

# Mögliches Miteinander trotz Dissens

## Gehalt und Anspruch der Toleranz

*Konrad Hilpert*

„Ich rate euch: Lasst von diesen Männern ab und gebt sie frei. Denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, so wird es zerstört werden; stammt es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten.“ (Apg 5,38f.)

### 1. Unterschiedliche Nuancen von ‘Toleranz’

Der Begriff ‘Toleranz’ steht unzweifelhaft für eine der wichtigsten Errungenschaften des ethischen Bewusstseins in der Neuzeit. In der öffentlichen Debatte und in der politischen Alltagsrhetorik ist er stark positiv aufgeladen. Gleichwohl handelt es sich um einen schillernden Begriff: Manchmal beschreibt er eine bestimmte Art und Weise, mit etwas oder mit anderen umzugehen. Meist enthält er eine Aufforderung, wie gehandelt werden soll, beinhaltet also einen Appell oder sogar eine Verpflichtung. Ob ‘Toleranz’ als Beschreibung oder als Aufforderung gebraucht wird, in jedem Fall geht es um Verhaltensweisen, die das Zusammenleben von Einzelnen bzw. von Gruppen insbesondere dort ermöglichen sollen, wo Verschiedenheit und tief greifende Differenzen bestehen, die zu Spannungen, Widersprüchen oder sogar Konflikten führen können. ‘Toleranz’ bezeichnet somit eine Haltung, die den Gegensatz bildet zu anderen möglichen oder sogar nahe liegenden Reaktionen auf Differenzen der beschriebenen Art. Das gilt insbesondere gegenüber Praktiken der Verfolgung, Vernichtung, Unterdrückung, Zwangsbekehrung, Diskriminierung, sozialer Ausgrenzung, Verbannung, Zensur und Vertreibung. Solange die Menschen einer Gruppe oder Epoche in den tragenden Wertschätzungen und Normen hingegen weitgehend übereinstimmen, besteht wenig Anlass, Toleranz im Sinne einer Verpflichtung einzufordern oder willentlich-wissentlich zu praktizieren.

Ebenfalls sehr verschieden sein können die jeweiligen Motive, deretwegen Gewaltakte der erwähnten Art unterlassen werden und die Beteiligten tolerant sein

sollen.<sup>1</sup> Toleranz kann beispielsweise durch die schmerzliche Einsicht motiviert sein, dass man bestimmte Differenzen nicht mehr überwinden kann. 'Toleranz' bezeichnet dann eine Art von resignativem Hinnehmen. Toleranz kann aber auch eine Form eines strategischen Zugeständnisses sein, um einen Konflikt beilegen oder verhindern zu können. Man macht es in der Erwartung, dass man dafür von dem tolerant Behandelten eine Gegenleistung bekommt. Toleranz kann auch Ausdruck von Gleichgültigkeit und innerem Desinteresse sein. Endlich aber kann Toleranz auch Ausdruck des Gegenteils von Gleichgültigkeit und Desinteresse sein, nämlich von Anerkennung und Achtung anderer.

Jene Differenz, die sich im Lauf der Geschichte als die am meisten resistente gezeigt hat gegenüber allen Bemühungen, sie aufzulösen, und angesichts derer der Ruf nach Toleranz wohl am nachdrücklichsten erhoben wurde, sind die Überzeugungsunterschiede zwischen den Angehörigen verschiedener Konfessionen, Weltanschauungen und Religionen. Dennoch betrifft die Forderung nach Toleranz nicht nur Unterschiede im religiösen Glauben, im Bekenntnis, in den Riten und Organisationsformen, sondern kann auch Unterschiede zwischen den Überzeugungen von Angehörigen verschiedener Ethnien, von Anhängern verschiedener Lebensstile, Denk- und Sichtweisen, ja sogar von Trägern geschlechtlicher Orientierungen überbrücken wollen. Insofern kann Toleranz – ähnlich wie auch Gerechtigkeit – ein Element individueller Lebensführung sein, eine Haltung, welche sich Menschen aufgrund ihrer biografischen Lernprozesse und ihrer Erfahrungen oder aufgrund gewonnener Einsichten angeeignet haben. Dann könnte man von Toleranz als einer Grundhaltung oder Tugend von Individuen im Verhalten zueinander sprechen.

Wie die Gerechtigkeit kann Toleranz aber auch ein institutionelles Element sein, als Strukturprinzip ins Rechtssystem eingehen, etwa in Gestalt von Grundrechten oder in Gestalt bestimmter Verfassungsgebote für das Verhältnis von Staat und Kirche. So spricht etwa der Verfassungsentwurf der Europäischen Union von 2003 ausdrücklich davon, dass zu den Werten der Union die Toleranz gehöre.<sup>2</sup> Man könnte – selbst wenn der Begriff nicht explizit auftaucht, aber der Sache nach sehr wohl da ist, wie etwa im Grundgesetz (Art. 3, 4, 5 und 9 u. a.)<sup>3</sup> – von institutioneller oder strukturell gesicherter Toleranz sprechen.

<sup>1</sup> Zur (weitgehend übereinstimmenden) Typologie von Toleranz-Konzeptionen s. etwa N. Bobbio, *Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin 1999, S. 87–106; K. Hilpert, Toleranz, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. X (2001), Sp. 95–101; R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2003, S. 42–48.

<sup>2</sup> Vgl. *Verfassung in Europa (Entwurf)*, Teil I, Titel I, Artikel I–2 (Text s. [http://europa.eu.int/constitution/de/ptoc2\\_de.htm#a3](http://europa.eu.int/constitution/de/ptoc2_de.htm#a3)).

<sup>3</sup> Näheres hierzu bei G. Püttner, *Toleranz als Verfassungsprinzip. Prolegomena zu einer rechtlichen Theorie des pluralistischen Staates*, Berlin 1977.

Im Verständnis von Toleranz als Tugend geht es also um eine Grundhaltung, um Gesinnung und Motive der Einzelnen, andere in ihrer Überzeugung gelten zu lassen und ihnen den dafür notwendigen Entfaltungsraum einräumen, unbeschadet der von ihnen selbst eingenommenen Position. Im Gegensatz zum tugendethischen Verständnis geht es im sozial- oder strukturethischen um die politische Praxis, Minderheiten (oder auch unterprivilegierten Mehrheiten) bestimmte Freiräume des Handelns und der Beteiligung zu gewähren, letztlich also um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen staatlicher Zuständigkeit für das, was die Gesellschaft zusammenhält und eint, und der rechtlich garantierten Freiheit jedes Einzelnen. Das Verhältnis zwischen Toleranz als Tugend von Einzelnen und struktureller Toleranz ist nicht so, dass die erste durch die zweite abgelöst oder ersetzt würde. Vielmehr kann die strukturelle, durch das Recht gewährte Toleranz nur dann funktionieren, wenn sie von vielen einzelnen Bürgern eines Staates anerkannt und alltäglich praktiziert wird. Beide Arten von Toleranz brauchen die jeweils andere: Die durch Institutionen und besonders durch das Recht garantierte Toleranz ist angewiesen auf die Toleranz als Einstellung und Werthaltung, die von vielen Einzelnen und in den gesellschaftlichen Gruppen untereinander praktiziert wird. Umgekehrt kann die Institutionalisierung der Toleranz die tolerante Praxis der Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen stabilisieren. Toleranz als Tugend und Toleranz als strukturelles Prinzip des Rechts verhalten sich insofern komplementär.

