

CHRISTOF MANDRY

Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert – theologisch-ethische Überlegungen

In diesem Band werden vielfältige Phänomene des Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte dargestellt, und es werden so die Pluralität der europäischen Religionen und die Vielfältigkeit der Religionsgeschichte in Europa in ihrer historischen Breite und Tiefe erkennbar. Dennoch versteht es sich keineswegs von selbst, im Pluralismus so etwas wie ein Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte zu sehen, ihn also als etwas offensichtlich Positives hervorzuheben. In vielen unserer aktuellen gesellschaftlichen Debatten wird nämlich im Gegenteil im Pluralismus ein Problem erkannt, nämlich eine Quelle für schwerwiegende soziale, politische und religiöse bzw. weltanschauliche Spannungen. Hier erscheint Pluralismus viel eher entweder selbst als Ursache für Konflikte oder als etwas, was die gesellschaftlich immer bestehenden Konflikte und Interessengegensätze zusätzlich belastet und ihre erfolgreiche, d.h. friedliche Bearbeitung erschwert. In meinem Beitrag möchte ich vor allem auf diese gesellschaftliche Ebene des Pluralismus eingehen und überlegen, wann und warum Pluralismus als Problem und unter welchen Bedingungen er als Wert betrachtet werden kann. Pluralismus als Wert anzusehen, ihn als etwas Wertvolles und Wünschenswertes zu bejahen, ist ein verhältnismäßig spätes Phänomen, auch wenn – das wird in den anderen Beiträgen dieses Buches deutlich – auf unterschiedlichen Ebenen die Pluralität von Ausdrucksformen und religiösen Bekenntnissen schon seit langem besteht und bejaht wird.

Meine Überlegungen gliedern sich in vier Teile. Zunächst versuche ich analytisch und begrifflich zusammenzutragen, was es heißt, Pluralismus als ein Problem oder als einen Wert anzusehen. Im zweiten Teil gehe ich auf Pluralismus als Problem ein und zwar aus theologisch-sozialethischer Sicht. Warum, so frage ich, ist es der christlichen Tradition in Europa so lange so schwer gefallen, die gesellschaftliche und religiöse Pluralität, die in unterschiedlichem Ausmaß immer bestanden hat, anzuerkennen? Meiner Ansicht nach hängt das mit der Privilegierung der Idee der Einheit zusammen, die in der christlichen

Theologie vorherrschend ist und die auch für die Wahrnehmung gesellschaftlicher und politischer Sachverhalte maßgebend war. Im dritten Teil geht es schließlich um die in jüngster Zeit deutlicher werdende Anerkennung von Pluralismus als einem Wert. Was bedeutet das und wie schlägt sich das politisch-institutionell nieder? Mein Beispiel ist der Verfassungsvertrag der Europäischen Union, der als Vertrag von Lissabon im Dezember 2009 endlich in Kraft getreten ist. Die Einheit Europas – der Europäischen Union – wird dort als eine Einheit proklamiert, die auf europäischen Werten basiert. Unter diesen Werten befindet sich auch der Wert des Pluralismus. Das ist die für die Gegenwart ausdrücklichste Hervorhebung von Pluralismus als einem Wert – auch des religiösen Pluralismus in Europa. Aber wie kann auf Pluralismus eine Einheit aufgebaut werden? Kann Pluralismus ein zentraler Wert sein oder bedarf er der Einbettung in weitere Werte? Der kurze vierte und abschließende Abschnitt fungiert als Zusammenfassung und Ausblick.

Wie meine Gliederung bereits erkennen lässt, zieht sich die Konstellation von Pluralität und Einheit durch meinen ganzen Beitrag. Ob Pluralismus als Problem oder ob Pluralismus als Wert empfunden wird, hängt davon ab, so meine These insgesamt, wie in der Spannung zwischen Pluralität und Einheit der Akzent gesetzt wird, also wie die beiden Pole jeweils zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Der Kern des Pluralismusproblems besteht nicht in der Ablösung des Einheitsdenkens durch ein Pluralitätsdenken, sondern in einem neuen Verständnis der dauerhaft spannungsvollen Verbindung zwischen beiden.

1. Pluralität als soziale Tatsache und Pluralismus als Einstellung zur Pluralität

Für meine Betrachtung wichtig ist die Einsicht, dass ein großer Unterschied darin besteht, das Faktum des Pluralismus hinzunehmen oder den gesellschaftlichen Pluralismus anzuerkennen und zu bejahen. Mit beiden Bewertungen sind unterschiedliche Haltungen, Annahmen und Anforderungen verbunden, die ich in den Blick nehmen möchte. Welche Werte sind beispielsweise dafür erforderlich, Pluralismus nicht nur aushalten, sondern ihm etwas Positives abgewinnen zu können? Ein Blick auf die Logik von Pluralität, Pluralismus und Einheit kann uns hier weiterbringen.

