/Basel/Wien 1998, 222.

31 Wilfried Härle, Aus dem Heiligen Geist. Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz, in: Die Zeichen der Zeit 7/1998, 23.

32 Formuliert im Anschluss an Medard Kehl, Wohin geht die Kirche. Eine Zeitdiagnose, Freiburg/Basel/Wien 1996, 19 ff.

33 David Martin, Europa und Amerika, a. a. O., 178 f.

Die Herausforderung durch den Pluralismus



Lesehinweis:

Michael Nüchtern, „Wie hast du’s mit der Religion?“
Wandlungen der religiösen Landschaft (EZW-Texte 143).
Der Text kann bezogen werden bei der Evangelischen
Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),
Auguststraße 80, 10117 Berlin,
Tel.: 030/283 95 211, Mail: info@ezw-berlin.de,
Internet: www.ezw-berlin.de

Bernhard Schlink

Den Glauben gestalten

I Seit ich das Glaubensbekenntnis bewusst höre und spreche, ist mir sein dritter Artikel der selbstverständlichste. Gottes Allmacht, Jesu Doppelnatur als Gott und als Mensch, das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen Gott und Jesus übersteigen meine Vorstellungskraft. Aber im Bekenntnis zum Heiligen Geist, der heiligen Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen fühlte sich schon meine kindliche Glaubensfreude aufgehoben. Dass jemand geistesgegenwärtig, geistesabwesend oder von allen guten Geistern verlassen ist, dass eine Sache einen schlechten Geist atmet oder dass an einem Ort ein guter Geist weht, hatte ich als Kind oft genug gehört, um mir vorstellen zu können, dass Geist noch mehr als nur gegenwärtig oder abwesend, gut oder schlecht, dass er auch heilend, heilbringend, heilstiftend, dass er auch heilig sein kann. In die heilige Kirche ging ich jeden Sonntag, und die Gemeinschaft der Heiligen stellte ich mir als die Gemeinschaft derer vor, die ebenfalls in die heilige Kirche gehen, nicht in meine Ortskirche, aber in eine andere. Schon als Kind verstand ich, dass die heilige Kirche, in die ich jeden Sonntag ging, nicht das Gebäude, sondern der Gottesdienst war.

Der Gottesdienst war Gebet und Gesang, Lesungen, Predigt und Segen und eine Fortsetzung dessen, was auch zu Hause stattfand, jeden Morgen wurden zu Hause die Losungen und jeden Abend wurde die Bibel gelesen, vor und nach jedem Essen wurden Tischgebete und vor dem Einschlafen wurde ein Nachtgebet gesprochen, Sonn-, Feier- und Geburtstage wurden mit einem Choral begonnen, in der Advents- und Passionszeit wurde auch an Sonntagnachmittagen und Werktagsabenden gesungen, und für Karfreitag und den Heiligen Abend gab es eigene häusliche Liturgien. Den biblischen Texten und

Gesangbuchliedern, denen ich im Gottesdienst begegnete, begegnete ich auch zu Hause, und hier wie dort konnte ich vielfach nutzen, was ich für Religions- und Konfirmandenunterricht auswendig lernte. Auch die Einübung ins Beten geschah im Gottesdienst wie zu Hause, und beidemal war das Beten in Gestalt und Inhalt teils vorgegeben, teils persönlich variierbar.

Welchen Reichtum mein Leben dadurch gewonnen hat, habe ich früh erlebt, aber erst spät begriffen. Ich habe es erlebt, als ich die philosophische Kritik und die historische Relativierung des christlichen Glaubens kennen lernte und nicht sah, wie der Glaube sich gegenüber der Kritik und der Relativierung sollte behaupten können. Sosehr mir einleuchtete, dass Gott eine Projektion und das Christentum eine falsche Versöhnung mit einer schlechten Welt sei, so gerne ging ich doch weiter in den Gottesdienst, hörte die Texte, sang die Lieder, fand in den Gebeten die Anliegen gebündelt, die auch mich beschäftigten, ließ mich von dem einen und anderen Gedanken der Predigt ansprechen, genoss die Gemeinschaft mit Menschen guten Willens und die Atmosphäre des kirchlichen Raums. Ich hörte auch nicht auf, mir aufs neue Jahr die Losungen zu kaufen und sie zwar nicht an jedem Morgen, aber an vielen Morgen zu lesen. Vor dem Einschlafen sprach ich weiter eine Art von Nachtgebet, ein säkulares Nachtgebet, bei dem ich aber nicht anders als beim religiösen für das Gute dankbar war, das ich erlebt hatte, meine Ängste und Sorgen benannte und an meine Lieben dachte, besonders an die in Not, Gefahr und Krankheit. In den Ritualen des Glaubens fühlte ich mich weiter zu Hause.

Nun war ich mit zu vielen Theologen und mit zu viel Theologie aufgewachsen, als dass ich mich nicht gefragt hätte, ob, was ich da trieb, theologisch in Ordnung war.

Die Herausforderung durch den Pluralismus

Durfte ich mich in den Ritualen des Glaubens zu Hause fühlen, wenn ich mich im Glauben selbst nicht recht zu Hause fühlte? Verkehrte ich den Glauben in etwas Äußerliches und Oberflächliches? Verfälschte ich Glaubens- und kirchliche Traditionen zu bloßem Kulturgut? Kulturprotestantismus – heute fällt das theologische Urteil über die Frömmigkeit des protestantischen Bürgertums im Kaiserreich wieder milde aus. Als ich jung war, war Kulturprotestantismus der theologische Inbegriff intellektueller oder sogar existentieller Unredlichkeit.

Ich habe mein Verhältnis zu den Ritualen des Glaubens damals theologisch nicht geklärt. Aber es ist für mich kein Problem mehr. Es ist kein Problem, seit ich Jahre später an der Law School der Yeshiva University, der jüdischen Universität in New York, zu unterrichten begann. Die meisten meiner dortigen Kollegen sind Juden. In den Gesprächen über Recht, Staat, Moral, Religion und Politik, wie sie aus Anlass von gesellschaftlichen Ereignissen, wissenschaftlichen Vorträgen, Buch- oder Aufsatzprojekten unter Kollegen geführt werden, ist es nicht zu merken. Das intellektuelle Klima ist so säkular wie an anderen amerikanischen und deutschen Universitäten. Aber als der Umgang vertrauter wurde und die Kollegen mich nach Hause einluden, merkte ich, wie selbstverständlich sie in den Ritualen ihres Glaubens leben. Der Besuch der Synagoge, wenn nicht an jedem Samstag, dann doch an vielen Samstagen und jedenfalls an den Feiertagen, der Hebräischunterricht der Kinder, die ernsthafte, arbeitsreiche Vorbereitung der Kinder auf Bar Mizwa und Bat Mizwa und deren großes, stolzes Begängnis, die häusliche Andacht zu Beginn des freitäglichen Abendessens, die Anrufe zwischen Rosch ha-Schana und Jom Kippur, in denen für zugefügte Kränkungen und Verletzungen um Verzeihung gebeten wird – das Jahr ist voll mit diesen und anderen Ritualen. Sie bilden nicht eine eigene religiöse Welt, sondern sind Teil der Lebenswelt; in ihnen zu leben, bedeutet nicht ein religiöses Bekenntnis, sondern ist Ausdruck eines zugleich religiösen, kulturellen und gesellschaftlichen Beheimatet-Seins. Kulturjudentum? Immerhin haben die Rituale die jüdische Identität in der Diaspora über Jahrhunderte, wenn nicht überhaupt gestiftet, dann je-

denfalls gestärkt. Und sie halten die jüdischen Freunde in ihrem Glauben, wie die Rituale meiner Kirche mich in meinem Glauben halten. In den Ritualen bleibt der Glaube nahe und vertraut und behält eine Präsenz und Evidenz unabhängig von allen philosophischen und historischen Glaubenseinwänden.

II. Stört Sie der Begriff des Rituals? Klingt er, wenn nicht den Lutheranern, dann doch den Reformierten zu katholisch? Oder erinnert er Sie an das manchmal verächtliche Reden von Ritualisierungen, bloßen Ritualen, leeren Ritualen? Dann lassen Sie mich statt von Ritualen von Gestalten des Glaubens sprechen. Denn es geht um die Gestalten, die der Glaube in Gebeten, Liedern, Texten, Liturgien und Gewohnheiten gewinnt. Es geht nicht um die Inhalte des Glaubens. Gewiss, Gebete, Lieder, Liturgien und Gewohnheiten haben ihre Inhalte. Aber diese Inhalte haben nur beschränkte Bedeutung. Ihre Stimmigkeit hat auch die Fürbitte, deren explizite und implizite Thesen über Gott, Welt und die Befindlichkeit des Menschen aufmerksamem Zuhören und Mitdenken nicht standhalten; seine Richtigkeit hat auch der Liedvers, der hoffnungslos antiquiert ist und Wassernot und Himmelsbrot, Menschenrat und Wundertat nur zusammenzwingt, weil sie sich reimen. Die Gestalten sind den Inhalten gegenüber verselbständigt.

Das ist wie ihre Stärke auch ihre Schwäche. Ist der Inhalt des Glaubens gestorben, werden die Gestalten des Glaubens tatsächlich zu leeren Ritualen. Wenn aber der Inhalt lebendig bleibt und doch schwer zu fassen, zu tradieren, in die Lebenswelt zu integrieren und in ihr zu aktualisieren ist, können die Gestalten Halt geben. Institutionen können in Gewissheiten, Rituale können im Glauben halten.

Die Aktualisierung der Inhalte des Glaubens ist heute mit einer doppelten Schwierigkeit konfrontiert. Wird Glaube als individuelle Erfahrung von Heil, Gnade und Vergabung aktualisiert, geschieht es in der Sprache der Psychotherapie. Sie ist die Alltagssprache geworden, in der tiefe individuelle Erfahrungen wahrgenommen und beschrieben

werden. Eine andere gibt es nicht. Wie soll das Leiden an Sünde und Schuld dem heutigen Hörer einer Predigt anders denn als ein Zerfallen-Sein mit sich, den anderen und der Welt, wie sollen ihm Gnade und Vergebung anders denn als die Befreiung dazu, sich wieder anzunehmen, nahe gebracht werden? Wird der Glaube aber auf diese oder ähnliche Weise in der Sprache der Psychotherapie aktualisiert, tritt er in das Glied der vielen psychotherapeutischen Angebote.

Es gibt die andere Möglichkeit, den Glauben nicht als individuelle Erfahrung zu aktualisieren, sondern in gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement zu übersetzen. Aber dann entsprechen die Resultate denen, zu denen sozialpolitische Sensibilität und sozialpolitisches Engagement auch sonst kommen.

Beides, die Aktualisierung als psychotherapeutisches Angebot und die Übersetzung in eine sozialpolitische Forderung, bringt ein Moment der Beliebigkeit mit sich. Nicht dass dieses Moment der Beliebigkeit zu kritisieren wäre – da wir nur die Sprachen und die Kontexte haben, die wir haben, ist es nicht zu vermeiden. Nicht dass die psychotherapeutische und die sozialpolitische Vermittlung des Glaubens nicht ansprechen könnten – immer wieder gelingt sie klug, einfühlsam und nachhaltig. Aber zugleich weckt ihre gewisse Beliebigkeit die Sehnsucht nach einer Vermittlung des Glaubens, die nichts mit Psychotherapie und nichts mit Sozialpolitik zu tun hat, die unverwechselbar, unnachahmbar, ganz besonders, ganz eigen ist. Als Sehnsucht nach einer neuen glaubensspezifischen Sprache, um tiefe individuelle Erfahrungen und gesellschaftliche Sensibilität und gesellschaftliches Engagement auszudrücken, mag sie unerfüllbar sein. Aber die Sehnsucht nach der ganz eigenen Vermittlung des Glaubens ist auch die Sehnsucht nach den Ritualen des Glaubens, es ist auch die Sehnsucht danach, durch die Rituale im Glauben gehalten zu werden. Das ist eine erfüllbarere Sehnsucht.

Es ist übrigens nicht nur eine Glaubensehnsucht. In den Gottesdienst gehen, Tisch- und Nachtgebete sprechen, die Bibel lesen und Choräle singen, biblische Texte und Gesangbuchlieder auswendig lernen und können – wo

diese und andere Rituale sich von selbst verstehen oder verstanden, haben beziehungsweise hatten sie Bedeutung nicht nur dafür, im Glauben zu halten, sondern als Fixpunkte bei der Gestaltung und Bewältigung der Lebenswelt. Sie erfüllten eine Sehnsucht, die einem heute immer wieder begegnet – die Sehnsucht nach anderen lebensweltlichen Fixpunkten als Beruf, Schultagsbeginn und -ende, Einkaufen, Hausarbeit, Mahlzeiten, Fernsehen und Schlafen.

III. Die Rituale des Glaubens erhalten und pflegen, dem Glauben Gestalt geben, den Glauben gestalten – ich weiß, dass die Kirche, die Bischöfe, die Pfarrer es nicht richten können. Aber sie können dazu auffordern, anregen, ermutigen. Das Nachtgebet mit den Kindern, den eigenen, den Paten-, den Enkelkindern – sollte nicht in jedem Taufgottesdienst dazu aufgefordert werden? Könnte nicht auch etwas darüber gesagt werden, wie man mit Kindern betet, den Taufeltern, -paten und -großeltern, aber auch der übrigen Gemeinde zur Kenntnis? Und woher soll man eigentlich wissen, wie man für sich betet? Für das Reden mit dem Partner, mit den pubertierenden Kindern und mit schwierigen Arbeitskollegen gibt es Anleitungen oder können wir uns sogar coachen lassen, aber wie man mit Gott redet, soll einem zufliegen? Was für den Taufgottesdienst gilt, gilt auch für die kirchliche Beerdigung und die kirchliche Hochzeit. Trauer braucht Rituale, Ehe braucht Rituale, und der Pfarrer könnte helfen, Rituale zu finden, zu erfinden, zu üben – noch nie habe ich entsprechende Anregungen gehört. Ich habe auch noch nie im Gottesdienst gehört, dass der Pfarrer angeregt hätte, die Bibel zu lesen, jeden Abend, jeden Morgen oder immerhin am nächsten Samstag den Predigttext des nächsten Sonntags. Wie wäre es mit einer Anregung zur morgendlichen oder abendlichen Lektüre der Losungen? Und wie mit der Ermutigung, bei dieser oder jener Gelegenheit zu Hause einen Choral zu singen? Könnte am Heiligabend, wo die Kirche voll ist, den Besuchern nicht eine Anregung für die Gestaltung des Weihnachtsfests mitgegeben werden, zum Beispiel

Die Herausforderung durch den Pluralismus

die Anregung, die Weihnachtsgeschichte am 1. oder 2. Feiertag ein weiteres Mal in einem anderen Evangelium zu lesen und ein Weihnachtslied zu singen? Und zur Anregung vielleicht gleich der Text der anderen Weihnachtsgeschichte und das eine und andere Weihnachtslied?

Wir, die Glieder der Gemeinden, müssen selbst dem Glauben außerhalb des Gottesdienstes Gestalt geben. Aber wenn wir es nicht zu Hause gelernt oder wenn wir es gelernt und wieder vergessen haben, hängt alles an den Anforderungen, Anregungen und Ermutigungen der Kirche. Ich wünsche mir von meiner Kirche, dass sie eine auffordernde, anregende und ermutigende Kirche ist. Und ich wünsche mir weiter, dass sie das Gestalt-Geben da, wo sie kann, einübt. Dass sie die Kinder aus dem Religions- und dem Konfirmandenunterricht nicht ohne ein paar auswendig gelernte Lieder, ein paar auswendig gelernte Texte und eine Vorstellung davon entlässt, wie man betet. Ich wünsche mir, dass mit der Gemeinde manchmal Singen ohne Orgel geübt wird, im Gottesdienst, vor dem Gottesdienst, nach dem Gottesdienst – woher soll man es sonst zu Hause ohne Orgel können? Und ich wünsche mir, dass die Kirche sich da, wo sie selbst dem Glauben Gestalt gibt, dem Anspruch der Vorbildlichkeit stellt. Ich wünsche mir ein sicheres, starkes Gespür der Kirche dafür, dass Rituale Beständigkeit brauchen und davon leben, nicht leichthin liturgisch modernisiert, in den Bibel- und anderen Texten vermeintlichem gegenwärtigen Sprachgebrauch angepasst und in den Liedern geswingt und gepoppt zu werden. Ich wünsche mir für den Gottesdienst am Sonntagmorgen eine festliche, glanzvolle, strahlende Gestalt, eine Gestalt, die fürs eigene Gestalten Vorbild ist, zum eigenen Gestalten Lust macht. In manchen Gemeinden gelingt das: von einer Sitzordnung, bei der die Besucher, die die Kirche nicht mehr füllen können, sich doch nicht in der Kirche verlieren, über Blumenschmuck, über ein musikalisches Glanzlicht des Kirchenchors oder des Organisten oder eines Gastes bis zu Lesungen, die die Hörer fesseln oder immerhin den Text richtig betonen und nicht an schwierigen Wörtern scheitern. In vielen Gemeinden gelingt es nicht, und man gewinnt den Eindruck, dass sie es nicht

einmal versuchen und sich auch noch nie gesagt oder gesagt bekommen haben, dass es wichtig ist.

Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses geht weiter mit der Vergebung der Sünden, der Auferstehung der Toten und dem ewigen Leben. Das ewige Leben und die Auferstehung der Toten übersteigen wieder meine Vorstellungskraft. Aber ein Zusammenleben, in dem man einander achtet, versteht und vergibt, ein Zusammenleben in der Gemeinschaft der Heiligen, das auch in das Zusammenleben mit und unter denen ausstrahlt, die der Gemeinschaft nicht zugehören, kann ich mir nicht nur vorstellen. Ich glaube daran. Und ich glaube, dass das Zusammenleben auch darauf gründet, dass der Glaube in Ritualen Gestalt gewinnt und dass im Gottesdienst und zu Hause, gemeinsam und einzeln gefeiert, gebetet, gelesen und gesungen wird.

Quelle:

Bernhard Schlink, Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben, Diogenes Verlag Zürich 2005, S. 350–359.

Martin Luther

Thesenreihe zu Röm 3,28

(„So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“)

1. Hinreichend deutlich geht aus dieser Stelle hervor, dass die Art, wie der Mensch vor Gott gerecht wird, eine andere ist als die Art, wie er vor den Menschen gerecht wird.
2. Denn Paulus stellt offenkundig den Glauben zu den Werken in Gegensatz, spricht die Rechtfertigung vor Gott den Werken ab und schreibt sie dem Glauben zu.
3. Gerechtfertigt wird der Mensch unstreitig aus Werken, hat damit jedoch Ruhm vor den Menschen, nicht vor Gott.
4. Gerechtfertigt wird der Mensch unstreitig durch den Glauben vor Gott, obwohl er dabei den Menschen gegenüber und in sich selbst nur Schande antrifft.
5. Dies ist das Geheimnis Gottes, der „seine Heiligen wunderbar führt“; (ein Geheimnis,) das nicht nur den Gottlosen zu begreifen unmöglich, sondern auch sogar den Frommen wundersam ist und schwer zu glauben.
6. Denn die Natur (des Menschen), durch das Gebrechen der Ursünde verdorben und verblendet, kann keinerlei Rechtfertigung sich vorstellen oder begreifen, welche die Werke hinter sich und unter sich lässt.
7. Von daher rührt jener Kampf der Heuchler wider die Gläubigen um die Rechtfertigung, (ein Kampf,) dem allein durch Gottes Urteil ein Ende zu setzen ist.
8. Wir gestehen deshalb den Heuchlern oder Philosophen (durchaus) Werke und Rechtfertigung nach Art des Gesetzes zu, nur wollen wir festhalten, dass diese Gerechtigkeit Menschengerechtigkeit ist und nicht Gottes Gerechtigkeit.
9. Menschengerechtigkeit aber, wie sehr auch Gott sie zeitlich auszeichnet mit den höchsten Gaben dieses Lebens, ist dennoch vor Gott eine bloße Maske und gottlose Heuchelei.
10. Und es ist ein wundersames Problem, dass Gott eine Gerechtigkeit belohnen soll, die er selbst als Ungerechtigkeit und Nichtswürdigkeit einschätzt.
11. Denn in den Propheten bezeichnet er geradeheraus als „das Böse unserer Hände“ die Werke, die nach dem Gesetz und unserer Vernunft den schönsten Anschein haben.
12. Das scheint dem vergleichbar, dass ein Fürst einen bösen Knecht erträgt, den er nicht töten kann, ohne dass dadurch dem Reich noch größere Gefahr erwüchse.
13. Deshalb soll man weder auf die Person des Gottlosen, der Gerechtigkeit wirkt, das Augenmerk richten noch auf die Trefflichkeit solchen Werkes,
14. vielmehr auf die unbegreifliche Geduld (tolerantia) und Weisheit Gottes, der das geringere Übel erträgt, damit nicht durch ein größeres Übel alles umgestürzt werde. ➤

Grundsätzliches zur Toleranz

15. So wie ein Geschwür oder das Hinken oder ein anderes unheilbares körperliches Gebrechen ertragen wird im Interesse der Erhaltung des leiblichen Lebens.

16. Denn die Gesetzesgerechtigkeit ist sehr siech und so schwach, dass sie oft ihr eigenes Gesetz, auch wenn es das trefflichste ist, nicht nur nicht erfüllt, sondern aus geringfügigstem Beweggrund gänzlich vergisst.

17. Jedoch weil eine andere (Gerechtigkeit) nicht zu haben ist, wird sie ertragen und durch die höchsten Güter dieser Welt begünstigt.

18. Denn Gott ist es im Verhältnis zu der Größe seiner Güte ein Geringes, so unwürdigen und bösen Gerechten oder Heiligen so vieles und Großes zu schenken.

19. So wie eine weise Obrigkeit gegenüber einem bösen und ungesetzlichen Bürger zuweilen ein Auge zudrückt und ihn im Genuss des Bürgerrechts lässt zugunsten des öffentlichen Friedens.

20. Denn Gott richtet sein Auge anderswohin, nämlich auf die Herrlichkeit des künftigen Reiches, in dem kein Unbeschnittener und Unreiner sein Wesen treiben wird, wie die Schrift sagt.

21. Ja sogar auch mit der Kirche und seinen Heiligen auf Erden handelt er in einer gar nicht so unähnlichen Geduld und Güte.

22. Auch sie erträgt und erhält er mit Rücksicht auf den Anfang seiner (Neu-)Schöpfung in uns und erklärt sie dann auch für gerecht und zu Söhnen des Reiches.

23. Denn dass der Mensch gerechtfertigt wird, verstehen wir so: Der Mensch ist noch nicht gerecht, sondern befindet sich vielmehr gerade in der Bewegung und dem Lauf auf die Gerechtigkeit hin.

24. Deshalb ist auch jeder, der gerechtfertigt wird, immer noch ein Sünder, und dennoch wird er als ein voll und ganz Gerechter geachtet, weil Gott verzeiht und sich erbarmt.

25. Gott aber verzeiht und erbarmt sich unser, weil Christus, unser Fürsprecher und Priester, für uns eintritt und unseren Anfang in der Gerechtigkeit heiligt.

26. Da seine Gerechtigkeit ohne Fehl und uns zum schützenden Schatten bereitet ist wider die Glut des Zornes Gottes, lässt sie die Verdammung unserer erst begonnenen Gerechtigkeit nicht zu.

27. Nun ist es gewiss, dass Christus oder Christi Gerechtigkeit, da sie außerhalb unser und uns fremd ist, nicht durch unsere Werke ergriffen werden kann.

28. Vielmehr der Glaube, der uns aus der Botschaft von Christus durch den Heiligen Geist eingegossen wird – er ergreift Christus.

29. Deshalb rechtfertigt auch allein der Glaube ohne Zutun unserer Werke; kann ich doch nicht sagen: Ich tue Christus oder Christi Gerechtigkeit.

30. Wie ich hingegen sagen kann: Ich tue die Werke, sei es der himmlischen Gerechtigkeit kraft des Geistes, sei es der irdischen kraft der Natur.

31. Vielmehr muss es so heißen: Ich glaube an Christus; und daraufhin tue ich tatsächlich in Christus gute Werke.

32. Es heißt also mit Recht: dass wir aus Glauben gerechtfertigt werden ohne Werke des Gesetzes.

33. Dieses Gerechtfertigtwerden schließt Folgendes in sich: dass wir durch den Glauben um Christi willen für gerecht erklärt werden;

34. und dass keinerlei Sünde, sei es vergangene, sei es im Fleisch zurückgebliebene, angerechnet, sondern vorerst durch Vergebung aufgehoben wird, als wäre keine da.

35. Diesen Glauben begleitet der Anfang der neuen Kreatur sowie der Kampf gegen die Sünde des Fleisches, die durch eben diesen Glauben an Christus verziehen und besiegt wird.

Quelle:

Gerhard Ebeling, Lutherstudien III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, J.C.B. Mohr (Siebeck) Tübingen 1985, S. 226–231 (hier: deutsche Übersetzung von G. Ebeling, lateinischer Originaltext a. a. O.).

Wolfgang Huber

Toleranz im Christentum

Wer nach Toleranz fragt, kann von der Intoleranz nicht schweigen. Denn Toleranz wird erst durch die Intoleranz zum Thema. Auch die christliche Toleranz musste einer Geschichte christlicher Intoleranz abgerungen werden. Das in der europäischen Neuzeit entwickelte Konzept öffentlicher Toleranz ist das späte Resultat von Glaubenskriegen. Ich weiß nicht, ob es eine Religion gibt, die von Toleranz in ungebrochenem Selbstbewusstsein sprechen kann. Vom Christentum jedenfalls gilt das nicht. Die Einsicht, dass Toleranz in einem noch zu definierenden Sinn zu seinem Wesen gehört, kam spät. Und sie ist bis zum heutigen Tag gefährdet. Deshalb soll eine kleine Typologie der Intoleranz am Beginn stehen. Erst dann will ich den Versuch unternehmen, den Zugang des christlichen Glaubens zum Konzept der Toleranz aufzuzeigen.

I Am vergangenen Sonnabend¹ bin ich von einer Reise nach Indien zurückgekehrt. Die Erfahrungen dieser Reise haben meinem Nachdenken über religiöse Toleranz und Intoleranz neue Facetten hinzugefügt. Denn Indien ist ein Land, das über besonders lange Erfahrungen mit religiöser Pluralität verfügt. Deshalb hat sich hier auch die Frage nach religiöser Toleranz schon seit langem gestellt. Vorhinduistische Stammesreligionen, Hinduismus und Buddhismus, Islam und Sikhismus, das anderthalb Jahrtausende alte Thomaschristentum und die neuzeitliche Mission des westlichen Christentums existieren nebeneinander.

Aber auch ein über so lange Zeit gewachsenes Miteinander der Religionen lässt Toleranz nicht zu einem ungefährdeten Gut werden. Toleranz bleibt eine anspruchsvolle und riskante Lebensform. In Indien ist sie gegenwärtig vor allem durch manche Spielarten eines hinduistischen

Fundamentalismus gefährdet. Er fühlt sich durch die Regierungsverantwortung der BJP aufgewertet und vertritt deshalb seine Forderung nach einer Hinduisierung des öffentlichen Lebens aggressiver, als dies in früheren Phasen der Fall war. Das gefährdet insbesondere das Miteinander von Hinduismus und Islam. Aber es schränkt auch den Entfaltungsraum der christlichen Kirchen ein; nicht nur militante Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen, sondern auch gewaltsame Angriffe auf Christen, insbesondere auf christliche Missionare waren die Folge.

Ich beginne mit dem indischen Beispiel nicht nur deshalb, weil es mir aus dem unmittelbaren Erleben der letzten Wochen besonders intensiv vor Augen steht. Sondern ich stelle dieses Beispiel auch deshalb an den Anfang, weil es uns im Blick auf das Thema „Religionen und Toleranz“ eine wichtige Perspektive eröffnet. Toleranz und Intoleranz in den Religionen sind oft durch politische Konstellationen und Einflüsse mitbestimmt. Intoleranz in den Religionen verbindet sich oft mit einem besonderen Herrschaftsanspruch. Sie ist dort besonders verbreitet, wo eine Religion oder Konfession für sich Ausschließlichkeit im öffentlichen Raum oder doch jedenfalls eine öffentliche Vorrangstellung beansprucht. Diese Form der Intoleranz hat in erster Linie nicht lehrmäßige, sondern eher institutionelle Gründe. Es geht in ihr darum, den institutionellen Vorrang einer Religion beziehungsweise Konfession abzusichern.

