Toleranz-Prinzip und universales Ethos

*Zur Bedeutung und Universalisierbarkeit der Toleranz-Idee als
Voraussetzung der Menschenrechte*

Christoph Böttigheimer

Für Papst Benedikt XVI. zählen die Strömungen des Agnostizismus und Relativismus zu den am meisten bedrohenden Gefahren in unserer säkularen Aufklärungskultur. Nicht nur dass die „missionarische Verkündigung der Kirche ... heute durch relativistische Theorien gefährdet“ wird, mehr noch ist zu konstatieren, dass sich die „relativistische[...] Mentalität ... immer mehr ausbreitet“¹, verbunden mit der Gefahr, zum Dogmatismus zu mutieren.² Dem Relativismus als dem „Grundproblem der ‘westlichen’ Welt mit all seinen Konsequenzen“³ kann seiner Ansicht nach nur durch eine Besinnung auf die grundlegende Bedeutung der patristischen Synthese zwischen der biblischen Botschaft und dem hellenistischen Denken begegnet werden, wie sie schon im biblischen Zeugnis ihren Niederschlag gefunden und im frühen Christentum ihre bewusste, kritisch-schöpferische Fortführung erfahren hat.

Die folgenden Ausführungen spüren zunächst dieser, nach Auskunft des Papstes für die christliche Religion fundamentale Synthese von Glauben und Vernunft, nach (I.). Ihre Dringlichkeit ergibt sich aber nicht nur aufgrund des um sich greifenden Relativismus, sondern mehr noch aus dem Umstand, dass heute weder die säkulare Vernunft noch die Religion je für sich eine verlässliche ethische Grundlage bieten können (II.). Ein universales Ethos muss im interkulturellen und interreligiösen Dialog gesucht werden und kann nicht ohne die Toleranz-Idee gedacht werden, die sich in der abendländischen Geschichte herauskristallisierte und den Menschenrechten zugrunde liegt (III.). Auf dem Hintergrund ihrer Voraussetzungen und Implikationen soll darum nach der Möglichkeit ihrer Universalisierung gefragt werden (IV.). Ein Bekenntnis zur Tugend der Toleranz in den unterschiedlichen Kulturen und Religionen wäre ein wichtiger Schritt hin zu einem universalen Ethos.

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und die Kirche, 6. Aug. 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= VapS 148), Bonn 2000, Nr. 4 f.

² *Joseph Ratzinger*, Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? Reflexionen im Anschluss an den Vorschlag von Senatspräsident Pera, in: Marcello Pera, Joseph Ratzinger, Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 115–157, hier 137: „In letzter Zeit fällt mir immer mehr auf, dass der Relativismus – je mehr er zur allgemeinen angenommenen Denkform wird – zur Intoleranz tendiert und in einen neuen Dogmatismus umschlägt.“

³ Ebd.

1. Hellenisierung des Christentums

Die Verhältnisbestimmung zwischen biblischem Glauben und griechisch metaphysischer Philosophie ist ein zentraler Gedanke in Ratzingers Theologie. Die Frage nach der Bedeutung der Vernunft für den christlichen Glauben war ebenso Inhalt seiner Bonner Antrittsvorlesung⁴ im Jahre 1959 wie auch Jahrzehnte später Thema seiner Regensburger Vorlesung⁵ am 12. September 2006. Wie ein roter Faden wird seine Theologie von der Überzeugung durchzogen, dass die Hellenisierung des Glaubens Kennzeichen des Christentums im Allgemeinen und des Katholizismus im Besonderen ist.⁶ „[D]ie Vernünftigkeit des Glaubens [ist] nach Ratzinger das zentrale Charakteristikum des Christentums, das ihm gleichsam wesensmäßig inhärent ist“⁷ und in der Hellenisierung des Christentums ihren Niederschlag gefunden hat. Diese stellt mehr als eine bloß geschichtliche Epoche dar. Die Zeit der Kirchenväter besitzt insofern eine bleibende Bedeutung, als es sich hier um die Konstituierungsphase sowohl der frühen Kirche als auch der Hl. Schrift handelt; beides ist ein und derselbe Prozess.⁸ Die Rationalität des Gottesbegriffs charakterisiert nach Benedikt XVI. also das Wesen des Christentums auf eine bleibend wichtig und verbindliche Weise; sie ist das Kriterium der vera religio, die demnach grundlegende griechische und europäische Züge trägt.

Biblischer Glaube und griechisch philosophisches Fragen gingen im Christentum, das „sich von Anfang an als eine Religion des Logos, als eine vernunftgemäße Religion verstand“⁹, eine solche Einheit ein, dass in ihr

⁴ Joseph Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, in: ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg 1997, 40–59.

⁵ *Benedikt XVI.*, „Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“, in: ders., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, 124–140.

⁶ In der Enthellenisierungsdebatte, wie sie vom Papst dargestellt wurde, erkannten verschiedene evangelische Theologen eine antiprotestantische Spitze: Wolfgang Huber, *Glaube und Vernunft*, in: FAZ, Nr. 253, 31.10.2006, 10; Friedrich Wilhelm Graf, *Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß*, in: SZ, 6.12.2006, 16; Wilhelm Gräß, *Selbst denken nicht möglich*, in: *Zeitzeichen* 7 (2006), 53–55.

⁷ Reinhold Esterbauer, *Christliche Vernunft als Seele Europas?*, *Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI.*, in: StZ 252 (2007), 147–160, hier 149. „[D]ie Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung.“ (*Benedikt XVI.*, „Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“ (s. Anm. 5), 135).

Joseph Ratzinger, *Die Bedeutung der Kirchenväter für die gegenwärtige Theologie*, in: ThQ 148 (1968), 257–282, hier 277.

⁹ Ders., *Europa in der Krise der Kulturen*, in: M. Pera, J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln* (s. Anm. 2), 61–84, hier 78.

„Aufklärung Religion geworden und nicht mehr ihr Gegenspieler“ ist.¹⁰ Klassische griechische Metaphysik und christlicher Glaube brauchen sich gegenseitig und können sich nicht widersprechen, verdanken sie sich doch demselben Ursprung¹¹ und sind auf unterschiedliche Weise dem Ganzen der Wirklichkeit und nicht nur irgendwelchen Teilbereichen zugewandt. Glaube und Vernunft sind insofern „zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen“.¹² Sie sind korrelativ aufeinander bezogen. Falls sie sich dieser Bezogenheit entziehen, drohen nach Überzeugung von Papst Benedikt XVI. ernsthafte Konsequenzen: Während der Glaube unvernünftig, am Ende gar fanatisch und gewalttätig zu werden droht, setzt sich umgekehrt die Vernunft der Gefahr aus, hinter das Ganze der Wirklichkeit zurückzufallen und dem Menschen die Beantwortung der Sinnfrage und damit eine notwendige Orientierung schuldig zu bleiben. Eine pathologische Erscheinungsweise der Vernunft glaubt er in den säkularisierten westlichen Gesellschaften mit ihrem modernen, rein instrumentellen Vernunftverständnis ausfindig machen zu können: Indem sich die selbstkritisch gewordene Vernunft ausschließlich auf den Bereich des experimentell Nachweisbaren, d.h. des empirisch Verifizierbaren und Falsifizierbaren beschränkt, bleiben die existentiellen Fragen des Menschen nach dem Woher und Wohin oder wie Kant formuliert, die Fragen „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“¹³ offen, ohne deshalb aber einfach zu verstummen – sie werden ins rein Subjektive verlagert.¹⁴

In der neuzeitlichen Verbannung der Gottesfrage in die Privatsphäre, der Abgrenzung des religiösen Bereichs vom weltlichen, der Trennung von Glaube und Vernunft, manifestiert sich für Ratzinger die Dialektik der

¹⁰ Ders., *Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrhunderts*, in: Flores Paolo d'Arcais, Joseph Ratzinger, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006, 7–18, hier 9.

¹¹ Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der kath. Kirche. Über das Verhältnis von Glauben und Vernunft* vom 14. September 1998, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= VapS 135), Bonn 1998, Nr. 17: „Es gibt also keinen Grund für das Bestehen irgendeines Konkurrenzkampfes zwischen Vernunft und Glaube: sie wohnen einander inne, und beide haben ihren je eigenen Raum zu ihrer Verwirklichung.“

¹² Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hg. v. Florian Schuller, Freiburg 2005, 39–60, hier 57.

¹³ *Benedikt XVI.*, „Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“ (s. Anm. 5), 132.

¹⁴ Die Synthese von Glauben und Vernunft wird durch den neuzeitlichen wissenschaftlichen Forschungsdrang aufgesprengt, darin stimmt Jürgen Habermas Ratzingers Analyse zu: „Die moderne Wissenschaft hat die selbstkritisch gewordene philosophische Vernunft zum Abschied von der metaphysischen Konstruktion des Ganzen aus Natur und Geschichte genötigt.“ (*Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, in: NZZ (10.2.2007).

Säkularisierung.¹⁵ Weil in der seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus einsetzenden Enthellenisierung des Glaubens das getrennt würde, was eigentlich aufeinander verwiesen ist, und das Denken von Immanuel Kant im Anschluss an die Reformation schließlich völlig beiseite geschafft worden sei¹⁶, würden in der säkularisierten westlichen Welt beide Seiten Schaden erleiden, sowohl die Religion als auch die Vernunft, und darum votiert Benedikt, wie schon sein Vorgänger, Johannes Paul II., für einen neuen Dialog zwischen Glauben und nachmetaphysischem Denken, da „sowohl die Vernunft als auch der Glaube verarmt und beide gegenüber dem je anderen schwach geworden sind.“¹⁷ Die patristische und scholastische Synthese zwischen Glauben und Vernunft gelte es heute im Kontext einer säkular gewordenen Moderne wieder neu einzugehen, um so der Herausforderungen der Moderne Herr zu werden. Dazu bietet sich das hellenisierte Christentum, das darauf beruht, „dass es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt“¹⁸, den aufgeklärten Gesellschaften Europas¹⁹ als Hilfe an.