## 2. Formen institutionalisierter Toleranz

Als sozial- und strukturethisches Prinzip tritt Toleranz in zwei ganz unterschiedlichen Spielarten auf.<sup>4</sup> In der einen geht es um eine Erlaubnis, ein Zugeständnis der

<sup>4</sup> Eine umfassende kritische Geschichte der Argumente, die für eine Haltung bzw. eine Politik der Toleranz gegeben wurden, bieten *J. Lecler*, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, 2 Bde., Stuttgart 1965, und *R. Forst*, *Toleranz im Konflikt* (s. Anm. 1). Forst entwickelt auf der Grundlage der historischen Rekonstruktion des Toleranzgedankens auch eine systematische Theorie. – Zur Entwicklung der Religionsfreiheit im Besonderen s. außerdem *K. Hilpert*, *Die Entwicklung der Menschenrechte und die Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit*, in: *H. Hoffmann* (Hg.), *Religionsfreiheit gestalten*, Trier 2001, S. 87–107; *H. Kreß*, *Religionsfreiheit und Toleranz als Leitbild: Kulturelle Grundlagen – sozial- und rechtsethische Problemstellungen*, in: *ders.*, (Hg.), *Religionsfreiheit als Leitbild. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform*, Münster 2004, S. 21–58, bes. S. 26–35; *B. Plongeron* u.a., *Bürgerliche Toleranz und religiöse Intoleranz oder die Verfinsterung der Aufklärung*, in: *ders.*, (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Bd. X, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 178ff, S. 495ff. – Eine Auswahl von zentralen Texten aus der Ideengeschichte der Toleranz bietet: *H. Schmidinger* (Hg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.

weltlichen Obrigkeit bzw. des Staates an seine Bürger, jenem Glauben anzuhängen, dem sie wollen, oder um die Zulassung von Gruppen anderen Bekenntnisses, von Glaubensrichtungen und religiösen Minderheiten, die vom Mehrheitsbekenntnis abweichen. Das ist das Modell der Toleranzforderung, wie sie für einen Teil der Philosophie der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert und die entsprechenden Toleranzedikte der Könige in Frankreich, Preußen, Österreich usw. typisch ist. Von ihrem ethischen Gehalt und ihrer Zielsetzung her geht es ihnen nicht so sehr um Respekt vor der Überzeugung der Einzelnen, sondern um den inneren Frieden im Staat. Zugrunde liegt die Einschätzung, dass ökonomisches Wohlergehen und nationale Identität sich auch ohne konfessionelle Homogenität, die ja ohnehin als unwiederbringlich verloren gilt, erreichen lassen. Die Obrigkeit kann deshalb darauf verzichten, die Wahrheit mit Zwang durchzusetzen, denn das wäre politisch und wirtschaftlich schädlich.<sup>5</sup> Was konfessionell kontrovers ist, erscheint für das Zusammenleben der Bürger nicht wirklich folgenreich zu sein und – so sieht es jedenfalls ein Teil der aufklärerischen Philosophie – auf der Basis der Vernunft sogar als überwindbar.

Trotz der beträchtlichen Verbesserungen, die dieses Konzept von Toleranz, das das Zugeständnis von Glaubens- und Gewissensfreiheit an den einzelnen Bürger beinhaltet, mit sich brachte, hat es ein gravierendes Manko: Wenigstens nach ihrer rechtlichen Form beruht Toleranz hier auf einem Gnadenakt der Obrigkeit und kann deshalb jederzeit widerrufen werden. 'Tolerieren' im Sinn von Zulassen, Erlauben oder Hinnehmen lässt sich nur, was eigentlich auch verboten und unterdrückt werden könnte. Tatsächlich ist solches in der Geschichte auch bisweilen geschehen, etwa als das Toleranzedikt Heinrichs IV. von Frankreich aus dem Jahr 1598, das die Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Hugenotten beenden sollte, 1685 durch Ludwig XIV. aufgehoben wurde.

Ausgeschlossen werden kann solches Zurücknehmen des Schutzes erst, wenn die Glaubens- und Gewissensfreiheit nicht mehr nur etwas ist, was zugestanden und gewährt werden kann, worauf man aber eigentlich keinen Anspruch hat, sondern sie auch etwas ist, was Gegenstand eines fundamentalen Rechts ist, das jedem einzelnen Menschen als solchem zusteht, unabhängig davon, welche soziale und wirtschaftliche Stellung er hat. Dieser entscheidende Schritt wurde seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in mehreren Staaten gemacht. Zum ersten Mal in einer

<sup>5</sup> Signifikant für diesen Standpunkt ist die „Denkschrift über den kritischen Zustand der Niederlande und über die Maßnahmen zu seiner Verbesserung“ Wilhelm von Oraniens an Kaiser Philipp II. von 1566, in der er sich für den religiösen Ausgleich als Mittel der Friedensbewahrung, der nationalen Einheit und der wirtschaftlichen Prosperität ausspricht und darauf hinweist, dass religiöse Gewalt fremde und einheimische Kaufleute aus dem niederländischen Markt verdränge (nach *Forst*, Toleranz [s. Anm. 1], S. 214f). Das Argument spielte auch bei späteren Theoretikern der Toleranz eine wichtige Rolle, etwa bei B. Spinoza, Ch. de Montesquieu und J. Locke.

Verfassung heißt es 1776 in der Bill of Rights von Virginia: „Alle Menschen sind gleichermaßen zur freien Religionsausübung berechtigt, entsprechend der Stimme ihres Gewissens.“<sup>6</sup> Zur Begründung wird darauf verwiesen, dass „die Religion oder die Ehrfurcht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, nur durch Vernunft und Überzeugung bestimmt sein können und nicht durch Zwang und Gewalt“<sup>7</sup>.

Nach dieser Konzeption von Toleranz ist die Religionsfreiheit so umfassend garantiert, dass im Prinzip nicht bloß keine Religionsgemeinschaft, sondern auch keine religiöse Einzelüberzeugung mehr ausgeschlossen ist.

Als Freiheitsrecht für alle und für jede Glaubensgemeinschaft wird die Religionsfreiheit im Laufe des 19. Jahrhunderts zum Bestandteil der Verfassungen von immer mehr Staaten in Europa und Amerika, vor allem derjenigen mit einer gemischt konfessionellen Bevölkerung.

Die Entwicklung der Religionsfreiheit setzte sich seither fort. Diese weitere Entwicklung ist dadurch charakterisiert, dass einerseits der Personenkreis und andererseits das Objekt, das geschützt wird, ausgeweitet werden. Unter den Schutz fallen nun nicht mehr nur die Bekenner von kirchlich gebundenen Ausdrucksformen und Bekenntnissen, sondern auch die Anhänger nichtchristlicher Religionen – wobei in Deutschland aufgrund seiner Geschichte besonders virulent die Juden waren – sowie Religionslose und Atheisten.