Freilich gibt es neben dieser institutionellen auch eine doktrinale Intoleranz. Sie verbindet den Versuch, religiöse Identität lehrmäßig abzustützen, mit einer Abwertung derjenigen, die von der so definierten Lehre abweichen. In der Ausbildung christlicher Intoleranz seit der Spätantike sind immer wieder drei Kategorien von



Abweichlern hervorgehoben worden. Es handelte sich um Juden, Heiden oder Häretiker. Die Angehörigen des von Gott auserwählten Volkes, die sich – so eine vorherrschende christliche Interpretation – Jesus als dem Messias verweigerten, die Heiden, die das Evangelium noch nicht gehört oder sich ihm entzogen hatten, und die Häretiker, die von der kirchlichen Lehre abgefallen waren, bildeten die drei Kategorien, denen gegenüber Toleranz nicht aufkommen durfte. Dabei fiel das Urteil über diejenigen, die dem Evangelium begegnet, sich ihm aber widersetzt hatten, besonders schroff aus. Deshalb hat die Intoleranz in der Geschichte des Christentums als Judenverfolgung und Ketzerverfolgung besonders grausame und abstoßende Formen angenommen. Sie sind zugleich Beispiele dafür, wie sich doktrinale und institutionelle Intoleranz miteinander verbinden.

Spiegelbildlich zur Intoleranz der Mehrheitskonfession entwickelt sich in der Geschichte des Christentums auch eine Intoleranz der Minorität, ein Recht-haben-Wollen derer, die mit besonderem Ernst Christen sein wollen. Für diese spezifische Form religiöser Rechthaberei ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Begriff des Fundamentalismus geprägt worden. Er verbindet sich oft mit der Abschottung gegenüber Modernisierungsprozessen. In einer Zeit des Wandels wird so Identität durch Abgrenzung ge-

wonnen. Der nordamerikanische Fundamentalismus des frühen 20. Jahrhunderts, der solchen Bewegungen fortan den Namen gab, fand die Fundamente, die eine unzweifelhafte christliche Identität verbürgen sollten, in fünf Punkten: in der Irrtumslosigkeit der verbalinspirierten Bibel, in der jungfräulichen Geburt Jesu Christi, seinem stellvertretenden Sühnopfer am Kreuz, seiner Auferstehung sowie seiner Wiederkunft zum Jüngsten Gericht. Wer dies bestritt, wer sie symbolisch deutete oder im Rahmen einer historisch-kritischen Bibelinterpretation relativierte, verlor nach fundamentalistischer Auffassung damit den wahren Glauben. Der exklusive Wahrheitsanspruch verband sich also mit einer Stigmatisierung der anderen. Intoleranz hat es hier wie auch in ihren anderen Spielarten mit Prozessen der Inklusion und Exklusion zu tun. Sie definiert Zugehörigkeitsbedingungen auf rigide Weise und erkennt denen, die von der Zugehörigkeit ausgeschlossen sind, nur einen minderen Status zu. Intoleranz hat es insofern immer mit einem gestuften Menschenbild zu tun. Die Ausgeschlossenen sind durch einen Mangel an Wahrheitsfähigkeit, durch einen defizienten Zugang zum Heil gekennzeichnet. In dem Maß, in dem Religion und Politik miteinander vermischt sind, verbindet sich der defiziente religiöse Status damit, dass auch politische Rechte verweigert oder vorenthalten werden. ➤

Grundsätzliches zur Toleranz

Die Instrumentalisierung von religiöser Identität für Prozesse der Exklusion hat in unserer eigenen Gegenwart in der Gestalt ethnisch-religiöser Intoleranz eine besonders gefährliche Form angenommen. Das zerfallene Jugoslawien wurde zum bedrückenden Exempel dafür, wie religiöse Abgrenzung, ethnische Absonderung und politische Unversöhnlichkeit sich wechselseitig steigern und verschärfen können. Zwischen katholischen Kroaten, orthodoxen Serben und muslimischen Bosniaken werden die Gräben auch mit religiösen Motiven vertieft. Die friedensgefährdende Wirkung von christlicher Religion, die uns nicht nur aus der Geschichte der konfessionellen Bürgerkriege, sondern auch aus fortwirkenden Beispielen wie etwa dem nordirischen vertraut ist, kehrt hier in bedrückender Weise wieder. Blickt man auf solche Beispiele, so beschleichen einen Zweifel an der euphorischen These von Hans Küng, es gebe keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Man denkt angesichts solcher Beispiele eher, es müsse der Frieden der in diesem Fall so friedlosen Religion abgetrotzt werden. Es gibt Fälle, in denen die Herrschaft des Rechts über die Gewalt durchgesetzt werden muss, „als ob es Gott nicht gäbe“, wie Hugo Grotius dazu vor bald vierhundert Jahren gesagt hat.² Es ist gerade die religiöse Intoleranz, die zur Unterscheidung zwischen Religion und Politik nötigt.

Institutionelle Intoleranz, doktrinale Intoleranz, fundamentalistische Intoleranz, ethnisch-religiöse Intoleranz, das sind die vier Typen von religionsbestimmter Intoleranz, die ich hervorgehoben habe. Vermutlich lässt sich diese Typologie erweitern. Aber sie reicht als Nachweis dafür aus, wie dringlich die Frage nach der Toleranz in den Religionen und in ihrem Rahmen auch die Frage nach der Toleranz im Christentum ist.

II. Toleranz ist zu keiner Zeit und im Blick auf keine Religion eine abstrakte Frage. Die Neigung zur Intoleranz nimmt in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Gestalt an; sie beruft sich immer wieder auch auf religiöse Gründe. In den Religionen kann man immer wieder ein Ringen wahrnehmen zwischen der Verbind-

lichkeit des Wahrheitsanspruchs, der in einer Religion enthalten ist, und dem Respekt vor dem Mitmenschen unabhängig von seiner religiösen Überzeugung, in dem stets der Kern von Toleranz zu sehen ist.

In der Geschichte des Christentums ist dieser Konflikt auf exemplarische Weise durchgefochten worden. Aus der Innenperspektive eines Christen geurteilt kann man deshalb im Blick auf das Christentum beides sagen: Toleranz gehört zu seinem Wesen; und Intoleranz gehört zu den offenkundigen Kennzeichen seiner Geschichte.

Der Politikwissenschaftler Iring Fetscher hat vor zehn Jahren eine kleine Studie über das Thema der Toleranz vorgelegt, die den Untertitel trägt „Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie“³. Er macht dort auf den Ursprung des Toleranzbegriffs aufmerksam. Traditionell wird damit die Duldung abweichender religiöser Bekenntnisse gemeint. Wenn in einem katholischen Land die protestantische Minderheit geduldet wird oder umgekehrt, ist das ein Beispiel für Toleranz. Historisch tritt der Begriff der Toleranz erst mit der Spaltung der europäischen Christenheit auf. Die Forderung nach Duldung religiöser Minderheiten durch die jeweilige Mehrheitskonfession oder durch den Staat bildet den Kern der neuzeitlichen Toleranzforderung. Die Duldung von Personen, Handlungen oder Meinungen, die aus religiösen oder auch moralischen und politischen Gründen nicht geteilt werden, erscheint erst seit der Zeit der konfessionellen Spaltung Europas unter dem Begriff der Toleranz.

Denn ursprünglich bezeichnet das uns so geläufige Wort „Toleranz“ ein besonderes Element der individuellen Tapferkeit. Im Lateinischen wird das geduldige Ertragen von körperlichen Übeln wie Schmerzen, militärischen Niederlagen oder Folter als „tolerantia“ bezeichnet. In der christlichen Sprache begegnet das Wort zuerst dort, wo die Leidensfähigkeit der Gläubigen bezeichnet wird. So spricht einer der lateinischen Kirchenväter – Cyprian – von der „tolerantia passionis“, also der Fähigkeit, Leiden zu ertragen. Erst schrittweise wird diese tolerantia auch auf andere übertragen. Augustin rät aus sehr pragmatischen Gründen zur tolerantia gegenüber sündigen Mitchristen, gegenüber Juden und Prostituierten; als Motiv



nennt er lediglich den Umstand, dass eine Nichtduldung die weit größeren Probleme schaffen müsse.

Eine grundsätzliche Wendung lässt sich erst bei dem großen Philosophen und Kardinal Nikolaus von Kues (1401–1464) beobachten. Er entwirft in seiner Schrift über den Glaubensfrieden (*De pace fidei*) das frühe Bild eines Pluralismus, der freilich durch eine gewisse Übereinstimmung in zentralen Dogmen zusammengehalten wird. „Es möge genügen – so sagt er in diesem Zusammenhang –, den Frieden im Glauben und im Gesetz der Liebe dadurch zu festigen, dass man den Ritus (sc. in seiner Verschiedenheit) überall duldet.“ Ausdrücklich wird für dieses Dulden unterschiedlicher Glaubensweisen das Wort *tolerare* verwendet.

Die Eindeutschung des Wortes verdanken wir Martin Luther. Er versteht „tolleranz“ von der *tolerantia dei* her, von der Toleranz Gottes gegenüber menschlichem Versagen. Auch der Toleranzbegriff wird also von dem lutherischen Kerngedanken her verstanden, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur dank Gottes gnädiger Zuwendung von Gott geduldet und anerkannt wird. Dieser theologische Begriff der Toleranz enthält dann auch die entscheidende Antwort auf die Frage, ob die abweichenden Meinungen und Glaubensweisen anderer zu dulden seien. Luther jedenfalls lässt sich durch seinen deut-

lichen Toleranzbegriff nicht davon abbringen, äußerst kritisch, ja zuweilen unerträglich polemisch mit denen umzugehen, die seinen Ausgangspunkt – nämlich den Ausgangspunkt bei der freien Gnade des Gottes, der uns alle miteinander toleriert – nicht teilen. Trotzdem haben die reformatorischen Kirchen, jedenfalls solange sie in der Minderheit waren, dem Toleranzgedanken einen kräftigen Auftrieb gegeben. Die Idee, das demokratische Gemeinwesen auf den Gedanken der Toleranz aufzubauen, verdankt die Neuzeit entscheidend ihrem reformatorischen Erbe.

Die neuzeitliche Toleranz verdankt sich einem theologischen Impuls: der Einsicht in die *tolerantia dei*, die Toleranz des Gottes, der sich des Menschen unabhängig von seinen Verdiensten und Leistungen annimmt. Die reformatorische Erneuerung der paulinischen Lehre von Gottes Gerechtigkeit schafft das Fundament für die neuzeitliche Toleranz. Ein Bild des Menschen wird dadurch ermöglicht, das seine Würde von seinen Leistungen wie von seinen Fehlleistungen, von seinen Werken wie von seinem Versagen unabhängig macht. Die reformatorische Einsicht, dass der Mensch nicht aus Werken, sondern aus Glauben gerechtfertigt wird, bildet die Voraussetzung für ein Bild vom Menschen, nach welchem der Mensch mehr ist, als er selbst aus sich macht.

Mit diesem Menschenbild verbindet sich ein starker

Grundsätzliches zur Toleranz

Begriff des menschlichen Gewissens. Im Gewissen weiß der Mensch sich allein durch Gott gebunden. Deshalb kann keine weltliche Instanz über das Gewissen eines Menschen verfügen. Kirchliche wie staatliche Instanzen stoßen in der Freiheit des Gewissens auf eine unüberschreitbare Grenze. Diese von der Reformation erneuerte Gewissenslehre ist übrigens bereits in der Theologie der mittelalterlichen Hochscholastik vorbereitet worden. Schon Thomas von Aquin legte darauf Wert, dass der Christ seinem bindenden Gewissensspruch auch dann zu folgen habe, wenn er sich zur offiziellen kirchlichen Lehre im Widerspruch befinde. Der Kirche wie dem Staat sprach der *doctor angelicus* das Recht ab, das angeblich irrende Gewissen zu zwingen. Luther aber ging einen Schritt weiter, indem er der Kirche im Blick auf das irrende Gewissen die Definitionsmacht absprach. Gründe der Heiligen Schrift und der Vernunft, nicht einfach nur Gründe der kirchlichen Doktrin mussten geltend gemacht werden, wenn er seine Lehre widerrufen sollte. Andernfalls galt das geflügelte Wort von Worms: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders.“ Das Gewissen wurde zur entscheidenden Gegeninstanz gegen die institutionelle Intoleranz von Kirche wie Staat. Die Grenzen politischer Intervention wurden von Luther ausdrücklich dort gezogen, wo es sich um Eingriffe in die Freiheit des Gewissens und des Glaubens handelte. Denn Glaubensüberzeugungen, so erklärten die Reformatoren ausdrücklich, konnten nur durch das Wort, nicht durch Zwang gebildet werden.

Die Reformation legte für die neuzeitliche Toleranz wichtige theologische Grundlagen. Doch heraufgeführt wurde diese Toleranz erst durch die konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit. Durch sie wurde die Frage der Toleranz zu einem politischen und verfassungsrechtlichen Schlüsselproblem der Neuzeit. Seitdem ist Toleranz ein Grundthema für jede Konzeption des demokratischen Verfassungsstaats. Grundlegend bleibt für den modernen Begriff der Toleranz John Lockes 1689 lateinisch verfasster, aber bald ins Englische übertragener Traktat „*Letter concerning toleration*“. Der Schlüssel zu Lockes verfassungsrechtlichem Toleranzbegriff ist interessanterweise theologischer Art. Er hat mit der Frage zu tun, ob aus

Zwang wahrer Glaube entstehen kann. Lockes Antwort ist rundherum ablehnend: „No man can, if he would, conform his faith to the dictates of another.“ Freilich behält dieser Toleranzbegriff spezifische Grenzen; den Atheismus zu tolerieren, übersteigt Lockes Vorstellungskraft.

Ein Toleranzbegriff, der auch noch den Unglauben umfasst, kann sich erst mit der Vorstellung von menschlicher Autonomie herausbilden, wie sie im Jahrhundert der Aufklärung entfaltet wird. Mit dem Gedanken der Autonomie des menschlichen Willens verbindet sich die Forderung, dass jeder menschlichen Person Respekt gebührt. In diesem Sinn gebietet der Grundsatz der Autonomie der menschlichen Person auch die Anerkennung von Personen mit abweichenden Meinungen und Haltungen. Im Prozess der neuzeitlichen Säkularisierung freilich verleitet der Begriff der Toleranz zu einer Form der Beliebigkeit, die mit keinem der ursprünglichen Toleranzkonzepte verbunden war. Hellsichtige Zeitgenossen haben dem von Anfang an Skepsis entgegengebracht. Bei Goethe liest man: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“⁴ Den Übergang von der Hinnahme der Überzeugungen des andern zur wirklichen Anerkennung der Person des Fremden ist der Schritt, zu dem die Aufklärung ermutigt. Der Widerspruch gegen den Ausschluss des Fremden und seine Anerkennung als Mensch mit gleicher Würde ist die zwingende Folgerung aus diesem Ansatz.

III. In der Geschichte des Christentums musste der Grundsatz der Toleranz sich gegen erhebliche Widerstände durchsetzen. Wie kam es, dass er zu einer Tugend der Demokratie, zu einem Grundsatz politischer Legitimität wurde? Als Schlüsselbegriff dafür erwies sich der Begriff der Menschenwürde.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist der Begriff der Menschenwürde zum Schlüsselbegriff der internationalen Rechtsordnung und eines planetarischen Ethos geworden. Der entscheidende Durchbruch vollzog sich mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948. Sie verweist in ihrer Präambel auf die

„Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“ als „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“. Ihr Artikel 1 geht von dem Grundsatz aus: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Es ist kein Zufall, dass der Begriff der Menschenwürde im 20. Jahrhundert zum entscheidenden Maßstab für die Legitimität politischer Herrschaft geworden ist. Denn seine Eindeutigkeit erhielt dieser Begriff zunächst aus dem Faktum seiner Negation. Aus den massiven Angriffen staatlicher Gewalt auf Leben, Freiheit und Integrität ungezählter Menschen gewann die Menschenwürde eine unbestreitbare Evidenz. Die massenhafte Leugnung der Menschenwürde machte offenkundig, dass diese Würde nur dort anerkannt wird, wo sie niemandem abgesprochen wird. Auch geistig oder körperlich Behinderten, auch Straffälligen kommt diese Würde zu; auch werdende Menschen, aber ebenso Gestorbene haben – in einer im Einzelnen oft nicht leicht zu bestimmenden Weise – an dieser Würde Anteil.

Doch was ist mit dieser Würde, die allen Menschen zukommt, gemeint? Keine religiöse oder kulturelle Tradition kann ein Monopol für die Beantwortung dieser Frage beanspruchen. Jede Tradition hat dazu das Ihre beizutragen. Die europäische Aufklärung hat den Menschen als autonomes Wesen verstanden, das kraft der Selbstgesetzgebung der Vernunft ein Zweck an sich selbst ist und sich deshalb jeglicher Instrumentalisierung entzieht. Die so verstandene Würde zeigt sich vor allem in der individuellen Freiheit jeder menschlichen Person, die deshalb gegen Übergriffe und Beeinträchtigungen geschützt werden muss.

Der christliche Glaube begreift die Würde des Menschen radikaler. Er verankert sie nicht bloß in der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft, sondern in der Gottesbeziehung des Menschen. Das kommt darin zum Ausdruck, dass der Mensch als „Bild Gottes“ – als das Wesen, das Gott entspricht – verstanden wird. Radikal ist die

menschliche Würde erst gedacht, wenn sie aus der Selbsttranszendenz des Menschen begründet wird. Der Mensch ist das Wesen, das in keiner vorfindlichen Gestalt seines Lebens aufgeht, sondern über alle gegebenen Bedingungen, Definitionen oder Leistungen des eigenen Lebens hinausweist. Darin ist die Würde des Menschen mit der Würde aller Geschöpfe verbunden. Denn die Schöpfung im Ganzen verweist auf den Schöpfer, dem sie sich verdankt. Der Mensch jedoch ist das Wesen, das sich diese Selbsttranszendenz bewusst machen kann. Er kann ihr entsprechen oder ihr widersprechen; er kann sich reflexiv zu ihr verhalten. Es gehört zum Besonderen menschlicher Würde, dass der Mensch sie verfehlen kann. Gleichwohl hat keine weltliche Instanz das Recht, einem Menschen seine Würde abzusprechen. Zur Menschenwürde gehört es vielmehr, zwischen der Person und ihren Taten zu unterscheiden. Auch aus würdelosem Handeln kann nicht das Recht abgeleitet werden, einen Menschen für würdelos zu erklären. Ebenso unvereinbar ist es mit dem Begriff menschlicher Würde, wenn diese im Rahmen einer Anthropologie der Ungleichheit nur für einen Teil der Menschheit reserviert wird.

Es bleibt insofern die entscheidende Aufgabe der Christen und der Kirchen, sich für eine solche Anthropologie der gleichen Freiheit einzusetzen und ihre Begründung in der radikal gedachten menschlichen Würde zur Geltung zu bringen. Zugleich aber geht es heute darum, über die Grenzen der christlichen Kirchen hinauszugehen und mit anderen Religionen und säkularen Humanismen eine Verständigung über die heute vordringlichen Prinzipien eines planetarischen Ethos zu erreichen. Dabei ist auf den Überschneidungsbereich zu achten, in dem ethische Überzeugungen unterschiedlicher Kulturen und Religionen sich treffen. Hierin sehe ich eines der vorrangigen Aufgabefelder praktizierter Toleranz.

IV. Dass Religion überhaupt in eine Minderheitsposition geraten und auf die Toleranz der religions- und konfessionslosen Mehrheit angewiesen sein könnte, war in der europäischen Geschichte bis in unser

Grundsätzliches zur Toleranz

Jahrhundert hinein überhaupt noch nicht im Blick. Diese Aufgabe stellt sich erst infolge der Jahrzehnte kommunistischer Herrschaft und atheistischer Indoktrination. Die Aufgabe, demokratische Verhältnisse unter der Voraussetzung nichtchristlicher Mehrheiten zu gestalten, stellt sich in Europa seit 1989 zum ersten Mal. Man muss sich bewusst machen, dass es sich dabei um eine Situation ohne geschichtliche Analogie handelt.

Im größeren Teil Europas ist Religion heute keine Quelle der Intoleranz mehr. Nordirland ist nach wie vor die wichtigste Ausnahme. Der Balkan zeigt uns seit Jahren ein bedrückendes Schauspiel von der Verbindung zwischen ethnischen Konflikten und religiösen Abgrenzungen. Aber auch das zerfallene Jugoslawien ist insgesamt ein Beispiel dafür, dass schwerpunktmäßig nicht die Anerkennung religiöser Minderheiten, sondern der Respekt gegenüber ethnischen und kulturellen Minoritäten das entscheidende Toleranzproblem der modernen europäischen Gesellschaften darstellt.

Warum wird der „Andersartige“, der „Fremde“ abgewehrt oder gar verfolgt? Warum wird er gerade auch dann als Bedrohung angesehen, wenn man ihn leibhaftig gar nicht vor Augen hat? Warum werden eigene Existenzsorgen auf den Fremden projiziert? Entscheidend ist offenbar, dass seine Andersartigkeit die eigene Identität in Frage stellt. Schon in den Zeiten religiöser Intoleranz war es so, dass die Anhänger einer anderen Konfession deshalb als so bedrohlich erschienen, weil sie die eigene Wahrheitsüberzeugung in Frage stellten. Und so wird auch in der Anwesenheit der ethnisch Fremden, der kulturell Andersartigen eine Infragestellung der eigenen Identität gesehen. Wenn das Fremde uns – und sei es auch nur vermeintlich – nahe rückt, verliert es seinen exotisch anziehenden Charakter. Es stellt uns in Frage und wirkt dadurch bedrohlich. Dem kann man nur standhalten, wenn man über ein ausreichendes Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl verfügt. Wer andere annehmen soll, muss sich selbst angenommen fühlen. Nur wer sich der eigenen kulturellen Identität einigermaßen sicher ist, kann auch das Fremde akzeptieren. Nur wer zur eigenen kulturellen Überlieferung ein einigermaßen geklärtes Verhältnis hat, wird

auch zum Verstehen des Fremden bereit und in der Lage sein. Nur wer so viel Selbstwertgefühl hat, dass er zu den Verunsicherungen der eigenen Biographie, vor allem der eigenen Berufsperspektive, ein realistisches Verhältnis entwickelt, ist dagegen gefeit, Sündenböcke zu suchen, die er für die eigene Unsicherheit verantwortlich machen muss. Menschen, die in ihrer eigenen kulturellen und nationalen Identität verunsichert sind, so hat Iring Fetscher schon vor einem Jahrzehnt festgestellt, neigen zur Intoleranz.

Solche Intoleranz wird nicht schon dadurch überwunden, dass man Kenntnisse über das Fremde vermittelt. An ihren Kern kommt man erst heran, wenn man dazu hilft, dass Menschen ein reflektiertes Verhältnis zur eigenen Identität entwickeln. Wenn Heranwachsende eine solche eigene Identität entwickeln sollen, müssen sie mit Erwachsenen zu tun bekommen, die selbst zu ihrer eigenen Identität ein reflektiertes Verhältnis haben und diese auch erkennbar machen. Das ist natürlich zuallererst eine Frage an die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, also eine Frage nach unserem Bild von der Familie und nach der Familienwirklichkeit. Mich hat in diesem Zusammenhang eine Debatte sehr nachdenklich gestimmt, die sich an den Tod eines algerischen Asylbewerbers im brandenburgischen Guben anschloss. Ein Streetworker, der in Guben für Jugendsozialarbeit verantwortlich ist, reagierte auf diesen Vorgang mit einem offenen Brief, in dem er vor allem die Eltern ansprach. Er fragte sie, ob sie weiterhin einem in der DDR-Zeit erlernten Schema folgen und die Verantwortung für das Heranwachsen ihrer Kinder einfach an öffentliche Institutionen delegieren wollten.

Als Folgerung lässt sich festhalten: Toleranz meint nicht die gleichgültige Hinnahme des andern, sondern einen Respekt vor der Würde des andern, der aus eigener Überzeugung wächst und deshalb auch in der aktiven Verteidigung der Menschenwürde Ausdruck findet. Die Toleranz, um die es geht, ist eine überzeugte und aktive Toleranz. Diese Toleranz ist in der Tat eine unentbehrliche Tugend für die Demokratie.



V In wenigen Strichen will ich aus den bisherigen Erwägungen praktische Folgerungen ziehen. Als Ludwig XIV. 1685 das Edikt von Nantes aufhob und der Toleranz der Reformierten in Frankreich ein Ende setzte, gab dies dem Großen Kurfürsten die Gelegenheit, mit einem eigenen Toleranzedikt zu antworten und dadurch eine erhebliche Zahl von Hugenotten nach Brandenburg zu ziehen. Dieser Akt religiöser Toleranz lag zugleich im wohlverstandenen wirtschaftlichen Interesse des Landes. Seitdem ist es gerade hierzulande eine Erfahrungstatsache, dass Toleranz nicht abstrakt dekretiert und befohlen werden kann. Denn sie lässt sich nur verwirklichen, wenn auch die jeweilige wirtschaftliche und soziale Lage im Blick ist. Wenn Toleranz bedeutet, die Legitimität des Fremden anzuerkennen, dann schließt das die Forderung nach einer möglichst weitgehenden Gleichachtung und Gleichstellung ein, die auch die wirtschaftlichen Existenzrechte einbezieht. Wenn Toleranz dagegen bedeutet, dass die extreme Ungleichheit von Lebenschancen hingenommen werden soll und die bestehende Machtverteilung als unantastbar akzeptiert werden muss, dann entsteht jene „repressive Toleranz“, die Herbert Marcuse vor einer Generation ganz zu Recht kritisiert hat.

Angewandt auf die Gegenwart bedeutet das: Erziehung zur Toleranz setzt voraus, dass politisches und wirtschaft-

liches Handeln sich an der Gleichheit der Lebenschancen und der Entfaltungsmöglichkeiten orientieren. Gewiss ist das nicht unbegrenzt möglich. Eine Situation hoher struktureller Arbeitslosigkeit setzt von daher auch den Möglichkeiten ethnisch-kultureller Integration Grenzen. Eine unbegrenzte Aufnahme von Menschen anderer Nationalität und Kultur ist nirgendwo möglich. Wer das einfach negieren wollte, würde dadurch im Ergebnis der Toleranz einen schlechten Dienst leisten. Doch gerade im Osten Deutschlands ist nicht das Übermaß in der Aufnahme von Fremden das Problem. Sondern das Problem ist nach wie vor, ob die Aufnahme- und Lebensbedingungen für diejenigen, die auf Zeit oder auf Dauer ins Land kommen, den Maßstäben entsprechen, die sich aus dem Toleranzgebot ableiten lassen – nämlich den Maßstäben einer möglichst weitgehenden Gleichachtung und Gleichstellung.

Die Folgerung, die hier zu formulieren ist, heißt: Überzeugte und aktive Toleranz ist auf politische Rahmenbedingungen angewiesen. Menschenrechtsbewusstsein entwickelt sich am ehesten im Rahmen einer menschenrechtsorientierten Politik.

Die Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen ist der Kern jeder Toleranz. Die Forderung nach gleichen Rechten schließt sich daran zwingend an. Die Aufklärung über faktische Diskriminierungen und das Bemühen, sie

Grundsätzliches zur Toleranz

zu überwinden, ist deshalb ein Kernthema jeder Erziehung zur Toleranz.

Das Zusammenleben von Menschen aus verschiedenen Kulturen wird nicht von allen als Bereicherung, sondern von manchen als Bedrohung erlebt, selbst und gerade dann, wenn keine persönlichen Kontakte zu Ausländerinnen und Ausländern bestehen. Das hat vielfältige Gründe. Zu ihnen gehört das Fehlen eigener Überzeugungen und Gewissheiten; zu ihnen zählt ebenso der Mangel an existentieller Sicherheit, insbesondere im Blick auf die eigene berufliche Perspektive und die Auflösung überkommener Arbeitsstrukturen; zu bedenken ist auch, dass die Entwertung von Lebensentwürfen und Wertvorstellungen nach 1989 nicht nur für die Generation der Eltern, sondern auch für diejenige der Kinder noch immer ein Problem darstellt. Gerade aus diesem Grund entwickelt sich eine Sehnsucht nach einer nationalen Homogenität als vermeintliche Alternative zur Offenheit für andere Kulturen und Religionen. Diese Homogenitätssehnsucht findet in Deutschland gerade deshalb immer wieder einen bereiten Boden, weil sie historisch gerade in unserem Land nie eingelöst wurde und auch für die Zukunft in Wahrheit ohne Chancen ist.

Erst recht gilt für das größer gewordene Europa, dass nicht kulturelle oder religiöse Homogenität, sondern wahrgenommene Pluralität das Charakteristikum der Zukunft sein wird. Damit erhöht sich aber für alle die Anforderung an eine gelungene Verbindung zwischen einem eigenen Identitätsbewusstsein und der Fähigkeit zur Anerkennung des Fremden. Identität und Verständigung müssen in der persönlichen Orientierung wie in der Art des gesellschaftlichen Zusammenlebens auf neue Weise miteinander verbunden werden.

Jede gesellschaftliche Institution hat dazu ihren Beitrag zu leisten. Auch die Kirchen stehen vor neuen Herausforderungen. Sie müssen auf neue Weise erkennbar machen, was für sie das Entscheidende am Christentum ist und was dies für den Auftrag der Kirche bedeutet. Sie sind dazu herausgefordert, religiös ungeübten und unerfahrenen Menschen zu einer eigenen religiösen Identität zu verhelfen. Aber sie sind ebenso danach gefragt, wie sie

dem Zusammenleben mit Fremden Gestalt geben und sich zu Anwälten derer machen, die ausgegrenzt werden und der Intoleranz in all ihren Spielarten zum Opfer fallen.