Eine neue kritische Synthese von Glaube und Vernunft war auch Kardinal Ratzingers Anliegen im Gespräch mit dem Philosophen und Soziologen

¹⁵ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno fragten sich angesichts des Zweiten Weltkrieges, warum Aufklärung immer wieder in ihr Gegenteil umschlägt und verfolgten dabei den Gedanken der inneren Dialektik der Aufklärung, der heute Allgemeingut geworden ist (*Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1988). Allerdings wurde diese Dialektik weniger „in der vom Glauben gereinigten reinen Vernunft“ gesucht (*Helmut Müller, Glauben und (reine?) Vernunft – gibt es ein Reinheitsgebot in der Philosophie?* in: *Renovatio* 63 (2007), 35–38, hier 37).

¹⁶ Der Papst zitiert hier Immanuel Kant falsch, denn dieser spricht nicht vom „Denken“ – das „Denken“ hat er gerade nicht beiseite geschafft –, sondern vom „Wissen“, nämlich von der alten rationalistischen Metaphysik, und meint mit „Glauben“ den „Vernunftglauben“. Kant selbst fasst sein Anliegen, den Wirkungsbereich des Wissens – nicht den des Denkens! – kritisch auf den Bereich möglicher Erfahrung zu beschränken, programmatisch so zusammen: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrVB XXX).

¹⁷ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Fides et ratio* (s. Anm. 11), Nr. 48. Papst Johannes Paul II. beklagte „[d]as Drama der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“ (Nr. 45–48) und plädierte für eine „Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie“ (Kapitel IV). Beide sind „wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt“ (Anrede). Glaube und Vernunft sind also jeweils dem Ganzen der Wirklichkeit zugeordnet und nicht nur verschiedenen Teilbereichen.

¹⁸ *Benedikt XVI.*, Glaube, Vernunft und Universalität. Erinnerungen und Reflexionen – Vorlesung des Hl. Vaters, in: *VapSt* 174 (2006), 77. „Der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen“, in: ders., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, 124–140, hier 130.

¹⁹ *Joseph Ratzinger*, *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: Franz König, Karl Rahner (Hg.), *Europa. Horizonte der Hoffnung*, Graz 1983, 61–74.

Jürgen Habermas am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in Bayern (München).²⁰ Letzterer hatte schon drei Jahre zuvor seine Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels unter die Überschrift „Glauben und Wissen“ gestellt²¹ und deutlich gemacht, dass der säkularistische Versuch, die religiösen Sinngehalte aus dem öffentlich-politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereich auszuschließen, unbedacht sei. In der „postsäkularen Gesellschaft“²² bestünde nämlich nach wie vor ein freier, säkular geprägter Bezug zur Transzendenz. Und weil die nachmetaphysische Philosophie die metaphysischen Fragen der Menschen nicht mehr zu beantworten vermöge, könne auf die Artikulationskraft, Semantiken und Symbolisierungsleistungen, über welche die Religionen als sinnstiftende Instanzen im Kontext der Wirklichkeitsdeutung verfügen, nicht einfach verzichtet werden. So hält Habermas die Religion gerade in den modernen pluralen Gesellschaften für unersetzbar und bleibend relevant.²³ Umgekehrt stellte Kardinal Ratzinger die Forderung auf, dass sich die Vernunft aus ihrer sich selbst auferlegten Beschränkung zu befreien, ihre relativistische Selbstverleugnung zu überwinden und zu ihrer ganzen metaphysischen Weite zurückzufinden habe.²⁴ Während also einerseits Habermas im Namen der säkularen Vernunft nach dem „kognitiven Gehalte“²⁵ der Religion fragt, sucht andererseits Ratzinger im Namen der Religion den Dialog mit der Vernunft – allerdings mit einer vorneuzeitlichen, griechischen Vernunft.²⁶ Anlass für diese wechselseitige Suchbewegung ist für beide Denker die Dialektik der Säkularisierung, die

²⁰ Ders., *Was die Welt* (s. Anm. 12), 39–60.

²¹ *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001.

²² Ebd., 13.

²³ Habermas geht es um „[d]ie kritische Überwindung des aus meiner Sicht beschränkten Bewusstseins“ (Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2006, 146). Eine szientistische Einstellung hat einer epistemischen zu weichen, „die aus einer selbstkritischen Vergewisserung der Grenzen der säkularen Vernunft hervorgeht“ (ebd., 146).

²⁴ *Joseph Ratzinger*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz*. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, 203: „Die Vernunft muß auf die großen religiösen Überlieferungen hören, wenn sie nicht gerade für das Wesentliche menschlicher Existenz taub und stumm und blind werden will. Es gibt keine große Philosophie, die nicht vom Zuhören und Annehmen religiöser Tradition lebt. Wo immer dieser Bezug abgeschnitten wird, verdorrt das philosophische Denken und wird zu einem bloßen Spiel von Begriffen.“

²⁵ *Habermas*, *Zwischen Naturalismus* (s. Anm. 23), 149.

²⁶ Dass der Papst die neuzeitliche, nachmetaphysische Vernunft nicht als Herausforderung für den Glauben begreift, daran machen sich verschiedene kritische Einlassungen fest (*Knut Wenzel* (Hg.), *Die Religionen und die Vernunft*. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg 2007).

durch die Entfremdung von Glaube und Vernunft bedingt ist und unverkennbare gesellschaftliche Folgen zeitigt.

2. Verlässliche ethische Grundlage als aktuelle Herausforderung

Zu den Signaturen westlicher Gesellschaften zählt nach Ansicht des Papstes eine säkular gewordene, nachmetaphysische Vernunft; die technische Vernunft vermag die letzten Sinnfragen nicht zu beantworten. Zu den Zeichen der Zeit gehört aber ebenso eine immer rasanter voranschreitende ökonomische Globalisierung, eine zunehmende Macht des Menschen im Bereich des Machens und Zerstörens²⁷ sowie das Zerbrechen „ethische[r] Gewissheiten“ im Zuge einer wachsenden „Begegnung und Durchdringung der Kulturen“.²⁸ Weil die Grundfrage nach dem Guten heute keine eindeutige Antwort mehr findet, wird die Frage nach weltweiten ethischen Standards immer dringlicher; „wie [können] die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden ..., die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsame rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht aufbauen“?²⁹

Die Religionen scheinen keine verlässliche ethische Grundlage bieten zu können, sind sie doch selbst außerstande, der Gefahr des Fundamentalismus, Fanatismus und Terrorismus zu wehren. Zwar dürfen Religionen mit diesen pathologischen Entgleisungen nicht einfach in eins gesetzt werden, ebenso wenig darf jedoch übersehen werden, „daß Terrorismus und Ausschreitungen gegen Andersgläubige sehr viel mit Religion zu tun haben“³⁰, der Terrorismus oftmals durch einen „religiösen Fanatismus gespeist wird“.³¹ Religion kann sehr wohl unmoralisch und gewalttätig werden, insbesondere dann, wenn sie enthellenisiert, d.h. unvernünftig wird. Sie braucht demnach die Vernunft als Korrektiv des Glaubens. Ist darum am Ende gar die öffentliche Vernunft die allgemeinverbindliche Basis für Gut und Böse? Nein, denn auch die säkulare Vernunft kann pathologische Züge aufweisen. Da sie mittlerweile zu einer ernsthaften Bedrohung des Menschen selbst zu werden vermag, kommt „Zweifel an der Verlässlichkeit der Vernunft“ auf: „Die Versuchung, nun erst den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirnge-

²⁷ Ratzinger, Europa (s. Anm. 9), 62: „[D]ie Macht seiner [des Menschen] Verfügung über die Welt hat zugleich seiner Macht des Zerstörens Dimensionen eröffnet, die uns schauern machen können.“

²⁸ Ders., Was die Welt (s. Anm. 12), 40.

²⁹ Ebd., 40.

³⁰ Albert Keller, Geistige Auseinandersetzung oder Toleranz?, in: StZ 225 (2007), 217f, hier 217.

³¹ Ratzinger, Was die Welt (s. Anm. 12), 46.

spinst fortschrittsfeindlicher Moralisten.“³² Wie also kann in der „Weltgesellschaft mit ihren Mechanismen der Macht und mit ihren ungebändigten Kräften wie mit ihren verschiedenen Schichten dessen, was Recht und Moral ist, eine wirksame ethische Evidenz gefunden werden“³³, wenn dazu sowohl die Religion als auch die säkulare, sich selbst begrenzende Vernunft je für sich unfähig sind, ja jeweils in Monstrositäten führen? Kann hier die traditionelle Lehre vom Naturrecht³⁴ weiterhelfen?

