

Wahrheit und Toleranz – Wahrheit der Toleranz

Wie kann Europa christlich sein?

Bernhard Laux, Regensburg

Menschen sind erstaunlicher Weise oft gar nicht enttäuscht, wenn sie einen Vortrag oder eine Predigt hören, die das zum Ausdruck bringt, wovon sie bereits überzeugt sind und was sie im wesentlichen schon wissen. Wenn der Redner dann noch in der Lage ist, dies rhetorisch in einer wohlgestalteten Form zum Ausdruck zu bringen, dann kann er mit Lob rechnen: „Gut hat er gesprochen.“

Kommunikationstheoretisch kann man – Luhmanns Unterscheidung von Information, Mitteilung und Verstehen als Elemente des Kommunikationsprozesses zugrunde legend (Luhmann 1984, 191ff) – fragen, wo hier das Neue, also die Information bleibe und was am bloßen Mitteilen und Verstehen an sich so attraktiv sei. Aber vielleicht wird daran doch sichtbar, wie sehr wir auf die Verlässlichkeit und Sicherheit unserer grundlegenden Orientierungen angewiesen sind, wie sehr sie immer wieder der Bestätigung brauchen und wie bedeutsam uns der Konsens mit unserer sozialen Umgebung ist.

Anders gesagt: die Konfrontation mit anderen Meinungen und grundlegend anderen Überzeugungen informiert uns nicht nur darüber, dass Andere andere Ansichten und Überzeugungen haben, sondern stellt unsere eigenen Ansichten in Frage, führt zu Verunsicherung und daraus resultierend zu Distanz und Abwehr. Das Fremde muss auf Abstand gehalten werden.

Erst recht in den Ernstfall der Herausforderung werden wir geführt, wo wir nicht nur anderen Überzeugungen begegnen, sondern mit anderen *Praktiken* konfrontiert werden und sie unsere Handlungen tangieren und unsere Handlungsmöglichkeiten beeinflussen.

Genau damit müssen wir aber in der modernen Gesellschaft leben.

1. Die Erfahrung von Grenzen

Der Weg in die Moderne führt nicht in das „Land der *unbegrenzten* Möglichkeiten“. Vielmehr ist die Moderne durch Grenzen bestimmt – nicht nur des Wachstums. Die moderne Gesellschaft zieht zwar ihre Grenzen anders als die vormoderne, aber sie hat nicht weniger. Die höhere Komplexität moderner Gesellschaften führt im Gegenteil zu einer Zunahme von Grenzen – oder anders ausgedrückt – von Unterscheidungen.

Pluralisierung auf der kulturellen Ebene, *funktionale Differenzierung* auf sozialstruktureller Ebene und *Individualisierung* (und Restandardisierung) auf der Ebene der Persönlichkeit bringen diesen zunehmenden Unterscheidungsbedarf in verschiedenen Dimensionen des Handlungs- und Gesellschaftssystems zum Ausdruck. (Ausführlicher Laux 2007)

Neue Erfahrungen mit Grenzen ergeben sich auch für das Christentum in der Moderne. Sie schreiben sich in die Entwicklung des Religionsbegriffs – in seine Wandlung von der „religio“ zur neuzeitlichen Religion – ein.¹ Es lassen sich zwei grundlegende Grenzerfahrungen benennen:

Zum einen spiegelt der moderne Religionsbegriff die Differenzierung der Kultur in unterschiedliche Sinnbereiche und in verschiedene Funktionssysteme. „Soziologisch betrachtet reflektiert sich im modernen Religionsbegriff die Geschichte einer Ausdifferenzierung von Geltungs- oder Sinnsphären im Inneren der westlichen Gesellschaften seit der Zeit des 11. Jahrhunderts.“ (Lutz-Bachmann 2002, 82) Religion stößt an Grenzen, so dass die Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion bedeutsam wird. Gesellschaftliche Bereiche emanzipieren sich aus religiösem Anspruch und Zugriff. Funktionssysteme lösen sich aus dem religiös legitimierten Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und beanspruchen autonome Existenzgrundlagen. „Die Ausdifferenzierung wird getragen von funktionsspezifischen Legitimationsformen, die institutionseigene Sinngrundlagen des Handelns bereitstellen und den institutionsspezifischen Ausbau von Handlungszusammenhängen vor Eingriffen von außen absichern.“ (Gabriel 1980, 204) Die selbst als funktionales Teilsystem spezialisierte und akzeptierte Religion wird dadurch nicht akut in ihrer Existenz gefährdet, aber sie verliert ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz.