Was für die Kirche gilt, gilt in anderer Weise auch für die Schule. Die Schule der Zukunft wird wieder verstärkt der Aufgabe nachkommen müssen, Orientierungswissen zu vermitteln und so Hilfe zur Ausbildung einer eigenen, reflektierten Identität zu leisten. Modellcharakter kann dabei einem zeit- und sachgemäßen Religionsunterricht zukommen. Er wird nur unter Beachtung der religiösen Pluralität und unter Achtung der Religionsfreiheit aller Beteiligten möglich sein. Und er wird seine Aufgabe nur erfüllen, wenn er mehr ist als bloß informierende Religionskunde. Er muss Kenntnisse vermitteln, aber auch zur eigenen Auseinandersetzung befähigen. Von christlichem Religionsunterricht ist in diesem Zusammenhang zu erwarten, dass er Schülerinnen und Schülern die Möglichkeit eröffnet, in der Begegnung mit der biblischen Botschaft und der darin enthaltenen Grundaussage von der vorbehaltlosen Annahme jedes Menschen durch Gott eine eigene Vorstellung von Identität und Selbstbewusstsein zu entwickeln. In einem derartigen Identitätsbewusstsein besteht, wie wir gesehen haben, eine wichtige Voraussetzung für überzeugte und aktive Toleranz. Diese Toleranz hat sich aber auch darin zu bewähren, dass wir gerade als christliche Kirchen in Deutschland dafür eintreten, dass Angebote des Religionsunterrichts auch im Namen nichtchristlicher Religionsgemeinschaften entwickelt werden können. Islamischem und jüdischem Religionsunterricht kommt dabei besondere Bedeutung zu. Die Pluralität an Unterrichtsangeboten, die so entsteht, sollte in einer Fächergruppe zusammengefasst werden, in der bestimmte Schlüsselthemen von den verschiedenen Unterrichtsgruppen gemeinsam bearbeitet werden. Eine solche Fächergruppe kann zu einem praktischen Lernfeld religiöser und weltanschaulicher Toleranz in der Schule werden. Das ist der Hauptgrund, aus dem ich mich in Berlin wie in Brandenburg mit Nachdruck für die Einrichtung einer solchen Fächergruppe einsetze. Der Erfolg dieser Bemühungen steht allerdings noch aus.

Der Lernprozess auf dem Weg zur Toleranz, den die

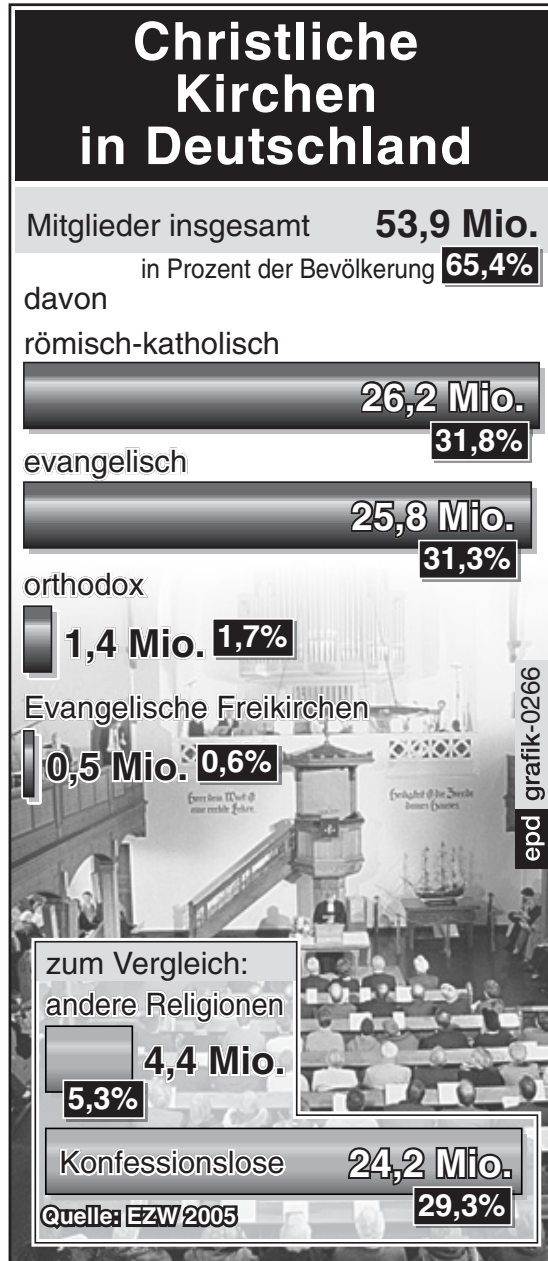
christlichen Kirchen durchlaufen haben, kann, gerade wenn er selbstkritisch aufgearbeitet wird, durchaus exemplarische Bedeutung haben. Er hat auf ein Menschenbild hingeführt, das auf der gleichen Würde jedes Menschen unabhängig von Hautfarbe und Nationalität, von Alter und Geschlecht, von wirtschaftlicher Position und politischer Überzeugung beruht. Darin ist zugleich begründet, warum Toleranz nicht Gleichgültigkeit gegenüber der Intoleranz bedeuten kann. Toleriert werden kann und darf nämlich nicht die Missachtung der vorbehaltlosen Annahme jedes Menschen als Geschöpf Gottes. Die Toleranz kommt an ein Ende, wenn die entscheidende Voraussetzung jeglicher Toleranz angetastet wird, nämlich die gleiche Würde aller Menschen.

¹ 6. Mai 2000

² Hugo Grotius, De iure belli ac pacis, Leiden 1939, Prol. 11, p. 10 ; vgl. zur Interpretation dieser oft missverstandenen Formel W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2. Auflage 1999, 30 ff.

³ I. Fetscher, Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie, Stuttgart 1990.

⁴ Zitat bei G.Schlüter / R. Groetger, Art. „Toleranz. Neuzeit“, in: TRE Bd. 10, 1998.



Quelle:

Andreas Feldtkeller (Hg.), **Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus. Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen** (Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 1), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 2001, S. 71–87.

Christoph Kähler

Glaubensfestigkeit und Toleranz

Konflikte und ihre unterschiedliche Bewältigung bei Paulus –
im heutigen Interesse gelesen¹

1. Wandlungen des Themas

Vor dem Angriff auf das World Trade Center in New York am 11. September 2001 wurden Fragen nach Toleranz – und den Bedingungen ihrer Möglichkeit – in der deutschen Öffentlichkeit vielfach ziemlich einfach beantwortet. Toleranz schien schlicht eine grundsätzliche Voraussetzung moderner Gesellschaften und Staaten zu sein, die zu hinterfragen mehr als nur Hinterwäldlerisches verriet. Das Toleranzgebot schien so plausibel, dass sich eine breitere Debatte über die Gültigkeit und Herkunft des Konzeptes bzw. der Konzepte wie über die Bedingungen ihrer Entstehung und ihrer Wirksamkeit nicht ergab.

Verfolgt man dagegen die Debatte, die seit diesem Ereignis geführt wird, scheint die große Selbstverständlichkeit vergangen, mit der Toleranz allenthalben gefordert und Intoleranz gebrandmarkt werden konnte. Terrorismus und Toleranz können sicher nicht koexistieren. Aber aus welchen intersubjektiv verbindlichen Gründen?

Als jüngster Beleg für die gegenwärtige Breite der Diskussion liegt vor mir der Band „Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft“, den die „Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog“, eine Gründung der „Deutschen Bank“, 2002 in München bei Piper publizierte. Er umkreist das Jahresthema der Deutschen Bank für dieses Jahr 2002 „Toleranz: Vielfalt – Identität – Anerkennung“ durch einzelne Überlegungen, um die wichtige Gesprächspartner von Hans Küng bis Friedemann Schulz von Thun, von Jan Reemtsma bis Dan Diner gebeten wurden.

Dabei zeichnet sich der Beitrag des Theologen Christoph Schwöbel dadurch aus, dass er gegen die Tendenz vieler Beiträge dieses Bandes nach „Begründungen der Toleranz, die in der religiösen Identität wurzeln“², sucht. Zugleich weist er auf die Intoleranz des Relativismus hin, der für sich selbst exklusive Gültigkeit beansprucht, allen religiösen Wahrheitsansprüchen aber die „Unvollkommenheit ihrer Wahrheitserkenntnis“ attestiert. Mit dieser Unvollkommenheit kann aber der absolute Anspruch „transzendenter Erschließungserfahrung“ kaum noch wahrgenommen, geschweige denn nachvollzogen werden. Dagegen setzt Schwöbel die These: „Das Tolerieren des anderen Glaubens ist nur möglich als Toleranz aus Glauben.“³ Seine Begründung dafür hebt auf die Unverfügbarkeit der Offenbarung ab, die im Glauben wahrgenommen und ausgehalten werden kann.

Der folgende Beitrag will ältere eigene Überlegungen sowohl mit manchen provozierenden anderen Beiträgen des Bandes konfrontieren, zugleich aber mit Mitteln theologischer Zunft eine ähnliche These etablieren. Sie wird womöglich klarer, wenn nicht allein nach der Tugend der Toleranz und ihren Wurzeln gesucht, sondern auch das scheinbare oder wirkliche Gegenteil ins Auge gefasst wird. Dieses darf jedenfalls im Gegenüber zu einer relativistischen Position nicht Fanatismus oder Fundamentalismus genannt werden, weil dann die Wertigkeiten schon von vornherein axiomatisch gesetzt sind, sondern darf hilfsweise mit dem positiv besetzten Begriff Glaubensfestigkeit umschrieben werden.

2. „und“?

Mögliche Skizzen von Positionen zum Thema ergeben sich, wenn man schlicht philologisch nach den möglichen Bedeutungen der Konjunktion „und“ fragt. Denn ich kenne keine vertracktere deutsche Vokabel als das Wörtchen „und“. Es kann alles und fast nichts bedeuten, verbinden und scheiden, unter- und überordnen, aufzählen, Beziehungen stiften, aber auch Brücken vortäuschen, wo Abgründe trennen.

Was kann diese Vokabel in der Verbindung von „Glaubensfestigkeit und Toleranz“ heißen?

Ich gebe ein paar Auswahlmöglichkeiten in Form von denkbaren Thesen zum Thema, die sich samt und sonders in dem genannten Sammelband finden lassen:

- „Und“ beschreibt ein mehr oder weniger beziehungsloses Nebeneinander, eine Aufzählung: Glaubensfestigkeit und Toleranz sind zwei verschiedene Tugenden, die sich gut miteinander vertragen und ergänzen, mit anderen Tugenden in einer Reihe stehen, aber sachlich nur indirekt miteinander verbunden sind.⁴
- „Und“ zielt auf Zusammengehörigkeit: In irgendeiner Weise gibt es zwischen beiden Haltungen eine Brücke; Glaubensfestigkeit kann nicht ohne Toleranz gedacht werden und umgekehrt. – Etwas anders gefasst: „Und“ kann Gegensätze wie „Himmel und Erde“ benennen, die aber erst zusammen ein Ganzes ergeben.⁵
- „Und“ kann die zwei Pole einer Skala bezeichnen: „Glaubensfestigkeit und Toleranz“ schließen sich eigentlich aus, aber nach dem Muster der gesunden Mitte ließe sich ein Mittelwert anstreben: Ein gehöriges Maß an Toleranz nimmt der Glaubensfestigkeit die Schärfe; ausschließlich Toleranz – ohne ein Quäntchen Glaubensfestigkeit – ist wenig substantiell. Glaubensfestigkeit allein wird sofort zur sturen Rechthaberei, der rabies theologorum.⁶
- „Und“ kann schließlich einen scharfen Gegensatz wie ‚Feuer und Wasser‘ meinen, die sich nicht miteinander „mischen“ lassen. „Glaubensfestigkeit und Toleranz“

schließen sich gegenseitig aus. Wer tolerant ist, verzichtet auf Glaubensfestigkeit und umgekehrt. Also muss man sich für das eine und gegen das andere entscheiden.⁷

3. Begriff und Frage

3.1. Toleranz, was ist das?

Zunächst dürfte es sinnvoll sein, sich knapp über die verschiedenen Begriffe zu verständigen, die mit dem Stichwort „Toleranz“ verbunden werden⁸, weil sie auch einiges an konfessioneller Geschichte und an politischen Entscheidungen widerspiegelt, die uns bis heute bestimmen.⁹

- Toleranz ist zunächst schlicht ein Fremdwort aus dem Lateinischen, das ins Deutsche übertragen wird mit „erdulden, zulassen, aushalten“. Dieser Sinn von Aushalten und Zulassen findet sich seit dem 19. Jh. im technischen Zusammenhang, wo er gelegentlich zu einem „weißen Schimmel“ in der Wendung „Fehlertoleranz“ verkommt. Toleranz meint dort das Maß der Abweichungen, das unvermeidbar, aber hinnehmbar ist: „± 1 mm“. Eine Nulltoleranz gibt es technisch faktisch nicht. Die Frage ist nur, in welchen Größenordnungen Toleranzen gemessen und zugelassen werden: Millimeter, Mikrometer oder Nanometer.
- Daraus hat sich zeitweise ein anderer Sprachgebrauch von Luther her eingebürgert, der in Toleranz eine Tugend sieht, die Leidensfähigkeit und Geduld im mitmenschlichen Umgang miteinander meint. Tolerant ist danach der, der Fehler anderer aushalten kann.
- Ein weiterer Sprachgebrauch meint seit dem englischen Toleranzedikt von 1689 im nachreformatorischen Zeitalter die vorläufige staatskirchenrechtliche Duldung von Dissidenten, konkret der protestantischen dissenters, was zunächst keineswegs gleichbedeutend mit einer Duldung aller möglichen, etwa auch katholischer Gemeinden war.
- Erst spät und allmählich hat sich im Zuge der Aufklärung daraus die Spezialbedeutung der Toleranz des weltanschaulich neutralen Staates gebildet, der seinen Bürgern keine Religion mehr vorschreiben darf; nicht einmal,

Grundsätzliches zur Toleranz



überhaupt eine Religion zu haben. In der religionspolitischen Variante Friedrich des Großen klang es so: "... denn hier muss ein jeder nach Seiner Fassung Selich werden."

■ Heute meint Toleranz im allgemeinen Sprachgebrauch die milde Weitherzigkeit und Friedfertigkeit, die „alles verstehen und darum alles verzeihen kann“.

3.2. Intoleranz?

Als Gegenbeispiel für die Intoleranz müssen dann weit hin die Kreuzzüge und die Konfessionskriege herhalten. Intoleranz und Religion bzw. Kirchen werden dann fast zum Synonym. Die historischen Beispiele werden den Kirchen (und nur den Kirchen) angelastet. Ja, wie Schnädelbach es vorgeführt hat, kann man dann auch noch Lenin, Stalin und Pol Pot als eine letzte Auswirkung der mit dem Christentum und seinen Kirchen identifizierten Intoleranz anlasten.¹⁰

Nun deckt dieses Klischee weder unsere eigene geschichtliche Erfahrung im 20. Jahrhundert, wo Nationalsozialismus und Stalinismus jeweils dezidiert antichristlich waren. Es deckt auch nicht die gegenwärtige Konstellation ab, wo Kirchen und Pfarrer mit zu den ersten innergesellschaftlichen Zielen radikaler Gewalttäter gehö-

ren. Auch global darf man fragen, wer momentan in religiös motivierten Auseinandersetzungen die Opfer bringt.

Die Entscheidungsfragen, mit denen ich lange in meinem Leben zu tun hatte, waren ebenfalls andere: Meine Freunde und ich mussten uns nicht fragen, wen oder was wir zu tolerieren hätten, wen wir „nach Seiner Fassung Selich werden“ lassen¹¹. Im Gegenteil waren wir Christen in der DDR diejenigen, die selbst um Toleranz bitten, sie für sich verlangen und sie auch für andere einfordern mussten. Die Fragen an uns – auch von außen gestellt – lauteten: Wie viel an Zumutungen müssen wir ertragen? Wo ist das Ende der Höflichkeit erreicht? Und: Wo muss der Kompromiss aufhören, weil er sonst faul wird und die Grundlagen der eigenen Überzeugung verrät?

3.3. Toleranz und Verbindlichkeit

Damit aber haben wir m. E. erst die wirkliche Frage erreicht: Wo endet Toleranz und beginnt die Verbindlichkeit? Anders gewendet: Welche Verbindlichkeit braucht die Toleranz, um selber nicht in unmenschliche Willkür umzuschlagen – auf Kosten Dritter!

Die neuere Debatte wurde in Deutschland etwa beim Militäreinsatz im Kosovo und in Afghanistan geführt –

gelegentlich mit erstaunlich vertauschten Fronten. Ab wann sind wir verpflichtet, als zivilisierter Staat gegen Menschenrechtsverletzungen einzuschreiten? Und wo? Und wo liegen die Grenzen solcher Einsätze? Hier waren gelegentlich die Militärs vorsichtiger als etwas schlicht moralisch argumentierende Politiker. Gilt für diesen Einsatz Karl Poppers Diktum: „Im Namen der Toleranz sollten wir daher das Recht beanspruchen, die Intoleranz nicht zu tolerieren“?¹²

Ich möchte theologisch nach dem tragenden Grund von Toleranz fragen. Warum ist sie nötig und woher speist sie ihre Kraft? Zugleich möchte ich fragen, wo Toleranz endet und enden muss. Dieses möchte ich im Rückgriff auf christliche Wurzeln tun, d. h., indem ich nicht nach dem Stichwort, wohl aber nach dem Sachverhalt den Apostel befrage, der zumeist dann genannt wird, wenn es im Christentum besonders kämpferisch und streitbar zugeht, den Apostel, dem die schärfsten Verketzerungen seiner Gegner angelastet werden, den, auf den sich Luther und andere Reformatoren mit ihren Absagen ebenso beriefen wie altkirchliche Konzilien mit ihren Anathemata, also Paulus.

4. Der Philipperbrief des Paulus als kanonisches Beispiel¹³

Wenn man diesen Brief als Ganzes liest, kann man eine merkwürdige Beobachtung machen. Er ist voll von Konflikten, diese werden aber außerordentlich verschieden geschildert und gelöst:

■ In Kap 1 zeichnet Paulus seine Gegner: „die anderen aber verkündigen Christus aus Ehrgeiz und nicht lauter, denn sie möchten mir in meiner Gefangenschaft Kummer bereiten.“ (1,17)

Es handelt sich um eine scharfe persönliche Auseinandersetzung, Paulus wird verleumdet und verunglimpft. Die Gegner predigen wohl aus Eigennutz. Sie scheinen zu behaupten, dass Paulus ganz recht geschehe. Diese Gefangenschaft habe gar nicht wirklich mit seinem Christ- und Apostelsein zu tun. Die Differenz im persönlichen Bereich ist kaum steigerbar, die Differenz in der Sache, in

der Christusverkündigung, kaum messbar. Man kann natürlich nach 1. Joh 4 fragen, wie glaubwürdig Christus verkündigt wird, wenn der Bruder so verleumdet wird. Aber Paulus stellt die Frage nicht, sondern gibt die Parole aus: Lasst sie verkündigen! Wir müssen alle persönlichen Rücksichten und Feindschaften zurückstellen um der Sache willen.

„1,18 Was tut's aber? Wenn nur Christus verkündigt wird, auf jede Weise.“

■ Genau umgekehrt verhält es sich in Kapitel 3. Dort fallen harte Schimpfworte: „Nehmt euch in Acht vor den Hunden, nehmt euch in Acht vor den falschen Predigern, nehmt euch in Acht vor der Zerschneidung!“ Der Apostel wird unheimlich scharf; er streitet den Gegnern und ihren Anhängern das Seelenheil ab.

Aber alles, was den anderen heilig ist, kennt Paulus auch und ist nach wie vor selbst stolz darauf: Er ist rechtzeitig beschnitten, also von frommen Eltern, aus gutem jüdischen Haus, ein aktiver jüdischer Bekenner. Das hat ihn zum Christenverfolger gemacht wie andere neben und vor ihm. Das bedeutet: Auf der Beziehungs- und Erfahrungsebene stellt Paulus eine große Nähe fest. Er fühlt sich den Gegnern durch seine Geschichte und als Person verbunden.

Doch in der Sache besteht eine große Distanz: Denn die Gegner teilen die Menschheit vor Gott ein in Beschnittene und Unbeschnittene, Juden und Heiden. Sie fordern darum von den ehemals heidnischen Christen, dass sie sich beschneiden lassen sollen, also das jüdische Bekenntniszeichen annehmen. Sie vertreten ein Bindestrichchristentum: Jesus und die Beschneidung. Paulus spricht dazu ein klares Nein. Das Kreuz Jesu ist alles oder nichts! Dieses lässt sich in der neueren Zeit vergleichen mit dem Problem der Deutschen Christen, denen gegenüber Karl Barth die scharfe Alternative zwischen Christuskreuz oder Hakenkreuz einschärfte, nichts zu vermischen – auch nicht in volksmissionarischer Absicht. Denn die Fundamente des Glaubens an Gott und mit ihnen die Fundamente des Menschenbildes (Gal 3,28) sind nicht verhandelbar. ➤

Grundsätzliches zur Toleranz

■ In Kapitel 4 lässt sich ein Streit zwischen zwei angesehenen und langjährigen Mitarbeiterinnen, also Missionarinnen, erkennen. Er wird aber keine ewigen Folgen haben (sie stehen im Buch des Lebens!!); obwohl es Paulus schon lieber wäre, wenn sie Frieden hielten. Die Gemeinde und ihre Autoritäten sollen sich einschalten, den Kompromiss suchen, vermitteln. Beide sollen die Einheit im Konsens suchen. Die Lösung mutet an wie der mütterliche Spruch: Die eine ist drei Pfennige wert, die andere einen Dreier. Paulus hält eine deutliche Äquidistanz. Wieder wird von ihm sehr viel Toleranz eingefordert, weil auch dieser Streit vermutlich wieder auf der Beziehungsebene läuft, die Grundsätze aber nicht berührt sind. Dann aber hat der Streit keine Berechtigung. Er muss und kann in weitestgehendem Entgegenkommen geschlichtet werden. Fazit: Drei heftige (innerkirchliche) Konflikte werden mit völlig verschiedenen Entscheidungen versehen: Zweimal gelten Kompromiss und Friedenssuche als die bevorzugte Lösung. Es wird Toleranz im Sinne von Aushalten und Erdulden gefordert. Einmal aber gilt Bekenntnistreue ohne Kompromissbereitschaft und Toleranz.

Wer immer diese Kapitel des Philipperbriefes so zusammengestellt hat, wusste, was er tat. Er rahmte einen scharfen Konflikt um das ausschließliche Bekenntnis zu Christus mit zwei anderen, zwei Beziehungskonflikten.

Er hat nach meiner festen Überzeugung damit einen etwas versteckten, aber deutlichen Hinweis gegeben: Toleranz, als Verträglichkeit, Weitherzigkeit, Duldung kann und muss das Normale, das Häufigere sein. Denn überaus häufig sind die Beziehungskonflikte. Schwierigkeiten im menschlichen Umgang miteinander tendieren zwar leicht dazu, dass sie schnell auch zu Sachkonflikten stilisiert werden. Das darf aber nicht sein, weil dies das Zusammenleben vergiftet. Die Forderung „Vertrag euch!“ ist dabei eine angemessene Reaktion. Aber in den zentralen Punkten, die das Gottes- und Menschenbild berühren, ist der faule Kompromiss (die Addition) nicht möglich.

In bestimmten Grundfragen darf es keine Beliebigkeit geben: Wer Toleranz auch in den Basisbestimmungen für möglich hält, der läuft Gefahr, aus lauter Toleranz auch noch die Toleranz selbst zu opfern.

5. Der Götzenopferfleischkonflikt in Korinth – ein Kontrollgang

Der erste Korintherbrief des Paulus ist gut geeignet, um die im Philipperbrief gewonnenen Erkenntnisse daraufhin zu überprüfen, ob sich ähnliche Denkfiguren bei Paulus auch an anderen Stellen finden lassen. Er ist zugleich der Brief, in dem an einer Stelle (1. Kor 5) der Gemeinde in scharfer Form geraten wird, sich von einem Gemeindeglied zu trennen. Denn es sollen nicht alle an der Ansteckung durch den Sünder zugrunde gehen. Diese Stelle hat immerhin später auch die Inquisition inspiriert, weil dort die Trennung zwischen dem Leib, den man dem Verderben anheim geben kann, und der Seele, dem Geist, der gerettet werden soll, eingeführt wird – eine der späteren Begründungen etwa für den Feuertod von Hexen.

In diesem Brief, der überaus scharf und abgrenzend reden kann, findet sich ein Konflikt, dessen Materie heute kaum noch verständlich ist, damals aber Kultur und soziale Verhältnisse in hohem Maß tangierte.

5.1. Was ist der Anstoß?

Die christliche Gemeinde von Korinth fühlt sich an wesentliche Vorgaben des jüdischen Glaubens und der jüdischen Praxis gebunden (vgl. 1. Kor 5/6), die sie nicht ohne Not übertreten will und soll. Dabei ist zentral das Bekenntnis zu dem einen Gott. Dieses Bekenntnis wird nach jüdischem Verständnis verwirklicht durch die Einhaltung bestimmter Reinheitsgebote, diese enthalten zu wesentlichen Teilen Speisegebote.

■ Sie bestehen aus dem Verbot des Genusses einiger Tiere wie Schweine u. a. Lev 11,7; Dtn 14,8 u. a. vgl. Apg 10 bzw. 11. Dafür haben Juden im 2. Jh. v. Chr. als Bekenntniszeichen ihr Leben gegeben (1. Makk 1,65 f.; 2. Makk 6,18 f.; 7). Das bedeutet: Dieses Essen war nicht irgendein beliebiges kleines Gebot, sondern war ein auch im Alltag gut sichtbares Identitätsmerkmal des frommen Juden. – Dagegen war das Schwein in der griechisch-römischen

Antike das häufigste Haustier, das übliche Fleisch und das übliche Opfertier für die antiken Gottheiten.

■ Für die erlaubten Tiere gilt das Gebot einer Schlachtung, die durch den Halsschnitt „alles“ Blut aus dem Körper ausfließen lässt: also das Schächten (Act 15,20.29; 21,25). Wenn nicht so geschlachtet wurde, galt das Fleisch als „Ersticktes“, damit als unrein und dem Genuss verboten.¹⁴

■ Dazu kommt die Gefahr, dass wenigstens Teile der im normalen Verkauf angebotenen Schlachttiere in einer Art Opfertier heidnischen Götzen geopfert worden waren, also auch aus diesem Grund rituell nicht als rein gelten konnten. Daraus folgte, dass einige Christen in Korinth, die aus der jüdischen Tradition stammen oder zumindest vom jüdischen Glauben sehr beeindruckt waren, im Essen von Götzenopferfleisch das Zeichen des Glaubensabfalls sehen; ein striktes Nein zu solcher Praxis ist ihre Konsequenz. Andere Korinther sehen es genau anders: Wenn wir an Gott und seinen Sohn Jesus Christus glauben, dann gibt es keine Götter mehr, also auch kein Götzenopferfleisch, das verunreinigt. Das wirkliche Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer drückt sich in der Freiheit aus, in der man sich über alte magische Vorstellungen hinwegsetzt: bei den eigenen Leuten und bei Fremden, seien sie Heiden oder Juden.

5.2. Was denkt Paulus?

Paulus wird in Auseinandersetzungen hereingezogen und kann zu ganz verschiedenem Verhalten raten, ja in erstaunlicher Weise das eigene Verhalten von der Rücksicht auf Beobachter abhängig machen. Dennoch ist zunächst festzuhalten: Grundsätzlich gibt er der einen Seite in der Sache völlig Recht. Ja, „alles ist erlaubt“ (6,12; 10,23). „Es gibt keinen anderen Gott“ (8,4) und „wir haben die Erkenntnis“ (die Gnosis, 8,1). Das bedeutet, „Wir sind/Ich bin frei“ (10,29; 9,1). Theoretisch-theologisch ist damit alles klar – und einseitig entschieden.

Aber Paulus unterscheidet in 1. Kor 8 bzw. 10 mehrere Fälle und deduziert nicht aus einem Prinzip alle kon-

krete Praxis. Die exegetisch präzise Rekonstruktion der Fallbeschreibung und die der Lösungen bei Paulus fallen bei den Kommentatoren unterschiedlich aus. Eine eigene These dazu soll und kann hier nicht geleistet werden. Vorausgesetzt wird lediglich, dass 1. Kor ein einheitlicher Brief ist und die verschiedenen Fälle gedanklich kohärent gelöst sind.¹⁵ Denn Paulus denkt m. E. durchaus systematisch und prinzipiell, aber so, dass er das eine Prinzip, das des Monotheismus, der Auseinandersetzung mit anderen Prinzipien aussetzt, in diesem Fall mit dem Prinzip der Liebe. Um des Bruders willen, bzw. um der Schwachen willen, muss auch der Starke verzichten können. D. h., starke Prinzipien haben nicht nur eine Konsequenz, sondern können – glaubensfest – zu tolerantem Verhalten führen. Auf der Beziehungsebene erfolgt die Verteidigung der Schwachen. Allerdings nicht deswegen, weil sie auch ein bisschen Recht haben. Es wird kein fauler Kompromiss vorgeschlagen, sondern bei klarer Nennung der Grundlagen, d. h., bei Anerkennung der Theologie der Starken erfolgt eine Ausweitung der Gesichtspunkte: Rücksicht auf die Schwachen bis zum Totalverzicht (8,13). Doch wird das nicht als Gesetz, sondern als persönlicher Rat formuliert.