Die Antwort Benedikts fällt negativ aus, sei doch dieses „Instrument“ mittlerweile „leider stumpf geworden“.³⁵ Warum? Weil die traditionelle Naturrechtslehre heute in wissenschaftstheoretische Aporien geraten ist.³⁶ Eine Schwierigkeit besteht darin, dass aufgrund der Evolutionstheorie heute eine Grundvoraussetzung der Naturrechtsidee weg gebrochen ist. Thomas von Aquin, der die Naturrechtslehre klassisch theologisch ausformulierte, ging noch von einem Naturbegriff aus, wonach „die Natur selbst vernünftig“ sei – freilich nicht so, dass die ethischen Gebote einfach empirisch an der naturhaften Wirklichkeit abgelesen werden könnten und insofern die sittliche Orientierung des Menschen der Vernunft vorgegeben seien³⁷, wohl aber in dem Sinn, dass „Natur und Vernunft ineinander“ greifen³⁸: Das Naturgesetz ergibt sich nämlich einerseits aus der Vernunft, mit welcher der Mensch die Natur der Dinge überragt und worin seine Würde gründet, und andererseits aus dem in ihr zuinnerst angelegten Ziel, der Glückseligkeit, wie sie dem ewigen Gesetz entspricht. Weil das Ziel des Menschen, das Gute, bereits in seiner Natur wesenhaft angelegt ist, darum

³² Ebd., 47.

³³ Ebd., 48.

³⁴ Traditionell steht die Naturrechtslehre für das Bemühen, das positive Recht und Gesetz durch den Maßstab des übergeordneten, höheren Gesetzes (Kosmos, Natur, Vernunft, Geschichte) zu begründen und zu kritisieren. Die Vorstellung einer überpositiven Normsetzung findet sich in der griechischen Philosophie erstmals bei Platon, der auch von einer allgemeinen Norm der Beurteilung des Handelns ausging. Aristoteles knüpfte an Platon an, aber zwischen dem (meist geltenden) gesetzlichen Recht und dem (immer geltenden) natürlichen Recht unterschied. Auch die frühchristliche und mittelalterliche Theologie ging von einem engen Zusammenhang zwischen dem gesetzlichen Recht, dem natürlichen Gesetz (lex naturalis), und dem natürlichen Recht, dem ewigen, allgemeingültigen Gesetz (lex aeterna) als Ausdruck der natürlichen Ordnung aus. Nach Francisco Suárez SJ (1548–1617) muss jedes Recht und Gesetz durch ein höheres Gesetz gerechtfertigt sein, sollen sie nicht ungerecht sein (Francisco Suárez, Abhandlung über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber. Übersetzt u. hg. v. Norbert Brieskorn Freiburg u.a. 2002, 405–569).

³⁵ Ratzinger, Was die Welt (s. Anm. 12), 50.

³⁶ Eberhard Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 18–51.

³⁷ Thomas v. Aquin, S.th. I–II, q. 90, a. 1; q. 91, a. 2.

³⁸ Ratzinger, Was die Welt (s. Anm. 12), 50 f.

entspricht die Ordnung der naturhaften Neigungen („inclinaciones naturales“³⁹) dem Naturgesetz und erfasst die menschliche Vernunft alles, wohin der Mensch nach seiner Natur neigt, als etwas Gutes, nach dem zu handeln ist. Auf diese Weise erhält der Mensch Einsicht in sein Wesen und in das der Dinge und partizipiert die vernunftbegabte Kreatur am ewigen, göttlichen Gesetz des Schöpfers und damit am göttlichen Heilsplan. Mit Hilfe seiner Vernunft und der ihm naturgemäß innewohnenden Zielbestimmung kann der Mensch folglich zwischen dem unterscheiden, was seinem Ziel entspricht und dem, was ihm widerspricht, zwischen dem, was rechtens ist, und dem, was sittlich verwerflich ist. Tugendhaft ist jenes Handeln, das auf das Erreichen des Ziels seiner Vollendung ausgerichtet ist, das auf das Gute zielt. „Das Gute ist zu tun und zu verwirklichen, das Böse zu meiden“⁴⁰, so lautet daher bei Thomas das erste, unmittelbar einsichtige Prinzip des Naturgesetzes.⁴¹

Thomas leitet die Naturrechte nicht einfach von der faktischen Natur ab⁴², sondern begreift den Menschen als seines eigenen Prinzips, das nicht in den verschiedenen Abhängigkeiten aufgeht, sondern die Welt mit ihren Bedingtheiten auf das eigentliche Unbedingte, auf Gott hin transzendiert und von dorthin den Maßstab, der in der Grundstruktur menschlichen Daseins angelegt ist, als vernünftig und gut erkennt. Doch die Annahme einer generellen Rationalität der Wirklichkeit wird heute nicht mehr geteilt, setzte sich doch mit der Evolutionstheorie weithin die Annahme durch, dass der Natur kein vernünftiges Prinzip zugrunde liege, bzw. sie sich indeterministisch verhält. Eine weitere Schwierigkeit stellt der Umstand dar, dass ein Naturrechtsdenken nicht ohne Metaphysik auskommt, doch gerade sie ist heute in eine tiefe Krise geraten.

³⁹ *Thomas v. Aquin*, S.th. I–II, q. 91, a. 2.

⁴⁰ Ebd., q. 94, a. 2. Das Naturgesetz umfasst nach Thomas allgemeine Prinzipien, die für alle Menschen gelten (S.th. I–II, qq. 90–108). Dagegen variieren und unterscheiden sich die aus ihnen gewonnenen konkreten Schlussfolgerungen, die von den je unterschiedlichen Lebenskontexten abhängig sind (S.th. I–II, q. 94, a. 4f). Die jeweiligen konkreten Lebenssituationen erfordern Handlungsanweisungen, die im Naturrecht so nicht enthalten sind, denn dieses steckt nur den normativen Rahmen (primäres Naturrecht) für die mit der Vernunft zu gewinnenden konkreten, singulären Handlungen ab (sekundäres Naturrecht). Die Handlungsanweisungen sind somit situationsbezogen, ein unwandelbares, endgültiges, zeit- und situationsenthobenes Ethos gibt es nicht (S.th. I–II, q. 100, a. 3).

⁴¹ Vernünftig, d.h. gut zu handeln, das entspricht somit dem Wesen des Menschen, wie Benedikt in seiner Regensburger Vorlesung darlegte.

⁴² Thomas geht nicht von den faktischen Bedingungen aus, da er die *inclinaciones naturales* nicht als faktisch vorfindbare Naturanlagen des Menschen begreift. Ein solches Vorgehen ist Kennzeichen eines essentialistischen Naturrechtsdenkens, welches das Naturrecht nicht mehr als eine Aufgabe versteht, die dem Menschen wesenhaft überantwortet ist, sondern im konkreten Wesen der Dinge begründet, d.h. auf der Basis der konkreten Bedingtheiten der Wesensnatur des Menschen.

Die Idee eines allgemeinverbindlichen Naturrechts ist also aufgrund des Zerbrechens abendländischer Selbstverständlichkeiten in verschiedene Aporien geraten. Aber Ratzinger möchte das Grundanliegen der Naturrechtslehre, eine allgemeinverbindliche Begründung sozialer Ordnung dennoch nicht gänzlich preisgeben, sondern an einem „letzten Element des Naturrechts“ festhalten: der Lehre von den universalen Menschenrechten. Das Naturrecht hat ja zur Darlegung der Menschenrechte einen nicht unwesentlichen Beitrag geleistet, und gerade diese Menschenrechte werden „[t]rotz interkultureller Verwerfungen und Infragestellungen ... immer noch als weltweit gültig erachtet. Das ist großteils wenigstens europäischer Common sense.“⁴³ Die Menschenrechte setzen voraus, dass das Sein des Menschen „Werte und Normen in sich trägt, die zu finden, aber nicht zu erfinden sind.“⁴⁴ Wenn sich also heute ausgehend von der Naturrechtslehre in einer plural verfassten Welt kein universales Ethos mehr herleiten lässt, so müsste nach Ratzinger wenigstens die Lehre von den Menschenrechten „interkulturell ausgelegt und angelegt werden.“⁴⁵ Denn weder die säkulare Vernunft noch die christliche Religion sind de facto von allen Menschen angenommen worden. Die Evidenz westlicher säkularer Rationalität stößt folglich an Grenzen; sie ist an einen bestimmten kulturellen Kontext gebunden.⁴⁶ Aufgrund der faktischen Nichtuniversalität sowohl des christlichen Glaubens als auch der säkularen Rationalität kann eine gemeinsame ethische Basis für die Weltgesellschaft nur interkulturell und interreligiös gefunden werden. „Interkulturalität erscheint mir heute eine unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins zu bil-

⁴³ *Esterbauer*, *Christliche Vernunft* (s. Anm. 7), 158.

⁴⁴ *Ratzinger*, *Was die Welt* (s. Anm. 12), 51. „Die Menschenrechtsidee ist ... eine metaphysische Idee: Im Sein selbst steckt ein ethischer und rechtlicher Anspruch. Es ist nicht blinde Materialität, die man dann nach purer Zweckmäßigkeit formen kann. Natur trägt Geist in sich, trägt Ethos und Würde in sich und ist so der Rechtsanspruch auf unsere Befreiung und ihr Maß zugleich.“ (*Ratzinger*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (s. Anm. 23), 193).

⁴⁵ *Ratzinger*, *Was die Welt* (s. Anm. 12), 51. Zudem müsste die Lehre von den Menschenrechten „um eine Lehre von den Menschenpflichten und von den Grenzen des Menschen ergänzt werden“ (ebd.).