Zum anderen drückt sich im neuzeitlichen Begriff der Religion das Faktum aus, dass auch in den Sinnbereich Religion selbst Differenzierung einzieht, weil die Religion in Form von Religionen auftritt. Die Zeit ist vorbei, in der der christliche Glaube die Basis der gesamten Kultur bildete, von dem her sämtliches kulturelle Wissen integriert war. Im Unterschied zur asymmetrischen Unterscheidung in Gläubige und Ungläubige, die nicht reflexiv und reziprok mit der Grenze von

¹ Man kann auf Derridas Diktum verweisen, dass die Geschichte Europas nicht nur eine Geschichte der Religion, sondern auch des Religionsbegriffs ist. Vgl. *Derrida*, 14.

Innen und Außen umgeht, ordnet der Begriff der Religionen potentiell gleich. Er bringt aus der Sicht der einzelnen Religion die Erfahrung zum Ausdruck, dass ihr andere Sinn- und Geltungssysteme mit vergleichbaren Reichweiten und Ansprüchen begegnen. Hierin drückt sich die Erforderlichkeit des Perspektivenwechsels aus, in dem man realisiert, dass man selber Religion unter Religionen ist. Diese Erkenntnis muss in die Selbstwahrnehmung und -deutung einbezogen werden.

Man kann sich vorstellen, welche Herausforderungen für das Christentum (und für andere Religionen) damit verbunden waren (und sind) und welche Lernprozesse sie notwendig machten. Gebrochen wird damit der selbstverständliche Ausgriff des Christentums auf die gesamte Gesellschaft. Sie entzieht sich erstens weitgehend religiöser Gestaltung, weil die verschiedenen Teilbereiche nach eigenen Regeln funktionieren, und weist zweitens Religionen, Weltanschauungen, Wissens- und Moralinstanzen im Plural auf. Lernprozesse sind allerdings auch von Seiten der säkularen Gesellschaft hinsichtlich der Religion notwendig, wie sie in letzter Zeit insbesondere von Jürgen Habermas thematisiert werden. (Vgl. Habermas 2005)

Die Herausforderungen sind dreifacher Natur:

1. Auf der kognitiven Ebene ist das Interpretationsmonopol bzw. der Letztdeutungsanspruch des Christentums in Frage gestellt. Religion muss sich insbesondere mit dem Interpretationsanspruch der modernen Wissenschaft auseinandersetzen und beide Seiten müssen das Verhältnis von Wissen und Glauben klären.
2. Auf der normativen Ebene wird die Rolle des Christentums als Moralquelle und normsetzender Instanz fraglich. Das Verhältnis der Religion zur Politik als dem Bereich, der gesellschaftlich verbindliche und äußerlich zwingende Regelungen zu treffen hat, muss neu bestimmt werden. Macht, Recht und Religion müssen ins Verhältnis gesetzt werden.
3. Im Binnenfeld der Religion selbst bedarf der Umgang der Religionen untereinander einer Klärung. Angesichts konkurrierender Deutungen und Normierungen auf gleicher Ebene und mit gleicher Reichweite stellt sich die Frage, wie sie ohne Relativierung und ohne Fundamentalismus miteinander umgehen können. Das Verhältnis von Glaube zu Glaube ist zu bestimmen.

Die weiteren Überlegungen konzentrieren sich auf die mittlere Fragestellung des Verhältnisses von Religion zum Macht- und Rechtssystem unter den Bedingungen weltanschaulicher Pluralität. Diese ist darauf angewiesen, dass die Religionen und Weltanschauungen zu einer vernünftigen Regelung ihres wechselseitigen Verhältnisses kommen. Dessen Reflexion geschieht in diesem Beitrag nicht aus der Beobachterperspektive von „außen“, sondern innerhalb einer Reli-