Pluralität oder Vielheit und Verschiedenheit lassen sich nicht denken, ohne Bezug auf irgendeine Einheit zu nehmen. Die Idee einer Einheit ist immer vorhanden, wenn von Pluralismus und Pluralität die Rede ist, denn die Feststellung von Pluralität erfolgt ja nicht als schlechthinnige Vielheit, sondern Pluralität wird stets bezogen auf eine bestimmte Größe und eine Eigenschaft, hinsichtlich derer Unterschiedlichkeit konstatiert wird. Etwas Vergleichbares oder Gemeinsames wird vorausgesetzt; es sind bestimmte Unterschiede hinsichtlich Eigenschaften oder Einstellungen, die innerhalb einer Gesamtheit oder bezogen auf eine Einheit festgestellt werden. Schließlich sind irgendwelche Unterschiede ja immer vorhanden, es wechselt jedoch die Bereitschaft, sie als relevant oder signifikant anzusehen. Beispielsweise sind in jeder hinreichend komplexen Gesellschaft mit ökonomischer, sozialer oder funktioneller Differenzierung auch Unterschiede der Lebensstile und Lebensformen, der politischen, weltanschaulichen und kulturellen Ausrichtung, der spirituellen Orientierung, der religiösen oder der kultischen Observanz vorhanden. Den Ausdruck Pluralität möchte ich daher als Beschreibungsterminus benutzen, beispielsweise um gesellschaftliche Unterschiede unterschiedlichen Ausmaßes festzustellen, noch ohne Rücksicht, ob sie auch von den Gesellschaftsmitgliedern als wichtig, bedenklich oder wünschenswert betrachtet werden. Aus der Perspektive eines objektiven Betrachters – etwa des Wissenschaftlers – lassen sich, abhängig vom Erkenntnisinteresse, religiöse oder soziale Unterschiede nach bestimmten Kriterien ausmachen und bemessen. Das sagt jedoch zunächst noch nichts über die Selbstwahrnehmung der Betroffenen aus, ob auch für sie diese Unterschiede wichtig, emotional, sozial, moralisch oder religiös konnotiert und für ihre Selbstbeschreibung relevant sind oder im Gegenteil als eher nebensächlich oder als unter der Signifikanzschwelle liegend angesehen werden.

Den Ausdruck Pluralismus möchte ich hingegen als Terminus der Selbstbeschreibung einsetzen. Pluralismus bedeutet, dass eine Gesellschaft – oder eine andere soziale Einheit: etwa eine Konfession oder eine Religion – ihre innere Pluralität *selbst feststellt* und sie auch als *bedeutsam* ansieht. Die Pluralität, d.h. die innere Vielfalt ist dann ein wichtiges, bedeutsames, entweder positives oder negatives Charakteristikum. So kann Pluralität beispielsweise bestehen, ohne dass Pluralismus vorliegt, weil die de facto vorhandene Vielfalt nicht als signifikant erlebt wird, d.h. nicht als identitätsrelevant wahrgenommen wird.

Multireligiöse oder multikonfessionelle Gemeinden oder Gruppen können etwa lange Zeit bestehen, ohne dass es zu Problemen kommt, und die Unterschiedlichkeit der Konfessionen ist natürlich auch den Mitgliedern bekannt, aber die Gruppe würde sich nicht als multireligiös oder multinational, multiethnisch beschreiben. Es ist kein Topos ihrer Selbstbeschreibung. Das kann sich natürlich ändern, und es ist auffällig, welche Differenzen nun zu Demarkationslinien bedeutsamer, und eben auch problematischer Unterschiedenheit werden – denn erneut: Unterschiede sind immer vorhanden, aber sie werden niemals alle oder als solche zu Grenzlinien aufgebaut und entweder negativ – das macht den vielbeachteten Konfliktfall aus – oder eben auch positiv bewertet.

Pluralismus bedeutet weiterhin häufig, dass diese Pluralität der Überzeugungen, Orientierungen und der Lebensstile als eine Art Lebensform Akzeptanz findet: Die Gesellschaft ist plural, und das ist für sie kennzeichnend, aber es stellt keine grundsätzliche Infragestellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts dar, sondern wird positiv bewertet. Natürlich kann es zu Problemen im Zusammenleben kommen, aber diese werden vor dem Hintergrund einer anerkannten und bejahten pluralen Gesellschaft gesehen. In diesem Zusammenhang ist erneut zu beachten, dass selbst der akzeptierte und bejahte Pluralismus niemals total ist, sondern auf spezifische, ausgezeichnete Sachverhalte bezogen ist: Lebensstile und Lebensentwürfe, religiöse, weltanschauliche Überzeugungen und Zugehörigkeiten, nationale und ethnische Identitäten. Mit dieser Bezogenheit des Pluralismus auf bestimmte Sachverhalte ist zugleich gesagt, dass er auf sie begrenzt ist: Niemand eigentlich bejaht einen grenzenlosen Pluralismus. Es gibt Grenzen des Pluralismus, signifikante Schwellen, jenseits derer Unterschiede als bedrohlich erlebt werden, weil sie die Einheit in Frage stellen oder das befürchtet wird. Außerdem kann es bestimmte Themen geben, bezüglich derer nur ein geringer Pluralismus als erträglich erscheint, d.h. mit anderen Worten, dass es sich um ein identitätssensibles Thema handelt, in dem ein möglichst weitgehender Konsens erwünscht und nur ein enger Dissensrahmen als erträglich angesehen wird. Auch Pluralismus ist also auf Einheit bezogen, es sind jedoch die Grenzen der Einheit geweitet: Einheit wird nicht als enge Einheitlichkeit aufgefasst, sondern als eine Einheit in Verschiedenheit, wobei erneut die Einheit eine Gemeinsamkeit jenseits der Unterschiede erfordert. Pluralismus als bejahende Einstellung zur gesellschaftlichen Vielfalt, das dürfte da-

mit klar geworden sein, ist keine einfache Haltung des *laissez faire* oder der Indifferenz, sondern beruht selbst auf keineswegs trivialen Voraussetzungen.