Erwähnenswert ist noch, dass in jüngerer Zeit die Entwicklung nach Auskunft kompetenter Beobachter sogar dahin geht, die Gewissensfreiheit als ‘allgemeine Überzeugungsfreiheit’<sup>8</sup> zu verstehen. Eine solche wäre von religiösen Grundlagen prinzipiell ablösbar. Seit der frühen Neuzeit war die Gewissensfreiheit ein Ausfluss der Religionsfreiheit gewesen: Sie wurde als Garantie dafür verstanden, dass dem Bürger Konflikte zwischen seinen gesetzlichen Pflichten und den Forderungen, die sich aus seinem Glauben ergaben, erspart bleiben. Heute ist dieses Verhältnis im Begriff, sich umzukehren: Die als allgemeine Überzeugungsfreiheit verstandene Gewissensfreiheit wird zunehmend zum umfassenderen Grundrecht, während die Religionsfreiheit bloß noch als ein möglicher Anwendungsbereich derselben angesehen wird. Dem entspricht längst der Umstand, dass ‘Toleranz’ heute nicht mehr wie früher nur für das Verhältnis zwischen den Konfessionen und Religionen von Bedeutung, sondern für den friedvollen Umgang mit Bewertungsdifferenzen jeder Art relevant ist.

<sup>6</sup> Deutsche Übersetzung in W. Heidemeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn<sup>2</sup>1977, S. 54–56, hier S. 56.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> E.-W. Böckenförde, Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit, in: ders., Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1991, S. 200–263, hier S. 213.

Wenn Toleranz gewährt wird, beinhaltet sie eigentlich nur eine Duldung Andersgläubender bzw. anderer Bekenntnisse, aber sie garantiert diesen keinen einklagbaren Anspruch, geduldet zu werden. Die Gewährung von Toleranz steht also streng genommen immer unter dem Vorbehalt der Opportunität und kann unter veränderten Bedingungen wieder aufgehoben werden. Im Gegensatz dazu ist die als Grundrecht verstandene Religionsfreiheit ein subjektives öffentliches Recht, das jedem bzw. jeder zusteht und allen Erwägungen politischer Opportunität entzogen ist.<sup>9</sup> Im deklarierten und rechtlich positivierten Menschenrecht der Religionsfreiheit ist die Erfahrung festgehalten, dass der Mensch im Bereich seiner religiösen Überzeugungen und seiner religiösen Praxis ähnlich stark verletzbar ist wie in seiner körperlichen und seelischen Integrität und in seiner Privatsphäre. So gesehen ist Toleranz als Strukturprinzip – keineswegs jedoch als Tugend des Einzelnen und von sozialen Gruppen – durch die Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht überholt und aufgehoben. Religionsfreiheit ist nicht gleichbedeutend mit Toleranz, sondern geht über diese wesentlich hinaus.

### 3. Das Problem der theologischen Rekonstruktion des Konzepts Toleranz

Die Forderung nach Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit bekommt historisch Wucht und Durchschlagskraft erst, nachdem es durch die Reformation in Europa zu einer tief greifenden Glaubensspaltung gekommen ist.<sup>10</sup> Die kriegerischen Auseinandersetzungen in ihrem Gefolge vermochten gerade nicht das zu erreichen, was ein vordringliches Ziel der Akteure gewesen war, nämlich die Wiederherstellung der staatlichen Einheit und des Friedens auf der Grundlage der gemeinsamen christlichen Religion. Im Gegenteil stellte sich die Uneinigkeit im Glauben als Ursache von immer neuen blutigen Kämpfen, von Benachteiligung und Verfolgung, von Verheerungen von Land und Heimat, von Bedrohung an Leib und Leben heraus.

Auf dem Hintergrund dieser bedrückenden Erfahrungen rückte die Forderung nach Toleranz und deren institutioneller Sicherung in die Funktion eines ethischen und rechtlichen Basisprinzips ein. Dessen Aufgabe sollte es sein, die Aggressionen zu mäßigen und den Menschen trotz der Unterschiedlichkeit ihres religiösen Bekenntnisses und ihrer Zugehörigkeit zu konkreten Glaubensgemeinschaften ein

<sup>9</sup> S. dazu G. Luf, Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte, in: J. Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, S. 72–92, hier S. 77f.

<sup>10</sup> Gegen die verbreitete Meinung, der Gedanke der Toleranz sei ausschließlich ein Produkt der Neuzeit, wendet sich dezidiert Forst, Toleranz (s. Anm. 1), S. 125.

friedliches Mit- oder wenigstens Nebeneinander zu ermöglichen und ihre religiöse Identität zu schützen.

Die Gründe, auf die man sich zur Rechtfertigung dieser Forderung nach Toleranz berufen konnte, erschöpften sich keineswegs in der pragmatischen Sehnsucht nach Frieden im Land, der offensichtlich nur noch um den Preis des gegenseitigen Geltenlassens zu haben war. Vielmehr konnte man auch an genuin theologische Einsichten anknüpfen. Vor allem folgende drei boten sich an und machten weitgehend das ideelle Toleranzpotential des Christentums durch seine Geschichte hindurch aus: nämlich 1. die Freiheit des Glaubensaktes, 2. Geduld als persönliche und pastorale Tugend und 3. das innere Gewissen als letztverbindliche Instanz des moralischen Handelns jedes Einzelnen.

Die Antwort auf die Frage, wie der Mensch zum Glauben gelangt und ihm folgt, war schon früh ziemlich klar: „Jedoch ist es ein Menschenrecht und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden, das zu verehren, was er für gut hält ... Nicht einmal Sache der Gottesverehrung ist es, zur Gottesverehrung zu zwingen, da sie von freien Stücken unternommen werden muss und nicht aus Zwang“ schrieb der Kirchenvater Tertullian zu Beginn des 3. Jahrhunderts an den Prokonsul von Afrika und fügte unmissverständlich hinzu: „Wenn ihr uns also auch wirklich zum Opfern treiben wollt, so würdet ihr euren Göttern keinen Dienst damit erweisen. Denn von Widerwilligen werden sie wohl keine Opfer verlangen.“<sup>11</sup> Ähnlich betont auch Laktanz während der diokletianischen Christenverfolgung, dass ein Opfer, das nicht freiwillig, sondern durch Gewalt, Folter oder Gefängnis erzwungen wurde, eine Gotteslästerung sei.<sup>12</sup> Etwas später prägte ein Theologe, dem man den Kunstnamen Ambrosiaster gegeben hat und dessen Schriften im Mittelalter hohe Autorität genossen, die in der Folgezeit immer wieder zitierte Formel „credere autem et non credere voluntatis est“<sup>13</sup> (Glauben bzw. Nichtglauben ist eine Sache des Willens). Auch für Augustinus stand fest, dass zum Glauben das freie Wollen nötig ist.<sup>14</sup> Alles andere würde nur zur Heuchelei führen und Gott beleidigen. Man weiß also schon seit der Zeit der Alten Kirche, dass es Glauben nur als freien Akt geben kann und dass man, wenn man den Glauben mit Gewalt erzwingt, letzten Endes gegenüber den betreffenden Menschen ein Unrecht begeht. Diese Einsicht hielt man auch im Mittelalter fest. So bekannte sich Thomas von Aquin ausdrücklich zu der These, dass der Glaube ein Akt des freien Willens sei.<sup>15</sup>

Es gibt auch einen prominenten biblischen Stoff, auf den man sich bei der Rechtfertigung der Forderung nach Toleranz berufen konnte, und das ist das

<sup>11</sup> *Tertullian*, Liber ad Scapulam 2: PL 1, Sp. 699 (zitiert nach: Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt. II. Band, (BKV 24), Kempten/München 1915, S. 265).