gion. So ist im Kontext einer *theologischen* Sozialethik darüber nachzudenken, wie vom christlichen Glauben selbst das Zusammenleben mit anderen Religionen und Lebensweisen in *einer* Gesellschaft politisch-rechtlich zu denken ist – und dies im „christlichen Abendland“.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Fokus der Ausführungen auf der gesellschaftlich-politischen Ordnung des Zusammenlebens liegt. Die Überlegungen sind zwar durchaus bedeutsam auch für den Dialog der Religionen. Doch er erfordert mehr an Voraussetzungen als das – im Fortgang der Darlegungen noch genauer zu klärende – Minimum der Toleranz, das für ein gerechtes gesellschaftliches Zusammenleben notwendig ist. Der Dialog der Religionen setzt zumindest wechselseitige Wertschätzung als Religion und die Unterstellung einer minimalen Übereinstimmung in der Wahrheit voraus. (vgl. „Nostra aetate“, Nr. 2) Alles was weniger ist, steht unter dem allgemeinen Anspruch eines gerechten Umgang mit anderen Menschen und Überzeugungen, hat aber nicht spezifisch mit dem Dialog von Religionen zu tun.

2. Religion und Religion: Die Grenze der anderen Überzeugungen und der universalistische Anspruch des Christentums

Wo Handeln an Grenzen stößt, gibt es ein Diesseits und ein Jenseits der Grenze. Und es ist offensichtlich, dass das Eigene – die eigene Überzeugung von dem, was wahr, gut oder schön ist, und von dem, was Welt, Mensch und Geschichte ausmacht – nicht einfach auf die Anderen hin verlängert werden darf, auch nicht in ethischer Hinsicht. Was Christen in sittlicher Hinsicht als richtig oder falsch erkannt haben, leuchtet nicht immer allen ein. Und wenn man in das ethische Feld die Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit einzieht,² dann muss man akzeptieren, dass man nicht „andozieren“ oder streng rational ableiten kann, was ein gutes, gelingendes Leben im Letzten ausmacht.

² Die Unterscheidung von Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens geht davon aus, dass in Fragen der Gerechtigkeit eine rationale Klärung auch *zwischen* unterschiedlichen Weltanschauungen möglich ist, während die Frage des guten Lebens so mit Deutungen von Welt, Mensch und Geschichte verflochten ist, dass sie nur *innerhalb* von Weltanschauungen einer Antwort zugeführt werden kann. Unter modernen Bedingungen ist m.E. die Unterscheidung dieser beiden Fragen in der Ethik notwendig, ohne damit Bezüge zwischen beiden Fragekomplexen bestreiten zu wollen. Vgl. Habermas 1991.

Die Wahrnehmung als Religion unter Religionen und Weltanschauungen und das Scheitern der eigenen Wahrheitsgewissheit am Wahrheitsanspruch der Anderen könnte Relativismus nahe legen. Aus der Wahrnehmung irreduzibler Pluralität und inkommensurabler Denkwelten und Sprachspiele sowie der berechtigten und notwendigen moralischen Forderung der Gleichberechtigung wird vielfach das Urteil abgeleitet, dass damit „absolute Wahrheitsansprüche“ nicht vereinbar seien. Gemeinschaften, die den Anspruch erheben, die „Wahrheit für alle“ bzw. – in ethischer Perspektive – Konzepte des für alle Guten bzw. Richtigen zu kennen, seien nicht pluralismus- und toleranzfähig und damit gesellschaftlich und politisch potentiell gefährlich. Angemessen sei die relativistische Konzeption einer Wahrheit „für mich“ bzw. „für uns“. Doch ist nicht Relativismus die Konsequenz konkurrierender Wahrheitsansprüche, sondern Toleranz, wie noch zu zeigen sein wird.

Wenn das Christentum seine faktische Partikularität zur Kenntnis nimmt, so ist deshalb nicht der universale Anspruch aufzugeben, sondern nur eine Form seiner Behauptung, die über die Freiheit der Anderen hinweg geht. Christinnen und Christen bekennen den einen Gott, der Gott der ganze Welt und aller Menschen ist. Sein Heilswille richtet sich auf die ganze Menschheit, auch wenn sich sein Handeln in der Geschichte räumlich und zeitlich konkretisiert. Christen wollen die ganze Menschheit erreichen und für den Glauben gewinnen, wie im Auftrag, in alle Welt zu gehen, unmissverständlich zum Ausdruck kommt.

