

Von Kopftüchern, Schwarzstrümpfen und der säkularen Gesellschaft: Warum es eine nicht ausgrenzende Demokratie und eine Theologie der Vorläufigkeit braucht.¹

Von Prof. Wibren van der Burg

Es gibt viel religiöse Verständnislosigkeit. Junge Frauen mit Kopftuch kriegen keinen Ausbildungsplatz. Zivilstandsbeamte weigern sich, Eheschließungen homosexueller Paare zu vollziehen. Die [religiös-fundamentalistische; d. Übers.] «Staatkundig Gereformeerde Partij» (SGP) spricht sich gegen Frauen in der Politik aus. Die richterliche Gewalt muss sich in jüngster Zeit vermehrt mit Religionsfragen herumschlagen. Und tatsächlich kann dabei ein richterlicher Rat oft nützlich sein; denn wenn Werte wie die Religionsfreiheit, die Versammlungsfreiheit und das Diskriminierungsverbot mit einander in Konflikt geraten, bietet die Rechtsprechung einen Rahmen für eine sorgfältige Abwägung.

Viele Bürger und auch Politiker scheinen wenig Verständnis für die Probleme orthodoxer Gläubiger und religiöser Vereinigungen zu haben. Die Meinung ist weit verbreitet, diese Gläubigen sollten doch nicht dauernd herumquengeln. So ein Kopftüchlein kann man doch einfach abziehen. Keine Frauen im Parlament zu wollen ist doch von den Fakten längst überholt. Glaube ist eine Privatsache, und Drittpersonen geht das nichts an.

Diese Haltung ist allerdings eine bemerkenswerte Veränderung in einem Land, wo gerade wegen seiner konfessionellen Vielfaltigkeit der Glaube stets eine große öffentliche Rolle gespielt hat. Wie erklären wir uns diesen Wandel? Haben wir es mit religiöser Gleichgültigkeit zu tun oder vielmehr mit einer antireligiösen Haltung? Der Philosoph Van Gennip sprach vor einigen Jahren von einer «weltanschaulichen Bewusstlosigkeit». ¹ Andere sehen eher einen Kreuzzug radikaler Säkularisten und intoleranter Aufklärungsfundamentalisten.

Doch dies sind oberflächliche Erklärungsversuche. Atheisten und Agnostiker machen nur einen kleinen Teil der Bevölkerung aus. Wohl stimmt es, dass sich die Niederlande in hohem Tempo «entkirchlichen», aber gleichzeitig bleibt eine Mehrheit in der einen oder anderen Form religiös. ² Man vermutet zumindest, dass «da etwas ist», man glaubt an die Reinkarnation, man sucht sein Heil im Buddhismus oder im «New Age», und man will auf keinen Fall den Weihnachtsgottesdienst missen. Der Markt für Esoterik und Spiritualität ist groß. Selbst kleine Buchhandlungen haben diesen Themen Regale eingeräumt – meist mehr als den theologischen Büchern.

Natürlich gibt es auch militante Atheisten und Säkularisten. Sie sind in der öffentlichen Debatte gut vertreten, denken wir an Herman Philipse, Paul Cliteur und Ayaan Hirsi Ali. Doch die übergroße Mehrheit der Niederländer ist weder atheistisch noch «weltanschaulich bewusstlos». Hingegen fehlt ihnen etwas, was es ihnen erlauben würde, sich in eine Person von traditionellerer Gläubigkeit einzufühlen. Ein Teil der Gesellschaft scheint nicht mehr zu begreifen, wie wesentlich für gewisse gläubige Menschen die Religionsausübung sein kann. Um es ganz klar zu machen: zwischen begreifen und

¹ Translation of *Over hoofddoekjes, lange rokken en de seculiere samenleving. De noodzaak van een inclusieve democratie en een theologie der voorlopigheid* (rede bij de opening van het academisch jaar), Kampen (Kamper oraties) 2006. (23 p.) ['On head scarves, black stockings and secular society. The need for an inclusive democracy and a theology of provisionality'] (this unauthorized German translation was provided on <http://www.servetus.ch/servetusremonst.html> by an anonymous translator)

gutheißen ist ein Unterschied. Wenn ich den politischen Kampf einer SGP begreifen kann, heißt das noch lange nicht, dass ich ihren Standpunkt hinsichtlich der Frauen in der Politik für legitim halte. Es geht mir hier einzig um das Problem des Begreifens, nicht um die Legitimität.

Ich möchte vorerst auf die Ursachen dieses Unverständnisses für gewisse Formen der Religiosität eingehen. Ich glaube, dass es um einen Mangel an Einfühlungsvermögen gegenüber Andersgläubigen geht. Das Glaubensleben eines Teils der niederländischen Bevölkerung, vermutlich sogar der Mehrheit, ist nicht einfach verschwunden, sondern in einer Art und Weise verändert, die sie weniger dazu befähigt, sich in orthodoxe Glaubensformen einzufühlen. Das Glaubensleben ist fragmentiert und marginalisiert. Umgekehrt gilt es übrigens ebenso, dass orthodoxe Gläubige oft ein mangelhaftes Einfühlungsvermögen haben gegenüber der – in ihren Augen – vagen Religiosität oder unbestimmten Liberalität vieler ihrer Mitbürger. Die religiöse Verständnislosigkeit beruht also auf Gegenseitigkeit.

Diese Veränderungen im Glaubensleben unserer Gesellschaft – nämlich die Fragmentierung des Glaubens und die Marginalisierung des Religiösen insgesamt – ruft zwei Fragen auf, die ich im folgenden erörtern möchte. Die erste: Was bedeutet dies für den Umgang der Bevölkerungsmehrheit – und ihrer Volksvertreter – mit alten und neuen religiösen Minderheiten? Und die zweite: Was bedeutet dies für die Kirchen und die Theologie?

Individualisierung und andere Veränderungen 3

Ich möchte auf fünf Entwicklungen in unserer sich schnell verändernden Gesellschaft näher eingehen, die für die Haltung gegenüber der Religion von besonderer Bedeutung sind. Natürlich ist das eine allzu grobe Skizze, und ich konzentriere mich ganz auf die breite Bevölkerungsmehrheit; ausländische Minderheiten etwa, aber auch etliche orthodox-christliche Gruppen dürften von diesen Veränderungen weniger, oder allenfalls mit größerer Verzögerung, beeinflusst werden.

Die wichtigste Entwicklung ist die Individualisierung. **4** In unseren Lebensüberzeugungen und unserer Moral hat das Individuum mit seiner Freiheit und seinen Rechten eine zentrale Stellung eingenommen. Nach einer weit verbreiteten Idealvorstellung übernimmt das Individuum seine Lebensüberzeugungen nicht ohne weiteres von der Obrigkeit, von der Kirche, von der Moschee oder von den Altvorderen, sondern sucht sich selber eine Lebensvision und einen Lebensstil aus. Dass es in der Praxis allerdings doch oft genug die in seiner Umgebung herrschenden Auffassungen übernimmt, so dass man von einem Herdenverhalten sprechen könnte, tut der Ausstrahlungskraft dieses Ideals keinen Abbruch. **5**

Eine zweite Entwicklung ist die Säkularisierung. Sie bedeutet nicht, dass die Niederländer etwa viel weniger religiös geworden wären, sondern dass sie ihre Religiosität auf andere Weise ausleben. Die Kirchen haben an Bedeutung verloren; sie verfügen über weniger gesellschaftlichen Einfluss im allgemeinen und insbesondere weniger Einfluss auf das Glauben und Tun der Menschen. Diese definieren ihre Identität viel weniger durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche. Auch ist die konfessionelle Identität von gesellschaftlichen Organisationen verwässert worden oder gar in Fusionsprozessen vollends verschwunden.

