

TANULMÁNYOK ÉS VENDÉGELŐADÁSOK

ULRICH H. J. KÖRTNER

Reformation und Toleranz¹

ÖSSZEFOGLALÁS

A Reformáció 500 éves jubileuma felé közeledve aktualitást nyer, hogy a Reformáció árnyoldalairól is megemlékezzenek. Jóllehet a reformatori tanítás alapján létrejövő felekezetek a szabadság vallásaként értelmezték magukat, s a lutheri teológia vezérmotívumaként jelenik meg a szabadság gondolata, mégis a reformatori egyházak szégyenei és bűnei között kell beszélni a reformáció és tolerancia kapcsolatáról, amelyet a Reformáció nehéz örökségeként tartanak számon. Olyan történelmi tények támasztják ezt alá, mint a reformáció balszárnyával, vagy a lutheri vidékeken a kálvinistákkal és zwingliánusokkal szemben tanúsított intolerancia, ideértve Luther zsidókkal szembeni intoleranciáját is. Mindezek azonban nem feltétlenül jelentik a reformáció teljes intoleranciáját, hanem sokkal inkább a tan tisztasága érdekében tanúsított elhatárolódást. Ezeknek a felekezeti ellentéteknek a feloldása sok esetben a XX.–XXI. századra maradt, mint például az Ausztriai Evangélikus Egyház zsinatának elhatárolódása Luther zsidóellenes irataitól 1998-ban, vagy a Lutheránus Világszövetség bocsánatkérése a mennonitáktól 2010-ben. A keresztyén toleranciaértelmezés fejlődésének szempontjából fontos határkő az ökumenikus mozgalmak ideje, hiszen ez utóbbi abból a felismerésből él, hogy Isten abszolútigényét el kell választani a különböző felekezetek autoritás igényétől, mivel ez utóbbi minden esetben csupán partikuláris. A lutheri és az újszövetségi toleranciaértelmezés után a cikk szerzője a tolerancia kiterjedéséről és határaitól ír, mely utóbbinál olyan kurrens témák kerülnek vizsgálat alá, mint pl. a 2002-es Jézus-, és a 2006-os Mohamed-karikatúrák, s az ezekre reflektáló – szintén 2006-ból származó – GEKE nyilatkozat. Végül a jézusi szeretet normájára hivatkozva a Krisztus-követés feltételeként nevezi meg vélemény- és vallásszabadság alapjogainak tolerálását és védelmét, melyeknek a tolerancia nevében való beszűkítése éppen nem lenne a tolerancia kifejezése.

(Az összefoglalót írta: Kovács Krisztián)

1. Das schwierige Erbe der Reformation

Auf dem Weg zum Reformationsjubiläum gilt es, nicht nur die Licht-, sondern auch die Schattenseiten der Reformation in Erinnerung zu rufen. Zu ihnen gehören der Mangel an Toleranz auf seiten der Reformatoren und die Geschichte protestantischer Intoleranz, die das neu entdeckte Evangelium und die in ihm begründete Freiheit des Glaubens immer wieder verdunkelt hat.

Mit Fug und Recht hat man das Christentum in seiner reformatorischen Gestalt als Religion der Freiheit bezeichnet. Aus gutem Grund versteht sich die evangelische Kirche als Kirche der Freiheit. Freiheit ist ein Leitmotiv der gesamten Theologie Luthers, nicht nur seiner programmatischen Schrift *Von der Freiheit eines*

¹ Gastvorlesung an der Reformierten Theologischen Universität Debrecen am 11. April 2013.

Christenmenschen (1520). Selbst der Häresie bezichtigt, forderte Luther, die Ketzler nicht mit dem Feuer, sondern mit Schriften zu bekämpfen.² Und die *Confessio Augustana* von 1530 erklärt, die Bischöfe dürften ihr Amt – nämlich das Evangelium zu verkündigen, Sünden zu vergeben, Lehre zu beurteilen, dem Evangelium entgegenstehende Lehre zu verwerfen und die „Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist“, aus der Gemeinde auszuschließen – nur allein mit dem Macht des Wortes, nicht mit Gewalt ausüben: „sine vi humana, sed verbo“ (CA 28,21).³ Doch mögen Luther und die übrigen Reformatoren mit der Anerkennung, daß auch ihre Gegner sich auf ihr Gewissen berufen können, über die Position der mittelalterlichen Kirche hinausgehen, so haben sie dennoch kein rechtes Verhältnis zur Toleranz im modernen Sinne des Wortes entwickelt.

Allerdings finden sich, wie wir noch sehen werden, gerade bei Luther wegweisende Überlegungen zu einer theologischen Begründung von Toleranz – spricht er doch im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre von der Toleranz Gottes –, aus denen sich ein spezifisch evangelisches Verständnis von Toleranz gewinnen läßt.⁴ Mag also „die Toleranz den Reformatoren auch in die Wiege gelegt worden sein“, so blieb sie, wie Helmut Kremers pointiert meint, „leider allzu oft darin liegen.“⁵

„Reformation und Toleranz“ ist „ein Thema der Scham- und Schuldgeschichte der reformatorischen Kirchen“, wie Thies Gundlach, Vizepräsident der EKD, unumwunden einräumt.⁶ Luther hat zwar in Anlehnung an das Hohelied der Liebe in I Kor 13 davon gesprochen, daß die Liebe alles erdulde, daß es aber keine Toleranz in Glaubensfragen geben könne, wenn diese zu Lasten der Wahrheit gehe: „Fides nihil, charitas omnia tolerat.“⁷ Doch ließen es die Reformatoren wiederholt auch an der Toleranz der Liebe fehlen. Genauer gesagt wurde die Duldsamkeit der Liebe durch die Intoleranz des Glaubens verdunkelt oder verdrängt, der genau wie die katholische Kirche keine Kompromisse kannte, wenn es um die Reinheit der Lehre ging. Die Berufung auf die Autorität der Schrift – das *sola scriptura* – verband sich ebenso wie bei den Gegnern mit einer „singularisierenden Hermeneutik“⁸, die in allen biblischen Geschichten die eine Heilsgeschichte suchte und auf dieser Grundlage klar und scharf zwischen wahrer und falscher Religion glaubte unterscheiden zu können.

Zur Schuld- und Schamgeschichte der Reformation gehört die Verfolgung der Täufer und der Spiritualisten, die mit Unterstützung Luthers und Melanchthons geschah. Dabei waren doch jene „die ersten Wortführer der T[oleranz]“⁹. Mit dem

2 WA 1,624,36–38 und 625,4. Diese Aussage hat Papst Leo X. in seiner Bulle „Exsurge Domine“ (1520) ausdrücklich verworfen (DH 1483).

3 Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) 124,9.

4 Vgl. EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 442–464.

5 H. Kremers, zitiert nach FLEISCHMANN-BISTEN: Die Stiefkinder der Reformation, 16.

6 GUNDLACH: Verdunkelter Christus, 4.

7 WA 14, 669,14–18: „Charitas omnia suffert. Omnia tolerat, fides nihil suffert et verbum nihil tolerat ...“ WA 40/I, 21,7: Caritatis est omnia tolerare, fidei nihil. Vgl. I Kor 13,7. Im griechischen Text heißt es: πάντα στέγει, [...] πάντα ὑπομένει. Die Vulgata übersetzt: „omnia suffert [...] omnia sustinet“.

