



# Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



## Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

### Umstrittener Pluralismus

Christof Mandry  
Wie viel Pluralismus verträgt die Gesellschaft?

Hansjörg Schmid  
Islam und Pluralismus

Christoph Baumgartner  
Religiöse Diversität in den Niederlanden

Sándor Fazakas  
Zuwanderung, Fremdheit und Zusammenhalt in Ungarn

Andreas Fisch  
Zuwanderer und die Frage der Leitkultur

Lamya Kaddor  
Wir sind längst eine bunte Einwanderungsgesellschaft

Sozialinstitut Kommende Dortmund  
4/2016

# BIG DIREKT GESUND IST DEUTSCHLANDS ERSTE DIREKTKRANKENKASSE.

1996 gegründet, verfolgt die BIG konsequent das Konzept Direktprinzip: niedrige Verwaltungskosten, ein sehr gutes Preis-Leistungs-Verhältnis und ausgezeichneter Service mit klarer Online-Ausrichtung. BIG direkt gesund zählt zu den finanz- und leistungsstärksten Krankenkassen Deutschlands.

**big-direkt.de**  
☎ 0800/5456 5456



**direkt gesund**



## Impressum

10. Jahrgang 2016 Heft 4

### Herausgeber

Prälat Dr. Peter Klasvagt, Dortmund  
Sozialinstitut Kommende  
Prof. Dr. Christian Spieß, Linz  
Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum  
Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker  
Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach  
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle  
Stefan Lunte, F-Besson/B-Brüssel

### Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)  
Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)  
Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

### Konzept Schwerpunktthema

Prof. Dr. Christof Mandry

### Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,  
Brackeler Hellweg 144, D-44309 Dortmund  
Mail [redaktion@amosinternational.de](mailto:redaktion@amosinternational.de)  
Internet [amosinternational.de](http://amosinternational.de)

### Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich  
(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

### Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG  
D-48135 Münster  
Tel. (0251) 69 01 31  
Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33  
Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat  
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

### Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-  
Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:  
39,80 €/sFr 69,20  
Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten  
Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.  
Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.  
Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis  
zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

### Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG  
D-48135 Münster  
Tel. (0251) 69 01 36

### Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster  
Printed in Germany

### Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Joachim Wiemeyer (Bochum)</i> Integration oder Rückkehr? Zu diesem Heft	2
SchwerpunkttHEMA	<i>Christof Mandry (Frankfurt)</i> Wie viel Pluralismus verträgt die Gesellschaft? Es geht nicht nur um die Vielfalt der Religionen und Kulturen	3
	<i>Hansjörg Schmid (Fribourg/Schweiz)</i> Ein gottgewollter Wettstreit in guten Werken Sozialethische Reflexionen zu Islam und Pluralismus	9
	<i>Sándor Fazakas (Debrecen/Ungarn)</i> Gesellschaftlicher Zusammenhalt oder Vereinheitlichung kollektiver Identitäten? Eine Bestandsaufnahme der jüngsten gesellschaftlichen Entwicklungen in Ungarn und des kirchlichen Reflexionspotenzials	16
	<i>Christoph Baumgartner (Utrecht/Niederlande)</i> Religiöse Diversität in den Niederlanden Zwischen historischer Signatur und gesellschaftlicher Herausforderung	24
	<i>Andreas Fisch (Dortmund)</i> Gesetzestreue – Verfassungspatriotismus – Leitkultur Was lässt sich redlich von Zuwanderern einfordern?	34
<b>Arts &amp; ethics</b>	<i>Ursula Kreuz (Fürth)</i> guerilla_exil II Installative Intervention im Stadtraum	28
Interview	<i>Lamya Kaddor (Duisburg)</i> „Wir sind längst eine bunte Einwanderungsgesellschaft“ Interview über Einwanderung, Integrationshindernisse und den Mehrwert kultureller Vielfalt	39
Buchbesprechungen	Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit	44
	Nachhaltig wirtschaften – gerecht teilen	45
	Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach	46
	Ethik des Strafvollzugs	47
	Zukunftsfrage Pflegeethik	48
	Die Würde des Tieres ist unantastbar Religiöse Identität und theologische Ethik	50
Tagungsbericht	<i>Stephanie Steininger, Linz (Linz)</i> Flucht – Zuwanderung – Integration Multidisziplinäre und normative Vergewisserungen zu Herausforderungen der Migration	52
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige SchwerpunkttHemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Joachim Wiemeyer

Wenn in der politischen Öffentlichkeit über die Integration von Ausländern debattiert wird, wird häufig übersehen, wie hoch die Fluktuation unter der ausländischen Wohnbevölkerung ist. Zwischen 1991 bis 2015 sind rd. 14 Mill. Ausländer aus Deutschland ausgereist. Viele Einwanderer wollen selbst zunächst

nur befristet nach Deutschland einreisen, um bei besseren ökonomischen und politischen Verhältnissen in ihre Heimat zurückzukehren. 80–90% der Italiener, Spanier, Griechen und Portugiesen, die in den letzten 60 Jahren zeitweise in Deutschland gearbeitet haben, leben wieder in ihrer Heimat. Abhängig war dies vom Ende der Diktaturen (Griechenland, Spanien und Portugal) und der Verbesserung der ökonomischen Situation im Kontext des EU-Beitritts. Bei den beiden größten Migrantengruppen, aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien, fand eine solche starke Rückwanderung nicht statt, weil die Zugewanderten – im Fall der Türkei – teilweise Minderheiten (Kurden, Alewiten) angehören, die bis in die Gegenwart unterdrückt werden, oder die politische und ökonomische Situation in der Heimat (Kosovo, Bosnien-Herzegowina) nach wie vor instabil ist. Stärker sahen hingegen die deutschstämmigen Aussiedler aus dem ehemaligen Ostblock ihre Zukunft von Anfang an in Deutschland.

Ein wichtiger Aspekt der Integration ist also die Frage, welche Zeitdauer Migranten selbst ihrem Aufenthalt in einem fremden Land beimessen, und wo sie langfristig ihre Zukunft sehen. Dies bestimmt ihre Bereitschaft und ihr Engagement, sich auf die neue Gesellschaft (z. B. beim Spracherwerb, Kontakt mit Einheimischen) einzulassen und in die Zugehörigkeit zur frem-

## Integration oder Rückkehr?

den Gesellschaft zu investieren. Viele der Gastarbeitergenerationen haben ein Arbeitsleben lang davon geträumt, spätestens als Rentner in die Heimat zurückzukehren, und dafür auch in der Heimat Wohneigentum gebildet. Nicht realisiert wurden diese Erwartungen auch deshalb, weil sich ihre Kinder und Enkel in Deutschland etabliert hatten und die medizinische Versorgung, die mit zunehmendem Alter immer wichtiger wird, in Deutschland besser ist. So ist ein zunächst ungewollter und ungeplanter Daueraufenthalt entstanden.

In der Gegenwart stellt sich diese Integrationsproblematik angesichts der jüngsten Flüchtlingsbewegung erneut. Viele Flüchtlinge wollen schnell als ungelernete Arbeitskräfte arbeiten, sind aber nur schwer zu einer mehrjährigen Berufsausbildung zu bewegen, die ihnen erst eine erfolgreiche und dauerhafte Integration in die deutsche Arbeitswelt und die Gesellschaft, verbunden mit hinreichenden Einkommenserwartungen, ermöglicht.

Mit Migration und den weiteren Ursachen der zunehmenden gesellschaftlichen Pluralisierung ist eine Vielzahl von Probleme verbunden, die in den Beiträgen dieses Heftes thematisiert werden. *Christof Mandry* geht der grundsätzlichen Frage nach, was eine Gesellschaft zusammenhält und wie Integration gelingen kann, wenn die Gegensätze größer werden, sei es in sozialer, politischer, kultureller oder religiöser Hinsicht. Mit der Zuwanderung muslimischer Migranten wird die Frage nach dem Verhältnis von Islam und Pluralismus aufgeworfen. *Hansjörg Schmid* zeigt auf, wie muslimi-

sche Gelehrte versuchen, ihren Wahrheitsanspruch mit den Erfordernissen des modernen Pluralismus in Einklang zu bringen. Die deutsche Debatte findet ihre Parallelen in anderen europäischen Ländern. *Christoph Baumgartner* erläutert die Situation in den Niederlanden, wo sich eine vorgeblich tolerante und multikulturelle Gesellschaft zunehmend intolerant gegenüber muslimischen Zuwandern zeigt. In den Niederlanden bildet sich eine liberale und säkulare Leitkultur heraus, über deren Legitimität und Inhalt in Deutschland noch debattiert wird. In diese Debatte führt *Andreas Fisch* ein.

Nach der deutschen öffentlichen Diskussion zu urteilen, scheint in der europäischen Flüchtlingsdebatte ein zentraler Gegensatz zwischen Deutschland und Ungarn zu bestehen. Die gesellschaftlichen Hintergründe der ungarischen Politik werden von dem protestantischen Sozialethiker *Sándor Fazakas* erläutert. Im Interview plädiert die Islamwissenschaftlerin und muslimischen Religionslehrerin *Lamýar Kaddor* einerseits für mehr Mut zur gesellschaftlichen Heterogenität und fordert andererseits ein klar formuliertes Zukunfts-Leitbild für eine deutsche Einwanderungsgesellschaft. Das Gespräch mit ihr rundet das hochaktuelle Schwerpunktthema der Novemberausgabe ab.



# Wie viel Pluralismus verträgt die Gesellschaft?

Es geht nicht nur um die Vielfalt der Religionen und Kulturen



Christof Mandry

Was hält eine Gesellschaft zusammen, wenn die Gegensätze in ihr anwachsen? Gesellschaftlicher Pluralismus ist ein umstrittener Sachverhalt. Die einen erkennen in zunehmender Vielfalt das Schrumpfen bisheriger Gemeinsamkeiten und fürchten soziale Konflikte bis hin zum Auseinanderbrechen des Staates. Die anderen deuten den Pluralismus als Konsequenz aus der Modernisierung und Individualisierung einer Gesellschaft, die sowohl den Alt- wie auch den Neubürgern mehr Chancen auf ein selbstbestimmtes Lebensprojekt einräumt. Nicht leicht zu beantworten ist die Frage, wie viele Unterschiedlichkeiten eine Gesellschaft aushält, ohne ernsthaften Schaden zu nehmen. Das Nachdenken darüber macht es erforderlich, sowohl die Art der Unterschiede zu berücksichtigen als auch die politische Kultur, in der sie Aufmerksamkeit finden.

Über gesellschaftlichen Pluralismus wird heute hauptsächlich im Zusammenhang mit Einwanderung nach Europa gestritten. Zuwanderer aus fremden Kulturen und mit fremden Religionen erhöhen zweifellos die Bandbreite an gesellschaftlich vorhandenen Unterschiedlichkeiten und stellen die Politik wie auch die Zivilgesellschaft vor Integrationsherausforderungen, die nicht identisch mit jenen sind, die sich einfach aus der fortschreitenden gesellschaftlichen Differenzierung ergeben. Nachdem der programmatische „Multikulturalismus“ nahezu einhellig verabschiedet wurde – auch von vielen seiner vormaligen Vertreter –, breitet sich die Einsicht aus, dass die mitteleuropäischen Gesellschaften, die sich jahrzehntelang einer konsistenten Einwanderungspolitik verweigert haben, umdenken müssen. Die sozialen und ökonomischen Herausforderungen in Europa sind enorm, und der kulturelle, religiöse und moralische Pluralismus macht ihre konstruktive Bearbeitung

nicht einfacher. Für manche liegt daher die Konsequenz auf der Hand: Pluralitätsreduktion durch Rückkehr zu den herkömmlichen Werten und Normen einer Nation ist das Gebot der Stunde. Diese Sichtweise ist jedoch zu eng. Sie hat nicht nur ein mechanisches Bild von Gesellschaft als statische Stabilitätsordnung vor Augen, deren Tragfähigkeit auf mehrheitlicher Homogenität beruht. Ähnlich der Schneeverwehung, die viele Flocken trägt, bis sie schließlich zu schwer ist und als Lawine ins Tal donnert, müsse die so gedachte Stabilität unter „Pluralitätsbelastung“ irgendwann zusammenbrechen. Damit wird jedoch die Entwicklungsdynamik einer Gesellschaft unterschätzt.

Auch die aktuelle Konzentration auf Migration als Ursache von Pluralität greift zu kurz. Ein Blick auf die Problemlagen etlicher Staaten in Europa macht dies deutlich. Eine ganze Reihe unter ihnen kämpft – teilweise schon seit langem – um ihre gesellschaftlich-staatliche Einheit. Dies gilt etwa

- für Großbritannien, mit dem lange schwelenden Bürgerkrieg in Nordirland und den Unabhängigkeitswünschen Schottlands,
- für Spanien mit der drohenden Sezession Kataloniens (und einer immer wieder kritischen Lage im Baskenland),
- für Belgien mit dem Auseinanderdriften von Flamen und Wallonen, und
- für Italien, wo sich Norden und Süden immer weniger zu sagen haben.

In allen diesen Konfliktlagen steht oder stand tatsächlich die Einheit von Staat und Gesellschaft auf dem Spiel, und überall sind vielfältige Ursachen wirksam, unter denen Geschichte, Nationalbewusstsein und teilweise auch konfessionelle Unterschiede eine bedeutende Rolle spielen. Migration wirkt in diese Konflikte gar nicht oder nur marginal hinein. Schon dieser erste Überblick spricht also dagegen, Pluralität und Migration zu eng aneinander zu rücken.



## Was ist eigentlich mit Pluralismus gemeint und inwiefern ist er problematisch?

Die eingangs erwähnten gegensätzlichen Bewertungen von Pluralismus machen darauf aufmerksam, dass gesellschaftlich vorhandene Unterschiede nicht eindeutig gut oder schlecht sind. Zunächst einmal ist es der Normalfall jeder modernen Gesellschaft, dass in ihr erhebliche Unterschiede vorhanden sind – die Bandbreite etwa in finanziellen, sozialen und lebensstilbezogenen Hinsichten ist oft erheblich. Darüber hinaus ist mit Pluralismus vor allem die Vielfalt an religiösen und nichtreligiösen Weltanschauungen, Lebensformen und politischen, ästhetischen und moralischen Einstellungen gemeint. Gegenüber früheren Epochen ist deren Bandbreite heute entweder größer geworden, oder sie wird gegenwärtig zumindest als erheblicher wahrgenommen. Die faktische Pluralität der Lebensstile und Lebensformen, der Einstellungen und Überzeugungen erhält nämlich darin ihr eigentlich politisches Gewicht, dass ihnen Relevanz, Stabilisierungs- oder Gefährdungspotenzial für den gesellschaftlichen Zusammenhalt zugeschrieben wird. Ob die sozialen und ökonomischen Unterschiede in einer Gesellschaft etwa als „normal“ oder als „skandalös“ bewertet werden, hängt nicht allein von ihrem Ausmaß ab, sondern auch davon, inwieweit sie (noch) mit einem breit geteilten gesellschaftlichen Selbstbild verein-

bar sind. So wird etwa das akzeptable Auseinanderklaffen zwischen Arm und Reich in Europa wesentlich enger gezogen als in den USA oder in vielen asiatischen Ländern. Es sind nicht die empirisch beschreibbaren Sachlagen allein, sondern ihre Bewertung, von denen ihre gesellschaftliche Bedeutsamkeit abhängt. Waren es in der Vergangenheit eher politisch-ideologische Unterschiede, denen die Aufmerksamkeit galt, sind dies heute vor allem religiöse und kulturelle. Damit ist ein weiterer Aspekt erkennbar, der den Pluralismus charakterisiert – über das Vorhandensein von Unterschieden und ihre Wahrnehmung als bedeutsam hinaus: Von Pluralismus sprechen wir besonders dort, wo er sich auf die normativen und evaluativen Grundlagen bezieht, auf denen die vorhandene soziale Diversität bewertet wird. Der Pluralismus der Überzeugungen und Weltanschauungen stellt deshalb eine Herausforderung dar, weil die Maßstäbe unterschiedlich sind, nach denen die Bewertung von Differenzen vorgenommen wird. Pluralismus ist daher notweniger Weise umstritten, denn in der Uneinigkeit der Bewertungsgrundlagen besteht gerade sein Kern; die Herausforderung besteht darin, eine verbindliche und verantwortliche Weise zu finden, wie mit dem Wertpluralismus umzugehen ist.

## Pluralismus ist nicht nur ein Problem, sondern wird auch bejaht

Dass mit Pluralismus Probleme verbunden sind, sollte nicht übersehen lassen, dass die meisten Menschen in unserer Gesellschaft den Pluralismus grundsätzlich bejahen und als Wert anerkennen (vgl. Mandry 2012). Denn Pluralismus ist die Konsequenz aus einer Gesellschaft, die die Freiheit des Einzelnen und seine Wünsche nach Selbstverwirklichung achtet und ihnen ei-

nen grundrechtlich abgesicherten Raum verschafft. Das Entfallen gesellschaftlichen Konformitätsdrucks und die nachlassende Bindungswirkung von traditionellen Autoritäten ermöglicht es den einzelnen, ihren eigenen Lebensentwurf und ihre persönlichen Vorstellungen vom Lebensgelingen zu verfolgen.

- Zwar ist diese „Multioptionalität“ *individuell* mit der Erfordernis verbunden, die geringer gewordene Außenorientierung durch eigene, möglichst authentische Selbstorientierung zustande zu bringen (vgl. Lesch 2013, 83).
- Doch gerade weil sie diese Freiheitsoptionen erst eröffnet, wird sie als *gesellschaftliches* Ideal geschätzt.

Freilich ist Pluralismus als Lebensform einer modernen Gesellschaft weder grenzenlos noch beliebig, vielmehr baut sie auf gehaltvollen Voraussetzungen auf. Diese Voraussetzungen beziehen sich auf drei Ebenen.

- Erstens wird der Staat entmoralisiert. Der Zweck des Staates kann es nicht mehr sein, eine bestimmte Moral durchzusetzen oder einer bestimmten Religion Vorrechte zu verschaffen, weil sie „wahr“ sind. Der Staatszweck beschränkt sich vielmehr auf eine Ordnungsfunktion, die der individuellen Freiheit verpflichtet ist.
- Zweitens müssen die Gesellschaftsmitglieder erhebliche kognitive und emotionale Leistungen erbringen, um die Chancen des Pluralismus zu nutzen, aber auch seine Zumutungen ertragen zu können. Dazu gehören z.B. die Anerkennung der Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, die kognitive Einklammerung des Überlegenheitsanspruchs der eigenen Überzeugungen sowie die emotionale Bereitschaft zur Toleranz von Lebensstilen, die man nicht teilt.
- Die dritte Voraussetzung betrifft die politische Kultur und damit die Art und Weise, wie die Menschen ihre „Bürgerrolle“ wahrnehmen, also wie sie als demokratische Subjekte im öffentlichen Raum agieren. Um mit den Bewertungskonflikten, die unter pluralistischen Bedingungen die Diskussion der Interessenkonflikte bedingt, konstruktiv umzugehen, ist es erforderlich, im öffentlichen

Diskurs Toleranz, Anerkennung der Anderen und die Bereitschaft zu zeigen, sowohl sich selbst als auch den anderen die jeweils alternativen Sichtweisen und Einschätzungen zuzumuten. Das schließt – mit

Habermas (2005) – die Bereitschaft ein, an der „Übersetzung“ des jeweils fremden Sprachspiels aktiv mitzuwirken und nicht auf einer (jeweils eigenen) „Vernunftsprache“ hegemonial zu beharren.

individuellen Freiheitsräume ihrer Mitglieder eher beschneiden, anstatt ihnen sinnvolle Lebensformen vor Augen zu führen.

## *Blick zurück auf die Multikulturalismus-Debatte*

Angesichts der Befürchtungen, der gesellschaftliche Zusammenhalt werde durch die Vielzahl fremder Kulturen an seine Belastbarkeitsgrenzen gebracht, ist es erhellend, sich nochmals die Anliegen vor Augen zu führen, die in der Multikulturalismus-Debatte erörtert wurden. Denn Sorgen bereitet nicht nur die große Bandbreite individueller Überzeugungen und Lebensstile, sondern es sind vor allem fremde Kulturen, die unter dem Verdacht der Unvereinbarkeit mit einer liberalmodernen Gesellschaft stehen, und die sich, so die Befürchtung, durch Zuwanderung als anti-liberales Element in europäische Gesellschaften ausbreiten. Im Sinne eines „aufgeklärten Multikulturalismus“ gilt es hier, weder die unbestreitbaren Herausforderungen zu negieren und in eine naive Kulturromantik zu verfallen, noch einen unausweichlichen „Konflikt der Kulturen“ zu prophezeien. Denn zum einen sind die deutsche wie auch die anderen westeuropäischen Gesellschaften faktisch längst „multikulturell“. Zum anderen sind diese „Kulturen“ erheblich pluraler, als es die vereinheitlichende Rede von „den Kulturen“ suggeriert.

Die wichtigsten Theoretiker des Multikulturalismus, die kanadischen Philosophen Charles Taylor und Will Kymlicka, hatten traditionelle Minderheiten wie Ureinwohner und die frankophonen Gebiete Kanadas im Blick, als sie für deren Eigenwert und so etwas wie einen kulturellen „Bestandschutz“ (vor allem durch Sprachpolitik) eintraten. Taylor (2009) vertrat diesen Multikulturalismus – ein Nebenher von Kulturen in einer Gesellschaft – mit

dem Argument, authentische individuelle Identität sei auf die Verwurzelung in konkreten kulturellen Überlieferungen angewiesen und gewinne erst in Bezug zu diesen ihre je individuelle Gestalt. Damit übte er Kritik am moralischen Universalismus, der immer nur allgemeine Lebensformen vorgeben, aber niemals authentisch-eigene Identität vermitteln könne. Gewachsene kulturelle Identitäten – wie eben die „Kultur“ Quebecs – müssten gegen die nivellierende Massenkultur geschützt werden dürfen, um als Bezugspunkt für individuelle Identitäten (und damit für konkrete Freiheitsgestalten) zur Verfügung zu stehen. „Kulturen“ sind nämlich keine puren Deutungsüberlieferungen, sondern in den spezifischen Lebensformen von Gemeinschaften präsent, die durch Sprache, Überlieferungen und Praktiken geprägt sind. Während es bei Taylor letztlich unklar bleibt, wie die Grenzen zwischen individuellen Selbstbestimmungsrechten und der kulturellen Bestandssicherung genau zu ziehen sind, ist Kymlicka (1999) eindeutiger und versteht „Kulturen“ von vornherein nicht als Eigenwert, sondern allein als Bezugsreservoir für die individuelle Freiheitsgestaltung. Aus diesem Verständnis ist auch eine Kriterienlogik für kulturelle Überlieferungen zu gewinnen:

- Sie sind nur soweit gut, wie sie tatsächlich Optionen für eine freiheitliche Lebensgestaltung bereitstellen.
- Sie müssen jedoch kritisiert und eventuell politisch-rechtlich reglementiert werden, wo kulturelle Gemeinschaften etwa durch Zementierung von Machtverhältnissen die

Zu den wichtigen Einsichten der Multikulturalismus-Debatte gehört der Hinweis, dass nicht „Kulturen“ gesellschaftlich präsent sind, sondern Menschen, die ihre Lebensgestaltung an kulturellen Überlieferungen entlang vornehmen wollen. Somit sind auch nicht die Kulturen selbst Träger von Schutzverpflichtungen, sondern die Menschen, deren Selbstbestimmung, persönliche Identität und psychisch-soziale Integrität Achtung und Schutz verlangen dürfen. Gegenüber einem naiven Multikulturalismus, der „Kulturen“ als klar konturierte Überlieferungskomplexe romantisiert, deren Anhänger gewissermaßen schicksalhaft mit diesen Überlieferungen verbunden sind, ist die innere Pluralität, die Unschärfe der inhaltlichen Bestimmung und die Bezogenheit auf andere „Kulturen“ zu unterstreichen. Kulturelle Überlieferungen sind stets plural und innerlich heterogen. Außerdem – das ist vielleicht noch wichtiger – tragen sie nicht nur zur Pluralisierung einer Gesellschaft bei, in die sie durch Zuwanderer hineingetragen werden, sondern erfahren in der Regel selbst einen Pluralisierungsschub, sobald die nächste Generation Identitäten ausprägt, die sowohl an den Überlieferungen ihrer Elterngeneration als auch an den Einflüssen aus der umgebenden europäischen Gesellschaft teilhat. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Mehrheitsgesellschaft eine Integrationspolitik unterstützt, die es Zuwanderern ermöglicht und erleichtert, Zugehörigkeitsweisen auszubilden, die sowohl Identitätsbindungen an die kulturellen Besonderheiten ihrer familiären Herkunft als auch zur Mehrheitskultur ihres eigenen Lebenskontextes umfasst.

## Recht auf Selbstbestimmung in der pluralistischen Gesellschaft

Wie Heiner Bielefeldt hervorhebt, entfaltet jede moderne Gesellschaft, die sich normativ an den Menschenrechten orientiert, prinzipiell eine emanzipatorische Dynamik gegenüber jeglichen tradierten Autoritäten, Weltanschauungen und Religionen und wird daher stets eine religiös, kulturell und weltanschaulich pluralistische Gesellschaft sein (vgl. Bielefeldt 2007, 64). Geht man nicht vom Eigenwert der Kulturen aus, sondern von den Selbstbestimmungsrechten der Individuen, können sowohl die Freiheitsrechte auf kulturelle Diversität als auch die Freiheit, sich von kulturellen Überlieferungen zu lösen, normativ gewürdigt werden. Zum Kernbestand des Rechts auf Selbstbestimmung gehören die Religions-, Gewissens- und Meinungsfreiheit sowie die freie Entfaltung der Persönlichkeit. Gerade für den Zusammenhalt einer faktisch pluralen Gesellschaft ist es wesentlich, dass die Mitglieder der Gesellschaft ihre religiös oder kulturell geprägten Lebensformen nach eigener Überzeugung wählen und entfalten können, sofern sie dabei die Freiheiten der jeweils anderen respektieren. Weil der Träger dieses grundrechtlich geschützten Freiheits- und Entfaltungsraums nicht die jeweils spezifische „Kultur“ oder die „Religion“ ist, sondern die einzelnen Menschen, gelangt der Schutz der Kulturen bzw. Religionen, wie Bielefeldt es ausdrückt, auch nur „indirekt“ in den normativen Fokus, nämlich insoweit sie Gegenstand des Lebensvollzugs von Menschen sind, die darin ihre individuelle Lebensform ausgestalten (Bielefeldt 2007).

Freilich ist der Schutz von Freiheitsrechten, die sich sowohl gegenüber als auch innerhalb kultureller und religiöser Gemeinschaften verwirklichen können müssen, zwar eine ganz wesentliche, aber noch keine hinreichende Bedingung, dass eine pluralistische Gesellschaft „funktioniert“. Benötigt wird nicht nur die rechtlich-politische Absicherung von Grundfreiheiten, die

ein eigenes – kulturell noch so fremd anmutendes – Leben grundsätzlich *erlauben*, sondern auch eine öffentlich-politische Kultur, die eine solche Lebensführung auch konkret *anerkennt*. Wer zwar nicht daran gehindert wird, ein Leben nach seinen kulturellen oder religiösen Vorstellungen zu leben, sofern sie andere nicht wesentlich in ihrer Selbstbestimmungsfreiheit beeinträchtigen, aber von seiner Umgebung ob dieser Lebensführung nur Ablehnung und Verachtung erfährt, kann sich niemals als geschätztes Mitglied der Gesellschaft fühlen. Solche Miss-



**Unterschiedliche Lebensformen müssen nicht nur rechtlich geschützt, sondern auch gesellschaftlich anerkannt sein**

achtungserfahrungen werden zum Rückzug in Subkulturen und zur Ablehnung der freiheitlichen – und zugleich der pluralistischen – Gesellschaft führen. Dies ist problematisch, weil eine pluralistische Gesellschaft darauf angewiesen ist, dass ihre Mitglieder sich gewissermaßen intrinsisch motiviert positiv zu ihr verhalten und den Wert einer pluralistischen – im Unterschied zur kulturell oder religiös homogenen, aber freiheitseinschränkenenden – Gesellschaft bejahen können. Ohne die entsprechenden Erfahrungen, mit der eigenen Lebensform mindestens grundsätzlich als gleichwertiges Gesellschaftsmitglied anerkannt zu sein, wird sich dies nicht einstellen können.

Nun ist andererseits nicht zu erwarten, dass in einer pluralen Gesellschaft Kritik an fremden Kulturen oder Religionen (oder an Religionen generell) ausbleibt. Konflikt und Streit sind nicht zu vermeiden, und es kann auch keine Überzeugung verlangen, von Äußerungen der Kritik, der Ablehnung und auch des Spotts verschont zu bleiben. Für die

politische Kultur in der pluralen Gesellschaft ist dennoch nicht unwichtig, in welchem Rahmen eine solche Kritik im großen und ganzen verbleibt: Es muss die grundsätzliche Anerkennung der Person des anderen und seiner Lebensstilwahl erkennbar bleiben, auch wenn die konkreten Überzeugungen, die ihm wichtig sind, der Kritik unterzogen werden. Ein öffentliches, medial verbreitetes Klima der Hetze, der Verunglimpfung und der Ablehnung unterminiert dauerhaft die Grundlagen einer pluralistischen Gesellschaft, die ja nicht zuletzt darin bestehen, dass ihre Mitglieder die Bereitschaft ausprägen, sich die oben genannten kognitiven wie emotionalen Einstellungen zu eigen zu machen. Eine wichtige Aufgabe der Zivilgesellschaft besteht daher darin, Räume, Routinen und nicht zuletzt Akteure hervorzubringen, die solche zwar möglicherweise sachlich harten, aber von grundsätzlicher Wertschätzungsoffenheit getragenen Auseinandersetzungen zu führen erlauben. Solche Foren stellen etwa die kirchlichen Akademien, Bildungswerke oder interreligiösen Gesprächskreise dar, die – anders als der weltanschaulich neutrale Staat – selbstständig den interreligiösen Diskurs führen können. Die universitäre Theologie und das Anliegen, muslimische Theologie an den Universitäten zu etablieren, haben in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung, weil sie zur Pluralitätskompatibilität insofern beitragen, als sie Orte für die öffentliche Auseinandersetzung über religiöse Fragestellungen darstellen und zudem die dafür notwendigen Kompetenzen an die nächste Generation vermitteln.



### Integration in der pluralistischen Gesellschaft

Der Zusammenhalt der pluralistischen Gesellschaft stellt nicht nur bestimmte Anforderungen an den einzelnen, an die rechtlich-politischen Institutionen sowie an die politische Kultur. Vor allem im Zusammenhang mit Migration muss auch die Integration als eine politische Aufgabe genannt werden. Zwar ist es notorisch umstritten, wie genau „Integration“ zu konzipieren ist und wann die Integration in eine plurale Gesellschaft erfolgreich ist. Dies muss zu einem gewissen Maß auch offenbleiben, weil es unter den Bedingungen des Pluralismus ja nicht um Totalassimilation und vollständige Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft gehen kann. Dennoch besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass nichts besser integriert als Bildung und Arbeit. Bildung ist nicht nur deshalb essentiell, weil sie die Chancen auf dem Arbeitsmarkt und damit zu einem selbstständigen und selbstbestimmten Leben erhöht, son-

 Die Integration von Migranten liegt im Eigeninteresse der Gesellschaft und dient dem Gemeinwohl

dern vor allem weil das Erlernen der Landessprache erst die Teilhabe an Kommunikation und damit die Partizipation am gesellschaftlichen Leben erlaubt. Eine verantwortliche Integrationspolitik wird daher vom Recht auf Partizipation an den gesellschaftlichen Vollzügen her die Systemintegration der Migranten zu fördern versuchen. Aus Sicht der christlichen Sozialethik liegt dies nicht nur im langfristigen Eigeninteresse der Gesellschaft und kann als Gemeinwohlförderung betrachtet werden, sondern es ist auch aus den Personrechten auf Partizipation am gesellschaftlichen Leben zu begründen (Heimbach-Steins 2016).

Dennoch genügt die Systemintegration in gesellschaftliche Teilbereiche nicht als Voraussetzung für die Inte-

gration. Einhergehen muss die Identifikation mit der Gesellschaft und das Interesse an ihrem gerechten Gedeihen. Wie die jüngst viel diskutierte Beispiele von Rockergruppen, „Reichsbürgern“ und politischen Extremisten illustrieren, ist es sehr wohl möglich, zwar ins Wirtschaftsleben und in weitere Teilbereiche integriert zu sein, die Gesellschaft insgesamt jedoch abzulehnen. Rechtlich gesicherte Freiheiten und die Systemintegration erleichtern zwar die Identifikation mit der Gesellschaft, aber sind nicht notwendig mit einander verbunden. Dies ist deshalb kein unwesentlicher Aspekt von Integration, weil die „private“ Sphäre der eigenorientierten Interessenverfolgung erst durch die Ausprägung von so etwas wie „Gemeinsinn“ verlassen und durch die Perspektive auf das Wohl der Gesellschaft insgesamt transzendiert wird. Die notwendige und keineswegs triviale menschenrechtliche Absicherung von Freiheitsräumen sichert in der pluralistischen Gesellschaft den privaten Freiheitsgebrauch durch Individuen zu ihrer je eigenen Lebensführung; doch erst die Identifikation seitens dieser Individuen mit einem konkreten Gesellschaftsganzen macht aus ihnen Subjekte eines Gemeinwesens, denen es möglich ist, ihr Handeln am Gemeinwohl auszurichten. Eine solche Identifikation kann zwar befördert werden, etwa durch verlässliche Anerkennungserfahrungen sowie durch eine faire und realistische Aussicht auf Einbürgerung. Sie kann jedoch nicht erzwungen, durchaus aber

zur Voraussetzung für die Einbürgerung gemacht werden.

In der pluralistischen Gesellschaft ist damit zu rechnen, dass Menschen sich mehreren Zugehörigkeiten verpflichtet fühlen – etwa als Deutsche, Europäer, Katholiken, Berliner, ... Unter Globalisierungsbedingungen sind diese Zugehörigkeiten für viele Menschen noch vielfältiger geworden. Dank moderner Verkehrsmöglichkeiten und Kommunikationstechnologien ist es nicht nur für Migranten leichter, diese Bindungen zu pflegen und aufrecht zu erhalten – es ist gleichzeitig auch wichtiger geworden, weil vielfältige Zugehörigkeiten es dem einzelnen erleichtern, die Anforderungen zu bewältigen, die sich aus der Globalisierung für ihn ergeben (können). Multiple Zugehörigkeiten sind auch kein grundsätzliches Hindernis für das Funktionieren und den Zusammenhalt einer pluralistischen Gesellschaft. Allerdings erhält auch staatliche Identitätspolitik durch die Kommunikationsmedien und durch die globale Verbreitung von Emigranten ganz andere Möglichkeiten und eine ganz andere Reichweite. Integration findet unter diesen Umständen nicht mehr nur als Arrangieren zwischen den Migranten und ihrem neuen Lebensmittelpunkt statt, sondern muss unter Umständen auch die Zugehörigkeitspolitik des Heimatstaates als Faktor berücksichtigen, der Integration beeinflusst. Am Beispiel der türkischen Kulturpolitik, die „Auslandstürken“ vor der „Assimilation“ in die Kultur ihres Lebenskontextes warnt, ist zu erkennen, wie kompliziert pluralismusadäquate Integration werden kann.