Eine dritte Entwicklung ist das Aufkommen eines neuen Pluralismus. Noch während wir glaubten, vom Konzept der konfessionellen «Versäulung» der Gesellschaft Abschied genommen zu haben, tauchten neue Gruppen mit noch unbekannten Lebensstilen und Glaubenspraktiken auf: die Muslime etwa, aber auch eine Million Christen aus nicht-westlichen Ländern. Gleichzeitig sind auch im Schoße der einheimischen Mehrheit neue

Formen der Lebensanschauung aufgetaucht, so etwa die «New Age»-Bewegung mit ihrem breit gefächerten Interesse für Esoterik und Spiritualität.

Eine vierte Entwicklung ist ein stärkeres demokratisches Bewusstsein. Dies mag zunächst etwas merkwürdig klingen. In den letzten Jahren war es sehr modisch, von demokratischen Defiziten oder von der Kluft zwischen Bürgern und Obrigkeit zu sprechen. Nach meinem Vermuten liegt der Grund für solche Aussagen weniger darin, dass die demokratischen Einrichtungen heute schlechter funktionieren als früher, sondern vielmehr in einer normativen Aufwertung, d.h. in einer erhöhten Erwartung an die Funktion der Aufsicht über die Obrigkeit. **6** Die Regentenmentalität der Amtsträger war früher nicht geringer als heute, aber wir nehmen sie heute mit kritischeren Blicken wahr. Die Macht wird heute nicht mehr als gegeben anerkannt, sondern nur noch auf Grund eines vertrauenserweckenden Auftretens zuerkannt. **7** Die Bürger sind also kritischer, weil sie das Demokratie-Ideal stärker verinnerlicht haben – wobei diese kritischere Haltung erst noch durch den bereits erwähnten Prozess der Individualisierung verstärkt wird. Etliche demokratische Werte sind heute sozusagen unantastbar geworden, so etwa das Mehrheitsprinzip oder die Betonung von Freiheit und Gleichberechtigung.

Die letzte Entwicklung schließlich ist eine Akzentverschiebung im Stellenwert von Vernunft, Argumenten und inhaltlichen Begriffen hin zu Gefühl, Ausdruckskraft und konkretem Handeln. Im Bereich der Religion befriedigen «New Age», Yoga und Meditation solche Bedürfnisse. Die Entwicklung zeigt sich aber auch in der modernen Ethik mit ihrer Betonung der Tugenden oder im Strafrecht mit seiner Betonung der Opfermoral: Die Menschen erkennen sich im konkreten Leid eines anderen wieder. **8** Vor allem aber zeigt es sich in der Politik, wo die großen ideologischen Geschichtszusammenhänge uninteressant geworden sind und es in erster Linie um Dinge wie die persönliche Geschichte von Ayaan Hirsi Ali und Taïda Pasic oder um die Ausstrahlung von Balkenende und Bos geht.

Fragmentarischer Glaube und marginalisierte Religion

Alle diese Entwicklungen schlagen sich natürlich in der Art und Weise nieder, wie viele Gläubige ihre Religion erleben. Die Individualisierung und Säkularisierung lassen den Einfluss der Kirchen auf das persönliche Glaubenserlebnis verdampfen. Wo die Demokratie die Norm geworden ist, verlieren kirchliche Leitfiguren und Institutionen ihre Macht. Wenn demokratische Werte zur Selbstverständlichkeit geworden sind, wird eine Glaubenslehre, die mit ihnen im Konflikt steht, im buchstäblichen Sinn des Wortes unglaublich. Die Praxis – in Ethik und Spiritualität – steht an erster Stelle, die Glaubenslehre ist zweitrangig. Und wo so viele Traditionen neben einander im Angebot stehen, liegt es auf der Hand, dass man sich Einzelteile aus unterschiedlichen Traditionen wie Fallholz selber zusammensucht. Dies alles lässt sich in zwei bereits genannten Begriffen zusammenfassen: fragmentarischer Glaube und marginalisierte Religion.

Der individualistische, postmoderne Gläubige übernimmt nicht einfach das Gesamtpaket, wie es die Kirche früher angeboten hat, sondern wählt selber aus dem Angebot verschiedener Glaubenstraditionen die Elemente aus, die ihn ansprechen. Dies gilt nicht nur für die Glaubenspraxis, sondern ebenso für den Glaubensinhalt. Östliche Meditationsformen werden mit christlichem Gebet kombiniert. Ein buddhistischer Reinkarnationsglaube geht Hand in Hand mit einem klassischen christlichen Gottesbild. Eine eklektische Herangehensweise passt gut zu einem selbstbewussten Gläubigen mit «Shopping»-Verhalten, der sich innerhalb und außerhalb der Kirche mit Fragmenten eindeckt.

Der fragmentarische Glaube hat mehrere Dimensionen. Er ist auch fragmentarisch in der Zeit. In Abwandlung einer Formulierung von Huub Oosterhuis könnte man sagen: «hie und da mal glauben». Glaube ist etwas, was die meiste Zeit über nicht auf der

Agenda steht; gelegentlich aber macht sich das Bedürfnis bemerkbar. Der Glaube äußert sich gerade noch in Fragmenten unseres Lebens.

Postmoderner Glaube ist auch in soziologischer Hinsicht fragmentarisch. Er ist nicht mehr zwingend verbunden mit breiten Gruppen und Institutionen, sondern mit wechselnden Formierungen und lockeren Gemeinschaften. ⁹ Es gibt Protestanten, die sich in einem katholischen Kloster in Spiritualität üben, aber ihre Kinder an die Freie Schule schicken. Der Zugriff der kirchlichen Institutionen auf das Alltagsleben ihrer Mitglieder hat schon längst, seit vielen Jahren, stetig abgenommen; aber nun schwindet auch ihr Einfluss auf das Glaubensleben mehr und mehr. Oder sogar: Ein großer Teil der Bevölkerung hält sich selbst zwar für religiös, aber lebt seinen Glauben außerhalb aller Institutionen. Der «shoppende» Gläubige kann sich jederzeit und überall holen, was er braucht.

Ein solches Glaubensleben führt zu einer Marginalisierung der Religion. Die Religion ist kein konstituierender Bestandteil der Identität einer Person mehr, sondern steht als eine unter ihren diversen Vorlieben im Hintergrund. An Sonntagen und Festtagen oder aber in Krisensituationen mag die Religion noch von Bedeutung sein, aber im Alltagsleben spielt sie keine Rolle mehr. Die kirchlichen Institutionen und konfessionellen Organisationen sind an den Rand der Gesellschaft abgeschoben. «Man» hat meistens nicht sehr viel von ihnen – abgesehen von einer gelegentlichen wegweisenden Äußerung eines Kirchenführers –, aber «man» trägt auch nur eine geringe Last mit ihnen. Sowohl aus der Sicht des einzelnen Gläubigen als auch aus der Sicht der Gesamtgesellschaft ist die Religion zur Randerscheinung geworden. Sie ist nicht länger ein Teil der öffentlichen Sphäre.