Diese Spannung zwischen universaler Heilbedeutung und faktischer Partikularität, die in den Kontrastgleichnissen schon biblisch thematisiert wird, ist in einer Weise auszuhalten und zu gestalten, die die Differenz nicht gewaltsam überwindet und den Vorwurf widerlegt, der biblischen Gottesglauben (und im Prinzip jeder Monotheismus) würde mit seinem universalistischen Anspruch und der Bestreitung des Rechtes fremder Götter ein Gewaltpotential freisetzen. (Vgl. Assmann 2001, 17-23) Verschiedene theologische Grundaussagen – von den verschiedenen Namen/Prädikaten Gottes, unter denen Einzigkeit nicht der einzige ist, über die eschatologische Perspektive bis zum sakramentalen Kirchenverständnis – können das Selbstverständnis einer *partikularen Gemeinschaft von universaler Bedeutsamkeit* begründen und bestätigen. (vgl. Laux 2007)

3. Religion und Nicht-Religion: Die Grenze anderer Handlungsbereiche und die Gerechtigkeitsorientierung des Christentums

Das Christentum stößt in der modernen Gesellschaft nicht nur auf andere Überzeugungen von ähnlicher Reichweite und vergleichbarem Geltungsanspruch, sondern auch auf andere Handlungsbereiche und gesellschaftliche Teilsysteme, die sich gegen eine einfache Verlängerung christlicher Überzeugungen und – hier vor allem – christlich geprägter Handlungsregeln und Normvorstellungen sperren.

Man kann an das Wirtschaftssystem denken, dem Konzepte einer ethischen Gestaltung nicht leicht zu vermitteln sind und das sich erst recht nicht als christliche Wirtschaft dem Christentum anverwandeln lässt. Ähnliches gilt aber auch für die Politik. Christliche Überzeugungen und Handlungskonzepte lassen sich nicht einfach in den Raum der Politik hinein verlängern. Politik als Raum der Entscheidungsfindung muss allen Überzeugungsgemeinschaften offenstehen und hat eigene Regeln. So wenig es eine christliche Wirtschaft gibt, so wenig gibt es eine christliche Politik. Damit sind allerdings christliche Maßstäbe nicht ausgeschlossen. Gerechtigkeit ist maßgeblicher moralischer Anspruch an diese gesellschaftlichen Räume, in denen Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen und Weltanschauungen zusammen handeln.

In der Bereitschaft, die Außenperspektive in die Binnenperspektive zu integrieren, kann das Christentum sehen, dass es Teil einer Pluralität von Weltanschauungs-, Überzeugungs- und Lebensstilgemeinschaften ist, die zusammen in *einer* Gesellschaft leben, gemeinsame Regeln teilen und sie gemeinsam weiterentwickeln müssen. Zugleich ist wahrnehmbar, dass angesichts der großen und teilweise inkommensurablen Pluralität das faktisch partikulare ethische Konzept einer einzelnen Gemeinschaft – mit welchem universalistischem Selbstverständnis oder Vernunftanspruch es auch vorgetragen werden mag – nicht als Grundlage für Ordnung der *gemeinsamen* Angelegenheiten taugen kann. Regelvorschläge müssen sich vor der gemeinsamen Vernunft, deren Gemeinsamkeit sich in argumentativer Kommunikation zu erweisen hat, rechtfertigen lassen. Es reicht nicht aus, dass wir unsere Vorstellungen überzeugend finden. Das Christentum muss insofern den Anspruch auf eine *spezifisch christliche* Ausgestaltung gemeinsamer Institutionen zurücknehmen. Grundlage der Gestaltung kann vielmehr nur die allen gemeinsame praktische Vernunft sein. Die wechselseitige Anerkennung der Gesellschaftsmitglieder als Wesen von gleichem Wert und gleicher Würde sowie mit gleichen Rechten ist Grundlage des Zusammenlebens. Unparteilichkeit

und Verallgemeinerbarkeit müssen die Regeln des Zusammenlebens auszeichnen.

Mit großem Nachdruck verweist Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika „Deus caritas est“ auf Gerechtigkeit als entscheidenden Orientierungspunkt: „Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik.“ (DCE 28) Und was Gerechtigkeit ist und was unter konkreten Bedingungen recht ist, hat nicht der Glaube zu klären:

„Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muss sie immer wieder gereinigt werden, denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. An dieser Stelle berühren sich Politik und Glaube. Der Glaube hat gewiss sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen. Genau hier ist der Ort der Katholischen Soziallehre anzusetzen: Sie will nicht der Kirche Macht über den Staat verschaffen; sie will auch nicht Einsichten und Verhaltensweisen, die dem Glauben zugehören, denen aufdrängen, die diesen Glauben nicht teilen.“ (DCE 28)

Wenn Christinnen und Christen, wenn christliche Gemeinschaften und Parteien nachdrücklich auf die Perspektive der Gerechtigkeit verwiesen werden, so wird ihnen hier nicht von außerhalb etwas zugemutet, was von ihrem Glauben her keinen Anknüpfungspunkt fände. Christen glauben an einen gerechten Gott, der Recht und Gerechtigkeit will und schafft. Gerechtigkeit ist ihnen innerstes Anliegen.