### Keine Fixierung auf die Pluralität von Kulturen und Religionen

Die gegenwärtige Aufmerksamkeit für den Zustrom vieler Flüchtlinge und Migranten nach Europa sollte nicht übersehen lassen, dass die Akzeptanz des freiheitlich-pluralistischen Gesellschaftsmodells bereits unabhängig von diesen aktuellen Vorgängen unter

Druck geraten ist. Dies zeigt sich etwa am Erstarken rechtspopulistischer Parteien und an der weitverbreiteten Ablehnung der Europäischen Union und ihrer Prinzipien des Freihandels und der Freizügigkeit. Die Ursachen sind zwar in den europäischen Ländern im Einzel-



nen recht unterschiedlich. Der – keineswegs einhellige – Ruf in den ostmitteleuropäischen Staaten nach „geschlossenen Gesellschaften“ ist wesentlich auf die spezifischen ökonomisch-sozialen Probleme dieser Transformationsgesellschaften zurückzuführen. Darüber hinaus ist er Reaktion auf die als westliches „Diktat“ verstandenen Pläne, ihnen verbindliche Aufnahmequoten zur Entlastung der süd- und westeuropäischen Staaten von Zuwanderern aufzuerlegen (vgl. die Diskussion zwischen Fehr 2016 und Wagnerová 2016).

Auch in Deutschland und in anderen westeuropäischen Gesellschaften sind Vorstellungen im Aufwind, denen ein homogenes, anti-pluralistisches Gesellschaftsideal zugrunde liegt. An Zuwanderung und an der multikulturellen Gesellschaft artikuliert sich hier eine Kritik, deren eigentliche Ursachen jedoch nicht im Pluralismus liegen, sondern in sozialen und ökonomischen Veränderungen und einem wahrgenommenen Gerechtigkeitsdefizit. Zwar ist die ökonomische Situation in Deutschland im Vergleich zu den westlichen Nachbarstaaten sehr gut, doch der Abbau der sozialstaatlichen Absicherung, wie er mit „Hartz IV“ in Verbindung gebracht wird, hat die „bürgerliche Mitte“ in ihrem

Selbstverständnis erschüttert (vgl. Bude 2015).

- Latente Abstiegsängste,
- die Wahrnehmung sozialer Ungleichheit, die sich nicht mehr mit individueller „Leistung“ in Einklang bringen lässt, und
- die Abhängigkeit der europäischen Politik von kaum durchschaubaren finanzpolitischen Zusammenhängen nähren den Wunsch nach verlässlichen sozialen Verhältnissen und einer Politik, die sich wieder „um uns“ kümmert. Die unregelmäßige Einreise so zahlreicher Flüchtlinge im zweiten Halbjahr 2015 erscheint dann, über die Bedeutung des Vorgangs an sich hinaus, als Souveränitätskrise des deutschen Staates, der weder über seine Grenzen noch über sein Staatsvolk, noch über seine Gesetze tatsächliche Hoheit ausübt. Die mit der Refokussierung auf den nationalstaatlichen Rahmen von Politik verbundene Souveränitätsthematik wirft mindestens zwei Fragen auf, die politisch-ethisch für die Bewahrung der pluralistischen Gesellschaft ernst genommen werden müssen:
- Wer ist eigentlich das Volk, wenn es nicht mehr abstammungs-ethnisch verstanden werden kann und der faktische Multikulturalismus berücksichtigt werden muss?

## KURZBIOGRAPHIE

**Christof Mandry (\*1968)**, Dr. theol., Professor für Moraltheologie/Sozialethik am Fachbereich Kath. Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/M. Aktuelle Veröffentlichung: Die Identität Europas im Zeitalter der Migration, in: D. Ansorge (Hg.), Pluralistische Identität. Beobachtungen zur Herkunft und Zukunft Europas, Darmstadt 2016, 263–277. Weiteres unter: [www.uni-frankfurt.de/44698625/christof\\_mandry](http://www.uni-frankfurt.de/44698625/christof_mandry).

- Wie ist Souveränität zu verstehen, wenn sie sich nicht auf die Machtdemonstration des Schließens von Grenzen beschränken kann, sondern eine wirksame und sozial gerechte Ordnung und Gestaltung der pluralistischen Gesellschaft bewirken soll?

In einer globalisierten Welt, in der die europäischen Staaten nur über geringes politisches Gewicht verfügen und das Wohlergehen ihrer Völker kaum im Alleingang befördern können, wäre die Reduzierung von Politik auf den nationalstaatlichen Horizont sicherlich der falsche Weg.

## LITERATUR

Bielefeldt, H. (2007): Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld.

Bude, H. (2015): Das Unbehagen in der bürgerlichen Mitte, in: *Oben-Mitte-Unten. Zur Vermessung der Gesellschaft*, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 197–205.

Fehr, H. (2016): In geschlossener Gesellschaft. Ostmitteleuropa und die Rückkehr des Autoritären, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 61 (2016), 1, 77–83.

Habermas, J. (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/Main, 119–154.

Heimbach-Steins, M. (2016): *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung*, Paderborn.

Kymlicka, W. (1999): *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*, Hamburg.

Lesch, W. (2013): *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i. Br.

Mandry, Ch. (2012): Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert. Überlegungen aus theologisch-ethischer Sicht, in: C. Bultmann/J. Rüpke/S. Schmolinsky (Hg.), *Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen europäischer Religionsgeschichte?* Münster, 29–45.

Taylor, Ch. (2009): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von Amy Gutman u. a., Frankfurt/Main.

Wagnerová, A. (2016): Osteuropa: Vielfalt statt Einfalt, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 61 (2016), 4, 33–36.

# Ein gottgewollter Wettstreit in guten Werken

## Sozialethische Reflexionen zu Islam und Pluralismus



Hansjörg Schmid

Pluralismus gehört zu den konstitutiven Merkmalen der modernen Zivilgesellschaft. Für die religiösen Akteure ist das mit hohen Anforderungen verbunden. Es geht dabei zunächst um grundsätzliche Fragen im Verhältnis von Religionen und Gesellschaft, die nicht allein den Islam betreffen. Der Blick auf muslimische Lebenswelten, Aktivitäten und Diskurse zeigt, in welcher Weise Muslime in Europa versuchen, ihren eigenen Wahrheitsanspruch mit diesem Pluralismus in ein konstruktives Verhältnis zu setzen. Hilfreich sind dabei eigene Potentiale einer pluralistischen Religion, an die die islamische Theologie, die derzeit in Europa entwickelt wird, anknüpfen kann. Die untersuchten muslimischen Autoren sind zurückhaltend gegenüber einem religionstheologischen Pluralismus, aber relativ offen für entsprechende gesellschaftliche Strukturen. Der Beitrag zeigt unter anderem, dass die im Islam verwurzelte Idee des Wettstreits im Guten einen ethischen Pluralismus konkretisieren kann.

**P**luralismus ist ein komplexes und spannungsreiches Phänomen. So bildet der demokratische Staat eine Einheit, die grundsätzlich Pluralismus als Grundlage hat, aber auch eines gewissen Maßes an Konsens bedarf. Einerseits gibt es einen empirisch-methodischen Pluralismus, der einen deskriptiven Charakter aufweist, andererseits einen normativen Pluralismus, der wertend ist (Vogt 2016, 617 f.). Der faktische Pluralismus wird heutzutage vielfach pragmatisch akzeptiert, ohne dass normative Implikationen genauer reflektiert werden (Bochinger 1999, 299). Im Folgenden sollen beide Dimensionen in den Blick genommen werden: An die Religionen richtet sich die Frage, wie sie sich ausgehend von ihren Traditionen zum Pluralismus verhalten und welche Position sie auf diese Weise einnehmen und nicht nur in Anpassung an etwas, was gesellschaftlich wünschenswert ist (Bernhardt 1996, 477). Es geht somit nicht um einen resignativen Pluralismus, sondern um einen Pluralismus, der bestimmten Überzeugungen entspringt.

Andererseits wird die Interpretation der Traditionen durch den gesellschaftlichen Kontext mit einem gelebten Pluralismus geprägt und dieser erweist sich selbst als Entdeckungszusammenhang für theologisch-sozialethische Reflexionen. Somit stehen normativer und empirisch-deskriptiver Pluralismus in einer engen Wechselbeziehung.

Im Blick auf den Islam richtet sich die Diskussion vielfach auf Säkularisierung und somit das Gegenüber von Islam und Staat. Pluralismus hängt auch damit zusammen, da die Freigabe von Wirklichkeitsbereichen aus der religiösen Definitionshoheit Vielfalt verstärkt. Der säkulare Staat bildet dann den Rahmen für die Koexistenz einander widerstrebender Vorstellungen des Guten. Mit Pluralismus liegt der Fokus auf der Gesellschaft, deren Akteure und normativen Grundlagen wie Freiheit, ohne die sich Pluralismus nicht denken lässt. Gesellschaften stehen vor der doppelten Herausforderung, gemeinsam anerkennende Rahmenbedingungen und Regelungsmechanismen

des Zusammenlebens zu begründen und überhaupt eine Verständigung zu ermöglichen.

Religionen sind mit gesellschaftlichem Pluralismus konfrontiert, aber auch mit einem damit verbundenen Pluralismus innerhalb ihrer eigenen Reihen. In radikalster Hinsicht stellt sich die Fra-



Pluralismus kann als Ausdruck eines göttlichen Willens oder der menschlichen Freiheit verstanden werden

ge des Pluralismus im Blick auf die von unterschiedlichen Religionen beanspruchten Heilswege und universalen Ansprüche, denen der real vorfindliche Pluralismus entgegen steht. Aus theologischer Sicht kann Pluralismus als Ausdruck eines göttlichen Willens oder der menschlichen Freiheit verstanden und legitimiert werden.

Ziel des Beitrags ist es, im Blick auf den Islam das Verhältnis der unterschiedlichen Dimensionen von

Pluralismus zueinander zu analysieren: Inwiefern wird der Islam durch den gesellschaftlichen Pluralismus herausgefordert? Wie beeinflussen unterschiedliche religiöse Prägungen den Umgang mit gesellschaftlichem Pluralismus? In welchem Verhältnis stehen Heilsfrage und Gesellschaft, Einheitsideal und reale Vielfalt aus muslimischer Sicht? Wie kann schließlich aus interreligiöser Sicht auf Pluralismus geblickt werden?

herkunftslandbezogenen Vereinen (in den Bereichen Kultur, Religion, Sport, Bildung, Freizeit usw.) organisiert, wohingegen 36,6% in deutschen Vereinen und 17,9% sowohl in herkunftslandbezogenen als auch in deutschen Vereinen organisiert sind (Haug/Müssig/Stichs 2009, 257). Damit sind mehr als die Hälfte in deutschen Vereinen organisiert. Das kann natürlich unterschiedliche Beweggründe haben und Unterschiedliches aussagen. Damit ist jedoch verbunden, dass sich Muslime in unterschiedlichen Kontexten bewegen und ihre Erfahrung nicht allein von religiösen Bezugshorizonten geprägt ist. Ihre Identitäten und Lebensformen sind in der Regel nicht rein religiös, sondern vielfältig.

Empirische Befunde deuten – so ein



Mehr als die Hälfte der in Deutschland lebenden Muslime sind in deutschen Vereinen organisiert

zweites Beispiel – auch darauf hin, dass Muslime in Deutschland einen positiven Zugang zu Demokratie und Rechtsstaat gewinnen, die Pluralismus notwendig einschließen. So stimmen etwa mit 80% der Befragten ebenso viele Konfessionslose wie Muslime der Aussage zu: „Die Demokratie ist eine gute Regierungsform.“ (Pollack/Müller 2013, 24) Bei hochreligiösen Sunniten liegt der Anteil sogar noch etwas höher (vgl. Halm/Sauer 2015a, 29). Dies hängt sicherlich auch mit der Erfahrung zusammen, dass die Demokratie in Deutschland auf individueller wie kollektiver Ebene ein hohes Maß an Freiheit ermöglicht, wovon sich Erfahrungen in mehrheitlich islamisch geprägten Ländern vielfach unterscheiden.

## Der Islam – eine pluralistische Religion

Zahlreiche Studien machen deutlich, dass der Islam entgegen manchem Anschein als in hohem Maße pluralistische Religion verstanden werden kann. Dies reicht vom Pluralismus der Koraninterpretationen, der Aussagen des Propheten (Hadith) und ihrer Sammlungen bis hin zum islamischen Recht. Dieses ist ein komplexes und in sich vielfältiges System, das gerade nicht kodifiziert wurde, wobei Kodifizierung ein Ausdruck von Homogenisierung und Vereindeutigung wäre. Die Positionen muslimischer Gelehrter in Geschichte und Gegenwart sind so sehr von Vielfalt und Widersprüchlichkeit geprägt, dass es kaum jemals zu einem Konsens der Gelehrten (Idschma) kommen kann. Nimmt man die Traditionen des Sufismus hinzu, so bringt auch die mystische Dimension des Erlebens ein hohes Maß an Individualität und Vielfalt mit sich. Außerdem kennt der Islam keine kirchenartige Institutionalisierung und kein Lehramt. Daraus ergibt sich die Herausforderung, intern wie gegenüber

einer kritischen Öffentlichkeit konstruktiv mit innermuslimischem Pluralismus umzugehen. Thomas Bauer sieht im Islam eine „Kultur der Ambiguität“, die erst in der Auseinandersetzung mit einer auf Gewissheit und Vereindeutigung setzenden europäischen Moderne verloren gegangen sei, so dass „der Westen im radikalen Islamismus der Fratze seiner eigenen Ideologisierung und Disambiguierung der Welt ins Auge blickt“ (Bauer 2011, 52). Dies zeigt, dass auch heute der westliche Islamdiskurs weitreichende Rückwirkungen auf muslimische Selbstausslegungen haben kann.

Mit der Struktur der normativen Grundlagen des Islams ist ein Rahmen gegeben, der grundsätzlich einen positiven Zugang zu Pluralismus ermöglicht. Allerdings besteht vielfach die Gefahr, dass sich Islaminterpretationen durchsetzen, die tendenziell einen antipluralistischen Charakter haben. Somit ist es wichtig, auf gegenwärtige Interpretationen und Anknüpfungen an die Quellen und Traditionen zu blicken.

## Gelebter Pluralismus

Der Zugang zu Pluralismus hängt nicht nur mit theologischen Positionen, sondern ebenso mit Erfahrungen in konkreten Lebenswelten zusammen. Die Erfahrungsfelder europäischer Muslime sind komplex. Sie reichen von Erfahrungen der Ablehnung und Isolation bis hin zu Partizipation. Dies soll anhand von zwei Beispielen mit empirischen Befunden dargestellt werden:

Ein wichtiges Erfahrungsfeld ist die Mitwirkung in Vereinen, die ein Herz-

stück der pluralistischen Zivilgesellschaft darstellen. Nur 4,2% der Muslime in Deutschland sind ausschließlich in

## Streitfall Pluralismus: islamische Theologie und Wohlfahrtsstaat

Gelebter Pluralismus prägt nicht nur die individuellen Erfahrungshorizonte, sondern auch gesellschaftliche Strukturen und Institutionen. An zwei aktuellen, für die muslimische Reflexion be-

sonders wichtigen Feldern soll gezeigt werden, welche kontroversen Aspekte mit Pluralismus im deutschen Kontext zusammenhängen:



Das erste Beispiel ist die im Aufbau befindliche universitäre islamische Theologie, die als Reaktion auf die religiöse Pluralisierung an bislang sechs Universitäten in Deutschland eingerichtet wurde. Diese kennt keinen festen Kanon und stellt keine einheitliche Größe dar, sondern ist von einer Vielfalt der Standorte und Positionen geprägt. In einem Positionspapier reflektieren muslimische Theologen und Theologinnen der Universität Frankfurt über diese Zusammenhänge: „Die Islamische Theologie lehnt sich daher an die pluralistische Wissenschaftskultur der muslimischen Gelehrsamkeit an, die keine institutionalisierte autoritative religiöse Instanz kennt.“ (Agai u. a. 2014, 14) Aufgrund der vielfältigen religionsgemeinschaftlichen, wissenschaftlichen, politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bezugshorizonte sprechen die Autoren von „Plurikontextualität“ (10). Sie vertreten im Rahmen universitärer Interdisziplinarität ein pluralistisches Wissenschaftsverständnis: „Die Islamische Theologie als wissenschaftliche Disziplin darf entsprechend nicht entlang eines essentialistischen Verständnisses definiert werden, sondern muss in ihrem Selbstbild stets den eigenen relationalen Charakter vis-à-vis sowohl der eigenen internen Vielfalt als auch der multiplen und variablen Kontexte mit bedenken.“ (12) Daraus resultiert ein pluralistisches Theologieverständnis, das jeglicher konfessioneller Engführung entgegensteht.

Dies hat aber auch ein Ringen um Grenzen des Pluralismus zur Folge. So stehen die Muslime in Deutschland vor der Situation, dass neben den Vereinen und Religionsgemeinschaften mit den Zentren für islamische Theologie neue Autoritäten entstanden sind, die den Diskurs verändern und zu denen sich bereits vorhandene Autoritäten und Akteure in ein Verhältnis setzen müssen. Eine Debattenkultur muss sich vielfach erst noch entwickeln. Analoge strukturelle Spannungen finden sich im Verhältnis von Kirchen und

universitärer christlicher Theologie. Mouhanad Khorchide versteht den Islam als „offenen Prozess“ (Khorchide 2015, 42), der von Muslimen im Diskurs gestaltet wird. Dabei grenzt er sich ab von „der naiven Vorstellung [...], alles sei abgeschlossen und bereits gesagt“ (68). Es überrascht nicht, dass es hier zu Konflikten zwischen unterschiedlichen Islamverständnissen kommt, die wiederum selbst Ausdruck von Pluralismus sind.

Das zweite Beispiel sind Aktivitäten muslimischer Träger im Bereich der Wohlfahrtspflege. Diese verstärken die Trägervielfalt, sind aber auch selbst gefordert, Teil eines historisch gewachsenen und organisierten Pluralismus von Verbänden zu werden. Von Wohlfahrtspluralismus kann man sowohl auf Anbieter- als auch auf Klientenseite sprechen. Was die Klienten betrifft, nehmen Muslime vielfach Angebote der Caritas oder der Diakonie wahr. So waren bundesweit 27 % der Ratsuchenden in der Schwangerschaftsberatung Musliminnen (BAMF 2015, 105); in Kindertagesstätten beträgt der Anteil muslimischer Kinder in manchen Fällen 15, 18 oder gar 30 % (106, 169).

## *Positionen zeitgenössischer muslimischer Denker zum Pluralismus*

Dem sollen drei Positionen gegenübergestellt werden, die in unterschiedlicher Weise individuelle, innerreligiöse, interreligiöse und gesellschaftliche Bezugshorizonte des Pluralismus thematisieren. Dafür werden Autoren aus verschiedenen „westlichen“ Kontexten und mit unterschiedlichen Positionen ausgewählt, die sich ausführlich und in monographischer Form mit dem Phänomen des Pluralismus beschäftigt haben und die Anknüpfungspunkte für sozialetische Fragen bieten:

*Muhammad Legenhausen*

Der US-amerikanische Philosoph ist 1983 zum Islam übergetreten und lehrt

Lokale Anbieter wie das Begegnungs- und Fortbildungszentrum muslimischer Frauen (BFmF) in Köln sind bereits als Träger staatlich anerkannt; angeregt durch die Deutsche Islam Konferenz (DIK) setzen sich auch die muslimischen Dachverbände intensiv mit dem Thema auseinander. Eine im Kontext der DIK entstandene Studie sieht die „vielfältigen Aktivitäten“ der muslimischen Gemeinden „als großes Potenzial für die Wohlfahrtspflege in Deutschland“ (Halm/Sauer 2015b, 105). Angesicht der pluralistischen Organisationsstruktur der Muslime wird sich hier ein Einheitsverband kaum realisieren lassen. Ein solcher wird in Islamdebatten manchmal von außen erwartet, was aber letztlich kontraproduktiv für die innere Diskussionskultur sein kann. Bei den sozialen Angeboten stellt sich die Frage, ob es sich mehr um ein komunitäres Engagement handelt oder Offenheit für alle Nutzer besteht, was Voraussetzung für die staatliche Förderung darstellt und in manchen Fällen schon realisiert ist (95). Auf diese Weise geht es wiederum um die Herausforderung, eigene religiöse Identität und Pluralismus in ein konstruktives Verhältnis zu setzen.

am Imam Khomeini Education and Research Institute in Qom/Iran. Sein Buch über religiösen Pluralismus umfasst zwei Teile. Im ersten Teil geht es um eine Form des religiösen Pluralismus, den er in engem Zusammenhang mit dem Liberalismus sieht und den er als „reductive religious pluralism“ (Legenhausen 1999, 2) bezeichnet, da dieser die Unterschiede zwischen den Religionen nur als relativ erachtet. Legenhausen befasst sich somit zunächst mit bestimmten christlichen Formen von Pluralismus und deren geistesgeschichtlichem Hintergrund. Als Exponenten diskutiert Legenhausen sodann kritisch die Position von John Hick, die



er aufgrund ihrer christologischen Zurückhaltung aus islamischer Sicht für interessant, dann aber letztlich doch für unangemessen hält (180 f.). Dem stellt er seine Interpretation des Islams entgegen, dessen Pluralismus „free from the flaws of liberalism und reductionism“ (28) sei, weshalb er von „non-reductive pluralism“ (90) spricht. Dies zeigt einerseits die doppelte Verwurzelung des Autors, andererseits den Kontext und die Verflechtung der Debatten. Legenhausen kritisiert, dass Hick seinen Pluralismus im Sinne von Toleranz propagiert, er in Wirklichkeit aber intolerant gegenüber Unterschieden zwischen den Religionen sei (81).

In Bezug auf den Islam hebt Legenhausen hervor, dass sich der Koran in Sure 2,110–111 explizit vom Exklusivitätsanspruch des Judentums und des Christentums abgrenzt (97), andererseits der Islam sich aber als „perfection of all previously ordained ways“ (102) versteht und somit gegenüber vorausgehenden Religionen einen inklusiven Charakter aufweist. Daraus folgert er: „reductive pluralism is incompatible with Islam because according to reductive pluralism there is no requirement to accept all of the prophets and no requirement to obey the practical laws given through God’s last chosen messenger, while according to the teachings of Islam, these devine prescriptions are clear.“ (104). Zur Untermauerung seiner Position zieht Legenhausen mystische, philosophische und theologische Positionen aus der islamischen Tradition heran.

Legenhausen argumentiert auch mit der eigenen Konversionserfahrung und der Bedeutung von Konversionen für unterschiedliche Religionen: Diese setzen voraus, dass Menschen vergleichen und Vorzüge bestimmter Religionen erkennen können; daher ist es nicht plausibel, eine Religion nur an eine Ethnie oder Kultur gebunden zu sehen (133). So betont er: „Even if the light of divinity shines through all the major religious traditions, this does not mean that the intensity of the light is the

same in all of them.“ (125) So grenzt er sich stark von einem trinitarischen Gottesverständnis ab (128) und sieht im Unterschied zum in Washington lehrenden Seyyed Hossein Nasr doktrinäre Differenzen zwischen den Religionen als nicht zu relativieren an (141–143). Den islamischen Überlegenheitsanspruch formuliert er deutlich: „Those who chose a religion other than Islam are making a mistake, either sinfully or excusably.“ (176) Abschliessend setzt Legenhausen seine Position ins Verhältnis zu Karl Rahners Inklusivismus und sieht den Unterschied in folgendem Punkt: „there is no attempt to reinterpret apparently conflicting beliefs to reveal some hidden agreement“ (179). Damit lehnt er letztlich jede Art von Pluralismus ab.

### *Abdulaziz Sachedina*

Der in Tansania geborene Sachedina ist Professor für Islamic Studies an der George Mason University in Fairfax/Virginia. Sachedina studierte sowohl an einer traditionellen Madrasa als auch an modernen Universitäten (Sachedina 2004, 44), woraus sich sein Anliegen ergibt, zwischen Tradition und Moderne zu vermitteln. Die Monographie Sachedinas ist im Rahmen eines Projekts des Center for Strategic and International Studies in Washington entstanden, um einen gesprächsfähigen muslimischen Beitrag in die Diskussion einzubringen und um westlichen Vorurteilen gegenüber dem Islam entgegenzuarbeiten.

Gleich zu Beginn macht Sachedina deutlich, dass eine Trennung zwischen Religiösem und Zeitlichem von der islamischen Tradition anerkannt wird und somit ein Raum für Säkularität besteht (5). Dem ist auch jeder Staat verpflichtet als Instanz, die allen Religionen gleichermaßen Freiheit zu gewähren hat (10). Ohne in Apologetik zu verfallen, möchte Sachedina im Sinne eines neuen Idschtihad (134) vom Koran ausgehend „religious and cultural pluralism as a divinely ordained principle of peaceful coexistence among human so-

cieties“ (13) entfalten. So betont Sachedina ausgehend von Sure 2,213, 49,14 und 2,62 die koranische Legitimierung von Pluralismus (22–27). Allerdings ist dieser Pluralismus auf monotheistische Religionen begrenzt, die in ihrem Glauben an Gott als Schöpfer eine gemeinsame Grundlage finden (28). Exklusivistische Ansprüche in den verschiedenen Religionen versteht Sachedina als Instrument zur Bildung und Stärkung kollektiver Identitäten (29), was aber im Widerspruch zum Koran steht und als



**Auch im Islam gibt es eine Trennung zwischen Religiösem und Zeitlichem und somit Raum für Säkularität**

„a clear shift away from the Koranic recognition of religious pluralism in the sense of a God-centered, human religiosity“ (31). Exklusive Aussagen des Korans wie Sure 3,85 stellen für Sachedina diese Grundlage allerdings nicht in Frage – sie bedürfen einer historischen Einordnung (50 f.); eine Abrogation (Aufhebung) der anderen Aussagen, wie sie teils in der exegetischen Tradition praktiziert wurde, lehnt er ab (40).

Der koranisch fundierte religiöse Pluralismus, den Sachedina als „divine mystery“ charakterisiert, bietet Anknüpfungspunkte für politische Kontexte: „Religious pluralism can function as a working paradigm for a democratic, social pluralism in which people of diverse religious backgrounds are willing to form a community of global citizens.“ (35) Im Anschluss an Sure 5,48, wo ein Wettstreit der unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften im Guten gefordert wird, formuliert Sachedina: „Koranic pluralism was founded on the ethical principle of doing good works“ (69). Er spricht hier von einem „Islamic paradigm of common morality“ (70), das eine Brücke zwischen verschiedenen Religionen schlagen kann. Gerade angesichts der ethischen Impulse hält er den Ausschluss religiöser Ressourcen für den demokratischen Pluralismus für falsch (73,

77). Kritisch blickt er aber auch auf Abgrenzungs- und Ausschlussmechanismen im islamischen Recht und in der Geschichte (wie Apostasie und Dschihad), die davon ausgehen, dass Pluralismus Instabilität fördern kann (100, 130) und bis zur Transformation des Islams in eine politische Ideologie führen (138). Diese Modelle bedürfen heute einer zeitgemäßen Aktualisierung (134). Eine Gesellschaft muss für Sachedina auf den Prinzipien der Menschenwürde, der Gleichheit und der gleichberechtigten Zugehörigkeit beruhen (102, 137). Angesichts universaler moralischer Werte formuliert er: „human beings need to live together in mutual respect and cooperation to implement the common good in society“ (134). So zeigt sich hier ein ethischer Fokus des Pluralismus.

*Arif K. Abdullah*

Abdullah leitet das Islamic Studies Research Center am Islamic Institute in Sofia. Er weist keine Migrationsbiographie auf, sondern ist Exponent eines in Europa beheimateten Islams im osmanischen Erbe. Bei seinem Buch handelt es sich um eine überarbeitete Fassung seiner an der Universität Aberdeen eingereichten Dissertation, in der er mit Hilfe klassischer Kommentare und moderner Werke koranische Aussagen zum Pluralismus in historischer, sprachlicher und kontextueller Analyse untersucht. In der Einführung verortet Abdullah die Thematik im Kontext von Globalisierung, wachsender Diversität und Interdependenz (XV). Er bestimmt Pluralismus als „orientation towards multiplicity, the recognition of diversity, the moral acceptance of, and respect for, difference, the search for consensus without violating particularities“ (13). Abdullah unterscheidet unterschiedliche Dimensionen von Pluralismus: einerseits einen Wahrheits- und Heilspluralismus, der seiner Auffassung aus christlichen Diskussionskontexten entstanden ist und aus islamischer Sicht keine Zustimmung finden kann, andererseits einen ethisch-normativen Pluralismus,

der sich auf irdische Zusammenhänge bezieht (22–44).

Religiöse Vielfalt sieht Abdullah als Folge des freien Willens des Menschen (135). Exklusivismus und Relativismus lehnt er als nicht dem Koran gemäß ab (151). Auch Abdullah nimmt immer wieder auf John Hick Bezug und sieht dessen Position stärker erkenntnistheoretisch als religiös motiviert an (153). Abdullah arbeitet vier Grundelemente des normativen koranischen Pluralismus heraus, die alle in aus der medienzeitlichen Zeit stammenden Koransuren im Kontext einer laut Abdullah multikulturellen Gesellschaft verankert sind (183): (1) Kenntnis des anderen, (2) Zusammenarbeit mit dem anderen, (3) Wettstreit mit dem anderen in guten Werken, (4) wechselseitige Unterstützung. Die Zusammenarbeit beschränkt sich gerade nicht auf die monotheistischen Religionen, sondern ist adressatenoffen und bezieht nach Sure 9,6 auch Polytheisten und nach Sure 60,7 auch auf Feinde der Muslime (169). Dabei grenzt sich Abdullah von Auslegungen von Sure 5,2 ab, wo eine Aufforderung zur wechselseitigen Hilfe ergeht, welche diesen Vers für abrogiert halten oder eingeschränkt interpretieren (171 f.). Die auch von Sachedina herangezogene Aufforderung zu einem Wettstreit im Guten in Sure 5,48 sei ebenfalls universal zu verstehen (173 f.).

### *Religiöser Pluralismus als Schlüssel für gesellschaftlichen Pluralismus*

Es wird nicht der Anspruch erhoben, dass diese Positionen repräsentativ sind. Eine wissenschaftlich-sozialethische Auseinandersetzung mit dem Pluralismus ausgehend von ihrem spezifischen Erfahrungskontext steht für europäische Muslime erst in den Anfängen (Aslan u. a. 2016). Anhand der drei Autoren wird deutlich, dass es in diesem Debattenfeld bereits pointierte Positionen gibt. Alle drei Autoren gehen diskursiv vor und stehen somit ge-

Anschließend wendet sich Abdullah ausführlich koranischen Aussagen zu über Krieg und über das Verbot, Juden und Christen zu Freunden zu nehmen, die er im historischen Entstehungskontext versteht: „Muslims are not barred from any kind of friendship with the Jews and Christian[s] based on love and affection, and any kind of alliance with them seeking to spread all that is good and fight all that is evil“. In seinem Fazit spricht Abdullah von einer Interaktion von Muslimen mit anderen „on the basis of shared humanity and shared values“ (233). Stärker exklusivistische Koraninterpretationen sieht er dem historischen Kontext etwa zur Zeit der Kreuzzüge geschuldet (234). Somit handelt es sich bei Abdallahs Studie um eine Kritik an einem in den Augen des Verfassers illegitimen Exklusivismus. Im Koran verankerte Glaubensfreiheit und Menschenwürde stehen diesem diametral entgegen (236). Es verbinden sich somit Partikularität und Universalität: „In this way, the dynamic nature of the Qur'anic text establishes a right balance between authenticity and modernity. In doing so it thus, on the one hand, preserves human particularities as a source of dignity, and on the other hand provides a vast common ground for the promotion of normative religious pluralism as a value system on an environmental, moral, and spiritual basis.“ (238)

gen eine uniforme Einheit und für eine jeweilige Form von Diversität und Pluralismus, die sie stark machen wollen. Während Legenhausen gegen einen in seinen Augen illegitimen Pluralismus argumentiert und somit als ein Exponent von dezidiertem Pluralismuskritik auftritt, setzen sich Sachedina und Abdullah in erster Linie kritisch mit islamischem Exklusivismus auseinander. Aber auch diese beiden Autoren grenzen sich von einem re-

ligionstheologischen Pluralismus ab (anders etwa Aslan 2004). Dieser lasse sich aufgrund der koranischen Widersprüche gegen christliche Glaubensauffassungen kaum islamisch-theologisch begründen (Zirker 1996).

Alle drei Autoren widmen sich stärker dem religiösen als dem politisch-gesellschaftlichen Pluralismus, was mit ihrem Fokus auf dem Koran zusammenhängt, für den die Auseinandersetzung mit Andersreligiösen im Zentrum steht. Die drei Autoren repräsentieren Formen von Pluralismus, die gerade nicht „die Geltungsreduktion der eigenen Zentralüberzeugungen und damit den Verzicht auf identitätskonstituierende Propria“ (Bernhardt 1996, 475) bedeutet. Der religiöse Fokus ist jedoch ambivalent:

*Einerseits* kann er in eine antimoderne Sicht umschlagen, wenn sozialwissenschaftliche, empirische und philosophische Perspektiven allenfalls am Rand berücksichtigt werden. So spricht Legenhausen dezidiert antithetisch von den „worldly currents of modern thought, which are more often than not decidedly opposed to Islam“ (Legenhausen 1999, 181). Daher kann man ihn einer Denkströmung zuordnen, die Pluralismus nur innerhalb der Grenzen des Islams akzeptiert (Krämer 1999, 262). Legenhausen ist ein Exponent von Positionen, die sich nur in einem sehr beschränkten Maße dem Pluralismus öffnen und die von einem Exklusivitätsanspruch des Islams ausgehen. In gewisser Weise steht sein streitbarer Pluralismus der Position des evangelischen Ethikers Eilert Herms nahe, der einen Pluralismus aus Überzeugung vertritt, für den einerseits klar umrissene religiöse Identitäten und andererseits deren öffentliche Kommunikation zentral sind (Herms 1995).

*Andererseits* ist es legitim, sich auf Religion zu fokussieren, da der Pluralismus der Überzeugungen „der harte Kern des Pluralismus“ (Huber 2011, 173) ist. Ausserdem findet sich beim amerikanischen Konzept des „religious

pluralism“, das für Sachedina sicherlich prägend ist, eine ähnliche Verengung, indem nur religiöse Identitäten und Positionen in den Blick genommen werden (Bochinger 2013, 291). Somit handelt es sich nicht um ein spezifisch islamisches Phänomen. Möglicherweise kann ein solcher Pluralismus ein erster Schritt hin dazu sein, auch nicht-religiöse Auffassungen einzuschließen und Toleranz gegenüber anderem zu stärken. Der religiöse Fokus bietet zudem die Chance, Pluralismus von innen her zu legitimieren als etwas, das dem „Glauben nicht erst von außen aufgezwungen wird, sondern sich inhärent aus ihm ergibt“ (Vogt 2016, 623).

## *Pluralismus aus Freiheit als Metawert*

Abdullahs Sicht entspricht einem Pluralismus, „der letztlich aus Freiheit und dem Respekt vor ihr stammt“ (Hilpert 2012, 20). Auch wenn der Zusammenhang von gesellschaftlichem und religiösem Pluralismus nicht zwingend ist und letzterer einen übergeordneten Absolutheitsanspruch zur Folge haben kann (Feldtkeller 1999, 453), lässt sich aber dennoch beides nicht ganz voneinander trennen, wie es Abdullah versucht. Auch hier gibt es analoge Trennungsversuche bei christlichen Denkern – etwa von dem evangelikalen Strömungen nahestehenden Theologen Miroslav Volf, der religiösen Exklusivismus und gesellschaftlichen Pluralismus für miteinander vereinbar hält und die positiven Kräfte von religiösen Exklusivisten in der Gesellschaft würdigt (Volf 2015, 137–160).