Inhaltliche Konflikte und religiöse Verständnislosigkeit

Das ist eine vielleicht etwas stark pointierte Umschreibung der Art, wie viele in den Niederlanden heute die Religion sehen. Die Religionsausübung ist eine Randerscheinung, gehört voll in die Privatsphäre und ist im Alltagsleben kaum sichtbar. Der Kirchgang ist eine unter vielen möglichen Freizeitbeschäftigungen, auf gleicher Ebene wie etwa der Gang in den Hockeyclub. Wer ein solches Bild der Religionsausübung hat, der hat auch wenig Verständnis für traditionellere Gläubige, die mit ihrem Glauben ganz anders umgehen. Das führt zu Konflikten, weil man einfach nicht einsehen kann, warum solche Gläubige sich so seltsam verhalten.

Mindestens vier Gruppen passen nicht in dieses vorherrschende Bild. Zwei dieser Gruppen sind uns vertraut: die «Schwarzstrumpf-Kirchen» aus der reformatorischen Ecke und die römisch-katholische Hierarchie. Dazu sind zwei für die Niederlande neue Gruppen gestoßen: die traditionellen Muslime und die evangelikalen Christen. Alle diese Gruppen geraten regelmäßig in Konflikt mit den vorherrschenden Auffassungen. Dabei ziehen inhaltliche Konflikte mit der Mehrheitsmeinung die größte Aufmerksamkeit auf sich. Beispiele dafür sind die Diskussionen rund um Frauen in Ämtern, besonders in politischen Ämtern, um die Homosexualität, um die Verwendung von Kondomen in Afrika und um Erscheinungen mit sowohl religiösem als auch kulturellem Hintergrund wie etwa die Frauenbeschneidung und die Blutrache. All dies steht in einem inhaltlichen Konflikt mit den demokratischen Werten Freiheit und Gleichheit. Die Gleichberechtigung von Mann und Frau und die Freiheit – auch in sexueller Hinsicht – sind demokratische Errungenschaften, die nach unserem Willen auch für neue Mitglieder unserer Gesellschaft ein verbindliches Richtmaß sein müssen. Vielen Menschen ist es schlicht unbegreiflich, dass es noch Gläubige gibt, die derart überholten Auffassungen wie den genannten nachhängen.

So dreht sich die gesellschaftliche Diskussion eigentlich stets um die inhaltlichen Themen. In dieser Form bleibt sie freilich an der Oberfläche; denn die Themen sind unauflösbar verknüpft mit einer wesentlich unterschiedlichen Einstellung zur Religion an sich. Es geht

um eine Einstellung der Unterordnung unter eine höhere Macht, wobei die religiösen Pflichten über den gesellschaftlichen, ja sogar über den gesetzlichen Verpflichtungen stehen. Eine Einstellung, wonach die Religion sozusagen das ganze Leben durchdringt wie Sauerteig und nicht nur eine Randerscheinung ist. **10** Kurzum: wonach die Religion im persönlichen Leben den Vorrang hat.

Eine Illustration dieses «Zusammenpralls der Kulturen» liefert die Spannung zwischen der römisch-katholischen Hierarchie und den Katholiken an der Basis. Die Bischöfe handeln so, als verfügten sie noch wie selbstverständlich über die Macht. Sie verkündigen seltsame, ja gefährliche Meinungen über das Kondom oder über die sogenannten «Homo-Ehen» oder ergreifen Maßnahmen gegen die Lieder von Huub Oosterhuis oder gegen die Beteiligung von Laien und Protestanten an der Eucharistie. Ein solcher institutionell und hierarchisch motivierter Umgang verträgt sich schlecht mit den demokratischen Werten und insbesondere mit der individuellen Wahlfreiheit. Damit aber stößt er weit herum auf Unverständnis und Gleichgültigkeit – es stehen sich zwei Welten gegenüber.

Viele der Kontroversen rund um den Islam beziehen sich auf die bekannten inhaltlichen Probleme, doch auch sie haben mit Verhaltensunterschieden zu tun. Die Muslime verstoßen insbesondere gegen die gesellschaftliche Norm, wonach die Religion unsichtbar zu bleiben habe: Die Frauen fallen durch ihre Kopftücher auf, viele Männer durch ihre Barttracht oder ihre langen Roben, und auch die Minarette sind auffällig. Der Wunsch vieler Muslime, fünfmal täglich zu beten, auch während der Arbeitszeit, ist für jemanden, der die Religionsausübung als freiwilligen Akt in der Privatsphäre versteht, oft unbegreiflich.

Mit anderen Worten: Unserer Gesellschaft mangelt es an religiöser Empathie, an der Fähigkeit, sich in das religiöse Bewusstsein gewisser Minderheiten einzufühlen. Solange aber diese Empathie fehlt, ist es schwierig, Toleranz, ganz zu schweigen von Respekt, für solche abweichende Minderheiten aufzubringen. Etwas, das ich nicht nur ablehne, sondern schon nicht einmal verstehe, ist mir keinen Respekt wert.

Eine Demokratie ohne Ausgrenzung

Es scheint also, als wären alle Diskussionen in der multireligiösen Gesellschaft dazu verdammt, in einen Dialog zwischen Tauben auszuarten. Man versteht sich gegenseitig schlicht nicht, weil sich die Einstellungen zur Religionsausübung so radikal unterscheiden. Das ist auch in politischen Diskussionen feststellbar. Manche Politiker haben überhaupt kein Gespür dafür, was die Religion gewissen Menschen tatsächlich bedeutet. Dennoch müssen die Gesetzgeber der verschiedenen Regierungsebenen regelmäßig in gesellschaftlichen Konflikten gordische Knoten durchhauen. Wegen ihrer religiösen Verständnislosigkeit geschieht dies allzu oft auf der Grundlage einer von zufälligen Ereignissen gesteuerten Politik, und der Umgang mit den Minderheiten ist oft wenig respektvoll. Ein trauriges Beispiel dafür ist die Integrationsministerin, welche die Konfrontation mit einem Imam sucht, weil dieser aus religiösen Gründen einen Handschlag verweigert hat.

Wenn wir nach Auswegen aus dieser Sackgasse suchen, scheint es mir sinnvoll zu sein, Anknüpfungspunkte beim Demokratie-Ideal zu suchen. Die Demokratie ist immer ein von breiten Kreisen akzeptierter Ausgangspunkt. Das Nachdenken über dieses Ideal kann möglicherweise mithelfen, die heutigen Konfrontationen zu überwinden. Die Demokratie ist ein Ideal, das viele verschiedene Interpretationen zulässt. Wir müssen deshalb untersuchen, welche Interpretation im Rahmen der heutigen multireligiösen Gesellschaft allen Mitbürgern am besten gerecht wird.

Seit der Fortuyn-Revolution hat ein populistisches Demokratiemodell die Oberhand gewonnen. Das Volk beschließt, und die Überzeugung der Mehrheit ist ausschlaggebend;

die Minderheiten müssen sich den Meinungen und der Kultur der Mehrheit einfach anschließen. Wenn nun die Mehrheit befindet, Religion habe Privatsache zu sein und beispielsweise der Islam habe deshalb im öffentlichen Leben weniger sichtbar zu sein, dann haben sich die Minderheiten dem zu fügen.

Natürlich ist das Mehrheitsprinzip ein wichtiger demokratischer Grundsatz – aber er ist nicht der einzige. **11** Für eine gut funktionierende Demokratie braucht es noch mindestens zwei weitere Voraussetzungen. Die erste ist die Respektierung der Minderheiten. **12** Diese wird unter anderem garantiert durch Grundrechte wie die Religionsfreiheit oder das Antidiskriminierungsprinzip. **13** Die zweite ist das Prinzip der deliberativen Demokratie. Das bedeutet, dass jedem Mehrheitsbeschluss eine offene Diskussion voranzugehen hat, in der so gut wie möglich alle Perspektiven zum Ausdruck kommen sollen. Diese offene Diskussion kann im Parlament stattfinden, aber ebenso in der «civil society».