8 Vgl. MARQUARD: Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, 129.

9 BORNKAMM: Art. Toleranz II, 939.

Hinweis auf die Gewaltherrschaft des Täuferreiches in Münster 1533/34 läßt sich ihre Verfolgung aus heutiger Sicht nicht rechtfertigen. In lutherischen Gebieten gab es selbst für die Anhänger Zwinglis und Calvins keine Toleranz. Schüler Melanchthons, die dem Calvinismus zuneigten, wurden als Philippisten beschimpft oder als Kryptocalvinisten aus ihren universitären und kirchlichen Ämtern entfernt. Calvin wiederum war maßgeblich am Prozeß gegen den Antitrinitarier Michael Servet beteiligt. Lediglich für eine mildere Form der Hinrichtung setzte er sich ein, wenn auch vergeblich. So fand Servet den Tod auf dem Scheiterhaufen – obwohl doch Luther am Beginn der Reformation erklärt hatte, der Feuertod für Ketzer widerspreche dem Willen des Heiligen Geistes! Beschämend ist schließlich Luthers Polemik gegen die Juden in seiner Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), die offen zur Gewalt aufruft – ganz im Gegensatz zu Luthers Schrift *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei* aus dem Jahr 1523.

Nun müssen diese und andere Texte selbstverständlich in ihrem historischen Kontext interpretiert werden. Gleiches gilt für das praktische Verhalten der Reformatoren gegenüber Andersdenkenden und Andersglaubenden. Daß zum Beispiel Servets Verurteilung unserem heutigen Verständnis von Gewissens- und Glaubensfreiheit widerspricht, bedarf keiner Diskussion. Aber das Genfer Urteil entsprach dem geltenden Recht im gesamten Heiligen Römischen Reich. Allerdings läßt sich feststellen, daß Ansätze religiöser Toleranz, die es beim jungen Calvin gegeben hat, in späterer Zeit nicht mehr zu finden sind.¹⁰ Was wiederum Luthers Unterstützung des politischen und militärischen Kampfes gegen den linken Flügel der Reformation im Bauernkrieg betrifft, so darf auch nicht übersehen werden, mit welche wüsten Beschimpfungen ein Thomas Müntzer den Tod Luthers herbeigewünscht hat. Tatsächlich gab es eine apokalyptische Strömung mit erheblichem Gewaltpotential.

All diese historischen Differenzierungen ändern nichts an der Schuld, die auch die Reformatoren auf sich geladen haben und die bis heute – zumal vor dem düsteren Hintergrund des Holocaust – das Verhältnis zum Judentum oder zu den Täufern und ihren Nachfahren, zu den Dissenters und den aus ihnen hervorgegangenen Freikirchen belastet. Reformationsgeschichte als Form der Relativierung oder gar als Versuch der nachträglichen Rechtfertigung zu betreiben, wäre eine ganz und gar unangemessen Weise, sich auf das Reformationsjubiläum 2017 vorzubereiten. Auch im Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche wäre es völlig unangemessen, Schuld und Fehlverhalten in Reformation und Gegenreformation gegeneinander aufwiegen zu wollen. Es gilt vielmehr, historische Schuld und Intoleranz beim Namen zu nennen und nach Wegen der Versöhnung mit den Nachfahren jener zu suchen, an deren Verfolgung die Kirchen der Reformation Mitschuld tragen.

So hat z. B. die Generalsynode der Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich 1998 in ihrem Wort *Zeit zur Umkehr – Die Evangelischen Kirchen in Österreich und*

¹⁰ Vgl. dazu STROHM: Calvin und die religiöse Toleranz, 219–236. In der *Institutio* von 1536 finden sich Aussagen, in denen Calvin Gewalt zur Bekehrung Andersgläubiger oder gegen Ketzer ablehnt. „Solange also uns noch Gottes Urteil ungewiß ist, steht es nicht in unserer Befugnis, ein Einzelurteil über die Zugehörigkeit zur Kirche zu fällen“ (Inst. II [1536]; OS I,91). Diese Passage ist bezeichnenderweise in den späteren Ausgaben gestrichen worden. Vgl. STROHM: Calvin und die religiöse Toleranz, 227.

die Juden ohne Einschränkung erklärt: „Uns evangelische Christen belasten [...] die Spätschriften Luthers und ihre Forderung nach Vertreibung und Verfolgung der Juden. Wir verwerfen den Inhalt dieser Schriften.“¹¹ Im Jahr 2010 hat der Luthersche Weltbund die Mennoniten um Vergebung gebeten. Bereits 2007 haben die reformierten Kirchen der Schweiz die Nachfahren der Täufer um Vergebung gebeten. Im selben Jahr gab es in Innsbruck einen ökumenischen Gedenakt und einen gemeinsamen Gottesdienst, an dem sich neben der evangelischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche die katholische Friedensbewegung Pax Christi und die Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Gemeinden beteiligten. Anwesend waren auch drei Hutterische Familien, die man aus Kanada eingeladen hatte.

Religiöse Toleranz, auf die ich mich in meinem Beitrag beschränken möchte, also Toleranz in Glaubensdingen, und Toleranz als *Terminus technicus* des Staatskirchenrechts oder, modern gesprochen, des Religionsrechts, sind eine Frucht der Aufklärung und eine Konsequenz, welche die aufgeklärte Vernunft aus dem konfessionellen Bürgerkrieg gezogen hat.¹² Sie hat sich von der eingeschränkten Duldung und Privilegierung – man denke an das Toleranzpatent Josefs II. für die österreichischen Protestanten 1781 und sein Patent für die Juden aus dem darauffolgenden Jahr – bis zur gleichberechtigten Anerkennung unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse durch den inzwischen säkularen Rechtsstaat entwickelt. Während Toleranz als materielle Bestimmung des staatlichen Religionsrechtes von der Anerkennung unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen abgelöst worden ist, bleibt sie auf der Ebene der Individuen eine erwünschte, ja sogar notwendige, Bürgertugend im weltanschaulich neutralen Staat.¹³

Wenn es um darum geht, das Verhältnis zwischen Reformation, Aufklärung und Toleranz genauer zu bestimmen, hat man sich freilich vor allzu einfachen Erklärungsmustern und falschen Alternativen zu hüten. Zunächst ist das Verhältnis zwischen Reformation und Aufklärung komplex. Weder ist die Aufklärung als kontinuierliche Weiterentwicklung der Reformation noch als völlige Abkehr von dieser zu verstehen. Sodann wäre es falsch, Reformation oder Religion überhaupt mit Intoleranz und Gewalt, Aufklärung dagegen mit Toleranz und Friedfertigkeit gleichzusetzen. Zur Dialektik der Aufklärung gehört, daß auch die Ideale der Vernunft in eine gewalttätige Intoleranz gegen alle vermeintliche Unvernunft umschlagen können. Das Gewaltpotential der Aufklärung entlud sich paradigmatisch in der Französischen Revolution. Und auch eine totalitäre Ideologie wie der Marxismus-Leninismus, die ein politisches System der Unterdrückung hervorgebracht und zahllose Menschenleben gefordert hat, versteht sich selbst als Fortsetzung der Aufklärung mit revolutionären Mitteln.

Sodann ist zu bedenken, daß religiöse Toleranz im Sinne der Aufklärung letzten Endes nur um den Preis zu haben ist, daß die Frage nach der Wahrheit suspendiert wird. Weltanschauliche Neutralität – und das heißt eben auch in einem gewissen Grade die Suspendierung der Wahrheitsfrage – ist zwar um des innerstaatli-

¹¹ Zeit zur Umkehr – Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden, 3 (Abschnitt IV).