Die Diskussion zeigt, dass es nicht leicht ist, eine Metatheorie zum Pluralismus zu formulieren. Es stellt sich daher auch die Aufgabe, über Haltungen zum Umgang mit Pluralismus zu reflektieren. Hier sind insbesondere Toleranz, Dialogbereitschaft und Kompromiss gefragt. Dazu gehört ebenfalls die Fähigkeit, konstruktiv mit Konflikten umzugehen. Der Wettstreit im Gu-

Verglichen mit Legenhausen sind die Positionen von Sachedina und Abdullah weit offener. Ob allerdings eine „God-centered public order“ (Sachedina 2001, 42) angesichts von Atheismus, Agnostizismus und nicht-monotheistischen Religionen wirklich eine Option darstellt, bleibt sehr fraglich. Es geht Sachedina mehr um eine Öffnung eines religiösen Rahmens denn um eine Integration der Religion in einen politischen Rahmen. Ausserdem spricht Sachedina von einer „Muslim society“ (82, 102, 139 u. ö.), was einen Widerspruch zum Pluralismus darstellt und womit primär Adressaten in mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern in den Blick kommen.

ten nach islamischer Auffassung könnte eine Konkretisierung eines ethischen Pluralismus sein, dem gemäß „sich das Moralische nicht über ein, sondern vielmehr über mehrere unterschiedliche, nicht aufeinander rückführbare Prinzipien konstituiert“ (Vogt 2016, 627). So lässt auch der Koran in Sure 5,48 die Quelle des Ethischen offen.

 Für die interreligiöse Diskussion zum Pluralismus sind vor allem Toleranz, Dialogbereitschaft und Kompromissfähigkeit gefragt

Im Blick auf den interreligiösen Dialog wird deutlich, dass es angesichts von Pluralismus schwieriger sein wird, überhaupt Gemeinsamkeiten zu finden, dass die Notwendigkeit gemeinsamer Standards aber umso deutlicher zu Tage tritt. Beide Pole sind aber eng miteinander verknüpft: „Wer die Möglichkeiten für einen Konsens ausloten will, muss die Pluralität der Überzeugungen achten.“ (Huber 2011, 171). Pluralismus selbst kann dabei als „Metawert“ verstanden werden „im Sinne von Werten für das Führen von Wertedebatten“



(Mandry 2012, 235), die andere Werte wie Freiheit und Menschenwürde voraussetzen, was bei Sachedina deutlich wurde. Eine klare „Grenze zwischen legitimen und illegitimen Pluralismus“ (Honecker 1995, 647) lässt sich dabei nicht ohne weiteres ziehen. Die Menschenrechte bieten sich allerdings als gemeinsame normative Basis für den Umgang mit Pluralismus an, die von unterschiedlichen religiösen und sä-

kularen Überzeugungen her begründet werden kann (Schmid 2013).

Abschließend sollen noch einige Fragen genannt werden, die im interreligiösen Gespräch einer Vertiefung bedürfen: Besteht ein Zusammenhang zwischen Gottesverständnis und Pluralismus in beiden Religionen und inwiefern kann das trinitarische Gottesverständnis als Brücke zwischen Vielfalt und Einheit einen Beitrag zur Diskus-

sion über Pluralismus leisten (Wohlleben 2004, 379)? Welche Werte und Optionen können die Religionen einbringen, damit Pluralismus Chancengleichheit ermöglicht und nicht zu Lasten der Schwachen geht? Was halten die Religionen postmodernen Positionen entgegen, die keinen Raum für Konsens kennen?

## LITERATUR

- Abdullah, Arif Kemil (2014): *The Qur'an and Normative Religious Pluralism. A Thematic Study of the Qur'an*, London/Washington.
- Agai, Bekim u. a. (2014): *Islamische Theologie in Deutschland Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen*, in: *Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien* 1, 7–28.
- Aslan, Adnan (2004): *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy. The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, London (Reprint).
- Aslan, Ednan/Ebrahim, Ranja/Hermansen, Marcia (Hg.) (2016): *Islam, Religions, and Pluralism in Europe*, Wiesbaden.
- Bauer, Thomas (2011): *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin.
- Bernhardt, Reinhold (1996): *Philosophische Pluralismuskonzepte und ihre religionstheologische Rezeption*, in: *Riße, Günter u. a. (Hg.): Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn, 461–480.
- Bochinger, Christoph (2013): *Ist religiöse Vielfalt etwas Gutes? Pluralismus und Pluralität in der Religionswissenschaft*, in: *Adogame, Afe u. a. (Hg.): Alternative Voices. A plurality approach for religious studies*, Göttingen, 285–307.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge [BAMF] (2015): *Religionssensible soziale Dienstleistungen von und für Muslime. Ein Überblick aus Kommunen und den Mitgliedsorganisationen der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW)*, Nürnberg.
- Feldtkeller, Andreas (1999): *Verlangt der gesellschaftliche Pluralismus nach einer „pluralistischen“ Religionstheologie?*, in: *EvTh* 58, 446–461
- Halm, Dirk/Sauer, Martina (2015a): *Lebenswelten deutscher Muslime*, Gütersloh.
- Halm, Dirk/Sauer, Martina (2015b): *Soziale Dienstleistungen der in der Deutschen Islam Konferenz vertretenen religiösen Dachverbände und ihrer Gemeinden*, Berlin.
- Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): *Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*, Nürnberg.
- Hermes, Eilert (1995): *Pluralismus aus Prinzip*, in: *Ders., Kirche für die Welt*, Tübingen, 388–431.
- Hilpert, Konrad (2012): *Theologische Ethik im Pluralismus. Vermessung eines komplexen Problems*. In: *Ders. (Hg.): Theologische Ethik im Pluralismus*, Fribourg, 9–25.
- Honecker, Martin (1995): *Grundriß der Sozialethik*, Berlin.
- Huber, Wolfgang (2011): *Ethik im Pluralismus*, in: *ZEE* 55, 168–178.
- Khorchide, Mouhanad (2015): *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Zeitgenössische Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Legenhausen, Muhammad (1999): *Islam and Religious Pluralism*, London.
- Mandry, Christof (2012): *Pluralismus als „Wert“ – Chancen und Hindernisse aus theologisch-ethischer Sicht*, in: *Hilpert, Konrad (Hg.): Theologische Ethik im Pluralismus*, Fribourg, 229–238.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2013): *Religionsmonitor – verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt*, Gütersloh.
- Sachedina, Abdulaziz (2001): *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford.
- Schmid, Hansjörg (2013): *Menschenrechte als Grundlage interreligiöser Sozialethik. Philosophische, katholisch-theologische und islamische Positionen im Gespräch*, in: *Amos International* 2, 3–12.
- Vogt, Markus (2016): *Bereichsethische Gliederung im Zeichen des Pluralismus*, in: *Korff, Wilhelm/Ders. (Hg.): Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch*, Freiburg, 613–641.
- Volf, Miroslav (2015): *Flourishing. Why We Need Religion in a Globalized World*, New Haven/London.
- Wohlleben, Ekkehard (2004): *Die Kirchen und die Religionen. Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie*, Göttingen.
- Zirker, Hans (1996): *Zur „Pluralistischen Religionstheologie“ – im Blick auf den Islam*, in: *Schwager, Raymund (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg, 189–202.

### Fazit

- Pluralismus ist ein konstitutives Merkmal der Zivilgesellschaft und damit auch eine Herausforderung für religiöse Akteure, die sich in dieser verorten. Religiöser Pluralismus erweist sich als zentraler Aspekt von Pluralismus insgesamt. Auch wenn religiöse Wahrheitsfragen und gesellschaftlicher Pluralismus als zwei unterschiedliche Dimensionen zu betrachten sind, können sie nicht gänzlich voneinander getrennt werden.
- Strukturell birgt der Islam starke Potentiale einer pluralistischen Religion in sich, die durch teilweise von außen an ihn herangetragene Eindeutigkeitserwartungen in den

### KURZBIOGRAPHIE

**Hansjörg Schmid** (\* 1972), Dr. theol., ist Direktor des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft an der Universität Fribourg ([www.unifr.ch/szig](http://www.unifr.ch/szig)) und Privatdozent für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Publikationen: *Islam im europäischen Haus*. Wege zur einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2. Auflage 2013; Buchreihe *Theologisches Forum Christentum – Islam*, Regensburg 2006 ff. (Herausgeber zahlreicher Bände).

Hintergrund geraten sind. Islamische Theologie, die derzeit im europäischen Kontext neu entwickelt

wird, kann an die pluralistischen Traditionen des Islams anknüpfen.

- Die untersuchten muslimischen Autoren sind zurückhaltend gegenüber einem religionstheologischen Pluralismus, aber mit unterschiedlichen Nuancen offen für einen Pluralismus aus Überzeugung und einen gesellschaftlichen Pluralismus. Dieser setzt Freiheit und Menschenwürde voraus.
- Die Religionen bieten Ressourcen für den Umgang mit Pluralismus. Aus der islamischen Tradition ist hier besonders die Idee des ethischen Wettstreits in guten Werken zu nennen, die im Koran als göttliche Absicht gedeutet wird und die die theoretische Frage nach Pluralismus handlungsbezogen umdeutet.

## Gesellschaftlicher Zusammenhalt oder Vereinheitlichung kollektiver Identitäten?

### Eine Bestandsaufnahme der jüngsten gesellschaftlichen Entwicklungen in Ungarn und des kirchlichen Reflexionspotenzials

Der Demokratisierungsprozess in postkommunistischen Gesellschaften Mittel-Ost-Europas, der am Beispiel Ungarns beschrieben wird, hat erhebliche Hindernisse zu überwinden, die verschiedene historische und strukturelle Ursachen haben. Nach einer Phase des politischen Konsenses und der demokratischen Konsolidierung nach der Wende haben sich Gesellschaft und Politik in eine Lage gesteuert, die zum einen durch eine Legitimationskrise und den Wunsch nach charismatischen Führungsautoritäten, zum anderen vom Streben nach Vereinheitlichung kollektiver Identitäten und durch Liberalismus- und Pluralismusverdrossenheit gekennzeichnet ist. Im folgenden Beitrag werden die Ursachen dieser Entwicklungen im Licht sozial- und politikwissenschaftlicher Forschungen analysiert, um den Kontext kirchlicher Handlungsfelder genauer zu beschreiben. Anschließend wird auf einige Krisensymptome näher eingegangen und nach Kriterien theologischer Reflexions- und Gestaltungspotenziale gefragt, um die Möglichkeit eines theologisch reflektierten Umgangs mit den Krisenerscheinungen zu plausibilisieren.



Sándor Fazakas



Warum kann Ungarn nur mit „wenigen Freunden in Europa“ rechnen? „Die Sorgen um Ungarn in Europa“ wachsen (Oplatka, 2011); „Orbán bringt sein Volk gegen Brüssel in Stellung“ (Stürmer, 2016). Solche und ähnliche Schlagzeilen haben in den zurückliegenden Jahren und Monaten in der europäischen Presse für Aufsehen gesorgt. Trifft es zu, dass „manche Regierungen“ – laut Martin Schulz, dem Präsidenten des Europäischen Parlaments – „an der teilweise zur Fiktion gewordenen nationalstaatlichen Souveränität festhalten“ (Schulz, 2012, 8)? Oder ist eher dem italienischen Philosophen *Giorgio Agamben* recht zu geben, der in einem FAZ-Interview (24.5.2013, S. 44) die Befürchtung äußerte, dass heute in Europa „Kräfte am Werk“ sind,

- „die unsere Identität manipulieren wollen“,
- die die Bewahrung der Unterschiede als bedrohlich empfinden und

## Eine Bestandsaufnahme zur Entwicklung nach der Wende

Der Sozialwissenschaftler *András Körösiényi* beschreibt drei Phasen in der politischen Entwicklung Ungarns seit der Wende 1989/1990.

### Phase des Übergangs

Die erste Periode zwischen 1989–1998 bezeichnet er als die Phase des Übergangs. Diese Periode ist die Zeit des unblutigen Übergangs, der die Gesellschaft von einem autoritär-totalitären System in eine freiheitliche Demokratie verwandeln sollte. Das System der öffentlich-rechtlichen Einrichtungen und der politischen Institutionen konnte wieder aufgerichtet und weiterentwickelt werden. Diese Einrichtungen durften bis zum heutigen Tag erhalten werden und funktionieren weiterhin – auch wenn ihre Politikanfälligkeit heute stark kritisiert wird. Die Zeit des Übergangs wurde gekennzeichnet durch

- denen Sicherheit und Krisenbewältigung nur noch durch Vereinheitlichung der Werte bzw. Identitäten und eine „Musealisierung der Vergangenheit“ zu erlangen möglich scheint?

Inwieweit trifft diese Problemlage auf die gesellschaftlichen Entwicklungen in Ungarn zu, das vielfältige kirchliche Leben, die Pflege des Erbes eines gelebten Christentums und das wissenschaftliche Reflexionspotenzial der Theologie?

Mit diesen Fragen und Zitaten sei auf einen komplexen Zusammenhang hingewiesen, dessen gesellschaftlich-wirtschaftliche und politische Rahmenbedingungen (mit einem besonderen Blick auf Ungarn, am Rande aber auch auf Mittel-Osteuropa) sich nicht aussparen lassen, bevor man sich den Kriterien der kirchlichen Identitätssuche und den gesellschaftlichen Gestaltungsaufgaben widmet.

- eine pluralistische Parteienlandschaft,
- öffentlich politische Debatten,
- ausgetragene Konflikte.

Der anfängliche, im Sog der Wende zustande gekommene „Augenblick des liberalen Konsenses“ wurde jedoch bald durch die linksliberale Hegemonie abgelöst (Körösiényi, 403). Wie eben dieser Konsens wurden die Ergebnisse der ausgehandelten Revolution durch die linksliberale Hegemonie und durch das massive gegenseitige Vertrauensdefizit der ehemaligen Verhandlungspartner des Jahres 1989 bald zerstört. Anscheinend haben die Eliten die Ergebnisse der Wende-Verhandlungen nur als provisorisch betrachtet. Bald führte der Mangel an Vertrauen zu einer Ausdifferenzierung der politisch-ideologischen Standpunkte, und die politischen Akteure stellten sich gegenseitig die Legitimität in Frage. Inhaltliche

Fragen (wie die Fragen der Macht, der Gerechtigkeit, Wiedergutmachung, des Liberalismus-Verständnis etc.) konnten nicht geklärt und ausgehandelt werden, auch wenn im günstigen freiheitlichen Klima ein Zuwachs an zivilgesellschaftlichen Initiativen und am Interesse für Politik sowie höhere Ansprüche auf Interessenvertretung im Arbeits-, Wirtschafts- und Unternehmerbereich deutlich zu spüren war. Da die politischen Kräfte keine *kooperative*, eher eine *kompetitive* Strategie verfolgt haben, verwandelte sich die Konsensdemokratie in eine umstrittene Republik.

### Konsolidierte Demokratie

Die zweite Phase zwischen 1998–2006 gilt nach Einschätzung *Körösiényi*'s als die Phase der konsolidierten Demokratie. Eine Demokratie wird laut politikwissenschaftlicher Analysen dann als konsolidiert betrachtet, wenn sie den natürlichen Rahmen für das Auftreten und Agieren politischer Akteure bildet. Das heißt, Demokratie gilt als konsolidiert,

- wenn keine separatistischen Kräfte auftreten,
- wenn die Mehrheit der Bürger auch im Fall schwerwiegender wirtschaftlicher und sozialer Krisen innerhalb dieses demokratischen Rahmens denkt und handelt und
- wenn politische Akteure und Elite versuchen, ihre Konflikte innerhalb von festgelegten Normen zu lösen.

In dieser Hinsicht erfreute sich Ungarn in den Jahren 1998–2006 einer soliden und konsolidierten Demokratie, begleitet von der Stabilität der öffentlich-rechtlichen Institutionen. Parallel dazu breitete sich aber in dieser Periode langsam eine andere Tendenz aus: An die Stelle einer anfangs pluralistischen politischen Landschaft trat ein bipolares politisches Lager mit starken Loyalitätserwartungen und Parteipräferenzen. Dies führte zur Glaubwürdigkeitskrise der öffentlich-rechtlichen Institutionen und Interessenverbände. Sie verloren an politischem Gewicht,



während der Einfluss politischer Parteien gegenüber zivilgesellschaftlichen Organisationen, Interessenverbänden und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) zunahm. Außerdem trat ein weiteres bedeutsames Phänomen in Erscheinung: An der Spitze der jeweiligen politischen Lager breitete sich eine Art „Führerprinzip“ aus. Das heißt, innerhalb einer politischen Partei und gegenüber ihrer inneren Autonomie und Leitungsorganisation gewann eine als charismatisch geltende Führungspersönlichkeit an Macht. Diese Führungspersönlichkeit sollte die Parteiorganisation nicht einfach professionell leiten, sondern weitere Nachfolger mobilisieren, innere, aber möglicherweise auseinanderstrebende Kräfte integrieren sowie Visionen entwerfen. Eine solche Tendenz zeigte sich bereits zwischen 2004–2009 in beiden politischen Blöcken, wengleich in der Rivalität zweier Persönlichkeiten (Gyurcsány und Orbán) und dauert bis heute an. Derzeit sieht es so aus, als ob sich nur auf der einen Seite ein charismatischer Führer durchsetzen kann, die Opposition bleibt weiterhin zersplittert und findet keine integrierende Führungsfigur.

#### *Krise und Regierungswechsel*

In der Phase der Krise und des Regimewechsels (seit 2006) setzte sich dank des konfrontativen Stils der politischen Führer und in Folge der Ereignisse während der Herbsttage des Jahres 2006 die Polarisierung der bipolaren politischen Landschaft fort.<sup>1</sup> Die Zeit der konsolidierten Demokratie ging zu Ende, die Legitimationskrise politischer Kräfte breitete sich aus. Das Vertrauen der Bürger gegenüber Regierung und Parlament wurde erschüttert und erst bei den Wahlen in 2010 kehrte wieder ein gesteigertes Interesse an der Politik zurück, mit dem Ergebnis der Zweidrittel-Mehrheit für die Fidesz-Partei im Parlament und der völligen Zersplitterung der Opposition bzw. des linken politischen Lagers. Die rechtsradikale Jobbik-Partei wurde zur zweitstärksten politischen Kraft im Land. Die

früheren „Elite“-Vereinbarungen wurden völlig gekündigt, die Mehrheit der politischen Regeln, der Verhaltensweisen und Normen, die die ersten zwei Phasen gekennzeichnet haben, wurden Stück für Stück aufgegeben. An die Stelle eines bipolaren politischen Machtverhältnisses ist mit der Dominanz der sich als christlich-konservative Volkspartei bezeichnenden Fidesz-Partei ein „zentrales politisches Kraftfeld“ getreten. In Ungarn blieb zwar die Demokratie als Gesellschaftsform erhalten, aber die Natur des Politischen wurde wesentlich geändert. Obwohl die

 In Ungarn blieb zwar die Demokratie als Gesellschaftsform erhalten, aber die Natur des Politischen wurde wesentlich verändert

Regierung (aufgrund einer Revolution mit demokratischen Mitteln, bzw. einer „Revolution der Wahlkabinen“) in ihrer Rhetorik einen neuen Systemwechsel ankündigte, beurteilen maßgebliche politologische und sozialwissenschaftliche Analysen das, was sich auf der politischen Bühne Ungarns seit 2010 abspielt, anders: Es sei weniger als ein Systemwechsel (im Vergleich zu 1989/1990), aber doch viel mehr als eine Verfassungs- oder Regierungsreform (Körösényi, 409–410). Daher bezeichnen Experten diese Umwälzung mit dem Begriff: Regimewechsel. In einem Regimewechsel bleiben zwar die öffentlich-rechtlichen Institutionen erhalten, es vollziehen sich aber deutliche Änderungen

- im System der Gewaltenteilung,
- im Parteiensystem,
- in der Konfiguration der Eliten und
- im Präferenzbereich und den Verhaltensweisen der Wähler.

Mit dem Regimewechsel änderte sich das politische Denken radikal: Die

an die Macht gelangten politischen Kräfte verstehen und deuten nun ihr Mandat anders als früher, ihre Vorstellungen über das ideale Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft erhalten neue Akzente. Eine ganze Reihe autoritärer Methoden sind nun zum Bestandteil von Regierungsstil und Machtausübung geworden. Populistische Töne gehören zur Rhetorik des Alltags, politische Visionen mit antikommunistischen und antipluralistischen Elementen werden entworfen. Diese Symptome veranlassen die schärfsten Kritiker des Orbán-Regimes dazu, von einer „Demokratie“, einer Mischung aus Demokratie und Diktatur, zu reden (Bruck, 2013). Auch wenn solche Behauptungen übertrieben scheinen mögen, lehrt uns die Vergleichende Politikwissenschaft, dass es sogenannte „Hybrid-Systeme“ oder „Zwischensysteme“ gibt, in denen sich parlamentarisch-demokratische Regierungsformen und autoritäre Tendenzen in der Machtausübung vertragen oder einander nicht ausschließen müssen (s. Levitsky – Way, 2013; Diamond, 2002).

Die Periodisierung Körösényi's regt in dem Sinne zum Weiterdenken an, dass er die Bruchlinien und Übergänge zwischen den jeweiligen Phasen

- weder an die Machtwechsel oder Regierungswechsel unter den politischen Kräften knüpft,
- noch von den Parlamentswahlen abhängig macht.

Vielmehr kommt bei ihm zum Ausdruck, dass es hier um Tendenzen geht, die sich im Laufe der Jahre und der parlamentarischen Zyklen über die Rivalität politischer Kräfte hinaus ausbreiten, wachsen oder absterben. Ein Wandlungsprozess, in dem sich das Land auf ökonomischer, sozialer und politischer Ebene von einem autoritär-totalitären System zu einer freiheitlichen Demokratie verwandeln sollte, braucht mehr

<sup>1</sup> Proteste und Demonstration wegen des Lügen-Bekennnisses des Premiers Gyurcsány sowie die Eskalierung der Lage und brutale Auflösung der Demonstrationen (Schwabe, 2006).



Der Wandlungsprozess hin zu einer freiheitlichen Demokratie braucht mehr Zeit, als anfangs vermutet wurde

Zeit als in der Euphorie um 1989/1990 vermutet wurde. Kulturelle Hinterlassenschaften des sozialistischen Systems, die Reminiszenz der alten und die Unzufriedenheit mit den neu erworbenen gesellschaftlich-politischen Strukturen beeinflussten die Entstehung der

## *Merkmale ungarischer Gesellschafts- und Politikgeschichte*

Zwei konträre Merkmale charakterisieren die mehr als ein Vierteljahrhundert alte Gesellschafts- und Politikgeschichte Ungarns seit der Wende:

- ein selektiver Umgang mit der eigenen Vergangenheit und
- die Eröffnung einer fast unbegründeten Zukunftsperspektive für die Bürger.

Die Unterlassung einer umfassenden Vergangenheitsaufarbeitung stand seit der Wende unter dem Diktat

- der Bewahrung der nationalen Einheit und des gesellschaftlichen Friedens, nicht zuletzt aber
- der Gewährleistung einer kontinuierlichen Funktion des Staatsapparates und des öffentlichen Lebens,
- all dies mit Blick auf die weitere Entwicklung des Landes.

Eine zu lange oder zu intensive Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der Vergangenheit wurde eher als Belastung empfunden. Die Suche nach mehr Gerechtigkeit, die Sehnsucht nach juristischer, wissenschaftlicher und geistiger wie geistlicher Aufarbeitung der Vergangenheit sowie das Bemühen um eine angemessene Erinnerungskultur erwies sich für einen friedlichen Übergang als irrelevant oder als zu gefährlich. Übrig blieb ein selektiver Umgang mit der Geschichte im Dienste aktueller poli-

fast unvermeidlichen Nebenprodukte einer solchen Transformation. Es gibt weitere „Demokratisierungshindernisse“ – wie die großangelegte theoretische und empirische Studie über post-totalitäre Länder von Gert und Susanne Pickel bzw. Siegmund Schmidt gezeigt hat (Pickel, 2009) –, die nicht nur die drei oben genannten Phasen auszeichnen, sondern mit Erfahrungen anderer mittel-ost-europäischer Gesellschaften bzw. ehemaliger sozialistischer Länder vergleichbar sind.

tischen Interessen: Es wurden und werden noch heute nur diejenigen Aspekte aus der Geschichte hervorgehoben, die die eigenen politisch-gesellschaftlichen Interessen zu legitimieren, diejenigen der Gegner aber zu delegitimieren imstande sind.

Das zweite Merkmal schließt unmittelbar an diesen Übergang an: Durch die Einführung marktwirtschaftlicher Verhältnisse erhofften sich nicht wenige Bürger die Verbesserung ihrer eigenen materiellen Situation auf das Niveau eines Wohlstands westlicher Art. Innerhalb weniger Jahre erwiesen sich aber dieser Erwartungen als unhaltbar. Inzwischen haben

- die Begleiterscheinungen wirtschaftlicher Umwälzungen (wie

## *Hohe Erwartungen an die Kirchen*

Innerhalb der gesellschaftlichen Umbruch- bzw. Krisensituation ist die Rolle der Kirche aufgewertet worden. Ähnliches zeigte sich in den meisten historischen Umbruchsituationen: nach dem ersten und dem zwei-

<sup>2</sup>Unter dem Druck der aktuellen Flüchtlingskrise wird leicht übersehen, dass seit Jahren zehn- und hunderttausende Arbeitnehmer und deren Familienmitglieder aus den ehemaligen Ostblockländern Richtung Westen strömen – auf Grund der allgemeinen Freizügigkeit für EU-Bürger –, um anständig verdienen und leben zu können. Denn die wirtschaftlichen Interessen kapitalstarker westlicher Investoren betrachten die EU-Länder am Rande bzw. Ost-Mittel-Europa weiterhin als billigen Arbeitskräftemarkt und teureren Absatzmarkt (s. die Wallerstein-Theorie über Kern und Peripherie).

Arbeitslosigkeit, Inflation, Korruption),

- das andauernde Wirtschaftsgefälle zwischen den östlichen und westlichen Teilen Europas,
- das neu entstandene massenhafte soziale Elend und
- die neuere Migrationswelle<sup>2</sup> in Richtung wohlhabender Gesellschaften zu bitteren Enttäuschungen und oft auch zu Nostalgie und zu Sehnsucht nach der alten sozialen Sicherheit aus der Zeit des Sozialismus geführt.

Aus dieser Perspektive scheint es, dass die geschilderten Symptome und Demokratisierungshindernisse keineswegs nur ein ungarisches Problem sind. Ohne die konkreten Demokratisierungsdefizite in Ungarn entlasten oder billigend entschuldigen zu wollen, scheint die Beobachtung Helmut Königs bestätigt zu sein: Wo der Anspruch auf einen Übergang von vordemokratischen bzw. autoritären Verhältnissen zu einem demokratischen politischen System sich meldet, geht es nicht um weniger, als um die Fragen,

- „wie die neu etablierten Demokratien mit den strukturellen, personellen, mentalen Hinterlassenschaften ihrer Vorgängerstaaten umgehen und
- wie sie sich in ihrer Selbstdefinition und ihrer politischen Kultur zu ihrer jeweiligen belastenden Geschichte stellen“ (König, 1998, 375).

ten Weltkrieg, zur Zeit des ungarischen Volksaufstandes 1956 und erst recht nach der Wende 1989/90. Einerseits sieht sich die Kirche in solchen historischen Übergangssituationen mit der Frage konfrontiert, auf wel-

che Weise sie an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens teilnehmen kann, besonders wenn sie lange Zeit von den sozialen Anliegen zurückgedrängt wurde und nur noch mit dem gottesdienstlichen Leben in den eigenen Kirchenmauern zu tun gehabt hat; andererseits stellte die Gesellschaft hohe Erwartungen an die Kirchen. Der Grund dieser Erwartungen lag und liegt darin, dass die ideologischen und staatlichen Sinnstiftungen der Jahrzehnte vor der Wende (sowohl der braunen wie der roten Diktaturen) zu Enttäuschungen geführt haben. Christliche Werte erscheinen vielen angesichts der Alltagserfahrungen als unveräußerliche Prinzipien, die einen Ausweg aus der Krise der Gesellschaft weisen können. Die Kirche erschien in dieser Auffassung als die einzig glaubwürdige Institution, die

- einerseits eine Kontinuität mit der europäischen Geschichte und Kultur herstellt,
- andererseits die Chance bietet, nach dem Absterben einer Ideologie moralische Orientierung für die neue Entwicklung geben zu können.



**Noch immer gibt es in der ungarischen Gesellschaft eine hohe Hilfe- und Orientierungserwartung gegenüber den Kirchen**

Die Intensität dieser Einschätzung hat während der Jahre nachgelassen – aber in der Tat bestand und besteht in der ungarischen Gesellschaft auch heute noch eine enorm hohe Hilfe- und Orientierungserwartung gegenüber den Kirchen. Das konkretisiert sich an zwei oder drei Handlungsfeldern.

- Nach der Wende konnte die Kirche ihre Infrastruktur für kirchliche Diakonie und Bildungswesen neu aufbauen. Sozial-diakonische Einrichtungen, Schulen und Projekte in kirchlicher Trägerschaft haben bis heute einen guten Ruf. Die Präsenz kirchlicher Dienstleistungen im Sozialbereich, im Pflegebereich und

in der Armenfürsorge, in der Integration der sozialen und ethnischen Minderheiten (z. B. unter der Sinti- und Roma-Bevölkerung) erfreut sich einer hohen Akzeptanz und Anerkennung. In vielen Ortschaften agiert die Kirche mit Hilfe ihrer Einrichtungen sogar als Arbeitgeber oder Wirtschaftsfaktor.

- Trotzdem muss sie die nüchterne Realität hinnehmen, dass diese Aktivität nicht zu einem entsprechenden und anfangs erhofften Wachstum der Mitgliederzahlen oder zu einer Wiederbelebung der Gemeindeaktivität vor Ort geführt hat. Alltagserfahrungen und demoskopische Untersuchungen belegen die Tatsache,
  - dass die Wiederkehr der Religiosität und Spiritualität in der Gesellschaft nicht mit einem entsprechenden Interesse für die verfasste Kirche zusammenfällt,
  - dass Religion weiterhin in den Privatbereich gehört und die Botschaft der Kirche als unverbindlich wahrgenommen wird.
- Doch neuerdings meldet sich inmitten der Begleiterscheinungen und Krisensymptome einer Übergangsgesellschaft noch eine andere Herausforderung, ja sogar eine Gefahr für die protestantischen Kirchen in Ungarn: der Anspruch auf die Stärkung bestimmter Gruppenidentität(en) in der Gesellschaft, die meist auf kulturell-ethnische Elemente und historische Erfahrungen zurückgreift. Das ist nicht weiter erstaunlich, weil sich gerade in diesem geopolitischen Raum ein Kollektiv als historische Erfahrungsgemeinschaft versteht und gerade die protestantischen Kirchen – besonders während der Jahrzehnte der Unterdrückung – als Hüter dieser Grundrechte galten. Heute, da ziemlich breite Bevölkerungsschichten oder Gruppen die wirtschaftlichen und soziokulturellen Umwälzungen als Bedrohung empfinden und sich wieder

als ohnmächtige Objekte der globalen Wirtschaftsinteressen wahrnehmen, blicken viele mit Sehnsucht auf Zeiten zurück, in denen sie soziale Sicherheit und gesellschaftliche Achtung genossen haben. Meist ist das die Zwischenkriegszeit, die erst durch den Krieg, dann durch das sozialistische Gesellschaftssystem unterbrochen und nach der Wende nicht wiederhergestellt wurde. Repräsentanten dieser als „gute alte Zeit“ geltenden Epoche werden verehrt oder als Referenzinstanzen oder historische Persönlichkeiten für die eigene Identität beschworen. Und da die Kirche in den Augen dieser Gruppen die Kontinuität mit dieser Geschichte verkörpert, streben zwar nicht zahlreiche, jedoch als rechtsradikal geltende Gruppen danach, ihre Identität in der Kirche oder durch die Kirche zu artikulieren. Versucht die offizielle Kirchenleitung von solchen Ansprüchen mit der Begründung Distanz zu halten, die Kirche sei kein Ort für Tagespolitik oder für den Geist der Ausgrenzung, sieht sie sich dem Vorwurf ausgesetzt, in der Ausübung gesellschaftlich-sozialer Dienstleistungen selber als Verbündete einer weiteren, nicht demokratisch gewählten, aber nun regierungsbildenden politischen Kraft zu gelten.

Die Kirche wird also zwischen Tradition und Progression, gesellschaftlicher Integration und einem Versöhnungsmandat hin- und hergerissen und kann sich eine Auseinandersetzung mit den geschichtlich-sozialen und kulturellen Sinnstiftungen nicht ersparen.



## *Klarsicht und Nüchternheit ist geboten*

Um den eigenen Gestaltungsaufgaben in der Gesellschaft nachzukommen und die prophetische Stimme nicht verstummen zu lassen, sind die Kirchen in der heutigen Krisensituation auf Klarsicht und Nüchternheit angewiesen. Einfach gesagt: Theologie und Kirche ist es angeraten, auf bestimmte Fragen und Krisensymptome kritisch/selbstkritisch einzugehen und sie theologisch zu reflektieren.

### *Politische Vereinnahmung vermeiden*

Auch wenn die Politik die historischen Kirchen als Verbündete betrachten will und in bestimmten Bereichen (z. B. im sozialen Dienstleistungssektor, in der Vermittlung ethischer Kompetenzen usw.) als Partner behandelt und ihren Dienst in der Gesellschaft dotiert, darf die Frage nicht übergangen werden: Wie christlich sind das Land und die Gesellschaft? Bezeichnet sich eine politische Partei oder die Regierung als „christlich“ und sieht sich in der historischen Rolle der „Verteidiger des christlichen Abendlandes“, Verteidiger einer christlichen Kultur und Gesellschaft in Ungarn und Europa und stößt diese kollektive Selbstbehauptung auf Akzeptanz in breiten Reihen der Gesellschaft (wie im Fall eines Referendums und bei den Wahlen quitiert werden kann), darf diese Beobachtung nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier um ein weltanschauliches Ressentiment handelt. Sowohl in der Vorstellung der sich als christlich bezeichnenden politischen Elite als auch bei ihren potenziellen Wählern steht die christliche Weltanschauung immer noch einer angeblich liberalen, laizistischen, sozialistisch-kommunistischen Ideologie gegenüber. Selbst die Kirchen stehen der christlichen Identität der jeweiligen Machthaber oder der politischen Elite eher mit Sympathie und ziemlich unkritisch gegenüber. Sie vergessen dabei, dass es hier um mehr geht, als um eine metaphysisch fundierte Ideologie. Sie vergessen schnell,

- dass der Glaube an Gott anders und mehr ist als eine Bindung an eine religiöse Weltanschauung,
- dass Gott in Jesus Christus mit jedem Einzelnen eine besondere, persönliche und einmalige Geschichte hat,
- dass diese Geschichte bzw. Hinwendung Gottes zu den Menschen nicht bloß eine sittliche Weltordnung errichtet, sondern ganz persönliche Hingabe und Verantwortung von den Menschen verlangt.

