

Toleranz als Mittel zum Umgang mit religiöser Vielfalt

Kritische Anfragen mit Blick auf den Religionsunterricht

Friederike Schulze-Marmeling

1 Einleitung

Der Begriff der Toleranz hat in Diskussionen um den Religionsunterricht und im Besonderen in Bezug auf das interreligiöse Lernen einen hohen Stellenwert. So formulierte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinen Thesen zum Religionsunterricht im Jahr 2006:

»Angesichts der Globalisierung und der multikulturellen und multireligiösen Lebenszusammenhänge wird religiöse Bildung immer wichtiger – für die eigene Verwurzelung und Identität der Kinder und Jugendlichen, für religiöse Urteilsfähigkeit, für Sinnfindung und Orientierung in der Welt sowie für Verständigungsfähigkeit und Toleranz.« (Kirchenamt der EKD 2006, 3)

Hier wird Toleranzfähigkeit als eine der zu erwerbenden Kompetenzen im Religionsunterricht angegeben. Während der Toleranzbegriff auch in Lehrplänen für den Religionsunterricht oft verwendet wird,¹ hat eine von Evelyn Krimmer durch-

¹ Überprüft habe ich dies für die Curricula für den evangelischen, islamischen und katholischen Religionsunterricht in Niedersachsen: Toleranz wird in folgenden Curricula genannt: Kerncurriculum für das Unterrichtsfach Evangelische Religion für den Sekundarbereich II (2017), 7 und 29; für die Schuljahrgänge 5 bis 10 des Gymnasium (2016), 5, 6 und 8; für die Schuljahrgänge 5-10 der Hauptschule (2009), 9, 14 und 15; für die Schuljahrgänge 5-10 der integrierten Gesamtschule (2009), 7, 8, 12 und 28; für die Schuljahrgänge 5-10 der Realschule (2009), 7, 9, 11 und 31; Kerncurriculum für das Unterrichtsfach Islamische Religion für die Schuljahrgänge 1-4, (2019), 13; für die Schulformen des Sekundarbereichs I, Schuljahrgänge 5-10 (2014), 25 und 27; Kerncurriculum für das Unterrichtsfach Katholische Religion im Sekundarbereich II (2017), 6 und 22; für die Schuljahrgänge 5-10 des Gymnasiums (2016), 19 und 29; für die Schuljahrgänge 5-10 der integrierten Gesamtschule (2009), 11 und 28. Alle Curricula sind herausgegeben vom Niedersächsischen Kultusministerium in Hannover, abgerufen am 10.09.2019 auf <https://db2.nibis.de>. Meist wird Toleranz hier im Zusammenhang mit interreligiösem Lernen oder konfessionell-kooperativem Religionsunterricht als Bildungsziel genannt, eine gründliche Analyse des Toleranzbegriffs in Curricula wurde aber noch nicht vorgenommen.

geführte (nicht-repräsentative) Umfrage unter ReligionslehrerInnen im Landkreis Tübingen ergeben, dass diese den Erwerb von Toleranz als eines der höchsten Lernziele ansehen (Krimmer 2014, 324). Angesichts der Häufigkeit, mit der dieser Begriff in religionspädagogischen Zusammenhängen fällt, sowie der Bedeutung, die der Toleranz als Konzept zugesprochen wird, ist es erstaunlich, dass in der Religionspädagogik bis heute recht wenige inhaltliche Auseinandersetzungen mit dem Begriff zu verzeichnen sind. Eine der wenigen Ausnahmen ist die 2014 erschienene Monographie von Evelyn Krimmer. Sie nimmt eine Konzeptualisierung des Toleranzbegriffs vor, die für eine Toleranzdidaktik fruchtbar gemacht werden könnte. Während ihre Arbeit wichtige Ansätze enthält, fehlt aus meiner Sicht eine kritische Perspektive auf Toleranzkonzepte. Denn der Begriff Toleranz wird in wissenschaftlichen Diskursen als vielschichtig und durchaus ambivalent wahrgenommen, was von der Religionspädagogik bisher allerdings nicht rezipiert wurde. Zudem haben eigene empirische Untersuchungen zum Thema der Wahrnehmung Jugendlicher von und des Umgangs mit religiöser Vielfalt im Rahmen des REVIER-Forschungsprojekts² mein Interesse auf einen Aspekt von Toleranz gelenkt, der bisher in der Religionspädagogik ebenfalls noch nicht reflektiert wurde: Besonders auffällig erschien mir weniger, wie die Jugendlichen Toleranz definierten, sondern in welchem Zusammenhang sie diese erwähnten. Die Frage zur Funktion des Toleranzbegriffs in Diskursen wird von der Politikwissenschaftlerin Wendy Brown in Bezug auf liberale Gesellschaften untersucht. In dieser Arbeit möchte ich religionspädagogische Überlegungen zu Toleranz mit den Thesen von Brown in Verbindung bringen und dies auf Ergebnissen des REVIER-Forschungsprojekts beziehen. Da eine ausführliche Darstellung der Analyse aller im Rahmen des Projekts geführten Interviews den Rahmen sprengen würde, werde ich mich hier weitgehend auf das exemplarische Interview mit ›Paula‹ beschränken.

2 Toleranz als Diskurs

Der Toleranzbegriff ist in (West-)Europa geschichtlich stark mit Religion und der Frage nach dem Platz von Religion in der Gesellschaft verbunden: Toleranz wurde zunächst in Bezug auf die Duldung konfessioneller oder religiöser Minderheiten diskutiert. Die Geschichte des Toleranzbegriffs wird auch oft als eine Geschichte eines Ausdifferenzierungsprozesses verstanden, der die Trennung von Staat und

2 REVIER ist die Abkürzung für *Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten. Religionspädagogische Untersuchungen zum Umgang Jugendlicher mit religiös pluralen Situationen*. Das Projekt wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (GZ: WI 2715/2-1). Willem 2017; 2018a; 2018b.

Kirche hervorbrachte. Als Auslöser dieses Prozesses wird die Reformation und später die Aufklärung ausgemacht (Schreiner & Besier 1990, 524).

Hier wird mitunter die Gefahr einer Vereinnahmung von Toleranz für die Aufklärung benannt, da damit jene ausgeschlossen würden, die am europäischen Aufklärungsprozess nicht oder angeblich nicht teilnahmen (Otto 2004, 40). Denn der Begriff der Aufklärung wird oft unscharf nicht nur für eine Epoche der europäischen Geistesgeschichte verwendet, sondern um einen Gegensatz zwischen ›dem Westen‹ und ›dem Islam‹ zu konstruieren (Horsch 2004, 2). In der Konsequenz muss die islamische Welt schließlich als intolerant erscheinen.

Die Debatte um Toleranz war seit Entstehung des Begriffs zur Zeit der Aufklärung höchst vielschichtig und kontrovers: Ihr heute wohl bekanntester Advokat war der Aufklärer John Locke, der sich 1689 in seinem berühmten Toleranzbrief für Toleranz als Lösung von Glaubenskonflikten und für die strikte Trennung von Staat und Kirche aussprach. Als kritische Stimme gegenüber Toleranz ist im deutschsprachigen Raum heute vor allem Goethes viel zitiert Aphorismus bekannt: »Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein. Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen« (zit.n. Karakaşoğlu 2006, 6). Dass beziehungsweise ob Toleranz die Tolerierten herabsetzt, wird bis heute viel diskutiert, mittlerweile oft erweitert um die Frage nach der Machtasymmetrie, welche dem Konzept innenwohne: Toleranz wird oft als ein Relikt aus einer vordemokratischen Vergangenheit betrachtet, in der die Obrigkeit entschied, wie mit den (religiösen) Minderheiten zu verfahren sei und ihnen aus Toleranz gewisse Privilegien gewährte, wobei ihnen aber die Gleichberechtigung verwehrt blieb.

Rainer Forst formuliert ein Toleranzkonzept welches sich für demokratische Aushandlungsprozesse im 21.Jahrhundert eigne und mithilfe dessen die Machtasymmetrie und die diskriminierenden Aspekte dessen, was er »Erlaubnis-Konzeption« der Toleranz nennt, überwunden werden sollen (Forst 2011, 155).³ Wendy Brown hingegen stellt kritische Anfragen an Forsts Toleranzverständnis als einem Aushandlungsprozess unter Gleichen: Sie hält Forst entgegen, dass Toleranz nicht als Konzeption, sondern als Diskurs in der Gesellschaft wirke und als solcher von vornherein in Machtstrukturen eingebettet sei, statt diese zu überwinden (Brown 2014, 34). Konkret analysiert sie Toleranz als politischen Diskurs

3 Die Erlaubnis-Konzeption beschreibt die Toleranz der frühen Toleranzedikte, durch die eine politische Macht religiöse Minderheiten toleriert, aber nicht gleichstellt. Sie existiere in demokratischen Gesellschaften weiter, wenn eine Mehrheit entscheidet, wie mit einer Minderheit zu verfahren ist. Die Respekt-Konzeption hingegen ist nach Forst ein Aushandlungsprozess unter Gleichen, bei dem für die Ablehnung einer Glaubensvorstellung oder Praxis eines Anderen reziprok-allgemeingültige Gründe gefunden werden müssen, bevor man diese zurückweist (Forst 2011, 159ff.).