<sup>12</sup> *Laktanz*, *Divinae Institutiones* V, 21: SC 204, S. 244–249.

<sup>13</sup> *Ambrosiaster*, *Commentarius in epistulam ad Romanos* .4,4: CSEL 81,1, S. 129.

<sup>14</sup> *Augustinus*, *Epistula* 166: PL 33, Sp. 720–733.

<sup>15</sup> *Th. v. Aquin*, *STh* II–II, 10,5.

Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen in Mt 13,24–30 parr. Dieses Gleichnis setzt den Gegensatz von Gutsherr und Feind und den von Weizen und Unkraut voraus. Insofern lässt es an der unterschiedlichen Wertigkeit, die zwischen den Urhebern der Saat und den unterschiedlichen Früchten besteht, keinerlei Zweifel, wie die nachfolgende Auslegung in Mt 13,37–42 ausdrücklich zu erkennen gibt. Am „Ende aller Tage“ gibt es keine Toleranz, sondern nur bis dahin. Das Gleichnis eignet sich insofern nicht für die Aufforderung zum Respektieren von anderen Überzeugungen, sondern lediglich für die Aufforderung zur Duldung eines Übels. Trotzdem erscheint in diesem Text als entscheidende Handlungsanweisung die Aufforderung Jesu, das Unkraut nicht sofort auszureißen, da sonst möglicherweise auch guter Weizen vernichtet wird, sondern beides „bis zur Ernte“ wachsen zu lassen und dann erst zu sortieren. Das hat man immer wieder so interpretiert, dass das Sortieren dem Endgericht Gottes vorbehalten bleiben solle und nicht im Vorgriff durch übereifrig-ungeduldige Menschen besorgt werden dürfe. Jesu Verbot, das Unkraut schon jetzt während des Wachsens zu jäten, sei als Mahnung zur Geduld zu verstehen. In der Duldung des Schlechten sah schon Augustinus eine Gestalt der Nächstenliebe in der Nachfolge Jesu, der gegenüber den Sündern Milde zeigt. Einige spanische Theologen kritisierten im 16. Jahrhundert mit Bezugnahme auf dieses Gleichnis die offizielle Begründung für den Krieg gegen die Indios im neu entdeckten Amerika, dass diese ganz offensichtlich Götzen verehrten und damit Gott beleidigten. Dies zu beurteilen und gegebenenfalls zu bestrafen, sei dem göttlichen Gericht am Ende vorbehalten.<sup>16</sup>

Die Empfehlung der Geduld als Grundhaltung der Gläubigen beinhaltet im Neuen Testament und in der Patristik nicht nur das Warten und Sichvorbereiten auf die Gottesherrschaft (im Sinne von Lk 8,15). Vielmehr kann sie auch das Ertragen eigenen Leidens und das Hinnehmen der Unzulässigkeit und Fehler von anderen meinen, wie es Paulus im so genannten Hohelied der Liebe in 1 Kor 13 als Praxis christlicher Liebe expliziert und als Ideal vor Augen stellt. Langmut und Freundlichkeit gehören ebenso zu dieser Praxis der Duldsamkeit wie der Verzicht auf Mutwillen und Selbstlob. In den Zeiten der Verfolgung wird die Duldsamkeit (*tolerancia*) zur göttlich unterstützten Tugend gesteigert, Verfolgung, Verachtung und Ungerechtigkeit sowie Übel zu ertragen. Auch sie hat Maß zu nehmen am Beispiel Jesu und seiner Passion.<sup>17</sup>

Es war nun gerade die im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen vorausgesetzte eindeutige Abwertung des Andersartigen als eines Übels, die das damit begründete negative Toleranzverständnis – Toleranz als bloßes Dulden des Un-

<sup>16</sup> So Domingo Soto in einer *Relectio* „An liceat civitates infidelium sen gentilium expugnare ob idolatriam“, nach *J. Höffner*, *Kolonialismus und Evangelium*. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier<sup>3</sup>1972, S. 276f.

<sup>17</sup> *Tertullian*, *De fuga in persecutione* 2,7; *Cyprian*, *De mortalitate* 10,17; *ders.*, *De bono patientiae* 13.

vermeidbaren – seit der Aufklärung und erst recht in der jüngeren Gegenwart als ungenügend erscheinen lässt. Die dem Gleichnis angefügte Auslegung rechnet nämlich nicht damit, dass Überzeugungsdifferenzen auch andere Ursachen haben können als Irrtum und Verweigerung, insbesondere das Aufgewachsensein in einer fremden Kultur, Erziehung oder Einsichten, zu denen jemand im Lauf seines Lebens durch prägende persönliche Erfahrungen gelangt ist.

Um solchen Möglichkeiten gerecht zu werden, bot sich allerdings ein anderer theologischer Grundgedanke an, nämlich die Idee der prinzipiellen Gleichheit der Menschen. Theologisch hat sie ihre Grundlage im Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Jedem Menschen als solchem eignet ein Wert, der nicht erst aus eigener Leistung oder aus der Gewährung durch die Gesellschaft resultiert, sondern der ihm vorweg und unabhängig zu jeder Differenz inhäriert. Wenn aber jeder und jede Träger dieser Würde ist, dann hat auch die Wahrnehmung der Andersartigkeit auf der Grundlage der Gleichwertigkeit des anderen in seiner religiösen, kulturellen oder sozialen Andersartigkeit zu erfolgen. Infolgedessen muss Toleranz dann auch viel mehr bedeuten als bloßes Erdulden dessen, was eigentlich ein Übel ist, nämlich Respekt vor dem anderen und vor den Wertüberzeugungen, die zu seiner Identität gehören, möglicherweise sogar auch die Bereitschaft zum besseren Kennenlernen und zur Selbstkritik.

Die Anfänge, dieses zu begreifen, reichen übrigens über die Aufklärung weit zurück bis ins Hochmittelalter. Damals wurde in der Theologie intensiv und zum ersten Mal auch systematisch über das Gewissen nachgedacht und in diesem Zusammenhang auch das Problem reflektiert, dass der Einzelne sich in seinem Gewissen zu einem Handeln verpflichtet sehen kann, das zu den göttlichen Normen, die durch die geltende Ordnung, die Regierenden, die Kirche und durch die Autoritäten der Vergangenheit verbürgt werden, im Widerspruch steht. Große mittelalterliche Theologen wie Peter Abaelard und Thomas von Aquin haben angesichts solcher (damals wahrscheinlich vergleichsweise selten vorkommender) Bewertungsdifferenzen, deren Ursachen sie teils im Willen, teils im Urteilsprozess der Vernunft vermuteten, dafür plädiert, dass das Gebot des persönlichen Gewissens unbedingt befolgt werden müsse.<sup>18</sup> Diese Tradition von der Verbindlichkeit des so genannten irrenden Gewissens ist in der Theologie seitdem festgehalten und in jüngerer Zeit bekräftigt worden. Für den handelnden Menschen wäre es demnach Sünde, nicht dem Gewissen zu folgen, von dem er überzeugt ist, dass es einem den rechten Weg weist. Hiermit war eine theologische Figur gefunden, mit der zumindest für manche Fälle Dissens nicht verdammt werden konnte und in der Konsequenz Toleranz eingefordert werden musste.