⁴⁶ Aufgrund der kulturellen Bedingtheit säkularer Rationalität bleibt für Ratzinger „das sogenannte Weltethos eine Abstraktion“ (ebd., 55). Einem solchen „aus den Weltreligionen destillierten ethischen Minimum fehlt zunächst die Verbindlichkeit, die innere Autorität, die das Ethos braucht. Es fehlt ihm trotz allem Bemühen um Einsicht auch die rationale Evidenz, die nach der Meinung der Autoren wohl die Autorität ersetzen könnte und sollte; es fehlt auch die Konkretetheit, die das Ethos erst wirksam macht.“ (*Ders.*, *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (s. Anm. 24), 203).

den, die weder rein binnenchristlich noch rein innerhalb der abendländischen Vernunfttradition geführt werden kann.⁴⁷

Ein universales Menschheitsethos kann nur auf universaler Ebene gefunden werden und das bedeutet: im interkulturellen und interreligiösen Austausch, wobei christlicher Glaube und westliche Rationalität als die großen Komponenten westlicher Kultur zweifelsohne eine bedeutende Rolle spielen müssen. Dennoch bedarf es hinsichtlich einer verlässlichen ethischen Grundlage einer interkulturellen und interreligiösen Verständigung. Sofern sich andere Kulturen „der westlichen Komplementarität von Vernunft und Glaube öffnen“, könnte, so Ratzingers Hoffnung, „ein universaler Prozess der Reinigung wachsen ..., in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder gehynten westlichen Werte und Normen neu Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält.“⁴⁸ Ein Dialog der Kulturen käme nicht nur der säkularen Vernunft, sondern ebenso der christlichen Religion zugute.

Weil sich die Naturrechtslehre in einer tiefen Legitimationskrise befindet, rekurriert Benedikt auf die Lehre von den Menschenrechten in der Hoffnung, dass diese auf dem Wege eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs Überzeugungskraft gewinnen. Ideengeschichtlich geht der Lehre von den Menschenrechten⁴⁹ der Toleranz-Gedanke voraus. Er hat in der Neuzeit die westliche Welt wesentlich zusammengehalten.⁵⁰ Kann die Toleranz, ohne die „die verfassungsrechtlich garantierte Gewissens- und

⁴⁷ Ratzinger, Was die Welt (s. Anm. 12), 51. „Zweifellos ist es sinnvoll, ja, in unserer gegenwärtigen Lage nötig, nach den gemeinsamen Grundelementen der ethischen Traditionen in den verschiedenen Religionen und Kulturen zu suchen“ (J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz (s. Anm. 24), 203). Hinsichtlich einer notwendigen polyphonen Korrelation aller Kulturen zeigen sich „auffällige Parallelen, ja Konvergenzen mit dem Denken von Hans Küng seit seinem programmatischen Buch ‘Projekt Weltethos.’“ (Karl-Josef Kuschel, Wohin steuert Benedikt XVI.?, in: StZ 224 (2006), 291–302, hier 298).

⁴⁸ Ratzinger, Was die Welt (s. Anm. 12), 57 f.

⁴⁹ Bei den Menschenrechten werden drei klassische Typen unterschieden: „die Abwehrrechte als Rechte gegen den Staat [Inhalt/intensio], die Leistungsrechte als Forderungen an den Staat [Ausdehnung/extensio] und die Partizipationsrechte als Mitgestaltungsrechte zur Gründung des Staates [Form].“ (Norbert Brieskorn, Die Idee der Menschenrechte im Kontext der europäischen Rechtsphilosophie, in: Reinhard C. Meier-Walser, Anton Rauscher (Hg.), Die Universalität der Menschenrechte (= Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 44), München 2005, 9–16, hier 11).

⁵⁰ Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. (s. Anm. 24), 170: Zu den „Grundlagen der Neuzeit [gehört] die Toleranz“.

Religionsfreiheit ihre kulturelle Grundlage“ verlieren würde⁵¹, auch in anderen Kulturen und Religionen Geltung beanspruchen? Zur Beantwortung dieser Frage wird nachfolgend zunächst die Bedeutung der Toleranz entfaltet, sodann ihre Voraussetzungen und Grenzen erörtert und schließlich nach der Möglichkeit ihrer Universalisierung gefragt.

3. Begriff und Voraussetzungen der Toleranz

Das Wort „Toleranz“ ist vom lateinischen „tolerare“ abgeleitet und meint zunächst „dulden“. Es wurde später dann auch in einem aktivischen Sinne gebraucht als „ertragen“ von körperlichen Übeln, Leiden oder eines schweren Schicksalsschlages. Als Ausdruck für die Leidensfähigkeit der Gläubigen hat das Wort *tolerare* bei den lateinischen Kirchenvätern auch Einzug in das Christentum gefunden, so spricht beispielsweise Cyprian im Kontext der Christenverfolgungen von der „*tolerantia passionis*“⁵² bzw. „*tolerantia mortis*“.⁵³ Im Laufe der Zeit wurde die *tolerantia* als Tugend individueller Tapferkeit dann auch auf den sozialen und religiösen Bereich übertragen. Schon die Alte Kirche wusste um die Freiheit des Glaubensaktes bzw. um dessen Unerzwingbarkeit.⁵⁴ Augustinus lehnt Glaubenszwang gegen Ungläubige ab⁵⁵ und rät dem Menschen als endlichem, sündhaftem Wesen zur Toleranz gegenüber Sündern und Prostituierten⁵⁶, was indes Zwangsmaßnahmen hinsichtlich kirchlicher Abweichler, also Schismatiker und

⁵¹ Hartmut Krefß, 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, 21–58, hier 35.

⁵² Cyprian, De mortalitate X. XVII: MPL 4, 609 f. 615f. „Nicht die römischen Klassiker, sondern die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Theologen haben aus ‘*tolerantia*’ eine soziale Tugend, einen Leitbegriff zwischenmenschlichen Verhaltens und christlicher Gemeinschaftsbildung gemacht“ (Klaus Schreiner, Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 6, Stuttgart 1990, 445–494; 524–605, hier 447f).

⁵³ Ders., De lapsis 2: MPL 4, 479.

⁵⁴ Tertullian, Liber ad Scapulam 2: PL 1, Sp. 699; Laktanz, Divinae Institutiones V, 21: SC 204, 244–249; Ambrosiaster, Commentarius in epistolam ad Romanos?, 4,4: CSEL 81,1, 129; Augustinus, Epistula 166: PL 33, Sp. 720–733; Thomas v. Aquin, ST II–II, q. 10, a. 5.

⁵⁵ Augustinus, tract. Jo. 26,2.

⁵⁶ Ders., Ep. ad catholicos de secta donatistarum 9: CSEL 52, 241; De baptismo VII, 53, 103: CSEL 51, 375. Auch das scholastische Kanonische Recht kennt die Toleranz als Duldung sündigen Verhaltens, um noch größeres Übel zu vermeiden („*permissio comparativa*“) (Raimundus de Pennaforte, Tom. A: Summa de iure canonico (Universa Bibliotheca Juris 1), hg. X. Ochoa/A. Diez, Rom 1975, 8f.).

Häretiker, als ultimo ratio nicht ausschließt⁵⁷. Eine solche Ambivalenz zwischen Ablehnung von Glaubenszwang und Befürwortung aggressiver Intoleranz findet sich in der Theologiegeschichte bis in die Neuzeit, ließ sich doch beides, Geduld (Lk 6,27–36; Mt 13,24–30 parr; Lk, 6,37 f.; 1 Kor 3,7; Apg 5,29–41) und Zwangsmaßnahmen (Lk 14,23) biblisch begründen. So sind etwa auch nach Thomas von Aquin die rituellen Praktiken von Heiden und Juden zu dulden, da sie Zeugnis von der Wahrheit ablegen, und ist die Zwangstaufe als Verstoß gegen das Naturrecht abzulehnen⁵⁸, doch ist Häresie mit Kirchenausschluss und Todesstrafe zu ahnden⁵⁹. Allein bei den früh-scholastischen Rationalisten finden sich Spuren einer Konsens-Toleranz, die dann im Religionspluralismus der Renaissance eine Intensivierung erfahren. Im Hintergrund stehen „die Hochschätzung der Vernunft und das Zugeständnis skeptischer Selbstrelativierung“⁶⁰. So spricht beispielsweise Nikolaus von Kues unter dem furchtbaren Eindruck der Eroberung Konstantinopels (1453) von der Eintracht („concordia“) der Religionen und fordert die Duldung unterschiedlicher religiöser Ausdrucksformen⁶¹, da Christentum, Judentum und Islam letztlich in ihrem Wesenskern mit der vera religio übereinstimmen. Diese Konsens-Toleranz findet ihren Ausdruck in der Devise: „religio una in rituum varietate“⁶².

Im christlichen Abendland setzte sich ab der Mitte des 16. Jhs. im Kampf um die Religionsfreiheit die Forderung nach Toleranz umso mehr durch, als sich infolge der Kirchenspaltung eine kirchlich-religiöse Pluralität zu etablieren begann. Weil das europäische Christentum nunmehr die Einheitsgrundlage der Gesellschaft nicht mehr sicherstellen konnte, die christliche Religion ihre Integrationsfunktion eingebüßt hat und fortan unfähig war, den politischen Frieden des modernen Staates zu garantieren, musste sich die Gesellschaft selbst eine neue, verbindliche Basis suchen, die gilt „etsi

⁵⁷ Ders., ep. 185,24: CSEL 57, 22f; 173,4, 10: CSEL 44, 647 f. Doch finden sich bei Augustinus auch Aussagen, wonach auch gegenüber den Abweichlern tolerantia zu walten hat (ders., civ. XVI, 2: CCSL XLVIII, 498–500; De baptismo 7,103: CSEL 51,374 f.

⁵⁸ Thomas v. Aquin, S.Th. II–II, q. 10, a. 11–12. Auch Staat und Kirche haben darauf Rücksicht zu nehmen, dass allein Gott den Menschen im Gewissen bindet.

⁵⁹ Ebd., q. 11, a. 3.

⁶⁰ Eckehart Stöve, Toleranz I, in: TRE 33 (2002), 646–663, hier 651.