in liberalen Gesellschaften.⁴ Sie wirft die Frage auf, warum der Toleranzbegriff eine Renaissance im 21. Jahrhundert erlebt, obwohl er in der letzten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den linken und liberalen Kreisen der Vereinigten Staaten als eine Form des versteckten Rassismus in Verruf geraten war und stattdessen Freiheit und Gleichheit die Begriffe für Gerechtigkeitskämpfe der Marginalisierten waren. Heute jedoch beobachtet sie eine hohe Zunahme der Verwendung des Toleranzbegriffs. So werde Toleranz bei Konferenzen der Vereinten Nationen als ein grundlegendes Menschenrecht beschworen und in Europa als vorbildliche Haltung MigrantInnen gegenüber proklamiert. Der amerikanische »war on terrorism« werde teilweise im Namen von Toleranz gekämpft. Brown stellt dazu die Vielseitigkeit des Toleranzbegriffs heraus und kommt zu dem Schluss, dass diese und das Fehlen einer eindeutigen Definition zu seiner breiten Verwendung beitragen: So könnten sich Linke und Liberale wie Konservative darauf berufen, und auch die Objekte der Toleranz sind vielfältig: Kulturen, ›Rassen‹⁵ und Religionen sowie sexuelle Orientierungen und Kleidermoden, um nur einige Kategorien zu nennen, werden mit Toleranz in Verbindung gebracht (Brown 2008, 1ff.). Toleranz sei heute sogar zu einem Ethos der liberalen Gesellschaft geworden. Somit sieht sie diese als Teil der *Biomacht* nach Foucault, nämlich als eine moderne Form der Machtausübung, bei der Körper nicht mehr durch die Androhung von Tod kontrolliert werden, sondern durch die Regulierung des Lebens. Nur aus einer Machtposition heraus könne jemand tolerant sein. Brown verweist hier auf die Begriffsdefinition des Oxford English Dictionary, in der die drei Wörter »enduring« (aushalten), »licensing« (erlauben), und »indulging« (nachgeben) zur Umschreibung verwendet werden. Vor allem der letzte Begriff, »indulging«, verschleiere die Macht und Normativität, die der Praxis des Tolerierens innewohne (Brown 2008, 25–26). Gerade nach 9/11 habe Toleranzrhetorik in den Vereinigten Staaten dazu gedient, westliche, liberale Werte als tolerant und neutral darzustellen, wobei ihre Partikularität verschleiert werde: »tolerance discourse in the United States, while posing both as a universal value and an impartial practice designates certain beliefs and practices as civilized

4 Brown definiert Liberalismus als eine politische Kultur, die sich selbst nicht als Kultur wahrnimmt, da sie sich selbst durch ihre Werte wie Gleichheit und Säkularismus als universell ansieht. Während der Liberalismus auf das Individuum fokussiere, sieht er Kultur als etwas, das Gruppenkohärenz bewahrt. Der Liberalismus stehe der Kultur feindlich gegenüber und betrachtet sie als gefährlich, solange sie sich nicht privatisieren und individualisieren lasse (Brown 2008, 21).

5 Wendy Brown verwendet hier den Begriff »Race«, der nicht ohne Weiteres als »Rasse« übersetzt werden kann, da die Begriffe »auf unterschiedliche historische Erfahrungen und Entwicklungen verweisen und im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu verstehen sind« (Mecheril u.a. 2010, 151). Auch da der Rassebegriff im deutschsprachigen Raum zuweilen immer noch als eine ontologische Gegebenheit interpretiert wird, gebe ich den Begriff in Anführungszeichen wieder, um auf seinen Konstruktionscharakter hinzuweisen.

and others as barbaric [...] it operates from a conceit of neutrality that is actually thick with bourgeois Protestant norms.« (Brown 2008, 7)

Durch die konstruierte Gegensätzlichkeit des kosmopolitischen Westens und des fundamentalistischen Anderen sowie die Identifikation von Toleranz und dem Tolerierbaren mit dem Westen und von Intoleranz und dem Nicht-Tolerierbaren mit nichtliberalen bzw. nichtwestlichen Gesellschaften im Allgemeinen und dem Islam im Besonderen werde auch imperialistische Politik bzw. Gewalt legitimiert. Diese Argumentation, der zufolge der Westen allein die Tugend der Toleranz perfektioniert habe, geht auf die oben genannte Identifikation von Toleranz mit der europäischen Aufklärung zurück. Dabei würden weniger tolerante Phasen der westlichen Geschichte (z.B. Kolonialismus und Nationalsozialismus) geleugnet oder als Ausnahmen deklariert (Brown 2008, 37).

Brown versucht auch die versteckte Normativität des Toleranzdiskurses dadurch zu entlarven, dass sie nach dem Objekt der Toleranz fragt: »it remains the Arab or the homosexual who is the candidate for tolerance, not the heterosexual or the white Englishman or Frenchman« (Brown 2014, 16). Hier wird deutlich, dass Toleranz nach Brown nicht dazu dient, gesellschaftliche Hierarchien abzubauen, sondern dass durch den Appell für Toleranz Minderheiten bei gleichzeitiger Bestärkung und Verschleierung bereits bestehender Normen marginalisiert und diskriminiert werden, indem ihre (vermeintlichen) Identitäten als das zu Tolerierende und somit als das nicht der Norm Entsprechende markiert werden.

Sie geht aber noch weiter und beklagt nicht nur die Marginalisierung von Gruppen und Individuen durch Toleranz, sondern kritisiert, dass Toleranz als Diskurs Identitäten nicht bloß reguliert, sondern kreiert und stabilisiert. Sie erwähnt die im europäischen Kontext weit verbreitete Assoziation von Toleranz mit Migration und die in diesem Kontext stattfindende Vermischung der Kategorien Religion, Kultur und ›Rasse‹. Die Frage der Toleranz gegenüber MigrantInnen werde zu einer Frage der Toleranz gegenüber dem Islam (Brown 2014, 18); Konflikte würden dabei als aus natürlichen Feindschaften zwischen Gruppen resultierend interpretiert:

»When, for example, middle and high schoolers are urged to tolerate one another's race, ethnicity, culture, religion or sexual orientation, there is no suggestion that the differences at issue [...] have been socially and historically constituted and are themselves the effect of power and hegemonic norms [...].« (Brown 2008, 16)

In diesem Zusammenhang identifiziert Brown einen weiteren Effekt des Toleranzdiskurses: Durch die Interpretation von Konflikten, die aus Ungleichbehandlung und Marginalisierung resultieren, als einerseits persönlich und individuell, und andererseits als religiös und kulturell, finde eine Depolitisierung statt. Das Ideal der Toleranz diene dann als Ersatz für Gerechtigkeit und Gleichheit; ›Sensibilität‹ und ›Respekt‹ gegenüber dem Anderen ersetze seine Gleichstellung. Polit-

sche Konflikte würden emotionalisiert und personalisiert und dadurch letztendlich entpolitisiert: »A justice project is replaced with a therapeutic or behavioral one.« (Brown 2008, 16)

Es ist festzuhalten, dass Brown Toleranz nicht gänzlich ablehnt. Ihre Kritik bezieht sich auf den politischen Diskurs. Dort, wo jemand zum Beispiel den Gartengeschmack des Nachbarn toleriert, erweise sich Toleranz als nützlich und notwendig. Browns Kritik bezieht sich auch nicht auf das Tolerieren an sich, sondern auf die Toleranzrhetorik (Brown 2008, 13). Abgesehen von der marginalisierenden und identitätserzeugenden Funktion dieses Diskurses sei dieser auch wenig effektiv in Bezug auf eine friedvolle Gestaltung gesellschaftlicher Pluralität. Denn der Toleranzdiskurs löse eine feindliche Einstellung gegenüber Differenz nicht auf, sondern verwalte sie nur. Diejenigen, an die sich der Appell zu tolerieren richtet, werden aufgefordert, ihre Abneigung im Namen von Frieden und Fortschritt zurückzustellen, was wiederum zu unterdrückter Aggression auf Seiten derjenigen führe, die in Besitz von Macht sind (Brown 2008, 28): »Because tolerance is [...] a breeding ground for such resentments, it does not simply respond to but produces a troubling and unstable psychic landscape for liberal multiculturalism.« (Brown 2008, 29)

Momentan können wir beobachten, wie der liberale Multikulturalismus verstärkt von rechten und nationalistischen Strömungen in Frage gestellt wird. Möglicherweise hat der Appell an die Mehrheitsgesellschaft, zum Beispiel MigrantInnen bzw. MuslimInnen in ihrer vermeintlichen Andersartigkeit zu tolerieren, nicht den Effekt einer gesellschaftlichen Befriedung, sondern führt dazu, dass Unterschiede produziert und zementiert werden. Diejenigen, an die sich der Appell zu tolerieren richtet, werden bestärkt im Gefühl, dass sie sich im Namen eines als aufgezwungen empfundenen gesellschaftlichen Ideals zurücknehmen und Nachgiebigkeit üben müssen. Trotz der Aktualität dieser Überlegungen werden die Thesen Browns, wie bereits erwähnt, nicht in der Religionspädagogik rezipiert.⁶

3 Toleranz in der Religionspädagogik: »Reflektierte Toleranz« statt Indifferentismus

Evangelische TheologInnen vertreten verschiedene, teilweise gegensätzliche Positionen zu religiöser Toleranz und zum Umgang mit religiöser Vielfalt. Ein Beispiel dafür, wie plural die Meinungslandschaft in Deutschland in diesem Fall ist, bietet die kontroverse Auseinandersetzung um die Publikation der Evangelischen Kirche

6 Innerhalb der interkulturellen Pädagogik werden die Thesen Wendy Browns u.a. von Diehm aufgegriffen, die der Meinung ist, dass der Begriff der Toleranz mit einer Überbetonung kultureller Differenzen und somit ihrer Zementierung einhergeht (vgl. Diehm 2000).

in Deutschland (EKD) mit dem Namen *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland*.⁷

Auch innerhalb der evangelischen Religionspädagogik bestehen unterschiedliche Einstellungen in Bezug auf religiöse Vielfalt. Eine differenzierte Darstellung des Toleranzdiskurses in der Religionspädagogik und der darin vertretenen unterschiedlichen Positionen kann hier ebenso wenig erfolgen wie eine Darstellung des Toleranzdiskurses in der evangelischen Theologie allgemein. Ich möchte mich deswegen im Folgenden auf die Darstellung zu Toleranz von Evelyn Krimmer beziehen, weil ihre Monographie *Evangelischer Religionsunterricht und reflektierte Toleranz. Aufgaben und Möglichkeiten religiöser Bildung im Pluralismus* die bisher umfangreichste systematische religionspädagogische Toleranzbegründung vorlegt und dem aktuellen Forschungsstand entspricht. Da Krimmer sich stark auf Friedrich Schweitzer bezieht, sollen zunächst seine Überlegungen zu Toleranz skizziert werden.

