

Michael Bongardt

Gelebte Vielfalt

Religiöser Fundamentalismus in der Einwanderungsgesellschaft als theologische und ethische Herausforderung

Zusammenfassung

Grundlage der hier vorgestellten Überlegungen ist die These, dass durch die Zuwanderung von Menschen aus anderen Ländern und Kontinenten nach Deutschland die Pluralität der Gesellschaft nochmals deutlich erfahrbar wächst. Diese Pluralität verursacht bei Zugewanderten wie in der Einwanderungsgesellschaft eine massive Verunsicherung der bisher für gewiss gehaltenen kulturellen und religiösen Zugehörigkeiten. Der Beitrag beschreibt die verschiedenen religiösen Antworten auf diese Verunsicherung, unter denen die Herausbildung fundamentalistischer Religiosität eine eher seltene, aber besonders auffällige ist. Der Fundamentalismus wird als eine dezidiert antimoderne Form von Religion verstanden, die gleichwohl die Moderne zur Voraussetzung hat. Er lehnt die gesellschaftliche Modernisierung nicht nur ab, sondern entzieht sich auch der tragenden Grundlage moderner Gesellschaften: der Kommunikation, in der Gründe ausgetauscht und abgewogen werden. Der Herausforderung durch die verschiedenen Formen des Fundamentalismus kann die Philosophie durch ein tragfähiges Konzept von Toleranz begegnen. Von der Theologie ist eine selbstkritische Fundamentalismuskritik gefordert, die in den Entwurf eines in Freiheit gewählten und gelebten Glaubens mündet.

Abstract

The basis of the argument I present in this chapter is the thesis that the immigration of people from other countries and continents to Germany increases the experience of diversity in our society significantly. For both host society and migrants, this diversity leads to massive insecurity regarding categories of cultural and religious belonging that were previously regarded as fixed and secure. This contribution describes different religious responses to this insecurity, among which fundamentalism is relatively rare, but salient. Fundamentalism is understood as a decidedly anti-modern form of religiosity, which nevertheless depends on modernity. Fundamentalists do not just reject societal processes of modernization, but also refuse to acknowledge the basis of all modern societies: communication that facilitates the exchange and weigh reasons for action. The challenges posed by the various forms of fundamentalism can be met philosophically with a substantive concept of tolerance. Theologians should be expected to provide a critique of fundamentalism in the spirit of self-criticism, leading to the conception of a faith that is freely chosen and lived.

Ausgerechnet in der so genannten „westlichen Welt“, die doch so viel hält auf die Liberalität und Pluralität ihrer Gesellschaften; ausgerechnet in Staaten, deren erklärtes politisches Ziel es ist, freiheitliche, demokratische Rechtsstaaten möglichst weltweit zu etablieren. Ausgerechnet hier melden sich seit etwa zwei Jahren vermehrt und lautstark Stimmen, die eine Begrenzung der Freiheitsrechte fordern; die Einwanderern und Asylsuchenden auch weitere Rechte verwehren wollen; Stimmen, die – bis in die staatliche Gesetzgebung hinein – bemerkenswerte Erfolge erzielen. Anlass und Bezugspunkt dieser politischen und gesellschaftlichen Veränderungen sind die Bilder der vielen Menschen, die vor allem im Jahr 2015 aus den Kriegs- und Hungergebieten Afrikas und Asiens in Europa Zuflucht suchten. Durch sie wuchs die innere Vielfalt europäischer Gesellschaften, denn die Flüchtlinge kamen aus anderen Ländern als bei früheren Migrationsbewegungen, brachten andere Erfahrungen mit als ihre Vorgängerinnen und Vorgänger. Rein demographisch war und ist diese Veränderung eher marginal, in Ländern mit einer restriktiven Asylpolitik sogar verschwindend klein. Doch dieser Hinweis ist offensichtlich nicht geeignet, die Ängste zu beruhigen, die von den Bildern der über die Grenzen drängenden Flüchtlinge geweckt wurden. Diese Ängste fokussieren sich in der Regel auf den Islam und die Muslime¹. Ihre Kraft bringt Menschen dazu, die Grundlagen einer liberalen und pluralen Gesellschaft in Frage zu stellen.

Neu aber sind diese Ängste allenfalls in ihrem Umfang, nicht in ihren Inhalten. Dass die Pluralisierung und Individualisierung von Lebensformen, Überzeugungen und Weltanschauungen ein höchst anspruchsvolles Projekt sind, gehört zu den Grunderfahrungen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse. Die bunte Blumenwiese als Bild für die vielfältige, multikulturelle Gesellschaft hat sich als naiv und falsch erwiesen, denn es verkennt die Konflikte, die aus der Vielfalt entstehen. Es ist eine anspruchsvolle Aufgabe, gemeinsam die allgemein verbindlichen Regeln für das Zusammenleben und für die Lösung von Konflikten auszuhandeln, zu befolgen und gegebenenfalls durchzusetzen.

Wenn sich meine folgenden Überlegungen auf den religiösen Fundamentalismus konzentrieren, ist auf die richtige Einordnung des Themas zu achten: Religion im Allgemeinen – genauer gesagt: die religiösen

1 Auf die pauschale, im Kern rassistische, Identifizierung aller Flüchtlinge als Muslime sei hier verwiesen, ohne darauf näher einzugehen (vgl. Kreutzer 2015, 9–13).

Überzeugungen von Immigranten wie Einheimischen – kann ein Problem unter anderen sein, das sich angesichts der aktuellen Zuwanderung und Integrationsbemühungen stellt. Doch die Religion ist nicht das einzige, nicht das wichtigste, sondern ein häufig überschätztes Problem. Religiöser Fundamentalismus im Besonderen ist innerhalb der Religionen selbst noch einmal ein Randphänomen, das zwar große Aufmerksamkeit auf sich zieht, aber von den meisten religiösen Menschen weder geteilt noch bejaht wird. Nur Minderheiten lassen sich in ihrem Glauben und Handeln von fundamentalistischen Überzeugungen leiten – sie finden sich unter den Einwanderern wie in der Gesellschaft, in die sie kommen. Die spezielle Beschäftigung mit dem Fundamentalismus ist gleichwohl sinnvoll: nicht nur, weil auf ihn so häufig Bezug genommen wird, sondern weil sich hier Gefährdungen wie Chancen einer freiheitlichen Gesellschaft besonders deutlich erkennen lassen.

Am Anfang meiner Überlegungen muss ich deutlich machen, was ich unter religiösem Fundamentalismus verstehe. In diesem Rahmen ist auf seine Entstehungsbedingungen wie auf seine Charakteristika einzugehen (1). Nach einem Blick auf aktuelle fundamentalistische Haltungen und Handlungen (2) nehme ich zunächst eine philosophische Perspektive ein. Denn sie kann – anders als partikuläre religiöse Überzeugungen – in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft eine ethische Orientierung geben (3). Erst vor dem Hintergrund solcher Orientierung lassen sich die Aufgaben erkennen, vor denen die Kirchen und ihrer Theologie stehen (4).

1 Fundamentalismus als Antwort auf die Moderne

Menschen sind nicht nur aus religiösen Gründen religiös. Die Liebe zu Gott, die Ergriffenheit von einer religiösen Erfahrung, der Wunsch, dem Willen Gottes zu entsprechen – so mögen Gläubige den Grund ihres Glaubens benennen. Doch andere Gründe kommen hinzu, sind vielleicht sogar stärker. So etwa die vorausgesetzte Selbstverständlichkeit der Religion, in der man groß wurde; oder die Suche nach Orientierung im eigenen Leben, nach Trost und Hoffnung in leidvollen Situationen. Ein Motiv aber ist für unseren Zusammenhang so wichtig, dass es ausführlich betrachtet werden muss.

1.1 Zugehörigkeit

Glaube ist nie ausschließlich Sache einer oder eines Einzelnen. Religiöser Glaube vollzieht sich stets als Verbindung zu einer Tradition und als Einbindung in eine Gemeinschaft von Glaubenden, die gemeinsam in einer solchen Tradition des Lebens vor Gott stehen, sie übernehmen, weiterentwickeln und weitergeben. Die Einsicht in diese notwendige soziale – in christlicher Terminologie: ekklesiale – Dimension von Religiosität öffnet den Blick für ein weiteres wichtiges Motiv, sich einer Religionsgemeinschaft anzuschließen und in ihr zu bleiben. Der gemeinsame Glaube erfüllt das Bedürfnis nach Zugehörigkeit.

Erlebbar wird die Zugehörigkeit in geteilten Überzeugungen, Lebensformen, Handlungsoptionen und Ritualen. Bestätigte Zugehörigkeit befreit von der ständigen Suche nach Anerkennung, vermittelt Orientierung, regt zur Habitualisierung des Denkens und Handelns an – mit einem Wort: sie entlastet. Sie hat aber auch ihren Preis: Die Gruppe, der ich zugehören will, erwartet, dass ich ihren Regeln folge, ihre Sprache spreche, ihre Überzeugungen teile.