6. Glaubenstreue und Toleranz bei Paulus

Solche Konflikte haben ihre Parallelen nicht allein in Philippi oder Korinth, sondern auch in Rom, in Galatien, in Antiochien (Act 15) und in Kolossä. Ihre Häufigkeit und Ähnlichkeit entspricht der Notwendigkeit, einen den neuen Überzeugungen entsprechenden Lebensstil zu entwickeln. Die strittigen Fragen erinnern so stark aneinander, dass die Frage entsteht: Warum verurteilt Paulus in dem einen Fall so energisch und nimmt dabei keine persönlichen Rücksichten, sondern bringt es bis zum Fluch? Und weshalb verbietet er in dem anderen Kasus genauso grundsätzlich das Urteilen? Auffällig unterschiedlich scheinen jeweils nur die Lösungen durch Paulus (bzw. seine Schüler): Der thematisch vergleichbare Streit in Galatien und Philippi (Kap 3) wird in der schärfstmöglichen

Grundsätzliches zur Toleranz

Form durch die Abwehr des anderen Evangeliums, d. h. die falsche Lehre, und damit unter Aufbietung letzter Autorität entschieden. Ein Kompromiss ist ausgeschlossen, weil er den Kern des Glaubens gefährdet. – In 1. Kor 8–10 und Röm 14 f. dagegen gibt Paulus den Starken theologisch im Wesentlichen Recht, hält aber auch andere Verhaltensweisen für akzeptabel und mahnt zur entschiedenen und aktiven Rücksichtnahme.

Die spezifische Differenz zwischen den beiden Fallgruppen scheint darin zu liegen, dass die „Schwachen“ ihr Verhalten in Korinth und Rom nicht als heilsnotwendige Befolgung des Gesetzes verstanden, die alle anderen pflichtgemäß übernehmen müssten. Die Exklusivität des Heils in Christus jedenfalls schien in den Augen des Paulus nicht angetastet. Wenn diese Basis nicht gefährdet wird, ist der Raum für Kompromisse offenbar weit. Die konkrete Gefahr ergab sich wohl eher daraus, dass manche Schwache die Freiheit der Starken gezwungenermaßen, also schlechten Gewissens, imitierten. Damit aber brachten sie sich und ihre Überzeugung um die Glaubwürdigkeit.

So vermute ich, dass die häufigeren Konflikte in den Gemeinden vermutlich nicht die dogmatischen Kämpfe sind, sosehr sie das spätere Bild des Apostels geprägt und viele harte theologische und kirchenpolitische Auseinandersetzungen präformiert haben mögen. Regelmäßiger sind anscheinend die gestörten Beziehungen zwischen den Beteiligten, die sich häufig hinter sachlichen Parolen verbergen. In solchen Situationen erwartet der Apostel eine weitgehende Bereitschaft zur Versöhnung, ja zum Zurückstellen der eigenen Praxis (nicht der Erkenntnis!), und eine Gemeindeleitung, die zwischen beiden Kontrahenten vermittelt (Phil 4,2 f.).

Die scharfen Aufrufe zur Bekenntnistreue einerseits und die eindringlichen Mahnungen zur Toleranz andererseits stellen somit vor eine neue Aufgabe. Sie machen die Unterscheidung zwischen den „fundamentalen Artikeln“ und dem zur Pflicht, was menschlicher Einsicht und menschlichem Vermögen entzogen bleibt, also auch nicht zu Trennungen in der Gemeinde führen darf. Dabei ist diese Scheidung keineswegs ein für allemal und von

vornherein zu entscheiden, sondern fordert von Fall zu Fall prophetischen Geist.

Der gemeinsame Nenner der beiden verschiedenen Fallgruppen scheint darin zu liegen, dass Zwang (in Galatien von Judaisten ausgeübt, in Rom von den Gesetzesfreien) dem Glauben des Bruders oder der Schwester schadet. Zugleich machen 1. Kor 8–10 und Röm 14 deutlich, dass Paulus sehr genau weiß, warum die Erkenntnis auch der religiösen Wahrheit nur in Freiheit möglich ist: Ein erzwungenes Bekenntnis mag im besten Fall sogar richtig formulieren, aber es bedarf der freien Einsicht, die die Alternativen geprüft hat, um echt zu sein. Dieser Weg kann und mag lange dauern, aber er ist durch Stärke der bereits Einsichtigen nicht zu erzwingen. Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Röm 14,23).

Der Unterschied zwischen der von Paulus eingeschärften Toleranz und einer relativierenden Gleichgültigkeit besteht darin, dass solcher Streit in Frage und Erörterung nicht für zwecklos gehalten, sondern offen angegangen und der Sachverhalt beim Namen genannt werden muss. Ein Verschweigen, das den sprichwörtlichen Mantel der christlichen Nächstenliebe über die Probleme breitet, erstickt – das Leben.

7. Ein Resümee

Toleranz eines weltanschaulich neutralen Staates, Toleranz der Bürger im Umgang verschiedener Religionen und Weltanschauungen in einem Staat und von unterschiedlich geprägten Staaten untereinander scheint das Gebot der Gegenwart wie der Zukunft. Wir leben in einem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus, der sich nicht wieder zurückführen lässt auf die politischen Geltungsansprüche einer Staatsreligion.

Dies gilt übrigens auch für den Islam, der sich sehr viel stärker als Staatsreligion, als Grundlage eines muslimischen Staates definiert, als uns vielfach bewusst gehalten wird. Wir muten Muslimen in Deutschland Erhebliches zu, wenn wir sie an die Regeln der Pluralität und Toleranz binden. In wessen Namen tun wir das eigentlich? Was

begründet diesen Anspruch, der deutlich mit dem Selbstanspruch einer fremden Religion kollidiert?

Aber jede Toleranz hat ihre klaren Grenzen, jenseits deren ein Tolerieren der Intoleranz nicht mehr möglich ist, weil sich Toleranz damit gegen sich selbst bzw. gegen ihre Grundlagen kehrt. Diese Grenzen aber lassen sich beschreiben durch Basisbestimmungen, die nicht verhandelbar sind, auch nicht im Namen der religiösen Toleranz gegenüber anderen Weltanschauungen, die genau dies anders sehen.

Für Paulus lassen sich diese Grundwerte so zusammenfassen:

■ Die Bindung an Gott, den Schöpfer, und die Bindung an Christus, den Bruder, macht alle Menschen zu Geschwistern. Dass wir Menschen gleich sind und alle gleiches Lebensrecht haben, ist ein Glaubenssatz, keine Erfahrung. Wenn wir aber Geschwister sind, dann legt das ein Ertragen im Sinne Luthers nahe.

■ Die Bindung an Gott, den Schöpfer, und die Bindung an Christus, den Bruder, macht uns frei gegenüber aller Welt und allem, was es in dieser Welt gibt: Wir können es brauchen oder den Gebrauch lassen. Es muss nur klar sein, dass wir uns nicht von Teilen dieser Welt beherrschen lassen. Weder Markt noch Ideologie, weder die Nation noch eine Konfession als solche kann als die eine endgültige Lösung ausgegeben werden. Die Freiheit muss in jeder neuen Situation neu erbeten werden.

■ Die Bindung an Gott, den Schöpfer, und die Bindung an Christus, den Bruder, macht uns kritisch gegen uns selbst und tolerant gegenüber den Geschwistern, die sich nicht so verhalten wie wir: Sofern das Grundbekenntnis zu Christus ungefährdet ist, kann die rituelle Praxis und das Alltagsverhalten der Gemeindeglieder weit auseinander driften. Die konkrete Ordnung einer Kirche kann und darf dann keine gegenseitige Abwertung begründen.

Die Ableitungen dieser Basiswerte lassen sich verschieden denken und herleiten. Die Französische Revolution hat sie unter die christlich ableitbaren Termini gestellt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Jürgen Habermas benutzt in seiner Theorie des kommunikativen Handelns andere Begriffe, meint aber wohl im Wesentlichen das-

selbe, wenn er sie Egalität, Reziprozität und Universalität nennt. Wir werden Andersdenkenden und Andersglaubenden nicht vorschreiben können und wollen, ob und wie sie zu diesen oder anderen Werteableitungen gelangen, aber wir werden ihnen die Frage nicht ersparen dürfen: Wo bezieht ihr eure Werte her? Wofür seid ihr bereit, euch mit letztem Ernst befragen und einsetzen zu lassen?

1. Kor 10 deutet an, dass die Universalität christlich nur vom Schöpfer her gedacht werden kann, die Egalität und Reziprozität nur als die der Geschwister möglich ist, die sich gegenseitig auch Begrenztheit und Irrtum zugestehen können; auch die Freiheit ist in diesem Kontext begründbar und – wichtig – begrenzbar durch die Rücksicht auf den Bruder, die Schwester.

Diese Grundlagen, die faktisch verwurzelt sind im Bekenntnis, machen Toleranz, durchgehaltene und zu erkämpfende Toleranz, erst möglich.

Meine Schlussfolgerung also: Glaubensfestigkeit und Toleranz sind nicht nur keine Gegensätze, sondern Toleranz braucht die Glaubensfestigkeit als Grundlage. Ohne feste Grundlagen, ohne artikulierte und reflektierte Überzeugungen, ohne belastbare Fundamente gibt es keine beharrliche und verlässliche Toleranz, auf der gemeinsames Leben in seiner Vielfältigkeit und Verschiedenheit aufgebaut werden kann.

Toleranz – verstanden als Duldung, Ertragen und Gewähren-Lassen, obwohl ich eine ganz andere Überzeugung für richtig halte – ausgeübte Toleranz ist ein möglicher und wichtiger Maßstab für Glaubensfestigkeit. Wer unsicher ist, wird andere möglichst eng kontrollieren. Intoleranz ist ein Zeichen von ungefestigtem Glauben.



Grundsätzliches zur Toleranz

¹ Mit diesen Zeilen danke ich Jürgen Ziemer für einen langen freundschaftlichen Austausch zwischen den Fächern, in Forschung, Lehre und akademischer Verwaltung, einen Austausch, der auch noch ganz andere menschliche Dimensionen angenommen hat.

² C. Schwöbel, Ökumenische Verständigung. Versöhnte Verschiedenheit in dialogischer Differenz, in: Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog (Hg.): *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, München 2002, 169–175, 171.

³ A. a. O., 172.

⁴ Vgl. Mahmoud Zakzouk, Wer von euch Böses sieht, ändere es mit seiner Hand. Toleranz im Islam, a. a. O., 69–74, der Toleranz eher additiv zum Glauben sieht.

⁵ Wenn Slavoj Žižek in seinem Beitrag, Die Liebe und die Gleichgültigkeit. Gegen eine falsch verstandene Toleranz, a. a. O., 283–293, die Abständigkeit mancher Political Correctness feststellt, dann ist da mit Sicherheit auch noch mehr gemeint als die oben beschriebene Zweipoligkeit, aber sie ist vehement gefordert.

⁶ Hans Küng, Toleranz in der Pluralität der Religionen. Die Notwendigkeit des Weltethos, a. a. O., 57–68, betont zunächst die zivilisatorischen Errungenschaften Europas in Bezug auf Toleranz, die nur dort erarbeitet worden sind. Zugleich aber scheint er einem Modell der Toleranz zuzuneigen, das die Religionen der Welt zur Toleranz, als Weltethos gedacht, erziehen möchte. Die entsprechenden Werte einer gemeinsamen Kultur werden als allgemeine Grundsätze ohne religiöse Fundierung gedacht.

⁷ In jüngster Zeit ist diese Position am deutlichsten von Herbert Schnädelbach in „Die Zeit“ Ausgabe Nr. 20 vom 11. Mai 2000 in seinem inzwischen berühmt-berüchtigten Artikel „Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion . . .“ vertreten worden. Nach Schnädelbach ist der Missionsbefehl aus Mt 28,19 f. ein Toleranzverbot, „denn was anders ist als christlich, ist nur dazu da getauft zu werden . . . Wo das Christentum tolerant wird, hat es sich in Wahrheit schon aufgegeben . . .“ a. a. O., 42.

⁸ Jan Philipp Reemtsma, Toleranz braucht man dort, wo etwas fehlt. Von der tugendsamen Verwaltung eines Mangelzustandes, a. a. O., [Anm.2] 36–43, möchte den Toleranzbegriff deutlich einschränken auf das dulddende und zulassende Verhalten der Mächtigeren gegenüber Unterlegenen. Damit kommt er einem historischen Gebrauch des Terminus nahe. Die affirmative Pointe seines Aufsatzes ergibt sich allerdings aus dem Zitat der Ringparabel Lessings, die zeige, dass das eigentliche Ziel darin bestehen müsse, „Bekenntnisse und Lebensformen nicht zu tolerieren, sondern konkurrieren zu lassen“ (a. a. O., 41 f.). Damit wird Toleranz die Anzeige eines zu überwindenden Mangelzustandes. Klarer kann man eine Utopie kaum formulieren.

⁹ Zum Ganzen vgl. H. Bornkamm, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, RGG VI–1962, 933–946.

¹⁰ Schnädelbach, a. a. O., 42.

¹¹ Friedrich II. in einer Randbemerkung zu einem Schulstreit: „Die Religionen müssen alle tollerret werden, und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach Seiner Fasson Selich werden“, zitiert nach Georg Büchmann, *Geflügelte Worte . . .*, München 1967, 676.

¹² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1957, 268.

¹³ Zur genaueren exegetischen Begründung verweise ich auf meinen Habilitationsvortrag, *Konflikt, Kompromiß und Bekenntnis. Paulus und seine Gegner im Philipperbrief: KuD 40 (1994) 47–64*.

¹⁴ Vgl. mHul 1,1: „Was ein Nichtisraelit geschlachtet hat, gilt als Aas und verunreinigt durch Tragen.“

¹⁵ Vgl. neuerdings W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (EKK VII) 2*, Neukirchen 1995, 429–486.

Quelle:

Michael Böhme u. a. (Hg.), *Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge (FS für Jürgen Ziemer zum 65. Geburtstag)*, Leipzig 2002, S. 127–141.

Rainer Forst

Toleranz und Demokratie¹

Die Begriffe *Toleranz und Demokratie* in einem Atemzug zu nennen mutet nicht ungewöhnlich an, denn in historischer Perspektive wird die Toleranz ebenso als Errungenschaft angesehen wie der Rechtsstaat und die Demokratie. Mehr noch, die Toleranz gilt als notwendiger Bestandteil der Demokratie. John Lockes *Second Treatise of Government* und sein zeitgleich publizierter *Letter Concerning Toleration* scheinen diesen Zusammenhang ebenso zu bezeugen wie das Zusammenfallen der *Glorious Revolution* und des *Toleration Act* durch William III. im selben Jahr 1689.

Doch auf den zweiten Blick stellt sich die Sache anders dar. Denn hundert Jahre später, just in dem Moment, in dem in der Amerikanischen und der Französischen Revolution die sozialen und politischen Verhältnisse im Namen der Herrschaft des Volkes grundlegend umgestaltet werden, hören wir Kant 1784 (in seiner Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“) vom „hochmüthigen Namen der Toleranz“ sprechen. Und als die Nationalversammlung im August 1789 die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ berät, nennt Mirabeau das Wort Toleranz „tyrannisch“, da es die Macht enthalte, Religionsfreiheit zu geben oder auch vorzuenthalten. Ebenso wird Paine in *The Rights of Man* (1791) die Toleranz als Nachbild der Intoleranz bezeichnen, nicht weniger despotisch als diese. Goethe wird diese Kritik der Toleranz schließlich aufnehmen und von der politischen auf die zwischenmenschliche Ebene heben: „Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“

Unvermittelt findet sich die Toleranz im Konflikt mit der Demokratie: Die Toleranz scheint einer vordemokratischen, absolutistischen Zeit anzugehören. Umgekehrt

aber zeigen die zahlreichen politisch-religiösen Auseinandersetzungen, die von der Neuzeit bis in unsere Gegenwart reichen, dass eine pluralistische Demokratie, in der unterschiedliche Vorstellungen des Guten und des Gerechten aufeinander treffen, auf die Toleranz nicht verzichten kann.

Die tiefe *Ambivalenz der Toleranz*, die hier sichtbar wird, ist, so meine These, kein Zufall: Sie kennzeichnet vielmehr den Begriff der Toleranz. Denn nach wie vor umstritten ist nicht nur, wo die Grenzen der Toleranz innerhalb eines politischen Gemeinwesens zu ziehen sind, sondern auch, was Toleranz eigentlich bedeutet und, mehr noch, ob Toleranz im Lichte eines aufgeklärten Demokratieverständnisses überhaupt *etwas Gutes* ist. Einige Beispiele aus unserer politischen Gegenwart belegen dies:

- Anlässlich des vieldiskutierten „Kruzifix-Urteils“ des Bundesverfassungsgerichts, das im Sommer 1995 die Republik bewegte, wurde und wird darüber gestritten, ob es intolerant ist, Kruzifixe oder Kreuze per Gesetz in öffentlichen Schulen anzubringen, oder ob vielmehr die Einwände gegen diese Praxis ein Zeichen der Intoleranz sind.

- Im Zusammenhang mit dem „Kopftuch“-Streit wird behauptet, es sei intolerant, einer Lehrerin muslimischen Glaubens das Tragen eines Kopftuchs zu untersagen, während dagegen geltend gemacht wird, genau dieses Kopftuch sei ein Symbol der Unfreiheit und der Intoleranz.

- Während die einen die Kritiker des Gesetzes für die eingetragene Lebenspartnerschaft für intolerant hielten, konterten diese mit dem Motto „Toleranz ja. Ehe nein“. Diese Toleranz aber wird von den Befürwortern des Gesetzes gerade abgelehnt. ➤

Grundsätzliches zur Toleranz

■ Und – ein letztes Beispiel – natürlich wollten die einen mit dem Verbot der NPD die Grenzen der demokratischen Toleranz unterstreichen, während die anderen ebendies für einen Akt der Intoleranz hielten.

Solche Konflikte, in denen die streitenden Parteien je für sich die Tugend der Toleranz reklamieren, stellen für die politische Theorie auf verschiedenen Ebenen eine Herausforderung dar. *Begrifflich* ist zu fragen, ob hier nicht ganz verschiedene Toleranzbegriffe im Spiel sind und ob man sie entwirren kann. In *historischer* Perspektive sind Parallelen zu vergangenen Auseinandersetzungen zu ziehen, die bei der Analyse dieser Probleme helfen könnten. Und in *politikanalytischer* Hinsicht ist zu fragen, welche einander widerstreitenden Interessen und Argumente hier vorliegen und wie sie in demokratischen Institutionen vereinbart werden *können* und – die *normative* Frage – *sollten*. Angesichts solcher Streitfälle möchte ich von „komplexen“ politischen Konflikten reden, und zwar deshalb, weil hier nicht einfach ein politischer Interessenkonflikt vorliegt, sondern eine Auseinandersetzung um das richtige Verständnis von Toleranz und vor allem: von Demokratie selbst.

Wie also sollen wir vorgehen? Treten wir zunächst einen Schritt zurück und beginnen mit einer Analyse des Begriffs der Toleranz. Meines Erachtens zeigt sich hier bei klarer Betrachtung, dass es nicht eine Mehrzahl von „Toleranzbegriffen“ gibt, sondern nur *ein* sinnvolles Toleranzkonzept. Dazu gehören – und ich beschränke mich auf das absolut Wesentliche – drei Komponenten:

■ Die erste ist die sogenannte *Ablehnungs-Komponente*. Sie besagt, dass die tolerierten Überzeugungen oder Praktiken als falsch angesehen oder als schlecht verurteilt werden. Ohne diese Komponente lägen entweder Indifferenz oder Bejahung vor, nicht aber Toleranz.

■ Zweitens gehört zur Toleranz eine positive *Akzeptanz-Komponente*, die Gründe dafür nennt, wieso es richtig oder gar geboten ist, die falschen oder schlechten Überzeugungen bzw. Praktiken zu tolerieren. Dabei werden die Ablehnungsgründe freilich nicht aufgehoben, sondern nur aufgewogen und übertrumpft.

■ Drittens schließlich gehört eine *Zurückweisungs-Kom-*

ponente dazu, die Gründe für die Bestimmung der viel-diskutierten Grenzen der Toleranz enthält. Hier überwiegt eine eindeutig negative Bewertung, die ein Ende der Toleranz und ggfs. ein Eingreifen fordert. Ersichtlicherweise muss diese Bewertung besonders gut begründbar sein, wenn sie Rechtsfolgen nach sich zieht.

Diese sehr knappe Analyse zeigt, dass wir es mit drei Arten bzw. drei Funktionen von Gründen zu tun haben, so dass für die Ausübung der Toleranz bereits die Aufgabe der rechten Verknüpfung dieser Gründe vorgegeben ist. Ein komplexer Raum der praktischen Reflexion tut sich hier auf.

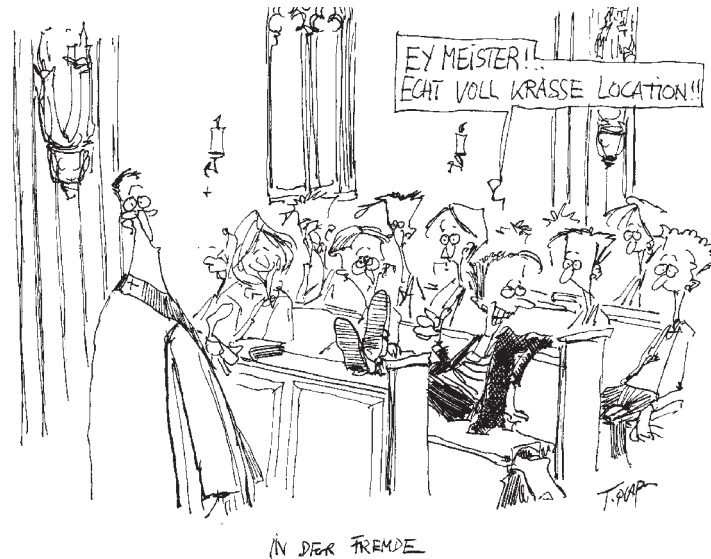
Wiederum zeigt ein zweiter Blick die Komplexität der Sache. Denn die drei Komponenten der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung bergen je für sich eine Paradoxie:

■ Die Ablehnungs-Komponente ist mit der *Paradoxie des toleranten Rassisten* konfrontiert: Demnach wäre jemand, der andere Menschen aufgrund ihrer „Rasse“ ablehnt, umso toleranter, je stärker diese Ablehnung ist, wenn er nur das Handeln, das aus solcher Ablehnung folgen würde, bremste – etwa aus strategischen Gründen. Aber wollten wir so jemandem wirklich die Tugend der Toleranz zuschreiben? Sollten wir nicht vielmehr seine Ablehnungsgründe selbst zurückweisen? Welches aber sind die Kriterien für „vernünftige“ Ablehnungsgründe?

■ In Bezug auf die Akzeptanz-Komponente ergibt sich die *Paradoxie*, dass in dem Fall, in dem die Ablehnung und die Akzeptanz *moralisch* begründet werden, es moralisch richtig oder gar geboten scheint, das moralisch Schlechte zu tolerieren. Kann diese Paradoxie durch eine Gründe-Differenzierung aufgelöst werden?

■ Bei der Zurückweisungs-Komponente ergibt sich die *Paradoxie der Grenzziehung*. Denn ein jeder Akt der Grenzziehung gegenüber denen, die als intolerabel – und häufig: als intolerant – erscheinen, wird aus deren Sicht als nichts weiter angesehen als ein Akt der Intoleranz, eine willkürliche Grenzziehung. Kann diese Willkür vermieden werden?

Ich werde auf diese Paradoxien zurückkommen, will hier aber bereits andeuten, dass aus ihrer Formulierung gewisse Kriterien für eine nähere normative Bestimmung der



Toleranz erwachsen. Bisher jedoch hat sich der Begriff der Toleranz als normativ unbestimmter Begriff gezeigt, der substantieller normativer Füllung bedarf – aus Ressourcen, die er selbst nicht enthält. Dies wird in einem weiteren Schritt meiner Analyse bestätigt, der historisch angereichert ist. Denn ausgehend von dem vorgestellten Kernkonzept der Toleranz lassen sich verschiedene Vorstellungen oder Konzeptionen von Toleranz unterscheiden, von denen ich die zwei wichtigsten (freilich nicht die einzigen) kurz skizzieren möchte, da sie für eine Analyse der oben erwähnten Konflikte in unseren Gesellschaften unmittelbar relevant sind.

Das erste, in einem gewissen Sinne klassische Toleranzverständnis nenne ich *Erlaubnis-Konzeption*. Eine Autorität gibt dabei einer oder mehreren Minderheiten die Erlaubnis, ihren als „abweichend“ gekennzeichneten Überzeugungen gemäß zu leben, solange sie nicht die Vorherrschaft der Autorität in Frage stellen. Das Anderssein der Minderheiten soll „Privatsache“ bleiben, innerhalb eines eng umgrenzten und klar definierten Rahmens, den die machthabende Seite allein festlegt; die Toleranz wird gewährt und kann jederzeit zurückgezogen werden, wenn die Minderheiten bestimmte Bedingungen verletzen. Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung liegen in der Hand der Autorität, die unter keinem

prinzipiellen, institutionalisierten Rechtfertigungszwang steht.

Diese vertikale Toleranzkonzeption findet sich in einer ideengeschichtlichen Betrachtung bei sehr vielen Autoren, die ich hier nicht aufzählen will, und sie findet sich, wenn man die Perspektive in einem genealogischen Sinne auf die Praktiken der Toleranz erweitert, in den klassischen Toleranzgesetzgebungen, etwa im Edikt von Nantes (1598), dessen Sprache eindeutig ist: „Um keinen Anlass zu Unruhen und Streitigkeiten zwischen Unseren Untertanen bestehen zu lassen, haben Wir erlaubt und erlauben Wir den Anhängern der sogenannten reformierten Religion, in allen Städten und Ortschaften unseres Königreiches (...) zu leben und zu wohnen, ohne dass dort nach ihnen gesucht wird oder sie bedrückt und belästigt und gezwungen werden, etwas gegen ihr Gewissen zu tun.“

Hier zeigt sich die ganze Ambivalenz dieser Art von Toleranz. Während sie einerseits verfolgten Minderheiten eine gewisse Sicherheit und bestimmte Freiheiten gewährt, ist sie andererseits eine Fortsetzung der Herrschaft mit anderen Mitteln. Denn die tolerierten Minderheiten müssen ihre Freiheiten mit Gehorsam und Loyalität bezahlen, da sie auf den Schutz der Autorität angewiesen sind, und sie werden als Bürger zweiter Klasse, als normabweichend gekennzeichnet. So ergibt sich ein komplexes Bild der

Grundsätzliches zur Toleranz

Disziplinierung durch Freiheitsgewährung, sozusagen von ausschließender Einschließung – die Ausübung einer Form der Macht, mit Foucault zu sprechen, die herrscht, indem sie erlaubt, nicht indem sie verbietet. Diese – zugleich disziplinierende und repressive – Toleranz ist es, die in den erwähnten Bemerkungen von Kant, Mirabeau, Paine und Goethe attackiert wird.

Es wäre eine zu lange Geschichte, wollte ich sie hier rekapitulieren, in der deutlich würde, wie sich im Zuge der revolutionären Veränderungen zunächst in den Niederlanden, dann in England und schließlich in Amerika und Frankreich eine zweite, nicht vertikale, sondern horizontale, demokratische Toleranzvorstellung Bahn gebrochen hat, die ich *Respekt-Konzeption* nenne. Dabei ist der Grundgedanke der, dass die Toleranz eine Haltung der Bürger zueinander ist: Sie sind zugleich Tolerierende und Tolerierte, und zwar als dem Recht zugleich Unterworfenen und es Setzende. Obwohl sie in ihren Vorstellungen über das Gute und das selig Machende deutlich voneinander abweichen, erkennen sie einander einen Status als gleichberechtigte Bürger (und später: Bürgerinnen) zu, der besagt, dass die allen gemeinsame Grundstruktur des politischen und sozialen Lebens allein mit solchen Normen gerechtfertigt werden kann, die alle Bürger gleichermaßen akzeptieren können. Die „Autorität“, Freiheiten zu „verleihen“, liegt nun nicht mehr bei einem Machtzentrum allein, sondern in einem Prozess der Legitimation, der bestimmte Grundrechte nicht verletzen darf und in Grundsatzfragen ein besonderes Rechtfertigungsniveau vorsieht. Religiöse Unterdrückung ist damit als politische Unterdrückung verurteilt, und Religionsfreiheit ein Recht, das demokratische Bürger einander zugestehen, weil religiöse Zwangsausübung nicht wechselseitig gerechtfertigt werden kann.