Pluralismus als Markenzeichen der europäischen Religionsgeschichte zu bezeichnen, ist also selbst außerordentlich bezeichnend. Meines Erachtens beruht es auf mindestens zweierlei Voraussetzungen. Erstens auf der Ablösung oder, wenn man so will, der Überwindung einer selbstverständlichen christentumshistorischen Sichtweise auf Europa, letztlich der christlich-theologischen Position des europäischen Christentums, die Europa als *terra christiana* ansieht, von dessen zentraler Stellung aus Abweichung betrachtet und problematisiert wird.¹ Zweitens beruht es auf der Relativierung von Religion insgesamt, bzw. genauer: auf der Relativierung von Religion als eines Faktors, der den gesellschaftlichen Zusammenhalt verbürgt. Erst dort, wo Religion ihre Bedeutung für gesellschaftlichen Zusammenhalt verloren und für politischen Frieden weitgehend eingebüsst hat und sie – zumindest auf der normativen Ebene – zur Privatsache geworden ist, lässt sich ihre Pluralität emphatisch begrüßen, weil sie zumindest der Idee nach keine prinzipielle Infragestellung der Einheit Europas als politisch-kultureller Wirklichkeit impliziert.

Dass gegenwärtig unter den Voraussetzungen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus „Religion“ erneut als eine zentrale Ursache der Infragestellung von gesellschaftlicher und politischer Einheit erlebt wird, ist daher seinerseits ein aufschlussreicher Vorgang. Das betrifft etwa die Debatten über religiös motivierte Gewalt oder über die geringe Integration von Migranten („Parallelgesellschaften“). Aufschlussreich ist der Fokus auf Religion zunächst deshalb, weil Religionen selbst in diesem Punkt offenbar plural sind, nämlich ob und inwieweit sie Pluralismus als gesellschaftlichen und religiösen Wert bejahen. Die Beobachtung, dass religiöse Überzeugungen mit einer Anerkennung von Pluralismus vereinbar sein können (aber nicht zwangsläufig müssen – und *vice versa*) sollte den Blick auf die kognitiven und sozialen Kompetenzen auf der Seite von Religionsgemeinschaften lenken, die die Voraussetzungen für und die Konsequenz aus der Bejahung von Pluralismus oder zumindest seiner pragmatischen Akzeptanz darstellen. Und außerdem ist bemerkenswert, dass angesichts der aktuellen, keineswegs zu leugnenden politischen und sozialen Herausforderungen es ausgerechnet „Religion“ ist, was als Merkmal der Differenz herausgestellt wird, nicht etwa Kultur, Ethnie, soziale Klasse, Bildungs-

status oder Einkommensniveau, die ja sämtlich ebenfalls als Merkmale zur Kennzeichnung sozialer Vielfalt in Frage kämen. Denn das Integrationsproblem etwa in Berlin-Kreuzberg ist wahrscheinlich ebenso sehr ein Unterschichten-, ein Kultur-, ein Türken- und ein Bildungsproblem, wie es ein Islamproblem ist. Die Gesellschaft ist eben nicht nur hinsichtlich der religiösen Einstellungen plural und divergent.

Aber auch dies lenkt den Blick wieder auf die Tatsache, dass die Rede vom Pluralismus Einheit voraussetzt, ja sie geradezu konstruiert. Denn die bejahte oder problematisierte Vielheit entsteht erst, wenn sie auf eine bestimmbar soziale Größe bezogen wird, die ihrerseits vorausgesetzt oder sogar explizit normativ ausgezeichnet ist. Diese Größe kann ein Staat, eine Gesellschaft, eine Gemeinde, eine Kirche oder „Europa“ als eine historisch-kulturelle Größe sein – die Einheit dieser Größe wird jeweils als fortbestehend angesehen oder zumindest als gewollt, und zwar gerade trotz des Pluralismus und vor allem in einer Weise, dass dem Pluralismus Rechnung getragen und ihm Anerkennung verschafft wird. Es ist daher nur folgerichtig, dass das Werk „Europäische Religionsgeschichte“ um Europa bzw. europäische Religionsgeschichte als etwas Bestimmbares bemüht sein muss, sollte denn Vielfalt in einer sinnvollen Weise von ihm ausgesagt werden können.² Die Rede vom Pluralismus tendiert also dazu, die Grundlage für Einheit zu verschieben, sie entweder auf ein anderes Merkmal zu verlagern oder auf einer anderen Ebene festzumachen.

Deutlich wird dies etwa an der Europäischen Union, bei der die Proklamation von Pluralismus als Markenzeichen, wie ich bereits sagte, ebenfalls begegnet. Eigentlich ist es ein ganzes Set an Werten, die zu europäischen Markenzeichen erhoben werden. Indem die EU sich als Wertegemeinschaft bezeichnet, so viel sei hier schon gesagt, legt sie als Basis ihres Zusammenhalts, als politischen Legitimationsgrund für die supranationale Einheit, nicht mehr eine Nation zugrunde, sondern Werte. Die politische Einheit Europas als Wertegemeinschaft zu verstehen, bedeutet eine Neuinterpretation von Einheit und Vielheit vorzunehmen, nun unter der expliziten Affirmation von Pluralismus als Wert: Pluralismus der nationalen Kulturen, der Sprachen, Traditionen und auch der Religionen. Darauf wird in meinem dritten Abschnitt zurückzukommen sein.