Schweitzer untersucht die Auswirkung von religiöser Individualisierung auf Toleranzfähigkeit bei Jugendlichen. Als religiöse Individualisierung bezeichnet er das mittlerweile von vielen WissenschaftlerInnen anerkannte Phänomen, dass Religion wider Erwarten nicht an Bedeutung verloren, sondern sich im Sinne einer Pluralisierung gewandelt hat. In Bezug auf seine Befragungen von Jugendlichen konkretisiert er, dass diese ihren eigenen Glauben stark von dem Glauben der Kirche abgrenzen. Zudem seien sie der Überzeugung, dass jeder das Recht habe, seine Religion frei von einer Einmischung von außerhalb zu wählen. Diese Überzeugung sei für die Jugendlichen nicht weiter begründungsbedürftig (Schweitzer 2007a, 97f.).⁸ Es liegt nahe zu vermuten, dass eine solche Haltung automatisch zu einer toleranten Haltung gegenüber Andersglaubenden führt. Diese These jedoch

7 Während einige evangelische TheologInnen die EKD dafür kritisierten, sich in dieser Schrift nicht den Verfehlungen der Kirchen in der Vergangenheit in Bezug auf religiöse Toleranz zu stellen und darüber hinaus auch noch in der heutigen Zeit auf Abgrenzung gegenüber MuslimInnen zu setzen (so z.B. Kreß 2012), verteidigten andere die Haltung der EKD als eine der aktiven Toleranz, die auf MuslimInnen zugehe, ohne Unterschiede und Konfliktpunkte zu verschleiern oder wesentliche eigene Überzeugungen zu relativieren (z.B. Beckmann 2010). In der EKD-Publikation, aber vor allem in der Verteidigung von Beckmann, finden sich deutliche Abgrenzungen vom Islam, die mit spezifischen Zuschreibungen einhergehen in Bezug das Demokratieverständnis, das Frauenbild und die angeblich fehlende Säkularisierung der MuslimInnen. Aber auch in der Kritik von Kreß findet sich zwar eine Absage an der für ihn intoleranten Haltung der EKD gegenüber dem Islam, aber keine Dekonstruktion der Zuschreibungen, die in der Publikation vorgenommen werden.

8 Die Verbreitung des Phänomens der religiösen Individualisierung gilt Schweitzer zufolge für die christlich geprägten und konfessionslosen Jugendlichen, in Bezug auf muslimische Jugendliche sei dieser Aspekt wenig erforscht. Er vermutet jedoch, dass mehr Kontrolle und Spannung zwischen Anforderungen des Glaubens und der Lebensweise bestehe, die dadurch gelöst werde, dass die Erfüllung religiöser Gebote in die Zukunft verlagert werde (Schweitzer 2007a, 98).

stellt Schweitzer in Frage, indem er auf die von ihm interviewten Jugendlichen verweist: Neben einer religiös individualisierten Position beobachtet er bei ihnen gleichzeitig deutliche Grenzziehungen, vor allem in Bezug auf den Islam, die mit Vorurteilen und einer negativen Bewertung einhergehen. Jugendliche verfügten zudem nicht über klare Begriffe, um sich mit der Welt der Konfessionen und Religionen auseinanderzusetzen. Darin sei exemplarisch abzulesen, dass ihre Meinungen in Blick auf andere Religionen alles andere als reflektierte oder gut begründete Urteile darstellen. Eine Ursache für die wenig tolerante Haltung der Jugendlichen sieht Schweitzer in dem Umstand, dass diese oft Toleranz mit einem abstrakten Recht auf Religionsfreiheit begründeten und somit die Tugend einen eher appellativischen und wenig attraktiven Charakter erhalte. Ein weiterer Grund sei, dass die eigene religiöse Position oft wenig reflektiert und nicht artikulierbar bleibe. So sieht Schweitzer eine wichtige Aufgabe der Religionspädagogik darin, zur religiösen Identitätsbildung beizutragen und eine aus dem Glauben heraus begründete Toleranz zu entwickeln (Schweitzer 2007a, 101ff.).

Krimmer knüpft an Schweitzers Problematisierung der Auswirkung von religiöser Individualisierung auf Toleranz an und definiert das daraus resultierende Toleranzkonzept als Indifferentismus (Krimmer 2014, 227): »Charakteristisch hierfür ist eine Grundhaltung, der zufolge man sich einzig seinen idiosynkratischen Werten verpflichtet fühlt, alle angeblichen Gewissheiten in Frage stellt und sich selbst als überaus tolerant erachtet.« (Krimmer 2014, 38) Der Indifferentismus sei eine schwache und abstrakte Form von Toleranz, »die aufgrund von Unkenntnis oder Desinteresse an Andersartigem sowie Unklarheiten bezüglich des eigenen Standpunktes mitunter beliebig und unreflektiert bleibt« (Krimmer 2014, 21). Ein Beispiel hierfür sei die Position, der zufolge man sich nicht auf eine Wahrheit festlegen, sondern eine Vielzahl von Wahrheitsansprüchen gleichberechtigt stehen lassen solle. Diese Haltung werde dann problematisch, wenn sie als Ausrede dafür diene, sich nicht mehr mit der eigenen oder mit anderen religiösen Sichtweisen auseinanderzusetzen (Krimmer 2014, 10). Um dieser Herausforderung des Indifferentismus zu begegnen, wirbt sie für eine »reflektierte Toleranz«, die im Glauben verankert ist und die religiöse Individualisierung mit einbezieht. Die protestantische Lehre bietet ihr zufolge einen vielversprechenden Ansatz für eine starke und aktive Toleranz, und der Religionsunterricht stehe vor der Aufgabe, diese Form von Toleranz auszubilden (Krimmer 2014, 21). Einerseits erwähnt sie hier den Ansatz von Johannes Lähnemann, der sich auf die Toleranz Jesu beruft, andererseits die reformatorische Tradition (Krimmer 2014, 344). Zudem bezieht Krimmer sich auf Nipkow und Schwöbel, die es schafften, die Spannung aufzulösen, die sich aus der Forderung nach inhaltlicher Toleranz und dem Bleiben im eigenen Glaubensstand-

punkt ergebe (Krimmer 2014, 175).⁹ Denn religiöse Toleranz sei oftmals deswegen herausgefordert, weil die Forderung der Toleranz gleichzeitig eine Relativierung des religiösen Wahrheitsanspruchs mit sich zu bringen scheint und damit die religiöse Identität schwäche. Deswegen müsse die Intoleranz von innen bekämpft werden. Auf diese protestantische Toleranzbegründung aufbauend präsentiert Krimmer schließlich ihre Konzeptualisierung einer Toleranz, die für didaktische Überlegungen anschlussfähig sein kann: Toleranz gegenüber Andersgläubigen dürfe nicht abstrakt im Sinne von beliebig und gleichgültig sein. Authentische Begegnungen und dialogische Auseinandersetzungen setzten ein Bewusstsein für die eigene religiöse Identität voraus. Schließlich müsste die Möglichkeit einer Modifizierung des eigenen Standpunkts in Erwägung gezogen werden (Krimmer 2014, 322f.).¹⁰

Die von Krimmer vorgeschlagene Konzeptualisierung von Toleranz scheint mir wichtige Impulse für einen Umgang mit religiöser Vielfalt im Religionsunterricht zu geben, da sie sich auf die Herausforderungen bezieht, die mit religiöser Individualisierung und Indifferentismus einhergehen. Durch das Nicht-Ausklemmen divergierender Wahrheitsansprüche bei gleichzeitigem Respekt für den Anderen in seiner Religiosität wird eine Lösung für den Umgang mit einer Spannung zwischen zwei Ansichten angeboten, die nicht in der Auflösung der Differenz besteht und dennoch ein konstruktives Miteinander möglich macht. Zu erinnern ist hier jedoch an Wendy Brown: Da die Rede von Toleranz eine identitätskonstituierende Funktion hat, welche Differenzen nicht nur verwaltet, sondern erst erzeugt, müsste untersucht werden, wie die Religionspädagogik durch die in der Disziplin wenig reflektierten Rückgriffe auf den Toleranzbegriff partizipiert und damit religiöse Differenzen essenziellisiert und zementiert.

4 Darstellungen empirischer Untersuchungen am Beispiel ›Paula‹

Im Forschungsprojekt *Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten. Religionspädagogische Untersuchungen zum Umgang Jugendlicher mit religiös pluralen Situationen* (kurz: REVIER) geht es vorrangig um die Frage, wie Berliner Jugendliche religiöse Vielfalt

⁹ Schwöbel begründet die christliche Motivation für Toleranz in der eigenen, unverfügaren, von Gott geschenkten Glaubensgewissheit (Schwöbel 2007, 24). Nipkow baut darauf auf und unterscheidet zwischen zwei Ebenen: Er differenziert einerseits zwischen der ereignisförmigen Konstitution von Religion und zweitens der lehrmäßigen Auslegung. Letzteres werde zur Bedrohung der Religion durch sich selbst, wenn heilige Schriften und Dogmen an die Stelle ihres unbedingten und unverfügaren Grundes treten. Stattdessen müssten sie als Menschenwerke gelten und deshalb immer streitbar bleiben dürfen (Nipkow 2010, 257).

¹⁰ Wie Schweitzer sieht Krimmer das größte Potential in Bezug auf die Erziehung zu einer reflektierten Toleranz im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht (Krimmer 2014, 327ff.).

wahrnehmen und mit dieser umgehen: Dabei wurden dreißig Leitfadeninterviews mit christlichen, muslimischen und nichtreligiösen Jugendlichen geführt. Wir sind dabei den Fragen nachgegangen, wann die Jugendlichen religiöse Differenz wahrnehmen und wie sie diese bewerten. Die Jugendlichen wurden auch gefragt, als wie tolerant sie sich selbst gegenüber (anderen) Religionen einschätzen, wobei die Definition von Toleranz bewusst nicht vorgegeben wurde. Die Interviews wurden mit Methoden der rekonstruktiven Sozialforschung ausgewertet.