Ein Blick auf unsere Gegenwart zeigt freilich, dass es falsch ist zu glauben, in modernen, demokratischen Gesellschaften sei das zweite Modell das dominierende und das erste gehöre einer vordemokratischen, dunklen Vergangenheit an. Denn die Erlaubnis-Konzeption hat sich bis in die Gegenwart ihre starke Stellung bewahrt, indem sie sich verändert hat: Nun wird die erlaubnisgebende

Seite als demokratische Mehrheit aufgefasst, die Minderheiten „duldet“. Und so finden wir in Konflikten, wie den oben genannten, just jene zwei Toleranzverständnisse als sich widerstreitende vor, die auf unterschiedliche Vorstellungen von Demokratie verweisen. Dies kann ich hier im Einzelnen nicht ausführen, sondern ich kann es nur andeuten:

■ In der erwähnten Kreuzifix-Debatte fanden es die Vertreter einer Erlaubnis-Konzeption geboten, religiösen Minderheiten zwar die grundsätzliche Freiheit von Gewissenszwang zuzugestehen, keinesfalls aber eine rechtlich-politische Gleichheit in dem Sinne, dass ihr Einspruch dazu führen dürfte, die christliche Mehrheit der Bürger eines Staates daran zu hindern, ihrer positiven Religionsfreiheit dadurch Ausdruck zu verleihen, dass ihre Symbole per Gesetz in Klassenzimmern öffentlicher Schulen anzubringen sind. Toleranz gegenüber den „Andersdenkenden“ hieß, sie nicht zu „missionieren“, von diesen wiederum wurde eine andere „Toleranz“ erwartet, nämlich: die Dominanz der Mehrheit anzuerkennen. Das stellt aus der Perspektive der Respekt-Konzeption die demokratische Funktion der Religionsfreiheit auf den Kopf, denn diese gebietet aus Gründen der Fairness gegenüber Minderheiten eine religiöse Neutralität zentraler gesellschaftlicher Institutionen.

■ Im Fall des Kopftuch-Streits erscheint es aus der Perspektive der vertikalen Erlaubnistoleranz ausreichend, einer Lehrerin muslimischen Glaubens die Erlaubnis zur Ausübung ihrer Tätigkeit unter der Bedingung zu erteilen, dass sie auf das Tragen eines auffälligen religiösen Symbols verzichtet, dessen Wirkung sich Schulkinder nicht entziehen können. Denn auch ungeachtet der Motive der Lehrerin stecke darin eine negative religiöse Beeinflussung von Kindern, insbesondere von Mädchen aus muslimischen Familien. Aus der Perspektive der Respekt-Konzeption der Toleranz wiederum ist es nicht gerechtfertigt, unabhängig vom Einzelfall ein solches Pauschalurteil zu fällen; vielmehr bedeutet der gegenseitige Respekt unter Staatsbürgern, dass sie sich in ihren unterschiedlichen ethisch-kulturellen Identitäten tolerieren und die geltenden Gesetze und Verordnungen daraufhin überprüfen,

ob sie dem Anspruch gleichen Respekts gerecht werden oder ob sie „fremde“ Lebensformen benachteiligen.

■ Aus der Perspektive der Erlaubnis-Konzeption ist es ausreichend, homosexuelle Lebensformen nicht zu verbieten oder zu diskriminieren; eine Gleichstellung in so zentralen Institutionen wie der Ehe jedoch sei nicht angezeigt. Diese Institutionen beruhen auf Wertüberzeugungen der überwiegenden Mehrheit der Bürger, die nicht willkürlich zur Disposition stünden. Aus der Perspektive der Respekt-Konzeption wiederum ist eine rechtliche Gleichstellung geboten, sofern damit nicht die Rechte anderer beeinträchtigt werden. Aus einer Gleichstellung in Bezug auf eine Institution folge nicht deren Infragestellung und Schwächung, sondern eher das Gegenteil.

■ In Bezug auf das Verbot antidemokratischer Parteien ergibt sich ein komplexes Bild. Von der Erlaubnis-Konzeption aus gesehen kann deren Toleranz allein pragmatisch begründet werden, zur Vermeidung noch größerer Übel. Aus Sicht der Respekt-Konzeption wiederum ist deutlich, dass solche Parteien dann, wenn sie gegen basale Rechte und demokratische Verfahren verstoßen bzw. auf die Abschaffung derselben abzielen, keine Toleranz erwarten können und sich nicht über Intoleranz seitens des Rechtsstaates beschweren dürfen (da sie selbst dessen Normen nicht anerkennen). Es mag allerdings auch dann pragmatisch gerechtfertigt sein, solche Gruppen zu dulden – woraus folgt, dass hier die Respekt-Konzeption selbst ein Moment der Erlaubnis enthält, mit dem wichtigen Unterschied allerdings, dass dabei das Prinzip gleichen Respekts grundlegend ist.

Für die normative Beurteilung solcher Konfliktfälle, in denen unser grundsätzliches Verständnis von Demokratie und Toleranz angesprochen ist, genügt es meines Erachtens nicht, auf unser „eingelebtes“ oder ein „modernes“ Verständnis von Demokratie zu rekurren, denn wie ich zu zeigen versucht habe, steht dieses ja gerade im Streit. Auch helfen die klassischen Toleranzbegründungen, so faszinierend sie im Einzelnen sind, nicht weiter, etwa das Argument der Gewissensfreiheit. Denn erstens ist es ob der Differenz zwischen der Erlaubnis- und der Respekt-Konzeption nicht eindeutig; zweitens besagt es häufig,

dass das Gewissen nicht zwingbar ist, was empirisch vielfach bezweifelt wurde, schon durch Augustinus: Seiner Meinung nach kann der *terror* – und heute haben wir dafür viel feinere Methoden – zumindest von falschen Überzeugungen befreien und die Augen für die Wahrheit öffnen. Oder aber, drittens, das Argument besagt, dass man das Gewissen nicht zwingen darf, und als Grund dafür wurde traditionellerweise darauf hingewiesen, dass das Gewissen alleine Gottes Werk sei und daher seine Freiheit sich eigentlich aus der individuellen Bindung an Gott begründe (weshalb Atheisten und Katholiken Locke zufolge eine solche Gewissensfreiheit nicht beanspruchen konnten). Eine solche Begründung war und ist in einer pluralistischen Gesellschaft nicht verallgemeinerbar. Auch in der abgemilderten liberalen, „post-Mill’schen“ Form, dass man nur autonom, aus eigener Kraft und Einsicht, sein eigenes Gutes finden könne, ist dieses Argument bestreitbar, denn es mag Wege zum „guten Leben“ geben, in denen die persönliche Autonomie keine dominante Rolle spielt. Das freie, das autonome und das gute Leben stellen verschiedene Phänomene dar. Zudem lässt diese Argumentation offen, was als „autonom gewählte“ Überzeugung gelten darf und was nicht.

Um die rechte Toleranzbegründung zu finden, muss man sich noch einmal des Grundproblems der Toleranz vergewissern: der Frage, welche Gründe ausreichend sind, um bestimmte Freiheiten bzw. Freiheitsbeschränkungen im politischen Kontext zu rechtfertigen. Normen, die solche Freiheiten gewähren bzw. beschränken, erheben den Anspruch, wechselseitig forderbar und allgemein legitimiert zu sein – ein Anspruch, der die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit impliziert. Reziprozität heißt dann, dass niemand seinem Gegenüber bestimmte Forderungen verwehren darf, die er selbst erhebt (*Reziprozität der Inhalte*), und dass niemand anderen die eigenen Wertvorstellungen einfach unterstellen darf – auch nicht im Rückgriff auf „höhere Wahrheiten“, die ja gerade nicht geteilt sind (*Reziprozität der Gründe*). Allgemeinheit bedeutet schließlich, dass Gründe für allgemein legitimierbare Toleranz- und Freiheitsregelungen unter allen Betroffenen grundsätzlich teilbar sein

Grundsätzliches zur Toleranz

müssen. In diesem Sinne ist die Toleranz eine Tugend der Gerechtigkeit, da sie einem Prinzip der Rechtfertigung gerecht(fertig)er Normen aufruft. Die Gerechtigkeit ist damit die Ressource, die dem umstrittenen und normativ abhängigen Begriff der Toleranz Substanz verleiht.

Die Tugend der Toleranz, so verstanden, hat zwei Komponenten, eine *normative* und eine *epistemische*. Die normative besteht darin, das basale Recht auf Rechtfertigung anderer in Kontexten der Gerechtigkeit anzuerkennen, das eine Pflicht zu reziprok-allgemeiner Rechtfertigung impliziert. Toleranz zu üben heißt dann, in dem Fall die eigenen Überzeugungen zwar nach wie vor als gut und richtig betrachten zu können, in dem die eigenen Gründe für oder gegen eine bestimmte Regelung nicht ausreichen, um die Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit zu erfüllen, aber gleichzeitig einzusehen, dass sie nicht hinreichend sind, um eine allgemeine Verbindlichkeit zu rechtfertigen. Anders gesagt heißt dies, zu sehen, dass die eigene ethische Position auf andere Positionen trifft, die man für falsch erachtet, die aber weder unvernünftig noch unmoralisch sind, so dass man keine ausreichenden Gründe der starken Zurückweisung der anderen Überzeugungen oder Praktiken hat. Darin steckt eine komplexe Form der Selbstüberwindung, der Selbstrelativierung bei Beibehaltung der eigenen Position.

Dies weist schon auf die zweite Komponente hin, denn diese Selbstrelativierung ist auch erkenntnistheoretisch zu erklären, und zwar mit Hilfe einer Einsicht in die Endlichkeit der Vernunft. „Vernünftige“ Personen erkennen nicht nur ihre Pflicht zur Rechtfertigung an, sie erkennen auch, dass es zu ethischen Konflikten zwischen Positionen kommen kann, die zwar nicht widervernünftig sind, die aber doch mit Mitteln der bloßen Vernunft weder verifizier- noch falsifizierbar sein mögen. Die Einsicht in die Möglichkeit solcher *reasonable disagreements* (Rawls) macht Toleranz möglich, da die eigene Position nach wie vor für richtig gehalten wird, dennoch aber die Einsicht besteht, dass sie im Widerstreit mit anderen, ebenfalls vernünftigerweise haltbaren Positionen, keine ausreichenden Gründe bietet, um eine allgemein verbindliche Regelung zu rechtfertigen. Dies ist der Kern der geforderten

Selbstrelativierung, und sie erfordert, was etwa religiöse Überzeugungen betrifft, keinen Skeptizismus oder Relativismus, sondern eine Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, wie sie meines Erachtens Pierre Bayle am überzeugendsten ausgearbeitet hat – der zudem der Erste war, der dies mit einer Pflicht zur wechselseitigen normativen Rechtfertigung von Freiheitsbeschränkungen verbunden hat. Diese Toleranzbegründung, die der Respekt-Konzeption entspricht, ist diejenige, die die Paradoxien der Toleranz bestmöglich auflösen kann. Mit Bezug auf die *Paradoxie des toleranten Rassisten* bedeutet dies, dass auch an Ablehnungen minimale normative Kriterien und Rationalitätsstandards anzulegen sind, so dass in Fällen von Rassismus die Forderung, der Rassist möge doch tolerant sein, die falsche Forderung ist, da man damit seine ablehnenden Vorurteile als im sozialen Rahmen hinzunehmende Urteile ansehen würde. Diese aber stellen selbst das Problem dar: Ein Rassist sollte seine rassistischen Ablehnungen überwinden, nicht tolerant sein. Die *Paradoxie moralischer Toleranz* wäre daher so aufzulösen, dass eine allgemeine Form des demokratischen Respekts unter Bürgern es erfordert, all die Überzeugungen und Praktiken zu tolerieren, die nicht gegen diesen Respekt bzw. das Rechtfertigungsprinzip verstoßen, obwohl man sie ansonsten vollständig ablehnen mag und ethisch falsch findet.

Und die *Paradoxie der Grenzziehung* wäre vermieden, wenn die Gründe, die die Grenzen der Toleranz markieren, sich selbst am Prinzip des demokratischen Respekts orientierten und die Grenze dort ziehen, wo das Recht auf Rechtfertigung oder grundlegende Bürgerrechte verletzt werden.

Für den Bürger und die Bürgerin heißt dies, eine komplexe Gewichtung von Gründen der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung vornehmen zu können, womit sich in gewisser Weise der normative Konflikt in die Person selbst verlagert. So gesehen ist die Toleranz eine Übung der praktischen Vernunft.

Nun könnte man gegen diese Konzeption der Toleranz jedoch folgenden Einwand erheben: Mit Verweis auf die

sogenannte „Böckenförde-These“, nach der freiheitliche, säkularisierte Gesellschaften eine „tragende, homogenitätsverbürgende Kraft“ brauchen, eine sittliche Substanz, die der Staat selbst nicht garantieren kann, könnte man behaupten, dass die Religion nach wie vor eine wichtige Quelle dieser Substanz ist. So könnte denn in den Augen solcher Kritiker, sozusagen in einer *Dialektik der Toleranz*, zu viel demokratische Toleranz ein Schaden für die Demokratie sein, da sie eben jene Substanz unterhöhlte. Damit kehrt wiederum ein alter Topos der klassischen Toleranzdebatte zurück, die Frage der „sittlichen Substanz“ einer politischen Gemeinschaft und der Grenzen der Toleranzfähigkeit der Bürger. Hierauf muss eine moderne politische Theorie eine Antwort finden, will sie die Substanz einer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft ohne einen Rückgriff auf religiöse „Bindungskräfte“ erklären, die in einer solchen Gesellschaft eben keine übergreifende Gemeinschaft mehr zu stiften vermögen. Hier wäre zu fragen, ob nicht ein erhöhtes Maß an Toleranz durchaus integrationsfördernd sein könnte, ob die politische, demokratische Gerechtigkeit – ihre normativen Grundlagen, ihre Verfahren und ihre Ergebnisse – selbst das wesentliche Integrationsmedium sein könnte. Denn die erwähnte „substanzielle“ Alternative scheint mit dem Argument der substanziellen Integration diese gerade zu verhindern – eine noch viel fatalere Dialektik der Toleranz.

Schließlich ist Folgendes zu bedenken: Sofern sich aus normativen Gründen die Respekt-Konzeption als geeignete Konzeption demokratischer Toleranz darstellt, käme es darauf an, Institutionen der politischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung – und das begreift die Sphäre der Zivilgesellschaft ein – so zu organisieren, dass die legitimen Einwände etwa von Minderheiten – und von Minderheiten innerhalb von Minderheiten – früher in den politischen Prozess eingespeist und dort verhandelt werden können. So sollten Entfremdungen vom politischen Prozess vermieden werden, die auch daher rühren, dass es allzu oft die Gerichte sind, die die Standpunkte der „Nonkonformen“ zur Geltung bringen.

Die Toleranz wiederum kommt dabei an zwei Stellen ins Spiel. Einmal dort, wo in solchen Prozessen die Bereitschaft bestehen muss, Positionen, die man falsch findet, im politischen Diskurs zuzulassen und sich mit ihnen auseinander zu setzen; und einmal, was das Wichtigste ist, dort einzusehen, dass diese Begründung nicht ausreicht, wo ersichtlich wird, dass man für die eigene Position, auch wenn sie die mehrheitliche ist, nur Gründe vorweisen kann, die aus der Sicht der Minderheit als Übervorteilung angesehen werden können oder müssen, da eine partikulare, z. B. religiöse Überzeugung zur Grundlage allgemeiner Gesetze gemacht wird. Dies ist die schwierigste Einsicht, die mit dem Begriff der Toleranz bezeichnet ist, und sie verweist darauf, dass die Toleranz eine wesentliche demokratische Tugend ist. Gleichwohl aber eine Tugend, die von Mehrheiten und Minderheiten gleichermaßen gefordert ist.

¹ Dieser kurze Text beruht auf meiner Studie *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003); ausführliche Erörterungen und Nachweise finden sich dort.

Quelle:
http://www.boell.de/downloads/edigest/Nr2_Forst.pdf

Hermann Gröhe

Religiöse Intoleranz

Gefahr für Frieden im „globalen Dorf“

Gerade heutzutage, im häufig beschriebenen „globalen Dorf“, in dem Menschen enger zusammenleben, ist die Achtung der Religionsfreiheit aller Menschen eine Voraussetzung für das friedliche Zusammenleben von Menschen und Nationen. Denn der Frieden ist nur dann dauerhaft möglich, wenn die Achtung der Menschenwürde und der Respekt vor anderen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gewährleistet sind. Religiöse Intoleranz zerstört dagegen die Grundlage friedlichen Zusammenlebens. Immer wieder schrecken uns Nachrichten darüber auf, dass Menschen wegen ihres Glaubens diskriminiert, inhaftiert, entführt, verstümmelt oder ermordet werden und man ihre Versammlungsorte und Glaubenshäuser zerstört. Eingriffe in die Religionsfreiheit sind besonders gravierend. Denn wenn Menschen ihre Religion nicht frei ausüben können, sind sie in ihrer innersten Freiheit getroffen – der Freiheit, den Sinn ihres Lebens selbst zu erkennen und inneren Frieden, Halt und Orientierung zu finden.

Religiöse Intoleranz wird sowohl von religiösen Fundamentalisten als auch von politischen Ideologen geschürt.

Religiöse Fundamentalisten vertreten die irriige Auffassung, dass sie ihre religiösen Überzeugungen ihren Mitmenschen unabhängig von deren inneren Einstellung – auch gewaltsam – aufzwingen dürfen oder dass sie Andersgläubige zum Beispiel in einem religiös gebundenen Gottesstaat diskriminieren dürfen. Religiöse Überzeugungen sollen mit Hilfe der staatlichen Ordnung durchgesetzt werden, wie auch politische Ziele religiös bemäntelt werden. In Saudi-Arabien ist die Religionspolizei

bemüht, Zusammenkünfte von Christen zu unterbinden, und veranlasst ihre Verhaftung, wenn sie beten. Im Iran sind die Bahá'í gezielter Verfolgung und behördlicher Diskriminierung ausgesetzt. In der islamischen Republik Pakistan wird der Blasphemie-Paragraph im Strafgesetzbuch genutzt, um Andersgläubige zu schikanieren.

Politische Ideologen sehen im Glauben an eine transzendente Macht, einen Schöpfer oder barmherzigen Vater eine unkontrollierbare Gefahr für die Totalität des eigenen Machtanspruchs. Die Nationalsozialisten postulierten eine zwangsweise „Entchristlichung“ des Volkes. Die kommunistischen Regimes in den ehemaligen Ostblockstaaten diktierten ihren Bürgern zwangsweise Atheismus. In der Volksrepublik China, Vietnam, Laos und Nordkorea leiden noch immer Millionen Christen, aber auch Anhänger anderer Religionen unter einer kommunistisch begründeten „Religionspolitik“, die Religion als „Opium für das Volk“ ablehnt. Zwar ist in der Volksrepublik China die Bereitschaft von Staat und Partei gewachsen, religiöse Aktivitäten zum Teil auch nichtregistrierter Gemeinden zu dulden. Auch besteht angesichts wachsender sozialer Verwerfungen ein Interesse an der Sozialarbeit der Religionsgemeinschaften, nicht zuletzt der Kirchen. Behördlicherseits gewährte Toleranz reicht jedoch nicht aus, zumal es erhebliche regionale Unterschiede gibt. Unter der anhaltenden Rechtsunsicherheit und immer wieder ausgerufenen antireligiösen Kampagnen leiden vor allem die nichtregistrierten Gemeinden, zu denen in China Millionen „Rom-treuer“ Katholiken und Anhänger protestantischer Hauskirchen gehören, denen ein Leben zwischen Duldung und Untergrund zugemutet wird. Sie

werden noch immer Opfer staatlicher Schikanen, willkürlicher Verhaftungen und langjähriger Haftstrafen. Die Zerstörung der religiösen Kultur der Tibeter hält ebenso an wie die Verfolgung der Meditationsbewegung Falun Gong. Wo ein Regime das Leben der Gläubigen beherrschen will, ihre Gottesdienste, ihr Gemeindeleben und die religiöse Unterweisung ihrer Kinder zu kontrollieren versucht, wird die Totalität seines Herrschaftsanspruchs besonders deutlich. Generelle Religionsfreiheit wird in geschlossenen ideologisch-politischen oder religiös geprägten Staatssystemen nicht akzeptiert. Eine Gesellschaft, in der die Würde des Menschen respektiert wird, ist jedoch ohne Religionsfreiheit nicht denkbar.

Aus der Würde des Menschen folgt das Gebot der Toleranz, das zu Recht im Verhältnis zur Religionsfreiheit ein Komplementärprinzip genannt wird. Toleranz ist nicht nur bloße Duldung von anderen Meinungen und Religionen, sondern eine Haltung der Offenheit und des Respekts gegenüber anderen religiösen Überzeugungen. Religiöse Toleranz darf jedoch auch nicht Gefahr laufen, entgegen der eigenen Absicht Intoleranz zu stärken. Intoleranz gegenüber antitoleranten Ideologien und Bewegungen steht im Dienste der Toleranz. Die Grenzen der Religionsfreiheit müssen eindeutig gezogen werden: Sie verlaufen dort, wo Ansichten und Handlungen zu Lasten der Menschenwürde Dritter gehen und ungerechtfertigte Eingriffe in die Religionsfreiheit Dritter darstellen. Eine übereinstimmende Definition dieser Grenzen und damit des Umfangs des Rechts auf Religionsfreiheit sowie der Wille, diese Grenzen auch zu respektieren, sind notwendig.

Auf völkerrechtlicher Ebene ist das Recht auf Religionsfreiheit in verschiedenen Menschenrechtskonventionen und -erklärungen definiert. Dennoch besteht Uneinigkeit über die Grenzen des Rechts auf Religionsfreiheit, weil in manchen Konventionen ungenaue Formulierungen gewählt worden sind oder weil Staaten bei der Ratifizierung von Menschenrechtsverträgen sogenannte Generalvorbehalte eingelegt haben, die die Wirkung der Normen zur Religionsfreiheit generell aufheben. Dies ist vor allem durch einige islamische Staaten offiziell geschehen oder bestimmt faktisch deren konkrete Politik. Daher gilt:

Sowenig man einem Feindbild Islam durch falsche Verallgemeinerungen das Wort reden darf, so wenig darf man verschweigen, dass das Recht auf Religionsfreiheit für den Islam eine besondere Herausforderung darstellt.

Dies gilt vor allem hinsichtlich des Rechts auf freien Religionswechsel und der Nichtdiskriminierung Andersdenkender. Konservative islamische Geistliche und Staatsautoritäten sehen es – im Gegensatz zu geistlichen Reformern – als eine besonders schwere Sünde und zugleich als ein zu ahndendes Verbrechen an, vom islamischen Glauben abzufallen oder gar zu einer anderen Religion überzutreten. Diese Ansicht trat besonders in der Kontroverse über die Formulierung der Artikel zur Religionsfreiheit in den internationalen Menschenrechtskonventionen hervor. In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist in Artikel 18 das Recht zum Wechsel der eigenen Religion explizit erwähnt. Trotz vehementer Debatten haben alle islamisch geprägten Staaten – mit Ausnahme von Saudi-Arabien, das sich enthielt – im Jahre 1948 der Annahme der rechtlich unverbindlichen Erklärung zugestimmt. Doch die Debatte, inwieweit das Recht auf Religionsfreiheit auch den Wechsel zu einer anderen Religion umfasst und damit den Abfall auch vom islamischen Glauben legitimiert, war damit nicht beendet. Das zeigt die unklare Formulierung des Artikels 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte, die nicht explizit das Recht zum Religionswechsel nennt.

Die Unklarheit wird auch nicht dadurch behoben, dass der Ausschuss für Menschenrechte der Vereinten Nationen, der das autoritative Organ zur Überwachung der Vertrags Einhaltung durch die Vertragsstaaten ist, eine Erklärung abgegeben hat, dass Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte auch das Recht auf Religionswechsel schütze. So lehnen Kritiker die Rechtsverbindlichkeit dieser Erklärung ab: Ihrer Ansicht nach hat der Ausschuss mit dieser Aussage seine Kompetenzen überschritten. In der Debatte, die vor der Abstimmung über die „Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung“ der Vereinten Nationen 1981 geführt wurde, wiesen die Repräsentanten islamisch

Grundsätzliches zur Toleranz

geprägter Staaten nachdrücklich darauf hin, dass diese Erklärung auf keinen Fall das Recht zum Wechsel der Religion sanktioniere. Die von ihnen vertretenen islamisch geprägten Länder sehen das Recht zum Religionswechsel von der Religionsfreiheit nicht umfasst. Dies führt dazu, dass Menschen, die zum Beispiel im Iran oder in Jordanien vom islamischen Glauben Abstand nehmen und eine andere Religion annehmen, weiterhin unter die islamischen Scharia-Gerichte vor allem in Familienrechtsfragen fallen und nicht unter die Gerichtsbarkeit ihrer neuen Religionsgemeinschaft. Folge kann eine Anklage wegen Apostasie sein; bei einer Verurteilung droht die Zwangsscheidung von einem nichtmuslimischen Ehepartner.

Doch auch in Bereichen, die unzweifelhaft in den Definitionsbereich der Religionsfreiheit im Sinne des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte fallen, ist die Lage religiöser Minderheiten in vielen islamisch geprägten Ländern dramatisch. Insbesondere führt eine konservative Interpretation der Folgen, die aus der im Islam angelegten Differenzierung zwischen der islamischen Gemeinde, den Ungläubigen beziehungsweise Abtrünnigen und dem Sonderstatus der Anhänger von Buchreligionen resultieren, zu einer Verletzung der umfassenden Religionsfreiheit. Wer Gläubigen empfiehlt, sich möglichst unauffällig zu verhalten und nicht durch öffentliches Zeugnis zu „provokieren“, respektiert nicht, dass Religionsfreiheit im Sinne aller internationalen Menschenrechtsverträge und -erklärungen auch das Recht umfasst, die eigene Überzeugung öffentlich zu bekunden.

Das Recht auf Religionsfreiheit im Sinne der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen wurde auch in der Geschichte des Christentums erst spät bejaht. Noch in der frühen Neuzeit propagierten Christen nicht nur Feindbilder von Andersgläubigen, sondern riefen sogar zu deren Vernichtung auf. Im Namen des Evangeliums wurden Kreuzzüge zur „Befreiung“ Palästinas, Hexenverbrennungen und Zwangsmisionierungen wie in Lateinamerika geführt. Der allein dem Christentum zustehende allumfassende Wahrheitsanspruch durfte nach dieser Ansicht auch gewaltsam gegenüber Andersgläubigen durchgesetzt werden. Gerade in den letzten Jahrzehnten haben sich viele christliche

Kirchen selbstkritisch mit eigener großer Schuld in der Vergangenheit auseinander gesetzt. Auch die Reformatoren hielten an der Absolutheit der eigenen Lehre fest. Sie erkannten jedoch dem Individuum die Freiheit und Verantwortung für sein Leben zu und legten damit eine wesentliche Grundlage für die spätere Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit.

Die Kirchen der protestantischen Tradition sprachen sich jedoch erst im 20. Jahrhundert für die Religionsfreiheit aus: Ein Sinneswandel wurde in der ökumenischen Bewegung durch die zunehmende Begegnung mit anderen Religionen während der protestantischen Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts ausgelöst. Das Thema Religionsfreiheit wurde zunächst auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 diskutiert. Im Jahre 1928 verabschiedete der Internationale Missionsrat eine offizielle Erklärung zur individuellen Religionsfreiheit. Der 1948 gegründete Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) nahm auf seiner ersten Vollversammlung die „Erklärung über die religiöse Freiheit“ an. Diese Erklärung bildete die Grundlage, auf der Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen im selben Jahr formuliert wurde.

Die römisch-katholische Kirche, die kein Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, aber nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK beigetreten ist, hat mit ihrer Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 zum Ausdruck gebracht, dass sie das in der Menschenwürde begründete Recht des Einzelnen anerkennt, in religiösen Dingen nicht gegen sein Gewissen handeln zu müssen. Damit hat sie ihre scharfen Verurteilungen der liberalen Ideen von Freiheit und Gleichheit aus dem 18. und 19. Jahrhundert (zum Beispiel Syllabus Pius IX. 1864) und ihre distanzierte Position im 20. Jahrhundert (Toleranzrede Pius XII. 1953) aufgegeben.

Die christlichen Kirchen treten heute klar für ein umfassendes bürgerliches Recht auf Religionsfreiheit ein und begrüßen die völkerrechtliche Verankerung dieses Rechts. Religionsfreiheit nimmt für die christliche Ethik heute

eine zentrale Bedeutung ein und wird theologisch mit der jedem Menschen aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit innewohnenden Menschenwürde begründet. Mit der Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit haben die christlichen Kirchen nicht nur darauf verzichtet, staatliche Machtmittel für die Durchsetzung eigener Wahrheitsansprüche in Anspruch zu nehmen. Sie haben sich damit auch für einen im Geist der Toleranz geführten Dialog mit anderen Religionen ausgesprochen, in dem der Respekt vor andersartigen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen gewährleistet ist. Doch billigen die orthodoxen Kirchen „Proselytismusverbote“, und die russisch-orthodoxe Kirche heißt die Einschränkung von Entfaltungsmöglichkeiten für andere Religionsgemeinschaften in Russland gut. Diese Beispiele zeigen, dass einzelne christliche Kirchen das in der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen dargelegte Verständnis des Umfangs von Religionsfreiheit in der Praxis nicht immer anerkennen.