2. Die eine heilige Kirche und die vielen Kirchen: Pluralismus als Problem

Als theologischer Ethiker und Sozialethiker will ich nun von einer weiteren Seite auf Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert eingehen, nämlich sozusagen von einer religiösen Tradition aus, der christlichen, vor allem der katholischen. Woher kommt es eigentlich, dass das Christentum sich so lange so schwer mit Pluralismus getan hat, und zwar ebenso sehr mit einem gesellschaftlichen, einem innerchristlichen, wie auch mit einem innerkatholischen, also innerkirchlichen? Dieser Frage gehe ich anhand der Überlegung nach, wie die christliche theologische Ethik und die christliche Morallehre zu einer positiven Einstellung des Pluralismus gelangt sind. Der Akzent meiner Überlegungen liegt dabei auf dem gesellschaftlichen Pluralismus, während die weiteren Pluralismen, wie der innerkirchliche, der theologische, der religiöse Pluralismus, die ebenfalls heiße Eisen der christlichen Theologie darstellen, etwas in den Hintergrund gerückt bleiben müssen und nur gestreift werden.

Offenkundig ist es eine ziemlich junge Entwicklung, dass christliche Theologie eine positive oder zumindest eine entspanntere Haltung zum Pluralismus in der Gesellschaft einnimmt. Das hat seinen Grund darin, dass der Begriff und der Wert der Einheit in der christlichen Tradition – und übrigens in der philosophischen Tradition insgesamt – als vorrangig und als bevorzugt angesehen werden: Einheit ist ein metaphysisch und theologisch ausgezeichneter Begriff, er ist von zentraler theologischer, ekklesialer und politischer Bedeutung gewesen und ist es m.E. immer noch. So kann es auch hier nicht darum gehen, zu zeigen, wie die Hochschätzung der Einheit durch die der Vielheit abgelöst wurde, im Gegenteil bedeutet die Bejahung des Pluralismus nicht die Geringschätzung der Einheit, sondern ein anderes Verständnis von Einheit. Es gibt keinen grenzenlosen Pluralismus, sondern Pluralismus ist immer bezogen auf eine einigende und in unterschiedlichem Sinne auch normative Größe, wie ich in diesem Zusammenhang in Kürze erneut demonstrieren werde. Dazu gehe ich auf die theologische Lehre von der einen Kirche ein, die nach meiner Einschätzung für das christliche Verständnis des Politischen und die Praxis bedeutender war als die Trinitätslehre von der Drei-Einheit-Gottes, ein Gottesbegriff also, der Einheit und Unterschiedenheit in sich birgt. Aber der Einheitsidee kam nicht nur theoretisch-metaphysisch großes Gewicht zu, vielmehr erschien die Lehre von der einen heiligen, katholischen und apostoli-

schen Kirche höchst relevant angesichts der kirchengeschichtlich permanenten Erfahrung einer Gefährdung der kirchlichen Einheit und ihrer Bestreitung durch Abspaltungsbewegungen. Letztlich war es die Verbindung der einen Kirche mit der einen Wahrheit des Glaubens, die sowohl theologisch, als auch ekklesial und politisch gesellschaftlichen Zusammenhalt nur mit dem Einhegen und Zurückdrängen von Verschiedenheit denken konnte.

Die Einheit der christlichen Kirche war dem Christentum von seinen Anfängen an ein Anliegen, und sie war für die Christen auch eine permanente Herausforderung, und zwar bereits in apostolischer Zeit. Davon zeugen schon die zahlreichen neutestamentlichen Mahnungen zur Einigkeit, wie sie sich etwa bei Lukas und im Johannesevangelium finden. Vor allem ist es aber Paulus, der um die Einigkeit und die Einheit der frühchristlichen Gemeinden kämpft. Die Herausforderung des Pluralismus bestand damals darin, zu einer gemeinsamen Linie zu finden angesichts unterschiedlicher Gemeindepraktiken und unterschiedlicher Haltungen in den großen Fragen der damaligen ersten Christen. Sie verstanden sich ja zunächst als Juden. Für sie lautete die entscheidende Frage: Was bedeutet Treue zur Sendung durch den auferstandenen Jesus Christus? Welche Praxis hat daraus zu folgen, wie vereinen sich die unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen in der gemeinsamen Berufung? Also wie finden sich die Unterschiede, nämlich: Arme, Reiche, Bürger, Sklaven, Freigelassene, Griechen, Römer, Juden, Barbaren und zusätzlich die verschiedenen Gaben – als die Charismen – der Gemeindeglieder zu dem einen Dienst am Evangelium? Anders ausgedrückt, mussten die frühchristlichen Gemeinden zu ihrer Identität finden, die ihnen sowohl von außen abgefordert wurde – durch die Anfragen ihrer Mitbürger, was denn das Ganze solle und ob es noch mit dem jüdischen Glauben vereinbar sei – als auch von innen, nämlich durch die unterschiedlichen Strategien, mit dem Anwachsen der Anhängerschaft umzugehen.

Die Frage, wie Nichtjuden in die Gemeinden integriert werden sollten, musste folglich eine zentrale Herausforderung darstellen, da sie die Frage aufwarf, worin es eigentlich besteht, ein Jünger Christi zu sein, in seine Nachfolge zu treten. Müssen Nichtjuden zuerst Juden werden, sich beschneiden lassen und als Juden leben, d.h. die Gebote und den Tempelkult einhalten? Und wie kann dann ein vertrauensvolles Zusammenleben im Glauben, ausgedrückt in der so genannten Mahlgemeinschaft, zwischen den jüdischen und den nichtjüdischen