Diese Grundbestimmungen sind nicht spezifisch für religiöse Bindungen, sondern gelten für alle sozialen Zugehörigkeitsverhältnisse (vgl. Pfaff-Czarnecka 2012) – von der Familie über informelle Gruppen bis zu Institutionen. Viele dieser Zugehörigkeiten sind kaum bewusst, die von ihnen verlangten Verhaltensregeln häufig so habitualisiert, dass sie von den meisten Menschen nie in Frage gestellt werden. Andere Zugehörigkeiten sind dagegen so anspruchsvoll, fordernd und konfliktträchtig wie die Einbindung in die Familie.

1.2 Auf dem Weg in die Moderne

Religionen erwarten von den ihnen Zugehörigen, den Gläubigen, dass deren gesamtes Denken und Handeln religiös geprägt ist. So gelten die von den Gläubigen erwarteten Überzeugungen häufig als „starke Überzeugungen“, die durch Riten emotional gefestigt werden und mit nicht selten universalen, über die eigene Religion hinausgehenden Wahrheitsansprüchen verbunden sind. Entsprechend werfen Religionskritiker den Religionen vor, als irrationale Überzeugungssysteme Menschen ihrer Freiheit zu berauben. Dieses Bild von Religionszugehörigkeit bedarf im Blick auf die vielfältigen Formen

gelebter Religiosität und institutionalisierter Religion der Differenzierung und Korrektur.

So hängt die Bedeutung, die eine religiöse Bindung für die einzelnen Menschen hat, nicht unerheblich von der gesellschaftlichen Relevanz der Religionszugehörigkeit ab. Wenn und solange eine bestimmte Religion oder Konfession verstanden wird als letztes Fundament der politischen und moralischen Ordnung, als alle Bereiche des Lebens umgreifender Sinnhorizont und als ritueller Raum, in dem die Einzelnen ihre Zusammengehörigkeit erleben, ist die Religionszugehörigkeit unverzichtbare Bedingung für die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, zur Nation, zum Staat.² Doch selbst in Kontexten, in denen diese Verbindung sehr eng und mit weitreichenden Sanktionen gegen Abweichler abgesichert ist, sind unterschiedliche Formen der Religionszugehörigkeit zu beobachten. Zum einen entziehen sich innere Nähe oder Distanz eines Menschen zu den Glaubensbekenntnissen, die er spricht, zu den Lebensregeln, die er einhält, zu den Überzeugungen, die von ihm erwartet werden, grundsätzlich der Überprüfbarkeit.³ Hier ist von einer Pluralität auszugehen, der das Bild einer homogenen Religionszugehörigkeit nicht gerecht wird. Zum anderen ist auch in einer religiös gegründeten und überwölbten Gesellschaft die Religionszugehörigkeit nicht die einzig relevante Zugehörigkeit, in der die Menschen leben. Sie sind zugleich Mitglieder von Familien, Berufsgruppen, differenzierten Interessengemeinschaften, ökonomischen Systemen usw., die ihre je eigenen Regeln haben und die Zugehörigkeit an Bedingungen knüpfen. Zwar bedürfen in einer religiös geprägten Gesellschaft all ihre Teilbereiche einer Legitimierung in Form des – in der Regel auch rituell vollzogenen – „Segens“ der Kirche bzw. religiösen Autorität. Doch wie die einzelnen Menschen ihre so unterschiedlichen Zugehörigkeiten gewichten, welche Bedeutung sie der religiösen Legitimation beimessen, entzieht sich ebenfalls weitgehend der Kontrolle und Homogenisierung. Ungeachtet dieser Pluralität religiöser

2 Zur Aufzählung der gesellschaftlichen Funktionen von Religionen vgl. Bellah (2004, 23–26). Im Hintergrund dieser Funktionsbestimmung von Religionen für die Gesellschaft steht das funktionale Religionsverständnis Durkheims, der davon ausgeht, dass eine Gesellschaft ohne Religion keinen Bestand haben kann. Dabei bezeichnet Durkheim als „Religion“ all jene gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen, die die genannten Funktionen erfüllen (vgl. 1994, 283–314).

3 So betont schon Augustinus, dass Menschen nicht erkennen können, wer zur „civitas Dei“, also den durch Gnade Erretteten gehört (vgl. Horn 1997, 12–14).

Zugehörigkeitsformen gilt es als Spezifikum der im genannten Sinne religiös geprägten Gesellschaften festzuhalten: Die jeweils bestimmende Religion ist mit ihren Symbolen, Orientierungsvorgaben und nicht zuletzt durch ihre Verbindung mit dem politischen Herrschaftssystem omnipräsent und es ist niemandem möglich, sich nicht zu ihr zu verhalten.

Genau dieses Charakteristikum vormoderner Gesellschaften geht im Prozess der Modernisierung verloren (vgl. Gabriel 1992). An die Stelle der „stratifikatorischen“ tritt schrittweise die „funktionale“ Differenzierung der Gesellschaft (Luhmann 1987, 144). Die Religion wird in diesem Prozess zu einem System unter anderen, die jeweils autonom sind, ihre Legitimation aus der Erfüllung ihrer je eigenen Funktion beziehen. Dieser Entwicklungsprozess geht einher mit einer doppelten Pluralisierung: Zum einen vervielfachen sich die verschiedenen Teilsysteme der Gesellschaft in dem Maße, in dem Funktionen weiter differenziert werden.⁴ Zum anderen können auch mehrere Systeme konkurrierend die gleichen Funktionen erfüllen – etwa verschiedene Religionen Angebote religiöser Zugehörigkeit bereithalten. Die überkommenen Religionen verlieren im Prozess der Modernisierung Funktionen, die sie oft jahrhundertlang erfüllten. Keine einzelne Religion kann in einer religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft noch das für alle verbindliche Fundament der Moral bilden. Keine kann ihren eigenen Deutungshorizont von Welt und Geschichte noch zum Horizont aller Mitglieder der Gesellschaft erklären. Die religiösen Riten werden zwar noch dazu dienen, die Zusammengehörigkeit der je eigenen Gläubigen erlebbar zu machen. Doch da Religionszugehörigkeit und Gesellschaftszugehörigkeit entkoppelt sind, erreicht dieses Angebot nicht mehr die Gesellschaft als ganze. Auf politischer Ebene ist die notwendige Voraussetzung und Konsequenz der Modernisierung die Säkularisierung⁵: die klare institutionelle Trennung von Staat und Kirche.

4 Joas (2014, 606–608) macht darauf aufmerksam, dass soziologisch aktuell nicht nur Differenzierungs-, sondern auch Entdifferenzierungsprozesse zu beobachten und in der Theoriebildung zu berücksichtigen sind.

5 Ich verwende den Begriff „Säkularisierung“ ausschließlich für die genannte institutionelle Trennung von Staat und Kirche. Mit „Kirche“ ist dabei jede – auch nicht christliche – Institutionalisierung von Religion gemeint. Eine längst an realen politischen wie gesellschaftlichen Entwicklungen gescheiterte Säkularisierungstheorie, die mit fortschreitender Modernisierung Religion und Kirchlichkeit verschwinden sah, soll also durch meine Rede von „Säkularisierung“ nicht wiederbelebt werden. Vgl. zur aktuellen geschichtswissenschaftlichen wie

1.3 Veränderte Religionen

Für Gläubige haben diese Veränderungen weitreichende Folgen. Je bedeutender ihnen die Zugehörigkeit zu ihrer Glaubensgemeinschaft ist, desto irritierender wird es für sie sein, dass diese Religionszugehörigkeit in vielen Bereichen der modernen Gesellschaft keine Rolle mehr spielt. Je überzeugter sie von der – alleinigen – Wahrheit und Richtigkeit der eigenen Glaubenssätze, Riten und Lebensregeln sind, desto verunsichernder muss es für sie auch sein, dass andere Menschen anderes glauben, anders feiern und leben. Zugehörigkeitsverhältnisse müssen angesichts dieser Veränderungen neu ausgehandelt und entschieden werden, Orientierungen für das eigene Denken, Handeln und Leben neu gesucht und gefunden werden. Ähnliches gilt für die religiösen Institutionen: Sie müssen nach dem Verlust überkommener gesellschaftlicher Funktionen eine neue Rolle in der Gesellschaft finden, aber auch das Verhältnis zu den ihnen angehörenden Gläubigen neu definieren.

Soziologisch lässt sich beobachten, wie verschieden, ja gegensätzlich, die Reaktionen von Gläubigen und Kirchen auf die skizzierten Umbrüche sind.