Beide Voraussetzungen vertragen sich schlecht mit dem simplen Populismus und dem Mehrheitsdenken, das heute den Ton angibt. Die Verteidiger des Rechtsstaats, der Grundrechte und der Vernunft im politischen Diskurs liegen zur Zeit unter Feuerbeschuss. Die Minderheiten müssen sich einfach anpassen – die Mehrheit hat sich ja schon mehr als genug angepasst.

Doch gerade in einem solchen Klima tun die beiden anderen Elemente der Demokratie Not. Deshalb habe ich in verschiedenen Publikationen für eine nicht ausgrenzende Demokratie plädiert. **14** Eine nicht ausgrenzende Demokratie erfordert, dass jeder Bürger sich respektiert und geschätzt fühlt und die Chance erhält, sich vernehmen zu lassen, und dass seine Meinung von der Mehrheit ernst genommen wird. Das kann nicht gelingen, wenn wir von den Menschen verlangen, dass sie in der öffentlichen Sphäre einen Teil ihrer selbst zu Hause lassen sollen. Von gläubigen Musliminnen zu verlangen, ihre Kopftücher abzulegen, passt ebenso wenig in das Konzept der nicht ausgrenzenden Demokratie, wie von der SGP zu verlangen, dass sie sich in ihren politischen Äußerungen nicht auf die Bibel stützen sollen.

Die nicht ausgrenzende Demokratie ist mit den Konzepten des Respekts für die Minderheiten und der deliberativen Demokratie verknüpft. Wenn man dafür sorgt, dass die Minderheiten sich selbst treu sein können und gleiche Rechte haben, selbst wenn sich die Mehrheit an ihrem Betragen stößt, beugt man einer Entfremdung vor. Eine politische Kultur, in der jede Stimme gehört wird und nicht jede Gegenstimme oder jeder Versuch zu einem Dialog zum Vorneherein unter Berufung auf Koalitionsabsprachen oder demoskopische Meinungsbefragungen abgewürgt werden, fördert die Integration von Minderheiten. Über den Inhalt der nicht ausgrenzenden Demokratie und der nicht ausgrenzenden Form von gesellschaftlicher Neutralität, die diese voraussetzt, habe ich andernorts ausführlicher geschrieben. **15** Dazu gehören Aspekte wie Sozialpartnerschaft, aktive Toleranz und eine großzügige Berücksichtigung von Gewissensgründen. Dies alles geht zurück auf die politisch-freisinnige Tradition seit Erasmus, die aber im Lichte der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse natürlich in kritischer Weise neu «geeicht» wurde.

Hier möchte ich etwas ausführlicher auf die Dimension einer nicht ausgrenzenden demokratischen Haltung gegenüber gläubigen Menschen eingehen. **16** Ich schrieb, dass gelegentlich ein eingeschränktes Einfühlungsvermögen gegenüber orthodox-religiösen Gruppen festzustellen sei, so wie auch umgekehrt diese selbst oft ein eingeschränktes Einfühlungsvermögen gegenüber den Ansichten postmoderner Gläubiger aufweisen. Diese Mängel beeinträchtigen die Möglichkeit einer wirklich nicht ausgrenzenden Demokratie. Tatsächlich scheint eine gesicherte Empathie für Minderheitsgruppen die unverzichtbare Voraussetzung für die Tragfähigkeit einer nicht ausgrenzenden Demokratie zu sein. Warum soll man Menschen, die durch abweichendes Verhalten

auffallen, diese oder jene Rechte zuerkennen? Um das zu verstehen, müsste die Bevölkerung zunächst einmal zu begreifen imstande sein, warum bestimmte Dinge für eine Minderheit überhaupt wichtig sind. Wenn man sich in eine solche Gruppe nicht hineinversetzen kann, ist man auch nicht bereit, ihr gegenüber Konzessionen zu machen. Warum soll man Gruppen, die jede Anpassung verweigern, Ausnahmen und Sonderrechte gewähren? Heißt das nicht, die Welt auf den Kopf zu stellen? Auch ein offener Dialog erweist sich als schwierig, wenn man nicht fähig ist, sich in den Gesprächspartner einzufühlen. Wie soll man mit religiösen Minderheiten verhandeln können, wenn man sie einzig als Menschen wahrnimmt, die sich weigern, sich an normale demokratische Werte und Normen anzupassen?

So scheint das mangelnde religiöse Einfühlungsvermögen die Voraussetzungen für eine nicht ausgrenzende Demokratie zu untergraben. Will man die nicht ausgrenzende Demokratie und die freisinnig-politische Tradition neu beleben, muss man dieses Problem ernst nehmen. In der öffentlichen Kultur, in der «civil society», braucht es mehr Raum für Begegnungen mit Menschen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugungen. Das wiederum setzt voraus, dass wir die Idee der gesellschaftlichen Neutralität anders interpretieren als etwa Autoren wie Cliteur und Hirs Ali. Sie inspirieren sich von der französischen Laizismus-Theorie, einer Idealvorstellung, die eigentlich jede Manifestation religiöser Art in der öffentlichen Sphäre ausschließt. Doch man kann sich auf zweierlei Arten zwischen zwei Parteien neutral verhalten: Man kann entweder den Konflikt zwischen ihnen negieren, oder aber in diesem Konflikt eine Stellung beziehen, die den Auffassungen aller so gut wie möglich gerecht wird. Die erste Vorgehensweise ist in Einzelkonflikten oft durchaus erfolgreich. Ein Elternteil beispielsweise muss nicht in jedem Streit zwischen zwei Brüdern eine Vermittlerrolle spielen; der Streit erledigt sich in den meisten Fällen von selbst. Bei dauerhaften Meinungsverschiedenheiten hingegen bringt es sehr oft nichts, sich aus allem heraushalten zu wollen. Die aktivere Form gesellschaftlicher Neutralität verdient daher in solchen Situationen den Vorzug.

Dem Laizismus, der sich abseits hält, steht also eine aktivere, nicht ausgrenzende Form gesellschaftlicher Neutralität gegenüber. Sie zwingt die Menschen nicht dazu, ihre religiöse Identität buchstäblich zu Hause zu lassen, sondern ermöglicht es ihnen, diese Identität sichtbar zu machen. Das kann das Tragen eines Kopftuchs oder eines langen Rocks sein, aber beispielsweise auch die Möglichkeit, in einer Debatte weltanschauliche Argumente, die sie für wichtig halten, vorzubringen. **17** Dies kann in der öffentlichen Sphäre geschehen, aber beispielsweise auch in der Schule, wo ja das Ideal der Begegnung sowohl im öffentlichen Schulwesen wie in den Bekenntnisschulen Geltung hat. Für Kinder ist es eine Bereicherung, wenn sie mit Andersdenkenden und Anderslebenden konfrontiert werden, wenn sie sowohl Nabel-Piercings als auch Kopftücher um sich herum sehen.