¹² Vgl. auch RENDTORFF (Hg.): *Glaube und Toleranz*. Darin ist auch nochmals der Aufsatz von G. Ebeling (s. Anm. 4) abgedruckt (54–73).

¹³ Vgl. HEINIG: *Bürgertugend nicht Staatspflicht*, 8–11.

chen Friedens willen aus gutem Grund ein Gebot des modernen demokratischen Rechtsstaates. Sie ist aber keine Disposition der einzelnen Bürgerinnen und Bürger. Die weltanschauliche Neutralität des Staates setzt vielmehr voraus, daß die Bürger keineswegs weltanschaulich neutral sind, sondern ganz im Gegenteil starke weltanschauliche oder religiöse Überzeugungen haben, deren Pluralität und deren mögliche Konfliktrichtigkeit mit den Mitteln des Rechts befriedet werden sollen.

Auf der Ebene der Individuen und der Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften gilt keineswegs, tolerieren oder dulden heiÙe beleidigen, wie Goethe kritisiert hat.¹⁴ Jedenfalls muß es das nicht bedeuten, sofern zwischen der Person und ihren Überzeugungen unterschieden wird. Allerdings darf jede Person Anspruch auf Anerkennung durch andere Personen erheben. Doch wenn Goethe die Toleranz als eine nur übergangsweise akzeptable Haltung bezeichnet, die durch Anerkennung abzulösen sei, scheint er genau diesen Unterschied zwischen der Person und ihren Überzeugungen nicht zu machen. Folglich wird in seiner Forderung nach Anerkennung die Frage nach der Wahrheit dessen, was da anerkannt werden soll, ausgeklammert oder vergleichgültigt.

Toleranz setzt nicht die Verabschiedung des eigenen Wahrheitsverständnisses, sondern, im Gegenteil, seine Präsenz voraus. Was ich nicht als Infragestellung eigener Überzeugungen und Gewißheiten ernst nehme, wird von mir nicht etwa toleriert, sondern einfach nicht weiter beachtet. Toleranz bedeutet etwas anderes als Weitherzigkeit und freundliches Wohlwollen. Darin kann in der Tat eine Form der Herabwürdigung bestehen. Doch Toleranz zollt dem Gegenüber und seinen Überzeugungen gerade darin Wertschätzung und Anerkennung, daß diese ernst genommen, jedoch nicht unterdrückt werden. Die Haltung der Toleranz läÙt etwas gelten, dessen Geltungsanspruch zugleich bestritten wird. Das klingt paradox und ist es auch, aber gerade darin besteht ein wesentlicher Grundzug von Toleranz. Toleranz im gehaltvollen Sinne des Wortes bedeutet das Ertragen oder Dulden von etwas, dessen Geltungsanspruch von demjenigen, der sich tolerant zeigt, gerade nicht geteilt wird.

Das Verhältnis von Reformation und Toleranz soll nun nicht weiter in historischer, sondern in systematischer Perspektive erörtert werden. Es geht, anders gesagt, um die Frage, ob und wenn ja, welche Einsichten und Impulse sich im Erbe reformatorischer Theologie entdecken lassen, von denen her sich ein spezifisch theologisches Verständnis von Toleranz für unsere Gegenwart entwickeln läÙt. Wir können auch sagen, daß wir nach einem intrinsisch motivierten Toleranzverständnis reformatorischer Prägung fragen und nicht etwa nur eine Antwort zu geben versuchen, in welcher Weise heutzutage die evangelischen Kirchen aus extrinsischen Motiven – d.h. aus Gründen des staatlichen Rechtes oder aus pragmatisch-politischen Erwägungen – Toleranz üben, die Religions- und Gewissensfreiheit nicht nur für sich einfordern, sondern für jedermann gelten lassen und die weltanschauliche Neutralität des demokratisch verfaÙten Rechtsstaates respektieren. Die Frage lautet mit anderen Worten: Gibt es ein evangelisches, nämlich

¹⁴ Vgl. GOETHE: Maximen und Reflexionen, 318, Nr. 151: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“

ein im Evangelium von Jesus Christus gründendes Verständnis von Toleranz, und wenn ja: Was sind seine praktischen Konsequenzen für die Kirche wie für die einzelnen Christen? Und welchen Beitrag kann ein solches Toleranzverständnis zum Toleranzdiskurs unserer Gesellschaft leisten?

Wir werden im Folgenden zunächst den Begriff der Toleranz genauer klären (2). Angeregt durch Luther wenden wir uns sodann dem Gedanken der Toleranz Gottes und seiner biblischen Begründung zu (3). Anschließend diskutieren wir, was aus der Toleranz Gottes für den christlichen Glauben und seine Praxis folgt (4). Anhand eines konkreten Beispiels werden wir zum Schluß erörtern, in welcher Weise evangelischer Glaube gesellschaftlich zu einer Kultur der Toleranz beitragen kann, aber auch, wo die Grenzen der Toleranz liegen (5).

2. Was ist Toleranz?

Was im religiösen und religionsrechtlichen Zusammenhang unter Toleranz zu verstehen ist, kann nicht allein begriffsgeschichtlich geklärt werden, weil die seit der Aufklärung unter dem Begriff der Toleranz bezeichnete Sache auch unter anderen Bezeichnungen wie Gewissensfreiheit oder Religionsfreiheit in Erscheinung tritt.¹⁵ Das lateinische *tolerare* heißt „erdulden, ertragen“. Die Stoa kennt die Tugend der *tolerantia*, die Fähigkeit, Widrigkeiten des Lebens und des Schicksals zu erdulden, die Fähigkeit, Leiden zu ertragen, ohne zu klagen. *Tolerantia* in diesem Sinne ist gleichbedeutend mit *patientia*, *sufferentia* oder *sustinentia*. Mit der Tugend des Erduldens hängt wiederum die Tugend der Geduld oder der Duldsamkeit zusammen. Auch in der christlichen Tradition ist der Einfluß des stoischen Toleranzideals wirksam geworden.

Toleranz in dem uns beschäftigenden Sinne geht freilich über diese spätantike Tugend hinaus. Nach der allgemeinen Definition von Gisela Schlüter und Ralf Grötter ist Toleranz „die Duldung von Personen, Handlungen oder Meinungen, die aus moralischen oder anderen Gründen abgelehnt werden; sie wird meist öffentlich von Individuen oder Gruppen entweder praktiziert oder gefordert und argumentativ begründet“¹⁶. Toleranz in diesem Sinne ist ein „Konfliktbegriff“, ist doch „ein Konflikt zwischen Werten bzw. Wahrheitsansprüchen, die sich nicht zur Deckung bringen oder zumindest in ein abgestuftes Verhältnis zueinander setzen lassen“¹⁷, konstitutiv für die unterschiedlichen Formen von Toleranz.

Der Begriff der Toleranz hat nun einerseits eine formale, andererseits eine materiale Bedeutung. Unter formaler Toleranz ist religionswissenschaftlich die Akzeptanz einer fremden Religion und ihrer Ausübung durch ihre Anhänger in einer mehrheitlich religiös anders orientierten Umgebung zu verstehen. Von ihr ist die materiale, inhaltliche Toleranz zu unterscheiden, welche sich nicht auf die Duldung einer fremden Religionsgemeinschaft beschränkt, sondern andere Religionen po-

¹⁵ Zur Begriffsgeschichte siehe SCHREINER-BESIER: Art. Toleranz, 445–605; SCHLÜTER-GRÖTKER: Art. Toleranz, 1251–1262.