<sup>18</sup> P. Abaelard, *Scito te ipsum*, Thesen 13 und 14 (deutsch in: A. Schroeter-Reinhard, *Die Ethica des Peter Abaelard. Übersetzung, Hinführung und Deutung*, Freiburg/Schweiz 1999); *Th. v. Aquin*, STh I–II, 19,5.

Freilich hängt diese Möglichkeit davon ab, dass die Gewissensentscheidung des Einzelnen unbedingten Respekt verdient und niemand und keine Instanz berechtigt ist, jemanden in einer paternalistischen Intervention von Irrtümern zu befreien, damit er die Wahrheit besser erkennen kann und andere vor der Verbreitung der Unwahrheit geschützt würden.

Die skizzierten drei Ideen waren für den Diskurs über Toleranz, wie er in Europa stattgefunden hat, von grundlegender und produktiver Bedeutung, und zwar nicht nur in der Antike, solange das Christentum sich noch selber im Status einer verfolgten und angefochtenen Minderheit befand, sondern auch im Mittelalter und bis in die Neuzeit. Sie haben freilich nicht verhindern können, dass es auch Glaubenszwang und Verfolgung gegeben hat, die ebenfalls aus christlichen Quellen gerechtfertigt wurden. Insofern ist die historische Bilanz des Christentums im Blick auf Toleranz und Intoleranz durchaus ambivalent, was Papst Johannes Paul II. in seinen Vergebungsbitten am ersten Fastensonntag des Jahres 2000 auch deutlich zum Ausdruck gebracht hat, indem er ausdrücklich von „Methoden der Intoleranz“, auf die Christen ‘manchmal’ „im Namen des Glaubens und der Moral“ „zum Schutz der Wahrheit“ zurückgegriffen hätten und die dem Evangelium nicht entsprächen, gesprochen hat.<sup>19</sup> Dennoch können sie zeigen, dass der moralische Respekt für den anderen und den anders Denkenden durchaus auch auf einem starken theologischen Fundament gründet.

#### 4. Die Verselbstständigung von Politik und Religion

Historisch trat Toleranz als ein Prinzip politischer Praxis erst dann wirksam auf den Plan, als die weltliche Macht es aufgegeben hatte, den Glauben der Bevölkerung mit Zwang oder Gewalt zu beeinflussen. Diese Koinzidenz ist allerdings mehr als nur historisch zufällig. Sie legt vielmehr das innere Bedingungsverhältnis offen zwischen Toleranz als Möglichkeit der Befriedung von Konflikten, die wegen trennender religiöser Überzeugungen entstanden sind, und der Aufgabe der politischen Herrschaft bzw. des Staates in religiösen Belangen.

Der Staat, der kein Zwangsrecht in Angelegenheiten der Religion mehr hat, kann und muss konsequenterweise auch darauf verzichten, sich als Teil einer religiösen Ordnung der Welt zu verstehen und seine Funktionen wie auch die Pflichten seiner Bürger aus dem gemeinsamen Glauben zu legitimieren. Seine primäre Aufgabe besteht nicht mehr in der Wahrung der Einheit im Glauben und in der religiö-

<sup>19</sup> *Johannes Paul II.*, Die Vergebungsbitten vom 12.3.2000. Gedruckte deutsche Übersetzung in: „Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden“. Welttag des Friedens 2002, (Arbeitshilfen 162), Bonn 2002, S. 30–37, oder im Anhang von: Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln/Freiburg 2000.

sen Praxis, um dann auf diesem Fundament das Zusammenleben zu gestalten, sondern darin, den inneren Frieden, die Stabilität der öffentlichen Ordnung, das Recht, die Verfassung mit den Mitteln der Politik, des Kompromisses, der geordneten Konfliktregelung und eben auch des Schutzes der Bürger vor Gewalt in Glaubensfragen zu erhalten.<sup>20</sup>

Das macht Politik und Staat in zunehmendem Maße unabhängig von religiösen Autoritäten. Gleichzeitig unterwirft es aber alle konkreten Formen staatlicher Herrschaft der Möglichkeit, sich jederzeit vor der kritischen Vernunft und dem Streben der Bürger nach größtmöglicher Freiheit rechtfertigen zu müssen. Andererseits müssen sich Politik und Staat aus allem heraushalten, was Glauben, Bekenntnis, gemeinschaftliche Ausübung der Religion, öffentlichen Auftrag und diakonischen Dienst in der Gesellschaft betrifft. Staat und Politik sind gegenüber Religion und Religionsgemeinschaften prinzipiell als Vergemeinschaftungen anderer Art zu unterscheiden und auch faktisch so zu behandeln.

Die Verselbstständigung von Politik und Staat gegenüber religiösen Autoritäten bedeutet aber gleichzeitig auch eine Verselbstständigung von Religion und religionsbezogener Moral gegenüber der staatlichen Macht. Und auch dieser Vorgang hat seinerseits eine einschränkende und eine entlastend-eröffnende Dimension. Denn wenn es keine von der Konstitution des Staatswesens vorausgesetzte oder auch vorgeschriebene Religion mehr gibt oder geben darf, büßt die Religion – in der historischen Realität war es das Christentum – ihren rechtlich garantierten Zugriff auf die politische Herrschaft ein und mit ihm auch die Möglichkeit und das Recht, irdischen Zwang und irdische Macht zur Durchsetzung ihrer Wahrheit in Anspruch zu nehmen. Sie muss also damit leben, wenn es Konkurrenz zu ihr gibt. Und sie kann weder wirksame Abweichungen ausschalten noch verhindern, dass sich jemand ganz von ihr verabschiedet. Ferner verliert sie viele der institutionalisierten Privilegien, die sie in der symbiotischen und zu einer (in sich spannungsreichen) umfassenden Einheit zusammengefüigten Konstellation mit der weltlichen Herrschaft, in der ihre Interessen automatisch auch immer Interessen des Staates waren, während anderthalb Jahrtausende erworben und bewahrt hatte. Wenn sie fortan auf den gesellschaftlichen Prozess und die maßgebenden Meinungen Einfluss nehmen will, dann kann bzw. muss sie anders zu überzeugen versuchen als durch die Indienstnahme politischer Herrschaft. Solche Wege zu überzeugen, die im gesamten Bereich der Gesellschaft praktiziert werden dürfen und für die sie einerseits die Zurückhaltung des staatlichen Regelungsanspruchs und andererseits den Schutz durch staatliches Recht beanspruchen darf, sind insbesondere das geistliche Wort, die lehrhafte Verkündigung, das bewertende Stellungnehmen, karitativer Dienst und Anwaltschaft, pädagogische Begleitung und Erwachsenenbil-

<sup>20</sup> Zur weltlichen Legitimation des Staates s. *E.-W. Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt 1991, S. 92–114.

derung, Lebensberatung und Sozialarbeit, Organisation von Verbänden und Hilfswerken. Die gegenüber dem weltlichen Staat prinzipiell verschiedene Kirche existiert zwar weiterhin inmitten der weltlichen Welt, aber sie kann und muss ihre Sichtbarkeit und ihr Gewicht in der Öffentlichkeit jetzt selbst organisieren.