Im Folgenden möchte ich exemplarisch das Toleranzverständnis und das Islambild im Interview mit ›Paula¹¹ herausarbeiten. Ich habe das Interview mit ›Paula‹ einerseits ausgewählt, da ihr Zugang zur Religion – obwohl sie nichtreligiös ist – der Kategorie ›religiöse Individualisierung‹ zuzurechnen ist. Sie vertritt die Meinung, dass Religion und Weltanschauung Privatsache sind, und dass jeder Mensch frei wählen sollte, welchem Glauben er angehören möchte. Zudem drückt sie eine Distanz gegenüber religiösen Institutionen aus und gibt an, einen eigenen Weg der Weltdeutung zu verfolgen.¹² Andererseits fiel die Wahl auf das Interview mit Paula, weil sie Meinungen zu Toleranz und Islam äußert, die sich bei dem Großteil der anderen nichtmuslimischen Interviewten in unterschiedlicher Vehemenz und Form wiederfinden. Eine Repräsentativität wird nicht beansprucht, vielmehr geht es darum zu ergründen, welche Anfragen in Bezug auf Toleranz, Identitäts- und Differenzkonstruktionen sich möglicherweise aus der Beschäftigung mit dem Fall ›Paula‹ an die Religionspädagogik ergeben könnten.

Paula ist zum Zeitpunkt des Interviews neunzehn Jahre alt und wohnt mit ihren Eltern in Moabit, einem zentralen, migrantisch geprägten Stadtteil Berlins. Sie macht eine Ausbildung in einem Stadtteil in Ostberlin. Paula ist wie ihre Eltern nichtreligiös und zeigt gegenüber Religion Ablehnung. Sie hat an einer Montessorischule fächerübergreifend die fünf Weltreligionen durchgenommen, was sie als sehr langweilig in Erinnerung behalten hat. Sie kann sich an kaum etwas erinnern und kann die behandelten Religionen auch nicht aufzählen. Sie reist viel mit ihrer Familie und erzählt vom Kontakt mit dem Islam und einem Moscheebesuch in Tunesien. MuslimInnen tauchen sonst in ihrer Wahrnehmung fast ausschließlich auf der Straße in ihrer Nachbarschaft auf.

4.1 Paulas Toleranzverständnis

Auf die Frage der Interviewerin hin, für wie tolerant sie sich in Bezug auf Religion einschätzt, bezieht Paula Toleranz direkt auf muslimische Frauen, die Kopftuch tragen:

¹¹ Alle hier wiedergegebenen Namen von Interviewten sind von den Jugendlichen selbst gewählte Pseudonyme.

¹² Siehe hierzu auch den Artikel von Willems in diesem Band.

»Also, ich würde sagen, ist für mich schon ein Unterschied, aber ich würde sagen, dass wenn die Menschen jetzt hier zum Beispiel in Moabit und so sind ja viele Ausländer, die halt muslimisch sind oder so. Die Kopftuch tragen und so. Das ist für mich völlig in Ordnung, da hab ich überhaupt kein Problem damit. Ich find dann, sie sollen ihre Religion ausleben dürfen auf jeden Fall. Das soll man ihnen nicht verbieten dürfen, finde ich. Aber ich bin halt nicht der Mensch, der an so was glaubt. Ich versteh das nicht. Also ich versteh nicht, wie man an so was glauben kann.«

Die tolerante Haltung besteht Paula zufolge darin, dass sie das Kopftuch akzeptiert, obwohl sie nicht versteht, warum Frauen es tragen. Es ist deutlich, dass dieses fehlende Verstehen hier nicht bloß eine Frage des Nicht-Wissens ist, sondern eine Distanz zu der Praxis impliziert, denn sie ist »nicht der Mensch, der an sowsas glaubt.« Dies erklärt sich einerseits durch ihre allgemeine Ablehnung gegenüber Religion und vor allem religiösen Geboten, und andererseits durch andere Auffassungen über Bekleidung. So sagt sie an einer anderen Stelle des Interviews »[...] ich bin halt ein Mensch, der zeigt schon mal gerne Haut. [...] ich meine, irgendwie müssen doch Frauen zeigen, was sie haben, denk ich immer so.« Auf die Ablehnung folgt die Akzeptanz (»sie sollen ihre Religion ausleben dürfen auf jeden Fall.«). Dabei ist sie sich aufgrund ihrer Ablehnung nicht sicher, ob ihre Haltung die Voraussetzungen für Toleranz erfüllt: »Ich, also ich weiß jetzt nicht, ob das was mit Toleranz zu tun hat, aber () ich weiß nicht, ob ich es dann nicht toleriere, dass sie daran glauben, aber ich versteh es halt nicht, und ich kann es nicht nachvollziehen [...].« Paula befürchtet, dass ihre Toleranz defizitär ist, wenn sie kein Verständnis für das Tragen des Kopftuchs aufbringen kann. Es offenbart sich hier eine Spannung zwischen Relativierung und Bewahren des eigenen Wahrheitsanspruchs angesichts von Toleranz. Sie fährt aber fort mit einer Respektbekundung: »Aber sie als Mensch hab ich, also tolerier ich natürlich. Sind genauso Mensch wie du und ich. Haben die gleichen Rechte, wie ich finde [...].« Paula bezieht sich darauf, dass diejenigen, deren Handlungen sie nicht nachvollziehen kann, als ihr gegenüber gleichberechtigte Menschen Respekt verdienen.

Der weitere Verlauf der Gesprächssequenz zeigt, dass Paula mit kopftuchtragenden Musliminnen Phänomene verbindet, die bei ihr Unverständnis hervorruften:

»Haben die gleichen Rechte, wie ich finde, die ihnen aber dann wieder wegen ihrer Religion entzogen werden. Deswegen versteh ich das immer nicht, deswegen bin ich ja auch teilweise nicht gläubig, weil ich einfach, keine Ahnung, das ist ein freies Land, und, ich mein, jeder sollte seine eigenen Entscheidungen treffen dürfen wie er will und nicht mit irgendwem verheiratet werden müssen weil es der Glaube sagt, oder weil es die Familie will und einfach das machen dürfen, was er will.«

Kopftuchtragen wird von ihr somit in einen direkten Zusammenhang mit Zwangsheirat gesetzt. Paulas Toleranz erfolgt somit zwar aus einem wohlgegründeten Urteil (der Verweis auf die Menschenrechte) und aus einem Abwägen zwischen Akzeptanz und Zurückweisung, geht aber auch mit Verallgemeinerungen in Bezug auf die von ihr Tolerierten einher, auf die ich mich im Folgenden konzentrieren möchte.

Zunächst einmal sollte es uns erstaunen, dass Paula in Bezug auf Toleranz gegenüber Religion spontan kopftuchtragende Frauen erwähnt, denn an vielen Stellen des Interviews berichtet Paula gerade von Auseinandersetzungen, in denen es um ihre Ablehnung des Christentums geht.¹³ Diese assoziiert sie jedoch spontan nicht mit dem Begriff der Toleranz. Ein Grund dafür könnte sein, dass sie kaum Unterschiede zwischen sich als Nichtreligiöse und ChristInnen wahrnimmt: »zu den Christen wüsste ich jetzt irgendwie keinen Unterschied. Da gibt's ja nichts worauf die verzichten oder so. Die gehen halt beten.« Den Unterschied zwischen sich und MuslimInnen begründet sie damit, dass diese Lebensvorgaben hätten, an die sie sich halten müssten, wie den Ramadan. Somit erklärt sich, dass die ›Anderen‹, also die Objekte der Toleranz, für Paula vorrangig MuslimInnen sind und nicht ChristInnen. Auch ist auffällig, dass alle Situationen, in denen sie Toleranz auf MuslimInnen bezieht, Geschlechterrollen zum Thema haben, wie das Kopftuchtragen, Heiratspraktiken und sexuelle Belästigungen. Dabei ist sie sich in Bezug auf die Kategorisierungen unsicher und benutzt Begriffe wie ‚Muslime‘, ‚Ausländer‘ und ‚türkisch‘ synonym, so wie sie auch den Begriff ‚deutsch‘ in Abgrenzung zu ‚muslimisch‘ benutzt, woraus zu schließen ist, dass Deutsche für sie automatisch NichtmuslimInnen sind. Besonders deutlich wird diese Kategorisierung in ihrer Antwort auf die Frage, wo sie in ihrer Umgebung mit Religion in Kontakt kommt. Hier nennt sie als Berührungspunkte sexuelle Belästigungen, denen sie auf der Straße in ihrem Viertel ausgesetzt ist:

»Es ist halt immer nur, dass die, es ist halt so ein Vorurteil, dass die Türken jetzt hier sehr dreist sind, was halt Frauen anbaggern angeht und so was, und sehr strengen Ton drauf haben, was halt dann immer Vorurteile schafft, was ein bisschen schade ist, einerseits. Ja aber ist halt so in manchen Alter und in manchen Kulturen so, dass die Männer ein bisschen arrogant oder so was sind. Oder halt sehr großes Maul haben.«

Auf die Frage hin, was die Gründe für dieses Verhalten sein könnten, mutmaßt sie: »Das weiß ich nicht. Also, ich [sic!] vielleicht weil ihre Frauen ja meistens relativ viel bekleidet ist, würde ich sagen, dass sagt ja die Religion auch, dass die meisten nicht viel Haut zeigen dürfen [...].«

¹³ Siehe hierzu auch den Artikel von Willems in diesem Band.

Paula fährt fort, von ihrer nach eigener Einschätzung eher freizügigen Einstellung zu Bekleidung zu sprechen und diese mit der Praxis der erwähnten Frauen zu kontrastieren. Sie sieht die Gründe, für die Probleme mit sexueller Belästigung nicht direkt in sexistischen Strukturen begründet, sondern macht unterschiedliche Auffassungen über Bekleidung dafür verantwortlich, die anhand kultureller/religiöser Linien verlaufen. Dabei ist sie sich der Problematik ihrer Kategorisierungen durchaus bewusst:

»Aber es ist halt, also für mich ist es ganz krass halt, also sind halt die Ausländer, würde ich jetzt sagen. Also, das hört sich immer so blöd an, die Ausländer, aber die, ja sind ja irgendwie Ausländer (*lacht*) Die können ja trotzdem deutsch sein, aber sie sehen halt anders aus, und ich weiß nicht, wie ich sie nennen soll halt. [...] Will jetzt auch nicht rassistisch sein, deswegen, ja. Aber es sind die halt sehr verbreitet, die – ich weiß nicht, die Deutschen sind einfach schüchterner, hab ich das Gefühl.«

Die Kategorie ›muslimisch‹ wird in Zusammenhang mit der sexuellen Belästigung im Viertel nicht direkt von Paula erwähnt. Dennoch schwingt diese Kategorie mit, da sie die Situationen, die sie mit »Türken« und »Ausländern« in Verbindung bringt, als Kontakt mit Religion verhandelt und in anderen Interviewstellen deutlich wird, dass sie ›muslimisch‹ sowohl mit den hier erwähnten Kleidungsregeln als auch mit ›türkisch‹ assoziiert.