¹⁶ SCHLÜTER-GRÖTKER: Art. Toleranz, 1251.

¹⁷ STÖVE: Art. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, 646–663, hier 646.

sitiv als eine legitime Möglichkeit der Begegnung mit Gott, dem Göttlichen oder dem Heiligen anerkennt.¹⁸

Neben der Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz sind weitere Einteilungen möglich. Gerhard Ebeling unterscheidet beispielsweise zwischen geregelter und spontaner Toleranz.¹⁹ Während er unter spontaner Toleranz ein Haltung oder Praxis von Individuen versteht, denkt er bei geregelter Toleranz an Gesetze, aber auch an gesellschaftliche Konventionen. Eckehart Stöve schlägt vor, zwischen pragmatischer Toleranz, Konsensus-Toleranz und dialogischer Toleranz zu unterscheiden.²⁰ Während pragmatische Toleranz um eines höheren Gutes wie etwa des Friedens willen auf die Durchsetzung der eigenen Wahrheitsansprüche und Wertvorstellungen verzichtet, sucht die Konsensus-Toleranz das inhaltlich Verbindende, das über der dem Trennenden steht oder ihm zugrunde liegt. Dialogische Toleranz setzt nach Stöve das Bewußtsein für die historische Bedingtheit und kulturelle Variabilität aller Formulierungen von Werten und Überzeugungen voraus und fragt, inwieweit anderslautende Wahrheiten das eigene Denken bereichern können.

Ich orientiere mich im Folgenden an der grundlegenden Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher oder materialer Toleranz. Geht man von einem vereinfachten Modell verschiedener Religionstypen aus,²¹ gibt es zunächst die Volksreligionen. Sie sind grundsätzlich inhaltlich tolerant, insofern sie anderen Völkern ihre eigenen Gottheiten zugestehen. Diese inhaltliche Toleranz wandelt sich freilich in formale Intoleranz um, sobald die Konkurrenz mehrerer Religionen die staatliche Einheit gefährdet.

Dann gibt es Universalreligionen. Prophetische Universalreligionen sind inhaltlich intolerant, weil sie sich exklusivistisch darstellen und einen Absolutheitsanspruch stellen, der unter Umständen die Existenz Andersgläubiger und ihrer religiösen Praxis duldet, aber den Wahrheitsanspruch ihrer Religion nicht gelten lässt. In formaler Hinsicht müssen prophetische Universalreligionen nicht intolerant sein, während inhaltliche Toleranz geradezu ein Grundzug der sogenannten mystischen Universalreligionen ist.

Das Dilemma jedes universalreligiösen Absolutheitsanspruches besteht nun darin, daß er sich nicht nur gegen andere Religionen, sondern auch gegen jede Gestalt der eigenen Religion richtet. Denn jede soziale, kultische und theoretische Gestalt einer Religion ist notwendigerweise partikular. Faktisch kann der Absolutheitsanspruch also nur erhoben werden, indem allein eine bestimmte, das heißt aber partikulare Gestalt von Religion für legitim erklärt wird. Der Absolutheitsanspruch zerfällt demnach in eine Vielzahl konkurrierender Absolutheitsansprüche. Der zwischen ihnen aufbrechende Konflikt läßt sich aufgrund der ihnen inhärenten inhaltlichen Intoleranz nicht theoretisch lösen, sondern einzig durch die Ausübung

¹⁸ Die Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher oder materialer Toleranz geht auf Gustav Mensching zurück (s.u. Anm. 21). Vgl. GERLITZ: Art. Toleranz III. Religionsgeschichtlich, 668–676, hier 668.

¹⁹ Vgl. EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 457f. Im Anschluß daran ROSENAU: Art. Toleranz II. Ethisch, 664–668, hier 664.

²⁰ Vgl. STÖVE: Art. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, 647.

²¹ Vgl. MENSCHING: Art. Toleranz I. Religionsgeschichtlich, 932–933.

politischer Macht und äußerstenfalls von Gewalt zugunsten einer der im Streit liegenden Gruppen oder Kirchen entscheiden. Sofern es keiner Gruppierung gelingt, dauerhaft die Oberhand zu gewinnen, droht die Gefahr des konfessionellen Bürgerkriegs, zu dem es ja innerhalb des christlichen Europas im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation auch tatsächlich gekommen ist.

Für die Entwicklung eines christlichen Verständnisses von Toleranz, das aus der Mitte des Glaubens heraus begründet ist, hat die moderne ökumenische Bewegung eine wichtige Rolle gespielt. Im ökumenischen Gedanken gelangen die christlichen Kirchen über einen bloß formalen Toleranzbegriff hinaus und gewinnen ein – zunächst innerchristliches, auf den Pluralismus der Konfessionen beschränktes – Verständnis von inhaltlicher Toleranz, welches dezidiert theologisch begründet wird und die Anerkennung der konfessionellen Vielfalt gestattet, ohne daß der universale Geltungsanspruch des christlichen Glaubens preisgegeben wird.

Die Wurzeln eines ökumenischen Toleranzverständnisses im 19. und 20. Jahrhundert können hier nicht umfassend bloßgelegt werden. Eine dieser Wurzeln ist die Erfahrung, daß die konfessionelle Zersplitterung des Christentums in Kirchen und christliche Gemeinschaften, die einander das Christsein absprechen, den christlichen Glauben in der Neuzeit zutiefst unglaubwürdig gemacht hat. Ganz praktisch wurde diese Erfahrung auf dem Gebiet der Mission gemacht, wo die Konkurrenz einer Vielzahl von Missionsgesellschaften den Absolutheitsanspruch des Christentums ad absurdum führte.

Die ökumenische Bewegung lebt von der Einsicht, daß zwischen dem Absolutheitsanspruch Gottes und jedem Autoritätsanspruch der verschiedenen Kirchen streng zu unterscheiden ist, weil letzterer immer nur partikular ist. Es reicht theologisch allerdings nicht aus, die Vielfalt der Konfessionen lediglich als positive Wirkung des Heiligen Geistes zu interpretieren. In Anbetracht fortbestehender Trennungen und lehrmäßiger Differenzen, die teilweise weiterhin kontradiktorischen Charakter tragen, muß das Problem der Kirchentrennungen, ihrer historischen Ursachen und ihrer theologischen Begründungen auch kreuzestheologisch bedacht werden.

Damit komme ich nun auf Luther zurück, der im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre den Gedanken der Toleranz Gottes in einer Weise formuliert hat, die auch für den heutigen ökumenischen Kontext bedeutsam ist.

3. Die Toleranz Gottes

In den Jahren 1535 bis 1537 verfaßte Luther Thesen für fünf Disputationen über Röm 3,28. In der dritten Disputation (1536)²² findet sich an zentraler Stelle die Formulierung von der „tolerantia Dei“. Es handelt sich keineswegs nur um eine beiläufige Bemerkung. Vielmehr könnte die Thesenreihe „als ganze die Überschrift tragen: Das Geheimnis der Toleranz Gottes“²³, wie Gerhard Ebeling kommentiert,

²² WA 39/1, 82–86. Text und Übersetzung werden im Folgenden zitiert nach: Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe (LDStA), Bd. 2, 424–429 (Übersetzung: H. Zschoch).

²³ EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 45f.

der die Bedeutung dieses Textes für das Toleranzproblem in einem Vortrag aus dem Jahr 1981 herausgestellt hat.