Als die stärkste und auffälligste religiöse Abwehrbewegung gegen die Modernisierung entsteht der so genannte religiöse Fundamentalismus, der in unserem Zusammenhang besonders interessiert.⁶ So sehr er sich auch als antimodern definiert, ist er erst aus der Modernisierung entstanden und ein Teil von ihr. Seinen Namen verdankt diese Form religiösen Denkens und Handelns den amerikanischen Christen, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts jene „Fundamente“ formulierten, auf denen nicht nur eine christliche Gemeinschaft aufgebaut werden sollte (vgl. Joest 1983, 732–734). Sie verstanden und verstehen diese Fundamente als die Wahrheit, die für alle Menschen gilt, an der sich nicht zuletzt Wissenschaft, Recht, Bildung und Politik messen lassen müssen. Quelle dieses Fundamentalismus ist die Überzeugung von der Irrtumslosigkeit der Bibel in all ihren wörtlich verstandenen Aussagen. Aus ihr werden die wesentlichen Glaubensinhalte in Opposition zur Moderne abgeleitet: Zurückgewiesen werden etwa die Evolutionstheorie und die moderne Kosmologie, die Geltungsansprüche anderer Religionen und des Atheismus, nicht zuletzt

theoretischen Diskussion Gabriel u. a. (Hg.) (2014), aber auch die Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“ bei Habermas (2001, 12).

6 Die folgende Darstellung beruht u. a. auf den Darstellungen und Interpretationen von Alkier u. a. (Hg.) (2005), Prutsch (2007), Weinrich (1999).

die Pluralisierung der Lebensstile. Wichtiger als die konkreten Inhalte dieses christlichen Fundamentalismus ist dessen Grundstruktur. Sie besteht darin, dass die als Fundamente klassifizierten Inhalte als unbedingt geltend verstanden werden. Der Fundamentalismus hält sie weder einer weiteren Begründung bedürftig noch dürfen sie in Frage gestellt werden. Damit verweigert sich der Fundamentalismus dem Grundprinzip moderner Wissenschaft und Gesellschaft. Dieses Prinzip verpflichtet auf die Begründung jeder These und jeder Regel, die sich in ihrer stets möglichen Infragestellung zu bewähren haben.⁷

Der Gewinn einer solchen fundamentalistischen Religion ist leicht zu erkennen. Sie befreit ihre Mitglieder von der Bürde schwieriger Orientierungs- und Entscheidungsfindungsprozesse. Denn angesichts unumstößlicher Gewissheiten gibt es nichts zu entscheiden. Fundamentalistische Gruppen stellen klare Zugehörigkeitsregeln auf, die eindeutig unterscheiden zwischen innen und außen, zwischen Freund und Feind.⁸ Da der so strukturierte Fundamentalismus nicht bereit und in der Lage ist, angesichts kritischer Infragestellungen die eigene Position mit Gründen zu verteidigen, birgt er ein erhebliches Gewaltpotential. Solange fundamentalistischen Gruppen Macht und Mittel fehlen, ihre Überzeugung gewaltsam nach außen zu verbreiten, richtet sich die Gewalt nach innen. Mit psychischer und physischer Gewalt werden Mitglieder zur Konformität gezwungen und Dissidenten bestraft. Verfügen sie über Mittel, ihre Überzeugung gewaltsam zu verbreiten, gar einer ganzen Gesellschaft aufzuzwingen, wenden fundamentalistische Gruppen ihre Strategie auch nach außen.⁹ Solche Gewalt

- 7 Von religionskritischer Seite wird jede Religion aufgrund ihrer Bindung an für verbindlich gehaltene Traditionen als fundamentalistisch charakterisiert (vgl. Schleichert 2003, 63–79; Schmidt-Salomon 2006).
- 8 Viel differenzierter als der pauschale Fundamentalismus-Vorwurf gegen jede Religion wird die Frage diskutiert, ob und inwieweit Gewalt dem Religiösen inhärent ist. Im deutschsprachigen Raum wurde diese Debatte neu angestoßen von Assmann (1998, 54–82). Wichtige Stellungnahmen in Walter (Hg.) (2005). Einen guten Überblick über den aktuellen Stand dieser Diskussion bietet Juergensmeyer u. a. (Hg.) (2017).
- 9 Es ist in der Forschung umstritten, ob man von Fundamentalismus erst sprechen sollte, wenn sich eine gegen Kritik immunisierte religiöse Überzeugung politisch nach außen wendet. So etwa Meyer (2011, 28 f.), der sich bei seiner Darstellung des Fundamentalismus stark auf die Ergebnisse des „Fundamentalism Project“ der American Academy of Arts and Sciences stützt (zusammengefasst in Marty/Appleby 1988). Mir scheint es sinnvoller, den Begriff bereits zur Charakterisierung von Überzeugungsgemeinschaften zu verwenden, die sich jeder

ist nicht nur die Konsequenz einer zurückgewiesenen Begründungspflicht, sondern nach fundamentalistischer Auffassung durch die Wahrheit der eigenen Position auch legitimiert.

Der Weg in den Fundamentalismus war und ist jedoch nicht die einzige Form, in der Religionen auf die Herausforderungen der Moderne und Postmoderne reagieren. Ein interessantes Übergangsphänomen waren bis in die frühen 1970er Jahre die so genannten „konfessionellen Milieus“, die in konfessioneller Homogenität die Pluralität der modernen Gesellschaft intern abzubilden suchten (vgl. Gabriel 1992, 69–119). Sie wurden abgelöst durch verschiedene Wege, in denen Menschen ihre Zugehörigkeit zur Kirche verbanden mit einem Leben und Glauben „in der Welt von heute“¹⁰ – oder auch ganz aufgaben.

2 Einwanderung als Pluralitätssteigerung

2.1 Religionen in der Einwanderungsgesellschaft

Vor dem Hintergrund dieser religionssoziologischen Hinweise soll nun der Versuch gewagt werden, diese zur Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation in der deutschen Einwanderungsgesellschaft zu nutzen. Dabei liegt der Fokus auf der Frage, welche Bedeutung religiösen Zugehörigkeiten und Einstellungen in der Entstehung und Bewältigung gesellschaftlicher Konflikte zukommt. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei möglichen fundamentalistischen Tendenzen gewidmet werden.

Begründungsforderung entziehen und zur beschriebenen internen Gewaltstruktur neigen. Ausdrücklich verwiesen sei auf Marcia Pally (2008). Sie zeigt auf, dass evangelikale Gruppen zur Gründungszeit der USA unterschiedene Befürworter der Religionsfreiheit und einer Trennung von Kirche und Staat waren – bevor sie im 20. Jahrhundert ihre Überzeugungen vom Staat durchgesetzt sehen wollten. Man kann diese Geschichte als Entwicklung von einer konfessionellen Prägung über die fundamentalistische Abwehr der modernen Gesellschaft bis zum politisch-reaktionären Aktivismus verstehen.

10 So etwa der programmatische Titel der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums „Über die Kirche in der Welt von heute“ (DH 4301–4345). In seiner Kirchenkonstitution führte das Konzil die nicht unproblematische Unterscheidung zwischen dem „Heildienst“ der Kleriker und dem „Weltdienst“ der Laien ein: DH 4157.

Schon im Voraus sei eingestanden, dass die folgenden Beobachtungen und Interpretationen in erheblichem Maße einen tentativen Charakter haben. Zum einen ist zu berücksichtigen, dass sich die bisherigen Darstellungen nahezu ausschließlich auf das westeuropäische Christentum bezogen. Die so gewonnenen Erkenntnisse lassen sich nicht ohne Weiteres auf den Islam übertragen. Fragen der Institutionalisierung der Religion, der Zugehörigkeit zu ihr, der Erwartungen an Überzeugungen und Lebensformen der Gläubigen – sie alle werden im Islam zwar genauso gestellt, aber signifikant anders beantwortet als im Christentum. Zum anderen sind die biographischen Hintergründe der Zugewanderten so unterschiedlich und komplex, dass sie hier nicht annähernd angemessen dargestellt werden können. Gleichwohl lassen sich durch entsprechende Selbstdarstellungen von Muslimen und soziologische Beobachtungen Motivkonstellationen erkennen, die in einer Analogie zu den oben beschriebenen christlich-kirchlichen Entwicklungen im Zuge der Modernisierung stehen.¹¹

Für die neu Zugewanderten bedeutet das Leben in Deutschland die Konfrontation mit massiver Fremdheit: die unverständliche Sprache, ungewohnte Lebensformen, Kleidungen, Essgewohnheiten und eine ebenso fordernde wie unverständliche Administration. Die Reihe ließe sich beliebig fortsetzen. Die Suche nach anderen Muslimen kann in dieser Situation vor allem motiviert sein durch die Hoffnung auf ein Mindestmaß an Vertrautheit, fragloser Anerkennung und Zugehörigkeit. Auf diese Suche können sich auch Menschen machen, die in ihrer Heimat auf ihre religiöse Zugehörigkeit keinen großen Wert legten. Vergleichbare Verhaltensweisen waren vor Jahrzehnten zu beobachten, als im Zuge der Arbeitsmigration oder nach dem Fall des eisernen Vorhangs große Gruppen von Christen aus anderen Ländern nach Deutschland kamen. Sie gründeten eigene, fremdsprachige Kirchengemeinden, in denen sie den Gottesdienst in ihrer Muttersprache feierten und sich auch darüber hinaus in einem vertrauten sozialen Umfeld fanden. Hier war Zugehörigkeit möglich, die ihnen die deutsche Gesellschaft kaum bot.¹²

11 Die folgenden Überlegungen finden eine soziologische Bestätigung in der detaillierten Studie von Hill (2016). Er geht darin besonders auf die Bedeutung der Marginalisierung ein, der die Zuwanderer von Seiten der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt sind – und die Strategien, die vor allem die zweite Generation der Zugewanderten dagegen entwickelt.