### *Die begrenzte Krisenkompetenz offenlegen*

Kirchen haben eine klare theologische Auffassung über Ursprung und Aufgabe des Staates, über Macht und Machtausübung. Daher ist es für eine christliche (politische) Ethik inakzeptabel, wenn Politiker ihr Mandat immer neu zu definieren versuchen und zwar unter ständigen Verweisen auf die Krisensituation. Eine permanente Krisen-Politik bzw. ein angebliches Krisenmanagement öffnet Tür und Tor für autoritäre Tendenzen und duldet keinen Pluralismus, keine Meinungsunterschiede – sonst wäre die in der Krise steckende Gefahr – so das Argument der angeblichen Krisenmanager – potenziell noch höher. Leider ist aber die Krise in unserer Zeit zu einem „Machtinstrument“ geworden und zwar nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch in der europäischen Politik (vgl. Agamben, 2013, 44). Die andauernde Krise der europäischen Institutionen, die sich vielfach – z. B. als Eurokrise, als Schuldenkrise, neuerdings als Flüchtlingskrise – erfassen lässt, weckt den Eindruck, dass der Verweis auf die Krise und das Versprechen einer Krisenbewältigung zur Beeinträchtigung der Identität dient. Das Bestreben jedweder Politik besteht nämlich darin, sowohl international als auch auf Ebene der einzelnen Länder, die eigenen Entscheidungen und Ziele „kollektiv verbindlich durchzusetzen“ (Münch,

2006, 465), auch wenn kein Konsens über diese Ziele besteht.

Auf nationaler Ebene scheint die Stärkung der Nationalstaatsidee wieder virulent zu sein, sie wird von vielen als ein möglicher Ausweg aus der derzeitigen Krise verstanden – kein Wunder, da die EU-Osterweiterung dieses Problem nicht lösen konnte. Diese Länder (z. B. die Visegrad-Länder) konnten nämlich ihre Nationalstaatlichkeit als Ergebnis der Modernität-entwicklung historisch gesehen nie frei entwickeln. Nach der Wende fanden sie sich in der Bewältigung sozialer und wirtschaftlicher Probleme erneut auf die eigenen Möglichkeiten zurückgeworfen. Bei der Bewertung ist aber in diesem Bereich Vorsicht geboten, besonders hinsichtlich eines zu schnellen Urteils. Die historische Erfahrung hat nämlich gezeigt, dass gerade in Krisensituationen nicht die utilitaristischen Interessen, sondern die emotionalen Elemente für die Konstitution einer Gemeinschaft im politischen Sinne von Belang sind. Die gemeinsam geteilte Geschichte, Kultur, Sprache, religiöse Überzeugung und ihre Symbole und das geteilte Schicksal sollen für den Zusammenhalt eines Kollektivs sorgen. Daher sind Kirchen in diesem Zusammenhang sowohl in Ungarn wie in der gesamten Region besonders gefragt: Sie sollten nicht nur

- zwischen realen Krisen und Krisennarrativen sorgsam differenzieren und die Narrative entmystifizieren, sondern
- sich als Organisationen darstellen, die aufgrund ihrer Sendung in der Geschichte das nationale Erbe bewahren,
- es unter eschatologischem Vorbehalt sorgsam relativieren,
- zugleich aber auf transnationaler Ebene bleiben.

Natürlich lässt sich diese Spannung nicht einfach nach dem Motto „versöhnte Verschiedenheiten“ lösen, weil die Verklammerung nationaler und konfessioneller Identität von Polen bis



Spanien, von Irland bis ins orthodoxe Griechenland auf der Tagesordnung bleibt. Die Vorstellung, die soziokulturellen Verschiedenheiten ließen sich mit der Zeit und durch die Modernisierung einfach nivellieren, ist absurd. Es bleibt nur die Aufgabe eines reflektierten theologischen Umgangs mit den Fragen Volk, Nation und Kultur für den gesamteuropäischen Kontext.

## *Über den Antikommunismus hinausgehen*

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Bestreben der Politik darin besteht, die eigenen Entscheidungen und Ziele kollektiv verbindlich durchzusetzen oder – wie Eilert Herms treffend formuliert – „ein soziales Ethos“ auszubilden, um ihre Rechtsordnung auf Dauer unterhalten zu können

(Herms, 2001, 93–94). In Ungarn geschieht dies in der derzeitigen Krisensituation im Zeichen des Antikommunismus. Antikommunismus ist zu einem konstanten Element geworden in der angestrebten politischen Identitätsbildung – nicht nur in der Rhetorik der aktuell stärksten politischen Kraft an der Spitze, sondern überall, wo es darum geht, die Legitimation der politischen Gegner in Frage zu stellen. In diesem Diskurs wird das Feindbild immer aufrechterhalten, wobei die einstigen Kommunisten jeweils ersetzt werden können durch die Gestalt des aktuellen Gegners. Linksorientierte Unternehmer, multinationale Konzerne, Banken oder internationale Währungsfonds usw. – alle, die gegen die Interessen des Volkes handeln – sollen sich in diesem Feindbild

als Nachkommen der Kommunisten wiederfinden. Aus der Sicht der antikommunistischen Argumentation ist alles, was als Übel und Elend im Leben der Gesellschaft erscheinen mag, auf den politischen und wirtschaftlichen Einfluss der Postkommunisten und der mit ihnen verbündeten Linkliberalen zurückzuführen. Daher kommt eine nüchterne Analyse gesellschaftsteuernder Kräfte nicht in den Blick. Stattdessen werden Elitefeindlichkeit und Verdrossenheit geschürt und eine neues Bündnis zwischen angeblichem Volkswillen und national-konservativer Identitätsbildung angekündigt. Noch bedenklicher ist es, wenn die Bezugnahme auf den in demokratischen Wahlen manifestierten Volkswillen rechtliche Normen zu überschreiben scheint. Selbstverständlich

## LITERATUR

- Bruck, A. (2013): Buslinie Sehnsucht. Die Demokrat in Ungarn, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 11/2013, 97–108 (<https://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2013/november/buslinie-sehnsucht-die-demokrat-in-ungarn> – letzter Zugriff 22.09.2016)
- Diamond, L. (2002): Elections Without Democracy. Thinking about hybrid regimes, in: Journal of Democracy 13 (2002/2), 21–35.
- Herms, E. (2001): Das Konzept „Zivilreligion“ aus systematisch-theologischer Sicht, in: R. Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden, 82–99.
- König, H. (1998): Von der Diktatur zur Demokratie, in: König, H./Kohlstruck, M./Wöll, A. (Hg.): Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhundert, Leviathan-Sonderheft 18/1998, Opladen/Wiesbaden, (371–392) 375.
- Körösenyi, A. (2015): A magyar politikai rendszer – negyedszázad után [Das ungarische politische System – nach einem Vierteljahrhundert], Budapest.
- Levitsky, S./Way, L.A. (2002): Elections Without Democracy. The Rise of Competitive Authoritarianism, in: Journal of Democracy 13 (2002/2) 51–65.
- Mike, K. (2014): Az antikommunizmuson túl [Über den Antikommunismus hinaus], in: Kommentár 2014/3 ([http://kommentar.info.hu/iras/2014\\_3/az\\_antikommunizmuson\\_tul#up2](http://kommentar.info.hu/iras/2014_3/az_antikommunizmuson_tul#up2) – letzter Zugriff 23.09.2016)
- Münch, R. (2006): Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte, in: Berliner Journal für Soziologie 16, 2006, 463–484, hier 465.
- Oplatka, A. (2011): Ungarn, die Mitte und das Augenmaß. Anmerkungen zu einer europäischen Debatte, in: NZZ-Online vom 11.02.2011, ([http://www.nzz.ch/aktuell/international/ungarn\\_die\\_mitte\\_und\\_das\\_augenmass\\_1.9460160.html](http://www.nzz.ch/aktuell/international/ungarn_die_mitte_und_das_augenmass_1.9460160.html) letzter Zugriff – 25.09.2016).
- Pickel, G. (2009): Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa, in: Schmidt, S./Pickel, G./Pickel, S. (Hg.): Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden, 129–158.
- Schulz, M. (2012): Die Rückkehr zur Langfristigkeit, in: FAZ vom 10.11.2012, Nr. 263, 8–9.
- Schümer, D. (2013): Die endlose Krise ist ein Machtinstrument. Im Gespräch mit dem italienischen Philosophen und Zeitdiagnostiker Giorgio Agamben, in: FAZ vom 25.05.2013, Nr. 119, 44.
- Schwabe, A. (2006): Notwendige Standpauke für Ungarn. Lügenbekenntnis und Demonstrationen, in: Spiegel-Online vom 20.09.2006 (<http://www.spiegel.de/politik/ausland/luegenbekenntnis-und-demonstrationen-notwendige-standpauke-fuer-ungarn-a-438209.html> – letzter Zugriff 22.09.2016)
- Stürmer, M. (2016): Orbán bringt sein Volk gegen Brüssel in Stellung, in: Die Welt-Online vom 06.07.2016, (<https://www.welt.de/debatte/kommentare/article156837757/Orban-bringt-sein-Volk-gegen-Bruessel-in-Stellung.html> – letzter Zugriff 27.09.2016).

ist die Veränderung politischer und rechtlicher Regeln mühsam, braucht viel Zeit, Konsens- und Kompromissfähigkeit – dagegen scheint ein direkter Eingriff im Namen des Volkes (mit antikommunistischen Obertönen) in den Bereichen des öffentlichen Lebens viel einfacher und effektiver. Wie weit eine solche Vorgehensweise der politisch-demokratischen Kultur schadet, wird kaum Rechnung getragen.

Viele sind der Meinung, dass Ungarn kein wohlhabendes Land werden kann, solange die politische Elite über die antikommunistische Ideologie nicht hinausgeht (Mike, 2014). Dafür sprechen zwei weitere Argumente:

- Einerseits gibt es keine Anhaltspunkte dafür, dass der Antikommunismus tatsächlich eine konsistente Ideologie oder ein gesellschafts- und wirtschaftspolitisches Leitbild (wie „Konservatismus“, „soziale Marktwirtschaft“ oder „Christliche Demokratie“) mit Gründern, Programmen, Zielen oder internationaler Vernetzung ist.
- Andererseits ist auch nicht zu verschweigen, dass es antikommunistische Anfeindungen und Verdächtigungen solange geben wird, solange es keine angemessene juristische und politische Aufarbeitung der kommunistischen Diktatur und ihrer Hinterlassenschaft gibt.

## KURZBIOGRAPHIE

**Sándor Fazakas (\* 1965)**, Dr. theol., Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen/Ungarn); Forschungsschwerpunkte: Kirche und Gesellschaft in Mittel-Ost-Europa; Schuld und Versöhnung im sozialen Interaktionszusammenhang; Ethik des reformierten Protestantismus; Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Karl Barths in Ungarn; Veröffentlichungen zum Thema: – Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? Einsichten und Erfahrungen aus ungarischer Sicht, in: Fazakas, S./Plasger, G. (Hg.): Geschichte erinnern als Aufgabe der Versöhnung (Forschungen zur Reformierten Theologie 5), Neukirchen-Vluyn 2015, 14–34; – Kann die Kirche schuldig werden? Überlegungen am Beispiel der Reformierten Kirche Ungarns und ihres Verhältnisses zu ihrem historischen und gesellschaftlichen Kontext, in: *theologie.geschichte* (Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte, 8 (2013), <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/issue/view/23>); – Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in: Beintker, M./Link, Chr./Trowitzsch, M. (Hg.): *Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung*, Zürich 2010, 267–286.

## Fazit

- Allem Anschein nach wurden die rasanten wirtschaftlichen und soziokulturellen Umwälzungen und die Pluralisierung der Lebensführung in den Gesellschaften Ungarns und der mittelosteuropäischen Länder (aber oft auch im eigenen Kirchengvolk) als Bedrohung und Belastung empfunden. Die derzeitige Flüchtlingskrise und die Abwehrreaktionen auf die vorgeschlagenen Lösungsmethoden bestätigen, vertiefen sogar die geschichtlich gewachsenen und vorhandenen Ängste.
- Die Politik reagiert darauf mit dem Bestreben, Identitätsinhalte zu vereinheitlichen, um die Belastungen, die sich aus den strukturellen Änderungen ergeben, für das Kollektiv und für die Bürger erträglich zu machen – und um ihre schon bestehenden bzw. angestrebten Machtverhältnisse weiter aufrechtzuerhalten. Sie versucht, gegen die realen oder gar geschürten Bedrohungsgefühle eine alternativlose Lösung anzubieten und kollektive Identitäten auszubilden, von denen sie sich hohe Stabilitätswerte erhofft.
- Die Kirchen sind dagegen vor die Aufgabe gestellt, die Prozesse auf Grund des biblischen und theologischen Reflexionspotenzials zu bemessen. Denn nur eine gründliche und sachkundige Analyse politisch-wirtschaftlicher Vorgänge und eine tiefe Erkenntnis biblischer Glaubensinhalte würden zu der Kompetenz führen, zeitgebundene Identitätsmuster kritisch zu prüfen und alternative Gestaltungsmöglichkeiten für das gesellschaftlichen Zusammenleben anzubieten.



# Religiöse Diversität in den Niederlanden

## Zwischen historischer Signatur und gesellschaftlicher Herausforderung



Mitte des neunzehnten Jahrhunderts endete mit Einführung der Religionsfreiheit die Vorherrschaft des calvinistischen Protestantismus. Es folgte eine Zeit der konfessionellen und weltanschaulichen Segmentierung der niederländischen Gesellschaft. Deren relativ starre Strukturen wurden ab den 1960er Jahren durch den Prozess der Säkularisierung und die Aufnahme zahlreicher muslimischer Migranten überwunden. Der anfänglichen Toleranz gegenüber den verschiedenen religiösen und kulturellen Praktiken folgte jedoch bald die Gegenbewegung. Der Beitrag skizziert die Hintergründe der Entwicklung und die derzeitige Debatte, in der der Islam mehr und mehr als das nicht willkommene Fremde angesehen wird. Zwei aktuelle Herausforderungen für die Sozialethik werden verdeutlicht: der wachsende Druck auf bestimmte Formen praktizierter Religion und die fälschlich behauptete Homogenität einer säkularen niederländischen Kultur. Sie machen eine Differenzierung und eine kritische Analyse des normativen Status verschiedener Komponenten von „Kultur“ erforderlich.



Christoph Baumgartner

Die Niederlande hatten lange Zeit den Ruf eines außergewöhnlich toleranten Landes. Bereits die Utrechter Union (*Unie van Utrecht*), das Gründungsdokument der Republik der Sieben Vereinigten Niederlande von 1579, ging vom Prinzip der Religionsfreiheit aus und gewährleistete diese (freilich innerhalb bestimmter Grenzen und in unterschiedlichem Maße) im Gebiet der Vertragspartner (vgl. Aerts; Sap). John Locke und andere Philosophen suchten Zuflucht in Amsterdam und anderen Städten, um im dort herrschenden relativ toleranten Geistesklima zu arbeiten. Als ein weiteres Indiz für eine tolerante Haltung der Niederlande wird bisweilen auch die Tatsache angeführt, dass hier Bücher und Pamphlete produziert und verbreitet wurden, die in anderen Ländern verboten waren. Hierfür waren freilich nicht zuletzt ökonomische Gründe ausschlaggebend, denn die „tolerante“ Pressepolitik ermöglichte es den Niederlanden, zu einem internationalen Zentrum des wachsenden Büchermarkts zu werden.

In der jüngsten Geschichte basierte der Ruf der Niederlande, ein besonders liberales und tolerantes Land zu sein, unter anderem

- auf vergleichsweise freizügigen Regelungen bezüglich „softer“ Drogen wie Marihuana,
- der Tatsache, dass die Niederlande 2001 weltweit das erste Land waren, das gleichgeschlechtliche Ehen ermöglichte, und
- der Legalisierung von aktiver Sterbehilfe im Jahr 2002.

Auch im Umgang mit kultureller und religiöser Diversität galten die Niederlande lange Zeit als vorbildlich und besonders „multikulturell“. Dies hat

### *Von der protestantischen Nation zur Versäulung*

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts waren zwar zahlreiche unterschiedliche (meist christliche) religiöse Gruppierungen in den Niederlanden präsent, das Land wurde jedoch vom calvinisti-

sich jedoch seit der Jahrtausendwende geändert, und das neue Bild wird zunehmend durch rechtspopulistische und xenophobe Stimmen geprägt, die den Multikulturalismus für gescheitert erklären und vor einer „Islamisierung der Niederlande“ warnen.

Dieser Beitrag skizziert Hintergründe der gegenwärtigen Debatte über religiöse und kulturelle Diversität in den Niederlanden und benennt sozioethische Herausforderungen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben. Für das Verständnis der heutigen Situation ist es jedoch erforderlich, zunächst einen Blick auf die Geschichte des Umgangs mit religiöser Diversität in den Niederlanden zu werfen.

schen Protestantismus dominiert. Dieser bestimmte das Selbstverständnis der Nation, die als eine homogene moralische Gemeinschaft verstanden wurde. Zwar gab es keine offizielle Staats-



kirche; die größte protestantische Kirche<sup>1</sup> war jedoch die einzige öffentliche, beziehungsweise offizielle Kirche (*publieke kerk*). Dies hatte unter anderem zur Folge, dass Positionen im öffentlichen Dienst nur durch Mitglieder dieser Kirche eingenommen werden konnten (Aerts, 63). Auch in anderen Hinsichten waren Katholiken, Juden und andere nicht-protestantische Niederländer (abgesehen von einer kleinen adeligen Elite) nur lose oder gar nicht in die niederländische Nation aufgenommen (van Rooden, 32–33). Katholiken, Lutheraner, Mennoniten und Remonstranten konnten ihre Gottesdienste nur in sogenannten verborgenen Kirchen (*schuilkerken*) feiern, das heißt in Gebäuden, die von außen nicht als Kirchen erkennbar waren. Die Ausübung von Minderheitsreligionen wurde damit privatisiert und weitgehend „unsichtbar“ gemacht. Dadurch wurde der Anschein religiöser Einheit im öffentlichen Raum gewahrt und der calvinistische Protestantismus konnte seine Funktion als die Nation definierendes Merkmal ungestört ausüben.<sup>2</sup> Trotzdem, oder gerade aufgrund derartiger Praktiken und Strategien, waren die Niederlande im 17. Jahrhundert das Land mit der größten religiösen Diversität in Europa (Kaplan, 174).

Die Situation von Angehörigen religiöser Minderheiten veränderte sich mit der vollständigen Einführung von Religionsfreiheit im Zuge der Überarbeitung des Grundgesetzes 1848, auch wenn Spannungen in der Gesellschaft bedeutsam blieben und beispielsweise Katholiken und Juden nicht selten als Bürger zweiter Klasse betrachtet wurden (Kennedy, 37). In dieser Zeit setzte eine entscheidende Veränderung ein: Durch konfessionelle Mobilisierung und die Bildung von Organisationen und Institutionen (politische Parteien, Schulen, Krankenhäuser, Gewerkschaften, Sportvereine etc.) auf der Basis von Konfessionen oder nicht-religiösen Weltanschauungen konnten sich nicht-protestantische Gruppen eman-

zipieren und eine spezifische Form gesellschaftlicher und politischer Anerkennung erlangen. Die Gesellschaft wurde gewissermaßen entlang konfessioneller beziehungsweise weltanschaulicher Linien geteilt, und es entstanden verschiedene Subkulturen, sogenannte „Säulen“, die vom Staat anerkannt und proportional finanziell unterstützt wurden (vgl. Molendijk; van Rooden). Die wichtigsten dieser Säulen waren die protestantische, die römisch-katholische, die sozialistische sowie die liberale Säule, wobei letztere weniger eindeutig zu bestimmen ist, da die entsprechenden Gruppierungen beanspruchten, die Gesellschaft als ganze repräsentieren zu können (Molendijk, 312). Das soziale Leben der Bürgerinnen und Bürger vollzog sich größtenteils innerhalb dieser Säulen: Protestanten besuchten nicht nur regelmäßig evangelische Gottesdienste,

- sie waren auch (sofern sie Arbeiter waren) in protestantischen Gewerkschaften organisiert,
- sie waren in protestantischen Vereinen aktiv,
- lasen protestantische Zeitungen,
- erledigten ihre Einkäufe wenn möglich in Läden von Protestanten,
- gingen zu protestantischen Ärzten und in protestantische Krankenhäuser,
- wählten protestantisch ausgerichtete politische Parteien,
- ihre Kinder gingen in protestantische Schulen, etc.

In gewisser Weise breiteten sich also Religion und religiöse Diversität auf andere Sphären wie Ökonomie, Kultur, Erziehung oder Politik aus (van Roo-

den, 37). Es ging nicht um die Errichtung eines Raumes, den verschiedene religiöse Gemeinschaften teilen, sondern eher darum, den geteilten Raum zu begrenzen, um verschiedene religiöse oder weltanschauliche Sphären zu erweitern (Schuh et al., 363). Das

### Die weltanschauliche Segmentierung der Gesellschaft stimulierte Misstrauen und Intoleranz gegenüber Menschen außerhalb der eigenen Gruppe

System der Versäulung ermöglichte es den Menschen, mit ihren religiösen und weltanschaulichen Differenzen gewissermaßen nebeneinander zu leben, da soziale Interaktionen außerhalb der Säulen vor allem Sache von Eliten waren. Dementsprechend brauchten die Bürgerinnen und Bürger im Alltag auch nicht besonders tolerant zu sein; auf dem individuellen und ideologischen Niveau stimulierte die Versäulung sogar geradezu Misstrauen und Intoleranz gegenüber allem außerhalb der eigenen Säule (Kennedy und Valenta, 348).

Durch die Versäulung veränderte sich auch das Verständnis der niederländischen Nation erheblich: Die zuvor dominante Vorstellung einer homogenen protestantischen Gemeinschaft wurde nun ersetzt durch die deutlich sichtbare Anwesenheit unterschiedlicher, religiös beziehungsweise weltanschaulich bestimmter moralischer Gemeinschaften, die gemeinsam die Niederlande formten (van Rooden, 38) – eine umfassende „Wertegemein-

<sup>1</sup>Der Protestantismus in den Niederlanden ist sehr fragmentiert und divers. Einen guten Überblick bietet die Niederländische Religionsgeschichte von Joris van Eijndhoven und Fred van Lieburg.

<sup>2</sup>Kaplan, 176. Benjamin Kaplan weist darauf hin, dass das Verbot der öffentlichen Religionsausübung nicht alle Religionsgemeinschaften in gleicher Weise traf. So konnten Gruppen, die als Fremde wahrgenommen wurden, durchaus Gebäude nutzen, die deutlich als religiöse Gebäude zu erkennen waren, etwa die Portugiesische Synagoge in Amsterdam oder eine Lutherische Kirche in Middelburg, deren Gemeinde vorwiegend aus deutschen Immigranten bestand. Nicht-Calvinisten niederländischer Herkunft waren jedoch meist auf verborgene Kirchen angewiesen (Kaplan, 174).



schaft“ war zu dieser Zeit nicht mehr bestimmend für die Niederlande, und das Verständnis von Bürgerschaft war nicht mehr wie zuvor mit dem Protestantismus verbunden. In diesem Sinn waren die Niederlande in der Hochzeit der Versäulung ein Land der Minderheiten, die innerhalb ihres eigenen Bezirks ein hohes Maß an staatlich geförderter Souveränität hatten. Gesellschaftliche Integration erfolgte vertikal, das heißt vorwiegend innerhalb der verschiedenen Säulen, in denen sich Menschen aus allen Schichten der Bevölkerung trafen. Dies hatte

auch zur Folge, dass die Gesellschaft weniger als Gemeinschaft individueller Bürgerinnen und Bürgern verstanden wurde, sondern als Konglomerat religiöser und anderer weltanschaulicher Gruppen (Leezenberg, 195). Von diesen befand sich jedoch keine in einer Position, die es ihr ermöglicht hätte, anderen ihre eigene Kultur und die damit verbundenen Normen und Werte aufzuerlegen. Auch der Staat hatte nicht den Anspruch, die tiefen religiösen und ideologischen Unterschiede aufzuheben; Unterschiede mussten schlichtweg akzeptiert werden.

### *Säkularisierung, „Entsäulung“ und die Entstehung einer neuen Mehrheitskultur*

In den 1960er Jahren veränderten sich die Niederlande in hohem Tempo von einer sehr religiösen hin zu einer außergewöhnlich säkularen Gesellschaft, und damit zerfiel auch das System der Versäulung. Unter dem Einfluss verschiedener Faktoren wie der sexuellen Revolution, der Studentenrevolte und der Entwicklung des Sozialstaates nahm die Loyalität gegenüber religiösen Gemeinschaften und die Abhängigkeit von konfessionellen Organisationen und Institutionen ab, da deren Aufgaben nunmehr von staatlichen Einrichtungen übernommen wurden. Die Auswirkungen dieser „Entsäulung“ der niederländischen Gesellschaft betrafen alle Lebensbereiche, einschließlich der Politik. So konnte eine konfessionelle Partei wie die Katholische Volkspartei KVP 1963 noch 78% der Stimmen katholischer Wählerinnen und Wähler für sich verbuchen – dieser Anteil sank innerhalb von zehn Jahren auf 37%, und in 1977 schlossen sich verschiedene konfessionelle Parteien zum konfessionsübergreifenden *Christen Democratisch Appél* CDA zusammen (Schuh et al., 364). Die Veränderungen in der niederländischen Gesellschaft wurden von vielen als Emanzipation von als beengend erfahrenen Gruppenzugehörigkeiten und als Be-

freiung von Autoritäten und rigiden Moralvorstellungen erfahren. So weist etwa Peter van der Veer darauf hin, dass die Säkularisierung und die damit einhergehende Entsäulung in den Niederlanden in eine weitverbreitete Spaß- und Konsumkultur mündete (van der Veer, 534). Cora Schuh und andere erkennen eine Liberalisierung der dominanten „kulturellen Werte“ und des Lifestyles in den Niederlanden, die unter anderem in Einstellungen gegenüber Sexualität, Abtreibung, Drogenpolitik und Euthanasie zum Ausdruck gebracht wurde. Dieser „demonstrative kulturelle Liberalismus“ beinhaltet, so Schuh et al.,

- erstens einen Individualismus, der Selbstbestimmung als Unabhängig-

keit von traditionellen Autoritäten betont

- zweitens einen normativen „säkularen Progressivismus“, in dessen Licht Religion als Privatsache gilt, die im öffentlichen Raum nichts zu suchen hat oder gar als überholt und unmodern sowie als Hindernis für Emanzipation und das Streben nach (einem bestimmten Verständnis von) Freiheit erscheint (Schuh et al., 366; Kennedy, 47, Dronkers, 162).

Diese Entwicklung ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass James Kennedy, Wibren van den Burg und andere feststellen, dass die Niederlande kein Land der Minderheiten im oben beschriebenen Sinn mehr sind. Vielmehr hat sich eine neue dominante Mehrheitskultur gebildet, die, so Kennedy, im Wesentlichen progressiv, säkular beziehungsweise säkularistisch, und weiß ist (Kennedy, 227; vgl. auch van den Burg).<sup>3</sup> Dies ist ein wichtiger Hintergrund für das Verständnis der aktuellen Debatte über Religion und insbesondere über den Islam in den Niederlanden: Durch Säkularisierung und Entsäulung scheinen sich die Niederlande heute in einer Situation zu befinden, die hinsichtlich der Dominanz einer bestimmten Mehrheitskultur strukturell vergleichbar ist mit der Situation vor der Versäulung, allerdings nun mit einer progressiv-säkular-weißen Mehrheit, die entscheiden kann oder muss, welchen Raum sie religiösen, ethnischen und kulturellen Minderheiten einräumt.

### *Die Konstruktion des Islam als fremde Religion*

Die gegenwärtige Debatte über Religion in der niederländischen Öffentlichkeit dreht sich größtenteils um den Islam, der meist als eine fremde Religion konstruiert wird, mit dem die Niederlande erst durch den Zustrom von Immigranten ab den 1950er Jahren konfrontiert

sind. Dies mag überraschen, denn die Niederlande waren bis zur Unabhängigkeit Indonesiens 1949 weltweit das Kolonialreich mit den meisten Muslimen, was jedoch im heutigen Selbstverständnis des Landes kaum Spuren hinterlassen hat.

<sup>3</sup>Zur Komponente des Weißseins, auf die ich im Folgenden nicht eingehen kann, siehe Wekker.

Zum prominenten Gegenstand der öffentlichen Debatte wurde der Islam in den 1990er Jahren, als einflussreiche Politiker wie Frits Bolkestein und Intellektuelle wie Paul Scheffer vom Scheitern der bis dahin „multikulturellen“ Einwanderungs- und Integrationspolitik in den Niederlanden sprachen. Was war geschehen? Wie in anderen europäischen Ländern auch waren in den 1950er und 60er Jahren zahlreiche „Gastarbeiter“ in die Niederlande immigriert, von denen die meisten aus der Türkei und Marokko kamen und Muslime waren. Für diese Immigranten (vorwiegend Männer) wurde eine „Minderheitenpolitik“ entwickelt, deren Motto meist als „Integration unter Aufrechterhaltung der eigenen Identität“ bezeichnet wird, wobei Integration vorwiegend in sozial-ökonomischen Dimensionen verstanden wurde: Wer einen Platz auf dem Arbeitsmarkt finden konnte und sich an die grundlegenden Regeln des Rechtsstaats hielt, dessen Integration galt als gelungen. Innerhalb dieses Rahmens wurde die Pflege verschiedener kultureller und religiöser Identitäten toleriert und sogar gefördert. Diese Politik erinnerte zwar in Teilen an das System der Versäulung. Doch hatte das System einer Organisation der niederländischen Gesellschaft entlang der Linien tatsächlich oder vermeintlich existierender kultureller oder religiöser Gruppen seine Bedeutung zu diesem Zeitpunkt bereits weitestgehend verloren, und die meisten Politikerinnen und Politiker sprachen sich entschieden gegen eine „muslimische Säule“ aus (Slootman und Duyvendak, 149). Die Aufrechterhaltung von kulturellen und religiösen Eigenheiten von Minderheiten wurde auch nicht in erster Linie auf der Basis bestimmter moralischer Überzeugungen – etwa einer Theorie des Multikulturalismus – gefördert, sondern primär vor dem Hintergrund pragmatischer Erwägungen: Man ging davon aus, dass dies die Rückkehr der „Gastarbeiter“ in ihre Herkunftsländer erleichtern würde, wenn ihre Arbeits-

kraft in den Niederlanden nicht mehr benötigt werden würde (Dronkers, 167; Slootman und Duyvendak, 148). Zudem wurde, so Pieter Dronkers, durch die Behandlung von Immigranten aus Ländern wie Marokko oder der Türkei als „Gastarbeiter“ (die die Niederlande bald wieder verlassen würden) die Frage vermieden, was deren Anwesenheit für die „Identität“ der Niederlande eigentlich bedeutet (Dronkers, 163). Die meisten dieser Immigranten blieben jedoch in den Niederlanden, ihre Familien folgten, und der Islam wurde zunehmend sichtbar in der Öffentlichkeit (bspw. durch Kleidung, Moscheen und später auch muslimische Schulen). Darüber hinaus erhielten in den 1990er



In den vergangenen drei Jahren wurde der Islam mehr und mehr als verbindendes Charakteristikum von nicht-willkommenen Fremden gesehen

Jahren zahlreiche Asylsuchende Zuflucht in den Niederlanden, von denen wiederum ein Großteil Muslime waren. Damit entstand vor allem in größeren Städten wie Amsterdam, Den Haag, Rotterdam und Utrecht eine deutlich erkennbare muslimische Minderheit, die im Zuge einer ökonomischen Krise in den 1980er Jahren oftmals ökonomisch und sozial marginalisiert war. Da viele Immigranten Muslime waren, wurde der Islam mehr und mehr als verbindendes Charakteristikum von nicht-willkommenen Fremden gesehen (van der Veer, 531). Hinzu kamen extreme Ereignisse, die große mediale Beachtung fanden, wie die Rushdie-Affäre 1989. Rushdie-kritische Demonstrationen in Den Haag und Rotterdam

## *Kulturalisierung von Bürgerschaft*

Der Begriff der Kulturalisierung von Bürgerschaft bezeichnet einen Prozess, in dessen Verlauf die Vorstellungen da-

gelten als einer der ersten Momente, in denen Muslime in den Niederlanden öffentlich ihre Stimme erhoben (Poorthuis und Salemink, 336). Die Forderung einiger Demonstranten, Rushdie-Buch *Die Satanischen Verse* zu verbieten, rief in der niederländischen Öffentlichkeit große Empörung hervor und der Ton der öffentlichen Debatte über den Islam verschärfte sich (Vellinga 2008, 6).

Seit den 1990er Jahren wurde die bis dato geltende Politik der „Integration unter Aufrechterhaltung der eigenen Identität“ stark kritisiert. Mit Pim Fortuyn formulierte erstmals ein aufkommender populistischer Politiker offen die derzeit vom Rechtspopulisten Geert Wilders wie ein Mantra wiederholte angebliche „Gefahr einer Islamisierung der niederländischen Kultur“. Die Debatte wurde weiter erhitzt durch die terroristischen Anschläge in New York am 11. September 2001 und die Ermordung des Filmmachers Theo van Gogh durch einen Sohn marokkanischer Einwanderer, der die islamkritische Politikerin Ayaan Hirsi Ali ebenfalls mit dem Tod bedrohte. Vor dem Hintergrund derartiger Extremereignisse und der oben beschriebenen nahezu zeitgleich entstehenden säkularen, progressiven und weißen Mehrheitskultur vollzogen sich in der öffentlichen Debatte und im politischen Diskurs zwei miteinander verbundene Bewegungen:

- eine Kulturalisierung von Bürgerschaft und, damit verbunden,
- eine Konstruktion von traditioneller Religion im Allgemeinen, und dem Islam im Besonderen, der als „anders“ und als in vielen Fällen im Konflikt mit den Erfordernissen „guter Bürgerschaft“ angesehen wird.

von, was „gute Bürgerschaft“ (*good citizenship*) in den Niederlanden bedeutet, zunehmend bestimmt werden von

# Arts & ethics

**Ursula Kreutz**

*stammt aus einer renommierten Kölner Künstlerfamilie. Sie studierte bei Ben Willikens an der Akademie der Bildenden Künste in München sowie bei Hanns Herpich, Ottmar Hörl und Georg Winter an der Akademie der Bildenden Künste in Nürnberg. Arbeitsaufenthalte und Reisen führten sie nach Israel, Italien und in die Schweiz. 2003 schloss sie die Akademie mit Auszeichnung und als Meisterschülerin ab. Sie lebt und arbeitet seit 2003 als freischaffende Künstlerin in Fürth und ist Mitglied im Deutschen Künstlerbund. Informationen zu ihren Werken, ihren Ausstellungen und Auszeichnungen unter: [www.ursula-kreutz.de](http://www.ursula-kreutz.de).*



Foto: Ingo Förtsch 2016

## **Unsichtbar werden oder um Aufmerksamkeit kämpfen?**

Während Abweichung als Methode im Kampf um die Ressource Aufmerksamkeit so alltäglich wurde, dass die Werbewirtschaft mit Guerilla-Marketing und ähnlichem die künstlerischen Handlungsmuster längst kopiert, ist das freiwillig gewählte Exil keine übliche Form künstlerischen Auftretens. Ursula Kreutz entschied sich 2010 bei einem internationalen Kunstprojekt in einem Waldstück bei Nürnberg für ihre Form des Exils: Ein lichtdurchlässiges Tarnzelt markierte den Ort für eine mehrfach abgewandelte Performance, die Künstlerin verschmolz in ihrer Tarnkleidung mit der Umgebung. Der Mythos vom Wald verbindet sich eng mit der Vorstellung vom Verschwinden, vom Weggehen aus der Zivilisation. Ein ähnliches Unterfangen im Stadtraum wirkt paradox. Möglich, dass es dadurch eher zu Reaktionen und ungewöhnlichen Formen der Kommunikation kommt, als bei einer expressiv-aggressiven künstlerischen Intervention. Diese Möglichkeit zu eröffnen, ist Intention von Ursula Kreutz, die in ihrem Konzept die Beobachtung des möglichen Beobachters mitdenkt.