Seit Jahrhunderten werden religiöse Gründe angeführt, um gewaltsame Auseinandersetzungen zu rechtfertigen. Im 21. Jahrhundert setzen sich diese gewaltsamen Auseinandersetzungen fort. Dabei sind religiöse Konflikte oftmals mit ethnischen, historischen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen verwoben. Dies zeigt sich an dem Konflikt zwischen Israel und den Palästinensern ebenso wie auf dem Balkan. Der jahrzehntelange, hoffentlich nunmehr dauerhaft beigelegte Bürgerkrieg zwischen dem Nord- und dem Südsudan war ganz wesentlich ein ethnischer Konflikt zwischen dem arabischen Norden und dem afrikanischen Süden. Zunehmend ging es auch um den Kampf um rohstoffreiche Regionen und die wirtschaftliche Verwertung dieser Bodenschätze. Doch die politische Führung in Khartoum betrachtete den Konflikt eben lange auch als „heiligen Krieg“, der die Drangsalierung christlicher Kirchen und „Zwangsislamisierungen“ umfasste.

In Osttimor ging es zunächst um einen Unabhängigkeitskonflikt. Aber der Terror der pro-indonesischen Seite richtete sich nicht zufällig gerade gegen die religiöse Identität der ganz überwiegend katholischen Osttimoresen.

Osama Bin-Laden und sein internationales islamistisches Terroristennetz Al-Qaida propagieren ihre Terroranschläge in aller Welt als einen gerechten und von Allah sanktionierten „heiligen Krieg“ gegen den ungläubigen und dekadenten „Westen“ und instrumentalisieren damit eine Religion für ihre politischen Ziele. Diese furchtbaren Terrorakte werden weltweit verurteilt. Muslime in der ganzen Welt distanzieren sich vom militanten Islamismus. Nur bei wenigen löst die Nachricht über tote Zivilisten unverhohlene Freude und das Gefühl aus, Terrorakte gegen Andersdenkende seien gerechtfertigt. Wir dürfen nicht einem „Kampf der Kulturen“ das Wort reden, sondern müssen uns für eine Kultur des Respekts und des friedlichen Miteinanders einsetzen. Ein Dialog, der das Szenario des „Kampfes der Kulturen“ verhindern soll, verlangt nach gegenseitigem Respekt vor den Überzeugungen des anderen, angemessener Differenzierung, aber beispielsweise auch einer klaren und überzeugenden Distanzierung von gewaltbereiten Islamisten vor allem durch die Wortführer der gemäßigten Muslime. Auch die Politik muss die Gefahren, die von einem gewaltbereiten Islamismus ausgehen, noch konsequenter bekämpfen.

Wir alle haben zugleich die Aufgabe, irreführenden Verallgemeinerungen und Feindbildern entgegenzutreten. Wir müssen für gegenseitiges Verständnis und für die Achtung von anderen Glaubens- und Weltanschauungsansichten werben. Ein Schritt auf diesem Wege ist, Andersgläubige zum Beispiel an Tagen der offenen Tür oder an speziellen Feiertagen zum Besuch von Kirchen, Synagogen und Moscheen einzuladen, um Unwissenheit, Misstrauen, Vorurteile und Angst vor dem Unbekannten auszuräumen. Ein weiterer Schritt ist, solche Einladungen auch selbst anzunehmen.

Gerade in dieser spannungsreichen Zeit müssen sowohl der Staat als auch die Kirchen den Dialog mit und zwischen den Religionen führen und fördern. Dieser Dialog wurde aufgrund der Sensibilität des Themas lange mit Samthandschuhen geführt. Die Zeit der interreligiösen Unverbindlichkeit ist jedoch zu Ende. Grundlage für einen Dialog muss ein ausnahmsloses Bekenntnis zu der Unantastbarkeit der Würde des Menschen und zu dem in der

Grundsätzliches zur Toleranz

Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen festgelegten Umfang des Rechts auf Religionsfreiheit sein.

Dieser Dialog muss mit dem Bewusstsein geführt werden, dass es in allen Glaubensgemeinschaften und Kulturkreisen Unrechtserfahrungen, menschenrechtsfreundliche und menschenrechtsfeindliche Tendenzen gegeben hat und noch immer gibt.

Die Arbeitsgruppe Menschenrechte und Humanitäre Hilfe der CDU/CSU-Bundestagsfraktion hat das Thema Religionsfreiheit zu einem Schwerpunkt ihrer Arbeit gemacht. Im Sommer 1999 stellte sie eine Große Anfrage an die Bundesregierung mit dem Titel „Verfolgung von Christen in aller Welt“. Obwohl die weltweite Diskriminierung von Christen im Mittelpunkt der Initiative stand, ging es um die freie Ausübung des Glaubens und das Recht auf Religionsfreiheit im Allgemeinen. Auf der Grundlage der Antwort der Bundesregierung wurde dieses Thema im Februar 2000 erstmals Gegenstand einer Debatte im Deutschen Bundestag. Die CDU/CSU-Fraktion forderte unter anderem, das Thema Religionsfreiheit zu einem Markenzeichen deutscher Außenpolitik zu machen. Dies bedingt auch, sich auf internationaler Ebene für das Recht auf Religionsfreiheit im Sinne der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen einzusetzen. Dabei gilt es, sowohl Generalvorbehalten zu Menschenrechtskonventionen entgegenzutreten, die die Anwendung der Normen zur Religionsfreiheit einschränken, als auch die Menschenrechtsmechanismen zu stärken, die die Umsetzung des Rechts auf Religionsfreiheit durch die Vertragsstaaten erwirken können.

Die Arbeitsgruppe Menschenrechte und Humanitäre Hilfe der CDU/CSU-Fraktion thematisiert Vorkommnisse religiöser Intoleranz, Einschränkungen und die Verweigerung des Rechts auf Religionsfreiheit regelmäßig im Deutschen Bundestag; ihrer Ansicht nach muss die Bundesregierung offenere Kritik an religiöser Intoleranz üben. Die Unionsfraktion wird weiterhin ihren Beitrag dazu leisten, dass das Thema Religionsfreiheit auf der politischen Tagesordnung bleibt.

Auch die Kirchen in Deutschland haben in den letzten Jahren ihren öffentlichen Einsatz für die Religionsfreiheit

verstärkt und werden damit auch ihrer Verpflichtung zur tätigen Solidarität mit bedrängten oder verfolgten Schwestern und Brüdern gerecht. Immer wieder machen sie ihre Gemeinden und die Öffentlichkeit auf die Situation in einzelnen Ländern aufmerksam. Unmissverständlich haben sie beispielsweise angemahnt, dass zu einer weiteren Annäherung der Türkei an die Europäische Union die uneingeschränkte Anerkennung der Religionsfreiheit etwa der kleinen christlichen Kirchen gehören muss.

Der christliche Glaube kann eine besondere Motivation vermitteln, sich für den Respekt der Würde jedes Menschen einzusetzen, weil für Christen die Anerkennung der gleichen Würde und Freiheit aller Menschen dem Willen des Schöpfers entspricht. Christen sollten daher im Besonderen zum Widerspruch motiviert sein, wo immer das gleiche Recht aller auf ein würdiges Leben in Frage gestellt wird. Wir dürfen nicht einfach zusehen, wenn religiöse Fundamentalisten Religionen politisieren und zum Mord an anderen Menschen aufrufen. Äußerungen religiöser Intoleranz müssen angeprangert und verurteilt werden. Nur so kann religiöse Intoleranz effektiv bekämpft und eine Gefahr für den Frieden im „globalen Dorf“ gebannt werden.

Quelle:

Menschenrechte. Jahrbuch Mission 2005, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland und dem Verband Evangelischer Missionskonferenzen, Hamburg 2005, S. 119–127.

Peter Hahne

Von Toleranz und Tolleranz

Dass die bewusste Zerstörung unseres Wertefundamentes und das gezielte Kappen kultureller Wurzeln unter dem Deckmantel der Toleranz verkauft wird, spricht in Sachen Bildungsnotstand Bände. So ist die Toleranz für viele ja ein Problem von Pisa geworden, jener Bildungskatastrophen-Studie. Die meisten schreiben das Wort Toleranz mit Doppel-l: Sie finden alles toll. Je nach Stimmungslage ist es mal der Dalai Lama, mal Jesus, mal der Papst, mal Marxismus oder Buddhismus, mal New Age oder die alte Bibel. Man findet toll, was gerade in Mode ist. Doch Werte von Dauer sind Mangelware. Die sind längst ausverkauft. „Wer sich dem Trend ausliefert, dem, was angesagt ist, der ist ein armer Hund. Etwas Bornierteres als den Zeitgeist gibt es nicht. Wer nur die Gegenwart kennt, muss verblöden“ (Hans Magnus Enzensberger).

Echte Toleranz gründet jedoch auf festen Standpunkten. Toleranz bezieht sich nicht auf Wissens-, sondern auf Gewissensfragen, auf letzte persönliche Überzeugungen. Sie ist verankert in der Würde der Person. In Sachfragen kann man unterschiedlicher Meinung sein, aber das Du des anderen halte ich fest. Deshalb sind Toleranz und Liebe immer zwei Seiten derselben Medaille.

So kann ich um des anderen willen selbst Überzeugungen achten, die ich nicht teile. Ich kann sie erdulden, ertragen (lat. *tolerare*), ohne meinen eigenen Standpunkt leugnen zu müssen. Und wenn ich's mit meinem Gegenüber gut meine (und das sollten wir ja als tolerante Menschen!), dann werde ich versuchen, sie ihm auszureden. Das nennt man Mission. Der Philosoph Robert Spaemann analysiert mittlerweile eine fatale Gedankenkette in unserer oberflächlichen Gesellschaft: „Die Forderung, andere Überzeugungen zu achten, wird inzwischen zur Forderung, keine eigenen Überzeugungen zu haben. Und wer

sie dennoch vertritt, gilt als intolerant.“ Er beklagt eine „intolerante Dogmatisierung des Relativismus“. Wer feste Überzeugungen proklamiert, wird als Fundamentalist difamiert. Das führt sogar zu der intellektuell absurden Situation, dass sich die konservativen Flügel der christlichen Kirchen gefallen lassen müssen, von arglistigen Agitatoren aus den eigenen Reihen mit dem islamistischen Fundamentalismus gleichgesetzt zu werden.

Wenn alles gleich gültig ist, ist auch schnell alles gleichgültig. Das führt zu einer Beliebigkeit, die echten Streit um die Wahrheit und damit die Suche nach tragfähigem Konsens unmöglich macht. Überbordende Toleranz bleibt am Ende ohne Biss. Das ist jedoch nur vordergründig sympathisch, indem es das Gegenteil von Fanatismus verkörpert. „Aber auf Dauer wirkt diese Haltungslosigkeit und ewige Spielerei unentschlossen und feige. ‚Get real‘, sagen die Amerikaner zu Leuten, die sich permanent der Wirklichkeit verweigern. Das könnte unser kommendes Ziel sein“ („WELT“).

Die heutige Toleranzinflation geht mit Wahrheitschwindsucht einher. Für viele ist der Dialog der Religionen selbst schon zur Religion geworden. Doch wer sich seines Glaubens nicht gewiss ist, der ist vielleicht dialogwillig, aber eben nicht dialogfähig. „Toleranz“ wird von theologischen Gutmenschen als oberstes Gebot verkündet, Christusbekenntnis und Mission hingegen als störend empfunden. Man scheut den aufrechten Gang. Wer aber (auf) Gott hören will, sagt Martin Luther, der kann nicht „in sich selbst verkrümmt“ sein. Nimmt man dem christlichen Glauben das Bekenntnis zu Christus, von dem allein die Heilsgewissheit ausgeht, dann beraubt man ihn seiner Mitte, seiner Substanz. Christliche Identität und Toleranz, das ist kein Widerspruch. ➤

Grundsätzliches zur Toleranz

Die Spaßgesellschaft scheut die Auseinandersetzung, weil sie das Prinzip von Ruhe und Wohlfühlen stört. Doch diese Ruhe ist trügerisch. „Wenn wir keine Schnittmenge erprobter Normen und Werte mehr haben, dann wird auch der für politische Entscheidungen notwendige Konsens unmöglich“ (Roman Herzog). Der Bremer Geschichtsprofessor Paul Nolte (Jahrgang 1963) sieht Leidenschaft und Anstrengungsbereitschaft zum Wohle unserer Gesellschaft in patriotischer Selbstachtung begründet: „Ohne einen gemeinschaftlichen Bezug und Wertehintergrund sind Reformanstrengungen nicht umzusetzen.“



Quelle:

Peter Hahne, *Schluss mit lustig! Das Ende der Spaßgesellschaft*, Johannis-Verlag Lahr/Schwarzwald 2005, S. 70–73.

Axel Reimann

Toleranz

Das war doch mal ein gutes Wort

Toleranz – was fällt einem da ein? Lasche Politiker, die nicht anecken wollen? Wachsweiße Gesetze, hinter denen sich Hassprediger verstecken können? Eine apathische Mehrheitsgesellschaft, die zusieht, wie vor ihren Augen Extremismus und Terror blühen?

War da noch was? Ja, doch, Toleranz hat auch was Positives. Aber was war das noch? Jedenfalls sollten erst mal die, die zu uns kommen, die Ausländer, vor allem die mit Kopftuch oder Vollbart, lernen, was das ist, die Toleranz! Die sollten sich erst mal vertraut machen mit unseren Werten und verinnerlichen, was Toleranz ist!

Irgendwas stimmt nicht mit der „Toleranz“, zum Schmähwort ist sie geworden, inzwischen braucht es schon nicht mehr das Attribut „falsch verstandene“, um die Toleranz als etwas recht Verwerfliches, zumindest aber ziemlich Dummes zu entlarven. Die Bilder aus den Niederlanden, wo ein religiöser Fanatiker einen Islam-Kritiker bestialisch ermordet, tun ein Übriges. Ausgerechnet im für seine Toleranz gepriesenen Nachbarland brennen Moscheen, Schulen und Kirchen. Ein Menetekel für die westlichen Demokratien? Sind wir gewogen worden und für zu leicht befunden?

Vielleicht. Aber: Die Toleranz trägt daran keine Schuld. Wer tolerant ist, erduldet andere Meinungen, wird aber Intoleranz nie akzeptieren. Anders die Ignoranz: Ihr ist alles gleich gültig und gleichgültig. Der Ignorant lässt geschehen, nur um seine Ruhe zu haben. Im Grunde weiß er nichts. (Was war noch der höchste islamische Feiertag?) Der Ignorant nennt das dann „tolerant“. Wehe aber, wenn der Ignorant in seiner Ruhe gestört wird, dann wird er vor allem eines: ziemlich intolerant.

Quelle:
 chrismon plus 12/2004, S. 11.



Franz Kamphaus

Der Preis der Toleranz

Der Weltraumfahrer blickt auf die Erde – das Bild ist bekannt: unser blauer Planet mitten im schwarzen All. Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte haben wir die ganze Erde vor Augen, nicht nur in Nachbildungen aus Pappmaché, nicht nur in unseren Träumen und Phantasien, sondern real: der Blick auf den Globus! Das prägt unsere Weltsicht. Alle sprechen von „Globalisierung“: globale Handelsbeziehungen, globale Politik, globale Kommunikation – eine Welt.

Mit dem Trend zur Globalisierung steigt die Pluralisierung. Beides sind Signaturen dieser Zeit. Sie widersprechen sich nicht, sondern gehören zusammen. Die Globalisierung vereinheitlicht nicht nur, die sozialen Verhältnisse werden vielgestaltiger. Wie rasch das geschieht, kann man in Großstädten wie Frankfurt oder Berlin erleben: Neben Kirchen stehen Moscheen (in Frankfurt über 30), neben der Fastenzeit praktizieren Menschen den Ramadan. Gasthäuser oder Gemüseläden wechseln ihre Besitzer und tragen plötzlich ausländische Namen. Über Nacht sehen ganze Stadtviertel exotisch aus. Global und plural – Einheit und Vielfalt kennzeichnen unsere Welt. Sie ist in Bewegung geraten; nicht wenige fürchten, aus den Fugen. Das verunsichert, ängstigt, birgt in jedem Fall Konfliktstoff in sich, sogar Sprengstoff.

Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts als Herausforderung zur Toleranz

Das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen ergibt sich nicht von selbst. Unbedarfte Multikulti-Träume zerplatzen an der rauen Realität. Die globale Perspektive des Universalismus

sitzt uns nicht in Fleisch und Blut. Da sitzt etwas ganz anderes, wie Soziobiologen und Verhaltensforscher lehren. Das stammesgesellschaftliche Erbe eicht uns darauf, dem Anderen und mehr noch dem Fremden mit Misstrauen oder gar mit Feindseligkeit zu begegnen. Wir gewinnen unsere individuelle und auch kollektive Identität zunächst auf dem Weg von Abgrenzung und Ausgrenzung. Der Universalismus eines weltweiten Gleichheitsprinzips – so der Biologe und Anthropologe Christian Vogel – ist uns gerade nicht angeboren, er bedeutet eine Kulturleistung höchsten Grades. Sie muss einer ständig widerstrebenden Natur des Menschen abgetrotzt werden. Hierbei hat die jüdisch-christliche Tradition bahnbrechend gewirkt. Sie hat das Verhältnis von Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts (Globalisierung und Pluralität) in unserer Kulturgeschichte nachhaltig geprägt.

In den alten Kulturen unseres Lebensraumes wird dieses Menschheitsthema religiös beantwortet: Die polytheistische Weltsicht geht von der Vielfalt der Völker und der verehrten Götter aus; die Einheit dagegen ist oft das nachträgliche Ergebnis religionsphilosophischer Deutung oder vertraglicher Regelung nach gewaltsamen Eroberungen. Anders die Konzeption des Monotheismus, wie er sich in der Bibel durchsetzte. Er versucht von vornherein, Einheit und Vielfalt zu verbinden, wie das Buch Genesis zeigt. Die Genealogien und die sogenannte Völkertafel stellen klar, dass alle von einem Urelternpaar abstammen, dass alle Söhne und Töchter des einen Gottes sind. Die biblischen Autoren kennen durchaus Völker, die schuldig werden und die dann die Geschichte bestraft. Aber gerade in der Völkertafel nutzen sie das ansonsten charakteristische Abstammungs- oder Stammbaumenken nicht, um den Vorrang eines bestimmten Volkes, sondern um im Gegenteil

die ursprüngliche Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Völker zu begründen. Die Grundaussage des Monotheismus lautet: ein Gott – eine Menschheit; sie lautet nicht: ein Gott – ein Reich – ein Kaiser, und schon gar nicht: ein Gott – ein Volk – ein Führer. „Gott“ ist auf die ganze Menschheit bezogen – anders ist er kein Thema. Götter sind pluralisierbar und regionalisierbar, nicht aber Gott. Der ist nur mein Gott, wenn er auch dein Gott ist, er ist nur unser Gott, wenn er auch der Gott aller Menschen ist.

Die Geschwisterlichkeit aller Völker und Menschen wird in der ersten Schöpfungsgeschichte mit der Gottebenbildlichkeit verbunden. Das ist revolutionär. Es sind eben keine Tiere oder Statuen, die als wirkmächtige Repräsentationen Gottes in der Schöpfung gelten, auch keine Priester oder Könige. Der Mensch ist es, jeder Mensch, Adam und Eva, Mann und Frau. Mit Recht wird diese biblische Grundaussage als Fundament der Demokratisierung sozialer und politischer Beziehungen bezeichnet. Sie setzt radikaler an als das altgriechische Demokratiemodell. Das betrifft nämlich nur den kleinen Kreis freier und begüterter Männer. Die jüdisch-christliche Tradition duldet keine Ausnahmen, sie ist antielitär. Jeder Mensch ist Mensch; nicht der eine mehr, der andere weniger; nicht der eine wertvoll, der andere unwert. Dass gerade die Kranken, die Armen, die Verlierer in ihrer Würde unantastbar sind, das ist jüdisch-christliches Erbe. Wer gegenwärtig das Soziale neu zu denken beansprucht, muss sich zu allererst dieses Fundaments vergewissern. Der biblische Universalismus hat die Überwindung von Stammesdenken, Rassismus, Nationalismus und Reichsideologie möglich gemacht. Er hat die Idee der Menschenrechte inspiriert, lange bevor sie in Gesetzen und Verfassungen ihren Ausdruck gefunden hat. Wachsamkeit ist angesagt, damit dieses Geschenk nicht auf dem Markt postmoderner Beliebigkeiten verschleudert wird. Dort wird polytheistisch das Lob der Vielfalt gesungen und behauptet, der universalistische Monotheismus bedeute Gewalt, sei im Prinzip intolerant und latent totalitär. Dabei ist er jedenfalls faktisch der Wegbereiter der abendländischen Toleranzgeschichte. Er hält die Spannung zwischen Einheit und Vielfalt des Menschengeschlechts aus und stellt sich

der damit gegebenen Verantwortung der Menschen füreinander durch die Tugend der Toleranz.

„Tolerare“ heißt „durchtragen“

Der lateinische Begriff „tolerantia“ taucht erstmals in der stoischen Philosophie auf, vor allem bei Cicero, allerdings nicht in der uns geläufigen Bedeutung. Darauf hat der Frankfurter Philosoph Rainer Forst in seinem Buch „Toleranz im Konflikt“ (Frankfurt 2003) jüngst aufmerksam gemacht. Wenn wir „Toleranz“ hören, denken wir an soziale Beziehungen. Der stoische Begriff „tolerantia“ betrifft das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, die Fähigkeit etwa, ein schweres Schicksal zu tragen. Dass die Bedeutung des Wortes sich in unserem Sinn verändert hat, ist den altlateinischen Bibelübersetzern, vor allem denen der Paulusbriefe, zu verdanken: „Nicht die römischen Klassiker, sondern die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Theologen haben aus ‚tolerantia‘ eine soziale Tugend, einen Leitbegriff zwischenmenschlichen Verhaltens und christlicher Gemeinschaftsbildung gemacht“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, 447 f.). „Die Liebe (er)trägt alles“ (1. Kor 13,7). „Einer trage des anderen Last“ (Gal 6,2). Prototyp dieser Haltung ist der leidende Gerechte, der Gottesknecht des Deuterocesaja, den die Christen im Juden Jesus aus Nazaret verehren.

In der gegenwärtigen Diskussion über die Toleranz als politischer Kardinaltugend ist dieser nüchterne Ursprungssinn des Wortes in Erinnerung zu rufen. Von Toleranz zu sprechen, wenn man das Andere in seiner Vielfalt als Bereicherung erfährt, verharmlost das Wort. Schönes und Bereicherndes aufzunehmen bedarf nicht der Toleranz. Welche Frau würde sagen, sie toleriere ihren Mann? Eher schon, sie liebe ihren Mann, deswegen toleriere sie seine Schlamperei. Die Toleranz steht zwischen Ablehnung und uneingeschränkter Bejahung. Sie hält dazu an, etwas zu ertragen, was eigentlich unerträglich erscheint. Forst spricht von einer „Ablehnungs-Komponente“. Ohne sie verliert der Begriff seinen Sinn. Toleranz bedeutet die Fähigkeit, eine andere Überzeugung oder ein anderes

Grundsätzliches zur Toleranz

Verhalten – mitunter zähneknirschend – auszuhalten, durchzutragen, hinzunehmen.

Das hat eine wichtige Konsequenz: Zwar eröffnet Toleranz einen sozialen Raum, in dem Zusammenleben möglich ist. Aber dieser Raum ist begrenzt. Es ist ein Unding, grenzenlos tolerant zu sein. Eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, die keine Grenzen der Toleranz kennt und alles erlaubt, zerstört sich selbst. Das ist zwangsläufig so, weil unbegrenzte Toleranz auch ihren Feinden freie Hand lassen müsste. Paulus sagt zwar, die Liebe ertrage „alles“. Wenn er aber die Wahrheit und Freiheit des Evangeliums bedroht sieht, also die Grundlage der Toleranz, dann kennt er kein Pardon.

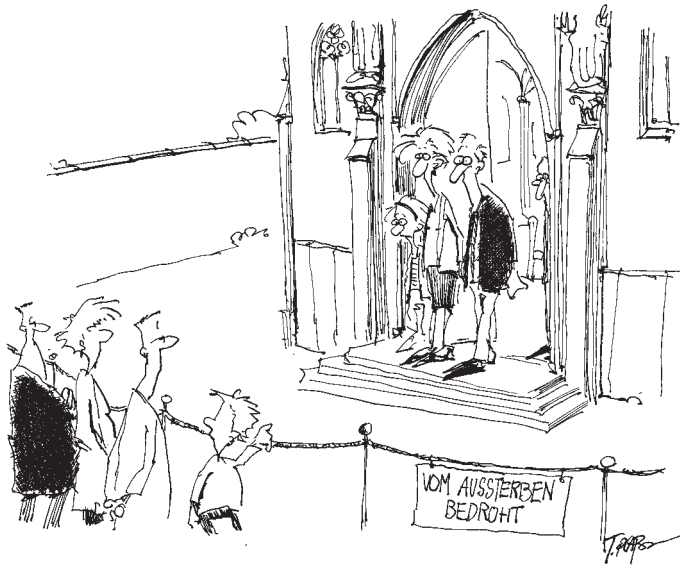
Tolerant kann nur sein, wer einen Standpunkt hat. Die Toleranz rät nicht, dass wir im Zeitgespräch, im Gespräch mit anderen Religionen und Kulturen Unterschiede kaschieren, sondern dass wir sie aushalten im Respekt voneinander. Sie verlangt Entschiedenheit, verbietet dabei aber jede Form innerer oder äußerer Pression und Gewalt. Simone Weil, eine jüdische Grenzgängerin zwischen den Religionen, sagt: „Der falsche Gott macht aus dem Leiden Gewalt. Der wahre Gott macht aus der Gewalt Leiden.“ Wer hätte das in seiner Geschichte mehr zu spüren bekommen als das jüdische Volk!

Die Last kirchlicher Intoleranz

Man kann sich als Christ, Katholik und Bischof drehen und wenden, wie man will: Am Ende kommt man doch nicht um das ehrliche Eingeständnis herum, dass auf der Geschichte des Christentums eine schwere Hypothek lastet. So berechtigt es ist, gegenüber vorschnellen Urteilen auf größere historische Genauigkeit und Gerechtigkeit zu drängen, am Kern der Schuld ändert das nichts: Der christliche Antijudaismus mit seinen abgründigen Folgen bleibt eine Schande. An dieser schweren Last hat die Kirche als Ganzes zu tragen, sie trifft nicht nur einzelne Gläubige. Es geht nicht an, dass wir die Kirche auf der Sonnenseite christlicher Toleranzgeschichte erstrahlen lassen und die langen Schatten nur einzelnen Christen anhängen.

Nicht zur Entschuldigung, sondern zur Schärfung unserer heutigen Verantwortung sei gleichwohl dieses zu bedenken gegeben: Die schrecklichsten Verbrechen sind nicht selten in bester Absicht verübt worden, sogar aus Liebe. Steckt nicht oft hinter theologischer Streitsucht und Rechthaberei zugleich eine Leidenschaft für die Wahrheit, hinter brutalem Zwang und roher Gewalt auch die Sorge um Wohl und Wehe und das Heil von Menschen? Heiliger Eifer und die unseligen Folgen! Wir haben allen Grund, solche Perversionen zu verurteilen. Aber wir sollten nicht unterschätzen, wie nah uns selbst diese Versuchung ist, jeder und jedem persönlich und in der großen Politik. „Und willst du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich dir den Schädel ein“ – dieses schreckliche Sprichwort bringt die Sache auf den Punkt: Einen Mitmenschen zu seinem Heil zwingen zu wollen, ist immer gefährlich und in der Regel zerstörerisch. Am schlimmsten kommt es, wenn wirtschaftliche, politische oder militärische Macht zur Verfügung stehen und zu diesem Zweck eingesetzt werden. Das spricht entschieden für die Trennung von Religion und Staat. Sie tut der Religion gut; diese soll in ihrem Heilsauftrag auf nichts anderes vertrauen als auf Gottes Wort. Aber sie tut nicht nur der Religion gut. Das 20. Jahrhundert hat auf höllische Weise gezeigt, was geschieht, wenn der Staat sich anmaßt, seine Bürgerinnen und Bürger erlösen zu wollen.

Von kirchlicher Seite ist häufig argumentiert worden, es sei eine heilige Pflicht, die Menschen zu lieben und gerade deswegen Irrtum und Sünde zu bekämpfen. Das ist wahr. Aber zugleich beweist die Geschichte, dass der Kampf gegen Irrtum und Sünde nur dann nicht zum Kampf gegen irrende und sündige Menschen wird, wenn die Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen, selbst die des Verbrechers und sogar des Terroristen das absolute Richtmaß des Handelns bleibt, für Staat und Religion gleichermaßen. Selbst das geringste Zugeständnis an unsere Neigung, der Freiheit zu misstrauen und um des Menschen willen Grundrechte – voran das Recht auf Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit – zu beschneiden, hat in aller Regel gefährliche Konsequenzen. „Irren ist menschlich“: Darum müssen Menschen irren dürfen, auch in Sachen Religion.