⁶¹ Nikolaus von Kues, De pace fidei, 1,6: Akad.-A. 7, hg. v. Raymond Klubansky, Hildebrand Bascour (1970), 7. „Es möge genügen, den Frieden im Glauben und im Gesetz der Liebe dadurch zu festigen, daß man den Ritus (in seiner Verschiedenheit) allseits duldet“ („ritum hinc inde tolerando“) (ebd., 16,60 (p. 56)).

⁶² Ähnlich plädiert später Erasmus von Rotterdam wegen der grundlegenden Eintracht („concordia“) der Religionen für eine Tolerierung der Religionsverschiedenheit (Erasmus von Rotterdam, De sancienda ecclesiae concordia lib. [1533]. Op. omn. 5/3 (Amsterdam 1986), 245–313). Im Humanismus wird darüber hinaus nach einer philosophischen Vereinbarkeit widersprüchlicher Vorstellungen gesucht (Pico della Mirandola, Thomas Morus).

Deus non daretur“⁶³, wie Hugo Grotius formulierte. Die neue Einheitsgrundlage war nun die Vernunft, die in ihrer allgemeinen Verbindlichkeit nun als Organ gemeinsamer Rechtsbildung angesehen wurde. Im Zuge der Bemühungen um ein als Vernunftrecht verstandenes Naturrecht, in welchem Einheit, Freiheit und Frieden nun nicht mehr theonom, sondern autonom begründet werden, wurde die Toleranz zu einer zentralen Forderung.⁶⁴

Zur politischen und rechtlichen Anwendung kam die pragmatische Toleranz erstmals beim Augsburger Religionsfrieden (1555), dem Edikt von Nantes (1598) und dem Westfälischen Frieden (1648). Doch die Duldung verschiedener Konfessionen oder religiöser Weltanschauungen stellte lediglich einen Gnadenakt des Herrschers zum Schutz seiner Vorherrschaft im Lande dar, zur Sicherung des inneren Friedens im Land und damit zur Förderung der nationalen Identität und des ökonomischen Wohlergehens. Diese pragmatische Art der Toleranz war allein durch die Autorität gewährt, die darum die gewährte Duldung jederzeit widerrufen konnte, sofern ihr Machterhalt gefährdet war. Ergänzend bildete sich in der Zeit des Konfessionalismus eine Konsens-Toleranz aus: Ireniker initiierten Religionsgespräche, um nach dem gemeinsamen Fundament im Glauben zu suchen. Die Formel des irenischen Humanismus lautete: „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“⁶⁵. Im Zuge der europäischen Aufklärung bildete sich der Toleranz-Begriff weiter fort. Unter der Respektierung der Gewissensfreiheit wird aus der Toleranz eine bürgerliche Grundhaltung, die

⁶³ Hugo Grotius, De iure belli ac pacis [1625], Leiden 1939, Prol. 11, p. 10 (ed. P.C. Molhuysen, Lugduni Batavorum 1919, 7).

⁶⁴ Hans R. Guggisberg, (Hg.), Religiöse Toleranz. Dokumente Zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Canstatt 1984; Rainer Forst, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in: ders. (Hg.), Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/M. 2000, 119–143; Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/M. 2003, 42–48.

⁶⁵ Paraneisis votiva pro pace ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis. Auctore Ruperto Meldeno Theologo (abgedruckt in: Friedrich Lücke, Über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas! Eine litterarhistorische theologische Studie, Göttingen 1850, 87–145). G. Krüger versucht nachzuweisen, dass sich Meiderlin in seinen Grundgedanken der Trennung zwischen necessaria und non necessaria auf Isaak Casaubonus stützt (Gustav Krüger, Über den Friedensspruch: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, in: ThStK 100 (1927/28), 160f). Ferner: Friedrich Lücke, Nachträge über den Verfasser des Spruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Nebst einigen Bemerkungen über die irenische Litteratur des siebenzehnten Jahrhunderts, in: ThStK (1851), 905–938; Ludwig Bauer, M. Peter Meiderlin, Ephorus des Kollegiums bei St. Anna von 1612–1650. Beitrag zur Geschichte des Kollegiums im 30jährigen Krieg, Augsburg 1906, bes. 41f; W. Holtmann, Meldenus, Rupert, in: RGG³IV (1960), Sp. 845.

auf Gleichberechtigung und gegenseitigem Gewissensrespekt beruht. Das Toleranz-Prinzip bezieht sich dabei sowohl auf den individuellen, den religiösen⁶⁶ wie auch den politischen Bereich.

In England⁶⁷, den Niederlanden⁶⁸, in Frankreich⁶⁹ und Deutschland⁷⁰ wird im 17. und 18. Jh. im Zuge der philosophischen Diskussion über Minderheitenrechte die gegenseitige Toleranz zu einer fundamentalen Forderung und zu einem unveräußerlichen Naturrecht. So kristallisierte sich in der Neuzeit ein erweiterter, aufklärerisch-liberalistischer Toleranz-Begriff heraus, verbunden mit der grundlegenden Differenzierung zwischen staatlichen Machtbefugnissen und dem Bereich des Religiösen sowie der Vorordnung des Säkularen gegenüber dem Sakralen. Im Zuge der Durchsetzung des Toleranz-Begriffs im 18. Jh. als Duldung von Andersdenkenden kam allerdings auch schon wieder eine gewisse Kritik am Toleranz-Begriff auf, insofern eine bloße Duldung eine abschätzige Einstellung und eine Nicht-Achtung des anderen widerspiegeln. Goethe rief darum dazu auf, die Toleranz durch Anerkennung zu überwinden: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“⁷¹ Toleranz sollte also ein aktives Moment in sich bergen im Sinne von gegenseitiger Achtung und Anerkennung. Außerdem rücken „[i]m 18. Jh. die Begriffe Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit und Toleranz immer näher zusammen, so daß sie schließlich wechselseitig füreinander stehen können.“⁷² Mit den Menschenrechten verbindet sich dann die Garantie der Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit als Rechte des Individuums innerhalb moderner westlicher Gesellschaften. Im

⁶⁶ Vor dem Hintergrund autonomer Vernunft wurden in der Ringparabel von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) „Nathan der Weise“ alle positiven Religionen für relativ erklärt und Kant schreibt, dass „nur eine wahre Religion [ist]; aber es ... vielerlei Arten des Glaubens geben“ kann (Kant's gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, Berlin 1907, Bd. 6, 107) – an die Stelle des Ritusbegriffes bei Cusanus ist hier der Glaubensbegriff getreten.

⁶⁷ Roger Williams (ca. 1603–1683), Thomas Hobbes (1588–1679), John Locke (1623–1704), John Stuart Mill (1806–1873) bis hin zu den englischen Frühaufklärern: John Toland (1670–1722), Matthew Tindal (1657–1733), Anthony Collins (1676–1729), Th. Chubb (1679–1746).

⁶⁸ Hugo Grotius (1583–1645), Baruch de Spinoza (1632–1677), Pierre Bayles (1647–1706).

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), François Marie Arouet Voltaire (1694–1778).

⁷⁰ Samuel Pufendorf (1632–1694); Christian Thomasius (1655–1728); Moses Mendelssohn (1729–1786), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Just Henning Böhmer (1674–1749), Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760), Johann Kaspar Barthel (1697–1771).

⁷¹ Johann Wolfgang von Goethe, Maximen und Reflexionen, in: ders., Vermischte Schriften, ausgewählt von Emil Staiger, Goethe Werke, Bd. 6, Frankfurt/M. 1981, 507.

⁷² Stöve, Toleranz (s. Anm. 60) 656.

Laufe des 19. Jhs. wird die Religionsfreiheit als grundlegendes Freiheitsrecht, die über die Toleranz hinausreicht und „den Kern der Menschenrechte“⁷⁴ bildet, schließlich zum Bestandteil vieler demokratischer Verfassungsstaaten.

Beim Versuch, das Toleranz-Prinzip rational zu begründen, wurde Kants Verweis auf die Autonomie des Willens und der Vernunft des Menschen prägend⁷⁵: Jeder menschlichen Person gebührt Respekt, denn kraft der Selbstgesetzgebung der Vernunft ist jede menschliche Person ein Zweck an sich; sie besitzt Würde und darf nicht instrumentalisiert werden.⁷⁶ So wird in der Moderne die Toleranz allgemein mit der Gleichwertigkeit aller Menschen begründet.⁷⁷ „Der Übergang von der Hinnahme der Überzeugungen des andern zur wirklichen Anerkennung der Person des Fremden ist der Schritt, zu dem die Aufklärung ermutigt.“⁷⁸

⁷³ Die Religionsfreiheit wurde zuerst in der bekannten Virginia Bill of Rights von 1776 in Artikel 16 als Menschenrecht gewährt: „Religion oder die Pflicht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir ihr nachkommen, kann lediglich durch Vernunft oder Überzeugung geleitet werden, nicht durch Zwang oder Gewalt, und deshalb haben alle Menschen gleichen Anspruch auf freie Ausübung der Religion gemäß den Geboten des Gewissens; es ist eine gegenseitige Pflicht aller, christliche Geduld, Liebe und Güte im Verkehr untereinander zu üben.“ (Wolfgang Heidelmeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1977, 54–57, hier 57). Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (10.12.1948) formuliert in Artikel 18: „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“ (ebd., 225–231, hier 229).