Eine solche aktive gesellschaftliche Neutralität schafft die Voraussetzungen für echte Begegnungen, bei denen die Menschen ein Gefühl für andere mit abweichenden Auffassungen entwickeln. Dies bliebe sowohl für die Mehrheit als auch für die Minderheit nicht ohne Folgen. Die Mehrheit lernt besser zu verstehen, weshalb gewisse religiöse Überzeugungen für andere wichtig sind. Das bedeutet keineswegs, dass man die eigenen Überzeugungen verleugnen soll. Aber es zwingt die Mehrheit dazu, Hauptsachen von Nebensächlichkeiten besser zu unterscheiden. Steht beispielsweise das Tragen eines Kopftuchs im Widerspruch zu demokratischen Werten? Nein, denn es ist in erster Linie Ausdruck einer bestimmten Auffassung von Sexualität und nicht so sehr einer Untertänigkeit der Frau gegenüber dem Mann (wie etwa bei Paulus). Dasselbe gilt etwa auch für das geschlechtergetrennte Schwimmen oder die Weigerung orthodoxer Juden und Muslime, jemandem vom anderen Geschlecht die Hand zu geben. Hingegen ist die Benachteiligung der Frau, beispielsweise durch die Verweigerung ihrer Fortbildung außer Hauses, mit dem fundamentalen Gleichheitsgebot unvereinbar; ihr muss unzweideutig entgegengetreten werden. Dasselbe gilt für Erscheinungen wie Ehrenmord, Frauenbeschneidung oder Gewalt gegen Homosexuelle.

Auch der religiösen Minderheit bietet die nicht ausgrenzende gesellschaftliche Neutralität eine wertvolle Bereicherung. Gerade in der Begegnung mit anderen werden sie sich ihres eigenen Glaubens bewusst, und möglicherweise können sie auch einmal ein Fragezeichen hinter Dinge setzen, die sie bis anhin für allzu selbstverständlich genommen haben. Auch sie lernen, zwischen Hauptsachen und Nebensächlichkeiten besser zu unterscheiden, und vielleicht wird ihnen bewusst, dass sie mit ihren Auffassungen andere ernstlich verletzen können. Dies mag sogar zu Anpassungen und zu einer Modernisierung ihrer Glaubensüberzeugungen führen, so dass sie beispielsweise beschließen, Menschen des anderen Geschlechts fortan auch die Hand zu geben, um sie nicht unnötig zu verletzen.

Ein Vergleich zwischen den orthodoxen Calvinisten in den Niederlanden und der christlichen Rechten in den USA bietet interessante Einsichten. Über eigene konfessionelle Parteien, Schulen und andere Organisationen haben diese Calvinisten hier die Chance, unter ihren eigenen Bedingungen am öffentlichen Leben voll teilzuhaben. Gleichzeitig aber werden sie auch mit Andersdenkenden konfrontiert, vor allem in der Politik. Um dort etwas zu erreichen, bedienten sie sich des offenen Dialogs und bemühten sich, sich in die Ideenwelt der anderen einzufühlen und nach Möglichkeit auch ihre Sprache zu sprechen. Ein Nebeneffekt war, dass man auch die eigenen Auffassungen überprüfte, demokratisierte und modernisierte. Es ist bezeichnend, dass die kleinen christlichen Parteien jahrzehntelang in der Zweiten Kammer das staatsrechtliche Gewissen ausmachten. In den USA dagegen hatte man lange Zeit versucht, die Religion so gut wie möglich aus dem öffentlichen Leben zu verbannen. Die Folge davon ist, dass sich ein Teil der orthodoxen evangelischen Christen von den demokratischen Institutionen abgesetzt hat; es wurden sogar Bombenanschläge gegen Ärzte und Kliniken verübt, die Abtreibungen vornehmen. Die Bestrebungen der Liberalen erwiesen sich so als kontraproduktiv; die Politik ist mittlerweile in religiöser Hinsicht völlig polarisiert. **18**

Ich habe zu Beginn auf die richterliche Gewalt hingewiesen, die mit Konflikten rund um Religionsfragen meist gut umzugehen weiß. Dass ihr dies gelingt, rührt daher, dass das Recht an sich einen Vorrat an Kriterien und Billigkeitsentscheidungen anbietet, mit deren Hilfe sich beurteilen lässt, was wesentlich und was nur nebensächlich ist. Doch die rechtliche Argumentation ist vor allem ein Bereich der Rationalität. Demgegenüber braucht es auch im Bereich des Fühlens und Erlebens ein Angebot, sonst verliert die Rechtsprechung auf die Dauer an Autorität. Eine nicht ausgrenzende Demokratie mit einer aktiven, nicht ausgrenzenden Form von gesellschaftlicher Neutralität in der öffentlichen Sphäre kann einen solchen Beitrag leisten, weil sie das gefühlsmäßige Verstehen und die notwendige Empathie fördert. **19** Eine nicht ausgrenzende Demokratie verdient ohnehin den Vorzug, weil sie die Bürger so ernst nimmt, wie sie sind, einschließlich ihrer religiösen Identität. Sie bietet bessere Perspektiven für eine Integration und tritt der Entfremdung und Radikalisierung entgegen. Außerdem passt sie besser in die niederländische Tradition der Sozialpartnerschaft [»Polder-Modell«] und der Konsenssuche mit dem Ziel eines breit abgestützten Kompromisses. **20** Es ist darum höchste Zeit, dass wir dieses Ideal neu «eichen» und wieder in die Praxis einführen.

Unsere demokratische Tradition unterscheidet sich von derjenigen in anderen Ländern. Unser System der proportionalen Vertretung bietet auch kleinen Parteien eine Chance. Weil daher stets Koalitionen gebildet werden müssen, ist die Politik jederzeit ein Streben nach Konsens und Kompromissen; ihre Kennzeichen sind die Sozialpartnerschaft und der Respekt für Minderheiten. Anders als etwa in Frankreich haben wir die gesellschaftliche Neutralität des Staates nicht als ein Ausschließen der Religion aus der öffentlichen Sphäre definiert. Wir haben Sonderlehren und konfessionellen Parteien stets Raum gegeben, Gewissensgründe anerkannt und die Seelsorge in den Streitkräften und in Gefängnissen gewährleistet. Wann immer die Religionsausübung Teil der Identität einer Person ist, muss auch die Politik dies respektieren und ernst nehmen.

Diese politisch-freisinnige Tradition, die nicht ausgrenzende Demokratie, steht heute auf dem Spiel. Bleiben wir eine Gesellschaft, in der sich alle Minderheiten zu Hause fühlen?

Bleiben wir bereit, auf die Minderheiten zu hören, oder wollen wir einen nationalen Kanon der Normen und Werte, dem sich ein jeder anzupassen hat? Die Politik lebt von großen Worten, von einer harten Sprache und einer «Null-Toleranz». Das heutige Klima der Verhärtung und der Unduldsamkeit stellt für unsere Gesellschaft eine ernsthafte Bedrohung dar.

Gerade deshalb plädiere ich für einen erkennbaren und kämpferischen Freisinn. Was unserer Gesellschaft Not tut, ist eine klare freisinnige Vision – eine Vision, in der Toleranz und offene Gesprächsbereitschaft zuvorderst stehen; in der man pragmatisch danach sucht, was am besten funktioniert, statt sich in ideologischen Scharfmachereien festzubeißen; in der die Rechte der Individuen und der Minderheiten geschützt werden, gerade weil man weiß, dass sie in Krisenzeiten immer als erste in Bedrängnis geraten.