So schmerzhaft dieser Prozess der doppelten Autonomisierung sein mag, wo immer er von konkreten Einzelpersonen erlitten wird, und so sehr die Gefahr besteht, dass dabei in erheblichem Maß auch kulturelle Ressourcen verschleudert wurden, so bedeutet er à la longue und in der Gesamtbilanz doch für beide Seiten auch Gewinn: Der Staat kann sich auf die Aufgabe der Herstellung und Sicherung des inneren Friedens konzentrieren und sich in diesem Zuge auch der Mitwirkung weiterer und neuer gesellschaftlicher Potenziale öffnen. Und die Kirche hat die Freiheit gewonnen, ihre eigenen Belange unter bestimmten Bedingungen ohne Eingriffe des Staats zu ordnen und dennoch in einigen, für beide Seiten entscheidenden Bereichen der Gesellschaft fruchtbar zusammenzuarbeiten.

## 5. Toleranz als Element von ekklesialem Ethos

Auch wenn der ursprüngliche Gegenstand der Toleranz religiöse Differenzen und daraus erwachsene Konflikte sind, ist der Akteur, auf den sich jedenfalls die Forderung nach struktureller Toleranz konzentriert, der Staat als soziale Ordnungsmacht. Gleichwohl hat das Zueigenmachen dieser Forderung durch den Staat auch Auswirkungen auf die Überzeugungsgemeinschaften, die sich im Kontext der Gesellschaft entfalten. Denn der Respekt des Rechts auf Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit kann die Praxis des Miteinanders nur dann nachhaltig und sicher bestimmen, wenn er als Konsequenz und rechtliche Ausgestaltung der Einsicht in den Wertgehalt der Toleranz begriffen wird, zu der sich alle, auch die Glaubenden, die Bekenntnisgemeinschaften und die Gruppierungen innerhalb derselben verpflichtet wissen – ob ‘nur’ infolge ihres gleichzeitigen Bürgerseins oder auch (oder sogar gerade) infolge des ihnen eigenen Ethos, ist dafür zunächst nicht entscheidend.

Es gibt aber noch weitere Gründe, weshalb kirchlich die Herausforderung des Toleranzdiskurses, wie er sich im Laufe der Neuzeit entwickelt hat, mit der Anerkennung der Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit als garantiertem Grund- und Menschenrecht durch die Kirchen, wie sie katholischerseits durch die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolgt ist<sup>21</sup>, nicht völlig abgegolten ist. Zu diesen Gründen gehört etwa der Umstand, dass allen Glaubensgemeinschaften, aber den großen, mitgliederstarken Kirchen im Besonderen, innerhalb der Gesellschaften, in und mit denen sie existieren, heute laufend

<sup>21</sup> S. dazu *K. Hilpert*, Die Anerkennung der Religionsfreiheit – eine Zäsur in der Geschichte der katholischen Kirche, in: *StZ* 223 (2005), S. 809–819.

neue Differenzen und spannungsreiche Gegensätze zuwachsen. Vielfach gehen diese über die herkömmlichen und vertrauten Dissense im Zusammenleben mit Angehörigen anderer Konfessionen hinaus. So hat sich etwa teils aufgrund der Migration, teils aufgrund der zunehmenden Vernetzung durch Medien, Touristik und Wirtschaft die Konfrontation mit Angehörigen anderer Religionen und weltanschaulicher Orientierungen bis in die Alltagswelt der Einzelnen hinein intensiviert. Bereits die Wahrnehmung der unterschiedlichen Grundorientierungen sowie der damit einhergehenden Ausprägungen von Lebensstil, Normen und Einstellungen, erst recht aber die Praxis des Miteinanders in Schule, Nachbarschaft und Arbeitskollegenschaft führen fast zwangsläufig auch zur Abschwächung traditioneller Abgrenzungsstrategien oder stellen diese unter einen verschärften Rechtfertigungszwang. Die Entwicklung der Ökumene innerhalb der letzten Jahrzehnte bietet hierfür ein anschauliches Beispiel.

Andere, ebenfalls neue Differenzen zu überkommenen Positionen wachsen den Kirchen als stark aus ihrer Tradition lebenden Überzeugungsgemeinschaften vom gesellschaftlichen Diskurs zu, wo sie aufgrund gehäuft auftretender Konflikte oder aber durch großflächige Meinungstrends ins öffentliche Bewusstsein gelangen. Auch wenn sie sich in vielen Fällen zunächst nicht auf den kirchlichen Glauben beziehen, können sie den Binnenraum der Kirchen und Teile ihres etablierten Selbstverständnisses tangieren. Zu dieser Gruppe von neuen Differenzen, die in den Binnenraum der Kirchen hineinreichen, gehört etwa die Gender-Diskussion oder auch das Suchen nach neuen Lebensformen von Partnerschaft und Familie. Die Wurzeln der mit diesen Formen von Andersartigkeit verbundenen Spannungen und Konflikte müssen nicht notwendigerweise in religiösen Wahrheits- oder moralischen Richtigkeitsansprüchen liegen, sondern können – zumindest zum Teil – auch mit Gewohnheit, Tradition und damit, etwas als normal anzusehen, zu tun haben. Gleichwohl entstehen binnenkirchlich an dieser Stelle schnell Konflikte, zumal staatliches Recht und Rechtsprechung bemüht sind, die Koexistenz der Andersheiten zu ermöglichen bzw. wenigstens zu entschärfen.

Schließlich können binnenkirchlich selbstverständlich auch Differenzen in theologischen Auffassungen und Einschätzungen vorkommen. Als schmerzliche Konflikte werden sie vor allem dann öffentlich sichtbar, wenn sie entlang der Grenzlinien zwischen der Kompetenz der Inhaber von Leitungämtern und den kritischer Wissenschaftlichkeit verpflichteten Theologen auftreten. Doch können die Differenzen auch anders konstelliert sein, etwa zwischen einem autoritativ verkündeten Verbot und der Praxis einer Mehrheit der Kirchenmitglieder (z.B. Verhütung) oder zwischen unterschiedlichen Ebenen des Leitungsamtes (z.B. Beteiligung am staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung).

Pluralitäten und Differenzen manifoldigster Art, die mit einem hohen Konfliktpotenzial verbunden sind, bestehen heute also nicht nur innerhalb der Gesellschaften, sondern auch innerhalb der großen Religions- und Glaubensgemeinschaften selbst kommt es im Kontext des modernen Gesellschaftsprozesses unweigerlich zu Pluralitäten und Auseinandersetzungen. Könnte dann Toleranz als men-

tal verinnerlichte und vielleicht sogar religiös bestärkte Grundhaltung, aber auch Toleranz als institutionalisiertes Element kirchlicher Lebensordnung einen Ausweg aus den dadurch bedingten Konflikten in Aussicht stellen oder wenigstens eine Hilfe zum besseren Zurechtkommen damit bieten?