Und doch ist die Ausrichtung auf Gerechtigkeit auch für das Christentum nicht billig zu haben, sie erfordert Anstrengungen und schmerzliche Lernprozesse. Schwierig ist gerade die Anerkennung der Anderen in ihrer Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung. Den Un- und Andersgläubigen, den Andersdenkenden und besonders den (ganz) anders Lebenden, die gleichen Rechte zuzugestehen, wie der eigenen Wahrheit und dem eigenen rechten Handeln fällt schwer. Die Anerkennung des Anderen schließt die Notwendigkeit ein, die abgelehnte, die sittlich nicht richtige, die sündhafte Handlung anderer nicht nur hinzunehmen, sondern sie u.U. in ihrem Recht auf Praktizierung zu verteidigen und zu schützen, sofern diese Handlung nicht selbst Unrecht zufügt. Am Beispiel homosexueller

Lebensführung und Lebensformen etwa ließe sich diese Fragestellung aktuell verdeutlichen.

Fundamentalistische Positionen sind genau zu diesem reflexiven Schritt nicht in der Lage und deshalb zur machtgestützten Durchsetzung ihrer Position und zur Unterdrückung abweichender Überzeugungen und Praktiken geneigt – sofern sie über die entsprechenden Machtmittel verfügen.

Gerechtigkeit schützt das Recht aller und darin das Recht der Anderen. Sie wahrt auch und gerade das Recht der Fremden und der Andersartigen. Normen und Gesetze, die deren Handlungsfreiheit einschränken, müssen sich vor *ihnen* und mit Gründen rechtfertigen lassen, die *ihnen* einsichtig sind, weil sie rationalen und säkularen Charakter haben.³

4. Die Bedeutung der Toleranz

Toleranz bezieht das Gerechtigkeitsprinzip auf den Umgang mit anderen Überzeugungen und Praktiken und bringt das Recht auf und die Pflicht zur Rechtfertigung zum Ausdruck.

Zum Begriff der Toleranz gehört wesentlich eine spezifisch qualifizierte Ablehnungskompetente. (vgl. Forst 2003, 33-41) Toleranz ist nur in Bezug auf Überzeugungen, die als falsch, und im Blick auf Praktiken, die als schlecht eingestuft werden, nötig. Toleranz ist zugleich aber auch nur gegenüber solchen abgelehnten praxisleitenden Überzeugungen und Praktiken die angemessene Haltung, die zwar als ethisch falsch, nicht aber als vernunftwidrig – und das heißt als ungerecht bzw. als Unrecht – anzusehen sind. Ungerechten, die Rechte anderer Menschen bestreitenden und verletzenden Praktiken ist nicht mit Toleranz, sondern mit Zurückweisung und Unterbindung zu begegnen.

Bei der Frage der Toleranz geht es im wesentlichen nicht um die Frage, welche Überzeugungen und Praktiken noch hingenommen werden *können*, obwohl sie die Wahrheit oder das Sittengesetz verfehlen. Vielmehr steht zur Klärung an, was wir als Gesellschaftsmitglieder unbedingt voneinander erwarten und einander deshalb auch verpflichtend und zwingend in positiver oder negativer Handlungs-

³ Die Notwendigkeit säkularer Argumente wird von Rawls, Audi und Habermas betont. Religiöse Argumente bedürfen der Übersetzung, um die sich – so Habermas – aber auch die Nicht-Glaubenden zu bemühen haben.

vorschrift zumuten können und müssen. Damit ist zugleich auch ein Handlungsbereich benannt, wo wir Handlungsweisen nicht zwingend vorschreiben dürfen und deshalb die Handlungsfreiheit der Anderen gewährleisten *müssen*.