⁷⁴ „Die Religionsfreiheit, das Herz der Menschenrechte. Die Religion drückt die tiefste Sehnsucht der menschlichen Person aus, die Religion bestimmt ihre Weltanschauung und regelt die Beziehung zu den anderen: Letztlich gibt sie die Antwort auf die Frage nach dem wahren Lebenssinn im persönlichen und im sozialen Bereich. Die Religionsfreiheit bildet daher den Kern der Menschenrechte.“ (Botschaft Papst Johannes Pauls II. zur Feier des Weltfriedenstages am 1.1.1999, Kap. 5, deutsche Übersetzung in: Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz vom 14.12.1998 (zit. nach Konrad Hilpert, Die Entwicklung der Menschenrechte und die Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit, in: Herbert Hoffmann (Hg.), Religionsfreiheit gestalten, Trier 2000, 87–107, hier 106f).

⁷⁵ Für Immanuel Kant (1724–1804), der im Umgang des Staates mit der Religion den Grad individueller Freiheit erkannte, war die Freiheit des Denkens Grundvoraussetzung für eine gelingende Aufklärung. Denn erst die Toleranz anderer Gedanken ermögliche den Vernunftgebrauch.

⁷⁶ Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785; AA Bd. 4), BA 77: „Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; ... Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“

Eine besondere Herausforderung des liberalistischen Toleranz-Prinzips ist der Umstand, dass sich die Voraussetzungen der Toleranz nicht einfach aus der Natur des Menschen ergeben. Denn dieser gewinnt seine „individuelle und auch kollektive Identität zunächst auf dem Weg von Abgrenzung und Ausgrenzung“; er neigt dazu, dem andern zu misstrauen.⁷⁹ So musste die Toleranz-Idee „einer ständig widerstrebenden Natur des Menschen abgetrotzt werden“⁸⁰, sie hat sich dann „aber ... doch bestens als der Menschennatur förderlich“ erwiesen.⁸¹ Insofern die Voraussetzungen für Toleranz nicht einfach ‚natürlich‘ sind, drücken sich in ihr Selbstüberwindung und Risikobereitschaft aus und mithin menschliche Stärke. Toleranz ist zunächst unter anthropologischem Gesichtspunkt durch ein starkes Ich bedingt, um den eigenen Aggressionstrieb⁸² bzw. die Angst vor der Aggressivität des Anderen überwinden zu können. Toleranz ist daher nicht erzwingbar, sondern verdankt sich einer Kultur der Affekte, welche nach Alexander Mitscherlich bekanntlich „das eigentlich schwerste Bildungsziel“ ist.⁸³

Auf der erkenntnistheoretischen Ebene bedarf es einer selbstrelativierenden, fallibilistischen Einstellung gegenüber der Begründung eigener metaphysischer Überzeugungen. Nur im Wissen, dass *die* Wahrheit und *das* Gute nicht für alle Menschen zwingend dargelegt werden können⁸⁴, können die eigenen, subjektiv als richtig und unbedingt verpflichtend erkannten Wahrheitsüberzeugungen öffentlich zur Diskussion gestellt werden. Das

⁷⁷ Das Zweite Vatikanische Konzil machte sich diese Einsicht zu eigen: „Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird...“ (DH 2).

⁷⁸ Wolfgang Huber, Toleranz im Christentum, in: 4. Tagung der 10. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, Toleranz aus Glauben, 6. bis 10. November 2005 – Berlin, Lesebuch zur Vorbereitung, hg. v. Kirchenamt der EKD, Hamburg 2005, 34–43, hier 38.

⁷⁹ Franz Kamphaus, „Wo ist dein Bruder Abel?“ (Gen 4,9). Zur biblischen Kultur der Gewaltlosigkeit, in: Geist und Leben 5 (2005) 321–33, hier 330.

⁸⁰ Ders., Der Preis der Toleranz, in: 4. Tagung (s. Anm. 73), 68–73, hier 73.

⁸¹ Arnold Angenendt, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Aschendorff² 2007, 82.

⁸² Alexander Mitscherlich, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität, Frankfurt 1969. Toleranz ist entweder direkt dem eigenen Aggressionstrieb abzurufen oder der Angst vor der Aggressivität des Anderen und ist insofern Ausdruck von Selbstüberwindung und Risikobereitschaft.

⁸³ Ders., Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, in: ders., Gesammelte Schriften, Sozialpsychologie I, hg. v. Helga Haase, Bd. III, Frankfurt/M 1983, 7–369, hier 40.

⁸⁴ Papst Pius XII. konstatierte noch am 6. Dezember 1953 in seiner sogenannten ‚Toleranz-Rede‘ vor katholischen Juristen: „Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion“ (*Pius XII.*, Allocutiones, in: AAS 45 (1953), 790–802, hier 799).

Toleranz-Prinzip geht näherhin von einem vom Historismus durchwirkten Bewusstsein und damit vom „Faktum des Pluralismus“⁸⁵ aus, davon also, dass es mindestens zwei verschiedene Vorstellungen des Wahren und Guten gibt, die miteinander konkurrieren und für die sich jeweils gute Argumente anführen lassen, ohne dass eine Vorstellung alle Menschen zu überzeugen und eine allgemeine Verbindlichkeit herzustellen vermöchte. Die liberalistische Toleranz-Idee weiß darum, dass es kein Monopol auf Wahrheit gibt und darum eine gewisse Selbstrelativierung Not tut. Nicht alle subjektiv rationalen Überzeugungen sind aufgrund der Kontingenz menschlichen Wesens und der Begrenztheit menschlicher Vernunft verallgemeinerungsfähig.⁸⁶ Eine vernünftige Pluralität umfangreicher Lehren über das Wahre oder ethischer Überzeugungen von einem guten und wertvollen Leben ist demnach unvermeidbar.⁸⁷ In diesem Zusammenhang besagt Toleranz, dass die Gründe, die die Vertreter anderer Lehren und Überzeugungen vorbringen, wenn nicht geteilt, so doch respektiert werden – Toleranz ist ein beschränktes Ja und ein beschränktes Nein zugleich, wobei der Zustimmung insofern die größere Bedeutung zukommt, als nur auf der Basis wechselnder Anerkennung die Einheit gewahrt werden kann.

Toleranz hat mit Relativismus oder Skeptizismus nichts gemein, wird doch die Wahrheitsfrage schlechterdings nicht preisgegeben. Ein tolerantes Verhalten zeichnet sich nämlich nicht dadurch aus, dass um des Ertragens von Differenzen willen die eigenen Prinzipien und Überzeugungen preisgegeben werden und der Standpunkt der indifferenten Gleichgültigkeit eingenommen würde. Weil die Differenzen zivilisiert und nicht harmonisiert werden⁸⁸, wird die Überzeugung anderer respektiert, ohne auf die eigene zu verzichten. Eigene Wahrheits- und Absolutheitsansprüche bleiben aufrechterhalten, ohne sie aber politisch oder rechtlich um jeden Preis durchzusetzen zu wollen. Dem anderen wird trotz seiner differierenden Weltanschauung, Identität und Lebenspraxis, die auch als falsch oder schlecht angesehen werden können, eine Existenzberechtigung zuerkannt. Toleranz ist also nicht die „Unfähigkeit zu Ja und Nein“⁸⁹, wie ihr Nietzsche vorwarf – solches wäre Ausdruck von Indifferenz, nicht aber von Toleranz. Auch der

⁸⁵ John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998.

„Nicht alle individuellen, persönlich gerechtfertigten Überzeugungen lassen sich in pluralistischen Gesellschaften in öffentlich akzeptierte Vorstellungen transformieren.“ (Thomas M. Schmidt, Glaubensüberzeugungen und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: ZEE 45 (2001), 248–261, hier 259).

⁸⁷ Weil die Politik die Frage nach dem Guten und dem Sinn des Lebens nicht zu beantworten vermag, hat sie sich neutral zu verhalten, indem sie sich auf die „vorletzten“ Dinge beschränkt.

⁸⁸ Michael Walzer, Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998. „Toleranz macht Differenz möglich, Differenz macht Toleranz notwendig.“ (ebd., 7f).

Philosoph John Rawls, der Begründer des egalitären Liberalismus, hält daran fest, „daß es nur eine einzige wahre umfassende Lehre geben kann“⁹⁰, so dass die pluralen Auffassungen „nicht alle wahr sein können (in der Tat mag sich herausstellen, daß keine von ihnen wahr ist)“⁹¹. Ein toleranter Umgang mit unterschiedlichen, sich widerstreitenden Lehren schließt daher ein Überzeugtsein, „daß es nur eine Wahrheit gibt“⁹², nicht aus, sondern ein, ebenso wie die Festigung in der eigenen Wahrheitsüberzeugung. Toleranz bedeutet dann, dass das Gegenüber wegen seiner Andersartigkeit seiner Auffassungen weder verachtet noch bloß ertragen, sondern respektiert und mit ihm um die Wahrheitsfindung gerungen wird.

Wahrheitsüberzeugungen und Wertansprüche, ob philosophischer oder religiöser Art, dürfen nicht mit Hilfe staatlicher Zwangsgewalt gelöst werden, weder im Kleinen noch im Großen.⁹³ Es bleibt allein die Methode des ernsthaften, von prinzipieller Anerkennung getragenen Dialogs zwischen Einzelpersonen, zwischen Gruppen und Staaten, zwischen Kulturen und Religionen – nur wer sich grundsätzlich respektiert fühlt, wird mit sich reden lassen. Echte Toleranz ist weder mit Gleichgültigkeit noch mit der Tugend der Geduld zu verwechseln, vielmehr versucht sie den Wertekonflikt positiv zu lösen, indem sie sich bemüht, durch einen Perspektivenwechsel den anderen und damit verbunden sich selbst besser zu verstehen. Auf diese Weise soll Destruktives in Positives gewandelt werden.