Gemeindemitgliedern bestehen, wenn die einen sich Reinheitsgeboten verpflichtet fühlen, die genau das gemeinsame Essen mit Nichtjuden verbieten oder nur unter bestimmten Auflagen gestatten? Auflagen, die selbst wieder diskriminierend wirken müssen? Paulus, selbst Jude, vertrat bekanntlich die Linie, dass der Glaube an Jesus Christus das Entscheidende sei und Nichtjuden die Beschneidung und die Gebotsbefolgung nicht abverlangt werden sollten. Der Konflikt ist für die Einheit der frühchristlichen Gemeinden deshalb so entscheidend, weil es ja um die Basis der Gemeinschaft geht, um ihre Identität: Lässt sich in dieser fundamentalen Frage eine Differenz durchhalten, nämlich zwischen Judenchristen und Heidenchristen? Obwohl der Konflikt sich an ganz praktischen Fragen entzündet, hat er eine essentielle theologische Dimension, die die Bedeutung des Glaubens an Jesus Christus insgesamt betrifft, nämlich nach der exklusiven Heilsbedeutsamkeit des Glaubens, die den Heilswert der Gebote relativiert. Das sogenannte Apostelkonzil hat hier offensichtlich eine Befriedung erbracht, aber keine Lösung der Grundsatzfrage. Davon zeugen bereits die unterschiedlichen Darstellungen, die Paulus im Galaterbrief (Gal 2,1–10) und Lukas in der Apostelgeschichte (Apg 15) davon geben.

Es ist eher der Konflikt mit der Synagoge, also dem entstehenden Judentum, der eine Lösung des Problems herbeigeführt hat. Der Ausschluss der Judenchristen aus dem Verband des Judentums und das baldige Ende der judenchristlichen Bewegung haben eine praktische, aber keine theologische Lösung herbeigeführt. Auch wenn judenchristliche Positionen noch bis ins 4. Jahrhundert vertreten wurden, musste Einheit nun neu definiert werden: Die Christen haben sich zunehmend als eine Kirche unabhängig vom Judentum verstanden. Für sie waren der Glaube an Jesus Christus, die Taufe und die Beseelung mit Heiligem Geist entscheidend. Entsprechend etablierte die Kirche sich als *ekklesia*, als die Herausgerufene aus vorgängigen Bindungen an Judentum oder andere Herkunftsreligionen, und mit zunehmender Aufnahme griechischen und römischen Denkens verblassten die jüdischen Traditionen.

Dieser Ursprungskonflikt um die Einheit der Kirche war der erste in einer langen Reihe von Auseinandersetzungen um eine einheitliche Glaubenslehre und kirchliche Glaubenspraxis. Mit zunehmenden Veränderungen in der Organisation der Kirche nahmen diese auch andere Formen an. Die eine Kirche Jesu Christi war nämlich anfänglich und noch ziemlich lange Zeit eine Kirche aus Kirchen: eine organisatorisch

lockere Verbindung von Ortskirchen – d.h. aus lokalen Gemeinden, aber mit engen persönlichen Beziehungen. Im Westen kam es dann zu einer stärkeren Vereinheitlichung unter einem monarchischen Episkopat und zur Hierarchisierung unter dem einzigen weströmischen Patriarchat, nämlich dem von Rom, das eine Suprematie beanspruchte und sukzessive, allerdings in einem Jahrhunderte währenden Prozess, auch durchsetzen konnte. Den Höhepunkt dieses Prozesses stellt die Erklärung der päpstlichen Suprematie und Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanischen Konzil im Jahr 1870 dar.

An diesen Vorgängen ist für unsere Frage festzuhalten, dass Unterschiede in der Lehre stets und mit einer gewissen Folgerichtigkeit die Einheit der Kirche bedrohen. Denn wenn Glaube und Sakramente die entscheidenden Merkmale der Zugehörigkeit zur Kirche und zum Heil sind, dann hat ihre Wahrheit und ihre Richtigkeit existentielle Bedeutung. Pluralität ist hier grundsätzlich unerwünscht, sie kann unter diesen Voraussetzungen kaum als Wert aufgefasst werden. Die tatsächliche Pluralität im kirchlichen Leben, etwa in den Frömmigkeitsformen oder in der Liturgie, wie es in diesem Band ja dargestellt wird, aber auch die Pluralität in den theologischen Richtungen und Schulen, in der kirchlichen Organisation, vor allem in der Vielfalt der Orden und der ordensähnlichen Bewegungen sehen sich einem dauerhaften, wenngleich nicht immer gleichermaßen erfolgreichen Uniformisierungsdruck ausgesetzt, sofern sie nicht unterhalb der Signifikanzschwelle bleiben – und wo diese jeweils verläuft, ist eine hochinteressante kirchenhistorische Frage.

Bringt man diese Zusammenhänge auf einen systematischen Punkt, dann ist in der Verbindung von Einheit mit Wahrheit der Grund für die starke Bindung an Einheit und die notorische Abwehr von Vielfalt zu erkennen. Diese Verbindung hängt ihrerseits damit zusammen, dass die Kirche als theologischer Begriff eine vorgestellte Gemeinschaft ist, die sich nicht auf irgendwelche realpolitischen gemeinsamen Interessen gründet, sondern diese im Kontakt mit der Politik de facto auszuhalten und zu überspannen hat. Die Verknüpfung der Einheit mit der Wahrheit hat ihre größte Sprengkraft natürlich im Kontext der abendländischen Kirchenspaltung als Konsequenz aus der Reformation entfaltet.