Es gibt schwerwiegende und folgenreiche, manchmal fatale Irrtümer. Sie stellen unsere Toleranz auf eine harte Probe. Gegen sie anzukämpfen, ist Sache des Arguments und der Aufklärung, nicht der Gewalt.

Darf man das als wahr Erkannte denen aufdrücken oder gar aufzwingen wollen, die sich weigern, sich überzeugen zu lassen? Die Frage hat es in sich. Sie ist nicht allein damit schon beantwortet, dass man die unsägliche Litanei kirchlicher Untaten von den Ketzerverfolgungen bis zu den Hexenverbrennungen, von der Zwangsmision bis zu den Kreuzzügen herauf- und herunterbetet. Schließlich vergisst man darüber, dass wir heute gesamtgesellschaftlich/politisch mit aller aufgeklärten Vernunft denselben Versuchungen erliegen können. Stehen wir nicht unter dem Leitbegriff „humanitäre Intervention“ vor dem gleichen politischen, rechtlichen und moralischen Problem, allemal dann, wenn das Völkerrecht übergangen wird? Haben diejenigen völlig Unrecht, die in der mit Macht betriebenen Globalisierung die Versuchung zum Kulturimperialismus wittern? Selbst der Einsatz für die Menschenrechte kann zum Menschenrechtsimperialismus entarten, wenn menschen- und völkerrechtswidrige Mittel und Methoden eingesetzt werden.

Die Kirche hat ihre Erfahrung gemacht mit der Macht und Gewalt im Bund. Könnte sie nicht aus dieser Erfahrung heraus heute zum Anwalt der Freiheit werden, vorab

der Gewaltfreiheit? Ein Kirchentraum! Die Paulskirche regt dazu an. Denn hier verbindet sich symbolisch die Freiheit – man höre und staune – mit einer Kirche. Dann muss sich doch auch umgekehrt die Kirche mit der Freiheit verbinden lassen, nicht abstrakt, sondern in der Erfahrung der Menschen. Nur so ist sie zukunftsfähig, weil sie nur so dem Evangelium treu bleibt.

Toleranz im Postmodernismus

Einer der schönsten Filme von Charly Chaplin trägt den Titel „Moderne Zeiten“. Inzwischen ist Chaplin tot, und wir leben, so sagen die Deuter des Zeitgeistes, in postmodernen Zeiten. Genaueres darüber zu erfahren ist nicht ganz leicht. Eines scheint immerhin klar: Die Postmoderne unterscheidet sich von vormodernen und modernen Zeiten dadurch, dass ihre Repräsentanten jeden allgemein verbindlichen Wahrheitsanspruch ablehnen, gleich ob er religiös, moralisch, philosophisch oder politisch begründet wird. All das, heißt es, sei totalitäres Denken und damit intolerant. Umgekehrt findet der postmoderne Mensch alles erlaubt und irgendwie aufregend: „Anything goes.“ Der Soziologe Peter L. Berger hat diese Geisteshaltung aus seinen Erfahrungen in Amerika mit liebenswürdiger Bissigkeit so charakterisiert: „Die Kinder aufrechter, durch

Grundsätzliches zur Toleranz

und durch protestantischer Durchschnittsbürger werden zu libertären Bohemiens, die alles tolerieren außer Intoleranz: „Ach, Sie sind Kannibale? Wie interessant! Ich glaube, wir würden allesamt viel gewinnen, wenn wir Ihren Standpunkt besser verstünden.“ Berger vermerkt, die Kinder dieser Bohemiens schlössen sich mit Vorliebe jeder Art von Fanatismus an, die ihnen begegne. Eine grenzenlose Toleranz mündet nicht nur politisch, sondern auch psychologisch in einen selbstzerstörerischen Widerspruch.

Der Umschlag grenzenloser Toleranz in fanatische Intoleranz geschieht nicht plötzlich und unvermittelt, er hat seinen Grund. Das Leben erlaubt keine absolute Beliebigkeit, so oder so erzwingt es Festlegungen. Der Postmodernismus ist der verzweifelte Versuch, stets alle Möglichkeiten offen zu halten, ohne sich wirklich zu entscheiden. Er ist bis in die Knochen flexibel (vgl. Richard Sennett, *Der flexible Mensch*). Man vertritt Positionen, wie jemand Staubsauger oder Handys vertritt und immer mal Produkt und Firma wechselt – ohne sein Herz daran zu hängen, geschweige denn sein Leben. Auf der Strecke bleibt dabei jene Entschiedenheit, mit der man nur so und nicht auch anders denkt und handelt. Das dient nicht der Toleranz, es macht sie überflüssig, weil alles gleich gültig ist.

Niemand kann gleichzeitig schwimmen und fliegen. Es gibt keine „menschenfreundlichen Menschenfresser“ (Octavio Paz), keine Täter ohne Opfer. Deswegen ist es unmöglich, zugleich dem Moloch zu dienen und Gott, dem „Freund des Lebens“ (Weish 12, 6). „Anything goes“ geht nicht. Fanatische Intoleranz lässt sich nicht durch grenzenlose Toleranz überwinden; die ist entweder blind oder zynisch, sie bahnt faktisch dem Fundamentalismus den Weg. Das Leben hat seinen eigenen Ernst, der lässt sich nicht ungestraft überspielen. Wenn alles geht, kommt es auf nichts mehr an. Wenn nichts mehr zählt, zählt am Ende nur noch, was sich auszahlt. Ein letztes Mal also: Was macht Toleranz im Sinn dieses Wortes aus? Worin besteht ihr Preis? Unter „anständigen Leuten“ gehört es sich nicht, immer nur die anderen die Zeche zahlen zu lassen, schon gar nicht gegen deren Willen. Darin freilich stimmen absolute Toleranz und Intoleranz überein, berühren

sich auf seltsame Weise die Extreme: Immer sind es andere, meist Unschuldige, die zahlen, die bluten müssen. Auch Toleranz im Sinn dieses Wortes kostet ihren Preis, und zwar für den, der sie übt. Sie schmerzt, daran führt kein Weg vorbei. Noch einmal: „tolerare“ heißt „durchtragen“. In einer Gesellschaft, die kaum etwas mehr fürchtet als Leiden, verbirgt sich hinter dem Deckmantel grenzenloser Toleranz die Weigerung, die Last des Schmerzes durchzutragen. Nur der leidensfähige Mensch ist zur Toleranz fähig.

Das sagt sich leicht, und gerade Christen tun mitunter so, als liebten sie das Leiden über alles, als bestünde darin der Gipfel christlichen Glaubens. Gott bewahre! Leiden müssen kann nur gut finden, wer krank ist. Wir fürchten das Leiden zu Recht. Darum braucht es einen guten Grund, den Schmerz der Toleranz auf sich zu nehmen. Sie muss diesen Preis wert sein, und sie ist es. Sie schafft mitten in einer unvollkommenen Welt einen Lebensraum, Luft zum Atmen. Da wir weder im Paradies leben noch im Himmel, tut Toleranz Not. Denn mitten im Weizen – sagt das Gleichnis des Evangeliums – wächst Unkraut. Es bringt uns keinen Schritt weiter, das Unkraut im fundamentalistischen Übereifer vor der Zeit auszureißen, geschweige denn den Unterschied zwischen Unkraut und Weizen postmodernistisch zu leugnen.

Die bunte Vielfalt grenzenloser Toleranz macht Spaß, sagt der Postmodernismus. Wer sich an den Sinn des Wortes Toleranz hält und ihre Kosten (ihren Preis) auf sich nimmt („durchträgt“), mag leicht als Spaßverderber gelten. Zudem gerät er scheinbar in eine Zwickmühle: Er will tolerant sein und doch der Toleranz Grenzen setzen. Das alles verleiht in religiöser Hinsicht dem Polytheismus heute weithin einen fast unwiderstehlichen Charme. Zeitgleich mit seiner Friedenspreisrede 1998 in der Paulskirche schrieb Martin Walser in der „Neuen Zürcher Zeitung“: „Da war in jedem Baum, in jeder Quelle und in jedem Bach ein anderer Gott. Unvorstellbar, dass unterm Schirm einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt dem Planeten je hätte Gefahr drohen können.“ Zugegeben, gemessen an diesem bunten polytheistischen Idyll wirkt der eifersüchtige Gott Israels, der für das

Ganze steht und es zusammenhält, auf den ersten Blick erschreckend und fremd. Zugegeben auch, dass kein Monotheismus sich logisch mit „einer über Wiesen und Wälder hingestreuten Göttervielfalt“ verträgt. Gott im Plural gibt es da nicht. Um des einen Gottes und der einen Menschheit willen scheut der monotheistische Glaube keine Überzeugungskonflikte, die sich aus seinem Wahrheitsanspruch ergeben; er provoziert sie, wenn es darauf ankommt. Trotzdem nötigt er weder im Judentum noch im Christentum noch im Islam dazu, Andersgläubige und ihre Religion auszugrenzen oder gar auszurotten. So denken neben den Gegnern und Feinden der Frommen nur die Frömmel aller Couleur und arbeiten sich darin gegenseitig in die Hände. Doch man muss nur den Glauben an Gott gemäß den drei abrahamitischen Religionen zu Ende denken, um zu begreifen, warum die Gerechten unter den Frommen es getrost eben diesem Gott überlassen, die Spreu vom Weizen zu trennen. Den Übrigen sei ein visionärer Text des Propheten Micha in Kopf und Herz geschrieben – in unserem Stammbuch steht er: „Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. . . Ja, der Mund des Herrn hat gesprochen. Denn alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig.“ (Mi 4,1, 5)

Auch der Monotheismus hat seine Träume. Ich wünschte mir von Herzen, Michas Vision würde heute die politische Phantasie im Nahen Osten beflügeln. Denn gerade die monotheistischen Religionen wollen die Welt verändern auf die Einheit in Vielfalt hin. Sie vergessen über ihren Träumen nicht, in welcher Welt wir jetzt leben. In ihr hausen, um in Walsers Bild zu bleiben, in den Wiesen und Wäldern, Bächen und Quellen nicht nur Götter und Nymphen, sondern auch Kobolde, Dämonen und gefräßige Götzen. In dieser Welt überleben und dabei menschlich bleiben kann nur, wer zwischen den einen und den anderen Wesen zu unterscheiden weiß; nur so kann er den zerstörerischen Mächten widerstehen. Scheinbar ist der Falle, zwischen grenzenloser Toleranz und

fundamentalistischer Intoleranz wählen zu müssen, nicht zu entrinnen. Der Glaubende lässt sich durch die verführerischen Lockrufe zur Linken wie zur Rechten nicht beirren. Er wappnet sich mit der bloßen (nackten) Toleranz und trägt deren Last durch. Und siehe da: In dem Moment, da er sich ein Herz fasst und mit „brennender Geduld“ (Antonio Skármeta) einer besseren Welt entgegengeht, die zu schaffen seine Kräfte übersteigt, da fällt auf seine schmerzhaft Sehnsucht, auf das Leid seiner unerfüllten Liebe ein Glanz, matt noch, aber dennoch wundersam. Das ist der Preis, den die Toleranz empfängt, ein Geschenk des Himmels. Es wiegt alle Kosten tausendfach auf.

Leicht überarbeitete Fassung der Rede zur Verleihung des Ignatz-Bubis-Preises in der Frankfurter Paulskirche am 12. Januar 2004.

Quelle:
http://www.stimmen-der-zeit.de/219_226.pdf

Die 10 BILD-Gebote für alle Politiker

Religion muß Schulfach bleiben!

Das ist einmalig. Der Berliner SPD/PDS-Senat will den Religionsunterricht aus den Schulen verdrängen, dafür ein staatlich verordnetes Pflichtfach „Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde“ einführen. Kirchen und Eltern sind empört: Mit dem neuen Fach werde „der Religionsunterricht an den Schulen schrittweise abgeschafft“, so Berlins Bischof Wolfgang Huber, Vorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland. BILD mahnt heute alle Politiker: Der Glaube ist eine tragende Säule unserer Gesellschaft, der Religionsunterricht ein unersetzlicher Bestandteil unseres Bildungssystems. Deshalb druckt BILD heute 10 Gebote, die unsere Politiker beachten sollten!

1 Du sollst niemanden wegen seiner religiösen Anschauung benachteiligen. Das steht im Grundgesetz (Artikel 3).

2 Du sollst auch Artikel 7 des Grundgesetzes achten: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen (...) ordentliches Lehrfach.“

3 Du sollst den Staat nicht als einzige Instanz ansehen, die weiß, was Werte sind, und diese vorschreibt.

4 Du sollst deinen Amtseid auf Gott schwören.

5 Du sollst dann danach handeln und Schaden vom Volk abwenden.

6 Du sollst dich daran erinnern, welche unsäglichen Verbrechen gegen Menschen, die gottesfürchtig waren, in deutschem Namen begangen wurden.

7 Du sollst die Schulen nicht als Tempel mißbrauchen, in denen der Götze der Unverbindlichkeit verehrt wird.

8 Du sollst das Gottvertrauen, das Kinder haben, nicht aus ihren Seelen vertreiben.

9 Du sollst nicht von Toleranz schwätzen, wenn du sie nicht selbst übst.

10 Du sollst nicht Freiheit für die Religion mit Freiheit von der Religion gleichsetzen.

Quelle:

BILD, 12. April 2005.

Hermann Gröhe

Mit dem Kopftuch in den Unterricht?

Modefragen gelten als Privatsache, auch in den Schulen. Als jüngst die Frage durch die Medien geister- te, ob „bauchfreie“ T-Shirts den Schulbetrieb stören, konnte man noch schmunzeln.

Sonst keine Probleme?

Nicht zum Schmunzeln, sondern ernst ist die Frage, ob eine muslimische Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch tragen darf. Gerichte aller Instanzen haben sich inzwischen damit befasst. Ist auch das Kopftuch der Lehrerin Privatsache? Wie verhält sich das Recht der Lehrerin, ihrer religiösen Überzeugung zu folgen, zum Recht der Kinder, in einer staatlichen Schule keiner übermäßigen religiösen Beeinflussung ausgesetzt zu sein? Wie verhält es sich zum Erziehungsrecht der Eltern und zum Bildungsauftrag der Schulen eines weltanschaulich neutralen Staates?

Die Motive, ein Kopftuch zu tragen, sind sicherlich sehr unterschiedlich. Religiöse Überzeugungen und Traditionen, aber auch familiärer Druck lassen manche Frauen das Kopftuch anlegen. Sie würden sich sonst „ihrer Blöße schämen“. Manche Migrantinnen tragen das Tuch selbstbewusst und emanzipiert. Sie wollen ihrer deutschen Umwelt signalisieren: Akzeptiert mich so, wie ich bin, anders, aber doch als Teil einer pluralen Gesellschaft. Millionen Musliminnen in aller Welt aber tragen kein Kopftuch. Der türkische Theologenrat lehnt eine religiöse Pflicht zum Kopftuchtragen ab. Anders der Zentralrat der Muslime in Deutschland: Er hält sie – im Blick auf Frauen „ab der Geschlechtsreife“ – für einen Bestandteil der islamischen Lehre.

Seinen Siegeszug trat das Kopftuch nach der islami- schen Revolution im Iran und dank der aus Saudi-Arabien finanzierten, weltweiten islamischen Missionstätigkeit an.

Die häufig mit Gewalt durchgesetzte Kleiderordnung der Islamisten zeigte oft das Ende weiterer Freiheitsrechte an. Den schaurigen Höhepunkt dieser Entwicklung bildete der „Tugend-Terror“ der Taliban in Afghanistan, die die Frauen zwangen, den ganzen Körper mit der Burka zu verhüllen. Inzwischen schrecken uns Meldungen aus dem Irak auf, wonach militante Schiiten versuchen, auch Christinnen zur Beachtung ihrer Bekleidungs Vorschriften zu zwingen. Weltweit verknüpft sich mit dem Kopftuchtragen auch eine politische Botschaft. Es geht um die Proklamation eines Frauenbildes, das mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau, wie sie in unserem Grundgesetz verankert ist, unvereinbar ist. Diese politische Dimension hat das Kopftuch unabhängig von den individuellen Motiven, es zu tragen.

Wer in einer staatlichen Schule unterrichtet, dort für Kinder ein Vorbild sein soll (von dem manches durch bloße Nachahmung übernommen wird), muss sich diese Außenwirkung zurechnen lassen. Deshalb begründet das Kopftuch Zweifel an der Eignung zur Lehrerin. Ob dies dazu führen muss, dass man Lehrerinnen in staatlichen Schulen das Kopftuch generell verbietet, mag juristisch umstritten sein. Ob Kriterien für Einzelfallentscheidungen praktikabel sind, ist zu bezweifeln. Wir sollten uns jedenfalls davor hüten, es für Toleranz zu halten, wenn wir Auffassungen Vorschub leisten, vor deren Intoleranz sich Frauen in vielen Teilen der Welt fürchten.

Quelle:
chrismon 8/2003, S. 10.

Ulrike Trautwein

Moment mal!

Seit ein paar Wochen habe ich mit einer Schulkollegin so eine Art Spiel am Laufen, wir nennen es unseren Kopftuchbarometer.

Jedes Mal, wenn wir uns sehen, fragen wir uns gegenseitig: „Und wie steht’s bei dir heute: Bist du dafür oder dagegen?“ Unsere Einschätzungen wechseln ständig. Mal sind wir für ein Kopftuchverbot für Lehrerinnen, mal sind wir dagegen. Je nachdem . . .

Und nicht nur bei uns nimmt die Diskussion kein Ende, so gut wie jeden Tag beschäftigt sich die Presse mit dem Thema.

In den meisten Bundesländern wird noch darüber nachgedacht, wie man es in Zukunft halten will. Hier in Hessen hat die Landesregierung schon eine klare Position: Sie will ein Gesetz verabschieden, in dem das islamische Kopftuch für Beamtinnen verboten wird. Also nicht nur für Lehrerinnen, sondern für alle Frauen im Staatsdienst soll das Kopftuch in Zukunft tabu sein. Dazu habe ich eine klare Meinung. Dieses Gesetz finde ich überzogen, ob eine Frau in einer Behörde ein Kopftuch trägt oder nicht, ist mir egal.

In der Schule ist das allerdings etwas anderes, im Zusammenhang mit der Erziehungsarbeit wünsche ich mir schon möglichst viel weltanschauliche Neutralität gegenüber den Kindern. Und ein Kopftuch setzt nun mal klare Signale. Trotzdem kommt es natürlich hauptsächlich auf die Persönlichkeit der Frau an, wie sie damit umgeht. Je nachdem auf welche neuen Argumente ich stoße und welche Erfahrungen ich mache, wechselt meine Position.

Jetzt war ich wieder voll dafür, das Kopftuch zu erlauben und nicht so einen Aufstand zu machen. Das Verbot

verschärft doch nur das Gefühl der jungen Muslime hier unerwünscht und benachteiligt zu sein, das macht sie unnötig trotzig und damit empfänglich für einen fundamentalistischen Islam. Dann haben mir aber jede Menge Schüler und Schülerinnen erzählt, dass ihre Mütter erst seit kurzem Kopftuch tragen. Da beschlich mich wiederum das Gefühl, dass in den muslimischen Gruppen der Druck auf die Frauen steigt. Und es damit wenig hilfreich wäre, das auch noch ungewollt schulisch zu unterstützen.

Und wenn mir dann die Jungs noch erzählen, dass sie Frauen ohne Kopftuch nicht respektieren, bekomme ich erst recht zu viel. Gleichzeitig fallen mir die selbstbewussten jungen Frauen ein, die mir sehr beeindruckend erklärt haben, warum das Kopftuch für sie wichtig ist.

Wenn ich nur wüsste, welche Entscheidung am stärksten dem Fundamentalismus entgegenwirkt, dann sähe ich klarer.

Aber solange das nicht der Fall ist, wird unser Kopftuchbarometer wohl noch im Dienst bleiben müssen.

Quelle:

„Moment mal!“, hr3, Dienstag, 2. März 2004.

Claus Leggewie

Dialog – nein danke?

Zehn Gebote zum „interreligiösen Dialog“

Dialog heißt eine Wechselrede zweier Personen, die ihre Standpunkte austauschen. Im Wörterbuch des Gutmenschen steht der Begriff an oberer Stelle, und man kann diesen hohen Rang im Grunde nur bestätigen. Es ist grundsätzlich besser, man redet miteinander als sich in böses Schweigen zu vergraben oder aggressiv aufeinander loszugehen. Wieso also der Titel „Dialog – nein danke?“, den mir die Veranstalter dieses Podiums aufgegeben haben? Wie könnte man gegen Dialog sein?

Der aus einer ehrwürdigen philosophischen Tradition stammende Terminus, den vor allem Martin Buber und Emmanuel Levinas ins Zentrum ihrer Überlegungen gerückt haben, ist diplomatisch weichgespült und zu Tode geritten worden, so dass mir eine kritische Revision gerade dort angebracht scheint, wo der Dialog institutionell Identität stiftet wie im Bereich der Ökumene. Und mir hilft einer der Gastgeber des Ökumenischen Kirchentages, der Berliner Bischof Wolfgang Huber, der zu Recht vor „interreligiöser Schummelei“ warnt. In diese Kerbe möchte ich im Folgenden kräftig hineinhauen und den „Anwalt des Teufels“ spielen.

Zur Eröffnung gebe ich Ihnen ein warnendes Beispiel aus der Politik: Als vor zwanzig Jahren die polnische Gewerkschaft Solidarność auf den Plan trat und grundlegende Reformen forderte, verhängte die Warschauer Staatsführung, Sie erinnern sich, das Kriegsrecht. Der Westen forderte das Regime unverzüglich zum „Dialog“ auf, damit nicht, wie bei früheren Volksaufständen, die Gewalt spreche und wieder Panzer rollten. Zum Dialog ermahnt wurde damals auch Solidarność, darunter von solchen, die sehr wohl mit der polnischen Staatsführung

den „Dialog“ pflegten, mit der katholischen Arbeiterbewegung aber nicht reden wollten. Dieses Einlassen auf die falsche Adresse hat die Selbstbefreiung Polens und Ostmitteleuropas nicht aufgehalten, aber das Beispiel mag zeigen, dass nicht jede Aufforderung zum Dialog per se in Ordnung geht.

Meine Aufgabe hier ist nicht leicht. Der Ökumenische Kirchentag ist ein Ort, an dem pausenlos und massenhaft dialogisiert wird, und da soll ich als neutraler, religiös nicht sonderlich musikalischer Beobachter kritische Fragen stellen. Ich nehme die Rolle des *Advocatus Diaboli* an, und das heißt: Ich bin dem interreligiösen Dialog gegenüber aufgeschlossen und habe mich selbst daran beteiligt, mit Arbeiten über den Euro-Islam und zuletzt einer kleinen Studie über Moscheekonflikte – das sind lokale Auseinandersetzungen um den Bau und die Unterhaltung islamischer Kultstätten in Deutschland. Wir nennen das „Religionspolitologie“: eine vergleichende Betrachtung der verschiedenen Arten und Weisen, wie politische Ordnungen, insbesondere westliche Demokratien, religiös motivierte oder in religiöser Verkleidung daher kommende Konflikte bewältigen und Frieden bewahren. Solche Betrachtungen über das Verhältnis von Religion und Politik standen am Beginn vieler politischer Theorien seit der frühen Neuzeit, und sie sind ungebrochen aktuell.

Doch damit endlich zur kritischen Betrachtung des Dialogwesens hier zu Lande, die ich mir – da ich für Gottes Lohn den Anwalt des Teufels spielen darf – nun auch noch in zehn Geboten abzuhandeln erlaube. Das erste steckt den Raum möglicher Dialoge ab:

➤

1. Du sollst niemanden zum Dialog zwingen!

Nicht mit allen ist gleichermaßen ein Dialog zu führen. Zu bestehen ist vorab auf völliger Freiwilligkeit, womit man niemanden gering schätzen oder abwerten darf, der sich aus guten Gründen nicht austauschen will. Das scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, aber der herrschende Dialogismus, in dem der Dialog zur Ideologie erhoben wird, übt auf viele einen keineswegs sanften Druck aus, öffentliche Kommunikation zu betreiben, auch wo dies religiös nicht unbedingt geboten ist. Dialoge werden damit zu lästigen Pflichtübungen.

Es gibt aber noch andere Ausschlüsse. Mit eingefleischten Antisemiten wird man keinen „Dialog“ pflegen wollen, ebenso wenig mit Fundamentalisten gleich welcher Provenienz, die Homosexuellen die Menschenwürde und das Existenzrecht absprechen. Sprechen kann man über Meinungen, aber Antisemitismus und Homophobie sind keine Meinungen, sondern nichts anderes als rhetorisch verkleidete Gewalttaten. Wir hören sie immer wieder auch aus dem Munde religiöser Würdenträger, und die Auseinandersetzung mit dem politischen Islamismus leidet darunter, dass man aus Unkenntnis oder Feigheit weiter „dialogisiert“.

2. Du sollst dir keine Illusionen machen!

Am Beispiel Solidarność hat man erlebt, dass die im Dialog idealerweise unterstellte Symmetrie in der sozialen Lebenswelt meist nicht gegeben ist. Mächtige haben viele Möglichkeiten, Voraussetzungen wie Ergebnisse eines Dialogs zu steuern. Macht kann eisern schweigen oder ihre Gegner totreden, und Ohnmächtige können sich um Kopf und Kragen dialogisieren. In einer solchen Situation ist der runde Tisch eine Falle. Und damit sei auch vor den Pseudo-Dialogen gewarnt, wie wir sie zum Überdross aus dem Fernsehen kennen, wo bis ins Letzte inszenierte und manipulierte

Talkrunden eine Gleichrangigkeit der miteinander Kommunizierenden suggerieren, die in Wahrheit nicht besteht.

Daran schließt sich ein drittes Gebot an:

3. Du sollst keinen faulen Frieden schließen!

Mancher freundliche Dialog verhindert die notwendige Auseinandersetzung und ist damit nur ein Beweis von Konfliktscheu. Anders als es eine weit verbreitete Rhetorik des Dialogs behauptet, sind Konflikte im sozialen Leben nicht nur unvermeidbar, sie sind grundsätzlich begrüßenswert, denn sie fördern kulturelle Innovation und sozialen Wandel. Gerade multireligiöse Gesellschaften benötigen diese reinigende Funktion von Konflikten – höflich im Ton, aber hart in der Sache. Es ist mit anderen Worten gut, wenn gestritten wird, solange der Streit in friedlichen Bahnen bleibt.

Erlauben Sie mir einen kleinen Exkurs zu Umdeutungen, die multikulturelle Gesellschaften in den letzten zwei Jahrzehnten erfahren haben. Hier im Raum kann man wohl noch davon ausgehen, dass Multikulti eher positive Assoziationen auslöst, aber in der öffentlichen Meinung hat sich der Wind gedreht. Dort werden vermeintliche Multikulti-Phantasten ausgemacht, kultureller Pluralismus gilt neuerdings als gefährlicher Sprengsatz, als Auslöser des berühmten „Kampfes der Kulturen“, den der amerikanische Politologe Samuel Huntington ausgerufen hat. Diese grobschlächtige These hat über die Massenmedien eine unglaubliche Verbreitung gefunden und sie wirkt wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Doch werden moderne Gesellschaften tatsächlich vielfältiger und damit „unübersichtlich“? Im Bereich von Wissenschaft und Recht, Wirtschaft und Massenkultur, das belegen zahlreiche Beispiele, finden weiterhin Assimilation und Angleichung statt und es setzen sich globale Standards durch, während Divergenzen im Bereich religiöser oder ästhetischer Werte Stil- und Szenekonflikte anreizen, die in der Regel aber nicht zu militanten



Auseinandersetzungen eskalieren. Typisch ist aus Sicht der Soziologie multikultureller Gesellschaften also nicht, dass kulturelle Gruppen in sozialer Distanz verharren und in einen politischen Antagonismus eintreten, sondern dass sie in ein Geflecht wechselnder Zugehörigkeiten und Mitgliedschaften eingebunden werden. Und dieser Zwang der Verhältnisse beruhigt oft mehr als jeder aufgesetzte „Dialog der Kulturen“.