Rainer Forst unterscheidet auf der Grundlage eines umfangreichen historischen Durchgangs vier auffindbare Grundverständnisse von Toleranz: (Vgl. Forst 2003, 42-48)

1. Bei der „Erlaubnis-Konzeption“ der Toleranz gestattet die Autorität bzw. Mehrheit, dass Minderheiten im von der Mehrheit bestimmten Rahmen ihren Überzeugungen gemäß leben dürfen. Die Toleranzsituation ist nicht-reziprok.
2. In der pragmatisch-instrumentellen „Koexistenz-Konzeption“ begegnen sich Gruppen um des sozialen Friedens oder anderer höherer Ziele willen mit Toleranz. Toleranz wird hier zwar in gewisser Weise reziprok gewährt, doch nicht auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung, sondern auf der Basis von Güterabwägung, insbesondere unter Berücksichtigung der hohen Kosten von Konfrontation.
3. In der „Respekt-Konzeption“ wird Toleranz als moralisch begründete Form der wechselseitigen Achtung verstanden. Der Respekt bezieht sich in dieser Konzeption auf den als gleichwertig und gleichberechtigt verstandenen Anderen. Seine Überzeugungen und Praktiken werden toleriert, nicht notwendigerweise geschätzt.
4. Die „Wertschätzungs-Konzeption“ geht noch einen Schritt weiter, indem sie verlangt, die Überzeugungen und Praktiken anderer als ethisch wertvoll zu schätzen, auch dort wo man sie nicht teilt.

Rainer Forst setzt mit guten Gründen auf die Respekt-Konzeption der Toleranz. Die Wertschätzungs-Konzeption verlangt zuviel: Man muss die handlungsleitenden Überzeugungen der Anderen nicht wertschätzen und darf sie durchaus als falsch, schlecht, ja als verabscheuenswert ansehen. Und man darf den eigenen Glauben als den einzig wahren ansehen, das Christentum für die absolute Religion halten. Man wird zwar die Bedeutung, die die jeweiligen Überzeugungen für die Anderen haben, wahrnehmen und so zu einem rudimentären Verstehen kommen müssen. Eine darüber hinausgehende Verpflichtung zur Wertschätzung trägt jedoch einerseits die Gefahr einer relativistischen Gleichordnung aller ethischen Überzeugungen und Praktiken in sich (die den Toleranzbegriff zum Verschwinden bringen würde) und geht insofern zu weit. Andererseits besteht die Gefahr, dass sie zu kurz greift, indem sie die Toleranz auf das beschränkt, was noch „wertschätzbar“ ist. Was ist mit Überzeugungen und Praktiken, die

man nicht mehr wertschätzen kann, aber deren Unterlassen man dennoch nicht erzwingen darf?

Die Erlaubnis- und die Koexistenz-Konzeption bleiben prekär, weil in praktischer Hinsicht tolerantes Handeln und toleranzgewährende Strukturen von anderen Zielen und Gütern abhängig gemacht werden. In diesem Verständnis wird die gesellschaftliche Durchsetzung der Wahrheit bzw. der richtigen Ordnung der gesellschaftlichen Institutionen gewissermaßen der Toleranz geopfert bzw. zugunsten des Friedenszieles zurückgenommen. Toleranz wird trotz des Schadens für die Wahrheit als kleineres Übel in Kauf genommen.

Wenn so Wahrheit und Toleranz in ein Spannungsverhältnis gestellt werden, und Toleranz nur ein Mittel der Güterabwägung ist, wird nicht deutlich, wie eng Toleranz mit dem Kern christlicher Glaubensbotschaft und dem Zentrum der Ethik verbunden ist. Es ist die Achtung vor dem gleichen Wert und der gleichen Würde des Anderen, die es erforderlich macht, einen Perspektivwechsel vorzunehmen und seine Bedürfnisse und Ansichten so ernst zu nehmen wie die eigenen und seine Freiheitsrechte zu achten. Christlich gesehen ist der Andere, gerade der marginalisierte, der fremde, der abweichende Andere Ort und – wenn man so formulieren will – Sakrament der Gottesbegegnung. Toleranz, die Achtung und Anerkennung zum Ausdruck bringt, hat ihren eigenen Wert und ihre Wahrheit.