*(Hans-Peter Miksch)*



Foto: Cornelia Genschow

guerilla\_exil II  
*Installative Intervention im Stadtraum  
Erster Einsatz, Beethovenpark Bonn*



Normen und Werten sowie Symbolen und Traditionen, die als „typisch niederländisch“ konstruiert werden (Slootman und Duyvendak, 151). Dies unterscheidet sich wesentlich von der Situation bis zu den 1990er Jahren. Während damals gelungene Integration und „gute Bürgerschaft“ primär sozial-ökonomisch beziehungsweise politisch verstanden wurden (wer auf dem Arbeitsmarkt funktionierte und sich an Recht und Gesetz hielt, entsprach den Anforderungen an ein Mitglied der niederländischen Gesellschaft, siehe oben), umfassen gegenwärtig dominante Vorstellungen von Bürgerschaft auch die Traditionen und Gebräuche der dominanten Mehrheitskultur. Dementsprechend gilt man heute nur dann als „gute Bürgerin“ und „guter Bürger“, wenn man

- sich „die niederländische Kultur“ selbst zu eigen gemacht hat und
- sich vollumfänglich und auch emotional mit ihr identifiziert und
- sich in ihr zu Hause fühlt (Dronkers, 170; Slootman und Duyvendak).

Ein derartiges kulturalisiertes und emotionalisiertes Verständnis von Bürgerschaft steht in einem gespannten Verhältnis zum Aufrechterhalten kultureller und, wie noch deutlich werden wird, religiöser Eigenheiten gesellschaftlicher Minderheiten. Denn es wird erwartet, dass „die“ niederländische Kultur eventuell vorhandene abweichende kulturelle oder religiöse Normen, Werte, Traditionen oder Ideale gewissermaßen auslöscht und überschreibt. Die niederländische Identität soll, wie der Anthropologe Peter Geschiere es formuliert, andere (kulturelle) Identitäten „kannibalisieren“, um aus Immigranten vertrauenswürdige Bürgerinnen und Bürger zu machen (Geschiere, 166).

Damit stellt sich freilich die Frage, woraus „die niederländische Kultur“ besteht und welche Werte damit verbunden sind. Tatsächlich ist es nicht einfach in der vielstimmigen Debatte eine eindeutige und präzise Ant-

wort auf diese Frage zu finden. Deutlich ist jedoch, dass im Kontext des Umgangs mit kultureller und religiöser Diversität

- eine spezifische Form von Individualismus (verstanden als Unabhängigkeit von traditionellen Autoritäten und als an Konsummodellen orientierte Wahlfreiheit),
- Meinungsfreiheit,
- Gleichheit von Mann und Frau,
- sexuelle Selbstbestimmung und Freizügigkeit sowie
- Säkularismus im Sinne einer Trennung von Religion und Staat einerseits und einer Privatisierung von Religion andererseits

als wesentliche Komponenten der niederländischen Kultur beziehungsweise der Identität der Niederlande verstanden und präsentiert werden. Die genaue Bedeutung dieser Prinzipien in konkreten Kontexten ist damit freilich noch nicht bestimmt. Gleichwohl üben sie in verschiedenen Situationen eine normative Kraft (und Macht) aus. Das wird beispielsweise an Einbürgerungstests deutlich, in denen Bilder von barbuisigen Frauen und gleichgeschlechtlichen Paaren verwendet werden um zu prüfen, inwiefern sich Personen, die sich um die niederländische Staatsbürger-

schaft bewerben, mit der niederländischen Kultur (die durch die Bilder illustriert werden soll) identifizieren und sich ihr zugehörig fühlen (siehe dazu de Leeuw und van Wichelen).

Für die gegenwärtige Debatte über Religion und religiöse Diversität ist nun besonders interessant, dass vor allem islamkritische Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der öffentlichen Debatte die in den Niederlanden dominante Mehrheitskultur explizit mit „der“ jüdisch-christlichen Tradition verbinden (vgl. van den Hemel). „Typisch niederländische“ Werte wie Toleranz, Säkularismus, Feminismus und sexuelle Selbstbestimmung werden als Errungenschaften der jüdisch-christlichen Kultur verstanden. Dabei wird jedoch, wie Ernst van den Hemel in einer Analyse wichtiger Debattenbeiträge seit den 1990er Jahren zeigen konnte, „jüdisch-christlich“ nicht primär im beschreibenden Sinn (etwa als Bezeichnung eines historischen Sachverhalts), und noch weniger als Affirmation einer bestimmten Glaubenslehre oder -praxis verwendet. Der Begriff hat vielmehr, so van den Hemel, die Funktion eines *fighting terms*, der explizit dazu benutzt wird, den Islam als das mit der niederländischen Kultur weitgehend unvereinbare Andere und Fremde erscheinen zu lassen (van den Hemel, 61).

## Religiöse Praktiken unter Reglementierungsdruck

Somit tritt eine kulturell-religiöse Differenz zwischen dem Islam einerseits und der niederländischen Kultur andererseits in den Vordergrund, dessen Überbrückung ausschließlich als Aufgabe der Musliminnen und Muslime betrachtet wird – von diesen wird erwartet, dass sie ihre Traditionen hinter sich lassen (sofern sie von der niederländischen Mehrheitskultur abweichen) beziehungsweise auf den Raum des Privaten begrenzen, um als vollwertige Niederländerinnen und Niederländer akzeptiert zu werden. Im Zentrum dieses Prozesses steht zwar der Islam, doch geraten zunehmend

auch bestimmte jüdische und christliche Praktiken und Traditionen unter Druck. Ein Beispiel hierfür ist die Debatte über die Zulässigkeit des rituellen Schlachtens, das heißt der Tötung nichtbetäubter Tiere zur Herstellung von Nahrungsmitteln (vgl. Vellenga 2014, Vellenga 2015, Valenta, und Wallet).

Die niederländische Gesetzgebung schreibt seit 1919 die Betäubung von Tieren vor der Schlachtung vor, wobei im ursprünglichen Gesetzestext eine Ausnahme gemacht wurde für „Tiere die vorgesehen sind für einen Halschnitt gemäß dem israelitischen Ri-



Große Teile der bürgerlichen Mitte positionieren sich als Verteidiger einer progressiv-säkularen Mehrheitskultur und damit gegen traditionelle religiöse Praktiken

tus.“<sup>4</sup> Diese Regelung wurde im Jahr 1977 dahingehend erweitert, dass auch das rituelle Schlachten gemäß islamischen Rechts erlaubt wurde. Gegen diese Zulassung des rituellen Schlachtens gab es zwar Widerstand von sehr kleinen (rechtspopulistischen oder streng konservativ-christlichen) Parteien. Mehrheitlich wurde sie jedoch als gelungenes Beispiel einer Regelung gesehen, die, wie Ministerpräsident Wim Kok 1998 formulierte, den Erfordernissen einer multikulturellen Gesellschaft dadurch Rechnung trägt, dass sie bestehende Regeln im Licht der normativen Überzeugungen von Neuankömmlingen anpasst, um so Integration zu befördern ohne essentielle Werte zu verletzen (Vellenga 2014, 365). Seit 2006 hat der Druck auf die Zulassung des Schlachtens nichtbetäubter Tiere jedoch zugenommen, vor allem von der *Partij voor de Dieren* (Partei für die Tiere) PvdD und der rechtspopulistischen *Partei voor de Vrijheid* (Partei für die Freiheit) PVV. Während frühere Versuche, das rituelle Schlachten zu verbieten, keine parlamentarische Mehrheit fanden, wurde im Juni 2011 im niederländischen Abgeordnetenhaus *Tweede Kamer* ein Gesetzentwurf angenommen, der de facto das Verbot der rituellen Schlachtung in den Niederlanden bedeutet hätte, wäre die Initiative nicht im Senat (*Eerste Kamer*) zurückgewiesen worden. Der Gesetzentwurf wurde von einer auffallend breiten Koalition unterstützt (80% aller Abgeordneten), einschließlich Parteien der bürgerlichen Mitte wie die (rechts-)liberale VVD und die sozialdemokratische PvdA, deren Abgeordnete frühere Versuche abgelehnt hatten.

- Dieser Positionswechsel der Parteien der bürgerlichen Mitte wurde zum einen auf eine gesamtgesellschaftlich zugenommene Sensibilität für das Leiden von Tieren zurückgeführt – allerdings ohne dass es zu Initiativen zur Linderung des Tierleids in der Massentierhaltung gekommen wäre.
- Als weiterer und mindestens ebenso wichtiger Grund gilt jedoch die Positionierung der bürgerlichen Mitte als Träger und Verteidiger der beschriebenen neuen progressiven und säkularen Mehrheitskultur, in deren Licht traditionelle religiöse Praktiken wie das rituelle Schlachten als Relikte alter und zurückgebliebener Kulturen betrachtet werden.

Tatsächlich stimmten in der *Tweede Kamer* 2011 bis auf wenige Ausnahmen nur Abgeordnete der drei christlichen Parteien CDA, CU und SGP gegen ein Verbot des rituellen Schlachtens, die dieses als einen Angriff der säkularen Parteien auf den Schutz von religiösen Traditionen im Allgemeinen interpretierten. Dass diese Befürchtung nicht gänzlich aus der Luft gegriffen ist, zeigen andere Entscheidungen aus der jüngeren Vergangenheit. So wurde beispielsweise die konservativ-christliche *Staatskundig Gereformeerde Partij* SGP gezwungen, Frauen das Recht

## Sozialethische Herausforderungen der aktuellen Debatte

Vor dem Hintergrund der oben skizzierten Veränderungen im Umgang mit religiöser Diversität in den Niederlanden bedürfen insbesondere die Dominanz einer progressiv-säkularen Mehrheitskultur und vor allem die Kulturalisierung von Bürgerschaft der sozialet-

zugestehen, sich als SGP-Kandidatinnen für politische Ämter zur Wahl zu stellen; die Partei hatte das seit ihrer Gründung 1918 mit der Begründung abgelehnt hatte, dass dies mit dem Platz der Frau in der Schöpfungsordnung nicht zu vereinbaren sei. Andere Beispiele sind

- die zunehmende Ausbreitung von Ladenöffnungszeiten an Sonn- und Feiertagen,
- die Abschaffung des Straftatbestands der Gotteslästerung im Jahr 2014,
- die Abschaffung einer Regelung (ebenfalls 2014), die es Standesbeamten bis dahin erlaubte, aus (religiös fundierten) Gewissensgründen nicht an der Schließung gleichgeschlechtlicher Ehen mitwirken zu müssen (sog. *weigerambtenaren*).

Für derartige Entscheidungen kann es gute Gründe geben. Auffallend ist jedoch, dass derartige, mit religiösen Traditionen verbundene Regelungen zum politischen Problem werden, seit die oben beschriebene Mehrheitskultur immer dominanter ist, und Religion in zunehmendem Maße

- als Erbgut kulturalisiert wird (im Falle des Judentums und des Christentums), oder
- als „fremd“, „unmodern“ und „unaufgeklärt“ konstruiert wird (im Falle des Islam).

sehen Aufmerksamkeit. Denn dieser Prozess transformiert unter anderem eine bestimmte Form des Säkularismus

- von einem politischen Prinzip, das auf politische Gleichheit und die Wahrung von Religions- und Ge-

<sup>4</sup> So lautet die Formulierung des *Vleeschkeuringswet* aus dem Jahr 1919; im Original „dieren, bestemd voor halssnede volgens den Israëlitischen ritus.“ (Zitiert nach Vellenga, 2014, 364.) Vor 1919 wurde die Schlachtung allgemein auf der Ebene der Gemeinden reguliert; in der Zeit der Besatzung durch Nazi-Deutschland war das rituelle Schlachten in den Niederlanden verboten.

wissensfreiheit zielt (vgl. Maclure und Taylor),

- in ein Prinzip, das die Gesellschaft im umfassenden Sinn strukturiert.

So werden Formen von Religion, die von der Mehrheitskultur abweichen, in zunehmendem Maße zum Objekt staatlicher Regulierung, wobei in vielen Fällen lange bestehende Regelungen (bspw. die Zulassung des rituellen Schlachtens) unter Druck geraten. Marka Valenta spricht in diesem Zusammenhang von *de-accommodation* im Sinne der Abschaffung bestehender Regelungen, die bestimmte Praktiken und Traditionen religiöser Minderheiten ermöglichen (Valenta, 29–30). Darüber hinaus wird jedoch auch erwartet, dass alle Mitglieder der Gesellschaft bestimmte Einstellungen, Haltungen und emotionale Dispositionen entwickeln. Dies betrifft beispielsweise

- eine sehr weitgehende emotionale Resilienz gegenüber der Verspottung von Religion (wer dagegen protestiert, wird nicht selten als unaufgeklärt und überempfindlich bezeichnet, während der Spott als Ausdruck der Meinungsfreiheit gefeiert wird),
- oder Einstellungen gegenüber Homosexualität, die nicht nur toleriert, sondern unterstützt und bestätigt werden sollen.

In diesem Zusammenhang sprechen verschiedene niederländische Autorinnen und Autoren von einem intoleranten Monokulturalismus, der die Niederlande gegenwärtig kennzeichnet (Slootman und Duyvendak, 149), und von einer Domestizierung von Religion, wobei Religion durch Kontroll- und Disziplinierungsmaßnahmen so geformt wird, dass sie mit dominanten Vorstellungen der Mehrheitskultur übereinstimmt oder diese zumindest nicht kritisiert (vgl. Sunier).

- Aus sozialem ethischer Perspektive stellt dies aus verschiedenen Gründen eine Herausforderung dar. So droht eine Kulturalisierung von

Bürgerschaft und die oben beschriebene *de-accommodation* von traditionellen religiösen Praktiken die Religionsfreiheit als Gleichheitsrecht, und vor allem die tatsächlichen Chancen von Angehörigen religiöser Minderheiten auf gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation unter Druck zu setzen. Zwar geht es (noch) nicht darum, die Ausübung bestimmter Religionen zu verbieten. Nur Geert Wilders' PVV fordert, alle Moscheen zu schließen und den Koran zu verbieten; in Meinungsumfragen ist die PVV allerdings momentan die größte Partei. Eine Partizipation an der zukünftigen Entwicklung der Gesellschaft ist jedoch nur für diejenigen möglich, die von anderen als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft anerkannt und respektiert werden. Entwicklungen wie die Kulturalisierung von Bürgerschaft im oben beschriebenen Sinn können dies jedoch für Personen erschweren, deren Religion nicht den dominanten Erwartungen entspricht (vgl. dazu allgemein das Werk von Cécile Laborde, etwa Laborde 2008 und Laborde 2013).

- Eine zweite Herausforderung – und Aufgabe – für die Sozialethik resultiert daraus, dass keineswegs alle Elemente einer „Kultur“ den Status von Prinzipien haben, die von allen Mitgliedern einer Gesellschaft in gleicher Weise respektiert und unterstützt werden müssen (vgl. Scheffler). Dies wird jedoch – wenn auch implizit – in Teilen der Debatte um eine Kulturalisierung von Bürgerschaft vorausgesetzt. Eine Diskussion darüber, welches Verhältnis *alle* Mitglieder einer Gesellschaft zur jeweils dominanten Kultur und zu darin enthaltenen Normen, Traditionen, und Gebräuchen einnehmen sollen, erfordert jedoch eine Differenzierung zwischen unterschiedlichen Komponenten, die sich hinsichtlich ihres normativen Status deutlich voneinander unterscheiden

## KURZBIOGRAPHIE

**Christoph Baumgartner (\*1969)**, Dr. theol., ist Associate Professor/Universitair Hoofddocent für Ethik am Department für Philosophie und Religionswissenschaft der Universität Utrecht. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, religiöse Diversität und politischer Liberalismus, sowie Themen im Bereich der Umweltethik und des Klimawandels.

können: von Gerechtigkeitsprinzipien über Traditionen und Gebräuche bis zu Kleidungsnormen und öffentlichen Symbolen. Dabei können bestimmte Prinzipien wie Meinungsfreiheit, Geschlechtergleichheit und ein Verbot der Diskriminierung von Menschen aufgrund von sexueller Orientierung, Ethnizität oder Religion durchaus als allgemeingültig identifiziert und gerechtfertigt werden. Die undifferenzierte Behauptung einer allgemeinen Pflicht, „die“ Kultur eines Landes teilen und unterstützen zu müssen, würde hingegen grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien und Freiheitsrechte verletzen, anstatt diese gegen die behauptete Gefahr einer „Islamisierung“ zu verteidigen.

- Es gehört daher zu den zentralen sozialem ethischen Herausforderungen in der gegenwärtigen Debatte über religiöse Diversität in den Niederlanden – und nicht nur dort –, die derzeit vorherrschende Fixierung auf „die“ Kultur beziehungsweise „die“ Identität der Niederlande zu überwinden. Die Geschichte des Landes als Vorreiter religiöser und weltanschaulicher Diversität und Toleranz zeigt nämlich, dass es eine solch homogene Identität nie gegeben hat und angesichts von kultureller, medialer und ökonomischer Globalisierung gar nicht geben kann.



## LITERATUR

- Aerts, Remieg (2001): *Living apart together*. Verdraagzaamheid in Nederland sinds de zeventiende eeuw, in: M. ten Hooven (Hrsg.), *De lege tolerantie*. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland, Amsterdam, 59–82.
- Burg, Wibren van den (2010): Homogeniteit versus diversiteit – schuivende verhoudingen, in: *Religie en Samenleving* 5, 2, 103–123.
- Dronkers, Pieter (2014): De tolerantie natie en haar 'multireligieuze drama', in: P. van Dam, J. Kennedy/F. Wielenga (Hrsg.), *Achter de zuilen*. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland, Amsterdam, 155–176.
- Eijnattien, Joris van und Lieburg, Fred van (2011): *Niederländische Religionsgeschichte*, Göttingen.
- Geschiere, Peter (2009): *The Perils of Belonging*. Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe, Chicago/London.
- Hemel, Ernst van den (2014): (Pro)claiming Tradition: The 'Judeo-Christian' Roots of Dutch Society and the Rise of Conservative Nationalism, in: R. Braidotti/B. Blaegaard/J. de Graauw/E. Midden (Hrsg.), *Transformations of Religion and the Public Sphere*, New York, 53–76.
- Kaplan, Benjamin J. (2007): *Divided by Faith*. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge.
- Kennedy, James (2010): *Bezielende Verbanden*. Gedachten over religie, politiek en maatschappij in het moderne Nederland, Amsterdam.
- Ders./Valenta, Marka (2006): Religious Pluralism and the Dutch State. Reflections on the Future of Article 23, in: W. van den Donk et al. (Hrsg.): *Geloven in het publieke domein*. Verkenningen van een dubbele transformatie. Amsterdam, 337–351.
- Laborde, Cecile (2008): *Critical Republicanism*. The Hijab Controversy and Political Philosophy, Oxford.
- Ders. (2013): Political Liberalism and Religion: On Separation and Establishment, in: *The Journal of Political Philosophy* 21, 67–86.
- Leeuw, Marc de und Wichelen, Sonja van (2014): Institutionalizing the Muslim Other: *Naar Nederland* and the Violence of Culturalism, in: P. Essed und I. Hoving (Hrsg.), *Dutch Racism*. Amsterdam, 337–354.
- Leezenberg, Michiel (2006): De minaret zal nooit een zuil worden. Moslims en secularisme in Nederland en Frankrijk, in: M. ten Hooven/J. de Wit (Hrsg.), *Ongewensde goden*. De publieke rol van religie in Nederland, 191–204.
- Maclure, Jocelyn und Taylor, Charles (2011): *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge.
- Molendijk, Arie (2007): Versäulung in den Niederlanden: Begriff, Theorie, *lieu de mémoire*, in: F. W. Graf/K. Große Kracht (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft*. Europa im 20. Jahrhundert, Köln, 307–327.
- Poorthuis, Marcel und Saleminck, Theo (2011): *Van harem tot fitna*. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848–2010, Nijmegen.
- Rooden, Peter van (1996): *Religieuze regimes*. Over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570–1990, Amsterdam.
- Sap, Jan Willem (2001): *Voor de vrije Nederlanden en de eer van God*: Politieke tolerantie in de zestiende eeuw, in: M. ten Hooven (Hrsg.), *De lege tolerantie*. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland, Amsterdam, 41–59.
- Scheffler, Samuel (2007): Immigration and the Significance of Culture, in: *Philosophy and Public Affairs* 35, 2, 93–125.
- Schuh, Cora et al. (2012): Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands, in: *Journal of Religion in Europe* 5, 349–383.
- Slootman, Marieke/Duyvendak, Jan Willem (2015): *Feeling Dutch: The Culturalization and Emotionalization of Citizenship and Second-Generation Belonging in the Netherlands*, in: N. Foner und P. Simon (Hrsg.), *Fear, Anxiety, and National Identity*, New York, 147–168.
- Sunier, Thijs (2012): *Beyond the Domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European societies*, in: *Journal of Muslims in Europe* 1, 189–208.
- Valenta, Marka (2012): *Pluralist Democracy or Scientific Monocracy? Debating Ritual Slaughter*, in: *Erasmus Law Review* 5, 1, 27–41.
- Veer, Peter van der (2006): *Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands*, in: H. de Vries/L. E. Sullivan (Hrsg.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, New York, 527–538.
- Vellenga, Sipco J. (2008): *De islam in de beklagdenbank: het integratiedebat in Nederland*, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 62, 1–23.
- Ders. (2014): Een Debat op het scherpst van de snede, in: P. van Dam/J. Kennedy/F. Wielenga (Hrsg.), *Achter de zuilen*. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland, Amsterdam, 357–381.
- Ders. (2015): *Ritual Slaughter, Animal Welfare, and the Freedom of Religion: A Critical Discourse Analysis of a Fierce Debate in the Dutch Lower House*, in: *Journal of Religion in Europe*, 8, 210–234.
- Wallet, Bart (2011): *Hoe voor- en tegenstanders van e rituele slacht van rol wisselden*, in: *Trouw* 14. Mai 2011 (<http://www.trouw.nl/tr/nl/4464/Religie-filosofie/article/detail/2428624/2011/05/14/Hoe-voor--en-tegenstanders-van-de-rituele-slacht-van-rol-wisselden.dhtml> [14.09.2016]).
- Wekker, Gloria (2016): *White Innocence*. Paradoxes of Colonialism and Race, Durham und London.

# Gesetzestreue – Verfassungspatriotismus – Leitkultur



Was lässt sich redlich von Zuwanderern einfordern?



Andreas Fisch

Gefühle von Überfremdung und Heimatverlust im eigenen Land, Angst vor Zuwanderern mit eigenen Bräuchen und Sorge um die angestammte Identität sind allorts zum Thema geworden. Angesichts der verstärkten Aufnahme von Schutzsuchenden und der Wahlerfolge einer rechtspopulistischen Partei, deren Existenz sich vornehmlich aus diesen Ängsten speist, stellt sich erneut die Frage: Welches Maß an Loyalität kann die Gesellschaft legitim von Zuwanderern verlangen? Drei grundsätzliche Antworten auf diese Frage werden im Folgenden auf ihre Tauglichkeit hin überprüft: die Beschränkung auf das Erfordernis der Gesetzestreue (Ernst-Wolfgang Böckenförde), das Konzept des Verfassungspatriotismus (Jürgen Habermas) und die Orientierung an einer Leitkultur des Einwanderungslandes (Norbert Lammert). Diese Konzepte werden jeweils dreifach befragt: a) Worauf können Bürger/innen und Zuwandernde verpflichtet werden? b) Wie entwickelt sich die Zustimmung zum Grundgesetz? c) Wie entsteht eine Identität als Gesellschaft?

## Gesetzestreue und eine ansteckende Freiheit (W.-E. Böckenförde)

a) Ernst-Wolfgang Böckenförde, von 1983 bis 1996 Bundesverfassungsrichter, formuliert in seinem berühmten Aufsatz von 1964: *„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“* Denn der freiheitliche Staat hat keinerlei Mittel „des Rechtszwangs und autoritativen Gebots“, um eine bestimmte Einstellung oder eine gewünschte Gesinnung zu erzwingen, will er nicht seinen freiheitlichen Charakter aufgeben. Erzwingbar ist bei Bürger/innen und Zuwandernden nur das Einhalten der Gesetze nicht deren innere Bejahung, denn: *„Die Gedanken sind frei!“* Noch schärfer lehnt Böckenförde die Forderung ab, dass diffuse „Werte“ des Grundgesetzes staatlich verordnet bejaht werden müssten: Alle auf ein „Wertfundament“ oder auf „Kultur“ abhebenden Ansätze brandmarkt er als *„Wertordnungsfundamentalismus“* (Böckenförde 2006, 30), weil

sie letztlich zu einem Gesinnungsstaat und Fundamentalismus staatlicher Prägung führten, der die Freiheitlichkeit eines Staates aufhebt. Jeder Bezug auf diffuse Werte liefere sich flüchtigem Subjektivismus und Positivismus aus und könne beiläufig die Freiheit zerstören.

b) Welche Mittel bleiben dann dem freiheitlichen Staat, um Grundüberzeugungen wie die Zustimmung zu Menschenrechten, Freiheitlichkeit und Demokratie zu generieren? Als Instrument bliebe nur das Werben für diese Überzeugungen, ohne staatlichen Zwang auszuüben, etwa im Schulunterricht. Die Verantwortung für die Grundwerte liegt dabei nicht primär beim Staat, sondern bei seinen Bürgern und Bürgerinnen, deren Gruppen und Gemeinschaften. Vom Staat seien lediglich die Konstitutionsbedingungen zu schützen und zu stützen. Böckenförde wendet

sich sowohl gegen eine durch die Religion zu schaffende Homogenität als auch gegen eine völkisch verstandene Nation. Er plädiert stattdessen für einen neuen Individualismus der Menschenrechte als einendem Band. In der Schlusspassage weist Böckenförde den Kirchen ausdrücklich die Rolle zu, diese Einstellungen zu begründen, damit Bürger/innen die freiheitliche Grundordnung ohne staatlichen Zwang bejahen. Seit den 1980er Jahren wurde diese Passage fehlgedeutet als Begründung einer *bevorzugten* Stellung der christlichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Große Kracht 2014). Richtigstellungen finden sich mehrfach bei Böckenförde selbst (1978, 2006, 2009). Stattdessen wandte er sich 1964 an eine der Demokratie skeptisch gegenüber stehende Katholische Kirche, die ihr Verhältnis zum „säkularen“ Staat erst noch konzipieren müsse. Ihre Vorbehalte suchte er zu zerstreuen, indem er ihr innerhalb eines modernen Demokratieverständ-



nisses diese angemessene und wichtige Aufgabe zusprach.

Für den Fall, dass eine zugewanderte Minderheit sich „auf Dauer aktiv resistent verhält“, blieben dem Staat – so Böckenförde – nur migrations- und einbürgerungspolitische Maßnahmen, diese Gruppen in einer Minderheitenposition zu halten (2006, 39). Im gesellschaftlichen Diskurs wird häufig pauschalisierend der Fokus auf „die“ Muslime gelegt. Zwei Aspekte seien dazu ergänzt: Viele Flüchtlinge suchen entgegen ihren Erfahrungen im Herkunfts- und in Transitländern gerade Freiheitlichkeit und Rechtsschutz. Außerdem bleibt es eine kontinuierliche gesellschaftliche Aufgabe, die jeweils junge Generation von den Grundwerten einer freiheitlichen Demokratie zu überzeugen, genauso wie Gruppen von einheimischen Erwachsenen und Senioren (vgl. Decker u. a. Hg./2016). Daraus lassen sich mehrere Inspirationen für die Debatte um die heutige pluralistische und freiheitliche Bundesrepublik ziehen: Manche muslimische Glaubensrichtung sucht derzeit ebenfalls ihre angemessene Rolle in der modernen Demokratie und sollte dabei unterstützt werden; andere müssen für diese Suche noch gewonnen werden. Nicht zuletzt kann diesem Ziel die Einbindung renommierter muslimischer Repräsentanten in herausgehobenen ge-

ellschaftlichen Aufgabenfeldern dienen. Der Vorschlag, den muslimischen Schriftsteller Navid Kermani zum Bundespräsidenten zu wählen, folgt diesem Bemühen. Zugleich gilt es, weitere, nicht-religiöse Quellen für die geistig-sittlichen Grundhaltungen in der Zivilgesellschaft und unter ihren Meinungsführern zu entdecken und zu stärken.

c) Böckenförde hofft darauf, dass die freiheitsbezogenen Gesetze ihre Überzeugungskraft selber entfalten. Vorausgesetzt wird dabei, dass sie auch gegenüber „neuen“ Andersdenken konsequent und unparteilich angewandt werden. Böckenförde nennt hierbei als Beispiele den Schutz religiöser Überzeugungen vor Diffamierung und Herabsetzung als Schutz des religiösen Lebens von Muslimen. Zugleich nennt er die Unabdingbarkeit der Schulpflicht eine nicht verhandelbare Zumutung. Über einer pluralen, teilweise auseinanderstrebenden kulturellen Wirklichkeit – so die Erwartung Böckenfördes – legen freiheitsbezogene Gesetze ein einigendes Band mit einer gemeinsamen Freiheitserfahrung (2006, 35–37). Dieser Freiheitserfahrung unterstellt er eine Attraktivität, die für die Vorzüge dieser Freiheit zu gewinnen weiß: „Freiheit ist ansteckend“ (Böckenförde 2009).

- Die Religionsfreiheit lässt sich staatlich so unterschiedlich organisieren, wie in Frankreich als Laïcité mit einer laizistischen, strikten Trennung von Staat und Kirche oder in Deutschland als übergreifende, kooperierende Neutralität.

Nicht nur Kultur erweist sich also als dynamisch, sondern sogar die scheinbar in Stein gemeißelten Menschenrechte und das Grundgesetz sind veränderbar. Daraus lässt sich bereits ableiten, dass eine Verpflichtung der Zuwandernden auf innere Zustimmung zum Grundgesetz unzulässig ist. Wie hätte man denn mit Zuwanderern umgehen sollen, die das Asylrecht des Grundgesetzes vor 1993 innerlich mitgetragen haben und die dann erfahren mussten, dass es durch Mehrheitsentscheidung weitgehend eingeschränkt wurde? Folglich „muss von Einwanderern nur die Bereitschaft erwartet werden, sich auf die politische Kultur ihrer neuen Heimat einzulassen, ohne deshalb die kulturelle Lebensform ihrer Herkunft aufgeben zu müssen“ (Habermas 1993, 184). Politische Kultur umfasst die Akzeptanz der geltenden Verfassung und der an diese anschließende kommunikative Praxis, im Diskurs gewaltfrei, einzig mit dem Zwang des besseren Arguments die Verfassungsprinzipien neu zu interpretieren. Mit dem Kriterium des Einlassens auf diese Prinzipien – so Habermas – seien fundamentalistische Einwanderungskulturen ausgeschlossen (1993, 184). Allerdings formuliert Habermas die praktischen Konsequenzen eines solchen theoretischen Ausschlusses nicht im Detail.

## Verfassungspatriotismus und integrative Konflikte (J. Habermas)

a) Jürgen Habermas führt mit dem Begriff des Verfassungspatriotismus ein neues Verständnis staatlicher Identität in die Debatte ein, das nicht mehr auf einen kulturellen oder ethnisch motivierten Patriotismus angewiesen ist, sondern stattdessen auf den universalen Prinzipien des Grundgesetzes gründet. Dem liegt die Beobachtung zugrunde, dass selbst universalistische Prinzipien wie Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie nicht ein für alle Mal in einer Gesellschaft verankert sind, sondern stets

neuer Verständigungen und Konkretionen bedürfen, oft in kritischer Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der eigenen Geschichte. Als Beispiele hierfür seien angeführt:

- Die menschenrechtswidrigen Einschränkungen der Meinungsfreiheit in Deutschland, wenn es um die Verharmlosung der Shoah und anderer Verbrechen der Nationalsozialisten geht, ergeben sich aus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte des Nationalsozialismus.

b) Die Verpflichtung auf diese universalen Prinzipien mit der Offenheit für ihre erneute konkretisierende Interpretation setzt deutliche Signale, was eine Gesellschaft für wesentlich und wichtig erachtet, um dazuzugehören. Verfassungspatriotismus verpflichtet mit der gleichen ausschließenden Selbstverständlichkeit, mit der die Führerscheinpflcht „kreative“ Fahrweisen



ausgrenzt, um Menschenleben und körperliche Unversehrtheit zu schützen (vgl. Müller 111). Er hebt die aktive Staatsbürgerrolle hervor und erwartet, dass sich Bürger/innen in Initiativen oder Parteien organisieren und ihre Argumente in den Diskurs einbringen. Der Verfassungspatriotismus schafft damit eine Verbindung von zivilem Ungehorsam einerseits sowie Stabilisierung und Identifikation andererseits (vgl. ebd. 153). Bei der Konkretisierung der Verfassungsprinzipien für neue Umstände und Herausforderungen liegt es im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, „mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“ (Habermas 2005, 32–33). Weltanschauliche und religiöse Auffassungen sind für Habermas relevant und „vernünftig“, und er mutet säkularisierten Bürgern ausdrücklich zu,

### *Leitkultur und die Akzeptanz auch ungeschriebener Werte (N. Lammert)*

a) Norbert Lammert, Präsident des Deutschen Bundestags, ist der Überzeugung, ohne Leitkultur sei Vielfalt lebenspraktisch nicht zu ertragen. Lammerts Definition von Leitkultur geht davon aus, dass Geltung und Plausibilität „immer kulturell“ begründet seien. Unter kulturellen Wurzeln begreift Lammert die „rechtlich diffusen, geschriebenen und ungeschriebenen Werte, Normen und Orientierungen“ (2007). Neuerdings spricht er auch vom „virtuellen Kanon“ (2016). Damit steht er im vollständigen Gegensatz zu Böckenfördes Sorge, dass die Auslieferung an den flüchtigen Subjektivismus der Tageswertungen beiläufig die Freiheit zerstöre. Diese mitunter diffusen Werte sollen – so Lammert – für Zuwandernde verbindlich gemacht werden.

b) Der Weg einer Gesellschaft zu einer solchen Leitkultur soll über Verständigungsprozesse laufen, auch um diese Ansprüche „für sich selbst gelten zu lassen“.

relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen (ebd., 34–36).

c) Identität entsteht nach Habermas durch den öffentlichen Streit um die „beste Interpretation derselben Grundrechte und Prinzipien“ (1993, 178). Auf einer fairen Auseinandersetzung bauen die Ideen eines begrenzten Konflikts und einer respektvollen Differenz auf, so dass zwar um die Sache gestritten, aber bestimmte Grenzen des öffentlichen Anstands gewahrt werden (Müller 47–48). Unter fairen Diskursbedingungen entsteht eine gemeinsam ausgehandelte Identität, die sehr wohl den Konflikt, ausgiebige Klärungen und das Ringen um die anstehenden Veränderungen braucht, aber auch die Bereitschaft zu wechselseitigen Zugeständnissen erfordert.

Lammert beschreibt sein Ringen um eine Leitkultur ausdrücklich als „ergebnisoffen“. Ihm gehe es nicht um die Überlegenheit einer Kultur über eine andere (das wäre „absurd, mindestens unangemessen“), sondern um die Geltung der Werte und Orientierungen in einer konkreten Gesellschaft (Lammert 2007). Dabei spricht Lammert der Religion bei der Selbstvergewisserung unserer Kultur eine wesentliche Bedeutung als vitale und für die allermeisten Menschen unverzichtbare Quelle von Werten und Überzeugungen zu. Das gelte etwa für den zentralen Anspruch der Menschenwürde, der aus der Gottesebenbildlichkeit begründet sei.