Eine Theologie der Vorläufigkeit

Kehren wir noch einmal zu der bereits erwähnten Fragmentierung und Marginalisierung zurück. Was bedeuten sie für die Kirchen und für die Theologie? Mir scheint, sie laufen Gefahr, diese Entwicklungen nicht zu begreifen und sie deshalb zu verkennen, oder aber sie als ein bedauerliches Zeichen für den Glaubensverfall abzutun. Das kann man ihnen übrigens nicht einmal verübeln, denn dies liegt wohl in der Natur der Dinge. Allerdings führt dies spiegelbildlich selber wieder zu einem Mangel an religiösem Einfühlungsvermögen.

Theologen werden mindestens sechs Jahre lang in einer Ausbildung sozialisiert, in der die Religion im Zentrum steht. Vor allem in der protestantischen Ausbildung mit ihrem stark rationalistischen und wissenschaftlichen Einschlag liegt dabei der Akzent sehr stark auf den Glaubensinhalten und viel weniger auf dem Glaubensleben. Anschließend an die Ausbildung sind viele Theologen in einer kirchlichen Umgebung tätig, wo die Institution im Vordergrund steht. In einem solchen Kontext ist die Religionsausübung sicherlich keine Randerscheinung, sondern sie steht im Gegenteil im Zentrum. Vor einem solchen Hintergrund ist es schwierig, sich in ein wesentlich eklektischeres Glaubensleben einzufühlen, in dem die Menschen sich Versatzstücke aus verschiedenen Traditionen zusammensuchen und den genauen Glaubensinhalt eigentlich irrelevant finden. Die «déformation professionnelle» macht es daher den Theologen schwer, sich in eine postmoderne, fragmentierte Glaubenswelt und eine marginalisierte Religionsausübung zu versetzen.

Auch die Kirchen leiden unter einer solchen Blicksverengung. Die Kirchen stützen sich in erster Linie auf die Arbeit professioneller Theologen und eifriger Freiwilliger. Wer sich aber, sei es als Freiwilliger oder als Berufsmann, mit Herz und Seele für das Ideal einer lebendigen Kirche einsetzt, für den ist es beinahe eine existentielle Voraussetzung, dass der Glaube eben nicht marginal und fragmentarisch ist. Daher haben die Kirchen Schwierigkeiten damit, postmodernen Andersgläubigen Raum zu bieten. Man kann – und will – sich nicht in ausreichender Weise in ihr Glaubensleben einfühlen und tut es allzu schnell als eine freischwebende, vage Form von Religiosität ab, die nicht ernst zu nehmen ist.

Kirchen, aktive Kirchenmitglieder und Theologen haben daher sozusagen einen eingebauten Reflex, vor allem für einander da zu sein. Gleichzeitig aber können sie in den örtlichen Kirchgemeinden nicht umhin, sich mit Fragmentarisch-Gläubigen zu befassen, wenn kirchliche Grenzgänger oder auch Außerkirchliche wegen eines Hochzeits-, Tauf- oder Trauergottesdienstes auf der Matte stehen. In den Innenstadtquartieren und den Schlafstädten am Rand der Agglomerationen ist die Religionsausübung beinahe unsichtbar geworden. Dies alles führt zu einem mühsamen Spagat für die Pastoren und die Freiwilligen.

Gerade auf Gemeindeebene gibt es allerdings zum Glück auch vielversprechende Versuche, über den eigenen Schatten zu springen und den eingebauten Widerstand gegen den fragmentarischen, marginalen Glauben zu überwinden. **21** Das Vorbild sind Gemeinden, die ausdrücklich eine Herberge für gelegentliche Sucher und Besucher sein wollen, und Pfarrer, die Künstler zur Mitwirkung einladen, um so einen eine Außenseiterperspektive nach innen zu bringen. Dies scheint mir eine geeignete Herausforderung zu sein, um so aus der Perspektive der postmodernen Welt die eigene religiöse Tradition zu betrachten und ihr eine neue Gestalt zu geben.

In der akademischen Theologie, die der Aufsicht durch kirchliche Institutionen weniger streng untersteht, glückt dies noch am besten. Und natürlich hat man – um das ein bisschen negative Bild etwas zu korrigieren, das ich eben gezeichnet habe – in den vergangenen Jahren gerade in der Wissenschaft und in den theologischen Ausbildungen auf vielfache Weise versucht, auf die Herausforderungen der postmodernen Gesellschaft zu reagieren. Eine «déformation professionnelle» kann man als solche erkennen und zu korrigieren versuchen. Aber ich halte es für wichtig, durch solche Versuche zunächst die eigene Einseitigkeit gründlich zu erkennen; dazu wollte ich einen Beitrag leisten.

Wie die Theologie die Herausforderung bewältigt, ist nicht mein Fach; ich bin daher etwas zurückhaltend. Es braucht eine Theologie der Vorläufigkeit, **22** eine Theologie, die nicht mit massiven dogmatischen Lehren auftritt, sondern in Fragmenten und in Vorläufigkeit Entwürfe der Suche vorlegt. **23** So scheint es mir beispielsweise sehr wichtig zu sein, den sogenannten «Etwasismus» [niederl. «ietsisme», ein vom niederl. Entwicklungsbiologen und Publizisten Ronald Plasterk ursprünglich in ironischer Absicht geprägter Begriff, um den Glauben vieler Zeitgenossen an eine undefinierbare höhere Macht auszudrücken; «ietsisme» hat inzwischen in der neusten Ausgabe des niederl. Universalwörterbuchs Eingang gefunden; d. Übers.] ernsthaft durchzudenken, nicht als ein verwässertes Christentum, sondern als eine Form praktischen Glaubens, bei der es nicht so sehr darum geht, was man glaubt, sondern wie man es glaubt und in die Praxis umsetzt. Vom Standpunkt eines derart praxisorientierten Glaubenslebens aus ist die Frage nach den Eigenschaften Gottes, wie sie in den klassischen dogmatischen Schriften diskutiert wurde, wenig bedeutsam. Warum soll es nicht ausreichend sein können, zu wissen, dass da «Etwas» ist, was uns trägt?

Für die Kirchen und die Pastoren wird das freilich schwieriger sein. Es bedarf immer eines Einstellungswechsels, eines Willens, zu akzeptieren, dass der Glaube für viele eine marginale und fragmentarische Angelegenheit ist. Natürlich haben gerade die Kerngruppe von Freiwilligen und Pastoren, auf die sich die Kirchgemeinde abstützt, zum großen Teil eine völlig andere Glaubenshaltung. Darum braucht es eine ausgeprägteres Einfühlungsvermögen innerhalb der Gemeinden gegenüber Menschen, die mit dem Glauben völlig anders umgehen; auch sollten mehr orthodoxe Gläubige lernen, sich in postmoderne Gläubige einzufühlen. Auch kirchliche Organisationen brauchen ein Umdenken, wenn sie eine Entfremdung der postmodernen Gläubigen vermeiden wollen: Weniger Nachdruck auf die Lehre und die Institution, mehr dafür auf das Erleben und die Bewegung.

Ich möchte dies zum Schluss an Hand eines Themas illustrieren, bei dem ich als Kirchenführer stark involviert war. Ungeachtet ihres begreiflichen Unbehagens gegenüber Bekenntnistexten, leider auch in Beziehung zur PKN [De Protestantse Kerk in Nederland, ein 2004 vollzogener Zusammenschluss der drei bisherigen Kirchen Nederlandse Hervormde Kerk, Gereformeerde Kerken in Nederland und Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden; d. Übers.], haben die Remonstranten im vergangenen Juni [2006] ein neues Glaubensbekenntnis verabschiedet. Ich meine, dass sowohl die Entstehungsgeschichte als auch der Inhalt dieses Bekenntnistextes sich gut mit einem zeitgenössischen Glaubenserleben vertragen.