Vermeidbar wären die mit den im Innern selbst auftretenden Pluralitäten verbundenen Konflikte nur um den Preis einer autoritativen Verurteilung aller abweichenden Überzeugungen und Praktiken als falsch bzw. schlecht und ihrer Durchsetzung zu Lasten der Freiheit des Gewissens der für in Irrtum und Unwahrheit befangenen Erklärten. Oder aber um den Preis eines Verzichts auf positive und negative Bewertungen abweichender Überzeugungen und Praktiken überhaupt mit der Folge, dass der Anspruch auf religiöse Wahrheit und ethische Richtigkeit prinzipiell aufgegeben würde. Beide Vorgehensweisen würden unerachtet der geschichtlichen Versuche, die in eine dieser Richtungen ging, zentralen Intentionen des Selbstverständnisses von Kirche in der Gesellschaft<sup>22</sup> entgegenlaufen.

Das Bemühen, in der Überlieferung und Aneignung der Ursprünge des Glaubens Einheit zu wahren und bei auftretenden Differenzen alle Möglichkeiten des Miteinanders auszuschöpfen, muss deshalb einen anderen Weg einschlagen. Einen Weg nämlich, der die Autonomie des Gewissens der Einzelnen respektiert und Intoleranz ausschließt und der doch an der Frage nach dem Wahren und Richtigen festhält.<sup>23</sup> Er sollte dem Ethos der Toleranz entsprechen, wie es oben für die christliche Tradition theologisch rekonstruiert wurde.

Dieser Weg kann vor allem durch vier Stationen deutlich markiert werden. Die erste ist die Notwendigkeit zu klären, um was für eine Art von Differenz es sich beim jeweiligen Konfliktfall handelt. Denn keineswegs bei jeder Differenz zwischen theologischen Meinungen handelt es sich automatisch auch um einen Überzeugungskonflikt. Wie gerade die großen theologischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte gezeigt haben, resultieren theologische Meinungsdifferenzen nicht selten aus unterschiedlichen Denkschulen, Sprachgrammatiken, philosophischen Referenztheorien, biografischen und generationenspezifischen Erfahrungen, aus unterschiedlichen kulturellen und geschichtlichen Kontexten, sogar aus dem sozialen Ort in einer Gesellschaft, an dem die Theologie-Treibenden verankert sind, und auch aus Wissensständen. Auch können bei Konflikten leicht Wünsche, Erwartungen und aktuelle Dringlichkeiten im Spiel sein. Interessengegensätze sind aber et-

<sup>22</sup> Zu denken ist hier vor allem an die Neubestimmung der systematischen Selbstsicht im Ausgang von den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere der Dogmatischen Konstitution 'Lumen Gentium' und der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“.

<sup>23</sup> Zum Verhältnis von Wahrheitsanspruch und Toleranz im Blick auf die Pluralität der Religionen s. die ausführlichen und nuancenreichen Darlegungen von P. Neuner, Toleranz und Wahrheit in pluralistischer Zeit, in: H. Waldenfels (Hg.), Religion: Entstehung – Funktion – Wesen, Freiburg/München 2003, S. 175–214.

was anderes als lehrmäßige Überzeugungsgegensätze. Auch wenn das eine häufiger mit dem anderen vermischt wird, besteht ein Unterschied wenigstens dahingehend, dass sich Interessengegensätze unter Umständen über Kompromisse entschärfen lassen, was im Fall von echten Überzeugungskonflikten ausgeschlossen ist.<sup>24</sup>

Im Blick auf die kirchliche Rechtskultur macht eine solche Klärung erforderlich, dass rechtsförmige Instrumente entwickelt bzw. weiterentwickelt werden, die darauf hinwirken, dass erstens eindeutig festgestellt werden kann, ob und inwieweit es sich im konkreten Fall tatsächlich um einen Überzeugungskonflikt handelt, dass zweitens ausgelotet werden muss, wo Klärungen und Kompromisse gefunden werden könnten, und dass drittens für das Subjekt einer abweichenden Meinung eine faire Chance besteht, sich gegen ungerechtfertigte Missdeutungen, Unterstellungen und daraus ergebende Nachteile zu wehren.

Die zweite Station ist die Realisierung des Umstands, dass weder das Wahre noch das moralisch Gute oder auch das ethisch Richtige in konkreten Handlungssituationen dem Erkenntnis- und Sprachvermögen von Menschen (die Glaubenden eingeschlossen) unmittelbar zugänglich sind. Lehrhafte Formulierungen sind insofern immer nur Versuche, das religiös Wahre bzw. das ethisch Richtige mithilfe menschlichen Denkens und menschlicher Sprache zu fassen. Auch wenn sie sich um ein Optimum an Klarheit und Kürze bemühen, genügen sie in ihrer jeweiligen Begrenztheit nicht, um sämtliche Differenzen, die hinsichtlich ihrer bestehen, beizulegen. Insofern gibt es trotz und jenseits autoritativer Festlegungen und konfessioneller Identitäten die Notwendigkeit von Interpretation und die Legitimität des Weiterfragens durch die, die sich um ihre Aneignung als eigene Überzeugung bemühen. Die Endlichkeit der denkerischen und sprachlichen Fassung des religiös bzw. ethisch Wahren anzuerkennen, bedeutet weder Skeptizismus noch Partikularismus oder Relativismus. Aber sie enthält wohl die Aufforderung, dass sich beide, die amtlichen Treuhänder dieses Wahrheitsanspruchs und die Subjekte der abweichenden theologischen Meinung über die Begrenztheit ihres jeweiligen Verständnisses verständigen, und zwar des eigenen ebenso wie desjenigen des Gegenübers.

Die dritte Station ist die selbstkritische Wahrnehmung der eigenen Verfassung und der Traditionen, die den doktrinären Festlegungen zugrunde liegen und Teil dessen sind, was die eigene Identität ausmacht. Dies bedeutet zunächst einmal ein ausdrückliches Verhältnis zur Geschichte der eigenen Religionsgemeinschaft und deren religiösen Wurzeln samt der Aktualisierungen, die bestimmte Ideen im Lauf der Theologie- und Christentumsgeschichte gefunden haben. Das kommt nicht nur

<sup>24</sup> Zur Unterscheidung zwischen Überzeugungs- und Interessenkonflikten s. *W. Korff*, Überzeugungs- und Interessenkonflikte in der Energiefrage. Ethische und theologische Anmerkungen, in: Zentrum für Umwelt und Kultur Benediktbeuren (Hg.), 10. Pfingstsymposium: Energie und Umwelt – Verantwortung für die Zukunft, München 2003, S. 78–86.

der Vergewisserung dessen zugute, woher bestimmte, zu abweichenden Meinungen Anlass gebende Überzeugungen kommen, und trägt insofern zur Klärung der eigenen Identität bei. Vielmehr kann es auch der kritischen Prüfung von Traditionen, Gebräuchen und tradierten Regeln und Einschätzungen unter dem Gesichtspunkt dienen, ob sie in der Lage sind, die personale und verantwortliche Freiheit der Menschen, denen sie zugesprochen werden, zu mehren.<sup>25</sup> Es bedeutet außerdem aber auch die Verpflichtung, experimentell die Positionen von 'Beurteiler' und 'Abweichler' zu tauschen und das eigene Verständnis einmal aus der Perspektive des Gegenübers wahrzunehmen. Verbunden mit Respekt vor der Überzeugung des jeweils anderen und mit einer kritisch geläuterten Sicht der eigenen Tradition kann solcher Perspektivenwechsel neue Einsichten ermöglichen bzw. bereits vorhandene erweitern. Auch in Fragen des Glaubens besteht die Möglichkeit dazuzulernen.