Als Leitkultur identifiziert Lammert vier Elemente, die für ihn ein Mindestmaß an Gemeinsamkeiten ausmachen (2006, 138–145):

- die deutsche Sprache,
- die Werte des Grundgesetzes, u. a. die Gleichberechtigung von Mann und Frau
- die Identifikation mit der eigenen Nation und ihrer schwierigen Geschichte
- der Zweifel an jeglichem absoluten Wahrheitsanspruch als Frucht der Aufklärung.

Der Einbezug des „Zweifels“ in Lammerts überschaubaren Kanon an Werten verdeutlicht, dass auch eine Leitkultur mit gemeinsamen Orientierungen und Überzeugungen „als ein kontinuierlicher, reflexiver Diskurs [...] unter allen Bürgerinnen und Bürgern einer Gesellschaft, den Einheimischen wie den Zuwanderern“ (2007) aufzufassen ist. Dies verdankt sich auch dem Umstand, dass immer wieder Elemente, die zuvor als unverzichtbar galten, geändert worden sind, weil sie Menschenrechte verletzen (fehlendes Wahlrecht für Frauen, Gewalt in der Erziehung usw.). Zu den Voraussetzungen für den Erfolg des Dialogs von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen und mit unterschiedlicher kultureller Herkunft zählt Lammert die Bereitschaft

- zuzuhören und dazuzulernen,
- unterschiedliche Überzeugungen wechselseitig zu respektieren und
- im privaten wie im öffentlichen Bereich des Zusammenlebens wechselseitig Rücksicht zu nehmen auf das, was anderen „buchstäblich heilig“ ist.

Zu den Gestaltungsmitteln des Staates gehört es nach Lammert etwa das deutsche Kulturgut verstärkt an Schulen zu lehren und dafür Sorge zu tragen, dass Kinder mit Migrationshintergrund Deutsch lernen, um ihre Schullaufbahn zu meistern. Das Parlament sei hierbei als politisches Entscheidungsforum ein wichtiger Akteur, braucht aber den Vorlauf einer breiten öffentlichen Debatte.

c) Die Leitkultur umfasst die kulturellen Grundlagen der Identität einer konkreten Gesellschaft und gemeinsam getragener Überzeugungen und Werte. Nicht der Verfassung, nur deren kulturellen Wurzeln, ohne die jede Verfassung erodiere, spricht Lammert die Fähigkeit zu, eine Gesellschaft zusammenzuhalten. Damit positioniert er sich gegen Böckenfördes Position, der die erlebte Freiheit für ansteckend hält. Gegen Habermas hält Lammert fest: Ver-

fassungspatriotismus reiche als Ersatz für grundlegende Wertentscheidungen und kulturelle Orientierungen nicht aus. Leitkultur müsse konkreter sein als die freiheitlich-demokratische Grundordnung. Hier sei jedoch kritisch angemerkt: Seit mehr als fünfzehn Jahren ist selbst unter den Befürwortern einer solchen substantiellen Konzeption kein Konsens über ihren Inhalt erzielt worden.

als den Normalfall einer sich dynamisch entwickelnden Gesellschaft. Dies darf zu mehr Entschiedenheit führen, soziale Spannungen produktiv und sogar mit integrativer Wirkung zu verarbeiten. Konflikte sind dann eine Chance, der nicht auszuweichen ist, wenn Frauenrechte und die Rechte von Minderheiten missachtet werden. Verletzungen der Akzeptanz von Frauen etwa in Behörden sind die Gelegenheit, selbstsicher von den eigenen Überzeugungen der Gleichberechtigung Zeugnis abzulegen und diese „Zumutung“ zuwandernden Männern mit archaischen Geschlechterbildern nicht zu ersparen.

## *Drei Schlussfolgerungen für gegenwärtige Diskurse<sup>1</sup>*

Allen drei Ansätzen ist der respektvolle Verständigungsprozess für die Herausbildung einer gütigen und gemeinsamen Identität wesentlich. Doch wie gelingt es, andere Auffassungen zu überzeugen und zu gewinnen?

- Mehr Entschiedenheit: Habermas' Einsicht, dass politische Integration der Auseinandersetzungen bedarf,

ist eine wertvolle Hintergrundfolie, um die zahlreichen Konflikte (auch) mit Religiösen (vgl. Fisch 2012; Fisch 2007) nicht als Störfall und Defizit zu deuten, sondern

- Mehr Fairness: In der Form der Auseinandersetzung kann Fairness als entscheidend für die At-

<sup>1</sup>In der 2017 erscheinenden, ungekürzten Fassung dieses Beitrags ist die ausführliche Auseinandersetzung mit Stärken und Schwächen der jeweiligen Ansätze und ihrer gegenseitigen Kritik enthalten.

## LITERATUR

- Böckenförde, E.-W. (1964): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, als erweiterte und überarbeitete Fassung von 1967 enthalten in: Böckenförde (2006), 43–72.
- Ders. (2006): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München, 11–42.
- Ders. (2009): ‚Freiheit ist ansteckend‘. Interview mit Chr. Rath, in: taz, die tageszeitung vom 23.9.2009, 4.
- Decker, O./J. Kiess/E. Brähler (Hg./2016): Die enthemmte Mitte. Autoritäre und rechtsextreme Einstellung in Deutschland. Die Leipziger „Mitte“-Studie, Gießen.
- Fisch, A. (2007): Ausgrenzung und Leitkultur. Zur integrativen Funktion von „Parallelgesellschaften“, in: Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik 1/2007 (online verfügbar).
- Ders. (2012): Zwischen schulischem Alltag und Fremdheit der Lebenswelten. Schulen vor der Herausforderung durch muslimische Schüler(innen), in: Kirche und Schule 9/2012, 3–10 (online verfügbar).
- Große Kracht, H.-J. (2014): Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen, in: Ders./Klaus Große Kracht (Hg.): Religion, Recht, Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn, 155–184.
- Habermas, J. (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/M., 147–196.
- Ders. (2005): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates?, in: Ders./Josef Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung, Freiburg/i. Br., 15–38.
- Lammert, N. (2006): Gewissheiten und Zweifel. Zur deutschen Debatte über einen umstrittenen Begriff und einen wachsenden Konsens, in: Ders. (Hg.): Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, Bonn, 134–145.
- Ders. (2007): Gibt es eine Leitkultur? Rede auf dem Symposium der Ruhr-Universität Bochum zum Thema „Dialektik der Säkularisierung“, online: Deutscher Bundestag.
- Ders. (2016): „Brauchen wir eine Leitkultur?“ Thesen zum Vortrag am 5. Juni 2016 bei der Klassik Stiftung Weimar; online: <https://blog.klassik-stiftung.de/norbert-lammert-leitkultur/>.
- Müller, Jan-Werner (2010): Verfassungspatriotismus, Frankfurt/M.



traktivität westlicher Werte identifiziert werden. Entscheidend für die Annahme oder Ablehnung der dominierenden Kultur ist auch die Art und Weise der Konfliktaustragung. Unsere Kultur wird nicht geschützt durch gehässige Anfeindungen, sondern durch sachliche Kritik ohne persönliche Herabsetzung. Auch ein gelebter Respekt vor religiösen „Heiligtümern“ steht einer zivilisierten Gesellschaft besser zu Gesicht als die kalkulierte und verzerrende Provokation unter dem Deckmantel der Meinungsfreiheit. Gleichwohl bleibt die Meinungsfreiheit selbst bei unsäglichen Provokationen geschützt. Verstöße gegen diese Kultur eines respektvollen Umgangs, auch gegenüber dem politischen Gegner, sollten flächendeckend öffentlich geäußerten Missmut erzeugen. Die negativen Beispiele reichen von Sigmar Gabriels Bezeichnung „Pack“ für fremdenfeindliche Demonstrant(inn)en in Sachsen im August 2015 bis zu den diffamierenden Aussprüchen von Teilnehmenden von PEGIDA- und AfD-Demonstrationen. Die Form der Auseinandersetzung ist wesentliches Element, Andersdenkende ohne Zwang für die verteidigten und geltenden Werte wie auch für demokratische Formen der Auseinandersetzung zu gewinnen.

- Mehr Gelassenheit: Basis für die Anerkennung westlicher Werte ist es, mit mehr Gelassenheit Zugeständnisse, die sich aus Religionsfreiheit, Frauenrechten, Kinderrechten usw. ergeben, vorurteilsfrei und gradlinig Zuwandernden zu gewähren. Nur bei Vorliegen zwingender sachlicher Gründe sollten solche Zugeständnisse verweigert werden: Beispielsweise kann eine Trägergesellschaft sozialer Einrichtungen mit Rücksicht auf die Vorbehalte einer sehr alten Generation von Patient(inn)en betriebswirtschaftlich rechtfertigen, in der Altenhilfe auf dem Land keine Mitarbeiter(inn)en mit Kopftuch oder auffälligen Tätowierungen einzustellen, während beides im städtischen Krankenhaus kein Einstellungshindernis sein dürfte. Dazu gehört auch eine konsequente Erlaubnis des Burkinis, einem zweiteiligen, körperbedeckenden Schwimmanzug *ohne* Gesichtsbedeckung, und des Kopftuchs von Lehrerinnen an Schulen. Viel eher bieten sich in diesen beiden Fällen Erklärungen und Überzeugungsarbeit gegenüber der eigenen Bevölkerung an, warum die Zumutung, ein Kopftuch oder einen Burkini „ertragen“ zu müssen, unserer freiheitlichen Gesellschaft entspricht.

#### KURZBIOGRAPHIE

**Andreas Fisch (\*1971)**, Dr. theol., leitet die Fachbereiche „Wirtschaftsethik“ und „Kirchliche Dienstgeber/innen“ im Sozialinstitut Kommende Dortmund. Er war u. a. als Gastreferent beim Bundesamt für Migration und Flüchtlinge in Nürnberg tätig sowie als fachlicher Berater beim Deutschen Caritasverband in Freiburg. Er trainiert Gruppen, klug auf rechtspopulistische Parolen zu reagieren. Veröffentlichungen siehe: [kommende-dortmund.de/kommende\\_dortmund/5-Fachbereiche/43-Wirtschaftsethik/89-Dr.-Andreas-Fisch/32,Publikationen-von-Dr.-Andreas-Fisch.html](http://kommende-dortmund.de/kommende_dortmund/5-Fachbereiche/43-Wirtschaftsethik/89-Dr.-Andreas-Fisch/32,Publikationen-von-Dr.-Andreas-Fisch.html).

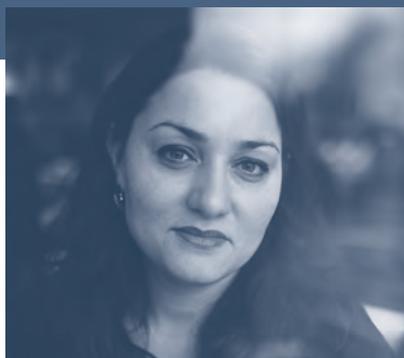
Wenn Muslime mit den konkreten Ansprüchen einer freiheitlichen Rechtsordnung konfrontiert werden, sie sich an das Verfassungsgericht wenden können und dort ihre Rechte und ihre religiösen Besonderheiten genauso geschützt finden wie die etablierten Religionen, wenn die Gesetze unparteilich angewandt werden und Muslime ohne Diffamierung in Medien und öffentlichen Debatten kritisch, aber fair beurteilt werden, dann ist die Wahrscheinlichkeit, sie für eine freiheitliche Rechtsordnung und ihre Werte zu gewinnen, sehr hoch.





# „Wir sind längst eine bunte Einwanderungsgesellschaft“

Interview mit Lamya Kaddor über Einwanderung, Integrationshindernisse und den Mehrwert kultureller Vielfalt



Lamya Kaddor

**Amosinternational** Sie fordern stärkere Integrationsbemühungen der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland. Gefordert sei ein neues deutsches „Wir“. Können Sie diese Zukunftsvision mit einigen Stichworten skizzieren?

**Lamya Kaddor** Die Forderung bedeutet nicht, dass wir das in der deutschen Gesellschaft etablierte Wir einfach über Bord werfen sollen. Im Gegenteil. Die offene Lebensart, unser freiheitliches Denken, die Demokratie und den Rechtsstaat – alles mühsam erkämpft – das möchte ich unbedingt erhalten. Es gibt jedoch eine lautstarke Minderheit, die versucht, wieder ein völkisches Denken gesellschaftsfähig zu machen. Das findet sich inzwischen in allen Schichten, auch bei Intellektuellen. Dieses Abstammungsdenken versucht, vielen hier lebenden Menschen die Zugehörigkeit zu verwehren.

Wir leben in einer heterogenen Gesellschaft. Das gilt es zu akzeptieren. Dazu müssen Fremdenfeindlichkeit und das neue völkische Denken zurück gedrängt werden. Nur dann kann es gelingen, bei den Einwanderern eine Identifikation mit Deutschland, seinen demokratischen Grundlagen, seiner religiösen und kulturellen Vielfalt zu erreichen. Die Politik ist gefordert, die notwendigen Rahmenbedingungen in einem Einwanderungsgesetz klar zu stellen. Die flächendeckende Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen könnte zur Herausbildung eines aufgeklärten Koranverständnisses und einer deutschen Ausprägung des Islam beitragen.

**Amosinternational** Es geht also darum, Rassismus und Fremdenfeindlichkeit zurückzudrängen?

**Kaddor** Ja, das ist zurzeit wichtiger denn je. Zum neuen Wir im gegenwärtigen Deutschland gehört die Identifikation mit der Tatsache, dass wir de facto längst eine vielfältige und bunte Einwanderungsgesellschaft sind. Wenn das erst einmal in den Köpfen ankommt und ernst genommen wird, wird es leichter, den gesellschaftlichen, religiösen, kulturellen Pluralismus zu akzeptieren und als Chance zu begreifen. Es ist fatal, dass viele immer noch glauben, wir könnten nur in einer homogenen Gesellschaft ein gutes Leben haben.

**Amosinternational** Es fällt offenbar schwer, dieser neuen Denkweise zum Durchbruch zu verhelfen. Was ist da zu tun?

**Kaddor** An erster Stelle ist hier die Politik gefragt. Aber auch zivilgesellschaftliche Akteure, Stiftungen, Bildungsträger und viele andere müssen das neue gesellschaftliche Wir kommunizieren: Sie müssen deutlich machen, dass wir in einer bunten Gesellschaft mit unterschiedlichen Kulturen, mit Menschen unterschiedlicher Herkunft, aber auch mit unterschiedlichen Wert- und Lebensvorstellungen harmonisch miteinander leben können; das ganze unter einem Dach namens „Deutschland“.

**Amosinternational** Welche Aufgabe kommt dabei der Politik zu?

**Kaddor** Sie ist für die Rahmenbedingungen verantwortlich. Wenn wir in einer Einwanderungsgesellschaft leben, brauchen wir ein Einwanderungsgesetz, in dem u. a. Einwanderungskriterien benannt werden. Aber wir selbst

müssen uns darüber verständigen, was gelungene Integration bedeuten kann, an welchen Kriterien wir sie messen wollen. Das kann nicht nur die Sprache sein, dazu gehören auch ein gewisses Maß an Identifikation mit Deutschland, ein Mindestmaß an historischem, an kulturellem Wissen. Und sicherlich noch mehr. Und genau darüber müssen wir verhandeln. Dafür gibt es keine Patentlösungen.

**Amosinternational** Vielen, die erst im Erwachsenenalter aus einem ganz anderen Kulturkreis nach Deutschland kommen, dürfte es schwer fallen, solchen Ansprüchen zu genügen.

**Kaddor** Das bestreite ich nicht. Selbstverständlich kann die Identifikation mit Deutschland sehr unterschiedliche Grade haben. Es gibt ja nicht *die* deutsche Kultur, die man zu übernehmen hätte; jedenfalls konnte sie bislang noch nie jemand klar definieren. Wichtig ist, Bedingungen zu schaffen, unter denen eine Annäherung, eine Art von Bindung entsteht zu dem Leben in dieser Gesellschaft, zu den hier geltenden gesellschaftlichen Grundlagen: etwa die Gleichberechtigung von Mann und Frau, Pressefreiheit, Meinungsfreiheit, Minderheitenschutz. Damit muss man sich identifizieren, auch ein Stück weit dafür einstehen. Was das heißt, konnte man beim Fall von Al-Bakr sehen; es waren syrische Landsleute, die ihn festgenommen haben, die für ihr Gastland, für den deutschen Rechtsstaat eingestanden sind, auch weil sie Dankbarkeit zeigen wollten. Da braucht man keine Deutschland-Identifikation auf ganzer Linie, zumindest nicht am Anfang. Es geht vielmehr um ein Verantwortungsbewusstsein für diese Gesellschaft, für die Sicherung eines friedlichen Zusammenlebens. Diese Haltung kann sich im Kleinen wie auch im Großen zeigen.

**Amosinternational** Der kritische Punkt scheint häufig die mitgebrachte religiöse Prägung zu sein. Ist nicht gerade für Musli-

me – im Gegensatz zu den häufig nur noch schwach religiösen deutschen „Kulturchristen“ – die Identifikation mit der Religion im Zweifel stärker als die Identifikation mit den Regeln der säkularen Gesellschaft?

**Kaddor** Das würde ich nicht so sagen. Studien zeigen jedenfalls, dass sich bei Weitem nicht alle Muslime primär über ihre Religion identifizieren; vielmehr wird ihnen das oft von außen zugeschrieben. Denken Sie an Amerika; die amerikanischen Muslime gehörten lange zu den am besten integrierten Gruppen in den USA.

**Amosinternational** In Deutschland, im Ruhrgebiet z.B., sieht das für manche Stadtteile etwas anders aus. Da bleiben Türkei-stämmige Muslime, die bereits in der dritten Generation in Deutschland leben, immer noch unter sich und pflegen ihr traditionelles Familien- und Religionsverständnis.

**Kaddor** Mit so etwas sollte man vorsichtig sein. Zum einen hängt das weniger von der Religion als von der regionalen Herkunft ab, etwa aus Anatolien. Zum anderen, wer sagt eigentlich, dass sie aus Eigenantrieb handeln? Und nicht etwa weil sie in „deutschen“ Mietshäusern keine Wohnung finden? Oder weil sie wegen Ausgrenzungserfahrungen nicht unter „Deutschen“ leben wollen? Und was das traditionelle Geschlechterrollen- und Familienverständnis betrifft: Es wurde vor fünfzig oder sechzig Jahren mitgebracht und auch deshalb hier konserviert, weil es kaum Anstrengungen gab, die damaligen „Gastarbeiter“ zu integrieren, ihnen in Deutschland eine neue Heimat anzubieten.

**Amosinternational** Aber heute geht es um deren Kinder und Enkel, die hier geboren sind.

**Kaddor** Ja, glauben Sie denn, der Einfluss von Eltern und Großeltern spiele keine Rolle? Aber ich sage Ihnen was, ich unterrichte seit inzwischen 14 Jah-

ren genau diese zweite, dritte, teils vierte Generation. Und da sehe ich, dass diese überlieferten patriarchalen Traditionen allmählich aufbrechen: Als ich anfang, war es für viele muslimische Mädchen unmöglich, einen Freund zu haben. Heute ist es immer öfter möglich. Eltern, die selbst streng erzogen wurden, wollen diese Strenge für ihre Kinder nicht mehr. Gerade bei jungen Frauen beobachte ich da Veränderungen. Bei den Geflüchteten, die aktuell einwandern, auch aus Syrien, mag das zum Teil noch anders aussehen. Sie bringen erst einmal ihr traditionelles Verständnis mit und müssen daran aktiv arbeiten. Viele Nachfahren der einstigen „Gastarbeiter“ jedoch sind längst viel „deutscher“, als es ihnen selbst oftmals bewusst ist. Nur wirken in diese deutsche Identität weiterhin die familiären Wurzeln hinein. Es entsteht eine Mischform, eine Hybrididentität.

**Amosinternational** Wie weit kann der islamische Religionsunterricht dabei helfen, aus traditionell verfestigten Denkweisen herauszuführen?

**Kaddor** Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen kann da ein durchaus wichtiger Faktor sein. Mein Ziel ist es, die Schüler zu mündigen Menschen zu erziehen, die selbst entscheiden, welchen Weg sie gehen, die selbst Verantwortung für ihr Leben übernehmen, die das nicht allein ihren Eltern überlassen. Dazu gehört auch, den Schüler zu verdeutlichen, dass Islam und Demokratie nicht im Widerspruch stehen müssen, sondern sehr gut vereinbar sind.

**Amosinternational** Wie gehen Sie aber mit Korantexten um, die dem widersprechen, die eher Autoritätshörigkeit oder die Unterordnung der Frauen fordern?

**Kaddor** Viele Korantexte müssen heute historisierend gelesen und in ihren Entstehungskontext eingeordnet werden.



**Amosinternational** Vertreten Sie da als liberale Muslimin nicht eher eine Außenseiterposition?

**Kaddor** Nein, das sehe ich nicht so. Auch konservative Muslime lesen diese Koranpassagen kritisch historisierend und kontextualisierend. Sie kommen teilweise nur zu anderen Schlüssen. Der Grund: Im Zweifel schreiben sie der Tradition einen größeren Wert zu als der Vernunft. Das ist ein zentraler Unterschied zwischen Konservativen und Liberalen. Das Problem liegt nicht im Glaubensspektrum von konservativ bis liberal. Die Gefährdung kommt vielmehr vom fundamentalistischen Flügel.

**Amosinternational** Liegt die Gefahr nicht im Koran selbst, weil er Texte enthält, die zum tendenziell gewalttätigen Dschihad aufrufen?

**Kaddor** Diese Texte lassen sich in der Tat nicht rausdiskutieren aus dem Koran. Und das ist auch nicht nötig. Der Koran stammt aus dem 7. Jahrhundert. Man muss die Gründe kennen und verstehen, warum Gott sich zur damaligen Zeit in dieser Form offenbart hat. Wir müssen dazu von der damaligen Zeit, den damaligen Verhältnissen, der damaligen Situation des Propheten Muhammad ausgehen, und nicht von unserer heutigen Lebenssituation. Wenn man das tut, wird klar, dass es Verse im Koran gibt, die Ewigkeitscharakter haben, dass es aber auch Verse im Koran gibt, die nur historisch zu verstehen sind. Aufgabe der islamischen Theologie ist es, den Menschen hier Verständnishilfen zu geben.

**Amosinternational** Aber wird nicht auch heute noch zum Teil ein wörtliches Verständnis gepredigt?

**Kaddor** Heute kann niemand mehr allen Ernstes dafür eintreten, Verse wie „... haut den Ungläubigen mit dem Schwert auf den Nacken ...“ als wörtlich zu nehmende Aufforderungen für

unsere Gegenwart zu verstehen, und dafür Akzeptanz erwarten. Es sind Fundamentalisten, die auch hier noch eine buchstabengetreue Auslegung fordern. Fundamentalisten gibt es an den Rändern aller Religionen. Auch Christentum und Judentum kennen das. Und alle Fundamentalisten kommen in Konflikte mit ihrer jeweiligen Gegenwart; insbesondere wenn sie militant auftreten. Die islamischen Fundamentalisten haben durch Gruppen wie ISIS gefährlichen Auftrieb bekommen; sie brauchen die fundamentalistische Lesart des Korans, um ihren Terror zu rechtfertigen. Das ist Gift für den Glauben. Islamfeinde saugen diese Vorstellungen auf und nutzen sie selbst, um damit den gesamten Islam zu dämonisieren. In der Folge werden moderate Muslime zerrieben zwischen Islamismus einerseits und Islamfeindlichkeit andererseits.

**Amosinternational** Verfolgt man die Berichterstattung über den Islam in den Medien, scheint es, als würden Gewalt, Terror und Extremismus allzu sehr in den Vordergrund gerückt.

**Kaddor** Das ist so, wissenschaftliche Untersuchungen belegen das. Aber selbstverständlich müssen Medien über den extremen Islamismus und die Terrorgefahren berichten. Darin liegen letztlich auch Chancen, etwa einer weiteren Radikalisierung von jungen Menschen entgegen zu wirken. Das dient ja zugleich der Aufklärung. Gefährlich sind Hysterie und medialer Eigennutz. So etwas schürt Ängste und verschärft die gesellschaftlichen Spannungen.

**Amosinternational** Sie setzen große Hoffnung auf eine gute muslimische Bildung, um die Jugendlichen gegen extremistische Verführer zu immunisieren. Doch kann das gelingen, solange viele junge Menschen kaum Chancen auf sozialen Aufstieg und materiellen Wohlstand haben?

**Kaddor** Religiöse Bildung und Erziehung zur Demokratie sind unverzicht-

bar, aber sie sind kein Allheilmittel. Natürlich geht es auch und zuerst um die ökonomischen und sozialen Verhältnisse; wie übrigens bei fast allen gesellschaftlichen Problemen. Religion und das Wissen über Religion müssen hier aber unbedingt hinzukommen. Sonst haben junge Menschen gewaltbereiten islamistischen Predigern nichts entgegen zu setzen, die ihnen weismachen wollen, dass der aus dem Koran herausgelesenen Aufforderung „Tötet die Ungläubigen wo immer ihr sie findet“ Folge zu leisten sei. Viel zu viele Muslime sind auch als Erwachsene absolute Laien im Glauben geblieben. Richtig heikel wird es aber erst, wenn bei Menschen, die in prekären Familienverhältnissen leben, das Ge-

**Islamismus und Islamfeindlichkeit sind zwei Seiten einer Medaille**

fühl hinzukommt, für die Gesellschaft fremd und überflüssig zu bleiben und die Wut darüber steigt. Dann können sie besonders anfällig für muslimische Extremisten werden. Denn die bringen ihnen scheinbar höchste Wertschätzung als Muslime entgegen und versprechen soziale Beheimatung. Daher müssen wir Gegenangebot machen, Integration bzw. Anerkennung dagegensetzen. Das heißt, dass wir insbesondere die Islamfeindlichkeit bekämpfen müssen. Islamismus und Islamfeindlichkeit sind zwei Seiten einer Medaille: Je stärker die Islamfeindlichkeit wird, desto stärker wird der Islamismus als Gegenbewegung; übrigens auch umgekehrt.

**Amosinternational** Welche Rolle spielen dabei die viel bescholtenen länderspezifischen „Parallelgesellschaften“? Bieten sie nicht genau diese Beheimatung im fremden Land? Was ist gegen solche Parallelgesellschaften einzuwenden, solange sie sich weitgehend an Recht und Gesetz halten?



**Kaddor** Viele dieser angeblichen Parallelgesellschaften sind schwach, werden selbst abgegrenzt. Innerhalb mag man Heimat finden, aber gerade als junger Mensch müssen Sie ja auch immer wieder raus – zur Schule, zur Arbeit etc. Dem können Sie sich nur durch Radikalität entziehen. Aber richtig, es ist in der Tat nicht verwerflich, wenn sich muslimische Communities auch nach außen abgrenzen und ein spezifisches religiöses und kulturelles Innenleben pflegen. Das macht doch jede Gemeinschaft, jede Gruppe, jeder Verein. Dass darf nur nicht so weit gehen, dass die Verbindung mit dem gemeinsamen gesellschaftlichen Wir verloren geht, dass die eigene Community über die Maßen aufgewertet und alles andere abgewertet wird. So verstanden habe ich nichts gegen „Parallelgesellschaften“.

**Amosinternational** Auch nicht, wenn z. B. einzelne Stadtteile oder Wohnbezirke durch und durch türkisch-islamisch oder arabisch-islamisch geprägt sind?

**Kaddor** Das ist nicht unproblematisch. Bei aller Diversität muss es auch eine Teilhabe am „Wir“ der deutschen Gesellschaft geben – das kann zum Beispiel mit dem Verwenden der deutschen Sprache anfangen. Diese Teilhabe muss man auch einfordern. Oft handelt es sich bei besagten Wohngebieten aber zugleich um soziale Brennpunkte, die mit vielen Problemen behaftet sind, die man nicht allein der jeweiligen ethnischen oder religiösen Community anlasten sollte.

**Amosinternational** Auch da gibt es eine Bringschuld der mehrheitlichen Stadtgesellschaft?

**Kaddor** Jenseits der Bereitstellung von Arbeitsplätzen, von bezahlbarem Wohnraum, betrifft das vor allem die Akzeptanz einer gewissen Diversität, die Wertschätzung kultureller Vielfalt und abweichender Lebensarten. Integration ist keine Einbahnstraße. Es gibt diese unerledigte Bringschuld

## Integration ist keine Einbahnstraße

der Mehrheitsgesellschaft, und sie zeigt sich durch wachsende Fremdenfeindlichkeit.

**Amosinternational** Nehmen wir einmal die Wertschätzung gegenüber den in jüngster Zeit angekommenen Flüchtlingen. Muss man da auch die „alteingesessenen“ Einwanderer stärker in die Pflicht nehmen?

**Kaddor** Ja, bei den vor längerer Zeit eingewanderten Deutschen mit Migrationshintergrund gibt es oft ebenso viel Unverständnis und Vorbehalte gegenüber Flüchtlingen. Es sind vor allem arabischstämmige Menschen, die jetzt einwandern. Sie bringen teilweise ein anderes Religionsverständnis, ein anderes Kulturverständnis und andere Probleme mit, als türkischstämmige oder russischstämmige Einwanderer es getan haben. Das alles muss offen, ja auch lautstark kommuniziert werden. Leider gibt es zu wenige Debatten um die anstehenden Herausforderungen.

**Amosinternational** Was müssten die konkreten Themen in dieser Debatte sein?

**Kaddor** Das sind Fragen wie: Was soll künftig das deutsche „Wir“ ausmachen? Wie gehen wir mit ausgrenzendem völkischem Gedankengut um? Aber auch die Fragen, was Einwanderung für die Mehrheit von uns bedeutet. Oder die Frage, wie sich Errungenschaften und Liebgewonnenes bewahren lassen. Es steht zudem weiterhin die gesellschaftliche Debatte und politische Entscheidung darüber aus, welche Menschen wir uns als Einwanderer wünschen, worauf Menschen sich in jedem Fall einlassen müssen, wenn sie hier einwandern wollen. Wir werden immer Einwanderung haben, das geht gar nicht mehr anders. Das alles wird zwar immer wieder mal andiskutiert, aber es bleibt zu unkonkret. Mir

fehlt z. B. die Schaffung eines Einwanderungsministeriums.

**Amosinternational** Warum halten Sie ein eigenes Ministerium für so wichtig?

**Kaddor** Viele Menschen haben den Eindruck, dass die Politik das Thema Einwanderung nicht kompetent, konsequent und systematisch genug anpackt. Sie verlieren das Vertrauen in die Politik, die anstehenden Probleme überhaupt lösen zu können. Da braucht es ein deutliches politisches Signal und eine Stelle, die die Fäden zusammenhält, von der rechtsstaatliche Sicherheit ausgeht, die Konzepte erarbeitet, Abläufe koordiniert, Debatten anstößt. Ich habe ein sehr breites Verständnis von so einem Haus. Von einem Einwanderungsministerium könnten z. B. auch Initiativen ausgehen für eine Bildungsoffensive, für Demokratie- und Antirassismus-Trainings. Bislang fehlt es leider an politischen Zeichen. Nehmen Sie den Fall Al-Bakr: Die Umstände, unter denen sich dieser potenzielle islamistische Selbstmordattentäter im Gefängnis in Leipzig selbst getötet hat. Oder die Nachricht aus der gleichen Woche, wonach ein sogenannter „Reichsbürger“ einen Polizisten erschossen hat. Bei vielen Bürgern blieb da das Gefühl zurück, ohnmächtig zu sein. Man denkt, dass es nun eine konzertierte politische Aktion gibt. Doch am Ende scheint mal wieder nichts zu geschehen. Ein Einwanderungsministerium könnte selbst hier zusätzliche Impulse geben, denn letztlich tangieren ja auch solche Dinge Zuwanderungsfragen.

**Amosinternational** Geht es angesichts der anscheinenden Überforderung von Politik und Gesellschaft nicht auch darum, Einwanderung zu begrenzen und stärker zu kontrollieren? Oder ist es Ihrer Meinung nach unbegrenzt möglich Zuwanderer aufzunehmen, wenn die Politik genug für die Integration, für die Demokratiebildung usw. tun würde?

**Kaddor** Bei unbegrenzter Zuwanderung wäre zweifellos jede Gesellschaft zunächst überfordert und irgendwann am Ende. Das geht nicht. Es muss darum gehen, Zuwanderung zu steuern, durchdachte Prozesse zu schaffen und Integration zu organisieren. Zuwanderer brauchen hier klare Vorgaben. Um das Schritt für Schritt abarbeiten zu können, ist ein nüchterner Blick auf komplexe Zusammenhänge nötig. Ich glaube auch, dass Menschen die hierher kommen, froh wären, wenn wir ihnen sagen könnten: Anhand dieser und jeder Kriterien machen wir fest, wie du dich Schritt für Schritt integrierst und zum Bürger dieses Landes wirst. Durch eine solche Prozessklarheit, die meines Erachtens nur durch ein Einwanderungsministerium geschaffen werden kann, würden Menschen übrigens auch schneller erkennen können, dass Deutschland womöglich doch nichts für sie ist und sie lieber in ihr Herkunftsland zurückkehren sollten.

**Amosinternational** Dass Vieles, was auf der Hand liegt, nicht getan wird, hat doch vermutlich auch finanzielle Gründe?



**Bildung ist der Schlüssel für Einwanderungsfragen**

**Kaddor** Ja natürlich, mehr Bildung kostet Geld. Bildung ist aber nicht nur der Schlüssel für Einwanderungsfragen, sondern für ganz viele gesellschaftliche Dinge. Wenn wir hier investieren, wird unsere Rendite am Ende umso größer sein. Jeder Privatmensch macht sich auch über langfristige Geldanlagen Gedanken, das sollte die Politik auch tun, denn es würde sich ungemein

lohnend. Doch fataler Weise wird gerade in diesem Bereich gespart. Wir brauchen aber Fachpersonal, Sozialarbeiter, die speziell ausgebildet und sensibilisiert sind, Lehrerinnen und Lehrer. Viele unterschiedliche Gruppen bedürfen entsprechender Unterstützung und Begleitung.

**Amosinternational** Ihre Voraussetzung, dass Deutschland fraglos ein Einwanderungsland sei, und dass es jetzt nur noch um das „wie“ der Integrationspolitik geht, wird weiterhin nicht von allen geteilt. Wie sollten Gesellschaft und Politik mit der verbliebenen Pluralismus-Verweigerung, der Sehnsucht nach nationaler Homogenität umgehen?