Erst im 20. Jahrhundert hat der Wunsch nach Einheit und nach der Überwindung des Streits in der Glaubensgemeinschaft der Christen nach jahrhundertelangen Anfeindungen, Abgrenzungen und gegensei-

tigen Verurteilungen wieder zu einer bedeutsamen ökumenischen Bewegung geführt. Nun ist es der Glaube an die Einheit der Kirche, der zum einen dazu führt, die Wahrheitsfrage neu und anders zu stellen, nämlich mehr als Multiperspektivität, dabei der Einsicht Rechnung tragend, dass die sprachliche Artikulation des Geglauten und seine sprachliche Fixierung immer Ungesagtes zurücklassen und niemals die Ganzheit des Glaubens aussagen können. Die eine Wahrheit des christlichen Glaubens, so eine hermeneutische Vorannahme der ökumenischen Annäherungen, kann sich möglicherweise in einer Vielzahl einander ergänzender und korrigierender Aussagen finden lassen, die im Hören aufeinander zu einer immer angemesseneren Rede von der christlichen Botschaft führen.

Auf der anderen Seite geht es auch um ein neues Verständnis der Einheit der Kirche. Die Kirchen der Reformation sind hier vorangegangen, ausgehend von der Vielzahl der protestantischen Kirchen, die ja landeskirchlich organisiert sind. Sie sind Erscheinungsformen der einen Kirche Jesu Christi, sofern sie das Wort Gottes recht lehren und zum Glauben an das Wort führen. Die *eine* Kirche, die als normativer Bezugspunkt des Kirchenverständnisses ja nicht aufgegeben wird, erhält hier einen mehr transzendenten Charakter und instantiiert sich im Kirchesein der vielen und in gewissem Rahmen auch vielfältigen Gemeinden.

Was Einheit der Kirche trotz weiter bestehender eigenständiger Kirchen, kirchlicher Traditionen und kirchlicher Institutionen bedeutet, ist insgesamt die entscheidende Frage. Die Einheit der Kirche verlagert sich unter dieser Voraussetzung auf die wechselseitige *Anerkennung* als Kirchen und auf die Praxis, näherhin auf die Zulassung zu den Sakramenten. Wie in den Anfängen rückt die Abendmahlsgemeinschaft ins Zentrum einer Idee von Kirche, die aus Kirchen besteht. Der Weg zur Einheit führt weiterhin über Wahrheit, die nun jedoch nicht als materiell habhaftes Depositum, sondern eher prozesshaft und intentional verstanden wird.

Katholischerseits fällt es etwas schwerer, solche ökumenischen Wege zu beschreiten. Die Kirche bleibt als pilgernde Kirche zwar auch im katholischen Verständnis jeweils hinter dem vollen Kirchesein zurück, aber die eine Kirche Jesu Christi „subsistiert“ doch in der sichtbaren römischen Kirche, ohne mit ihr schlechthin identisch zu sein, wie es die nicht leicht ausdeutbare, wohl eher tentative Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen Gentium* 8 besagt. Dennoch wird

den Kirchen der Reformation zwar Kirchlichkeit zugestanden, aber nicht das Prädikat Kirche. Ein Neuverständnis der Gemeinsamkeit des Christlichen in Praxis und Sozialität – also im Kirchesein – bedarf, darauf möchte ich hier nur hinweisen, also sowohl einer Neujustierung in der Anerkennungspraxis – die anderen in ihrer Verschiedenheit als Teil der gemeinsamen Einheit anerkennen – als auch einer kognitiven Neujustierung: das eigene theologische Wahrheitsverständnis zu überdenken. Unter solchen Umständen kann ein innerreligiöser Pluralismus innerhalb des Christentums als Wert anerkannt werden; und vor analogen Herausforderungen steht auch ein interreligiöser Pluralismus, also die religiöse Anerkennung anderer Religionen.

Auf diese theologischen Problemkreise möchte ich hier jedoch nicht eingehen, sondern auf die Motive, die für den Übergang von der Sicht auf Pluralismus als einem Problem zu einer Akzeptanz von Pluralismus als einem Wert im politischen Bereich führen. Das Beispiel ist, wie gesagt, die Europäische Union und ihr politisch-legitimatorisches Selbstverständnis als Wertegemeinschaft.

3. Der Zusammenhalt der Gesellschaft durch „Werte“ am Beispiel der Europäischen Union

Diese Problematik kann hier freilich nur ihren Grundzügen nach skizziert werden und natürlich nur insoweit sie für unsere übergreifende Fragestellung einschlägig ist.³ In diesem Zusammenhang lautet die Leitfrage: Worin liegt eigentlich der Grund dafür, dass der Titel der „Wertegemeinschaft“ in Europa eine solche Karriere gemacht hat und schließlich zu einem der zentralen Labels wurde? Kurz gesagt, besteht das Problem der Europäischen Union darin, dass sie einen Legitimationsgrund für ihre politische Einheit finden muss – bzw. während des Verfassungskonventes in den Jahren 2001 bis 2002 finden musste. Als reine Wirtschaftsunion konnte der Bestand der EU und konnte ihr politischer Kompetenzzuwachs noch mit Zweckmäßigkeit begründet werden, nämlich mit dem ökonomischen Nutzen für alle beteiligten Staaten. Für eine weiterreichende, politische Union, die die Nationalstaaten überspannt und relativiert, genügt dies nicht mehr. Ein Bezug auf eine irgendwie geartete europäische Nation, die der Union vorausläge und sich in ihr als ihrer politischen Form wiederfände, ist jedoch nicht glaubhaft, denn ein europäisches Nationalbewusstsein gibt es

nicht. Außerdem kann in Frage gestellt werden, ob eine emphatische Beschwörung europäischer Nationalität und eines europäischen Nationalcharakters den rationalen Standards eines jedenfalls grundsätzlich post-nationalen Zeitalters gerecht wird. Denn auch wenn es im Osten und Südosten Europas ein nachkommunistisches Wiederaufleben des Nationalstaats und des Nationalismus gab, taugt dies angesichts der destabilisierenden und blutigen Folgen kaum als wünschenswertes Modell für die europäische Ebene. Im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert kann das Nationalmodell nicht mehr als Modell für die Integration von Pluralität in Einheit überzeugen, schließlich haben wir im ehemaligen Jugoslawien den rasanten Zerfall von Staaten erlebt, in denen quasi plötzlich die gesellschaftliche Zusammengehörigkeit und die Nachbarschaftlichkeit aufgekündigt wurden.⁴