Nach Mecheril und Lingen-Ali kann man hier von einer natio-ethno-kulturellen Kodierung von Religion sprechen, wobei Religion als Deutungs-, Orientierungs- und nicht zuletzt Unterscheidungspraxis dient, die mit Essenzialisierungen einhergeht (Mecheril & Lingen-Ali 2016, 20). Anhand dieser Interviewausschnitte wird also deutlich, dass Paula Toleranz zunächst mit MuslimInnen in Verbindung bringt und ihren Kontakt mit Islam als konflikthaft erlebt, wobei sie natio-ethno-kulturelle Zuschreibungen mit Religion – hier dem Islam – verbindet. Ob Religion in ihrer Weltsicht dabei die dominante Deutungskategorie ist, kann hier nicht aufgezeigt werden, da der Rahmen des Interviews hierfür zu begrenzt ist und Religion als Bezugskategorie bereits vorgegeben wird. Zumaldest Mecheril und Lingen-Ali stellen aber fest, dass der Rückgriff auf Religion als Erklärungsmuster in den letzten Jahrzehnten im deutschsprachigen Diskursraum stark zugewonnen hat, wobei insbesondere der Islam als Unterscheidungskategorie eine Rolle spielt (Mecheril & Lingen-Ali 2016, 17f.)

Ich möchte noch einmal auf Paulas Erfahrungen auf der Straße ihres Viertels zurückkommen: Paula lebt trotz dieser schlechten Erlebnisse gerne in einem religiös vielfältigen Stadtteil wie Moabit, und zieht diesen Ort einem christlich-bürgerlich geprägten Stadtteil wie Lichterfelde, wo sie zuvor gewohnt hat, vor. Gründe seien neben dem reichhaltigeren Unterhaltungsangebot auch, dass man in einem vielfältigen Bezirk voneinander lerne und ins Gespräch komme. Hierbei ist zu er-

wähnen, dass Paula von keinem einzigen interreligiösen Gespräch in Moabit berichten kann. Die einzigen Situationen in ihrem Stadtteil, die sie als interreligiös beschreibt, sind die Auseinandersetzungen mit den »ausländischen« Männern, die sie auf der Straße sexuell belästigen. Es scheint also, dass Paulas Bekenntnis zur Bejahung einer religiösen Vielfalt einen eher abstrakten, formelhaften Charakter einnimmt und sich nicht in ihren Erfahrungen widerspiegelt. Auch ihre Aussage, dass man eine Art der interkulturellen Kompetenz durch das Erleben religiöser Vielfalt erlange, verstärkt diesen Eindruck:

»dann ist es nicht so anders, wie wenn du jetzt auf einmal von Deutschland in die Türkei kommst. Oder nach Arabien oder irgendwie so was. Dann wär das ja so: Wow! Kompletter Kulturschock (*lacht*), sondern du wächst damit fast auf und so ist es fast normal.«

An anderer Stelle äußert Paula die Meinung, dass durch vermehrtes Wissen über Religion Intoleranz bekämpft werden könnte. Sie findet, dass verschiedene Religionen in der Schule behandelt werden sollten, da es »auch ein bisschen zu der Toleranz von den Menschen« dazugehöre. Durch die Aufklärung über andere Religionen könnte man zum Beispiel lernen, warum manche Frauen Kopftuch tragen. Dies steht im starken Kontrast zu ihrer Aussage, dass sie persönlich kein Interesse an dem Thema Religion hat und auch nicht weiß und nicht interessiert ist zu erfahren, warum manche muslimischen Frauen ein Kopftuch tragen. Auch hier bleibt Paulas Toleranzbegriff abstrakt und wenig reflektiert.

4.2 Die Grenzen der Toleranz bei Paula und das intolerante Andere

Schließlich lässt sich über Paula sagen, dass sie ihre tolerante Haltung, aber auch ihre Grenzen der Toleranz an Situationen und Praktiken festmacht, die mit dem Islam in Verbindung gebracht werden, aber auch Geschlechterrollen zum Thema haben, so zum Beispiel in Bezug auf die sie belästigenden Männer, die zuvor explizit als türkisch/ausländisch und implizit als muslimisch charakterisiert wurden:

»Na ja, ich erleb es ja selber, am eigenen Leib und mach gar nichts. Also () ist schon – also, ist mir schon passiert, dass die halt sehr, sich sehr viel rausnehmen, einfach. Auch in Clubs. Da gehen die sehr ran, und ich musste auch schon manchen Kerlen einfach eine Ohrfeige verpassen, weil die es nicht verstanden haben, dass ich nichts von denen wollte, und sind halt einfach nur so Sprüche. Ähm die übergeh ich dann einfach, da sag ich nichts drauf. Also das ist mir dann egal. Das bin ich jetzt eigentlich auch schon fast gewohnt [...].«

Ihre Aussage legt nahe, dass sie zunächst die Situation toleriert und sich nur im Notfall wehrt. Während sie hier die Grenzen der Toleranz nur implizit definiert, antwortet sie auf die Frage, was sie nicht tolerieren würde, dass sie die für sie –

wie wir bereits in einem vorherigen Zitat gesehen haben – als muslimisch kategorisierten Zwangsheiraten nicht akzeptieren kann: »wenn irgendwelche kleinen Kinder verheiratet werden, oder [...] wo die Religion oder die Eltern halt den Freund verbieten, weil sie nicht türkisch sind, nicht muslimisch sind, weil er deutsch ist«. Während es bemerkenswert ist, dass Paula vorrangig den Islam in Bezug sowohl des Tolerierbaren als auch des Nicht-Tolerierbaren in den Blick nimmt, deutet sich hier an, dass Paula den Islam mit Restriktionen und Intoleranz verbindet. Denn sie verbindet das Verbot der freien Partnerwahl jenseits von Grenzen der Religion oder Nationalität mit muslimischen Kontexten. Muslime sind in Paulas Darstellung Andere, die sich von ihr im Umgang mit Religion und Geschlechterfragen fundamental unterscheiden. Und die Andersartigkeit der MuslimInnen liegt für Paula auch in einer fehlenden oder weniger ausgeprägten Toleranz. Wenn Paula davon spricht, dass sie kopftuchtragende Frauen toleriert, fügt sie hinzu, dass sie deswegen nicht versteht, warum deren Religion wiederum intolerant sei: Die kopftuchtragenden Frauen, die hier in Deutschland, welches sie als »freies Land« bezeichnet, alle Rechte genießen würden, könnten bzw. wollten diese gar nicht wahrnehmen aufgrund des sozialen Umfelds (Familie) und eines religiösen Zwangs.

Im weiteren Verlauf des Interviews wird deutlich, dass Paula religiöse Gebote grundsätzlich als freiheitseinschränkend und eine Religion, die Gebote hat, als intolerant wahrnimmt. So beschreibt sie eine Szene im Urlaub mit der Familie in Tunesien, bei der sie anlässlich einer Moscheebesichtigung eine Kopfbedeckung tragen musste und sich aufgrund ihrer anfänglichen Weigerung mit ihrer Mutter stritt. Ihre Unzufriedenheit über den Ausgang der Auseinandersetzung drückt sie folgendermaßen aus: »Ich mach was eure Religion verlangt, und das will ich ja gar nicht. Ich will ja gar nicht, dass eine Religion quasi jemanden bestimmt. Wie er zu leben hat, oder so. Und das hab ich ja dann in dem Punkt dann gemacht.« Die Unfreiheit, die Paula hier kritisiert, betrifft einerseits den ihr auferlegten Zwang, ein Kopftuch zu tragen, obwohl sie die diesem Zwang zugrundeliegenden Werten nicht teilt. Andererseits geht ihre Kritik tiefer: Sie möchte generell nicht, dass Menschen sich in ihrer Lebensführung von Religion leiten lassen, da diese Orientierung in ihrer Vorstellung nur als Zwang existiert. Die Frage, ob Menschen sich in Freiheit dafür entscheiden können, Gebote zu befolgen, kommt nicht auf. Während Paula auf der einen Seite Religion – besonders in Gestalt des Islam – mit Zwang assoziiert, verbindet sie Freiheit am ehesten mit Deutschland. Das wird in ihrer Aussage deutlich, dass dies ein freies Land sei, aber zeigt sich auch an anderer Stelle, und zwar im Kontrast mit der Türkei:

»die Leute sind auch anders, die sind auch anders in ihrem Land, wie wenn sie woanders sind. Die dürfen da viel mehr als man eigentlich als Gast quasi, da können sie dir eigentlich ganz schön was sagen hier, wenn man irgendwas falsch macht, würd ich sagen, das gibt's ja auch, also jetzt nicht – [...] Jetzt nicht in der Tür-

kei, oder so, wenn du in irgendwelche Stadtteile kommst, und du kein Kopftuch trägst oder so was, oder dich – oder halt in die Moschee mit Kopfbedeckung gehen musst, dann können sie dir ja, können dich eigentlich rausschmeißen und sagen: Nee, wollen wir nicht!«

In Deutschland hingegen »darfst du ja machen, was du willst«. Paula schränkt schließlich ein, dass auch nicht alles erlaubt sei. So dürfe man sich in Deutschland zum Beispiel nicht in der Öffentlichkeit völlig unbekleidet zeigen. Nichtsdestotrotz herrsche eine viel größere Freiheit als in der Türkei, die auch im Zusammenhang dieser Interviewsequenz von ihr als muslimisch kategorisiert wird. Wir haben bereits gesehen, dass Paula ihre eigene Toleranz an dem Beispiel veranschaulicht, dass sie kopftuchtragende Frauen akzeptiert. Das entspräche eben auch der freiheitlichen Kultur Deutschlands. Im Kontrast dazu steht die Türkei, in der ihrer Erfahrung nach abweichende Kleidung aufgrund religiöser (islamischer) Vorgaben nicht immer toleriert wird.