Einleitend stellt Luther fest, daß nach Paulus für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott eine andere Regel als für seine Rechtfertigung vor den Menschen gilt (These 1), weil er Glaube und Werken klar entgeggestellt und jede Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch seine Werke zurückweist. Im Sinn der paulinischen Kreuzestheologie²⁴ findet der Glaubende bei Gott Anerkennung und Rechtfertigung, während er bei den Menschen wie bei sich selbst nichts als Schimpf und Schande erntet (These 4). Luther spricht von dem Geheimnis Gottes (*mysterium Dei*) bzw. von dem wundersamen Rätsel (*problema*), „das Gott eine Gerechtigkeit belohnt, die er selbst für Ungerechtigkeit und Bosheit hält“ (These 10). Luther wählt für Gottes Verhalten folgenden Vergleich: „Das ist so ähnlich, als würde ein Fürst einen bösen Knecht dulden (*toleret*), weil er ihn nur mit erheblicher Gefahr für seine eigene Herrschaft töten kann. Deshalb darf man weder auf die Person eines Gottlosen sehen, der Gerechtigkeit übt, noch auf die Vortrefflichkeit eines solchen Werkes, sondern auf die unvergleichliche Geduld (*tolerantia*) und Weisheit Gottes, der das kleinere Übel erträgt, damit nicht alles durch ein größeres Übel umgestürzt wird, so wie man ein Geschwür oder Hinken oder ein anderes unheilbares Gebrechen am Leibe erträgt um der Notwendigkeit willen, das leibliche Leben zu erhalten“ (Thesen 12–154). Gott aber vergibt dem Sünder um Christi und seiner Gerechtigkeit willen. Diese ist „außerhalb von uns und uns fremd (*extra nos et aliena nobis*)“ (These 27). Der Glaube rechtfertigt ohne Werke, tut aber in Christus „wahrhaft gute Werke“ (These 31). Die Sünde ist „durch die Vergebung weggenommen [...], als ob es sie nicht gäbe“ (These 34). Doch muß diese Aussage im eschatologischen Kontext verstanden werden. Denn mit dem rechtfertigenden Glauben „geht der Anfang der Neuschöpfung einher und der Kampf gegen die Sünde des Fleisches, die in ebendiesem Glauben an Christus vergeben und besiegt ist“ (These 35).

Wenn Luther von der *tolerantia Dei* spricht, hat er nicht den durch die Aufklärung geprägten Toleranzbegriff im Sinn. Man darf daher von Luther auch keinen unmittelbaren Beitrag zum Toleranzproblem in der Moderne erwarten. Dennoch läßt sich eine Verbindung herstellen, ohne dem Text Luthers Gewalt anzutun. Zunächst einmal fällt auf, daß die Wendung „*tolerantia Dei*“ in der Luther vorangehenden Tradition nicht gebräuchlich ist. Sie findet sich nicht in der Gotteslehre der klassischen Dogmatik, die zwar die Barmherzigkeit (*misericordia*) und Geduld (*patientia*), nicht aber die *tolerantia* unter den Eigenschaften Gottes aufführt. Auch wenn die biblische Tradition von der Eifersucht Gottes spricht, der jede Verehrung fremder Götter und jede Mißachtung seiner Gebote bestraft,²⁵ ist doch namentlich bei Paulus auch vom Gott der Geduld (*Vulgata: Deus patientiae*) die Rede,²⁶ der Langmut (*longanimitas*) übt²⁷. Die Langmut Gottes – seine *μακροθυμία*²⁸ – bildet

²⁴ Vgl. I Kor 1,17ff.

²⁵ Ex 20,3–6; Dtn 5,7–11.

²⁶ Röm 15,5: θεὸς τῆς ὑπομονῆς.

²⁷ Röm 2,4.

²⁸ Vgl. Röm 9,22; II Petr 3,9.15.

in Röm 2,4 eine Trias mit seiner Güte (χρηστότης) und seiner Geduld (ἀνοχή). Luthers Rede von der *tolerantia Dei* findet also durchaus Anhalt am biblischen Sprachgebrauch, entspricht aber keinem in der Tradition geläufigen Topos.²⁹

Daß Luthers Gedanke der *tolerantia Dei* durchaus etwas mit dem moralischen und rechtlichen Toleranzproblem zu tun hat, zeigt der von ihm gewählte Vergleich, mit dessen Hilfe er das Verhalten Gottes verständlich zu machen versucht, ist doch die Rechtfertigung des Gottlosen nach irdischen Maßstäben ein Skandalon. Sein Vergleich Gottes mit einem Fürsten, der das Übel und den Übeltäter erträgt, um schlimmeres Übel zu verhüten, findet sich schon bei Thomas von Aquin, der sich seinerseits auf Augustin berufen hat, und zwar im Zusammenhang mit der Frage, unter welchen Umständen die religiösen Riten der Häretiker oder der Nichtchristen zu dulden seien.³⁰ Doch während Thomas aus der göttlichen Weltregierung, die das Böse bisweilen zulässt, um Schlimmeres zu verhüten, ethische Schlußfolgerungen für den Umgang mit Nichtchristen und Häretikern zieht, geht es Luther genau umgekehrt darum, die Klugheit weltlicher Herrscher als entfernte Analogie für das Handeln Gottes zu gebrauchen, „um zugleich die tiefe Andersartigkeit von Gottes Toleranz deutlich werden zu lassen“³¹. Luther sucht also nicht nach einer theologischen Begründung ethischen Verhaltens, sondern sein Thema – die Rechtfertigung des Sünders und die in ihr zur Geltung kommende Gerechtigkeit Gottes – ist ein dezidiert *theo*-logisches. „Er lässt die Aussagen über die Toleranz Gottes als reinen Indikativ stehen.“³²

Die Toleranz Gottes erschöpft sich nicht darin, das Böse und den sündigen Menschen zu dulden, sondern sie zielt auf die eschatologische Neuschöpfung des Menschen, wie in der Schlußthese der dritten Thesenreihe zur Disputation über Röm 3,28 von Luther deutlich wird, und auf das zukünftige Reich Gottes. So heißt es in den Thesen 18 bis 20: „Im Vergleich mit der Größe seiner eigenen Güte hält Gott es nämlich für gering, so unwürdigen und bösen Gerechten oder Heiligen so reichlich und so große Gaben zu schenken, so wie ein weiser Stadtrat bisweilen mit einem bösen und gesetzlosen Bürger Nachsicht übt und ihm um des öffentlichen Friedens willen sein Bürgerrecht lässt. Gott richtet seinen Sinn anderswo hin, nämlich auf die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches, in das kein Unbeschnittener und Unreiner gelangen wird, wie die Schrift sagt usw.“³³ Es geht also bei der Toleranz Gottes nicht etwa nur um die Erhaltung der Schöpfung, wie es die traditionelle Lehre von der *Providentia Dei* und seiner *gubernatio* sagt, sondern darum, daß diese Welt in den Horizont des Reiches Gottes und der Neuschöpfung der Welt gestellt ist. Die Toleranz Gottes bedeutet auch nicht, daß der Mensch als Sünder so angenommen wird, wie er ist, und sich selbst so annehmen soll, weil er nun einmal so ist, wie er ist. Sondern Gott nimmt den Sünder an, um ihn radikal neu zu machen. Er soll – mit Paulus gesprochen – ein neues Geschöpf werden.³⁴ Darum

29 Vgl. EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 449.

30 Vgl. THOMAS V. AQUIN: *Summa Theologiae* II–II q. 10 a. 11.

31 EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 455.

32 HÄRLE: Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, 118.

33 WA 39/1, 83 (LDStA 2 [s. Anm. 22]), 427.

34 Vgl. II Kor 5,17.

heißt es in These 23: „Dass der Mensch gerechtfertigt wird, bedeutet nämlich nach unserer Meinung, dass er noch nicht gerecht ist, sondern sich erst in einer Bewegung oder einem Lauf auf die Gerechtigkeit zu befindet“³⁵.