4. Gefahren und Grenzen des Toleranz-Prinzips

Gilt die Toleranz, die der menschlichen Natur abzurufen ist, uneingeschränkt oder nur unter bestimmten Rücksichten, etwa unter der Bedingung der Reziprozität, der Parität von Leistung und Gegenleistung? Unterliegt die Toleranz nicht gewissen Grenzen, zumal sie durch ein Paradox gekennzeichnet ist, nämlich etwas dulden zu müssen, was begründetermaßen abgelehnt wird? Die Frage nach den Grenzen der Toleranz wurde im 20. Jh. vor allem innerhalb der politischen Philosophie diskutiert. Dabei handelt es sich um ein schwieriges Gebiet, „[d]enn nach wie vor umstritten ist nicht nur, wo die Grenzen der Toleranz innerhalb eines politischen Gemeinwesens zu ziehen sind, sondern auch, was Toleranz eigentlich

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888, Nietzsche Werke, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 8. Abt., Bd. 2, Berlin 1970, 96.

⁹⁰ Rawls, Liberalismus (s. Anm. 85), 215.

⁹¹ Ebd., 134.

⁹² Ebd., 139.

⁹³ Trotz der Pluralität vernünftiger Meinungsverschiedenheiten geht Rawls davon aus, dass der Grundstruktur liberaler Gesellschaften des Westens und ihren Verfassungsprinzipien eine Minimalmoral zugrunde liegt, d.h. ein „übergreifender Konsens“. Er kann in elementaren Übereinstimmungen bestehen, auf die man sich dann berufen kann.

bedeutet und, mehr noch, ob Toleranz im Lichte eines aufgeklärten Demokratieverständnisses überhaupt etwas *Gutes* ist.“⁹⁴

Ohne Zweifel wird die liberalistische Toleranz westlicher Gesellschaften gegenwärtig massiv durch die Intoleranz fundamentalistischer Strömungen gefährdet. Denn dem Fundamentalismus gleich welcher Provenienz mangelt es an einem fallibilistischen Bewusstsein. Er zeichnet sich stattdessen durch einen exklusiven Wahrheitsanspruch aus, verbunden mit einer kognitiven Intoleranz und einem prinzipiellen exklusivistischen Verhalten. Damit fehlt eine entscheidende Grundvoraussetzung für einen offenen, toleranten Dialog. Mangelnde Dialogbereitschaft kennzeichnet auch die zweite Gefahr, durch die die Toleranz-Idee heute herausgefordert wird: der Indifferentismus bzw. Relativismus. Weil die Wahrheitsfrage für unbeantwortbar gehalten wird, herrscht die Meinung vor, alles sei relativ, austauschbar, gleichwertig und gleichrangig. Darum erweist sich auch der Indifferentismus als zu einem argumentativen Diskurs unfähig. Er ist nicht nur ignorant, sondern beansprucht für sich selbst exklusive Gültigkeit und besitzt damit einen latenten Hang zur fanatischen Intoleranz.

Gefährdet wird die Toleranz aber nicht nur von außen, sondern ebenso von innen, durch die Unbestimmtheit ihrer Grenzen. Sind beispielsweise westliche, offene Gesellschaften aufgrund ihres liberalistischen Toleranz-Prinzips zur Duldung aller möglichen Gruppierungen und Strömungen angehalten, auch wenn diese die Voraussetzung zur Toleranz selbst nicht mitbringen? Oder ist die Toleranz-Idee an Wertmaßstäbe von Mehrheiten gebunden? Nach dem Ersten Weltkrieg mehrten sich Stimmen, die sich gegenüber dem liberalistischen Toleranz-Begriff skeptisch äußerten und ein ‚jenseits der Toleranz‘ forderten, indem sie den Minderheiten grundsätzlich denselben Anspruch auf Toleranz zugestanden wie den Mehrheiten. Mitte der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts interpretierte Herbert Marcuse die neuzeitliche Idee der Toleranz als befreiend und subversiv und bezeichnete demgegenüber die praktizierte, an die *vorherrschende* Leitkultur bzw. an das Mehrheitsprinzip gebundene Toleranz als repressiv.⁹⁵ In der Postmoderne wird ein allgemein verbindlicher Wahrheitsanspruch als Ausdruck totalitären, intoleranten Denkens abgelehnt und der Pluralismus gefeiert, so dass der postmoderne Mensch alles als erlaubt empfindet und sich zu

⁹⁴ Rainer Forst, Toleranz und Demokratie, in: 4. Tagung (s. Anm. 78) 53–59, hier 53.

⁹⁵ Herbert Marcuse, Repressive Toleranz, in: Robert P. Wolff u. a., Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1966, 93–128. Ähnlich entgrenzend ist der Toleranz-Begriff von Rainer Forst, der ebenfalls den „Machtunterschied“ zwischen Mehrheit und Minderheit kritisiert (Forst, Toleranz, Gerechtigkeit (s. Anm. 64), 135) und Toleranz mit Gerechtigkeit im Sinne öffentlich gleichberechtigter Partner in Verbindung bringt. Allerdings ist das Toleranz-Prinzip bei Forst an minimale normative Kriterien und Rationalitätsstandards gebunden.

einer grenzenlosen Toleranz aufgerufen fühlt. Doch eine völlig entgrenzte Toleranz stellt einen zerstörerischen Selbstwiderspruch dar und eine pure Überforderung des Einzelnen wie der Gesellschaft.⁹⁶ Nur eine Toleranz, die auch „intolerante“ Grenzen kennt, löst sich nicht auf, insofern sie sich ihrer Gefahren zu wehren weiß. Wer aber definiert den Referenzrahmen der Toleranz?

Eine intolerante Haltung kann höchstens solange geduldet werden, wie sie Freiheitsräume offener Gesellschaften nicht missbraucht, die Menschenwürde anderer nicht verletzt und keine ungerechtfertigten Eingriffe in deren Freiheitsrechte darstellt. Ist diese Grundvoraussetzung nicht mehr gegeben, sind die legitimen Grenzen der Toleranz erreicht und beginnt die Verbindlichkeit⁹⁷: „Keine Freiheit den Feinden der Freiheit“, soll einst der französische Revolutionär Louis Antonie Léon de Saint-Just (1767–1794) formuliert haben. Toleranz bedeutet also nicht uneingeschränkte Neutralität, noch begründet sie einen Laissez-faire-Liberalismus⁹⁸; Unrecht gegenüber Dritten ist gerade um der Toleranz willen nicht zu dulden, sondern zu bekämpfen.⁹⁹ Nach Karl Popper ist die Gefahr der Toleranz, dass „[u]neingeschränkte Toleranz ... mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz [führt]. ... Wir sollten geltend machen, daß sich jede Bewegung, die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt“¹⁰⁰ und „[w]ir sollten deshalb im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die

⁹⁶ Toleranz leidet „an einem inneren Widerspruch, der offensichtlich nicht aus der Welt zu schaffen ist und Toleranz zu einem ambivalenten Prinzip macht. Konsequenz und ohne Einschränkung angewendet, droht Toleranz, sich selbst aufzulösen. Aus diesem Grunde bedarf eine tolerante Gesellschaft ‚intoleranter‘ Absicherungen, um dadurch imstande zu sein, totalitäre Exklusivitätsansprüche ausgrenzen zu können.“ (Stöve, Toleranz (s. Anm. 60), 647).

⁹⁷ Wendy Brown, Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität, in: Forst (Hg.), Toleranz (s. Anm. 64), 257–281, hier 265: „In jedem Lexikon bezeichnet Toleranz die Grenzen, innerhalb derer fremde, irriige, anstößige oder gefährliche Elemente in etwas aufgenommen werden können, ohne dieses zu zerstören.“

⁹⁸ Ernst Fraenkel, Deutschland und die westlichen Demokratien, Frankfurt a. M. 1991, 274f: „Pluralismus darf nicht mit einem laissez-faire auf kollektiver Ebene gleichgesetzt werden. Ein richtig verstandener Pluralismus schließt die Erkenntnis ein, daß auch in der heterogensten Gesellschaft stets neben dem kontroversen auch ein nicht-kontroverser Sektor des gesellschaftlichen Lebens besteht.“

⁹⁹ Seit dem Ersten Weltkrieg meldeten sich skeptische Stimmen gegenüber der Toleranz-Idee zu Wort, die Forderung nach einem ‚Jenseits der Toleranz‘ kam auf.

¹⁰⁰ Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I: Der Zauber Platons, Tübingen 2003, 361 f. „Wenn wir der Intoleranz den Rechtsanspruch zugestehen, toleriert zu werden, dann zerstören wir die Toleranz und den Rechtsstaat.“ (Ders., Duldsamkeit und intellektuelle Verantwortlichkeit (gestohlen von Xenophanes und von Voltaire), in: ders., Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München 1989, 213–223, hier 216.).

Intoleranz nicht zu dulden.“¹⁰¹ Gegner und Feinde von Freiheit und Menschenrechten haben, das ist die Lehre aus der Weimarer Republik, ihren gesellschaftlichen Anspruch auf Freiheit und Toleranz verwirkt. Freilich ist in einer streitbaren Demokratie¹⁰² nicht der Mensch als politischer, antidemokratischer Extremist zu bekämpfen, sondern der intolerante Fundamentalismus, der die Grundlagen friedlichen Zusammenlebens zerstört.¹⁰³ Wann die Toleranz-Schwelle überschritten ist, kann nicht apriorisch bestimmt werden, sondern ist im konkreten Einzelfall auszumachen. Da Freiheitsräume einer toleranten, offenen Gesellschaft zunächst beansprucht, bei veränderten Mehrheitsverhältnissen aber negiert werden können¹⁰⁴, ist mitunter nicht erst bei Verstößen gegen Gesetzesbestimmungen einzuschreiten, sondern schon bei Zweifeln an der moralischen Zuverlässigkeit.