**Kaddor** Eine Sehnsucht nach Homogenität ist meines Erachtens tief im Menschen verankert. Sie ist verbunden mit der Hoffnung, dass in homogenen Verhältnissen alles einfacher ist. Doch erstens ist das ein Trugschluss und zweitens gibt und gab es in Deutschland nie eine gesellschaftliche Homogenität. Vielleicht ansatzweise zwischen 1943 und 1944, aber Sie wissen, was das bedeutet. Vieles hat heute mit der Globalisierung zu tun, und die können Sie nicht aufhalten. Wollen Sie die internationalen Wirtschaftsbeziehungen kappen? Das Internet wieder abschaffen? Das Weltklima auf staatlicher Ebene lösen? All diese Konstruktionen sorgen nicht nur dafür, dass es unterschiedliche Menschen zwangsläufig miteinander zu tun bekommen, sondern auch dafür, dass sie näher zusammenrücken. Sie können diese Prozesse bremsen, verlangsamen. Okay. Aber Sie können sie nicht aufhalten. Das ist un-

#### KURZBIOGRAPHIE

**Lamya Kaddor (\*1978)**, Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin, Tochter syrischer Einwanderer, Gründungsvorsitzende des Liberal-Islamischen Bundes, zahlreiche Veröffentlichungen, zuletzt: Die Zerreihsprobe. Wie die Angst vor dem Fremden unsere Demokratie bedroht, Berlin 2016. Weiteres zur Person, zu ihren Veröffentlichungen und Aktivitäten sowie zu den Auszeichnungen für ihre Integrationsleistungen unter [lamyakaddor.jimdo.com](http://lamyakaddor.jimdo.com).

ser Schicksal, der Lauf der Dinge. Daher gilt es, die Ängste vor Heterogenität abzubauen, die Probleme anzugehen und die Vorzüge hervorzuheben, ihren Mehrwert zu sehen, das Positive in den Blick zu nehmen. So könnte man zum Beispiel und im wahrsten Sinn des Wortes Kapital daraus schlagen, dass viele Menschen mit Migrationshintergrund zwei oder drei Sprachen sprechen. Arabisch, türkisch, russisch – das sind Sprachen, deren Kenntnis unter Deutschen ohne Migrationshintergrund wenig verbreitet ist. Wenn jemand deutsch und türkisch beherrscht, das ist eine Ressource; er kennt sich zudem in zwei Kulturen aus. Manche Betriebe nutzen das längst. Dadurch profitieren alle Beteiligten. Je mehr Heterogenität wir in unserem Alltag antreffen, desto mehr können wir den Mehrwert erkennen. Es ist gut für uns.

*Das Gespräch führte Richard Geisen*





### Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit

Elke Mack: *Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit*, Baden-Baden: Nomos 2015; 232 S. brosch.; ISBN 978-8487-1975-4.

Die beiden Anliegen, die Elke Mack verfolgt, klingen im Titel ihres Buches deutlich an: Sie möchte eine möglichst umfassende Theorie der Gerechtigkeit vorlegen, die an die großen Gerechtigkeitstheorien der Moderne und der Gegenwart anknüpft – natürlich erinnert der Titel an John Rawls' „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ –, und sie möchte ein „christliches Proprium“ verteidigen, das einen „theoretischen Mehrwert“ christlicher Gerechtigkeit begründet – weshalb der Titel um ein (groß geschriebenes) „Christliche“ ergänzt ist. Freilich „verbleiben Differenzen in der Methode christlicher Ethik und säkularer politischer Philosophie“, beispielsweise im Hinblick auf die Fragen, „ob normative Gerechtigkeitstheorie freistehend sein kann oder nicht, oder inwieweit religiöse Gewissheiten wie die Existenz Gottes eine Rolle spielen dürfen“ (S. 10). Der Mehrwert einer Christlichen Theorie der Gerechtigkeit liege darin, dass die christliche Ethik die Gerechtigkeitstheorie „epistemisch erhärtet, lebensweltlich einbettet, sie weltanschaulich rekonstruiert und theologisch an einen unbedingten, unverfügbaren Kern zurückbindet“ (S. 7).

Durchgeführt wird diese Christliche Theorie der Gerechtigkeit in vier Kapiteln. Im ersten Kapitel wird ein „[e]rhöhter Gerechtigkeitsbedarf pluraler Gesellschaften weltweit“ reklamiert (S. 13–39). Begründet wird dieser erhöhte Gerechtigkeitsbedarf vor allem mit globaler Ungerechtigkeit, womit vor allem stark ungleiche Lebensbedingungen gemeint sind. Genau dieser Aspekt wird dann in



zwei Richtungen ausführlich entfaltet: zum einen in Richtung der Frage, ob Gerechtigkeit relativ oder universal sei, zum anderen in Richtung einer Verteidigung der „Gleichheit als Bedingung der Gerechtigkeit“ (S. 26). Beide Fragen werden im Wesentlichen mit dem Hinweis auf ein universales Gerechtigkeitsempfinden beantwortet; gerade in der Ablehnung extremer Ungleichheit liegt demnach ein universaler Gehalt des Gerechtigkeitsbegriffs. Nicht deutlich wird an dieser Stelle die Bedeutung des christlichen Gerechtigkeitsverständnisses, das ja keineswegs als durchgängig egalitaristisch bezeichnet werden kann. Auch scheint Macks Vorstellung von Gleichheit relativ starke Ungleichheiten zuzulassen und eher auf Leistungsgerechtigkeit und Chancengleichheit zu zielen als auf Verteilungsgerechtigkeit. Jedenfalls werden gegen einen „auf den ersten Blick [...] dem intuitiven Gleichheitsanspruch entsprechende[n], expansive[n] Wohl-

fahrtsstaat“ Bedenken hinsichtlich der „langfristigen kontraproduktiven Wirkungen auf ökonomisches Wachstum“ gegenübergestellt, die „von den einzelnen Nutznießern zumeist nicht mitbedacht werden“ (S. 34f.). Überhaupt lasse sich in „den letzten Jahrzehnten [...] in westlichen, kontinentaleuropäischen Ländern eine Schwerpunktverlagerung in der Wertschätzung, weg vom Kriterium der Leistungsgerechtigkeit hin zu einer egalitären Verteilungsgerechtigkeit, also dem approximativen Anspruch einer Gleichverteilung, beobachten“ (S. 35). Angesichts der tatsächlichen Entwicklung der Vermögens- und Einkommensverteilung einerseits und der Entwicklung etwa des deutschen Sozialstaats (Agenda 2010, ALG II, prekäre Beschäftigungsverhältnisse etc.) andererseits ist der Rezensent von dieser Diagnose überrascht. Man mag ja all diese Entwicklungen begrüßen; Ausdruck eines überbordenden sozialpolitischen Egalitarismus sind sie aber gewiss nicht. Wichtig ist dagegen der an dieser und an vielen anderen Stellen des Buches mit Nachdruck vorgetragene Hinweis auf die globale Ungleichverteilungen von Gütern und Chancen. Dieser Gesichtspunkt wird später im dritten Kapitel ausführlich erörtert.

Im zweiten Kapitel entfaltet die Verfasserin die „Moraltheorie einer christlichen Gerechtigkeitsethik“ (S. 41), indem sie sich einerseits kritisch mit der christlichen Tradition auseinandersetzt und andererseits hervorhebt, dass „das Christentum, mehr als manch andere Weltreligionen, die Vernünftigkeit seiner Normierungen seit der Scholastik beständig reflektiert“ habe (S. 44). Angemahnt wird (dennoch) ein „Reformbedarf des Naturrechts“ (S. 44), der freilich in einem „Vorschlag für ein reformiertes



Naturrecht“ (S. 46) mündet. Für unbedarfte Leser wie den Rezensenten wären an dieser Stelle klarere Konturen und schärfere Abgrenzungen der verschiedenen erwähnten Naturrechtstraditionen hilfreich gewesen. Dass der zustimmend erwähnte Capabilities approach von Martha Nussbaum *irgendetwas* mit dem Naturrecht, mit dem Benedikt XVI. in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation (also jedenfalls deutlich „in den Jahren nach dem Konzil“; S. 46) etwa gegen die rechtliche Anerkennung homosexueller Partnerschaften zu Felde gezogen ist, zu tun hat, erscheint nämlich mehr als fraglich. An welche dieser Traditionen schließt Mack nun genau an, wenn sie als „eigentliche Zielsetzung“ eine christliche Ethik formulieren möchte, „die für alle Menschen guten Willens konsens-

fähig ist, ohne einer *Diktatur des Relativismus* zu verfallen und ihr die globalen rechtsethischen Übereinstimmungen in legitimer Pluralität gegenüberzustellen“ (S. 91)? Das „Wagnis“ einer Christlichen Gerechtigkeitstheorie sei „ein fundamentalethisches Projekt, das belegt, dass christliche Theologie modernitätsfähig ist und die Zeichen der Zeit aufgreift, ohne ihr Proprium aufzugeben, das in liebevoller Annahme und gerechter Interaktion unter allen Mitgliedern der Menschheit besteht“ (S. 91). Aber: Ist *das* wirklich das christliche Proprium? Ähnliche Fragen stellen sich, wenn am Ende des (kurzen, zusammenfassenden) vierten Kapitels noch einmal ein Plädoyer für eine „Christliche Theorie der Gerechtigkeit als substantiellen Beitrag zu einer kosmopolitischen, pluralismus-

fähigen, aber normativen Universal-moral“ formuliert wird (S. 176). „In Analogie zum ‚consensus fidelium‘ werden Liebe und Gerechtigkeit auf diese Weise zu konstitutiven Elementen einer interpersonal gewendeten personal-naturrechtlichen und gerechtigkeitstheoretischen christlichen Ethik, welche die theologische Bestimmung der Menschenfamilie zu Liebe und Gerechtigkeit zum Programm hat.“ (S. 176)

Es ist unbedingt zu begrüßen, dass Akteure der christlichen Sozialethik das Wagnis und die Mühe auf sich nehmen, eine umfassende Gerechtigkeitskonzeption zu entwickeln. Dass eine solche Konzeption streitbar ist und insofern auch Angriffsflächen für Rückfragen bietet, liegt in der Natur der Sache.

Christian Spieß, Linz

### Nachhaltig wirtschaften – gerecht teilen

Stefan Federbusch: *Nachhaltig wirtschaften – gerecht teilen (Franziskanische Akzente 8)*, Würzburg: Echter Verlag 2015, 112 S., ISBN/EAN: 9783429037826.

Stefan Federbusch gelingt mit *Nachhaltig wirtschaften – gerecht teilen* eine ausführliche Darstellung der Debatte um ein post-kapitalistisches, solidarökonomisches Wirtschaftssystem. Gleichzeitig sucht Federbusch hierzu Anknüpfungspunkte aus biblischer, insbesondere aber auch franziskanischer Perspektive. So wird deutlich, dass sich die von ihm dargestellte Systemkritik aus vielen Motiven der Heiligen Schrift und franziskanischer Spiritualität heraus begründen lässt. Federbusch gliedert seine Darstellung und Kritik in vier Teile: Zwei Analyseteilen zum „Guten Leben“ einerseits und zur monetären Ökonomie andererseits folgt eine Rezeption franziskanischer Kapitalismuskritik, bei der Federbusch insbesondere auch auf die Positionen von Papst Franziskus Bezug nimmt. In einem vierten Kapitel entwirft der Autor Perspektiven für eine „Solidarische Ökonomie“, die auf diesen Positionen aufbau-



en, indem er die verschiedenen bestehenden Ansätze aus der Sicht christlicher, franziskanischer Ethik und Spiritualität reflektiert.

Von Beginn an wird deutlich, dass dem Autor die dargestellte Systemkritik ein persönliches Anliegen ist, von dem er die Leserinnen und Leser durch seine Ana-

lyse zu überzeugen versucht. Gerade in den ersten Teilen des Buches leidet deren Schärfe allerdings recht stark unter dieser expliziten Positionierung des Autors, die den neutralen Zugang zu den dargestellten, offenkundigen Problemen an der einen oder anderen Stelle behindert. Hinzu kommt, dass der Autor für viele der von ihm vertretenen Thesen kaum oder gar keine Belege anführt. Dies mag allerdings dem populärwissenschaftlichen, impulshaften Charakter des vorliegenden Buches geschuldet sein. Wenngleich Federbusch nur wenige neue Vorschläge zur Gestaltung eines post-kapitalistischen Wirtschaftssystems einzubringen vermag, stellt sein Impuls doch eine beachtenswerte Orientierung innerhalb der laufenden Debatte zu diesem Thema dar. Die Anknüpfung bestehender Probleme und ihrer Lösungsansätze an die christlich-franziskanische Ethik und Spiritualität liefert einen neuen, bisher wenig besprochenen Zugang zum wirtschaftsethischen Feld der Postwachstumsökonomie, von dem Leserinnen und Leser verschiedenster Hintergründe profitieren können.

Nils Stockmann, Münster

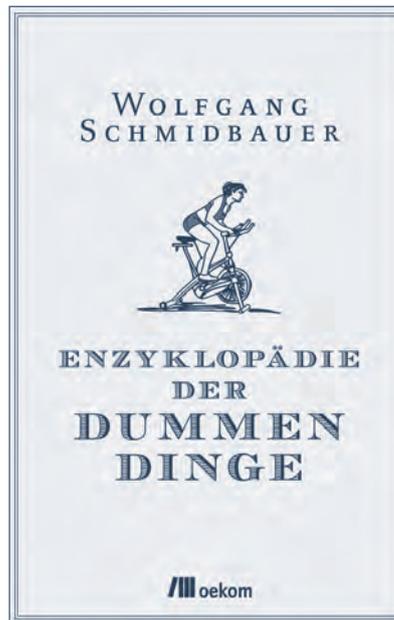
## *Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach*

Wolfgang Schmidbauer: *Enzyklopädie der Dummen Dinge*. München: oekom-Verlag 2015, 233 S., ISBN 978-3-86581-732-7.

Karen Hamann, Anna Baumann, Daniel Löschinger: *Psychologie im Umweltschutz. Handbuch zur Förderung nachhaltigen Handelns*. München: oekom-Verlag 2016, 137 S., ISBN 978-3-86581-799-0 (ab 2017 als kostenfreier Download).

Das Bibelzitat kommt in keinem der beiden Bücher vor, handelt es sich doch um sozial- und kommunikationspsychologische Abhandlungen. Aber die synoptische Passionsszene kommt unweigerlich in den Sinn und will nicht mehr weichen. Alles ist zutiefst menschlich. Oder nur Gewohnheit? Oder Bequemlichkeit?

Die drei Autoren des Handbuchs „Psychologie im Umweltschutz“ beschäftigen sich mit niedrigschwelligen Angeboten, die es Menschen erleichtern, sich umweltschützend zu verhalten. Dabei unterscheiden sie in ihren konkreten Zugängen zwischen schon Engagierten und den noch zu motivierenden Menschen. Es ist kein reines Methodenbuch. Undogmatisch erklärend, frei von Bevormundungen geht es immer wieder um die persönliche Verantwortung im Rahmen der Selbstwirksamkeit. Entstanden ist das Buch aus Arbeit des Vereins „Psychologie im Umweltschutz“ ([www.ipu-ev.de](http://www.ipu-ev.de)). Also aus einer Bottom-up-Initiative, wenn man so will. Es bietet viele Beispiele, wie Umweltabsichten erfolgreich umgesetzt und die Menschen mitgenommen werden können. Die strenge Evaluierung zum Wohl der Umwelt und damit des Menschen. Eine der Thesen: Problemwissen ohne Handlungswissen geht an den Lösungen vorbei. Das gilt auch für die Argumentation gegenüber Behörden. Die Moral (oder Werte oder Glaubenssätze des Lebens), die sich in Gewohnheiten äußert, wird psychologisch reflektiert und für die Motivation genutzt. Das kann der Umwelt helfen und dem nachhaltigen Umgang mit ihr.



„Die Welt der Dinge ist so unergründlich und vielfältig wie die Welt der Seele“, sagt auch der Psychotherapeut Wolfgang Schmidbauer. Die Wechselwirkungen seien viel komplizierter als eine Gegenüberstellung von dummen und klugen Dingen fassen kann. Der Autor der „Enzyklopädie der dummen Dinge“ plädiert daher für „haltgebende Umwelten“ und lässt sich nicht auf eine Moraldiskussion ein. Lernen durch Erleben, welches die Unsicherheit des Gelingens akzeptiere. Auch diese Grundhaltung des „bedächtigen Vorgehens“ kommt undogmatisch und menschenbezogen auf den Leser zu. Ob man durch Verzicht schlauer wird? Klar ist für ihn, dass dumme Dinge unser Leben manipulieren können, und dass wir das ganz freiwillig zulassen. Viele Beispiele für den Grenznutzen einer Innovation huldigen dem Faktum, dass sich „militärische Grundsätze auf die Konsumgüterindustrie“ auswirken. Schmidbauer schreibt als Empiriker der Sozialpsychologie und nicht als Kulturpessimist! Seit vierzig Jahren beschäftigt er sich in seiner Psychologie des Konsumverzichts mit dem Homo consumens. Heute resümiert er, dass die meisten „Dinge, mit denen wir uns umgeben, unsere Möglichkeiten schwächen, einsichtig zu handeln, gesund zu bleiben und unsere

Intelligenz zu trainieren.“ Der erwachsene Konsument werde unfähiger und denke, Waren ersetzen Kreativität. Der Leser erinnert die Aufklärung als den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. (Kant 1783). Die Ursachen dieses Unvermögens sieht der Autor jedenfalls in der Bequemlichkeit und Feigheit (Kant spricht von „sapere aude“). Für seine Enzyklopädie hat der Psychotherapeut 41 Beispiele ausgewählt. Sein Fazit: Die Konsumgesellschaft betreibt Raubbau, verbraucht mehr Rohstoffe, als nachwachsen und zahlt die Zinsen für ihre Kredite durch neue Schulden. Intelligent sei das nicht, und mit nachhaltigem Handeln habe es auch nichts zu tun, rufen ihm die Autoren des Handbuchs „Psychologie im Umweltschutz“ zu.

Fragen und Antworten nach dem besten Leben und Überleben überschneiden sich in beiden Büchern. Und beide bringen Annäherungen für Lösungen. Problemwissen alleine funktioniert nicht. Vermittlungswissen ermöglicht Konsumverzicht. Die Erfahrungsebenen sind unterschiedlich belegt. Schmidbauer hat den Konsumenten im psychologisch-philosophischen Sinne häufiger als Objekt im Fokus (durch Intelligenz der Ware entmündigt). Die Autoren vom Verein „Psychologie im Umweltschutz“ betonen ihn mehr als Subjekt, indem sie seine Bausteine einer Motivationsbildung analysieren und sowohl die kognitiven als auch emotionalen Widerständigkeiten auflösen wollen. Das Angstthema beschäftigt beide. Die Angst vor Kontrollverlust impliziert bei den jungen Autoren in fast kampagnenfähig beschriebener Form den Weg in einen positiven Umweltschutz. Schmidbauer hingegen verbindet das Angstthema („Das Sicherheitsprinzip trägt zum Dummwerden der Dinge bei.“) mit der Sucht nach (zu viel) Bequemlichkeit, wissend, dass diese Bequemlichkeit, überhöht als „gesellschaftliches sittliches Gut“, das Vertrauen dem ökonomischen Denken einer Warenbotschaft unterworfen hat.

Es lohnt die beiden unterschiedlichen Zugänge zu lesen, auf sich einwirken zu



lassen und den eigenen Gedanken viel Raum zu geben. „Künftige Generationen werden die Zeit, in der wir heute leben, möglicherweise als Schnittstelle eines epochalen Bewusstseinswandels ansehen“, kommentiert Matthias Hütt-

mann in einer Radioreportage im BR-radiowissen über Hanns Jonas – den Philosophen des Umweltbewusstseins. Wer sich hin und wieder unschlüssig ist, dem seien zudem die einzelnen Beispiele aus der Enzyklopädie der Dummen Dingen für

eine humorvolle persönliche Konfrontation empfohlen – weil ja alles tatsächlich zutiefst menschlich ist.

*Volker Born, Wiesbaden*

## Ethik des Strafvollzugs

*Michelle Becca: Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs (Forum Sozialethik 16), Münster: Aschendorff Verlag 2016, 423 S., ISBN 978-3-402-10642-6.*

Mit ihrem Buch, das gleichzeitig ihre Habilitationsschrift darstellt, betritt Michelle Becca nach eigenen Angaben „wissenschaftliches Neuland“, da das Forschungsfeld Justizvollzug bislang nicht systematisch erschlossen wurde. Die Autorin versteht ihr eigenes Werk daher als Hinführung zu einer Ethik des Bereichs Justizvollzug.

Bereits in der Einleitung formuliert Becca ihr Anliegen, Resozialisierung als Vollzugsziel zu verteidigen und in einen reflexiven Zusammenhang mit dem Begriff der sozialen Freiheit zu stellen. Die Autorin wählt dafür einen primär sozial-ethischen Zugang, da sie insbesondere auf grundlegende Strukturfragen und gesellschaftliche Verantwortlichkeiten hinweisen möchte.

Zu Beginn verweist Becca auf notwendige inhaltliche Begrenzungen des eigenen Ansatzes. So steht die Resozialisierung der Inhaftierten zwar inhaltlich im Mittelpunkt, deren Verhalten, Motivation und moralische Prägung bleiben jedoch weitgehend ausgeklammert. Gleiches gilt für die Frage nach der individuellen Schuld der Gefangenen. Auch die Perspektive der Opfer könne im Rahmen der umfangreich begrenzten Arbeit nicht angemessen gewürdigt werden.

Im ersten Hauptteil der Arbeit nimmt die Autorin eine grundlegende Klärung und Verhältnisbestimmung der Begriffe Recht, Moral und Ethik vor. Vertiefend geht sie dann auf die in diesem Kontext



relevanten Begriffe Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde ein. Der erste Hauptteil schließt mit einer Darstellung der gängigen Straftheorien und thematisiert schließlich in pointierter Form aktuelle Entwicklungen im Strafrecht. Hierbei setzt sich Becca insbesondere mit dem Spannungsfeld von Sicherheit und Freiheit auseinander und kritisiert eine zunehmende Tendenz zum Sicherheitsdenken und zum Sicherheitsrecht. Bereits die Potenzialität einer Bedrohung führe demnach verstärkt zur Einschränkung von Freiheit und zur Auflösung des Zusammenhangs von Strafe und Straftat.

Der zweite Hauptteil befasst sich im ersten Kapitel mit der Institution Justizvollzug. Diese wird, dem Ansatz Goffmans weitgehend folgend, als „totale Institution“ interpretiert und in Bezug auf ihre Wechselwirkung mit den „Insassen“ analysiert. Das zweite Kapitel dieses Hauptteils widmet sich dem Vollzugsziel Reso-

zialisierung. Hierbei wird u.a. deutlich, dass die im vorherigen Kapitel dargestellten Charakteristika einer „totalen Institution“ Resozialisierung in vielerlei Beziehung erschweren. Dennoch stellt Becca unmissverständlich fest, dass auch das Strafvollzugsgesetz die Resozialisierung (wenngleich der Begriff nicht wörtlich verwendet wird) als primäres Ziel des Strafvollzugs definiert. Den Schutz der Allgemeinheit vor weiteren Straftaten deutet sie dagegen als sekundäre Aufgabe des Gesetzes.

Becca betont wiederholt die ethischen Implikationen des Resozialisierungsgedankens. Um Gefangene dazu zu befähigen, ein Leben in sozialer Verantwortung führen zu können, bedürfe es struktureller Voraussetzungen und personeller Umsetzungsformen, die dem Grundgedanken der Autonomie des Menschen, auch des inhaftierten Menschen, ernsthaft und praktisch Rechnung tragen.

Der dritte, etwas kürzere Hauptteil widmet sich Ethikkomitees in Justizvollzugsanstalten. Diese werden als bislang neuartiger „Baustein“ einer Ethik im Justizvollzug vorgestellt. Möglichkeiten und Grenzen der Arbeit von Ethikkomitees werden generell und – soweit möglich – auch auf Grundlage erster Erfahrungswerte dargelegt. Die ethische Reflexion von Einzelsituationen im Rahmen der Ethikkomitees bezeichnet Becca als potenziell positiven Beitrag zur Realisierung des Vollzugsziels Resozialisierung.

Im vierten Hauptteil skizziert die Autorin grundlegende ethische Überlegungen zur Ethik im Justizvollzug und stellt damit einige der vorherigen Reflexionen in einen größeren theoretischen



Zusammenhang. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Frage, wie es gelingen kann, das „Subjektsein“ der Gefangenen auch unter den Bedingungen des Vollzugs zu gewährleisten, um so dem Resozialisierungsgedanken Rechnung zu tragen. Dazu greift sie u. a. die Subjektanalysen von Foucault und Butler auf und verweist auf Objektivierungsgefahren, denen Gefangene im Justizvollzug ausgesetzt sind.

Der große Verdienst dieser Arbeit besteht sicherlich darin, ein weitgehend neues Bezugsfeld für die Ethik erschlossen zu haben. Dies erscheint umso wichtiger, als sich aus der Praxis des Justiz-

vollzugs viele drängende ethische Fragen ergeben, die einer vertieften Reflexion bedürfen. Michelle Becka ist es einerseits gelungen, dafür pragmatische Lösungsvorschläge zu unterbreiten (Ethikkomitees) sowie andererseits auch an inhaltlich verwandten Theoriediskursen wissenschaftlich anzuknüpfen.

Kritisch anzumerken ist, dass die eingangs beschriebenen (und aus formalen Gründen durchaus verständlichen) inhaltlichen Begrenzungen in zwei Bereichen zu nicht immer plausiblen Eindrücken führen. So erzeugt die Vernachlässigung der Rolle der Inhaftierten und die

Konzentration auf gesellschaftliche Rahmenbedingungen streckenweise den Eindruck, dass die individuelle Verantwortlichkeit der Inhaftierten für das Gelingen ihrer eigenen Resozialisierung nur von nachgeordneter Relevanz sei.

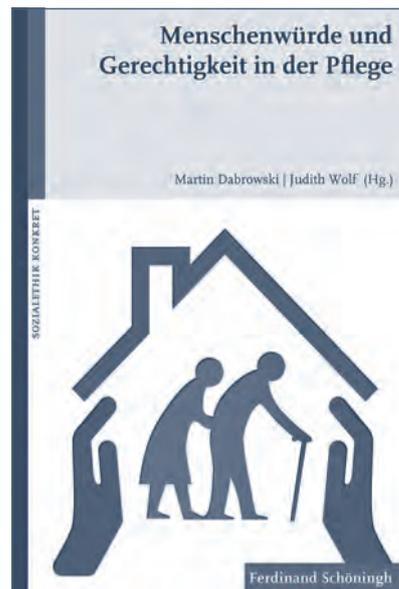
Auch die Reflexionen über das vermeintlich überzogene Sicherheitsdenken wären möglicherweise ausgewogener ausgefallen, wenn den Opfern, auch den potenziellen Opfern von Verbrechen und ihren legitimen Bedürfnissen, mehr Beachtung geschenkt worden wäre.

*Christoph Giersch, Gelsenkirchen*

## Zukunftsfrage Pflegeethik

Martin Dabrowski, Wolf, Judith (Hg.): *Menschenwürde und Gerechtigkeit in der Pflege*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 306 S., ISBN/EAN: 9783506784889.

Bereits seit einigen Jahren ist absehbar, wie stark sich in Zukunft die Pflegesituation in Deutschland verändern wird. Einer immer größeren Zahl an pflegebedürftigen Menschen stehen Pflegeeinrichtungen gegenüber, die – wie das Gesundheitssystem als Ganzes – schon jetzt an ihre Belastungsgrenzen kommen. Dabei stellt sich nicht nur die Frage nach einer quantitativen Unterbringung von pflegebedürftigen, sondern in steigendem Maß auch die Frage der qualitativen Standards innerhalb der Pflege. Wichtige Verbesserungen sind bereits erzielt worden. Das Bewusstsein der Freiheit und der Selbstbestimmung des Patienten oder der zu pflegenden Person ist stark angewachsen. Zudem rückt in vielen Bundesländern die Vermeidung freiheitsentziehender Maßnahmen sowohl politisch als auch pflegepraktisch mehr und mehr in den Blick und übersetzt die zunächst abstrakten Forderungen nach Menschenwürde und Gerechtigkeit in den Alltag der Pflege. Der vorliegende Sammelband greift diese abstrakten Begriffe auf und setzt sich zum Ziel, konkrete Handlungsräume in der Pflege auszuloten. Grundlage war



die Tagung „Sozialethik konkret“, die sich 2015 mit den sozialetischen Perspektiven des Pflegeprozesses, dem Verhältnis von ökonomischen Voraussetzungen und ethischen Kriterien sowie dem Blick auf die technischen Veränderungen der Pflege beschäftigt hat. Die Beiträge spiegeln dabei die Tagungsstruktur wider, indem insgesamt vier Hauptbeiträge von jeweils zwei Koreferaten begleitet werden.

Zu Beginn thematisiert Felix Krause in einer sozialetischen Analyse die Vulnerabilitätsrisiken in der Pflege (9–44). Seinem Beitrag liegt die These zu-

grunde, dass „in Deutschland [...] ‚Vulnerabilitätsrisiken (Risiken verletzlich zu sein)‘ im Pflegebereich [vor-]liegen, die politisch, gesellschaftlich und individuell toleriert und durch bestimmte Handlungsmuster faktisch gesteigert werden sowie zu Lasten des Wohlergehens der Pflegenden als auch der Pflegebedürftigen gehen.“ (11) Demgegenüber müsse, so Krause, „die Option für ein, soweit wie möglich, selbstbestimmtes Leben“ eröffnet werden (ebd.). Krause arbeitet konzise und auf empirischen Daten fußend die Pflegesituation in Deutschland heraus. Dies erscheint umso wichtiger, als nur durch ein klar umrissenes Bild der Pflegepraxis sinnvoll ethische Standards entwickelt werden können. Daher ist dieser Beitrag besonders geeignet, um in die Thematik des Buches einzuführen.

Interessant ist dabei der Vulnerabilitätsbegriff, den Krause in seinen verschiedenen Verständnisebenen deutet – u. a. unterscheidet er zwischen inhärenter, situationaler und pathogenetischer V. (21) – und der sowohl auf die Pflegebedürftigen wie auch die Pflegenden angelegt wird. So betont er: „Die Anwendung des Begriffs der Vulnerabilität auf den Pflegebereich in Deutschland hat offenen können, dass dieser Bereich von möglichen Risiken für das Erleiden von Vulnerabilität durchzogen ist.“ (27) Mit-

hilfe des Anerkennungsbegriffes von Axel Honneth gelingt es Krause, nicht nur in der deskriptiven Kritik zu verbleiben, sondern den verschiedenen Verletzlichkeiten innerhalb des Pflegesystems zu begegnen. (28 ff.) Dabei werden die Ebenen der Liebe, des Rechts und der Gesellschaft in Stellung gebracht (30), um an ihnen konkrete Benachteiligungen und Missachtungserfahrungen zu skizzieren. Um die Menschenwürde und die Gerechtigkeit gegenüber den Pflegebedürftigen zu sichern, muss der Fokus auf die Pflegenden gelenkt werden: „Wird die Situation der Pflegenden nicht nachhaltig verbessert, ist es kaum denkbar, wie die Gesamtsituation im Pflegebereich positiv gestaltet werden kann.“ (39) Die begleitenden Beiträge von Dörte Heger und Helen Kohl ordnen die Grundthesen Krauses hilfreich ein, wobei vor allem Kohls Plädoyer für eine Demokratisierung der Sorge (in Anlehnung an die Konzepte von Nancy Fraser und Joan Tronto) durchaus mehr Raum verdient hätte.

Im Beitrag von Dirk Sauerland wird die Herausforderung der Ökonomisierung des Pflegesystems aus Sicht eines Wirtschaftswissenschaftlers angesprochen (63–95). Dabei liefert Sauerland eine notwendige Annäherung an den Begriff der Ökonomisierung und differenziert dabei kritisch: „Die Ökonomisierungsdebatte im Gesundheitssystem im allgemeinen und im Pflegesystem im speziellen geht davon aus, dass nicht mehr die gute Qualität der pflegerischen Versorgung als Zielgröße das Handeln der Akteure im Pflegesystem bestimmt, sondern die Kosten der pflegerischen Versorgung oder gar der Gewinn, der mit dieser Versorgung erzielt werden kann. Pflegerische Motive des Handelns werden, so die Logik dieses Arguments, von den ökonomischen Motiven in den Hintergrund gedrängt. [...] Aber anders als in traditionellen Modellen der Mikroökonomik geht es in der modernen Ökonomik nicht darum, Wahlentscheidungen unter Knappheiten zu analysieren, sondern vielmehr nach Mechanismen zu suchen, mit denen sich Kooperationsvorteile zwischen den beteiligten Akteuren realisieren lassen.“ (67)

Sauerland stellt in aller Kürze die demographische Entwicklung dar und bezieht diese auf die zukünftige Pflegesituation auf der Nachfrage- und Angebotsseite (70 ff.). In seinem Zwischenfazit macht er deutlich, dass daraus besonders für den Sektor der informellen Pflege große Herausforderungen entstehen (77). Auch die These, dass die Ökonomisierung bereits durch die Regelungen des SGB XI intendiert sind, ist herauszustellen: Für Sauerland ist „die Idee des Wettbewerbs als Qualitätswettbewerb zum Wohle der Pflegebedürftigen im SGB XI grundsätzlich angelegt. Darüber hinaus soll die Chance auf Gewinn bei gleichzeitiger Haftung für Verluste den Akteuren auf der Organisationsebene Anreize vermitteln, kostenbewusst mit den [...] Ressourcen umzugehen.“ (81) Sauerlands Beitrag hilft zu verstehen, was Ökonomisierung im Pflegesektor bedeuten kann und welche Folgen bestimmte Anreizstrukturen – etwa pauschale Entlohnungsformen (87 f.) – haben können. Auch wenn das Fazit durchaus nicht überraschend ausfällt – „Werden die Pflegesätze adäquat an die Entwicklungen der Kosten angepasst, bedeutet eine gleich bleibende Qualität der pflegerischen Versorgung allerdings steigende Ausgaben“ (92) –, sind die in dem Beitrag aufgeworfenen Verbindungen zwischen Pflege und Ökonomik durchaus erkenntnisreich.

Während Martin Peis in seinem Referat kritisch aus Sicht der Angebotsseite argumentiert (97–106), konzentriert sich Christan Voß auf die Pflegepraxis und ihre Akteure (107–114).

Nachdem Katarina Planer und Albert Brühl auf den Pflegebedürftigkeitsbegriff eingehen (115–139) und dieses Thema durch Markus Giesbers (141–148) und Eric C. Meyer (149–158) aufgegriffen wird, setzt sich Manfred Hülsken-Giesler mit der Technisierung der Pflegepraxis auseinander (159–186). In seinem Beitrag stellt er Risiken – Aushöhlung der Pflege als „Beziehungsarbeit“ (164) – und Chancen der technischen Weiterentwicklung der Pflege dar. Auch der Bereich der Robotik wird hierbei angesprochen: „Es wird

erwartet, dass robotische Systeme eine erhebliche Rolle in Gesundheit und Pflege spielen werden, insofern ihnen das Potential zugesprochen wird, einerseits die Autonomie beeinträchtigter Menschen zu erhöhen und andererseits zu einer psychischen und physischen Entlastung von Pflegenden beizutragen.“ (167) Damit greift der Autor einen entscheidenden Punkt der pflegepraktischen Zukunft auf, weist aber zugleich auf mögliche Grenzen der Technisierung hin (170 ff.). Nicht zuletzt aber erwachsen durch die Technisierung neue ethische Herausforderungen, denen sich Hülsken-Giesler widmet. An dieser Stelle sei lediglich die Gefahr der eingeschränkten Privatsphäre genannt (176 ff.). Neben Andreas Koppenhagen, der in seinem Beitrag neben der Sicht auf das Alter einen Beurteilungsrahmen für eine Technisierung entwirft (187–195), geht Hartmut Remmers in seinem Referat unter anderem auf technikphilosophische Grundannahmen ein, die aufzeigen, „welche elementaren Aufgaben und Bereiche der Pflege technisch nicht substituiert werden können und dürfen.“ (201) Remmers Schlussgedanke ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Die Arbeit mit Menschen besitzt eine eigene Attraktivität, man könnte sogar sagen: Würde. Beziehungsarbeit als berufliche Aufgabe zu wählen, entspringt einem in der Sozialität des Menschen verankerten Grundbedürfnis (nicht entfremdete Arbeit). Jedoch findet die Arbeit mit Menschen zu geringe gesellschaftliche und politische Wertschätzung – ein zu beklagender Zustand, der sich mit einem grundlegenden Wandel unserer Kultur ebenso ändern könnte.“ (202)

Den Herausgebern ist es mit dem vorliegenden Band gelungen, vier intensiv kommentierte Positionen des aktuellen Diskurses über Pflege zu bündeln und damit dem Gesamtdiskurs zur Verfügung zu stellen. Vor allem die dezidiert schon im Titel herausgestellten normativen Ziele der Menschenwürde und der Gerechtigkeit sind so unter verschiedenen Blickwinkeln konkret beleuchtet worden.