Betrachten wir zunächst den Meinungsbildungsprozess. Der Text ist nach einem breit angelegten Besinnungsprozess in den Gemeinden zustande gekommen und schließlich durch die Gemeindevertreter und Pastoren beinahe einstimmig angenommen worden. Es stimmt zwar, dass eine Gruppe von Theologen unter der begeisternden Leitung von Johan Goud Vorlagen erarbeitet hat, doch wurde der Prozess letztendlich von der gesamten Glaubensgemeinschaft mitgetragen. **24** Wesentlich ist zudem, dass der Bekenntnistext keine institutionellen Implikationen hat und die Mitglieder und Freunde der Gemeinschaft nicht bindet. Es handelt sich weder um einen rechtlichen noch um einen theologischen, sondern eher um einen spirituellen, inspirierenden Text, gedacht als eine Art Leuchtfeuer, an dem sich die Menschen orientieren können, um ihre eigenen Glaubensvorstellungen besser in Worte zu fassen – sofern ihnen das ein Bedürfnis ist. **25** Dies alles ist vereinbar mit einem demokratischen, individualistischen Lebensgefühl: keine Kirchenleitung, die Vorschriften macht, sondern eine Gemeinschaft, die in einem andauernden Gespräch allen Raum bietet, um die eigene Position zu bestimmen.

Inhaltlich passt der Text auch gut in die Zeit mit seinen oft poetischen und offenen Formulierungen, die keine strenge Dogmatik ausstrahlen, sondern eher zum Assoziieren und Weiterdenken einladen. Das Besondere an diesem Bekenntnistext ist, dass er einen anthropologischen Einstieg hat und die Dreifaltigkeit im Vergleich zu anderen bekannten Glaubensbekenntnissen umkehrt: zuerst der Geist, dann Jesus, dann Gott. Ich denke, dass beide Elemente sich mit dem oben skizzierten fragmentarischen, suchenden Glauben gut vertragen. Das eigene, persönliche Erleben ist der Ausgangspunkt für die Suche. Dass er sich vom Geist angerührt und von den Geschichten rund um Jesus angesprochen fühlte, ist für das Glaubenserlebnis eines postmodernen Gläubigen wesentlicher als ein ausgefeiltes Gottesbild.

In Reaktion auf dieses Glaubensbekenntnis hat man Stimmen aus der PKN gehört, wonach es zu wenig zeugenhaft, zu wenig prophetisch sei. **26** In der Tat ist das Bekenntnis eher suchend und richtungsweisend als kämpferisch und zeugenhaft. Doch man muss die Frage stellen, ob eine solche prophetische Rede sich mit dem fragmentarischen Glaubensleben vieler Menschen vertragen würde. Ich vermute eher, dass ein kämpferisches Zeugnis mit dem in einer Glaubensgemeinschaft herrschenden Pluralismus nur schlecht zu vereinen wäre. In einer größeren, in sich nicht so geschlossenen Kirche würde wohl rasch ein heilloser Stellungskrieg darüber ausbrechen, was der Text in genauer Bedeutung aussagen will oder soll. Ein kämpferisches, prophetisches Zeugnis der Kirche als Institution passt auch nicht mehr zur marginalisierten Religionsausübung; sie würde sich damit in den Augen vieler Kirchenmitglieder und Außenstehender schlicht übernehmen. Ein Stil, wie wir ihn aus den klassischen Bekenntnistexten kennen, würde der Individualisierung und dem zunehmenden Pluralismus auch innerhalb der Kirche nicht gerecht.

Ich fasse zusammen: Ich plädiere für eine Kirche und eine Theologie, welche die Marginalisierung der Religionsausübung ernst nehmen und die Vorläufigkeit und den fragmentarischen Charakter heutiger Glaubensformen nicht von sich weisen, sondern als Ausgangspunkt nehmen. Wenn dies nicht geschieht, wird sich ein großer Teil der niederländischen Bevölkerung in Kirche und Theologie nicht mehr wiedererkennen und außerhalb nach sinnstiftenden Mustern suchen. Das Problem besteht nicht darin, dass die Religiosität der Bevölkerung unzureichend wäre, sondern vielmehr darin, dass die Art des Glaubenslebens eines Teils der Bevölkerung keinen Anschluss mehr an das findet, was Kirche und Theologie zu bieten haben. Dennoch bin ich überzeugt, dass eine neu «geeichte» christliche Tradition auch für postmoderne Menschen mit religiösen Interessen von großem Wert ist. Man muss aber Sorge tragen, dass man nicht in klassische Reflexe und altvertraute Muster zurückfällt. Huub Osterhuis [niederl. Theologe und Dichter, geb. 1933, ursprünglich Jesuit und katholischer Priester, später dem Protestantismus angenähert; Osterhuis hat das geistliche Liedgut und die Liturgien in den Niederlanden stark beeinflusst, ist aber z.T. auch umstritten; d. Übers.] hat das in einem seiner bekannten Lieder besser in Worte gefasst, als ich es ausdrücken könnte:

«Blijf niet staren op wat vroeger was, sta niet stil bij het verleden» [«Starre nicht auf das, was früher war, bleib nicht beim Vergangenen stehen»]. In unserer Gesellschaft ist eine neue Art von Glaubensleben herangewachsen, etwas Neues hat seinen Anfang genommen. Beurteilen oder verurteilen wir das nicht aus unseren alten, vertrauten Denkmustern heraus, sondern seien wir offen für das Neue.

(Referat zur Eröffnung des Akademischen Jahres 2006/07 der Theologischen Universität Kampen, 4. September 2006)

Anmerkungen

1 Vgl. P. A. van Gennip: «De kerken en de toekomstverwachtingen van mensen anno 2002», Referat vom 16. November 2002, <http://tempora.hosting.kun.nl/tempora>

2 Gemäß den Zahlen der Europäischen Werte-Studie glauben in den Niederlanden 23,5% an einen persönlichen Gott, 49,1% an «einen Geist oder eine Lebenskraft», 15,1% bezeichnen sich als Agnostiker («ich weiß nicht, was ich denken soll») und 12,4% als Atheisten. Die Zahlen für Agnostiker und Atheisten stimmen mit dem europäischen Durchschnitt überein, während die Anzahl derjenigen, die an einen persönlichen Gott glauben, deutlich tiefer liegt (europäischer Durchschnitt: 40,7%). Loek Halman: «The European Values Study: A Third Wave (Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys)», WORC, Tilburg 2001.

3 Die meisten dieser Entwicklungen habe ich eingehender erörtert in meinem Buch «Over religie, moraal en politiek. Een vrijzinnig alternatief», Ten Have, Kampen 2005.

4 Vgl. Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor (eds.): «The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America», Tilburg University Press, Tilburg 1994, sowie Robert Heeger: «Die individualisierende Gesellschaft. Veränderte Wertorientierungen in Europa», in: Karl Golser, Robert Heeger (Hrsg.): «Moralerziehung im neuen Europa», A. Weger, Brixen 1996.

5 Vgl. Jan Willem Duyvendak en Menno Hurenkamp (red.): «Kiezen voor de kudde. Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid», Van Gennep, Amsterdam 2004.