Schließlich wird Paulas Assoziation des Islam mit Intoleranz anhand der hypothetischen Frage deutlich, wie sie reagieren würde, wenn ihr nichtreligiöser Bruder eine religiöse Person heiraten würde. Interessanterweise sieht sie in Bezug auf den Islam Konfliktpotential auf der anderen Seite: »Dürfen die Deutschen heiraten?« Schließlich würde sie dies aber tolerieren und nur hoffen, dass ihr Bruder nicht zu stark von der Religiosität seiner Partnerin beeinflusst wird. Diesen Einwand erhebt Paula ausschließlich in Bezug auf den Islam, bei anderen Religionen sieht sie keine Probleme, auf das Christentum bezogen räumt sie auch ein, dass kirchliche Hochzeiten schließlich schöner seien als standesamtliche Feiern.

Anhand der vorgestellten Gesprächssequenzen habe ich versucht zu verdeutlichen, dass sich Paulas Reden von Toleranz und das Abstecken von Grenzen im Interview vor allem in Bezug auf natio-ethno-kulturelle Zuschreibungen vollzieht, die sie mit dem Islam in Verbindung bringt. Außerdem sind die von ihr mit Toleranz assoziierten Themen fast immer Geschlechterfragen. Man könnte also sagen, dass sich Paula hier von einem als frauenfeindlich verstandenen Islam abgrenzt. Einige religiöse Erscheinungen, wie das Kopftuch, toleriert sie aufgrund ihrer Überzeugung, dass auch Kopftuchträgerinnen Rechte haben. Andere Phänomene, wie Zwangsheiraten, toleriert sie nicht, da hier genau diese Rechte »wieder wegen ihrer [bezieht sich auf die kopftuchtragenden Frauen] Religion entzogen werden«. Im Folgenden möchte ich Paulas Überlegungen zu Toleranz mithilfe Browns Kritik des Toleranzdiskurses kontextualisieren.

4.3 Zwischenfazit: Paula und der Toleranzdiskurs

Paulas Toleranzverständnis und ihre Ausführungen zu religiöser Vielfalt zeigen Merkmale auf, die Brown in Bezug auf den Toleranzdiskurs beschreibt. Zunächst

einmal findet sich die von Brown eher für die politische Ebene skizzierte diskursive Unterscheidung zwischen einem toleranten Westen und einem intoleranten Nicht-Westen auch in Paulas persönlicher Landkarte wieder, wenn sie vom freiheitlichen Deutschland spricht und den autoritären muslimischen Ländern, vom toleranten Selbst und den intoleranten Anderen. Die Tatsache, dass Paula Toleranz meist auf MuslimInnen bezieht, obwohl sie auch mit christlichen Phänomenen in Konflikt kommt, verdeutlicht einerseits, dass sie den Islam als problematisch wahrnimmt, und andererseits, dass sie das Christliche sowie möglicherweise das Nichtreligiöse als Norm ansieht und den Islam als das Andere. Unterschiede zwischen sich und ChristInnen bleiben – trotz offensichtlicher Differenzen – weitgehend unsichtbar. Weiterhin lässt sich bei Paula beobachten, dass in Bezug auf ihr Sprechen von Toleranz das tolerierte Andere essenziellisiert wird. MuslimInnen tauchen bei ihr als Menschen auf, die bestimmte Lebensvorgaben und eine völlig andere Geschlechtermoral haben als sie selbst. Dabei gehen ihre Konstruktionen vom Islam mit natio-ethno-kulturellen Zuschreibungen einher. Diese Vermischung und synonyme Verwendung verschiedener Identitätsmerkmale beschreibt Brown als ein Charakteristikum des Toleranzdiskurses, welcher dazu führt, dass Identitäten und Differenzen nicht nur stabilisiert, sondern auch erst erzeugt werden. Dabei werden verschiedene Phänomene, wie zum Beispiel das der sexuellen Belästigung oder der Zwangshochzeit, als vorrangig kulturell und religiös gelesen.

Gerade am Beispiel der sexuellen Belästigung, von der Paula erzählt, lässt sich aber auch eine Depolitisierung erkennen in dem Sinne, wie Brown diese in Bezug auf den Toleranzdiskurs kritisiert: Paula deutet die Situationen, in denen sie belästigt wird, als ein Problem des Aufeinandertreffens verschiedener Kulturen, Religionen und Weltanschauungen: Dabei stehen verschiedene Vorstellungen darüber, wie sich eine Frau in der Öffentlichkeit zu kleiden hat und wie ein Mann darauf reagieren darf, scheinbar gleichberechtigt nebeneinander und machen Toleranz notwendig. Ungleichberechtigung der Geschlechter wird von Paula nicht direkt als strukturelles Problem angesprochen, sondern als eine Frage der Kultur und der Religion. Da sie aber laut ihres Toleranzverständnisses andere Kulturen und Religionen respektieren möchte, liegt die Lösung des Problems für sie in einer Art interreligiöser Sensibilisierung, wie sie zum Beispiel durch das Reisen in fremde Länder oder das Leben in einem religiös vielfältigen Viertel geschehen könnte. Wenn die Antwort auf die Probleme der sexuellen Belästigung aber darin gesucht wird, gegenseitig Verständnis aufzubauen und sich kennenzulernen, findet eine Entpolitisierung des Erlebten statt. Vermutlich würde Paula selbst diese Haltung des Tolerierens nicht konsequent verfolgen und wir wissen, dass sie auch in Bezug auf die Belästigungen im Notfall Grenzen setzt. Es geht jedoch hier eben auch genau darum, die Inkonsistenzen in ihrem Toleranzverständnis herauszuarbeiten. Im Endeffekt bleibt es offen, ob durch die Entpolitisierung Paulas Handlungsunfähigkeit und ihre Wehrhaftigkeit angesichts der sexuellen Belästigungen einge-

schränkt wird. Zu vermuten wäre, dass Paula angesichts ihres Selbstbilds als tolerante, weltoffene Person nicht rassistisch sein möchte und meint, den ›Anderen‹ in seiner kulturellen und religiösen Andersartigkeit zumindest bis zu einem gewissen Grad tolerieren zu müssen. In diesem Kontext wird ein anderer Aspekt von Browns Kritik am Toleranzdiskurs relevant: Toleranz als Mittel zur Bewältigung von Differenz könnte sich bei Paula als fragil erweisen, wenn sie sich dazu verpflichtet fühlt, Zwänge und Einschränkungen von (vermeintlichen) VertreterInnen einer Religion ihr gegenüber zu tolerieren, die wiederum ihrer Vorstellung zufolge keine Toleranz walten lassen. Vorstellbar wäre auch, dass sie anfällig für die Kritik der ›falschen Toleranz‹ in Bezug auf ›den Islam‹ sein könnte, da ihr Toleranzverständnis ein Dilemma aufweist: Sie muss einseitig nachgiebig sein, während es andere angeblich nicht sind.

Alles in allem können wir mit Brown schlussfolgern, dass Paula am Toleranzdiskurs und somit an der Differenzkonstruktion teilnimmt, die damit einhergeht. Es ist deutlich, dass ihr Zugang zum Thema religiöse Vielfalt ambivalent ist und ihr Verständnis von Toleranz für den Umgang mit Pluralität eher hinderlich sein könnte. Aber muss daraus die Konsequenz erwachsen, dass Toleranz keine geeignete Tugend im Umgang mit religiöser Vielfalt ist? Was bedeutet dies in Bezug auf eine religionspädagogische Toleranzdidaktik, wie Krimmer sie vorschlägt? Im Folgenden sollen die Erkenntnisse aus dem Interview mit Paula wieder auf den religionspädagogischen Diskurs bezogen und nach Konsequenzen für den Religionsunterricht gefragt werden.

5 Braucht die Religionspädagogik eine Toleranzdidaktik?

Trotz der hierarchisierenden und ausschließenden Funktionen des Toleranzbegriffs in gesellschaftlichen Diskursen um Religion möchte ich doch dafür plädieren, ihn nicht für überholt zu erklären. Einerseits sollte im Religionsunterricht Toleranz nicht trotz, sondern aufgrund des gesellschaftlichen Toleranzdiskurses thematisiert werden, da nur so ein Hinterfragen und gegebenenfalls eine Dekonstruktion von verfestigten Bildern und Vorstellungen von religiöser Vielfalt stattfinden kann. Und andererseits bietet sich der Begriff meiner Ansicht nach an, um einen Umgang mit tatsächlich vorhandener religiöser oder weltanschaulicher Differenz zu finden, vor allem in Bezug auf den von Krimmer konstatierten, unter SchülerInnen weit verbreiteten Indifferentismus in Bezug auf Toleranz: Denn Toleranz kann eine Möglichkeit bieten, eigene Überzeugungen zu formulieren und gleichzeitig abweichende Standpunkte zu akzeptieren – eine in einer demokratischen, religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft wichtige Fähigkeit.