Marco Bonacker, Fulda

## 📶 Die Würde des Tieres ist unantastbar

Kurt Remele: *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik*, Kevelaar: Butzon & Bercker 2016, 232 S., ISBN 978-3-7666-2233-4.

Kurt Remele hat ein wichtiges, ein mutiges und auch ein gutes Buch geschrieben. Bevor ich jedoch zu Remeles Buch selber komme, möchte ich folgende Überzeugung zum Ausdruck bringen: Das 20. Jahrhundert war das Jahrhundert der Menschenwürde und der Menschenrechte (Menschenrechtserklärung der UNO; deutsches Grundgesetz usw.). Das 21. Jahrhundert wird nun das Jahrhundert der nächsten Runde in der moralischen Evolution sein: das Jahrhundert der ebenso unvermeidlichen wie schwierigen Diskussion um Tierwürde und der Tierrechte. Kurt Remeles Buch ist ein Baustein in dieser Diskussion über unseren Umgang mit den Tieren, der mit der von Remele eingeklagten „Würde des Tieres“ nicht vereinbar ist.

Zunächst kurz zum Inhalt. Das 1. Kapitel widmet sich den diversen Positionen innerhalb der Ethik, wobei vor allem der traditionelle „Ausschluss“ der Tiere aus dem moralischen Gesichtskreis erörtert wird, aber auch vereinzelte „Ausweitungen“ dargestellt werden. Das 2. Kapitel wendet sich dann der Bibel zu und stellt die Frage, ob sie „Gottes Lizenz zum Töten von Tieren?“ sei. Leitfaden ist hier die These der Autorin Elizabeth Costello, die Menschheit habe Gott womöglich auch deswegen erfunden, um sich eine göttlich „sakralisierte“ Erlaubnis zu verschaffen, dass es in Ordnung sei, Tiere zu essen. Im 3. Kapitel wird dann un-



ter der Leitfrage „Arroganter Anthropozentrismus?“ die praktisch und auch argumentativ wenig rühmliche Geschichte des Christentums in dieser Frage nachgezeichnet. Im 4. Kapitel setzt sich Remele kritisch mit einschlägigen Argumentationsversuchen zugunsten des massenhaften Verbrauchs von Nutztieren – wir töten derzeit mehr als 3.000 Nutztiere pro Sekunde (!) – auseinander. Gegen das übliche und in sich inkonsistente „Konzept“ einer „Ausbeutung mit Feingefühl“ setzt er seinen „vegetarisch-vegane Imperativ“, den er vorher so definiert hat: „kein unnötiges Töten von Tieren und keine unnötige Zufügung von Schmerz und Leid!“ (S. 80) Das 5. Kapitel schließlich umreißt die Grundzüge einer entsprechenden „zeitgemäßen christlichen

Tierethik“. Remele ist hier kein Hardliner: Es gebe natürlich *tragische* Entscheidungen, in denen das Töten von Tieren unvermeidlich sei, aber das rechtfertige noch lange nicht das *unnötige* industrielle Töten und Schmerzzufügen.

Remeles Buch ist gut und verständlich geschrieben. Man bekommt einen hervorragenden und mit vielen Zitaten angereicherten Überblick über Pro und Contra der Thematik. Zwar hätte ich mir noch eine metaphysische oder kosmologische Vertiefung der Thematik gewünscht, doch wird insgesamt auch so sehr deutlich, dass eine auch unter christlichen Ethikern beliebte vormoderne Rechtfertigungsstrategie im Lichte eines evolutiven Weltbildes argumentartig haltlos geworden ist. Selbst ein aufgeschlossener christlicher Ethiker wie – der von Remele nicht erwähnte – Alfons Auer hat seinerzeit in seiner „Umweltethik“ erklärt, der Mensch sei „die Mitte, um die herum alles gebaut ist“ (Auer 1984, S. 220). Alles Äußere diene dieser „Mitte“, „indem es sich ihm als Basis für seine Existenz anbietet. Letztlich aber dient alles dem Menschen und seiner Existenz und kommt darin zu seinem Daseinssinn“ (ebd., S. 57). Ich würde sagen: Der Daseinssinn etwa eines Schweins liegt einfach im Leben des Schweins selbst; denn wieso genau es erst im Menschen und im Gegessenwerden zu seinem Daseinssinn kommen soll, bleibt unerfindlich. Derartige „Argumente“ zu entlarven, ist nicht das geringste Verdienst des Buchs von Kurt Remele.

*Michael Schramm, Stuttgart*

## 📶 Religiöse Identität und theologische Ethik

Marco Bonacker: *Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma einer theologischen Ethik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 309 S., ISBN 978-3-506-78287-8.

Die Frage nach der Berechtigung moralischer Geltungsansprüche mit religiöser, gar dezidiert christlicher Begründung in einer modernen deliberativen und pluralistischen Demokratie wird oft gestellt und nicht selten negativ beschie-

den. Christliche Werte haben es in politischen und gesellschaftlichen Diskursen der Gegenwart zunehmend schwer. In besonderer Schärfe zeigt sich dies auf dem Feld der Bioethik. Die jüngsten Debatten um die Sterbehilfe oder aktuell zur

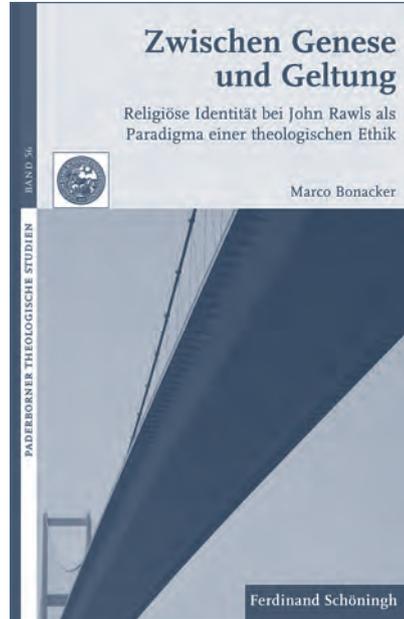


Frage nach der ethischen Vertretbarkeit von Manipulationen des menschlichen Erbguts führen dies konkret vor Augen.

Marco Bonacker geht in seiner Dissertation diese zentrale Frage christlicher Ethik an: „Kann es [...] eine einheitliche Geltung von ethischen Normen geben, obwohl die Genese, die Entstehung und Letztbegründung, derselben Werte durchaus unterschiedlich ist?“ (S. 12). Dass es hier nicht nur um ein Nischenthema akademischer Moralthologie und Sozialethik, sondern um Grundfragen der gesellschaftlichen Ordnung und des kirchlichen Wirkens in der Gesellschaft geht, ist ersichtlich. Sie zeigt sich auch an Bonackers Wahl des Untersuchungsgegenstandes: Die einflussreiche und für die politische Philosophie des 20. Jahrhunderts geradezu paradigmatische *Theorie der Gerechtigkeit* des amerikanischen Philosophen *John Rawls* (1921–2002). Rawls beanspruchte mit seiner Ausformung eines egalitären Liberalismus universale *Geltung*, unabhängig von Religion und Weltanschauung; vordergründig passgenau für eine pluralistische Demokratie, in der sich unterschiedliche Überzeugungen im Wettstreit und Diskurs miteinander befinden. Bonackers Kernanliegen ist es herauszustellen, inwieweit zumindest die *Genese* der Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption auch religiös geprägt war, und, dass eine religiöse *Genese* – wie an diesem Beispiel deutlich wird – nicht unbedingt einer universalen und damit säkularen *Geltung* widersprechen muss, sondern ihr sogar als unverzichtbares Begründungsfundament dienen kann.

Ein Recht zu begründen, das auch gültig ist, wenn es keinen Gott gäbe, war die Intention von *Hugo Grotius* (1583–1645). Im ersten Hauptkapitel wird er ausführlich als *die* historische Referenz herangezogen; seine Naturrechtskonzeption wird als „Scheitelpunkt einer säkularen Emanzipation“ (S. 39) von theologischen Prämissen in Recht und Ethik profiliert.

So wird der Boden für die im zweiten Hauptkapitel vorgenommene Analyse der Gerechtigkeitstheorie Rawls' bereitet, welche dieser in kritischer Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus



einandersetzung mit dem Utilitarismus und eben auch mit auffälligem Fokus auf die Rolle der Religion in einer pluralistischen Gesellschaft entwickelt hat. Als Stärke des Rawls'schen Systems, deren Mittelpunkt ein fiktiver *Urzustand* ist, in dem unter dem *Schleier des Nichtwissens* faire und damit gerechte Ausgangsbedingungen für alle Mitglieder einer Gesellschaft geschaffen werden sollen, wird zunächst dessen spezifische „Verbindung von säkularer Genese und säkularer Geltung“ (S. 166) angesehen. Grund zur Kritik sieht Bonacker hingegen in Rawls' „rechtfertigungsorientierte[m] Kontraktualismus“ (S. 159) – einer Vertragstheorie, in der das Individuum zum „erzwungenen Vollstrecker“ (S. 169) der zuvor schon von Rawls' festgelegten Gerechtigkeitsprinzipien wird. Rawls scheitert daher – so Bonacker – mit seinem Versuch, einen archimedischen Punkt zur Begründung von Gerechtigkeit zu finden; dadurch werde der bleibende Bedarf säkularer Ethik an Voraussetzungen, die sie selbst nicht schaffen kann, offengelegt.

Im letzten Hauptkapitel werden sodann Inhalt und Rezeption der Schriften des frühen Rawls, besonders seiner *senior thesis*, sowie die biographischen Einflüsse auf sein Denken nachgezeichnet. Der spätere Agnostiker – Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg raubten ihm

seinen Glauben – erscheint hier noch als tiefgläubiger Christ, der den Begriff der *Sünde* sozial denkt und schon hier vom Ideal der gesellschaftlichen Gleichheit, mithin der Idee einer *heiligen Gemeinschaft*, geleitet wird. Der Respekt vor Religion und Glaube ist bei Rawls zeitlebens geblieben, doch statt nach einer heiligen Gemeinschaft fragt er fortan rein säkular nach der *gerechten Gesellschaft*.

Abschließend ordnet Bonacker den Ertrag seiner Analysen sowohl moraltheologisch als auch sozialetisch ein, fragt nach den Chancen und Risiken der *Übersetzung* religiös generierter Ethik in allgemein vermittelbare und allein durch Vernunftargumente begründete Gerechtigkeitvorstellungen. Mit *Klaus Demmer* betont er hierbei den *denkerischen Überschuss* einer Glaubensethik, welche letztlich auch das genuine Fachprofil von Moralthologie und Christlicher Sozialethik ausmache (S. 278). Auch wenn er *Hans Joas* beipflichtend die pauschale Rede vom Werteverfall in säkularisierten Gesellschaften kritisiert, betont er dennoch die bleibende Verpflichtung von Theologie und Kirche, einer Verabsolutierung des rein Diesseitigen, wie sie auch Rawls' egalitärem Liberalismus inhärent ist (S. 281), zu widersprechen. Dies gelingt ihm, ohne damit einer neuen Vermischung von weltlicher und geistlicher Sphäre das Wort reden zu wollen.

Marco Bonacker forciert in seiner Auseinandersetzung mit John Rawls die Suche nach einer angemessenen, christlich begründeten Haltung gegenüber der religiösen Emanzipation des öffentlichen Lebens seit der Neuzeit, wie sie brennpunktartig erstmals bei Hugo Grotius sichtbar wurde und in die fortschreitende Säkularisierung der (Post-)Moderne mündete. Es geht ihm um den Aufweis der goldenen Mitte zwischen zwei möglichen kirchlichen Fehlhaltungen: einerseits ein Rückzug der Kirche aus dem Diskurs moderner pluralistischer Demokratien durch Verweigerung der *Übersetzung* ihrer religiös begründeten Überzeugungen, andererseits „die Gefahr eines ‚lost in translation‘“ (S. 280), sodass nicht mehr erkennbar ist, dass eine in säkula-

rer Sprache in den Diskurs eingebrachte ethische Position vom christlichen Glauben hervorgebracht und genährt wurde.

Bemerkenswert ist Bonackers Wahl von Hugo Grotius und John Rawls als hauptsächliche Referenzautoren auch in einer weiteren Hinsicht: Beider Denken wurde stark vom christlichen Glauben geprägt, bei beiden wird dies in der bisherigen Rezeption ihrer Werke jedoch noch zu wenig beachtet oder gar ausgeblendet. „*Etiamsi daremus ... non esse Deum*“ kann für Grotius nicht „ohne die Gefahr der Sünde“ (S. 79) gedacht werden, und Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* ist mitnichten eine bloße „Antithese zur Religion“ (S. 142). Durch die sorgfältige Kontextualisierung des Werkes von John Rawls in dessen biographischen Zusammenhängen und religiöser Entwicklung leistet Bonacker einen Beitrag dazu, dass eine wichtige und in der bisherigen For-

schung noch zu wenig ausgeleuchtete Dimension für das Verständnis seines Gerechtigkeitsskonzepts stärker in den Fokus gerückt wird.

Dass Rawls' Gerechtigkeitstheorie insgesamt einen beachtlichen Entwurf darstellt, würdigt Bonacker ebenso, wie er dessen Scheitern einer konsensorientierten Suche nach einem Gerechtigkeitssystem mit universalen *Geltung* argumentativ herausstellt. Kein aktuell geltendes Ethos ist für immer selbstverständlich. Die „Abnutzung höchster moralischer Standards“ (S. 283) wird gerade auf dem eingangs genannten Feld der Bioethik deutlich: Auch Rawls hält beispielsweise, von seinem Ansatz des Liberalismus ausgehend, einen Schwangerschaftsabbruch im ersten Drittel der Schwangerschaft für legitim. Gerade hier wird die bleibende Notwendigkeit einer christlichen *Mitwirkung* (S. 22 ff.) am demokratischen

Diskurs durch den Beitrag ihres religiös generierten Hochethos deutlich. Auf der Grundlage dessen, was mit dem heute so umstrittenen Konzept des Naturrechts gemeint ist, beansprucht es letztlich, die auch von Rawls gesuchte Quelle universalen *Geltung* zu sein. Die Notwendigkeit der *Übersetzung* christlicher Sozialethik als Möglichkeit *und* Bürde (S. 279), vor allem aber als theoretisch-methodisches Fundament einer christlich motivierten Mitgestaltung der Gesellschaft, welche die Gerechtigkeit als Grundlage der Liebe anzielt (S. 280 ff.), wird von Bonacker an mancher Stelle etwas zu redundant, insgesamt aber tiefgehend herausgearbeitet. Dies ist eine wesentliche Stärke dieses Buches, die seinen Ertrag auch für politisch engagierte und am demokratischen Diskurs mitwirkende Nichttheologen interessant macht.

Lars Schäfers, *Königswinter*

## Tagungsbericht



### Flucht – Zuwanderung – Integration

Multidisziplinäre und normative Vergewisserungen zu Herausforderungen der Migration

**B**leiben oder gehen? Aufnehmen, Abschieben oder abschotten? Debatten über Gerechtigkeit, Menschenrechte und Nächstenliebe sowie Fragestellungen zu Integration, Religion und Leitkultur prägen tagtäglich die gesellschaftliche, vor allem mediale Landschaft in ihren unterschiedlichen Polarisierungen. Wie kann in diesem schier unüberschaubaren Dickicht an Meinungen, Stellungnahmen und Äußerungen noch strukturiert und wissenschaftlich fundiert argumentiert werden?

Einen angemessenen Überblick über die vielschichtigen Zusammenhänge von Flucht, Zuwanderung und Integration zu bekommen, strukturiert und wissenschaftlich fundiert in diesem Bereich argumentieren zu können sowie mögliche Lösungsansätze in dieser Problematik zu entwickeln – diese Ziele setzte sich die diesjährige Tagung des Forums Sozialethik vom 5. bis 7. Sept. in der Katholischen Akademie Schwerte.

Der erste große Block der Jahrestagung stand demnach ganz im Zei-

chen der Fragestellung „Grenzen setzen oder öffnen?“. Annetrin Kühn (Dortmund) präsentierte dabei sehr aussagekräftige Inhalte ihrer zentralen Forschungsfragen „Wie erleben Personen mit befristetem Aufenthalt ihr Leben in Deutschland?“ und „Wie wirken sich rechtliche Aufenthaltsregelungen auf bestimmte Lebensbereiche (dieser Personen) aus?“. Auszüge aus zwölf problemzentrierten Interviews mit Personen mit befristetem Aufenthalt lieferten Einblicke in den Alltag dieser Menschen. So beeinflusst



aufenthaltsrechtliche Unsicherheit sowohl die materiell-ökonomischen als auch die sozialen Ressourcen – welche wiederum den Alltag und den Handlungsspielraum strukturieren – sowie ebenso die psychologischen Folgen der Flucht. Zudem haben die meisten dieser Personen keine Ahnung davon, welche rechtlichen Bestimmungen mit ihrem Aufenthaltstitel überhaupt verbunden sind. Auffallend ist ebenso, dass diese Menschen stets davon ausgehen, sich bei jeder Frage dafür rechtfertigen zu müssen, ihr Herkunftsland verlassen zu haben – weshalb sie auch beim Erzählen ihrer Biografien nie mit ihrer Geburt, sondern immer mit ihrer Fluchtgeschichte beginnen. Für die Christliche Sozialethik ergibt sich daraus folgende Fragestellung: Welche rechtlichen Bestimmungen und welche Unterstützung braucht es – sowohl für jene Menschen aus den Herkunftsländern als auch für jene aus den Aufnahme-ländern –, damit Personen mit befristetem Aufenthalt ein ihnen adäquates Leben führen können?

Zur Problemstellung „Grenzen setzen oder öffnen?“ referierten zudem noch Verena Risse (München) und Katja Neuhoff (Düsseldorf). Gemeinsam ist ihren Forschungen die zentrale Frage nach der „Gerechtigkeit“. So liefert Verena Risse in ihren Ausführungen über „Recht als Referenzpunkt normativ-ethischer Forderungen im Kontext von Flucht und Migration“ Definitionen von „Recht“ und „Gerechtigkeit“. Sie erläutert anschaulich die Probleme der dringend notwendigen Überarbeitung der „Genfer Flüchtlingskonvention“ – da diese in ihrer derzeitigen Fassung beispielsweise Klimaflüchtlingen kein Recht auf Asyl einräumt – sowie das Problem von „Gerechtigkeit“, wenn Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt geöffnete und zu einem anderen geschlossene Grenzen vorfinden oder es sich manche „leisten“ können zu fliehen und andere nicht. Katja Neuhoff leistete anschließend einen Beitrag zur Klärung der Debatte um Obergrenzen durch eine Differenzierung

von Aufnahmebedingungen. Sie stellte demnach vier Differenzierungsfragen vor, nämlich: Wer hat einen berechtigten Anspruch nicht abgewiesen zu werden/auf Hilfe? Wie begründet sich der Anspruch? Worauf besteht ein Anspruch? An wen richtet sich der Anspruch? Vor allem der Hinweis auf die Differenz von natürlicher (rechtlicher), sozialer und „professioneller“ Zuständigkeit sowie völkerrechtlicher Verbindlichkeit, als Antwort auf die letzte Frage, stellt einen unverzichtbaren Beitrag dar.

Die Präsentationen des folgenden Tages umfassten den Themenkomplex „Integration, Identität und Religion“. So gaben in einem ersten Block Axel Bernd Kunze (Weinstadt), Uwe Daher (Vechta) und Michael Wolff (Frankfurt a.M.) äußerst interessante Einblicke in die Themenbereiche „Chancen und Grenzen schulischer Integration“, „Arbeitsmigration“ sowie „Teilhabebeschränkungen von älteren Menschen mit Migrationshintergrund“. In den Diskussionen im Anschluss an die jeweiligen Ausführungen ging es vor allem um die Frage, welcher Voraussetzungen, Unterstützungen und Rahmenbedingungen es für eine gelingende Integration bedarf. Ob dazu der christliche Referenzrahmen aufgegeben werden soll, ein solcher heute überhaupt noch existiert, anstatt eines konfessionellen ein interreligiöser Unterricht angeboten werden soll und die Pädagogen und Pädagoginnen anstatt Theologie Religionswissenschaft studieren sollen, wurde kontrovers diskutiert. Einstimmigkeit herrschte hingegen hinsichtlich der Standpunkte, dass

- die Integration von Migranten und Migrantinnen einen Spezialfall sozialer Inklusion darstellt,
- individuelle Teilhabe und Integration einander bedingen,
- Integration „Zugehörigkeit“ braucht und „Zugehörigkeit“ wiederum Teilhabe beinhaltet.

Die Berücksichtigung dieser Thesen ist sowohl für die Integration von Arbeitsmigranten und Arbeitsmigrantinnen

entscheidend, als auch für die Inklusion älterer Menschen mit Migrationshintergrund.

Im daran anschließenden Block zum Themenbereich „Identität und Religion“ zeigte Frank G. C. Sauer (Wien) am Beispiel einer anglikanischen Kirchengemeinde von Migranten und Migrantinnen in Wien, welche stabilisierende Funktion akkultorative Verortung haben kann. Große Relevanz haben in diesem Forschungsfeld vor allem die fünf Grundannahmen von Andreas Zicks „Theorie der akkulturativen Verortung“, nämlich: Akkulturation als Prozess der Veränderung, als Prozess interkultureller Beziehungen, als Verhandlung von Dominanz, als Balancierung und als soziales Phänomen.

Lars Schäfers (Bonn) lieferte im Anschluss daran einen spannenden Einblick in den Ansatz von Rémi Brague zur Thematik „Das Fremde und die Identität der EU“. Vor allem die Rede von „schöpferischen Fremdheitserlebnissen“ sowie davon, dass jeder Mensch bei seiner Geburt in ein ihm zunächst fremdes Land sowie in eine ihm fremde Kultur hineingeboren wird, fand positive Resonanz.

Da Religion ein zentrales Element der personalen sowie sozialen Identität darstellt, ist die Förderung des „Interreligiösen Dialogs“ (IRD) im Hinblick auf gelingende Integration unumgänglich – dies legte Elisabeth Zissler (Wien), im letzten Vortrag zu diesem Themenkomplex, eingängig dar. Zudem zeigte sie noch sehr interessante Möglichkeiten zur Förderung des IRD auf, nämlich: aktives Suchen des Dialogs, Erstellen von Webseiten, die Dialogerfahrungen und -initiativen abbilden, Aufbau von Dialogkompetenzzentren sowie Forcierung der interreligiösen Zusammenarbeit in öffentlichen Institutionen.

Der letzte Tag brachte schließlich durch eine Gruppenarbeit zur „Analyse und Bewertung von Maßnahmen zur Reduktion von Flüchtlingen“ noch einmal einen Höhepunkt, da hierbei viele sozialwissenschaftlich fundierte Argu-



mente für einen ethisch gerechtfertigten Umgang mit Flüchtlingen gefunden werden konnten, was ja zu Beginn als eines der zentralen Anliegen dieser Jahrestagung formuliert wurde.

Zum Abschluss nahm Korbinian Zander (Frankfurt a.M.) noch das Problem der Krisenwahrnehmung in Verbindung mit Alltagserfahrung, der Rolle der Massenmedien, öffentlicher Meinung und Politik in den Blick. Seine Ausführungen diverse Krisentheorien betreffend, stellten einen besonders informativen Beitrag hinsichtlich unterschiedlicher Definitionen und Wahrnehmungen von „Krise“ dar.

Durch höchste Konzentration bis zum letzten Vortrag, durch anregende Diskussionen, durch adäquat auf-

bereitete Tagungsimpulse vom diesjährigen Organisationsteam – bestehend aus Andreas Fisch (Dortmund), Prisca Patenge (Frankfurt a.M.), Dominik Ritter (Fulda) und Myriam Ueberbach (Mainz) – zu den Themenfeldern Integration, Gastfreundschaft und Leitkultur sowie durch eine äußerst gewinn- und fruchtbringende Atmosphäre konnten schließlich die für diese Jahrestagung vorab gesetzten Ziele, nämlich,

- einen angemessenen Überblick über die vielschichtigen Zusammenhänge von Flucht, Zuwanderung und Integration zu bekommen,
- strukturiert und wissenschaftlich fundiert in diesem Bereich argumentieren zu können sowie

- mögliche Lösungsansätze in dieser Problematik zu entwickeln, erreicht werden.

Doch abgeschlossen können das Ringen um eine sozialwissenschaftlich fundierte Sprachfähigkeit zum Themenkomplex „Flucht, Zuwanderung und Integration“ und das Suchen nach Lösungsansätzen für einen ethisch vertretbaren Umgang mit Migranten und Migrantinnen sowie für deren gelingende Integration ohnehin nie sein. Darum wird auch 2017 bei der nächsten Jahrestagung des Forums Sozialethik, zum Thema „Bedrohtes Europa?“, eifrig darüber weiterdiskutiert werden.

*Stephanie Steininger, Linz*

## Summaries



**Christof Mandry: How much Pluralism can a Society Tolerate? It is not only about the Diversity of Religions and Cultures**

What keeps a society together, if its extremes keep growing? Social pluralism is an undisputed fact. Some recognize in a growing diversity the shrinking of accepted similarities and fear social conflicts culminating in a collapse of the state, others interpret pluralism as a result of the modernism and individualization of a society which allows both old and new citizens more chances for a self-determined life. It is difficult to say how much diversity a society can tolerate without suffering serious damage. Thinking about this makes it necessary to consider the type of differences as well as the political culture in which they attract attention.

**Hansjörg Schmid: A Competition in Doing Good Deeds Willed by God. Social-Ethical Reflections on Islam and Pluralism**

Pluralism belongs to the established self-descriptions of Modernism. For the religious actors this is connected with high demands on their abilities of communication and co-operation. It is first a matter of basic questions with regard to religion and society that do not affect Islam alone. The view on Muslim ways of life, activities and discourses shows in which way Muslims in Europe constructively reconcile their own claim to truth with modern pluralism. Own potentials of a pluralistic religion are instrumental here, which the Islamic theology developing right now in Europe can build on. The article demonstrates, among others, that the Islamic idea of a competition in doing good deeds can substantiate an ethical pluralism.

**Christoph Baumgartner: Religious Diversity in the Netherlands. A Critical View on a Confusing Debate**

At the middle of the nineteenth century, the predominance of Calvinist Protestantism ended with the introduction of the freedom of religion. A time of denominational and ideological segmentation of Dutch society followed. Its rigid structures were overcome from the 1960s on by the process of secularization and the influx of Muslim migrants. The initial tolerance towards the various religious and cultural practices was followed soon by a counter-movement, however. The article outlines the backgrounds of the development and the current debate, in which Islam is increasingly regarded as an unwelcome foreign element. Two current challenges for social ethics are illustrated: the growing pressure on any form of practiced religiousness and the wrongfully contended homogeneity of a secular Dutch culture.

**Sándor Fazakas: Social Cohesion or Equalization of Collective Identities? Taking Stock of the Recent Social Developments in Hungary and the Reflection Potential of the Church**

The democratic process in middle-eastern Europe, shown by the example of Hungary, has to surmount considerable obstacles resulting from historical and structural roots. After the transition there was a period of political consensus and democratic consolidation. Meanwhile, society and politics have manoeuvred themselves into a situation characterized by legitimacy crises and the longing for charismatic leadership authorities. Disenchantment with liberalism and pluralism as well as equalization of collective identities followed. The following article analyses the causes of these developments in order to describe the context of areas of activities for the church more closely. Subsequently, some symp-

toms of crisis are dealt with in greater detail and criteria of theological potentials of reflexion and structuring are discussed.

**Andreas Fisch: Law-Abidance – Constitutional Patriotism – Core Culture. What Can be Fairly Demanded from Immigrants?**

Feelings of superalienation and forced displacement in our own country, fear of immigrants and the concern for traditional identity have become a subject everywhere. The question is raised anew: What measure of loyalty can a society legitimately demand from its immigrants? In what follows, three basic answers to this question are being put to the test: the reduction to the requirement of law-abidance (Ernst-Wolfgang Böckenförde), the concept of constitutional patriotism (Jürgen Habermas), the focus on the core culture of the immigration country (Norbert Lammert).

**Lamya Kaddor: "We already are a Colourful Immigration Society". Interview on Immigration, Immigration Obstacles and the Surplus Value of Cultural Diversity**

We are living in a heterodox society. This has to be accepted as a fact. Xenophobia and the new ethnic thinking have to be forced back in order to preserve this goal. Only then we can succeed in providing for the immigrants an identification with Germany, its democratic foundations, its religious and cultural diversity. Our political system is called for to clarify the necessary parameters in a new immigration law. The nationwide introduction of Islamic religious education in state schools could contribute to the formation of an enlightened understanding of the Koran and a German variety of Islam.



## Résumés

**Christof Mandry : Quelle dose de pluralisme une société supporte-t-elle ? Il ne s'agit pas seulement de la diversité des religions et des cultures**

Qu'est-ce qui garantit la cohésion d'une société, quand, en elle, les contradictions s'accroissent ? Le pluralisme social est un sujet controversé. Les uns reconnaissent dans la diversité croissante une baisse de convictions communes et craignent des conflits sociaux allant j'usqu' à la dissolution de l'Etat ; les autres interprètent le pluralisme comme une conséquence de la modernisation et de l'individualisation de la société, conséquence qui accorde aux citoyens autochtones ou nouveaux plus de chances pour un projet de vie autonome. Il n'est pas facile de trouver une réponse claire à la question de savoir jusqu'à quel point une

société peut supporter des différences sans subir des dommages sérieux. Réfléchir à ce sujet implique de prendre en compte non seulement le genre des différences mais aussi la culture politique dans laquelle elles focalisent l'attention.

**Hansjörg Schmid : Une compétition dans de bonnes oeuvres, voulue par Dieu. Réflexions d'éthique sociale sur l'Islam et le pluralisme**

Le pluralisme fait partie des critères constitutifs de la société civile moderne. Pour les acteurs religieux, cela implique de grandes exigences. Il s'agit d'abord de questions fondamentales dans les rapports entre religions et société qui ne concernent pas que l'Islam. Quand on regarde les milieux de vie, les activités et les discussions du côté musulman, on perçoit

la façon dont des musulmans européens cherchent à établir un rapport constructif entre la prétention de détenir la vérité et ce pluralisme. Pour ce faire, des potentiels propres à une religion pluraliste peuvent être utiles. La théologie islamique qui se développe actuellement en Europe, peut s'appuyer sur ceux-ci. L'article montre, entre autres, que l'idée de la compétition pour le bien, enracinée dans l'Islam, peut se concrétiser dans un pluralisme éthique.

**Christoph Baumgartner : La diversité religieuse aux Pays Bas. Entre empreinte historique et défi sociétal**

Au milieu du 19ième siècle, l'instauration de la liberté religieuse met fin à la prédominance du protestantisme calviniste. S'ensuit une époque de segmen-



tation professionnelle et idéologique de la société néerlandaise. A partir des années 1960, le processus de la sécularisation et l'accueil de nombreux musulmans ont contribué à surmonter des structures sociales figées. La tolérance initiale manifestée envers les différentes pratiques religieuses et culturelles a pourtant laissé bientôt la place à un mouvement opposé. Cet article esquisse les contextes de cette évolution et dessine les grandes lignes du débat actuel dans lequel l'Islam est de plus en plus vu comme un élément étranger venu à contre-temps. Deux défis actuels de l'éthique sociale sont mis en lumière : la pression croissante sur chaque forme de pratique religieuse et la prétendue homogénéité d'une culture séculière néerlandaise.

**Sándor Fazakas : Cohésion sociale ou uniformisation d'identités collectives ? Un bilan des évolutions sociales récentes en Hongrie et du potentiel de la réflexion apportée par l'Eglise**

Le processus de démocratisation dans l'Europe centrale et orientale a surmonté des obstacles importants. Ceux-ci ont des causes à la fois historiques et structurelles, l'auteur prend pour exemple la

Hongrie. Après le tournant historique en Europe, il y a eu la phase du consensus politique et de la consolidation démocratique. Entre-temps, la société et la politique se sont laissés embarquer dans une situation qui est marquée par des crises de légitimation et le désir d'autorités directives charismatiques. De plus, il faut citer une désaffectation pour le libéralisme et le pluralisme ainsi que le désir d'une uniformisation d'identités collectives. L'article analyse les causes de ces évolutions pour préciser ensuite les contextes des champs d'action de l'Eglise. Il examine de près quelques symptômes de crise et s'interroge sur les critères et les possibilités d'une réflexion théologique pertinente.

**Andreas Fisch : Obéissance aux lois – patriotisme constitutionnel – culture de référence. Qu'est-ce qu'il convient de demander aux migrants ?**

Le sentiment de ne plus être chez soi dans son propre pays, la peur du migrant et le souci pour l'identité originelle sont partout devenus des sujets d'actualité. De nouveau, se pose la question de savoir quel degré de loyauté la société peut convenablement demander aux migrants. L'article examine la pertinence

de trois réponses fondamentales : Se limiter à l'exigence d'obéissance aux lois (Ernst-Wolfgang Böckenförde), promouvoir le patriotisme constitutionnel (Jürgen Habermas) et axer l'intégration sur la culture de référence du pays d'immigration (Norbert Lammert).

**» Depuis longtemps, nous sommes une société variée et d'immigration « Interview de Lamya Kaddor sur l'immigration, les obstacles à l'intégration et la survaleur de la diversité culturelle**

Nous vivons dans une société hétérogène. Il faut l'accepter. Cela implique de repousser la xénophobie et les nouveaux courants de pensée ethnocentriques. Ce n'est qu'ainsi que nous réussirons à faire que les immigrés s'indentifient à l'Allemagne et qu'ils acceptent les fondamentaux démocratiques et la diversité religieuse et culturelle du pays. Il appartient à la politique de préciser, dans une loi sur l'immigration, les conditions générales de l'intégration. Introduire, dans les écoles publiques, l'enseignement religieux de l'Islam de façon généralisée pourrait favoriser une lecture éclairée du Coran et le développement d'un Islam allemand.



## SCHWERPUNKTTHEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE

1/2013	Bevölkerungswachstum	1/2015	Transnationale Steuerung
2/2013	Menschenrechte interreligiös	2/2015	Kirche und Geld
3/2013	Geschlechtergerechtigkeit	3/2015	Ethik in der Stadt
4/2013	Altern und Pflege	4/2015	Laudato si'
1/2014	Ressourcenkonflikte	1/2016	Soziale Ungleichheit
2/2014	Solidarität in Europa	2/2016	Korruption und Compliance
3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar	3/2016	Inklusion und Behinderung
4/2014	Freihandel	4/2016	Umstrittener Pluralismus

## VORSCHAU

**Heft 1/2017**  
Schwerpunktthema: Was darf Leben kosten?

**Heft 2/2017**  
Schwerpunktthema: Die Verantwortung Europas in der Welt



**Wir wissen, was die Zukunft bringt. Schließlich beliefern wir sie.**

Evonik ist der kreative Industriekonzern aus Deutschland. Mit Ideenreichtum, mit Spezialchemie und mit unserer strategischen Innovationseinheit Creavis liefern wir die Lösungen, die unsere Welt von morgen prägen werden – von Kosmetik bis 3D-Druck. Unser Know-how und unsere klare Vision von der Zukunft machen uns zu einem verlässlichen Partner für Industrie und Investoren. Gerne auch für Sie. Besuchen Sie die Zukunft unter [www.creavis.de](http://www.creavis.de).