12 Die gründliche Studie von Weiß (2017) zeigt am Beispiel koreanischer christlicher Gemeinden in Nordrhein-Westfalen, welche hohe Bedeutung diese für

Fremdheitserfahrungen, die nach Zugehörigkeit suchen lassen, sind aber kein Spezifikum neu zugewanderter Menschen. Sie können auch aus der Enttäuschung entstehen, dass die Hoffnungen auf eine fraglose Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft, ihren Institutionen und Gruppen, nicht in Erfüllung gingen. Aus dieser Enttäuschung kann jene Suche nach einer neuen Zugehörigkeit zum Islam entstehen, die in der „dritten Generation“ der so genannten Gastarbeiter immer wieder anzutreffen ist. Daraus entsteht für viele die Paradoxie, „in Deutschland ein Türke und in der Türkei ein Deutscher“ zu sein, also überhaupt keine selbstverständliche Zugehörigkeit mehr zu finden.

Es würde sicher zu kurz greifen, die erhöhte Sichtbarkeit des Islams allein auf diese Suche nach einer grundlegenden Zugehörigkeit jenseits der deutschen Gesellschaft zurückzuführen. Für viele Muslime ist sie vielmehr gerade ein Zeichen dafür, in dieser Gesellschaft angekommen zu sein. Sie nutzen die in ihr garantierte Religionsfreiheit und das Bekenntnis zur Pluralität, um selbst sichtbarer Teil dieser Vielfalt zu werden. Dieses Bemühen kann unterschiedliche Formen annehmen: Es gibt in vielen Städten Viertel, deren muslimische Prägung an die Zeiten der erwähnten christlich-konfessionellen Milieus in Deutschland erinnern. Hier lebt eine funktional ausdifferenzierte, aber weitgehend homogen muslimische Gemeinschaft nicht in Ablehnung, sondern als Teil der pluralen Gesellschaft. Deshalb erscheint es mir fragwürdig, dass der Begriff „Parallelgesellschaft“ in der aktuellen Debatte vorwurfsvoll für ein zu überwindendes Übel gebraucht wird (vgl. Sarrazin 2010, 293–316), während die Rede von „konfessionellen Milieus“ eher einen nostalgisch-positiven Klang hat.

Doch unter den Muslimen, die ihre Zugehörigkeit zum Islam öffentlich sichtbar machen, gibt es auch viele, die gerade nicht in den beschriebenen Milieus leben. Für sie ist ihre religiöse Zugehörigkeit eine wichtige Orientierung und eine Motivation, in vielen, auch nicht religiös geprägten Bereichen der Gesellschaft präsent zu sein, sehr verschiedenen Systemen anzugehören. Die Anerkennung dieser Pluralität und auch der religiösen Pluralität innerhalb der Gesellschaft ist ihnen selbstverständlich und ausdrückliches politisches Ziel.

die erste Migrantengeneration hatten – und wie sich diese Bedeutung in den Folgegenerationen verändert und vermindert. Vgl. vor allem 237–308.

2.2 Fundamentalismus in der Einwanderungsgesellschaft

Die strikte, selbst nicht mehr begründete Abwehr jeder Infragestellung wurde oben als das Strukturmerkmal des Fundamentalismus identifiziert. Historisch trat der religiöse Fundamentalismus auf den Plan, als die geschlossenen Orientierungssysteme homogener Gesellschaften aufbrachen und durch plurale Optionen abgelöst wurden. Es kann deshalb nicht verwundern, dass fundamentalistische Überzeugungen an Attraktivität gewinnen, wenn in einer Gesellschaft durch Einwanderung Pluralität in einer neuen Intensität erfahrbar wird. Verspricht doch die Zurückweisung der und des verunsichernden Fremden den Fortbestand der eigenen Zugehörigkeiten und Gewissheiten. Die beängstigende Vielheit wird durch den beruhigenden Konformitätszwang besiegt.¹³

In den riskanten sozialen Verhältnissen einer Einwanderungsgesellschaft gibt es eine wachsende Zahl von Menschen, die durch das Schüren der Angst vor dem Verlust des Eigenen Menschen für fundamentalistische Überzeugungen zu gewinnen suchen. Und es gibt Menschen, die sich dafür gewinnen lassen. Die seit dem 11. September 2001 von beiden Seiten konstruierte Feindschaft und Unversöhnbarkeit zwischen „dem Westen“ und „der islamischen Welt“ stellt selbst die kleinsten Konflikte zwischen Christen und Muslimen in einen weltgeschichtlichen Rahmen und lädt sie mit ungeheurer Bedeutung auf.

Dass es einen muslimischen Fundamentalismus gibt, steht außer Frage. Muslimische Fundamentalisten sehen sich durch den Koran legitimiert, gegen die sogenannten Ungläubigen vorzugehen und die von diesen entwickelten Ideen und Gesellschaftsformen zu zerstören. Es gelingt ihnen immer wieder, weltweit Verbündete zu finden, die in ihrem Namen Gewalttaten verüben.¹⁴ Die Verbindung zwischen dem muslimischen Fundamentalismus und der Einwanderungsgesellschaft ist jedoch schwer

13 Luhmann (1989) beschrieb das Vertrauen als einen „Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität“ (so der Untertitel seines Buches). Die von Angst getriebene Abschottung gegen alles Fremde erfüllt die gleiche Funktion.

14 Es gibt gute Gründe, den Terrorismus im Namen des Islams nicht allein als Frucht des islamischen Fundamentalismus zu sehen. Die Gründe, sich gegen den Westen und seine technischen, ökonomischen und politischen Hegemonieansprüche zu wehren, sind vielfältig. Der religiöse Fundamentalismus ist deshalb eher eine nachträgliche Legitimation als die Ursache des gewaltsamen Widerstands (vgl. dazu Kolnberger/Six (Hg.) 2007; Lüders 2015; Ceylan/Kiefer (Hg.) 2013).

zu bestimmen. Die nach Europa kommenden Flüchtlinge sind, wenn sie aus Kriegsgebieten kommen, meist selbst vor fundamentalistischen Gruppen geflohen, deren Terror innerhalb der muslimisch geprägten Gesellschaften weit mehr Menschen unterdrückt und tötet als im Rest der Welt. Anhänger findet der muslimische Fundamentalismus gleichwohl auch in Europa – unter Menschen, und nicht nur unter Muslimen, denen es nicht gelungen ist, in den westlichen Gesellschaften eine Platz und eine Orientierung für ihr Leben zu finden.¹⁵ Mittlerweile ist hinreichend bekannt, dass sich solche Menschen in fast allen gesellschaftlichen Schichten finden.

Auf der anderen Seite erleben Teile der deutschen Mehrheitsgesellschaft die wachsende öffentliche Präsenz von Muslimen offensichtlich als Bedrohung auch wenn diese Präsenz nicht selten eher imaginiert als erlebt ist. Sie findet in der plakativen Warnung vor einer „Islamisierung Deutschlands“ ihren prägnantesten Ausdruck (vgl. Sarrazin 2010, 396–404). Angesichts dieser Entwicklung sehen sich manche gezwungen, ihr Bekenntnis zu Individualität und Vielfalt, zu Freiheit und Selbstbestimmung einzugrenzen. Diese Rechte wollen sie nur denen zugestehen, die in gleicher oder sehr ähnlicher Form leben und handeln wie sie selbst. In der aktuellen politischen Situation berufen auch sie sich dabei auf eine zuvor oft wenig beachtete Zugehörigkeit: Sie verstehen sich als Teil des christlichen Abendlandes, dass es zu verteidigen gelte. Dabei dient diese Zugehörigkeitsmarkierung weniger der eigenen Orientierung als vielmehr der ausgrenzenden Betonung der Nicht-Zugehörigkeit Anderer.¹⁶ Für die darin zum Ausdruck kommende Angst gibt es sicher viele Gründe ökonomischer, sozialer, politischer Art. Eine dezidiert christlich fundamentalistische Abwehr des Islams ist in Deutschland allerdings kaum zu finden. Der Fundamentalismus der rechtsextremen Parteien ist eher rassistisch-nationalistischer als

15 Kermani (2002) vertrat in seiner Interpretation der Anschläge vom 11. September 2001 die These, dass die Motivation der Attentäter weniger im Islam – der in seiner sunnitischen Tradition das Martyrium gar nicht kennt – als in der nihilistischen Orientierungslosigkeit in westlichen Gesellschaften lag. Vgl. zur Gemengelage der Motive für fundamentalistische Radikalisierungen auch die Beiträge in Schneiders (Hg.) (2014).