Als eine politische Einheit musste die Europäische Union auf diese Erfahrungen bei ihrer Verfassungsgebung reagieren. Sie konnte andererseits die emphatische Frage nicht einfach offen lassen: Was hält uns Europäer eigentlich zusammen, das über Interessen hinausgeht, was ist die Basis einer europäischen politischen Solidarität, wenn es dafür keine vorgeblich natürlichen Grundlagen (alias Nation) gibt und die kulturellen – wie Sprache, Geschichte, Kultur – unbestimmbar sind? Die Lösung der Wertegemeinschaft stellt gewissermaßen eine Flucht nach vorn dar, sie versucht Pluralismus offensiv mit Einheit zu paaren. Um diese Funktion zu erfüllen, muss das Konzept der Werte zum einen hinreichend bestimmt sein, um eine gemeinsame europäische identitätstaugliche Grundlage zu formulieren, andererseits hinreichend offen, um Pluralität zu ermöglichen – das ist das für unsere Frage Interessante daran.

Der Vertrag von Lissabon (der an dieser Stelle den entsprechenden Artikel des gescheiterten Verfassungsvertrags unverändert übernimmt) zählt als die Werte der Union an erster Stelle die „Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte“ auf, und spricht dann davon, dass diese Werte in einer Gesellschaft zu wahren seien, „die sich durch *Pluralismus*, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet“ (Hervorhebung von mir).

Im Zusammenhang mit den Werten hat es im Verfassungskonvent eine heftige Auseinandersetzung gegeben, die auch die Öffentlichkeit in Europa sehr beschäftigt hat, ja eines der europapolitischen Themen

gewesen ist, die in den letzten Jahren mit die größte und am längsten anhaltende Öffentlichkeitswirkung entfaltet haben. Der Streit entzündete sich über der Frage, ob auch Religionen in der Verfassungspräambel Erwähnung finden sollten. Der Zusammenhang mit den Werten besteht darin, dass die Frage nach Religionen in Europa gerade als Frage nach den Traditionen und Fundamenten aufkam, in denen diese Werte ihrerseits wurzeln. Strittig waren nicht die Werte, sondern die Fundamente der Werte.

Hier kehrt der Pluralismus als Konkurrenz wieder, nämlich als Konkurrenz von Religionen und Weltanschauungen, sich in der Sonne der allgemeinen und öffentlichen Bedeutsamkeit zu sonnen. Die europäische Lösung sieht so aus: Die Fundamente der Werte in Weltanschauungen, Religionen und Traditionen werden offen gelassen, es werden allein die Werte proklamiert. Wohlgemerkt: Die Werte werden nicht *gesetzt*, sondern es wird ihre Verbindlichkeit *festgestellt*. Die Verbindlichkeit der Werte ruht, den Debatten des Europäischen Konvents zufolge, in den europäischen Erfahrungen des Gegeneinander, der blutigen Kriege und der Unterdrückung. Die Proklamation der Selbstbindung der EU an diese universellen Werte stellt auch die Absage an die kriegerische Vergangenheit und an das Gegeneinander der Nationen dar. Die Fundamente von Werten in traditionellen Verstehens- und Überlieferungskontexten werden offen gelassen. Wohl wird anerkannt, dass Werte solche Wurzeln oder Quellen haben, jedoch werden sie nicht benannt, sondern mit Schweigen bedacht. Wenn man will, kann man das so deuten: Die Beantwortung der Frage nach den Fundamenten gehört der Ebene der Zivilgesellschaft an, die vorausgesetzt wird, die aber keinen Verfassungsrang hat. Gleichzeitig bedeutet dies natürlich: Religionen und Weltanschauungen werden depotenziert, sie sind keine Garanten politischer Einheit und Einigung, wenn sie vielleicht auch förderliche Funktionen haben können. Pluralismus als Wert erfordert eben auch, dass die Einheitsfunktion sich von starken und gesättigten Traditionen hin verlagert auf schmalere Konzepte wie Werte, die zwar moralische und politische Erfahrungen abrufen können und Legitimation wie Kriterien von politischer Einheit darstellen können, aber keine umfassendere legitimierende oder sinnstiftende Einbettung des Öffentlichen leisten können.

Pluralismus als Wert meint jedoch – das muss nachdrücklich unterstrichen werden – keineswegs Indifferenz oder Relativismus. Die Einbettung des Pluralismus in eine Reihe weiterer, sehr grundlegender

Werte macht das deutlich. Erst auf der Voraussetzung bestimmter starker Werte wie der Menschenwürde, des Individualismus, der Person, der Demokratie werden Anerkennung und Bejahung von Pluralismus überhaupt verständlich und als Wert erkennbar. Insofern ist Pluralismus ein abgeleiteter Wert, er taugt nicht als Grundwert Europas, sondern nur als Grundierung in einem Bild, in dem andere, kräftigere Farben überwiegen. Aber deshalb hängt Pluralismus auch nicht in der dünnen Luft der Indifferenz und des Relativismus, wie bisweilen gegewöhnt wird, angesichts derer der baldige Zusammenbruch zu erwarten wäre.