Die vierte Station des ins Auge gefassten Weges schließlich ist der Versuch, sich selbst nicht bloß als Mitglied der eigenen Glaubensgemeinschaft zu begreifen, sondern als verbunden mit möglichst vielen (tendenziell: mit allen) anderen Menschen über die Grenzen der eigenen Überzeugungsgruppe, Identität und vertrauten Kontexte hinaus zu verstehen. Nur so kann nämlich ins Bewusstsein treten, was trotz der spannungsvollen und unter Umständen auch schmerzlichen Differenz an gemeinsamen Fragen, Sorgen, Suchbewegungen und Schwierigkeiten bei den Menschen, mit denen zusammen die Glaubenden leben, vorhanden ist. Und nur in diesem größeren Bezugsfeld können auch die Differenzen gewichtet und das positive oder negative Verhältnis zu den Notwendigkeiten und Möglichkeiten eines besseren Miteinanders abgeschätzt werden. Nur im Begreifen von Kirche als eingelassen und vernetzt in Gesellschaft und in die umfassende Menschheit können die von der Kirche weitergegebenen und aktualisierend erschlossenen Überzeugungen als Verstärkung des Respekts vor jeder Person auch in ihrer Andersartigkeit sowie als Ressourcen des Lebenssinnes, des guten Lebens, der Verantwortung, der Orientierung und der gemeinsamen Gestaltung im Sinne von mehr Menschlichkeit damit ein besseres Miteinander trotz Verschiedenheit bewirken.

Toleranz auch im Raum von Kirche auf dem skizzierten Weg zu praktizieren, kann ohne Zweifel anstrengend sein. Denn es ist mit der Zumutung verbunden, mit Differenzen und Dissensen zu leben, Spannungen und Ambiguitäten zuzulassen und auszuhalten und auch immer wieder nach vertretbaren Lösungen zu suchen und einmal gefundene Standpunkte neu und besser zu formulieren. Selbst dort, wo sich herausstellte, dass Überzeugungen, die die Identität von Glaube und Kirche ausmachen, im Kern in Abrede gestellt würden – das ist immerhin denkbar! –, bedürfte es noch der Einhaltung von rechtsförmigen Verfahrensregeln einschließlich

<sup>25</sup> Von daher kommt der Herausarbeitung des Antijudaismus in der neutestamentlichen und in der theologischen Tradition exemplarische Bedeutung zu. S. u.a. R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn u.a. 1999.

der Achtung des Rechts für den solcherweise Beschuldigten, sich zu rechtfertigen.<sup>26</sup>

Dieses Anstrebende an der Toleranz erklärt, dass es ähnlich wie in modernen Gesellschaften insgesamt auch innerhalb der Kirche die Weigerung gibt, die Möglichkeit von Differenzen im Verständnis des Glaubens und in der Positionierung zur konkreten Kirche zuzulassen und den Anspruch der eigenen Überzeugungen durch einen generellen Respekt vor Andersmeinenden zu begrenzen. Auch wenn die betreffenden Individuen und Gruppen den Andersmeinenden nicht tatsächlich ihre Existenz absprechen oder etwas unternehmen, um deren Meinung zu unterdrücken, qualifizieren sie deren andersartige Sichtweisen schnell als 'Aufweichung', 'Preisgabe', 'Verfälschung' oder „Anpassung an den Zeitgeist“ ab, was allesamt abwertende Prädikate sind, und äußern Sympathie für eindeutige Abgrenzungen, aggressive Abwertungen und Negativhaltungen ihnen gegenüber. Die Gründe dafür sind nicht genuin religiöse, sondern liegen darin, dass sie die Pluralität von Interpretationen und die Nichtübereinstimmung in konkreten moralischen Einschätzungen bereits als solche als verunsichernd und bedrohlich empfinden. Das zugrunde liegende Problem freilich wird so nicht gelöst. Denn weder wird die positionelle Vielfalt damit überwunden, sondern allenfalls ignoriert noch ändert sich etwas an dem Umstand, dass sich Überzeugungen nicht vorschreiben, sondern allenfalls praktizieren und überzeugend kommunizieren lassen.

## Zusammenfassung

Toleranz als ethisches und rechtliches Basisprinzip ist eine der wertvollsten Einsichten, die im neuzeitlichen Europa hervorgebracht und der ganzen Welt weitergegeben wurden. Gewonnen aus der schmerzlichen und oft blutigen Konkurrenz verschiedener Glaubensbekenntnisse zielt ihr Anspruch heute weit darüber hinaus auf die Verschiedenheit von Kulturen, Mentalitäten, Weltanschauungen, Traditionen und Lebensstilen.

Der Beitrag versucht zunächst, die oft diffuse Rede von Toleranz begrifflich und systematisch-ethisch zu präzisieren und den qualitativen Sprung zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht sichtbar zu machen. Bei der Suche nach den ideellen Voraussetzungen stellt sich heraus, dass Toleranz nicht nur eine in der Spannung zu religiösen und kirchlichen Wahrheitsansprüchen errungene Kategorie ist, sondern durchaus auch in der Fluchtlinie zentraler Anliegen und Einsichten der biblisch-christlichen Tradition steht. Deswegen ist Toleranz sowohl als verinnerlichte Grundhaltung der einzelnen glaubenden Individuen wie auch als institutionalisiertes Element der kirchlichen Lebensordnung eine Orientierung und

<sup>26</sup> Forst, Toleranz (s. Anm. 1) hebt in seiner systematischen Auswertung des Toleranzdiskurses dieses „Recht auf Rechtfertigung“ mehrfach hervor: S. 498–501; 596; 687f. u.ö.

eine Verpflichtung zum achtungsvollen Umgang mit Pluralitäten und Dissensen in Interpretationen und konkreten Entscheidungen, die in einer Kirche, die unter den rechtlichen Bedingungen einer freien Gesellschaft und im Kontext des Gesellschaftsprozesses existiert, unvermeidlich sind.

## Abstract

'Tolerance' as an ethical and legal basic principle is one of the most precious insights that has been developed in Europe in modern times and has been spread all over the world. It has been gained from the painful and often bloody rivalry of different confessions; nowadays it claims its legitimation to be valid for the acceptance of differences in culture, mentality, philosophy of life, traditions and lifestyles.

This essay tries to make the often diffuse debate about tolerance more precise and systematic in the context of the ethical discussion. It also tries to show that it was a great leap forward, when religious freedom was recognized as a human right. When searching for the conceptional presuppositions one realizes that tolerance is not only a category that has been gained in the tension that exists towards religious and ecclesiastical claims to truth, but can also be described as being a direct and central concern and topic of the Biblical-Christian tradition. Therefore tolerance has become an internalized basic attitude of the individual religious believer as well as an institutionalized element of the ecclesiastical order, constituting an orientation and an obligation as far as respectful behavior towards certain groups with different points of view and dissidents is concerned. When dealing with different interpretations and concrete decisions in a church, one is bound to respect the legal conditions of a free society and the context of different social processes.