16 Vgl. zum Folgenden die Untersuchungen zur PEGIDA-Bewegung bei Geiges u. a. (Hg.) (2015). Die Aufnahme der dort formulierten Ängste und Forderungen durch etablierte und neu gegründete Parteien ist ebenso so umstritten wie unübersehbar (vgl. a. a. O., 151–161).

religiöser Provenienz¹⁷. Sein Ziel ist weniger der globale Kampf gegen den Islam, sondern die Rückkehr zu einer vermeintlich einst homogenen deutschen Nation durch die Abwehr bzw. Ausweisung möglichst aller und alles Fremden.

Ohne fundamentalistische Überzeugungen und Aktivitäten in der Einwanderungsgesellschaft leugnen zu wollen, bleibt es bei der eingangs aufgestellten Beobachtung: Gemessen an der Zahl seiner Anhänger und seiner konkreten politischen Wirksamkeit ist der Fundamentalismus religiöser wie nationalistischer Prägung in der deutschen Einwanderungsgesellschaft bisher eher ein Randphänomen. Gleichwohl geht es in der Auseinandersetzung mit ihm um die Frage, wie Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit zusammenleben wollen. Diese Frage ist in der Tat eine Herausforderung – auch an Ethik und Theologie.

3 Die philosophische Herausforderung: Toleranz und ihre Grenzen

Ein konfliktfreies Zusammenleben zwischen Menschen gibt es nicht. Die Knappheit selbst lebenswichtiger Ressourcen; die unterschiedlichen, oft gegensätzlichen Vorstellungen von einer richtigen und guten Lebensführung; die divergierenden Ansichten über die bestmögliche Form der Gesellschaft und des Staates: All diese Faktoren führen zu Auseinandersetzungen. Bestand haben ein friedliches Zusammenleben und ein Staat nur, wenn und solange es akzeptierte und eingehaltene Regeln gibt, wie mit den unvermeidlichen Konflikten umzugehen ist. Diese Regeln müssen für alle Mitglieder der Gesellschaft gelten und akzeptabel sein. Sie können deshalb nicht von einer einzelnen Gruppe diktiert und mit deren weltanschaulichen Überzeugungen begründet werden. So ist hier die philosophische Reflexion gefordert, Orientierung zu geben.

¹⁷ Politische Überzeugungen können ebenso fundamentalistisch vertreten werden wie religiöse. In ihrer Zurückweisung jeder kritischen Infragestellung und mit ihrem hohen Gewaltpotential gleichen sich beide Phänomene. Deshalb ist in der Forschung häufig analog zum religiösen von einem politischen Fundamentalismus die Rede. Vgl. die Beiträge von Heimann, Kreck und Miller in Meyer (Hg.) (1989). Zur erstaunlichen strukturellen Nähe von Salafisten und Rechts-extremisten vgl. Häusler/Roeser (2014).

3.1 Toleranz

Angesichts fundamentalistischer Gruppen, aber auch schon der religiösen Pluralität insgesamt, richtet sich die philosophische Aufmerksamkeit vor allem auf das Gebot und die Grenzen der Toleranz. Als Toleranz verstanden wird die aus guten Gründen gewährte Duldung bzw. Akzeptanz einer Handlung oder Haltung, die man aus guten Gründen ablehnt (vgl. Forst 2003, 31–37)¹⁸. Die Anerkennung eines Anderen ist keine Toleranz, denn ich halte, was ich anerkenne, nicht für falsch. Gleichgültigkeit hat ebenfalls nichts mit Toleranz zu tun, denn sie enthält sich jedes Urteils über den Anderen. In der Verweigerung von Toleranz, die selbstredend auch keine Toleranz ist, sind noch einmal zwei Formen zu unterscheiden: Intoleranz wird eine Haltung genannt, die Anderes und Fremdes nicht mit guten Gründen, sondern aufgrund von Vorurteilen, emotionaler Abneigung o. ä. ablehnt. Ihr gegenüber steht die Nicht-Toleranz, die für ihre Ablehnung gute Gründe nennt.

3.2 Toleranzgründe

So klar diese Definition von Toleranz auch ist, ihr umstrittener und kritischer Kern lässt sich nicht übersehen. Er besteht in der Frage, was denn „gute Gründe“ sind. Sowohl für die Ablehnung der in Frage stehenden Haltung oder Handlung wie für deren Tolerierung oder Zurückweisung werden solche Gründe verlangt. Grundsätzlich können Gründe auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sein, die ihre Reichweite beeinflussen. Es gibt Gründe, die auf individuellen oder gruppenbezogenen Überzeugungen und Einstellungen beruhen (600). Sie reichen von ästhetischen Präferenzen bis zu weltanschaulichen Fragen. So können sich ernsthafte Konflikte entzünden, wenn ein im öffentlichen Raum aufgestelltes Kunstwerk von Teilen der Bevölkerung mit für sie guten Gründen abgelehnt wird. Ein Muslim hat gute, theologisch explizierbare Gründe, bestimmte Glaubenssätze des Christentums für falsch zu halten – und umgekehrt. All diesen Gründen ist gemeinsam, dass sie den jeweiligen Opponenten zwar formal als Gründe erkennbar sind – von

18 Die folgenden Begriffsbestimmungen und Beschreibungen knüpfen vor allem an Forst (2003) an. Die im folgenden Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf dieses Werk.

ihnen aber nicht geteilt werden. Denn Gewicht haben sie als Gründe nur für die, die die Überzeugung teilen, aus welcher die Argumente abgeleitet wurden. Auf einer anderen Ebene liegen die Gründe, die allgemein teilbar sind, weil sie sich etwa auf Rechte beziehen, die jeder Person zugeschrieben werden (593 f.).

Im Konfliktfall ist jeweils abzuwägen, ob die Gründe für die Ablehnung einer Haltung bzw. Handlung oder die Gründe für deren Tolerierung gewichtiger sind. Recht leicht fällt diese Entscheidung, wenn sich die jeweiligen Gründe auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Wenn ein Christ den Islam als eine in seinen Augen falsche Religion ablehnt, verpflichtet ihn die jedem Menschen zukommende Religionsfreiheit dazu, Muslime auch im eigenen gesellschaftlichen Umfeld zu dulden. Weit schwierigere Abwägungen stehen an, wenn sich Ablehnungs- und Akzeptanzgründe auf gleicher Ebene bewegen. So galt es etwa in der so genannten Beschneidungsdebatte abzuwägen zwischen der Religionsfreiheit und dem Erziehungsrecht der Eltern auf der einen und dem Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit auf der anderen Seite (vgl. Heil/Krame (Hg.) 2012; Franz 2014). In solchen Fällen kann es nur darum gehen, alle Beteiligten anzuhören und Lösungen zu finden, die die Interessen aller weitestmöglich berücksichtigen (613 f.).

3.3 Grenzen der Toleranz

Rainer Forst hat die Frage nach einer möglichen Pflicht zur Toleranz noch weiter zugespitzt auf die Frage, ob es eine klar definierbare Grenze der Toleranz gibt. Sie ist für ihn erreicht, wenn Menschen sich weigern, für ihr von anderen abgelehntes Handeln Gründe zu nennen, und den Anderen, die sie ablehnen, die Gelegenheit nehmen, ihrerseits ihre Position zu begründen. Forst hält das „Recht auf Rechtfertigung“ (596) für das grundlegendste Recht jedes Menschen, denn es zeichne die Menschen aus, Gründe nennen zu können. Die Verletzung dieses Rechts, so Forst, kann nicht toleriert werden.