Um SchülerInnen für die Funktion des Toleranzbegriffs in hegemonialen Diskursen zu sensibilisieren, müsste im ersten Schritt ein Hinterfragen angeregt wer-

den: Konkret müsste einerseits die weitverbreitete einseitige Verknüpfung von Toleranz mit Reformation und Aufklärung, »dem Westen« und dem Christentum, bei gleichzeitiger Assozierung von Intoleranz mit nichtwestlichen (und nichtchristlichen) Gesellschaften dekonstruiert werden. Andererseits müsste eine religionspädagogische Toleranzdidaktik die Normstabilisierung sowie Essenzialisierungen und Verallgemeinerungen beim Sprechen über Toleranz problematisieren.¹⁴ So müsste eine Toleranzdidaktik reflektieren, wenn einseitig muslimische oder jüdische Praktiken (wie das Kopftuch oder die Vorhautbeschneidung bei Jungen) als Herausforderung für Toleranz diskutiert werden, während christliche Praktiken als vermeintlich neutrale kulturelle Ausdrucksformen unsichtbar bleiben. Im Religionsunterricht müssten dann stärker auch Konfliktsituationen in den Blick genommen werden, welche sich eben nicht an der Schnittstelle Islam/Christentum abspielen, sondern zum Beispiel zwischen Nichtreligion und Religion oder zwischen verschiedenen Strömungen innerhalb einer Religion. Denn mit der – wenn auch meist wohlmeinenden – Fokussierung der Toleranzdebatte in der Religionspädagogik auf den Islam wird implizit die Annahme gestärkt, dass die Minderheitenreligion das Andere ist, welches die Gesellschaft vor Probleme stellt. Vermieden werden müsste außerdem eine Verengung von Praktiken oder Vorstellungen auf die Kategorie *Religion*, wie es z.B. im Fall Paula in Hinblick auf Zwangsheiraten und sexuelle Belästigung geschieht. Gerade angesichts des Islamdiskurses in der Gesellschaft müsste man eine vorschnelle ›Religiosierung¹⁵ von zu tolerierenden oder nicht zu tolerierenden Phänomenen verhindern, auch und insbesondere im Kontext von Religionsunterricht. Auch Schweitzer problematisiert, dass Konflikte einseitig in Hinsicht auf Religion interpretiert würden (Schweitzer 2007b, 337). Gleichzeitig kritisiert er aber auch, dass Ignoranz gegenüber religiösen Faktoren in Bezug auf Toleranz »notwendig hinter einer im vollen Sinne differenzorientierten

¹⁴ Siehe hierzu Willems, 2018b: Willems thematisiert den Aspekt der Religionskritik im Rahmen des problemorientierten Religionsunterrichts. Während er die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Religionskritik im Religionsunterricht bejaht, merkt er an, dass sich diese seit ihrer Thematisierung in der Religionspädagogik in den 1960/70er Jahren gewandelt hat. Während Religionskritik einst als emanzipatives Projekt aufgetreten sei, wäre sie heute oft auf eine »Islamkritik« reduziert und bringe oft Exklusion von religiösen und ethnischen Minderheiten mit sich. Dies müsste bei der Behandlung von Religionskritik im Religionsunterricht heute mitbedacht werden. Willems stützt sich dabei auf Erkenntnisse aus den REVIER-Interviews, nicht zuletzt auch auf Paulas Aussagen.

¹⁵ Der Begriff ist aus dem in der vorherigen Fußnote genannten Artikel von Willems entnommen: »Eine ›Religiosierung‹, oder auch eine ›Theologisierung‹, die alle Fragen und Probleme der Welt als religiöse oder theologische versteht und meint, sie religiös oder theologisch bearbeiten oder gar ›lösen‹ zu können, gilt es im Religionsunterricht deshalb gerade nicht zu fördern, sondern zu hinterfragen.« (Willems 2018b, 143).

Anerkennung zurückbleibt.« (Schweitzer 2007b, 345)¹⁶ Eine Bildung zur Toleranz ohne die Berücksichtigung religiöser Faktoren sei in einer nicht unwesentlich von Religion geprägten Welt wenig relevant (Schweitzer 2007b, 344ff.). Insbesondere in Bezug auf Ausprägungen des Islam und des Judentums im deutschen Kontext würde eine Ignoranz gegenüber Religion unweigerlich zu Diskriminierung und Intoleranz führen: »Die Nichtbeachtung religiöser Dimensionen im Falle von Judentum und Islam kann sich kaum auf freiheitliche Motive berufen. Eher könnte ihr zum Vorwurf gemacht werden, dass sie selbst zu einem Bestandteil intoleranter Verhältnisse geworden sei.« (Schweitzer 2007b, 345) Mit Bezug auf den Kommunitaristen Taylor kritisiert Schweitzer den Universalismus einer Anerkennungspolitik, die nicht auf Religion eingestellt ist, und plädiert für eine differenzorientierte Herangehensweise (ebd.) Insofern möchte ich in diesem Artikel keinesfalls dafür argumentieren, religiöse Aspekte in Bezug auf Konflikt und Toleranz zu ignorieren. Dies kann so, wie Schweitzer sagt, tatsächlich die schon bestehende Ausgrenzung und Marginalisierung von Praktiken religiöser Minderheiten verstärken – zum Beispiel, indem mit der in religiösen Dingen zu wahrenen Neutralität des Staats argumentiert wird, um Staatsbediensteten das Tragen von Kopftüchern zu verbieten.

Eine erfolgreiche religionsdidaktische Behandlung religiös begründeter Phänomene, die weder mit ›Religiosierung‹ einhergeht noch mit einer Ignoranz gegenüber dem Religiösen, wird von Hakan Turan in seinem Unterrichtsmaterial zu dem konfliktbehafteten – und im Kontext des Interviews mit Paula hochrelevanten – Themenfeld »Ehre, Ehrenmorde und Keuschheit bei Muslimen« (Turan 2018, 1) vorgenommen. Turan stützt sich dabei auf Grundlagen der identitätssensiblen Kommunikation, was in Bezug auf das von ihm behandelte Thema bedeutet, dass im Unterricht aufzuzeigen ist,

»dass problematische kulturelle Erscheinungsformen¹⁷ nie per se repräsentativer Ausdruck einer kollektiven Kultur sind, sondern dass sie auch in der Kultur, in der sie auftreten, einen benennbaren sozialen und historischen Kontext haben, sowie

¹⁶ Schweitzers Kritik bezieht sich auf die Erziehungswissenschaften, da sie religiöse Faktoren in der Toleranzbildung weitgehend ausblenden würden. Die Gründe hierfür seien darin zu suchen, dass ErziehungswissenschaftlerInnen aufgrund der geschichtlichen engen Verzahnung von Herrschaft und Religion letzteres als Hindernis für eine Bildung hin zu Freiheit, Toleranz und Selbstbestimmung sehen würden. Das Ausklammern von Religion sollte das Einnehmen eines vermeintlich neutralen Standpunkts ermöglichen und schließlich zur Gleichbehandlung aller führen (Schweitzer 2007b, 344ff.).

¹⁷ Mir ist allerdings unklar, warum Turan hier nur auf »problematische« kulturelle Phänomene Bezug nimmt, denn hinsichtlich seines in diesem Text folgend knapp skizzierten Kulturbegriffs müsste dies auf alle kulturellen Ausdrucksformen zutreffen. Zudem müsste definiert werden, was eine kulturelle Erscheinung problematisch oder akzeptabel macht.

fast immer von begünstigenden psychologischen Rahmenbedingungen der Beteiligten abhängen» (Turan 2018, 6).

Dabei bezieht er sich auf einen Kulturbegriff, den er als »transkulturelles Modell« (Turan 2018, 8) bezeichnet, und welcher sich darin auszeichnet, Kulturen nicht als homogene Gebilde, sondern als in sich vielfältig und widersprüchlich, sich gegenseitig beeinflussend und zeitlich veränderbar zu begreifen. In dieser Hinsicht charakterisiert er Ehrenmord als eine Praxis, welche »verstärkt unter konkreten sozioökonomischen Bedingungen in stammesähnlich strukturierten ländlichen Regionen sowie in sehr traditionsverbundenen Familien, die solchen Regionen entstammen«, auftritt. Ehrenmorde gebe es auch in nichtmuslimischen Gesellschaften »mit vergleichbaren sozioökonomischen Strukturen«, und sie hätten keine Grundlage im islamischen Recht. Ehrenmorde seien somit »keine spezifisch islamischen Erscheinungen«, auch wenn sie heute gehäuft in der islamischen Welt vorkämen (Turan 2018, 7). Ausgehend von dieser Analyse präsentiert Turan Unterrichtsmaterialien, in denen das Phänomen Ehrenmord in der oben beschriebenen Vielschichtigkeit kontextualisiert wird. In den Materialien wird die Praxis nicht als ein Streithema zwischen den Religionen oder Kulturen dargestellt, sondern in einem innerkulturellen und innerreligiösen Konfliktfeld verortet: So finden verschiedene, sich einander widersprechende muslimische Positionen zu dem Thema ›Ehre‹ und ›Ehrenmord‹ Gehör, anstatt dass nur eine ›islamische‹ Position einer korrigierenden ›westlichen‹ Einstellung zu dem Thema gegenübergestellt wird. Zudem wird verdeutlicht, dass Positionen von den jeweiligen sozioökonomischen Verhältnissen geprägt sind. Turan gelingt es meiner Ansicht nach mit dieser Herangehensweise, nicht in die Falle einer ›Religiosierung‹ von ›Ehrenmord‹ zu tappen, wobei er gleichzeitig nicht in eine reflexhafte Apologetik im Sinne von ›das hat mit dem Islam nichts zu tun‹ verfällt. Dieser Zugang könnte auch eine Toleranzdidaktik davor bewahren, sich unkritisch in den dominanten Diskurs über Toleranz in Bezug auf Islam und Muslime einzureihen.

Ähnliches lässt sich mit Blick auf Paulas Vorstellungen von Toleranz zum Thema Zwangsheirat sagen – eine wie der ›Ehrenmord‹ patriarchale Praxis, die sie mit dem Islam assoziiert. Hätte Paula eine identitätssensible Toleranzdidaktik erfahren, würde sie vielleicht ihre Grenzen der Toleranz bei Zwangsheirat als Ausdruck von freiheitsbeschränkenden Ausprägungen von Religion und/oder Gesellschaft setzen, nicht bei Zwangsheirat als Ausdruck von Religion oder Islam im Allgemeinen.