Um seines Heilsplanes willen ist Gott nicht nur bereit, das Böse und den Sünder zu ertragen, sondern in der Gestalt Christi die Sünde selbst auf sich zu nehmen. Mit Gerhard Ebeling gesprochen: „Im Christusgeschehen kommt die Toleranz Gottes zur innersten Verdichtung. *Tolerantia Dei* ist letztlich *tolerantia crucis*“³⁶. Allerdings spricht Luther selbst nicht von der *tolerantia crucis* und im Rahmen der zitierten dritten Disputation zur Röm 3,28 auch nicht vom Kreuz Christi oder der *theologia crucis*.³⁷ Doch in systematischer Hinsicht ist die Verbindung von Kreuzestheologie und Toleranz Gottes bei Luther evident.³⁸ Auch für die paulinische Theologie läßt sich dieser sachliche Zusammenhang zeigen. Zugespitzt bezeichnet Paulus in Röm 5 den sündigen Menschen als Feind Gottes. Der Tod Jesu aber ist Inbegriff und äußerste Verwirklichung der Feindesliebe Gottes. Daß Gott in Christus seine Feinde nicht nur erträgt, sondern für sie ihr Leben hingibt, steigert die Toleranz Gottes bis zum Äußersten.

4. Toleranter Glaube

Luther selbst zieht, wie schon gesagt, in der ausführlich zu Wort gekommenen Thesenreihe keine unmittelbaren Konsequenzen für die Praxis des Glaubens und den Umgang mit theologischen Gegnern, Andersgläubigen oder Nichtchristen. Allerdings spricht er in der ersten Thesenreihe von den Früchten, die der Christusglaube wie selbstverständlich hervorbringen muß.³⁹ In der fünften Disputation erklärt Luther: „Christus nimmt unablässig in uns Gestalt an, und wir werden zu seinem Bild gestaltet, solange wir hier leben“ (These 34)⁴⁰.

Sachlich besteht nun ein innerer Zusammenhang zwischen der Aussage, daß Christus sein Leben für uns, die wir von Haus aus Gottes Feinde sind, hingegeben hat, zum Gebot der Feindesliebe in der matthäischen Bergpredigt (Mt 5,43–48). Die Feindesliebe als äußerste Zuspitzung der Nächstenliebe hat in der Feindesliebe Gottes ihre Voraussetzung und ihren Beweggrund.

Der Satz, welcher die Ausführungen zur Feindesliebe beschließt: „Darum sollt ihr vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“, kann von Paulus her in diesem Sinne weitergedacht werden. So lesen wir doch auch im Römerbrief, daß wir Böses niemals mit Bösem vergelten, auf Gutes bedacht sein und, soweit es an uns liegt, mit allen Menschen Frieden haben sollten (Röm 12,17f).⁴¹ Statt Rache zu üben, gebietet der Apostel in einer an die Bergpredigt gemahnenden Weise:

35 WA 39/1, 83 (LDStA 2 [s. Anm. 22]), 427.

36 EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 454.

37 EBELING: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, 454, Anm. 49 verweist für diese Wendung auf LERCH: Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht, 24.

38 Vgl. auch die erste Thesenreihe (WA 39/1, 44–48), Thesen 12–13 u. 17–18 (LDStA 2 [s. Anm. 22], 403.405).

39 Thesen 34–36 (WA 39/1, 47=LDStA 2 [s. Anm. 22], 406).

40 WA 39/1, 204 (LDStA 2 [s. Anm. 22], 441).

41 Vgl. auch I Thess 5,15; I Petr 3,9.

„Wenn deinen Feind hungert, gib ihm zu essen; dürstet ihn, so gib ihm zu trinken“ (Röm 12,20).

Von der Toleranz des Kreuzes – der *tolerantia crucis* – handeln auch die Nachfolgesprüche in der synoptischen Tradition. Wer Christi Jünger sein will, der soll sein Kreuz auf sich nehmen und Christus, dem Gekreuzigten, nachfolgen.⁴² Die Toleranz Gottes bzw. die Toleranz des Kreuzes nimmt in der Praxis des Glaubens Gestalt an in der Bereitschaft, lieber Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun (1Kor 6,7), dem Bösen nicht zu widerstehen, sondern vielmehr das Böse durch Gutes zu überwinden (Röm 12,21).

In anderem Zusammenhang mahnt Paulus die Christen unterschiedlicher Herkunft und Glaubenspraxis dazu, einander wechselseitig in ihrem jeweiligen Anderssein zu ertragen, weil dies dem Geist Christi bzw. demjenigen Gottes, der dem Sünder gnädig ist, entspreche. Der Andere wird von Paulus keineswegs charismatisch-enthusiastisch bloß als Bereicherung, sondern durchaus als Last empfunden. Dennoch geht sein Toleranzverständnis über das Negative einer rein formalen Toleranz weit hinaus, indem es eine inhaltliche, christologische Bestimmung erhält: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“ (Gal 6,2). Erbarmen und Freundlichkeit, Demut, Sanftmut und Geduld sind nach Auffassung des deuteropaulinischen Kolosserbriefes die Näherbestimmungen innerchristlicher Toleranz (Kol 3,12). Seine Leser ermahnt er: „Ertragt euch gegenseitig, und vergebt einander, wenn einer dem anderen etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr!“ (Kol 3,13) Paulus selbst drängt die Christen unter Verweis auf das Leben und Sterben Christi, den Inbegriff göttlicher Liebe, nicht nur auf wechselseitiges Ertragen, sondern positiv zu wechselseitiger Annahme und Anerkennung: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob“ (Röm 15,7).

Die in der Erfahrung der Annahme des Sünders begründete Aufforderung zu gegenseitiger Toleranz bedeutet keineswegs die Preisgabe des biblischen Wahrheitsverständnisses, dessen Absolutheitsanspruch religionsphänomenologisch betrachtet intolerant zu sein scheint. In der Tat erhebt das Neue Testament für die in Jesus von Nazareth sich ereignende Offenbarung Gottes einen Exklusivitätsanspruch. Einzig in Christus ist die letztgültige Wahrheit zu suchen, einzig durch ihn zu finden. Prägnant bringt Joh 14,6 das christliche Wahrheitsverständnis zum Ausdruck, wo der johanneische Christus spricht: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich.“ Von dieser absoluten Wahrheit, die den Menschen frei macht (vgl. Joh 8,32), sagt Paulus freilich aus, daß sie unter den Bedingungen menschlicher Existenz immer nur bruchstückhaft und wie in einem Spiegel, d.h. nicht ohne Verzerrungen erkannt werden kann (1 Kor 13,12). Jede Erkenntnis der absoluten Wahrheit und jeder Versuch ihrer sprachlichen Artikulation bleibt also notwendigerweise partikular.