6 Vgl. G. van den Brink: «Hoger, harder, sneller, en de prijs die men daarvoor betaalt», in: P. T. de Beer, C. J. M. Schuyt (red.): «Bijdragen aan warden en normen (WRR-verkenning 2)», Amsterdam University Press, Amsterdam 2004; S. 15-38, insb. S. 31: «Juist doordat hun politieke interesse toegenomen is, doordat zij grote waarde aan het democratische proces hechten en velen zich willen inzetten voor de publieke zaak – ervaren veel burgers de houding van het bestuur als arrogant. Het betekent niet dat Nederland in objectieve zin veel slechter wordt bestuurd dan dertig jaar terug, maar wel dat de kwaliteit van het bestuur achterblijft bij de verwachtingen die moderne burgers inmiddels van de politiek hebben» [«Gerade weil ihr politisches Interesse zugenommen hat, weil sie auf den demokratischen Prozess großen Wert legen und viele sich für die öffentlichen Belange einsetzen möchten, erfahren viele Bürger die Haltung der Regierung als arrogant. Dies bedeutet nicht, dass die Niederlande, objektiv gesehen, heute viel schlechter regiert würden als vor dreißig Jahren, sondern vielmehr, dass die Qualität des Regierens hinter den Erwartungen zurückliegt, die moderne Bürger mittlerweile in die Politik setzen»].

7 Philippe Nonet und Philip Selznick («Law and Society in Transition. Toward Responsive Law», Harper & Row, New York 1978) legen dar, dass die Legitimierung von Macht in der heutigen Gesellschaft eine «legitimacy in depth» erfordert.

8 Vgl. Hans Boutellier: «Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur» (Dissertation), SUN, Nijmegen 1993.

9 Vgl. Duyvendank und Hurenkamp (Anmerkung 5)

10 Zum Konflikt zwischen der westlichen Auffassung einer marginalen Religionsausübung und einem islamischen Glaubensleben, in dem die Religion wesentlich ist, siehe auch Gerrit de Kruijf: «Godsdienst: een onbehaaglijke factor in het multicultureel-debat», in: Jos Koele en Gerrit de Kruijf (red.): «Het ongemak van religie. Multiculturaliteit en ethiek», Kok, Kampen 2005; S. 22-31.

11 Vgl. Wibren van der Burg: «Het democratische perspectief. Een verkenning van de normatieve grondslagen van de democratie» (Dissertation Utrecht), Gouda Quint, Arnhem 1991.

12 Vgl. J. C. Hordijk: «De democratie van het respect. Schoolstrijd, levensbeschouwing en het politiek debat» (Dissertation), Eburon, Delft 2001. Hordijk zeigt sowohl an Hand des Schulstreits als auch auf der Grundlage einer philosophischen Argumentation, dass eine Ausgrenzung von Weltanschauungen aus der politischen Debatte weder möglich noch sinnvoll ist.

13 Vgl. Ronald Dworkin: «Taking Rights Seriously», Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978.

14 Vgl. Van der Burg: «Over religie» etc. (Anmerkung 3) sowie Wibren van der Burg: «Religie en het publieke domein – een vrijzinnige invalshoek», Theologisch Debat 3 (2006), S. 4-13. Für einen vergleichbaren amerikanischen Zugang zum Verhältnis zwischen Demokratie und Religion siehe auch Jeffrey Stout: «Democracy and Tradition», Princeton University Press, Princeton 2004.

15 Siehe dazu die Anmerkungen 11 und 14.

16 Für eine klassische Analyse der nicht ausgrenzenden Haltung siehe Feitze Boerwinkel: «Inclusief denken», Paul Brand, Bussum 1966.

17 In der philosophischen Ethik hat es Versuche gegeben (etwa von William Frankena), zwischen Moral und Glauben eine strikte Scheidung einzuführen. Diese Versuche sind meines Erachtens nicht haltbar. Eine überzeugende Analyse, weshalb sie zum Scheitern verurteilt sind, liefert Jos Koele: «Moral Autonomy and Christian Faith. A Discussion with William K. Frankena» (Dissertation Kampen), Eburon, Delft 2002. Koeles Gesprächskontextualismus kann in ihren großen Zügen als Ergänzung aus ethischer Sicht zum politisch-philosophischen Demokratie-Verständnis gesehen werden, das ich hier verteidige.

18 Zu den nicht erwünschten Auswirkungen des Versuchs der Liberalen in den USA, die Religion von der öffentlichen Sphäre fernzuhalten, vgl. Stout: «Democracy and Tradition» (Anmerkung 14), insbesondere Kapitel 4.

19 Die nicht ausgrenzende Demokratie ist also ein kontinuierlicher, sich selbst verstärkender Prozess, weil das Einfühlungsvermögen, das sie fördert, seinerseits Voraussetzung für die Verwirklichung einer nicht ausgrenzenden Demokratie ist.

20 So auch Geert Mak: «Gedoemd tot kwetsbaarheid», Atlas, Amsterdam 2005, S. 66: «Die Anhänger der neuen Aufklärung greifen also zurück auf ein „typisch niederländisches“ Staats- und Denkmodell, das hier in Wirklichkeit noch nicht richtig

verwurzelt ist. Zugleich entging ihnen völlig die wenig spektakuläre, aber sehr wirkungsvolle niederländische Entwicklungstradition: studieren, zusammenarbeiten, tolerieren, verhüten, grübeln, warm- und feuchthalten.»

21 Jos Kole sieht vor allem in den Gemeinden Möglichkeiten der Erneuerung, wobei die Grenzen der eigenen Gemeinde überschritten werden können. Der institutionelle Widerstand ist hier, sicher jedenfalls in größeren Kirchen, möglicherweise geringer. Siehe dazu: Jos Kole: «"Het is al begonnen, merk je het niet?" Concrete en daadkrachtige vernieuwing op plaatselijk PKN-niveau», in: «Demonstrant, lobbyist of gesprekspartner? De presentie van de kerk in de samenleving», Kok, Kampen 2004, S. 167-184.

22 Der Ausdruck ist inspiriert von: H. J. Heering: «Ethiek der voorlopigheid», Callenbach, Nijkerk 1972. In meiner Tilburger Rede habe ich für eine «Rechtswissenschaft der Vorläufigkeit» plädiert, welche die Dynamik und den Pluralismus in Recht und Gesellschaft ernst nimmt. Wibren van der Burg: «Dynamisch recht. De interactie tussen recht, ethiek en samenleving» (Rede in Tilburg), Boom Juridische uitgevers, Den Haag 2001.

23 Ein inspirierender Versuch ist meiner Meinung nach etwa die Pneuma-Theologie von Dingemans und die Diskussion, die diese verursacht hat. Vgl. Frits de Lange (red.): «Een aanlokkelijk geloof? De pneumatheologie van Dingemans doordacht», Kok, Kampen 2002.

24 Vgl. Johan Goud en Koen Holtzapffel (red.): «Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu», Meinema, Zoetermeer 2004, sowie Mijnke Bosman, Johan Goud en Marius van Leeuwen (red.): «Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis», Menema, Zoetermeer 2006.

25 B. Plaisier, «Tussen continuïteit en vernieuwing. Opent het ontstaan van één protestantse kerk nieuwe wegen voor theologie en beleid?» (Rede), Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Kampen 2003, warnt zu Recht vor einer allzu juridischen Tendenz in einem Bekenntnistext und plädiert für einen eher spirituellen und missionarischen Einstieg.

26 Pieter Holtrop: «"Vriend van Christus" is genoeg», AdRem [remonstrantische Zeitschrift] Mai 2006, S. 7; Bas Plaisier: «Belijden op het scherp van de snede?», in: Bosman, Goud und Van Leeuwen: «Een weg» etc. (Anmerkung 24), S. 101-104.