Ich komme zum politischen Schluss:

5. Ein christliches Europa ist kein christliches Europa

Diese zugespitzte und auf die politische und rechtliche Ebene bezogene und nicht darüber hinaus verlängerbare Aussage hat ihre Paradoxie darin, dass sie das anstrebt, was sie zu bestreiten scheint: Ein christliches Europa. Zu streiten bleibt um die Form. In der Konsequenz der bisherigen Überlegungen trete ich dafür ein, dass die christliche Signatur Europas und seiner Staaten darin liegt, dass sie in voller Radikalität mit der Anerkennung der Anderen, auch der anderen Religion(en) ernst machen. Oder negativ formuliert: Die Christlichkeit Europas durch die Verteidigung der Reste politischer Vorrechte sichern zu wollen, durch die Privilegierung seiner Symbole im öffentlichen Raum, durch einen besseren rechtlichen Status und eine gewisse Amalgamierung von Kirche und Staat, scheint problematisch. (Vgl. Ricœur 2000) Dieser Weg ist nicht nur unnötig defensiv und führt in permanente Rückzugsgefechte, er ist nicht nur wenig erfolgversprechend und verkennt die segensreiche Wirkung der Trennung von Kirche und Staat für Kirche und Staat, sondern führt das Christentum auch in einen performativen

Widerspruch: Die Anerkennung des Anderen als Kern der christlichen Frohbotschaft zu formulieren und politisch doch nicht uneingeschränkt vollziehen zu wollen.

Ein ganz wichtiges Zeichen, das das christliche Europa in einer Welt zunehmender Religionskonflikte und Identitätskämpfe geben kann, ist die ernsthafte Realisierung der Option für die Anderen, die gerade den fremden Anderen mit ihren manchmal befremdlichen Überzeugungen gilt. Andere Lebensweisen, andere Konzepte gelingenden Lebens, andere Religionen haben die gleichen Rechte. Diese Option verlangt zugleich, dort unzweideutig zu widersprechen, wo Überzeugungen und Praktiken die Rechte Anderer verletzen und damit Gerechtigkeit verfehlen. Ein christliches Europa kann so zeigen, dass Offenheit nicht Schwäche, sondern Stärke bedeutet, und mit Entschiedenheit einhergehen kann. Im Raum gesicherter Freiheit für alle Überzeugungen können Christinnen und Christen ihren Glauben mit Selbstverständlichkeit und Offenheit, mit Kommunikationsbereitschaft und missionarischem Eifer sowie mit Bereitschaft zu jedem Wahrheits- und Gerechtigkeitsstreit offensiv leben.

Die Bereitschaft, anderen Religionen und Weltanschauungen die gleichen Rechte einzuräumen, wird es zwar möglicherweise schwer machen, manche christlichen Symbole und Besitzstände im öffentlichen Raum zu behaupten, und zugleich ein starkes und sichtbares Symbol christlicher Kultur der Anerkennung des Anderen sein.

Referenzen

- Assmann, J. 2001: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. Frankfurt/Main: Fischer.
- Audi, R. & Wolterstorff, N. 1997: Religion in the Public Square. The Place of Religious Convictions in Political Debate. New York.
- Benedikt XVI. 2005: Enzyklika „Deus caritas est“. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171) Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Derrida, J. 2001: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders. & Vattimo, G. (Hg.): Die Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 9-106.
- Forst, R. 2003: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Gabriel, K. 1980: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte. In: Ders. & Kaufmann, F.-X.: (Hg.): Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz: Grünewald, 201-225.
- Habermas, J. 1991: Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Ders: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 100-118.
- Habermas, J. 2001: Glaube und Wissen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 2005: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 119-154.
- John, O. & Möhring-Hesse, M. (Hg.) 2006: Heil – Gerechtigkeit – Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede. Münster: Lit.
- Laux, B. 2002: Wert der Werte. Zur Bedeutung und Tragfähigkeit des Wertkonzepts in der pluralen Gesellschaft. In: Stimmen der Zeit 220, 507-518.
- Laux, B. 2007: Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft. Münster: Lit.
- Luhmann, N. 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M. 2002: Religion nach der Religionskritik. In: Dethloff, K. et al. (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne. Berlin: Parerga, 79-97.
- Rawls, J. 1998: Politischer Liberalismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ricœur, P. 2000: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare. In: Forst, R. (Hg.): Toleranz. Frankfurt/Main: Campus, 26-44.
- Taylor, Ch. 1995: Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Zweites Vatikanisches Konzil, 1965: Erklärung "Nostra aetate" über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. (In: LThK 13. Das Zweite Vatikanische Konzil II. 2. Aufl. 1967, 488-495).
- Zweites Vatikanisches Konzil, 1965: Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit. (In: LThK 13. Das Zweite Vatikanische Konzil II. 2. Aufl. 1967, 712-747).