Nach Luther erstreckt sich die Toleranz Gottes nicht nur auf den Einzelnen, sondern auch auf die Kirche: „Sogar mit der Kirche und seinen Heiligen verfährt er [sc. Gott] in ähnlicher Geduld (*tolerantia*) und Güte (*bonitas*). Er duldet und erhält

⁴² Mk 8,34par.

sie um des Anfangs seiner Schöpfung unter uns willen und verfügt, daß sie schließlich gerecht und Kinder des Reiches sein sollen“ (Thesen 21–22). Weiter gedacht gilt dies doch wohl für die Kirchen im Plural, kann doch keine einzelne Kirche oder Konfession für sich beanspruchen, allein die wahre Kirche zu sein. In diesem Sinne ist auch die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche im ökumenischen Kontext zu fassen. Entsprechend dieser Unterscheidung besteht die eine Kirche Jesu Christi *im Glauben*.⁴³ Daher ist die Katholizität der Kirche Jesu Christi als kreuzestheologisch begründetes Paradox zu deuten.⁴⁴

Ferner ist an das Gleichnis Jesu vom Unkraut unter dem Weizen zu erinnern (Mt 13,24–30), dessen Gerichtsperspektive freilich nicht ausgeblendet werden darf. Diese wiederum ist nicht gegen andere, sondern gegen uns selbst ernst zu nehmen, müssen wir doch alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden (vgl. II Kor 5,10). Die Haltung der Toleranz in Glaubensfragen ist dann nicht nur pragmatisch damit zu begründen, daß ein moralischer oder dogmatischer Rigorismus nur neues Böses gebiert, sondern auch mit der selbstkritischen Einsicht, „dass uns schon das Urteil darüber verwehrt ist, wer in die Kategorie ‚Unkraut‘ und wer in die Kategorie ‚Weizen‘ gehört“⁴⁵. Während das Gleichnis bei Matthäus davon spricht, daß am Ende die Menschen in Weizen und Unkraut, das ins Feuer geworfen wird, eingeteilt werden, verwendet Paulus das Bild vom Gerichtsfeuer in I Kor 3,11–15 auf eine Weise, die zwischen Person und Werk unterscheidet.

Neben der rechtfertigungstheologischen Unterscheidung zwischen Person und Werk kann schließlich auch Luthers Lehre von den zwei Regimentern für das Toleranzproblem fruchtbar gemacht werden, auch wenn dies bei Luther selbst und den übrigen Reformatoren nicht mit der gewünschten Folgerichtigkeit geschehen ist.⁴⁶ Luthers ursprünglicher Impuls, dem er selbst freilich nicht treu geblieben ist, bestand doch darin, daß die weltliche Obrigkeit sich um den Schutz und das Wohl des leiblichen Lebens zu sorgen habe, aber keine Macht in Fragen des Gewissens und der Gesinnung habe. Allerdings setzt sich im Verlauf der Reformation die Auffassung durch, daß die Obrigkeit nicht nur über der zweiten Tafel des Dekalogs, sondern auch über der ersten zu wachen habe, d.h. über der rechten Gottesverehrung.⁴⁷ So schränkt der spätere Calvin die Gewissensfreiheit deutlich ein: „Nun kann aber auch bei solchen Satzungen, die zu dem geistlichen Reich zu gehören scheinen, immerhin Irrtum vorkommen, und deshalb muß man unter diesen Satzungen einen Unterschied machen zwischen solchen, die für rechtmäßig, d.h. dem Worte Gottes entsprechend gelten müssen, und solchen, die bei den Frommen keinen Raum haben dürfen.“⁴⁸

An dieser Stelle ist an Calvin wie auch an Luther von dem oben entwickelten Gedanken der Toleranz Gottes und seiner kreuzestheologischen Zentrierung her

43 Vgl. CALVIN: Inst. IV,1,3.

44 Darin scheint mir eine Pointe zumindest reformierter Ekklesiologie zu bestehen. Vgl. auch J. D. Pasztor, PASZTOR: Zukunft und Katholizität der reformierten Theologie, 39–62; VISCHER: Kirche – Mutter aller Gläubigen, 295–321.

45 HÄRLE: Religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz aus evangelischer Sicht, 146.

46 Vgl. STROHM: Calvin und die religiöse Toleranz, 224f. Zur Zwei-Regimenter-Lehre Calvins siehe Inst. III,19,15.

47 Vgl. CALVIN: Inst. IV,20,2.9.

48 CALVIN: Inst. III,19,15.

deutlich theologische Kritik zu üben. Wenn der Glaube nicht ein menschliches Werk, sondern das alleinige Werk Gottes bzw. des Heiligen Geistes ist, dann kann die rechte Gottesverehrung oder das, was dafür jeweils gehalten wird, nicht von der weltlichen Obrigkeit, modern gesprochen vom Staat, erzwungen werden. Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig die Kirchen und die Religionen sind. Ein Prüfstein ist nicht nur die Anerkennung des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats, der die Religionsfreiheit in ihrer positiven wie ihrer negativen und ihrer korporativen Gestalt garantiert und schützt, sondern vor allem die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst.

5. Weite und Grenzen der Toleranz

Eine der zentralen Fragen im interreligiösen Dialog lautet, wie sich Toleranz und eigener Wahrheitsanspruch miteinander versöhnen lassen. Ein Lackmустest ist das Verhältnis von Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit und Freiheit der Kunst, wie nicht nur im Frühjahr 2006 der Streit um die Mohammed-Karikaturen, sondern auch die römisch-katholischen Proteste gegen Haderers Jesus-Karikaturen im Jahr 2002 gezeigt haben. Damals riefen selbst hochrangige österreichische Regierungsvertreter nach dem Staatsanwalt. 2005 kam es in Griechenland zu einem Gerichtsverfahren gegen den Karikaturisten, der schließlich jedoch vom Vorwurf der Verunglimpfung einer Religionsgemeinschaft freigesprochen wurde.

Anhand dieser Beispiele soll nun abschließend das Problem der Grenzen religiöser Toleranz diskutiert werden. Man hat ja rasch die Formel bei der Hand, die Toleranz finde an der Intoleranz ihre Grenze. Wer Toleranz verweigere oder bekämpfe, könne keinen Anspruch auf Toleranz erheben, weil sich die Toleranz andernfalls selbst aufheben würde. Nun hat das Thema „Grenzen der Toleranz“, wie die genannten Beispiele zeigen, jedoch mehrere Facetten. Es geht einerseits darum, wie weit die Toleranz einer Religionsgemeinschaft und ihrer Mitglieder reicht, wenn das, was ihnen heilig ist, zum Gegenstand öffentlicher Kritik gemacht wird. Markiert der Blasphemievorwurf eindeutige Grenzen der Toleranz gegenüber den verschiedensten Spielarten der Religionskritik oder zumindest Grenzen des guten Geschmacks? Es geht andererseits aber auch um die Frage, wo die Grenzen der Toleranz für den weltanschaulich neutralen Staat liegen, der sowohl das Recht auf freie Meinungsäußerung als auch das Recht auf Religionsfreiheit sowie die Rechte von Minderheiten schützen muß. Wo schlägt freie Meinungsäußerung in Beleidigung und Herabwürdigung anderer Menschen um?

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) hat sich im Zusammenhang mit dem „Karikaturenstreit“ besorgt über Tendenzen geäußert, die Geltung der Grundrechte aus religiösen Gründen einzuschränken.⁴⁹ In einer Stellungnahme erklärte der Exekutivausschusses der GEKE am 8. April 2006:

⁴⁹ Der Text ist im Internet abrufbar unter <http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/doc-1283-2.pdf> (Stand: 24.1.2013).

„Meinungsfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung dürfen nicht gegeneinander gesetzt werden. Die Freiheit des Glaubens und des Gewissens, das freie Wort, aber auch die Achtung vor der Würde des Menschen, die in keiner menschlichen Eigenschaft oder Leistung, sondern allein in der bedingungslosen Liebe und zuvorkommenden Gnade Gottes gründen, entsprechen der biblischen Sicht des Menschen, wie sie durch die reformatorische Rechtfertigungslehre neu zur Geltung gebracht worden ist.

Religionsfreiheit schließt das Recht auf öffentliches Bekenntnis und öffentliche Ausübung der Religion ebenso ein wie das Recht auf Religionskritik. Viele Religionen sind aufgrund neuer theologischer Einsichten aus der kritischen Auseinandersetzung mit bestehenden Religionen hervorgegangen. Das gilt für das Christentum ebenso wie für den Islam. Insbesondere die Kirchen der Reformation sind aus einer religiösen Freiheitsbewegung und aus der Kritik an bestehenden kirchlichen Verhältnissen und Lehren hervorgegangen. Deshalb hat das Recht auf freie Meinungsäußerung in unseren Kirchen einen besonderen Stellenwert. Der Anspruch der Religionen, in der Öffentlichkeit an anderen Religionen oder gesellschaftlichen Verhältnissen Kritik üben zu dürfen, muss die Bereitschaft, sich selbst mit allen zulässigen Mitteln der freien Meinungsäußerung kritisieren zu lassen, einschließen. Eine Religion, welche sich selbst gegen jede Kritik verwahrt und immunisiert, ist totalitär. Sie missachtet letztlich die Differenz zwischen sich selbst und ihrem transzendenten Grund, zwischen Gott selbst und dem ihn bezeugenden Glauben.“

Der Respekt vor anderen Religionen bedeutet eben nicht, daß man sich den religiösen Vorschriften und damit der Logik eines anderen Glaubens zu unterwerfen hat. Mag es konkret Muslimen verboten sein, den Propheten Mohammed bildlich darzustellen, so doch nicht den Christen. Respekt vor anderen Religionen bedeutet eben nicht, wie gelegentlich in der Debatte rund um den Karikaturenstreit zu hören war, daß mir alles heilig sein muß, was anderen heilig ist. Damit würde ich ja meinen eigenen Glauben gerade verleugnen.

Nach evangelischem Verständnis ist Freiheit allerdings niemals bindungslos, sondern mit Verantwortung und Liebe verbunden. Das zeigt schon ein Blick in das Neue Testament. „Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten“, schreibt der Apostel Paulus in 1Kor 10,23. Entscheidungskriterium für die Ausübung der eigenen Freiheit ist die Frage, was dem Mitmenschen, dem Guten und dem Frieden dient. Dieselbe Frage stellt sich auch, wenn es um Meinungsfreiheit und die Freiheit der Medien geht. Ihre Grenzen finden Meinungsfreiheit, die Freiheit der Medien und der Kunst im Rahmen der staatlichen Grundrechte dort, wo sie zur Herabwürdigung von Menschen und zu ihrer Diskriminierung missbraucht werden. Es gibt daher, wie die GEKE in dem erwähnten Dokument festhält, „einen wohlbegründeten Verzicht auf die Ausübung bestehender Freiheitsrechte, der in der Liebe zum Nächsten seinen Grund und sein Maß findet.“

Jesus von Nazareth verkündigte das Reich Gottes nicht mit Feuer und Schwert, sondern in Wort und Tat, mit gewaltloser Liebe und Hingabe bis in den Tod.⁵⁰ Wer

⁵⁰ Vgl. auch Joh 12,47.

Christus nachfolgen will, darf niemals mit Gewalt, sondern allein mit dem Wort für die Wahrheit streiten. Eben darum sind die Grundrechte der Meinungsfreiheit und der Religionsfreiheit aus christlicher Sicht ein hohes Gut, das es zu schützen gilt. Sie im Namen der Toleranz einschränken zu wollen, wäre gerade kein Ausdruck von Toleranz, sondern deren Perversion.

Autor

O. Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Ulrich H. J. Körtner

Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstr. 8–10, A–1010 Wien

E-Mail: ulrich.koertner@univie.ac.at

Homepage: <http://etfst.univie.ac.at/team/o-univ-prof-dr-dr-hc-ulrich-hj-koertner/>

Literatur

- BORNKAMM, H.: Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: *RGG³ VI*, Tübingen, 1962, 933–946.
- EBELING, G.: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: *ZThK* 78, 1981, 442–464.
- FLEISCHMANN-BISTEN, W.: Die Stiefkinder der Reformation, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz. Das Magazin zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“*, Hannover, 2012, 1–17.
- GERLITZ, P.: Art. Toleranz III. Religionsgeschichtlich, *TRE* 33, Berlin – New York, 2002, 668–676.
- GOETHE, J.W. v.: Maximen und Reflexionen, in: *Goethes Werke*, Bd. XII, Hamburg, ³1958.
- GUNDLACH, Th.: Verdunkelter Christus, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz. Das Magazin zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“*, Hannover, 2012, 4–6.
- HÄRLE, W.: Religiöse Wurzeln der Toleranz und Intoleranz aus evangelischer Sicht, in: ders., *Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre*, Berlin – New York, 2008, 132–146.
- HÄRLE, W.: Wahrheitsgewissheit als Bedingung von Toleranz, in: ders., *Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre*, Berlin – New York, 2008, 109–131.
- HEINIG, H. M.: Bürgertugend nicht Staatspflicht. Über das schwierige Verhältnis von Toleranz und Recht, in: *Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz. Das Magazin zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz“*, Hannover, 2012, 8–11.
- LERCH, D.: *Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht* (KZF 22), Zürich, 1948.
- LUTHER, M.: *Lateinisch-deutsche Studienausgabe* (LDStA), Bd. 2, hg. u. eingel. von J. Schilling, Leipzig, 2006.
- LUTHER, M.: *Kritische Gesamtausg.*, (Weimarer Ausgabe)
- MARQUARD, O.: Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1981, 117–146.
- MENSCHING, G.: Art. Toleranz I. Religionsgeschichtlich, in: *RGG³ VI*, Tübingen, 1962, 932–933.
- PASZTOR, J. D.: Zukunft und Katholizität der reformierten Theologie, in: Welker, M.–Willis, D. (Hg.): *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*, Neukirchen-Vluyn, 1998, 39–62.

- RENDTORFF, T. (Hg.): *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh, 1982.
- ROSENAU, H.: Art. Toleranz II. Ethisch, in: *TRE* 33, Berlin – New York, 2002, 664–668.
- SCHLÜTER, G.–GRÖTKER, R.: Art. Toleranz, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), Bd. 10, Basel, 1998, 1251–1262.
- SCHREINER, K.–BESIER, G.: Art. Toleranz, in: Brunner, O. u.a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe* (GGB), Bd. 6, Stuttgart, 1990, 445–605;
- STÖVE, E.: Art. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, in: *TRE* 33, Berlin – New York, 2002, 646–663.
- STROHM, CHR.: Calvin und die religiöse Toleranz, in: Hirzel, M. E.–Sallmann, M. (Hg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag*, Zürich, 2008, 219–236.
- VISCHER, L.: Kirche – Mutter aller Gläubigen, in: Welker, M.–Willis, D. (Hg.): *Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen*, Neukirchen-Vluyn, 1998, 295–321.
- *Zeit zur Umkehr – Die Evangelischen Kirchen in Österreich und die Juden*, Wien, 1998, (Abschnitt IV).