Von diesem Argument führt ein direkter Weg zur Frage nach dem angemessenen und legitimen Umgang mit religiösen (und anders motivierten) Fundamentalisten. Wenn der Fundamentalismus gerade dadurch charakterisiert ist, dass er seine Überzeugung nicht mehr für begründungsbedürftig hält und Andersgläubigen das Recht nimmt, ihre Gründe zu

nennen, dann kann er nicht toleriert werden. Das Argument lässt sich auch noch aus anderer Perspektive formulieren: Menschen, die sich die Freiheit nehmen, gemäß ihrer Überzeugung zu leben, anderen diese Freiheit aber verweigern, missbrauchen die ihnen gewährte Freiheit, die deshalb begrenzt werden darf und muss (594). Selbst der richtige und wichtige Verweis auf die Unbegreifbarkeit Gottes und seiner Gebote entbindet die Gläubigen nicht von der Pflicht, die Legitimität ihres Glaubens rational zu verantworten.¹⁹

Die praktische Umsetzung der begründeten Nicht-Toleranz ist aufgrund seines Gewaltmonopols Aufgabe des Staates. Dabei steht er in der unverzichtbaren Pflicht, die Regeln, aufgrund derer er Toleranz verweigert, auch im Umgang mit seinem fundamentalistischen Gegenüber anzuwenden. Die Unterscheidung zwischen der nicht zu tolerierenden Straftat und dem Täter, der trotz seiner Tat als Person zu respektieren und zu behandeln ist, muss deshalb Grundlage des Umgangs mit ihm sein (31 f.; 45). Andernfalls würde sich der Staat delegitimieren und selbst die Grundlagen beschädigen, die zu zerstören erklärtes Ziel der Fundamentalisten ist.

3.4 Toleranzfähigkeit

Mindestens so anspruchsvoll wie die Suche nach einer angemessenen Form der Nicht-Toleranz ist die Lösung eines anderen Problems, das sich aus dem hier vorgestellten Toleranzkonzept ergibt. Führt nicht, so ist zu fragen, das sehr weitgehende Toleranzgebot in eine Paradoxie: Kann ein Mensch, der von der Geltung seiner ethischen Maßstäbe überzeugt ist, es für gut halten, das in seinen Augen Schlechte zu dulden? Kann, wer von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt ist, dem Glauben, den er für falsch hält, durch Duldung ein Daseinsrecht zusprechen? Mit dem Argument, dass es kein Recht auf Unwahrheit geben kann, haben sich die Kirchen lange Zeit gegen die Anerkennung der Religionsfreiheit gewandt. Rainer Forst verweist, um diese Paradoxie aufzulösen, auf die „Endlichkeit der menschlichen Vernunft“ (606), die zur Anerkennung der Kontingenz jeder konkreten

19 Diese Forderung wird nicht nur aus einer philosophischen Perspektive, etwa in Kants Religionsschrift, erhoben. In christlicher Tradition ist sie biblisch in 1 Petr 3,15 formuliert und in der Tradition der frühchristlichen Apologeten je neu mit den Mitteln der jeweiligen Zeit von Theologie und Kirche übernommen worden.

Überzeugung und Einsicht bewegen sollte (630–649). Doch ist eine solche Anerkennung möglich und für einen Menschen mit starken Überzeugungen vollziehbar?

Mit dieser Frage ist die Herausforderung benannt, vor die die Begegnung mit fremden religiösen Überzeugungen und mit dem religiösen Fundamentalismus die Theologie stellt.

4 Die theologische Herausforderung: Jenseits des Fundamentalismus

4.1 Praktische Hilfe

Die Menschen, die nach Deutschland kommen, um hier eine Zukunft zu finden, sind oft Menschen in Not. Allein diese Not nimmt Christinnen und Christen, nimmt auch die Kirchen in die Pflicht, diesen Menschen zu Nächsten zu werden (Lk 10,36). Zuerst geht es darum, für das Lebensnötigste zu sorgen – worunter niemals nur Obdach und Nahrung zu verstehen sind. Im Gefüge des Sozialstaates und seiner Hilfen sehen es die Kirchen als ihre spezifische Aufgabe, für die Menschen da zu sein, für die sonst niemand da ist – oder auch in den Nöten zu helfen, für die sonst niemand einen Blick hat. Zu letzteren können religiöse Bedürfnisse zählen. Von der Bedeutung, in vertrauter Sprache, gewohnten Riten, gemeinsamem Gebet innerhalb der Fremde Zugehörigkeit zu erleben, war schon die Rede. Nicht nur zugewanderten Christen, sondern auch Muslimen Möglichkeiten zu schaffen, sich zum Gebet und in einem relativ vertrauten sozialen Umfeld zu treffen, kann eine wichtige und spezielle Aufgabe kirchlicher Hilfe sein²⁰ – vor allem wenn und wo ein Kontakt der Geflüchteten zu etablierten Moscheegemeinden nicht zustande kommt. Solche Zugehörigkeitserfahrungen zu ermöglichen, ist gerade im Blick auf Menschen wichtig, die auf Grund gegensätzlicher Erfahrungen für fundamentalistische Angebote von Teilhabe und Orientierung anfällig sind.

20 Schon seit Jahren treten die großen christlichen Kirchen für das Recht der Muslime auf den Bau von Moscheen ein. Da dieser Einsatz mit der deutlichen Markierung der Differenzen von Islam und Christentum verbunden ist, stellt er einen genuinen Akt der Toleranz dar. (vgl. EKD 2006, 65–67; DBK 2003, 489–491).

Dass es nicht Ziel solcher Hilfe sein kann und darf, die Notleidenden für die Kirche zu gewinnen, sie „zu nötigen, hineinzukommen“ (Lk 14,23)²¹, versteht sich von selbst. Jede Hilfe muss um der jeweils Hilfsbedürftigen willen geleistet werden, ihr Ziel muss deren menschenwürdiges, selbstbestimmtes Leben sein, in dem sie ihre – auch religiösen – Zugehörigkeiten frei wählen können.

Glücklicherweise ist es nicht notwendig, christliche, kirchliche Formen der Hilfe hier näher darzustellen oder nachdrücklich einzufordern: Die entsprechenden Initiativen der letzten Jahre waren so vielfältig und meist so erfolgreich, dass sie für sich sprechen. Ihre zivilgesellschaftliche und politische Bedeutung lassen sich schwer überschätzen.

4.2 Theologische Öffnung

Die schwierigere Herausforderung des Fundamentalismus, die auch in der Einwanderungsgesellschaft sichtbar wird, liegt meines Erachtens auf einer anderen Ebene. Gefordert sind hier meines Erachtens eine selbstkritische Fundamentalismuskritik und Entwürfe eines Glaubens in Freiheit.

4.2.1 Kirche und Pluralität – ein ambivalentes Verhältnis

Die Frage, wie die Kirche es mit dem Fundamentalismus hält, ist eng verbunden mit der Frage, wie sie Pluralität deutet und gestaltet. Mein Blick richtet sich im Folgenden nahezu ausschließlich auf die römisch-katholische Kirche. Andere Konfessionen haben für den Umgang mit Vielfalt ganz andere Strategien entwickelt, die differenziert darzustellen hier nicht möglich ist.

Pluralität begegnet der Kirche in mindestens dreifacher Hinsicht: innerkirchlich als Vielfalt ihrer Mitglieder und Ortskirchen; gesellschaftlich in den Gemeinwesen, deren Teil sie ist; religiös im Gegenüber zur Vielzahl anderer Konfessionen und Religionen. Im Blick auf Geschichte und Gegenwart wird deutlich, wie hoch ambivalent der kirchliche Umgang mit Pluralität in jeder dieser Hinsichten war und ist.

21 Vgl. zur problematischen Rezeption dieses Bibelverses bei Augustinus, der die kirchliche Tradition mit seiner Exegese prägte, Forst (2003, 74–82).

Die Entwicklung des Christentums war von Anfang an durch Vielgestaltigkeit geprägt. Die anfänglichen Auseinandersetzungen zwischen so genannten Judenchristen und Heidenchristen wurden u. a. abgelöst durch die divergierenden Entwicklungen in Rom und Konstantinopel. Auch nach den Kirchenspaltungen des ersten Jahrtausends blieb die römische Kirche vielgestaltig. Dieser Pluralität versuchte im 20. Jahrhundert z. B. die kontextuelle Theologie Rechnung zu tragen (vgl. Peter 1995). Kirchenamtlich hat sie in der Stärkung der Ortskirchen durch das II. Vatikanum Anerkennung gefunden (DH 4151). Kontrafaktisch wurde diese Vielfalt aber als Homogenität beschrieben, die – spätestens seit dem Konzil von Trient – durch eine zunehmend straffe hierarchische Leitung und Administration durchgesetzt werden sollte. Strikte Zugehörigkeitsregeln wurden formuliert und mit der Autorität des obersten Lehr- und Leitungsamtes begründet.

Ähnlich ambivalent zeigt sich der Umgang mit gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen. Schon die frühen Apologeten suchten in der Rezeption philosophischer Entwürfe die Wahrheit des christlichen Glaubens zu belegen – darin einer fundamentalistischen Gesprächsverweigerung gänzlich entgegengesetzt. Die Kirche beförderte die Entwicklung und Ausdifferenzierung der Wissenschaften. Sie begrüßte ausdrücklich die Trennung geistlicher und weltlicher Gewalt, so heftig deren konkrete Zuordnung auch umstritten blieb. Doch eher konterkariert als begleitet wird diese Anerkennung von Pluralität durch einen durchgehenden Anspruch auf die eigene, höchste Entscheidungsgewalt. Der von Bonifaz VIII. 1302 gegenüber dem Kaiser erhobene Supremats-Anspruch (DH 870–875) findet sein Pendant im Syllabus Pius' IX. (DH 2901–2980). Er steht der nur wenige Jahrzehnte später erschienenen Erklärung der amerikanischen Fundamentalisten kaum nach, begründet die Ablehnung der Modernisierung aber weniger biblisch als durch die päpstliche Autorität.