Ich möchte mich nun dem zweiten Aspekt widmen, nämlich dem der Toleranzbegründung. Paula vertritt (mit Einschränkungen) das, was Krimmer als »Indifferentismus« in Bezug auf Toleranz bezeichnet: Sie hat an sich selbst den Anspruch, tolerant zu sein, wobei sie sich auf das Recht auf Religionsfreiheit bezieht. Schweitzer und Krimmer zufolge ist dies keine starke oder reflektierte Toleranz,

weil Gesetze eher einen appellativischen Charakter haben, solange nicht nach ihrer Begründung geforscht wird, und somit nicht zu autonomen Handlungssentscheidungen führen. Ich habe versucht herauszustellen, dass Paulas Toleranzbegriff tatsächlich sehr fragil zu sein scheint: Sie bejaht einerseits die Wichtigkeit der Toleranz, und meint, dass interreligiöser Austausch zu mehr Toleranz führe, kann das aber nicht begründen, wobei ihre persönlichen Erfahrungen und Handlungen dem auch eher zu widersprechen scheinen. So stellt sich der Eindruck ein, dass Paula Toleranz und Vielfalt eher aus gesellschaftlicher Konformität heraus begrüßt und eben nicht reflektiert hat. Allerdings ist fraglich, ob Krimmers Antwort darauf, nach Toleranzbegründungen in der religiösen Tradition zu suchen, einen Ausweg bieten kann, und zwar nicht nur für Jugendliche wie Paula, die ein distanziertes Verhältnis zu Religion pflegen. Krimmer zufolge kann durch die innerreligiöse Toleranzbegründung das Problem gelöst werden, dass Toleranz eine Relativierung des religiösen Wahrheitsanspruchs mit sich bringen könnte und die religiöse Identität schwäche. Allerdings spielen religiöse Wahrheitsansprüche vermutlich gerade bei religiös individualisierten Jugendlichen eine geringere Rolle. Zumindest deuten die Ergebnisse in den im Rahmen von REVIER geführten Interviews darauf hin, und nicht zuletzt das Interview mit Paula: Als interreligiös verstandene Konflikte betreffen in seltenen Fällen *Dogmen* wie die Frage nach der Trinitätslehre oder der göttlichen Autorenschaft des Korans, sondern eher *Praktiken*, die von den Interviewten als religiös gedeutet werden. Krimmer möchte eben gerade die religiöse Verortung der Jugendlichen wieder in den Vordergrund rücken und stellt sich mit ihrem Toleranzkonzept gegen einen weltanschaulichen Relativismus, der Untersuchungen nach eben nicht zu mehr Toleranz führt. Während die Analysen zu Paula dieses Argument zu bestätigen scheinen, möchte ich dennoch einwenden, dass Toleranzkonzepte für die SchülerInnen anschlussfähig sein müssen, und es ist zu bezweifeln, dass es für eine rein innerreligiöse Toleranzbegründung in den Weltsichten religiös individualisierter Jugendlicher genug Anknüpfungspunkte gibt. Daher ist es eine religionspädagogische Aufgabe, den Plausibilitäten der Jugendlichen entsprechend Toleranz religiös individualisiert zu begründen, und zwar unter (nicht ausschließlicher) Einbeziehung religiöser Motive.

Trotzdem kann Krimmers Modell einer »reflektierten Toleranz« dabei helfen, die SchülerInnen dazu anzuregen, sich einerseits klar in Bezug auf religiöse Dogmen und Praktiken zu positionieren, und sich andererseits ihrer eigenen Weltanschauung bewusst zu werden, indem sie ihre Begründungen für Toleranz reflektieren. Dies ist auch angesichts von Browns Beobachtung relevant, der zufolge das westliche, Toleranz ausübende Subjekt als neutral erscheint, da der Diskurs dessen Partikularität verschleiert. Eine »reflektierte Toleranz«, die nach individuellen Begründungen sucht, kann diese Partikularität aber sichtbar machen. Allerdings sollten die Begründungen aber nicht auf die christliche Tradition verengt werden. Denn auch im Religionsunterricht sollte vermieden werden, dass SchülerInnen auf

ihre religiöse Zugehörigkeit reduziert werden, wie es Meyer-Magister anmahnt, wobei er sich auf die differenzorientierte Konzeption interreligiösen Lernens nach Asbrand und Scheunpflug bezieht:

»Statt die Differenz zwischen ›Eigenem‹ und ›Fremden‹ zur Grundlage des interreligiösen Unterrichts zu machen, muss der Unterricht selbst ›differenzorientiert‹ sein: Lernziel interreligiösen Unterrichts ist dann nicht vornehmlich, ›Verstehen und Toleranz‹ dem Fremden gegenüber aufzubauen und sich dabei in der Identität des ›Eigenen‹ zu versichern, sondern den Schülerinnen und Schülern zu ermöglichen, überhaupt mit Heterogenität und Differenz im kulturell-religiösen Bereich umgehen zu können.« (Meyer-Magister 2012, 180)

Die SchülerInnen sollten dabei nicht als Angehörige bestimmter Religionen adressiert werden, sondern sie müssten ihre Identitäten in verschiedenen Situationen selbst entdecken und ausloten dürfen. In Bezug auf eine Toleranzdidaktik würde dies bedeuten, dass die SchülerInnen selbst herausfinden können, wo sie Differenzen zwischen sich und anderen wahrnehmen, und welche Rolle Religion dabei spielt, um dann einen Umgang damit zu finden. Sie können erproben, Positionen einzunehmen und verhandeln, was für sie die Grenzen des Akzeptablen sind. Nicht zuletzt können sie für sich ergründen, welche Werte ihrer individuellen Konzeption von Toleranz zugrunde liegt und welche Rolle Religion dabei spielt. So kann im Religionsunterricht ein Umgang mit tatsächlich vorhandener Differenz gefunden werden, der nicht auf starren und verallgemeinernden Konstruktionen von Religionen basiert, und gleichzeitig nicht aus Harmonisierung und Auflösung von Unterschieden besteht.

Literatur

- Beckmann, Klaus (2010): Wieviel Klarheit darf Dialog kosten? Zur Ethik des Gesprächs zwischen Christen und Muslimen. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 54/2010, 121-130.
- Brown, Wendy (2008): Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire. Princeton.
- Brown, Wendy & Forst, Rainer (2014): The Power of Tolerance: A Debate. In: Luca di Blasi & Christoph F. E. Holzey (Hg.). New York.
- Diehm, Isabell (2000): Erziehung und Toleranz. Handlungstheoretische Implikationen Interkultureller Pädagogik. In: Zeitschrift für Pädagogik. Bd. 46, 2/2000, 251-274.
- Forst, Rainer (2011): Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin.

- Horsch, Silvia (2004): Rationalität und Toleranz. Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam. Würzburg.
- Karakoçlu, Yasemin: Das Kopftuch als Herausforderung für den pädagogischen Umgang mit Toleranz. Ein empirisch fundierter Beitrag zur Kopftuch-Debatte. In: Bildungsforschung, Jg. 3, 2/2006. Online: https://www.pedocs.de/volltexte/2014/4642/pdf/bf_2006_2_Karakasoglu_Kopftuch_Herausforderung.pdf [letzter Zugriff: 27.09.2019].
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2006a): *Klarheit und gute Nachbarschaft*. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (EKD-Texte 86). Hannover.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.) (2006b): Religionsunterricht. 10 Thesen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover 2006. Online: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/religionsunterricht.pdf [letzter Zugriff: 26.11.2019].
- Kreß, Hartmut (2012): Toleranz. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 56/2012, 49-52.
- Krimmer, Evelyn (2013): Evangelischer Religionsunterricht und reflektierte Toleranz. Aufgaben und Möglichkeiten religiöser Bildung im Pluralismus (Arbeiten zur Religionspädagogik Bd. 54). Göttingen.
- Lingen-Ali, Ulrike & Mecheril, Paul (2016): Religion als soziale Deutungspraxis. In: Österreichisches Religionspädagogisches FORUM, Jg. 24, 2/2016, 17-24.
- Mecheril, Paul; Castro Varela, Maria do Mar; Dirim, İnci; Kalpaka, Annita & Melter, Claus (Hg.) (2010): *Migrationspädagogik*. Weinheim.
- Meyer-Magister, Hendrik (2012): Lernen in der Identitätsfalle? Zur Zuschreibung sozialer Identität im interreligiösen Religionsunterricht. In: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik, Bd. 11, 2/2012, 168-183.
- Nipkow, Karl Ernst (2010): Wahrheit und Toleranz – theologische Präzisierungen zum Kern des Glaubensdialogs und interreligiösen Lernens. In: Ders. (Hg.): Gott in Bedrägnis? Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche. Gütersloh, 253-262.
- Otto, Wolf Dieter (2004): Toleranz und politische Kultur in Deutschland nach 1945 – ein Überblick. In: Horst Lademacher, Renate Loos & Simon Groenveld (Hg.): Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich. Münster, 23-45.
- Schreiner, Klaus & Besier, Gerhard (1990): Toleranz. In: Ott Brunner u.a. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 6, Stuttgart, 445-605.
- Schweitzer, Friedrich (2007a): Religiöse Individualisierung – Chance oder Hindernis für Bildung zur Toleranz? In: Friedrich Schweitzer & Christoph Schwöbel (Hg.): Religion – Toleranz – Bildung. Neukirchen-Vluyn, 95-109.

- Schweitzer, Friedrich (2007b): Toleranz und Religion – Interdependente Wahrnehmungsprobleme säkularer Erziehungswissenschaft? In: Claudia Crotti, Philipp Gonon & Walter Herzog (Hg.): Pädagogik und Politik. Historische und aktuelle Perspektiven. Festschrift für Fritz Osterwalder, Prisma Beiträge zur Erziehungswissenschaft. Bern, 335-350.
- Schwöbel, Christoph (2007): Toleranz – eine unmögliche Tugend für religiöse Gemeinschaften? In: Friedrich Schweitzer & Christoph Schwöbel (Hg.): Religion – Toleranz – Bildung. Neukirchen-Vluyn, 11-38.
- Turan, Hakan (2018): Unterrichtsvorschlag/teaching suggestions: Ehre, Ehrenmorde und Keuschheit bei Muslimen – ein Identitätssensibler und inklusiver Zugang/Honour, honour killings and chastity among Muslims – an identity orientated and inclusive approach. READY – Religious Education and Diversity. www.readyproject.eu/uploads/files/1517233108EhrenmordeNew.pdf [letzter Zugriff: 25.11.2019].
- Willems, Joachim (2018a): Interreligiöse Begegnungssituationen in der Schule. Sequenzanalysen im theoretischen Rahmen der dokumentarischen Methode. In: Nicola Bücker, Antje Roggenkamp & Peter Schreiner (Hg.): Empirische Methoden und Forschendes Lernen im Gespräch. Einblicke in heterogene Bildungsorte. Berlin, 115-130.
- Willems, Joachim (2018b): Religion als Problem. Die religionskritische Aufgabe im interweltanschaulichen Religionsunterricht. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, Bd. 70 (2) 2018, 142-152.
- Willems, Joachim (2017): The Position of Muslim Pupils in Discourses at German Schools: Two Accounts. In: International Journal of Practical Theology, Bd 21, 2/2017, 194-214.