Eine weitere, schier unlösbare Schwierigkeit stellt im Fall des Wertekonflikts die Forderung von Minoritäten nach Egalisierung der Toleranz-Beziehungen dar, wie etwa im Streit um Kruzifixe in bayerischen Klassenzimmern, im Kopftuch-Streit oder im Streit um das rituelle Schächten. Eine angemessene Antwort muss hier in einem gemeinsamen Verständigungsprozess gesucht werden, der unterschiedlichste Gesichtspunkte – soziokulturelle, ethnologische, interkulturelle, interreligiöse etc. – zu berücksichtigen und auf die sittliche Substanz der Gesellschaft zu beziehen hat. Das bedeutet, dass sich nicht alle Wertekonflikte mit rechtsstaatlichen Mitteln lösen lassen und insofern die konkreten Grenzen der Toleranz immer kontextgebunden und daher dynamisch sind.

5. Ausblick

Weil heute die traditionelle Naturrechtslehre ihre Plausibilität eingebüßt hat, möchte Papst Benedikt XVI. die Menschenrechte einem interkulturellen und -religiösen Dialog unterziehen. Doch wurde die Toleranz-Idee nicht gerade vom christlichen Glauben und dem liberalen Geist der europä-

¹⁰¹ Ders., Die offene Gesellschaft (s. Anm. 100), 362.

¹⁰² Herbert Weichmann, Gefährdete Freiheit: Aufruf zur streitbaren Demokratie, Hamburg 1974; Warnfried Dettling, Wehrhafte Demokratie. Hat die Demokratie noch Zukunft? Die Herausforderungen der freiheitlichen Demokratie am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, Melle 1978; Markus Thiel (Hg.), Wehrhafte Demokratie. Beiträge über die Regelungen zum Schutze der freiheitlichen demokratischen Grundordnung, Tübingen 2003.

¹⁰³ Keller, Auseinandersetzung (s. Anm. 30), 218: „Empörung muss sich auf das Unrecht konzentrieren – nicht auf diejenigen, die es verüben.“

¹⁰⁴ Ein „demokratisches Dilemma“ zeichnet sich dann ab, wenn etwa in einer Krisensituation eine intolerante Gemeinschaft so schnell wächst, dass gegen sie keine Maßnahmen ergriffen werden können.

ischen Aufklärung auf den Weg gebracht? Ist die liberalistische Toleranz-Idee nicht Teil einer partikularen Kultur, nämlich der des Westens? Während das Christentum relativ spät erkannte, dass Toleranz zu seinem Wesen gehört und die Menschenrechte biblisch begründet sind¹⁰⁵, fand der Gedanke der Toleranz nicht in allen Religionen Einzug; bis heute ist sie beispielsweise eine unislamische Kategorie¹⁰⁶, die nicht selten im Sinne Nietzsches als „Beweis des Mißtrauens gegen ein eigenes Ideal, oder das Fehlen desselben“¹⁰⁷ gedeutet wird. Für das religiöse Selbstverständnis des Islams ist die Differenzierung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen entscheidend sowie die Vorstellung einer einheitlichen muslimischen Gesellschaft, in der Andersglaubende keinen Platz haben. Lediglich Christen und Juden wird als Schriftbesitzern (ahl al-kitaba) der Status der Schutzbefohlenen (ahl ad-dimma) zugestanden; sie werden als Zweite-Klasse-Bürger toleriert, solange sie die islamische Herrschaft anerkennen, ihre Kopfsteuer (gizya)

¹⁰⁵ Die christlichen Kirchen bekannten sich erst im 20. Jh. zur Religionsfreiheit. Ein wichtiger Impuls erfolgte durch die ökumenische Bewegung. Auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 wurde die Religionsfreiheit diskutiert und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) nahm bei seiner ersten Vollversammlung (1948) die „Erklärung über die religiöse Freiheit“ an. Papst Johannes XXIII. würdigte in seiner Friedenszyklika „Pacem in terris“ (11.4.1963) die Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 (Nr. 142) und das Zweite Vatikanische Konzil verfasste schließlich ein eigenes Dokument zur Religions- und Gewissensfreiheit (Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“). Letztlich gründet die Toleranz im Liebesgebot und in der Würde des Menschen: Jeder Mensch transzendiert sich selbst, er ist schöpfungsmäßig Bild Gottes, das durch die Heilstat Jesu Christi noch wunderbarer wiederhergestellt wurde (*Christoph Böttigheimer*, Christus, der zweite Adam. Zur christlichen Begründung der Menschenwürde als Teilhabe an Jesus Christus, in: MThZ 58 (2007), 13–26).

¹⁰⁶ Dem Islam ist freilich das Motiv der Duldung nicht ganz fremd. Im Zusammenhang wird gern auf Sure 2,256 („Kein Zwang in der Religion“) verwiesen. Allerdings bezieht sich diese allein auf die Rechte von Nichtmuslimen, genauer von Juden und Christen als Angehörige von Buchreligionen in islamischen Herrschaftsgebieten. Sie gelangt innerislamisch, im Fall der Konversion an ihre Grenzen, denn auf die Missionierung der Muslime und auf Abfall vom Islam steht nach der konventionellen Scharia die Todesstrafe. Im Gegensatz dazu akzeptiert die Islamische Charta „das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben“ (Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Charta des Islam, 20.2.2002, Nr. 11, in: <http://zentralrat.de/3035.php>).

¹⁰⁷ *Friedrich Nietzsche*, Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882, Nietzsche Werke, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 5. Abt., Bd. 2, Berlin 1973, 375. Nach Nietzsche zeugt die Haltung der Toleranz von mangelnden Überzeugungen: Die „Toleranz gegen sich selbst gestattet mehrere Überzeugungen: diese selbst leben verträglich beisammen, – sie hüten sich, wie alle Welt heute, sich zu kompromittieren. Womit kompromittiert man sich heute? Wenn man Konsequenz hat. Wenn man in gerader Linie geht. Wenn man weniger als fünfdeutig ist. Wenn man echt ist“ (ders., Götzen-Dämmerung (1889), Werke, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 6. Abt., Bd. 3, Berlin 1969, 116 Nr. 18).

entrichten und ihre Religion nicht öffentlich sichtbar ausüben.¹⁰⁸ Dem Islam ist bis heute eine individuelle Religionsfreiheit, einschließlich des Rechts auf freien Religionswechsel, fremd.

Die Toleranz-Idee, die in der Anerkennung der Würde eines jeden Menschen wurzelt, bildet die Basis des modernen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaats. Sie stellt ein unverzichtbares Prinzip der egalitär freiheitlichen Grundrechte und damit eines universalen Ethos dar. Kann dieses Toleranz-Prinzip angesichts des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus so gefasst werden, dass es auch mit den ethischen Vorstellungen anderer Kulturen und Religionen kompatibel ist? Das gelingt wohl am ehesten, wenn die Toleranz-Idee nicht allein mit Hilfe der Vernunft, sondern mehr noch innerhalb eines theozentrischen Bezugsrahmens begründet wird. Die Gleichheit der Menschen in Würde und Recht resultiert nämlich weder aus der Erfahrung noch ergibt sie sich zwingend aus der praktischen Vernunft, vielmehr stellt sie im letzten eine Glaubensüberzeugung dar, und so entspringt auch Toleranz aus einer bestimmten Weltanschauung. Insofern hat Benedikt XVI. Recht, dass um eines universalen Ethos willen die Synthese zwischen Glauben und Vernunft neu gesucht werden muss, doch muss es ausgerechnet die griechische Verbindung von Glaube und Vernunft sein? Gefordert ist „eine Gesinnung kritischer Rationalität, die das radikale Element des Glaubens mit der historischen Kritik aufgeklärten Geistes glaubwürdig verbindet“¹⁰⁹ und so zu einem inklusivistischen Wahrheitsanspruch findet.

Ohne Toleranz sind die allgemeinen Menschenrechte undenkbar.¹¹⁰ Entscheidend ist darum die Frage, welche Anschlussmöglichkeiten für das Toleranz-Prinzip in anderen Religionen bestehen. Kompatibilität eröffnet sich am ehesten, wenn von keinem entgrenzten und damit sich selbst zerstörenden Toleranz-Begriff ausgegangen wird, sondern von einem, der um seine Grenzen weiß, insofern er an eine Leitkultur gebunden ist. Freilich kann nicht jede Kultur oder Religion für sich die Grenzen der Toleranz fest-schreiben, stattdessen bedarf es einer universalen Bestimmung des Unverzichtbaren. Hierzu kann, und darin ist Papst Benedikt wiederum zuzustimmen, der interreligiöse und -kulturelle Dialog in der Tat einen wichtigen Beitrag leisten. In eine globale Kultur als Referenzrahmen einer universalen

¹⁰⁸ *Adel Theodor Khoury*, Toleranz im Islam, München 1980; Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen, Darmstadt 2001, 120–124; Toleranz, in: ders., L. Hagemann, P. Heine, Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1991, 718–723.

¹⁰⁹ *Hermann Ringeling*, Aggression und Toleranz als Problem religiöser Gesinnung, in: ders., Ethik vor der Sinnfrage, Gütersloh 1980, 65–82, hier 82.

¹¹⁰ Nicht von ungefähr hat die UNESCO auf ihrer 28. Generalkonferenz den 16. November zum Internationalen Tag für Toleranz proklamiert.

Toleranz haben sich alle Religionen und Kulturen einzubringen, um sich dann in ihr auch wiederfinden zu können.