Eindeutiger erscheint zumindest auf den ersten Blick die Haltung zur Pluralität der Religionen und Konfessionen, mit der die Kirche von Anfang an zu tun hatte. Alle, die nicht der katholischen Kirche angehörten, galten als Häretiker oder Heiden, die es zu bekehren galt. Eine lehramtliche Würdigung anderer Konfessionen oder Religionen sucht man bis zum II. Vatikanum vergeblich. Die Religionsfreiheit wurde noch im Syllabus Pius' IX. zurückgewiesen (DH 2915). Hier

markiert das II. Vatikanum eine deutliche Wende.²² Es konnte immerhin anknüpfen an theologische Ansätze zu einem Religionsdialog, die bis ins Mittelalter zurückreichen.²³ Gleichzeitig führte der Widerstand von Theologen und Bischöfen gegen die entsprechenden Erklärungen des Konzils zur jüngsten Kirchenspaltung.

Die Begegnung mit den – nicht nur außerhalb der Kirche – erstarrenden fundamentalistischen Gruppen kann und sollte ein Anlass sein, jene sich durch die Geschichte der katholischen Kirche ziehende Ambivalenz kritisch zu bedenken und hinter sich zu lassen. Die Akzeptanz der faktischen Pluralität auf allen drei genannten Ebenen ist dazu der erste Schritt auf einem Weg, der zu einer Tolerierung oder gar positiven Wertschätzung der Vielfalt führen könnte.

4.2.2 Glaube in Freiheit

Die für das Zusammenleben unverzichtbare Toleranz darf aber nicht allein auf der Macht des Faktischen gründen, sondern bedarf der Gründe, nicht zuletzt theologischer Gründe. Diese sind, wie oben angedeutet, schon in der kirchlichen Tradition zu finden und in den letzten Jahrzehnten in zahlreichen Entwürfen weiterentwickelt worden. Diese Entwürfe stehen im Hintergrund der folgenden, nur thesenartigen Hinweise.

Zum Kern christlichen Glaubens gehört die Überzeugung, dass Gott die Welt aus Liebe geschaffen hat. Den Menschen, Geschöpf unter anderen, zeichnet die Freiheit aus, die Gott ihm geschenkt hat. Diese Freiheit ist auf Seiten des Menschen die Möglichkeitsbedingung für den Glauben, die frei gegebene, liebende Antwort an Gott. Die Freiheit gibt dem Menschen aber auch die Möglichkeit und Pflicht, die ihn umgebende natürliche Welt zu gestalten, dem Zusammenleben der Menschen, nicht zuletzt der Kirche, eine Form zu geben. In Freiheit können sich Menschen entscheiden, wie sie die Welt verstehen und gestalten wollen,

22 Wegweisend die Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (DH 4195–4199) und zur Religionsfreiheit (DH 4240–4245).

23 Es ist hier nicht möglich, auf die unübersehbare Zahl der Entwürfe zu einer christlichen Theologie der Religionen einzugehen. Hilfreiche Überblicke finden sich z. B. bei Bernhardt (1993) und Schmidt-Leukel (2005). Hilfreiche Konzepte zur religiös begründeten Toleranz finden sich bei Schwöbel/Tippelskirch (Hg.) (2002).

wem und welchen Gruppen sie zugehören wollen. Und sie können die aus solcher Wahl entstehenden Verpflichtungen übernehmen.²⁴ Diese Grundaussage theologischer Anthropologie gilt es auf den drei genannten Ebenen zu konkretisieren.

Die Kirche versteht sich als Gemeinschaft derer, die daran glauben, dass Gott sich in Jesus von Nazareth der Welt zugewandt, die Menschen durch Jesu Leben, Tod und Auferstehung erlöst und zu einem neuen Leben befähigt hat. Deshalb ist die Rückbindung ihres Selbstverständnisses, all ihres Denkens und Handelns an Christus sowie an die biblischen Schriften, die von ihm Zeugnis geben, konstitutiv für den Fortbestand der Kirche. Deshalb gibt sie diese Schriften von Generation zu Generation weiter. Die Tradition der Kirche ist aber nicht als Weitergabe unwandelbarer Gehalte zu denken, sondern als andauernder, vielgestaltiger Deutungs- und Transformationsprozess. An ihm sind nicht nur kirchliche Amtsträger und Theologen beteiligt, sondern alle Gläubigen, die sich der Kirche zugehörig fühlen. Je individualisierter sich in der Moderne Lebensläufe gestalten, desto individueller zeigen sich auch die Interpretationen der christlichen Tradition (vgl. Taylor 2012, 843–895). Diese sind allerdings keineswegs beliebig: Wer Mitglied der Kirche sein und bleiben will, steht in der Pflicht, mit Gründen aufzuzeigen, dass und warum seine Form religiös geprägten Denkens und Handelns als eine Deutung der biblischen Quellen und ihrer kirchlichen Tradierung gelten kann. Die je genannten Gründe zu prüfen, ist eine Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft. Doch nicht Uniformität, sondern der Wert gewonnener Vielfalt muss der Maßstab dieser Prüfung sein, wenn die Freiheit der Glaubenden ernst genommen wird (vgl. Schreiter 1992).

Die freiheitstheologische Begründung innerkirchlicher Pluralität bildet auch das Fundament für eine Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zu anderen Religionen. Die Einsicht, dass sich Glaube und Leben der Kirche der Entscheidung verdanken, sich an Christus und dem biblischen Zeugnis zu orientieren, ist verbunden mit dem Wissen, dass auch andere Entscheidungen möglich sind, die zu anderen Formen der Rede von Gott und des Lebens vor Gott führen. Das Wissen, dass der eigene Glaube gute Gründe für seine Form nennen kann, ist verbunden

²⁴ Zum Verständnis des christlichen Glaubens als eines von Freiheit geprägten Gegenübers von Gott und Mensch vgl. Pröpfer (2011, 488–656).

mit der Einsicht, dass auch andere Gottes- und Lebensvorstellungen gut begründet werden können. Das schließt nicht aus, dass man die Glaubens- und Lebensformen anderer Religionen für falsch hält. Aber es ist ein gewichtiger Grund, die Entscheidung von Menschen zu tolerieren, anderen Religionen zugehören zu wollen. Solche Toleranz verbietet nicht den Versuch der Missionierung – solange sie den Weg des Überzeugens wählt, der die Freiheit der Anderen achtet. Die Kontingenz der eigenen Glaubensüberzeugung, die in der Begegnung mit anders Glaubenden bewusst wird, muss aus einer freiheitsphilosophischen Perspektive nicht in jenes oben genannte Dilemma führen, in das die Toleranzforderung zu münden scheint. Die Anerkennung der Wahrheitsfähigkeit und Verbindlichkeit einer anderen Religion muss die Wahrheit und Verbindlichkeit der eigenen nicht auflösen. Denn die Verbindlichkeit der eigenen Religion entsteht aus der aus guten Gründen frei gewählten Bindung an sie, nicht aus einer unhinterfragbaren und absoluten Gewissheit ihrer Inhalte.²⁵ Diese Verbindlichkeit wird nicht dadurch gemindert, dass Andere sich anders gebunden haben.

Bleibt die Frage nach dem Ort des Glaubens und der Gläubigen in der modernen, funktional differenzierten und pluralen Gesellschaft. Vom göttlichen Auftrag an den Menschen, die ihm gegebene Welt und sein Leben in ihr zu gestalten, war schon die Rede. Es gehört zu den Fähigkeiten des Menschen, zu forschen, Erkenntnisse zu gewinnen, technische Fertigkeiten auszubilden. Dies gilt nicht nur im Blick auf die Natur, sondern auch für die soziale Wirklichkeit. Die unterschiedlichen Perspektiven und Aufgaben, die so entstehen, führen zu je eigenen Regelsystemen, die beachten müssen, wer sich ihrer bedienen will. Eine Kirche, die im Mühen um Erkenntnis und Weltgestaltung die Erfüllung eines göttlichen Auftrags an den Menschen sieht, hat keinen Grund, sich diesen Entwicklungen zu widersetzen. Sie kann sich einmischen in die vielstimmigen Debatten um moralische Fragen, um die politische Organisationsform einer Gesellschaft, um angemessene Formen menschlichen Lebens. Dabei wird sie auf Herrschaftsansprüche