4. Verstehen heißt nicht entschuldigen!

Das ist eine alte Faustregel, die angeblich auf Germaine de Staël zurückgeht. *Tout comprendre, c'est tout pardonner* – dieses Missverständnis von Toleranz unterläuft in interreligiösen Dialogen häufig. Dabei soll und kann die Fremdheit zwischen den kulturellen Strömungen ruhig bestehen bleiben. Ernsthafte Bemühungen um Fremdverstehen erschöpfen sich nicht im bloßen *Laisser-faire*. Tolerante lassen gewähren, womit sie eigentlich nicht übereinstimmen können, wozu sie also eine moralische Distanz wahren. Ein Missverständnis wäre es anzunehmen, die Einübung von Toleranz beende Meinungsverschiedenheiten oder müsse gar dazu führen, die eigene Position zu relativieren. Tolerant ist, wer eine andere, weiterhin für

nicht akzeptabel gehaltene Überzeugung gelten lässt, ohne damit den Geltungsanspruch der eigenen Überzeugung fallen zu lassen. Und mit dem Respekt vor abweichenden Meinungen ist eben nicht gemeint, dass man ihre Verfechter nicht mehr zur Aufgabe von Positionen und Handlungsweisen zu veranlassen sucht, deren Unangemessenheit man mit guten Gründen behaupten kann. Ein wahrhaft toleranter Mensch entschließt sich lediglich, für falsch gehaltene Positionen aus einer „fremden Kultur“ ebenso unter das Maß des Üblichen und Zumutbaren zu subsumieren, wie man es nach Jahrzehnten kultureller und religiöser Konflikte mit Angehörigen der „eigenen Kultur“ gehalten hat. Das schließt – siehe Antisemitismus – keine diskriminierenden oder gar kriminellen Praktiken ein, aber dafür sind weniger Dialogveranstalter und religiöse Experten zuständig als vielmehr Verfassungsrichter, Mediatoren und notfalls Staatsanwälte.

5. Du sollst deinen eigenen Glauben nicht gering schätzen!

Religiöse Glaubensüberzeugungen sind ihrer Natur nach unverhandelbar, und deswegen kann, bei aller Neugier und Offenheit im religiösen Supermarkt von

Exemplarische Toleranzkonflikte

heute, keine ernsthafte religiöse Begegnung ohne wechselseitige Befremdung und Beunruhigung stattfinden. Wer sich befreunden will, muss sich erst befremden lassen. Religiöse Menschen suchen im Übrigen nach meinem Eindruck aus sich heraus selten den „Dialog“, sondern eher die Vergewisserung ihres eigenen, zerbrechlichen Glaubens, und hier führen sie vielleicht besser den intrareligiösen Dialog mit einem Seelsorger, Freund oder Unbekannten als den interreligiösen Austausch vor großem Publikum. Sicher kann man vor zweitausend Leuten und mehr nach gemeinsamen Überzeugungen suchen, die alle Weltreligionen verbinden – das Weltethos ist eine bekannte Formel dafür –, aber der Dialog dreht sich vor allem um das Unvereinbare, Unheimliche, Unbequeme an anderen Religionen. Sie bleiben sperrig und sollten sich nicht selber klein machen und weichspülen.

Als Johannes Paul II. in seiner Eucharistie-Enzyklika gemeinsamen Abendmahlveranstaltungen eine klare Absage erteilte, war die Empörung groß. Theologisch kann ich mir darüber kein Urteil anmaßen, unter Ökumene ist aber meines Erachtens ein Zusammenwirken sich durchaus fremd bleibender, jedenfalls nicht identisch werdender Religionen zu verstehen. Für den Soziologen Niklas Luhmann gehörte Religion „zu jenen Sachverhalten, die sich selbst bezeichnen, sich selbst eine Form geben können. Aber das heißt dann auch, dass die Religion sich selber definiert und alles, was damit inkompatibel ist, ausschließt. Aber wie das“, fährt er fort, „wenn es zum Beispiel um andere Religionen, um Heiden, um die civitas terrena, um das Böse geht? Selbstthematisierung ist nur mit Einschließen des Ausschließens, nur mit Hilfe eines negativen Korrelats möglich. Das System ist autonom nur, wenn es mitkontrolliert, was es nicht ist.“

6. Du sollst nicht zu viel des Guten tun!

Dialoge stehen oft unter der Prämisse, dass es davon gar nicht genug geben könne und man sich möglichst

bald wieder treffen solle. Es treffen sich aber vornehmlich die immer gleichen Dialogunternehmer, die am Schluss ihre Terminkalender zücken und Visitenkarten austauschen. Das trägt meiner Erfahrung nach dazu bei, „den“ Dialog zu bürokratisieren, ihn also an Beauftragte zu delegieren, die erfahrungsgemäß zu Übereifer bei der Plansollertüftung neigen. Nicht Mehrvom-Selben, sondern Rar-Machen lautet die Parole. Nur wenn religiöse Dialoge wieder ein knappes Gut werden, bleiben sie attraktiv und fruchtbar.

7. Du sollst nicht nur über Gott reden!

Theologische Fragen werden religiöse Dialoge sinnvollerweise einleiten, doch möge man sich nicht auf die Vermittlung religionskundlicher Allgemeinheiten und Unverbindlichkeiten beschränken. Statt etwa zum fünfzehnten Mal von den fünf Säulen des Islam zu sprechen, bietet es sich an, mit Muslimen und anderen über „die Sachen selbst“ zu reden – als da sind: Fragen von Leben und Tod, wie sie sich heute mit Sterbehilfe, Abtreibung und pränataler Diagnostik in aller Dringlichkeit und Dramatik stellen. Oder auch über die architektonische Gestaltung von Kultstätten im öffentlichen Raum, die bisher kaum ein allgemeines Thema geworden ist. Und zu solchen prinzipiellen und pragmatischen Fragen möchte man nicht immer die religiösen Virtuosen hören, sondern ganz normale, ganz unbeauftragte jüdische Ärzte, islamische Krankenschwestern, buddhistische Hebammen, christliche Richter und so weiter. Man soll auch nicht religiös tun, wo es im Kern doch um andere Sachen geht, etwa um Fragen sozialer Ungleichheit und Gerechtigkeit; seit Jahren werden vor allem Probleme der Migration ins Religiöse verlagert, wo doch ganz anderes auf die Tagesordnung gehört. Umgekehrt tue man nicht so, als sei Religion in multikulturellen Gesellschaften gar kein Thema oder bloß ein vorgeschobenes, wo es dann tatsächlich einmal um religiöse Differenzen geht.

8. Du sollst dich ins Getümmel der wirklichen Welt begeben!

Interreligiöse Dialoge gleichen oftmals Gipfeltreffen von Staatschefs oder elitären Zirkeln wie dem Weltwirtschaftsforum in Davos, wo sich übrigens der verbeamtete Dialog auch schon eingemischt hat. Hinter verschlossenen Türen redet man sich ein Weltethos herbei, während in den Vorstädten Indifferenz, wechselseitige Vorurteile und nicht selten blanker Hass auf Andersgläubige wachsen. Auch ist die Einschränkung des Dialogs, oder hier: Trialogs, auf sogenannte abrahamitische Religionen bedenklich. Denn diese bilden bei uns ein offiziöses Religionskartell und führen eine Hierarchie an, die Kirchen per se über Sekten erhebt und sich damit einem weltweiten Trend entgegenstellt, in dem das sogenannte kultische Milieu wächst, das heutige Sinn-Bedürfnisse möglicherweise besser repräsentiert als herkömmliche Kirchen.

Wie dem auch sei: Der religionspolitische Dialog darf das Getümmel der wirklichen Welt nicht ignorieren, und man muss sich kritisch auseinander setzen mit den quasipolitischen Funktionen religiöser Öffentlichkeit, die ich bei diesem Kirchentag mit einem gewissen Unbehagen, auch mit Neid sehe: Wie leicht können die Kirchen hier Hunderttausende zu para- und quasipolitischen Diskussionen versammeln, aber wie schwer fällt es Parteien oder NGOs, auch nur ein paar hundert zu einem entwicklungs- oder umweltpolitischen Ratschlag zu mobilisieren! Hier kann ich Kommentaren folgen, die den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine „Rückkehr zum Kerngeschäft“ anraten. Keine Form der interreligiösen Allianz ist mir derzeit verdächtiger als die von allen möglichen Religionsgemeinschaften getragene religiöse Rechte in den USA, die Neokonservative und Fundamentalisten aller Lager zu einer unheiligen Allianz versammelt und immensen Druck auf die amerikanische Demokratie ausübt.

Das führt zum vorletzten Gebot:

9. Du sollst nicht politisch korrekt reden!

Religiöser Meinungs-austausch übernimmt oft explizit politische Zielsetzungen, ist also Ersatzpolitik, indem man einstweilen über Religion redet, wo ein politischer Streit geboten wäre. Damit werden religiöse Streitigkeiten politisiert und dramatisiert, ganz im Sinne des famosen Kampfs der Kulturen. Religionsdialoge eignen sich jedoch nicht als Blitzableiter für politische Versäumnisse – man nehme nur den islamischen Religionsunterricht in Deutschland, der nicht am religiösen Unverständnis scheitert, sondern vor allem an Einschätzungen, die man unkritisch aus Berichten des Verfassungsschutzes übernimmt.

10. und letztens: Du sollst dein eigenes Tun ständig überprüfen!

Dialoge gelten, da sie so überaus erwünscht sind, als sakrosankt. Zu selten werden sie auf ihre Erfolge hin durchleuchtet, ja oft gibt es überhaupt keine anderen Kriterien dafür als die, dass es gut war, „dass man einmal darüber geredet hat“. Dialoge speisen auf diese Weise nur eine sich selbst genügende Diskursmaschine. Genau wie ebenso gut gemeinte politische Programme, etwa zur Bekämpfung des Rechtsradikalismus, müssen auch Religionsdialoge einer kritischen Evaluation unterzogen werden, das heißt: Aufwand und Ertrag müssen in einem angemessenen und vernünftigen Verhältnis stehen. Welche Veranstaltungen sind sinnvoll, welche Abteilungen und Beauftragte muss man dafür einsetzen, wie viel Gelder stellt man zur Verfügung?

Fazit: Wir haben erzwungene, asymmetrische, faule, pseudotolerante, seichte, redundante, elitäre, politisch-korrekte und unausgewertete Dialoge – wo bleibt das Positive? Die Funktion des Dialogs besteht eher in der Herausarbeitung von Differenzen als in der Verkündung

Exemplarische Toleranzkonflikte

oberflächlicher Gemeinsamkeiten, und man kann noch einen Schritt weitergehen: Dialoge müssten eigentlich die missionarische Ambition anstacheln, Andersgläubige von den Vorzügen des eigenen Bekenntnisses zu überzeugen. Womit natürlich nicht die Bekehrung mit Flamme und Schwert gemeint ist, sondern eine ruhige und engagierte Selbstbefragung im Spiegel des anderen. Und das heißt auch: nicht unbedingt aller anderen. Der Ort des Dialogs ist also nicht so sehr das von Scheinwerfern ausgeleuchtete Podium, nicht das von übertriebener und künstlich aufgeheizter Polarisierung bestimmte Spiel des Infotainments, sondern vor allem das intime Zwiegespräch, der kleine Kreis von Gläubigen, Formen religiöser Öffentlichkeit, die sich von politischen Arenen unterscheiden und auch unterscheiden sollten.

In der politischen Öffentlichkeit verhandeln wir dann die Spielregeln der pluralistischen Demokratie, und hier steht das Verhältnis zu den Muslimen in Europa und in den islamischen Gesellschaften besonders im Blickpunkt. Dass das Verhältnis zum politischen Islam im Kampf gegen den Terrorismus besonders sensibel behandelt werden muss, ist klar. Aber Sensibilität bedeutet nicht, wie man aus aktuellem Anlass sagen muss, sich einer Selbstzensur zu unterziehen, wo es um Phänomene und Positionen geht, die eine entschiedene Auseinandersetzung und Ablehnung erfordern. Doch herrschen auch nach dem 11. September Naivität, Ignoranz oder blanker Relativismus vor und damit eine Haltung, die sich als Dialog ausgibt, in Wirklichkeit aber den Konflikt auf die lange Bank schiebt. Solche Vermeidungshaltungen sind der Furcht vor einem kolonialen Rückfall geschuldet, öfter noch der kolossalen Unsicherheit des eigenen, auch religiösen Standpunktes. Und zu dieser Einschränkung der politischen Öffentlichkeit tragen heute leider auch Bürgerrechtsorganisationen bei. Zu Recht haben sie in der Vergangenheit gegen die Denunziation antireligiöser oder atheistischer Positionen als Blasphemie gekämpft und sich damit gegen das Auslegungsmonopol der kirchlichen Organisationen gestellt, solange es um das Christentum ging; jetzt hingegen knicken sie oft ein, wo es um angebliche Beleidigungen nichteuropäischer Religionen geht.

Der exemplarische Fall ist immer noch die opportunistische Reaktion westlicher wie arabischer Intellektueller und Organisationen auf die unselige Fatwa gegen den Roman „Satanische Verse“ von Salman Rushdie. Man stellte sich schützend vor eine angeblich ohnmächtige Religion, in Wirklichkeit verweigerte man aus falscher Rücksichtnahme dem in dieser Religionsgemeinschaft um Autonomie ringenden Einzelnen den Schutz vor religiöser Intoleranz und Indoktrination. Wer aber Schweigen zur Geschäftsgrundlage von Dialogen erklärt, der sollte am besten gar nicht anfangen zu reden.

Ich hoffe niemandem zu nahe getreten zu sein. Wenn doch, kann ich Sie hoffentlich mit einem interreligiösen Dialog der humorvollen Art versöhnen. Es geht um alltägliche und letzte, elementare Fragen: Wann beginnt das Leben? Und es nehmen teil ein christlicher Priester, ein Ayatollah und ein Rabbi. Die Antwort des Priesters lautet: mit der Zeugung. Der Ayatollah entgegnet: mit der Geburt des Kindes. Wann das Leben beginnt, versetzt der Rabbi? Nun ja, wenn die Kinder aus dem Haus sind . . . !

Quelle:
Vortrag auf dem ÖKT Berlin am 31. März 2003,
<http://www.egenius.info/oekt/texte/3010.doc>

Juan Moreno

Es ist nur so ein Gefühl

Der Deutsche findet China Town in New York interessant und Kreuzberg in Berlin bedrohlich. Dazu ein paar Fragen eines Gastarbeiterkindes

An Otto Schily gefallen mir die Stimme, seine Vorliebe für Rudolf Steiner und die Geschichte, die mir ein Kollege erzählt hat.

Schily vor einem Interview über Sportpolitik zu dem Kollegen: „Was für ein Landsmann sind Sie?“

Kollege: „Mein Vater ist in Chile geboren. Ich bin hier aufgewachsen und habe die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen.“

Schily: „Na bitte, Sie sind doch mal ein schönes Beispiel für gelungene Integration.“

Mein Kollege wusste nicht, was er sagen sollte, eigentlich wollte er mit dem Innenminister ein Interview führen, jetzt machte ihm Otto Schily vermeintliche Komplimente – ich kann mir vorstellen, dass nur wenige Dinge auf der Welt irritierender sind.

Mein Kollege sagte nichts, es folgte von Schily das, was ich so hübsch finde: „Wissen Sie, mit wem ich jetzt gleich verabredet bin?“

„Nein.“

„Mit Ihrem Botschafter.“

Otto Schily ist nicht ausländerfeindlich, ganz sicher nicht. Er ist Bundesinnenminister, und Innenminister sind in der Regierung halt das, was der böse Polizist bei einer Polizeistreife ist. Es gibt den guten und den bösen Polizisten, denjenigen, der einen versteht, der bei der Kontrolle sagt, dass er die ASU für den Wagen auch immer vergisst, dass das jetzt nicht tragisch sei, und es gibt den anderen, den schlecht gelaunten, der nervös an seinem Halfter spielt, wenn man die Fahrzeugpapiere nicht gleich zur Hand hat.

Schily spielt den Bösen. Ich bin der Meinung, dass er Erwartungen erfüllt, eine Rolle interpretiert, dass er funktioniert, weil die Deutschen solche Innenminister mögen. Schily fordert Anlaufstellen für Asylsuchende in Nordafrika, er fordert Sicherungshaft für Ausländer, auch wenn sie noch nichts verbochen haben, er fordert Rasterfahndungen in ganz Europa, obwohl die in Deutschland schon vor ein paar Jahren nichts gebracht haben. Ich habe mich mit der Zeit daran gewöhnt, vor ihm waren es Seiders und Kanther, nach ihm wird es ein anderer sein, der ähnliche Dinge fordert und ähnlich streng dabei schaut.

Als Ausländer habe ich mich schon lange damit arrangiert, dass ich mich bei Reden des Bundesinnenministers fühle, als sei ich mit abgelaufener Abgasuntersuchung in eine Polizeikontrolle geraten, ein bisschen defensiv, das ist in Ordnung. Er macht seine Arbeit, und mir steht es, genau genommen, nicht mal zu, ihn zu kritisieren, weil ich kein Deutscher bin und ich noch nie in Deutschland gewählt habe. Ähnliches gilt für meine Meinung zu Edmund Stoiber, der nun möchte, dass Ausländer bei der

Exemplarische Toleranzkonflikte



Einbürgerung auf das Grundgesetz schwören. Mir war es nie so wichtig, Deutscher zu sein, ebenso wie es mir nie wichtig war, Spanier zu sein, darum habe ich mich nie um die deutsche Staatsbürgerschaft bemüht. Aber ich würde sagen, dass die meisten Einbürgerungswilligen mit dem Vorschlag leben könnten. Warum eigentlich nicht? Wenn es der CSU nicht reicht, dass Ausländer, kurz bevor sie ihre Einbürgerungsurkunde bekommen, das Deutschlandlied singen, was sie heute in vielen Standesämtern bereits tun, sondern die Partei auch verlangt, dass die künftigen Deutschen zusätzlich noch schwören, dass sie das Grundgesetz achten werden – ich denke, daran sollte es nicht scheitern.

Wenn ich ehrlich bin, gibt es nur eine Sache, die ich mir nicht gefallen lassen möchte, die ich nicht einsehe, die aber so deutsch ist wie der alljährliche investigative Fernsehbeitrag über die schlecht ausgebildeten Rettungsschwimmer am mallorquinischen Hotelpool: Es ist die Forderung, dass ich mich als Ausländer integrieren soll.

Ich frage mich, was das bedeutet. Die Sache mit den Werten lasse ich nicht gelten. Immanuel Kant, Alexander von Humboldt, Erasmus von Rotterdam, Jesus Christus, alles richtig, aber wenn ich in den paar Stunden, die ich an der Universität gebraucht habe, um zu merken, dass ich kein Jurist werden möchte, wenn ich da etwas gelernt habe, dann, dass alles, was die Herren im Kern gesagt haben und die Deutschen für richtig gehalten haben, als

praktische Zusammenfassung existiert. Das Buch heißt Schönfelder, kostet 32 Euro, ist rot und dick, darauf steht: Deutsche Gesetze.

Integration setzt voraus, dass ich mich an die Gesetze halte, genau das hat Bundeskanzler Schröder ja vor einigen Tagen von allen hier lebenden Ausländern gefordert.

Ich halte es zwar für eine Unverschämtheit, dass man mir das sagt, weil ich das für eine Selbstverständlichkeit halte, genauso wie ich es für eine Selbstverständlichkeit halte, dass jeder, der das nicht tut, dafür bestraft wird, und es keine Rolle spielt, welche Nationalität der Gesetzesbrecher hat – aber gut, wenn Schröder meint. Im Übrigen glaube ich niemandem, dass die Integration oder was man immer dafür halten mag, deshalb gescheitert ist, weil sich zu wenige Ausländer an die Gesetze gehalten hätten.

Ich habe noch immer die Hoffnung, dass Schröders Worte, die er so vorher nie gewählt hatte, nur ausgesprochen wurden, weil er verhindern möchte, sich von der CDU/CSU vorwerfen zu lassen, er gehe zu lasch mit dem Thema um. So, wie das die Bundesregierung gerade macht, wird es immer schwerer für die Union, sich noch drastischere Forderungen zu überlegen, auch wenn sie sich Mühe gibt: Zwangsumsiedlung bei Ghattobildung (Brandenburgs Innenminister Jörg Schönbohm), Predigen auf Deutsch (Baden-Württembergs Kultusministerin Annette Schavan), Sozialleistungskürzung bei nicht bestandenem

Deutschtest (Edmund Stoiber). Das alles hat man schon gefordert, es wird aber nicht kommen, weil das Buch, auf das die einbürgerungswilligen Ausländer ihren Eid leisten sollen, solche Dinge verbietet.

Wenn ich es richtig sehe, sind von keiner Gruppe so viele Angriffe auf die deutsche Verfassung ausgegangen wie von deutschen Politikern, die sich zum Thema „bessere Integration von Ausländern“ geäußert haben. Auch das wundert mich nicht mehr, schon lange nicht. Ich bin in diesem Land aufgewachsen und kann sagen, dass das Thema „Integration“ in seinen verschiedenen Varianten (Asylmissbrauch, EU-Beitritt der Türkei, doppelte Staatsbürgerschaft, Green Card, Leitkultur . . .) in allen Wahlkämpfen eine Rolle gespielt hat.

Vielleicht sagt jemand, dass für eine richtige Integration nicht nur Gesetzestreue nötig ist, dass ich mich auch mit Deutschland identifizieren muss, mit der deutschen Kultur, den deutschen Traditionen, dass ich gewissermaßen ein Patriot werden sollte. Wenn das jemand wirklich glaubt, wird es ganz spaßig. Wenn es ein Volk auf der Welt gibt, das aus gutem Grund gewisse Vorbehalte hat, was Nationalstolz angeht, und das deswegen seit Jahren eine Studie nach der anderen finanziert, ohne jemals herausgefunden zu haben, was Patriotismus bedeutet, dann ist das wohl Deutschland. Ich frage mich, wonach sich Ausländer in diesem Punkt richten sollen, wenn es die wenigsten Deutschen selbst wissen. Ich soll mich zu etwas bekennen, das vielen Deutschen suspekt ist?

Im Übrigen ist dann aber auch das Wort „Integration“ falsch, es muss Assimilation heißen, was Otto Schily mal genauso gefordert hat, dass Ausländer ihre Kultur ablegen und die deutsche dafür annehmen sollten. Wenigstens einer, der es mal ausspricht, denn darum geht es doch die ganze Zeit. Das ist allerdings etwas, wogegen ich mich verwahre, und zwar mit dem gleichen Recht, mit dem ein Oberbayer sich hinstellt und „Mir san mir“ brüllt.

Vermutlich bin ich schon längst assimiliert, mir sind deutsche Autoren geläufiger als spanische, deutsche Bräuche, deutsche Nachrichtensprecher, deutsche Landschaften, dennoch möchte ich mir die Illusion bewahren, dass ein paar Fragmente andalusischen Selbstverständnisses, das

mir meine Eltern mit auf den Weg gegeben haben, noch in mir sind, und sei es das banale Versprechen, dass man sich eher beide Hände abhackt, bevor man Omi ins Altersheim gibt, weil so etwas in Deutschland gesellschaftlich anerkannt ist, für meine Eltern aber ein Grund wäre, ihre Wohnung vor Scham nicht zu verlassen.

Meine Eltern sind ein gutes Beispiel für das, was ich als gelungene Integration bezeichne – und für das, was Deutsche als gescheiterte Integration ansehen. Meine Eltern leben gerne hier, zahlen Steuern und halten sich akribisch genau an die Gesetze, ansonsten machen sie ihr Ding. Integration Ende. Kein deutscher Politiker würde meine Eltern als integriert bezeichnen. Sie sind beide seit 30 Jahren hier, haben keine deutschen Freunde, sind nicht in der Lage, auch nur im Ansatz der Sendung von Sabine Christiansen zu folgen, waren während meiner gesamten Schulzeit bei keinem einzigen Elternabend, und bei den ersten Klassenfahrten durfte ich auch nicht mit, wie übrigens die meisten meiner Klassenkameraden – nur die vier Deutschen bekamen die Erlaubnis. Mein Vater war genau vier Jahre in der Schule, in einem kleinen andalusischen Dorf, das Franco vergessen hatte, aber die Anwerbebüros der Wirtschaftswunderländer hatten es nicht vergessen. Mein Vater war Bauer. Erst warb ihn eine Baufirma aus Frankreich an, später ein Chemiewerk aus der Schweiz, später eine Reifenfabrik in der Nähe von Frankfurt, wo er noch immer arbeitet.

Nichts an dieser Biografie ist außergewöhnlich, nichts an seinem jetzigen Zustand ist außergewöhnlich. Er lebt in Deutschland, bricht die Gesetze nicht und sucht sein Auskommen, wer mehr von ihm verlangt, zum Beispiel, dass er sich am gesellschaftlichen, am kulturellen Leben beteiligt, sich engagiert, richtet an meinen Vater, und an Menschen wie meinen Vater, Forderungen, die niemand an einen deutschen ungelerten Industriearbeiter richten würde. Die meisten sind einfache Menschen mit geringer Schulbildung, und dass solche Menschen häufig keine Kinder bekommen, die später mal Kernphysiker werden, ist auch kein Geheimnis.

Auch ist kein Geheimnis, dass es Parallelgesellschaften gibt. Natürlich lebt auch mein Vater in einer solchen

Exemplarische Toleranzkonflikte

Parallelgesellschaft, dem neuen Modewort: seinen Wagen repariert ein türkischer Kollege, den Fernseher macht ein Perser, und die Reise nach Spanien bucht ein Reisebüro, in dem nicht ein einziger Deutscher arbeitet.

Deutsche lehnen das ab, es soll in Deutschland nach Deutschland aussehen, darin ist man sich einig. Eine der bekanntesten Parallelgesellschaften auf der Welt gibt es übrigens in New York, sie heißt China Town, und die gleichen Freunde, die mir erzählen, wie superinteressant es da war, fragen mich, ob so etwas wie das türkische Kreuzberg wirklich toleriert werden muss.

Ich hoffe, dass ich mir manche Dinge nur einbilde. Grässliche Filme wie „Das Wunder von Bern“, noch grässlichere Lieder wie „Wir sind wir“ von Paul van Dyk, der Unfug, Klamotten mit Bundesadler zu tragen, solche Sachen meine ich nicht, wenn immer mehr Deutsche neuerdings das Bedürfnis nach Patriotismus, nach kollektiven Gefühlen verspüren, wenn für sie Grenzpfähle identitätsstiftend wirken, herzlichen Glückwunsch, mir geht das ab, und ich denke noch immer, dass der Patriotismus der Stolz der Dummen ist. Wenn aber jemand so etwas Abstraktes wie ein Land lieben kann, ist das seine Privatangelegenheit, und er sollte von niemandem deswegen kritisiert werden.

Seltsam finde ich nur manche Interviews, manche Leitartikel, manche Überschriften, vor allem deren Häufung. Der „Stern“ fragt auf dem Titel, ob wir – die Deutschen – zu tolerant sind. Der „Focus“ titelt: Unheimliche Gäste. Von „Bild“ rede ich gar nicht.

Wie gesagt, es ist nur so ein Gefühl, denn eine Antwort auf die Probleme weiß ich nicht, aber noch weniger weiß ich, warum alle seit einigen Wochen so hysterisch sind. Es gab den Mord an einem holländischen Filmemacher, es gibt Hassprediger, es findet sich immer ein junger Ausländer (nicht unbedingt Muslim), der ein Frauenbild vertritt, das einen umhaut, das entschuldige oder rechtfertige ich nicht, die überwältigende Mehrheit der Ausländer tut das ebenfalls nicht. Dennoch habe ich das Gefühl, dass seit einiger Zeit alle durchdrehen. In meinen Augen hat sich grundsätzlich nichts geändert, außer dass ich immer häufiger, immer lauter höre, dass es jetzt mal langsam reiche.

Es gibt immer mehr Radikale unter den Ausländern, heißt es in der Zeitung, obwohl jeder, der sich damit befasst hat, Soziologen, Verfassungsschützer, Islamwissenschaftler, das Gegenteil sagt. Ich kapiere, dass Deutsche weniger entspannt als Engländer und Amerikaner in ihrem Umgang mit fremden Kulturen sind, so sind sie nun mal, sie verlangen, dass sich Fremde anpassen, dass sie weniger fremd sein sollen, gar nicht mehr fremd am besten. Das ist Integration, das schein ich verstanden zu haben.

Dann erkläre mir jemand diesen Satz: „Es müsste begreiflich werden, dass ein multi-ethnischer Staat nur Bestand haben kann, wenn die unterschiedlichen Kulturen mit ihren unterschiedlichen religiösen Traditionen sich unter seinem Dach eigenständig und frei organisieren können“ – und warum ihn Otto Schily vor ein paar Jahren geschrieben hat.

Quelle:
Süddeutsche Zeitung Nr. 282/2004
vom 4./5. Dezember 2004, S. III/Wochenende.

Liste der Mitglieder des Vorbereitungsausschusses

Gröhe, Hermann; Berlin/Neuss (Vorsitzender)

Alterhoff, Roswitha; Kassel

Gäfen-Track, Dr. Kerstin; Hannover

Gräbe, Dr. Uwe; Edewecht

Greim-Haspel, Ulrike; Weimar

Krötke, D. Dr. Wolf; Berlin

Lickfett, Gesine; Echem

Lieberknecht, Christine; Ramsla

Nüchtern, Dr. Michael; Karlsruhe

Pompe, Hans-Hermann; Wuppertal

Schlichting, Dr. Gerhard; Hemmingen-Hiddestorf

Trautwein, Ulrike; Frankfurt/Main

von Bülow, Dr. Vicco; Hannover (Geschäftsführer)

Fauzi, Silke; Hannover (beratendes Mitglied)