Die begleitenden Werte der Toleranz und Gleichberechtigung legen darüber hinaus eine weitere Spur: Verschiedenheitsverträglichkeit geht nicht ohne Toleranz. Ich würde sogar noch über Toleranz – der immer das Ablehnung implizierende „Ertragen“ anhaftet – hinausgehen und festhalten: Pluralismus als einen Wert zu verstehen und entsprechend zu bejahen, setzt die Anerkennung der Anderen in ihrer Anderheit und Andersheit voraus. Das sind sehr starke und anspruchsvolle moralische und politische Überzeugungen. Angesichts ihrer wandelt sich entsprechend das Verständnis von Einheit und politischer und sozialer Gemeinschaft. Ich habe Toleranz und Anerkennung von Pluralismus und Nichtdiskriminierung auch als Metawerte bezeichnet, weil es nämlich diese Werte sind, die gesellschaftliche Differenzen voraussetzen, Pluralität als Situation der Gesellschaft anerkennen und eine Schlüsselstellung für eine friedliche Bewältigung solcher Differenzen haben.

Was bedeutet dies nun für die Haltung von Religionen zum Pluralismus? Nimmt man die Einstellung in den Blick, die aus den Religionen in Europa heraus gegenüber den europäischen Werten eingenommen wird, so lässt sich eine große Bandbreite denken: Am einen Ende des Spektrum steht eine inklusivistische Position, die von „unseren Werten“ gewissermaßen possessiv spricht, etwa nach dem Aussageschema: die europäischen Werte gründen (nur) in unserer Tradition (etwa: der christlichen); am anderen Ende des Spektrums steht eine pluralistische Position, die anerkennt, dass jene Werte, zu denen man sich selbst bekennt, auch in anderen Traditionen und Weltanschauungen (nach deren eigenem Urteil) wurzeln können. Der Streit über die Werte der Union hat gezeigt, dass die gegenwärtigen Weltanschauungen und Religionen in Europa (oder besser: ihre Wortführer) vielleicht nur anfanghaft pluralismusoffen sind. Sie sind noch auf dem Weg über die Einstellung der Toleranz hinaus, die die Ablehnung des

anderen voraussetzt, aber für seine Nichtdiskriminierung aus höheren (oder auch nur aus pragmatischen) Gesichtspunkten optiert, hin zu einer Anerkennung anderer Überzeugungshorizonte als jedenfalls für den öffentlichen Bereich ebenfalls zuträglich und förderlich, weil sie ebenso einen Motivations- und Fundierungshintergrund für die gemeinsamen Werte abgeben. Auf diesem Weg bedarf es offenbar noch einer ganzen Menge an Begegnungen und Gesprächen zwischen den Religionen und Weltanschauungen, die dem Grundsatz folgen sollten, dass dem Gesprächspartner zuerkannt werden muss, dass er sich so verstehen kann, wie man sich selbst versteht, nämlich dass seine Glaubens- und Überzeugungstradition nach seinem eigenen Urteil ebenfalls eine Grundlage für die – gemeinsamen – europäischen Werte abgibt. Dann kann (und sollte) man ihn dort beim Wort nehmen und eine entsprechende gesellschaftliche und politische Praxis einfordern.

4. Zusammenfassung und Ausblick

Zum Schluss möchte ich den Blick auf die Voraussetzungen lenken, die gegeben sein müssen, damit Pluralismus ein Wert und nicht nur ein Problem darstellen kann. Gesellschaftlicher Pluralismus bleibt insofern latent ein Problem, als er natürlich stets die Gefahr birgt, gesellschaftliche Interessenkonflikte und soziale Spannungen, die es immer geben wird, anzuheizen und zu verstärken, oder weil er wenigstens ihre Bearbeitung tendenziell anstrengender macht. Die Anerkennung von Pluralität ist anstrengend. Sie erfordert ihrerseits Werte, nämlich Toleranz, Anerkennung und Respekt. Diese müssen nicht nur normativ eingefordert werden. Das ist zwar äußerst wichtig, und öffentliche Institutionen, allen voran das Rechtssystem und die Politik, müssen dieser Forderung Nachdruck und Wirklichkeit verleihen. Aber als bloß *normative Forderungen* verbleiben Toleranz und Anerkennung letztlich auf dem Niveau von Instrumenten in einem Kampf um öffentliche Aufmerksamkeit und um Positionierung im politischen Kräftespiel. Als *Werte* müssen sie darüber hinaus die politisch-öffentliche Kultur durchdringen und prägen, in der sich diese Auseinandersetzungen abspielen. Dazu müssen sie Haltungen ausprägen. Dies ist eine Herausforderung an die Religionen und Europa – aber nicht nur an sie –, ihre inneren Ressourcen freizulegen, zu stärken und zu pflegen, die anerkennungs- und respektförderlich sind, die gerade den Respekt ge-

genüber dem anderen Menschen, der anderen Religionsgemeinschaft und der anderen Weltanschauung fördern.

Nun kann freilich andererseits in Frage gestellt werden, ob es ausschließlich und in erster Linie Religionen sind, die für eine politische Konfliktkultur in Europa verantwortlich sind. Haben sie denn noch eine solche kulturell prägende Kraft? Wird die öffentliche und politische Kultur nicht in weitaus höherem Maße von anderen normativen Instanzen, allen voran der Ökonomie geprägt? Im Sinne einer Aufforderung zum Weiterdenken möchte ich daher meine Ausführungen mit der erneuten Warnung schließen, nicht vorschnell gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Differenzen über den allzu dankbaren Leisten Religion zu schlagen.