25 Eine solche Gewissheit wird nicht erst durch die Begegnung mit Gläubigen anderer Religionen in Frage gestellt. Religiöse Biographien sind regelmäßig vom Zweifel am eigenen Glauben, an seinen Inhalten und seinem Gegenüber geprägt. Das von Forst eingeforderte Kontingenzbewusstsein (vgl. o. Abschn. 3.4) bezüglich der eigenen Überzeugung ist dem Glauben inhärent. Vgl. dazu die Beiträge in Hoffmann (Hg.) (2017).

verzichten, indem sie etwa den Schöpfungsbericht nicht länger als Veto gegen die Evolutionslehre ins Feld führt oder politische Machtpositionen für sich einfordert. Um Gehör zu finden, wird sie ihre Optionen in einer Form begründen müssen, die auch Menschen überzeugen können, die nicht zur Kirche gehören (vgl. Forst 2003, 600–604; Habermas 2005, 119–154). Was hier zunächst für die Vertreter der institutionell verfassten Kirche skizziert wurde, gilt analog auch für die einzelnen Gläubigen. Sie können und müssen entscheiden, welchen der ausdifferenzierten Bereiche der Gesellschaft sie zugehören wollen; wie viel ihrer Zeit und Kraft sie für welche Fragen und Aufgaben aufwenden wollen. Es liegt an ihnen, ob und wie sie ihre religiösen Optionen und Wertvorstellungen in ihr Engagement einfließen lassen, das sie in ihren so unterschiedlichen Lebensbereichen zeigen. Ihr Glaube, ihr Christsein ist dann kein Leben in einer abgeschotteten Sonderwelt; sondern eine konkrete Gestalt christlichen Glaubens in einer im vielfachen Sinne pluralen Welt, die er als seine Welt anerkennt.

Das so gezeichnete Bild eines „Glaubens in der Welt“ erklärt, warum ich den Begriff „Identität“ durchgängig vermieden habe. Er scheint mir zu starr, um individuelle Biographien und die Geschichte von Kirchen zu beschreiben. Das konkrete Leben von Menschen ist heute geprägt durch eine große Zahl verschiedener „Zugehörigkeiten“. Deren jeweilige Bedeutung für die einzelnen Menschen kann und wird sich im Lauf eines Lebens beständig wandeln. Es ist Last und Chance der Freiheit, immer wieder entscheiden zu können und so die Gestalt des eigenen Lebens wachsen zu lassen. Die Last der Freiheit spielte eine wichtige Rolle bei der Analyse des Fundamentalismus, der die Angst vor Orientierungs- und Sinnverlust durch willkürliche und gewaltsame Festlegungen zu bannen sucht. Dem kann ein christlicher Glaube in der beschriebenen Gestalt eine Alternative entgegenhalten: Den Menschen, deren Freiheit immer auch mit Angst verbunden ist, gibt der christliche Glaube die Zusage, dass Gott sich unwiderruflich an die Menschen gebunden hat, auch und gerade an die, die zu scheitern und sich zu verlieren drohen. Dieser Glaube kann die Angst entmachten und Freiheit als Chance erkennen lassen. Es bedarf keines Fundamentalismus, um diesen Glauben zu bewahren. Einen solchen befreienden und freien Glauben überzeugend zu leben und theologisch zu begründen, ist die beste religiöse Antwort, die auf den Fundamentalismus möglich ist.

Literatur

- Alkier, Stefan; Deuser, Hermann; Linde, Gesche** (Hg.) (2005): Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken. Tübingen: Francke.
- Assmann, Jan** (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München, Wien: Hanser.
- Bellah, Robert** (2004): Zivilreligion in Amerika. In: Kleger, Heinz (Hg.): Die Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. 2. Aufl. Münster: LIT, 19–41.
- Bernhardt, Reinhold** (1993): Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. 2. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Ceylan, Rauf; Kiefer, Michael** (Hg.) (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Bonn: bpb.
- Durkheim, Emile** (1994): Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Übers. v. L. Schmidt. Frankfurt: Suhrkamp.
- Forst, Rainer** (2003): Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt: Suhrkamp.
- Franz, Matthias** (Hg.) (2014): Die Beschneidung von Jungen. Ein trauriges Vermächtnis. Göttingen: V&R.
- Gabriel, Karl** (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg: Herder.
- Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Pollack, Detlef** (Hg.) (2014): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. 2. Aufl. Berlin: Berlin University Press.
- Geiges, Lars; Marg, Stine; Walter, Franz** (2015): Pegida: Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft? Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen** (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen** (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Habermas, Jürgen (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 119–154.
- Häusler, Alexander; Roeser, Rainer** (2014): Geliebter Feind? Islamismus als Mobilisierungsressource der extremen Rechten. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript, 301–317.
- Heil, Johannes; Krame, Stephan J.** (Hg.) (2012): Beschneidung. Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil. Berlin: Metropol.
- Hill, Marc** (2016): Nach der Parallelgesellschaft. Neue Perspektiven auf Stadt und Migration. Bielefeld: transcript.
- Hoffmann, Veronika** (Hg.) (2017): Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven. Ostfildern: Grünewald.
- Horn, Christoph** (Hg.) (1997): Augustinus. De civitate dei. Berlin: Akademie Verlag.

- Joas, Hans** (2014): Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung. In: Gabriel, Karl (Hg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin Univ. Press, 603–622.
- Joest, Wilfried** (1983): Art. Fundamentalismus. In: Müller, Gerhard u. a. (Hg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 11. Berlin: de Gruyter, 732–738.
- Juergensmeyer, Mark; Kitts, Margo; Jerryson, Michael** (Hg.) (2017): *Violence and World's Religious Traditions*. Oxford: University Press.
- Kermani, Navid** (2002): *Dynamit des Geistes. Martyrium, Islam und Nihilismus*. Göttingen: Wallstein.
- Kolnberger, Thomas; Six, Clemens** (Hg.) (2007): *Fundamentalismus und Terrorismus. Zu Geschichte und Gegenwart radikalierter Religion*. Essen: Magnus.
- Kreutzer, Florian** (2015): *Stigma „Kopftuch“*. Zur rassistischen Produktion von Andersheit. Bielefeld: transcript.
- Lüders, Michael** (2015): *Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet*. 9. Aufl. München: Beck.
- Luhmann, Niklas** (1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas**. (1989): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*. 3. Aufl. Stuttgart: Enke.
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott** (1988): *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, Thomas** (Hg.) (1989): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Meyer, Thomas**. (2011): *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer.
- Pally, Marcia** (2008): *Die hintergründige Religion. Der Einfluss des Evangelikalismus auf Gewissensfreiheit, Pluralismus und auf die US-amerikanische Politik*. Berlin: Berlin Univ. Press.
- Peter, Anton** (1995): *Inkulturation, kontextuelle Theologie, Befreiung. Ein Versuchsversuch*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.): *Für Enrique Dussel*. Aachen: Augustinus-Buchhandlung, 121–147.
- Pfaff-Czarnecka, Joanna** (2012): *Zugehörigkeit in der modernen Welt. Politiken der Verortung*. Göttingen: Wallstein.
- Pröpper, Thomas** (2011): *Theologische Anthropologie I*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Prutsch, Markus J.** (2007): *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. 2. Aufl. Wien: Passagen.
- Sarrazin, Thilo** (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. 9. Aufl. München: dva.
- Schleichert, Hubert** (2003): *Wie man mit Fundamentalisten diskutiert, ohne den Verstand zu verlieren. Anleitung zum subversiven Denken*. 3. Aufl. München: Beck.
- Schmidt-Leukel, Perry** (2005): *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schmidt-Salomon, Michael** (2006): *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri.

- Schneiders, Thorsten Gerald** (Hg.) (2014): Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung. Bielefeld: transcript.
- Schreiter, Robert** (1992): Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Salzburg: Pustet.
- Schwöbel, Christoph; Tippelskirch, Dorothee von** (Hg.) (2002): Die religiösen Wurzeln der Toleranz. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Taylor, Charles** (2012): Ein säkulares Zeitalter. Frankfurt: Suhrkamp.
- Walter, Peter** (Hg.) (2005): Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinigen Gott. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Weinrich, Michael** (1999): Christlicher Fundamentalismus: Ein moderner Antimodernismus. In: Tippelskirch, Dorothee von (Hg.): Fundamentalismus in der Moderne. Tübingen: TVT, 95–114.
- Weiß, Sabine** (2017): Migrantengemeinden im Wandel. Eine Fallstudie zu koreanischen Gemeinden in Nordrhein-Westfalen. Bielefeld: transcript.

Kirchliche Dokumente

- DBK** (2003): Christen und Muslime in Deutschland. Arbeitshilfe Nr. 172. Bonn: DBK.
- DH – Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter** (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. 37. Aufl. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- EKD** (2006): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. Hannover: EKD.

Über den Autor

Michael Bongardt, Dr. theol., Professor für Anthropologie, Kultur- und Sozialphilosophie am Philosophischen Seminar der Universität Siegen.
E-Mail: Michael.Bongardt@uni-siegen.de.