

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	55 (2008)
Heft:	2
Artikel:	Toleranz als theologisch-politisches Problem : warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte
Autor:	Hidalgo, Oliver / Schlägl-Flierl, Kerstin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761203

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Toleranz als theologisch-politisches Problem. Warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte

Die Frage nach den christlichen Grundlagen der Demokratie erfährt gegenwärtig erhöhte Aufmerksamkeit.¹ Dafür mag nicht zuletzt die Debatte über den angeblich antideokratischen Charakter islamischer Werte verantwortlich sein. Das Problem der Toleranz wird hingegen meist auf einer davon losgelösten Ebene diskutiert. Dabei berührt die Toleranz die Thematik an einer zentralen Stelle, nämlich im Verhältnis von Religion und Politik, welches für die Frage der Demokratie nach wie vor von essentieller Bedeutung ist. Eine politische Ordnung, die sich weigert, das Recht auf Glaubensfreiheit und ungehinderte Religionsausübung anzuerkennen, kann – zumindest nach westlichen Maßstäben – schwerlich als Demokratie bezeichnet werden. Eine andere Frage ist jedoch, inwieweit die Toleranz damit gleichzeitig zu einer politischen *Schlüsselkategorie* avanciert, als welche sie vor allem die Kommunitaristen in Anspruch nehmen.² Mag sie heute auch als eine Art Minimalbedingung des Zusammenlebens unterschiedlicher Konfessionen und Kulturen gesehen werden, so wird doch bezweifelt, dass sie als Grundpfeiler einer gerechten und demokratischen Ordnung taugt.³ Zu amorph und unspezifisch erscheint der Wesensgehalt der Toleranz, zu deutlich ihre Aporien, als dass sie sich als Kategorie politischer Orientierung bzw. als allgemein anerkannter Wert eignen würde. Dies hat nicht zuletzt zum Versuch geführt, die Toleranz als rein *individuelle* Tugend zu beschreiben.⁴ Ein Rekurs auf die theologischen und politischen Ursprünge

¹ Vgl. z.B. HOYE, William J.: *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*. Münster: Aschendorff 1999, und BROCKER, Manfred / STEIN, Tine (Hgg.): *Christentum und Demokratie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

² Vgl. z.B. SANDEL, Michael: *Moral Argument and Liberal Toleration. Abortion and Homosexuality*. In: California Law Review 77, 1989, 521–538; TAYLOR, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993; WALZER, Michael: *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*. Hamburg: Rothbuch 1998.

³ Vgl. BUBNER, Rüdiger: *Zur Dialektik der Toleranz*. In: FORST, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/New York: Campus 2000, 45–59.

⁴ Letzteres impliziert die Argumentation von Bubner, die in erster Linie auf einer recht engen Terminologie basiert. Die Toleranz wird hier lediglich als *Duldung* der Abweichung von der Norm verstanden, wogegen die Parallelisierung mit dem wechselseitigen *Respekt*

des Begriffs suggeriert hingegen die Verwobenheit von ethischen und rechtstheoretischen Aspekten bzw. christlichen und demokratischen Chiffren. Die vorliegende Untersuchung will die Bedeutung der Toleranz als politisch-theologisches Problem rekonstruieren und gleichzeitig ihr Potential demonstrieren, um die Affinität christlicher Überzeugungen zum demokratischen Rechtsstaat zu belegen. Das für die demokratische Zivilgesellschaft notwendige *tolerante* Handeln der Bürger lässt sich vor diesem Hintergrund mit Motiven der (theologischen) Ethik reflektieren.

1. TOLERANZ ALS POLITISCHE FRAGE

Historisch gesehen erweist sich das Problem der Toleranz von Anfang an als Frauge der politischen Rolle der Religion. So lange das frühe Christentum „machtlos“ blieb, plädierten seine Vertreter für die Freiheit des Glaubens bzw. für das Erdulden und Ertragen von Gegebenheiten, die offensichtlich nicht zu ändern waren. Nach dem Mailänder Toleranzedikt 313 n. Chr. und dem anschließenden Aufstieg zur Staatskirche griff es jedoch relativ rasch zu jenen Zwangs- und Verfolgungsmaßnahmen, unter denen es zuvor selbst gelitten hatte.⁵ Das Toleranzgebot der Frühkirche war demzufolge ebenso von politischen Kalkülen durchdrungen wie die spätere Option, die eigenen Dogmen mit Hilfe der staatlichen Herrschaftsinstitutionen zu untermauern bzw. auch offensiv zu forcieren. Die Erfahrung der Religionskriege, der Verfolgungen und Verbrechen, die im Namen des Glaubens begangen wurden, motivierten die Denker der Aufklärung, Spinoza, Bayle, Locke, Montesquieu, Voltaire oder Lessing, auf eine politische Machtlosigkeit der Kirche hinzuarbeiten und die Freiheit zum Staatszweck zu erklären. Zu sehr widersprach der absolute Wahrheitsanspruch, mit dem die unterschiedlichen Konfessionen aufeinander prallten, einem friedlichen Miteinander der Bürger, als dass das Risiko noch kalkulierbar schien, das aus einer politischen Dominanz der Religion resultierte. Im Gegensatz zur Religion konnte die Politik auf eine solche Attitüde verzichten und stattdessen für eine Koexistenz der Glaubensrichtungen Sorge tragen.⁶ Seitdem

gleichwertiger Partner oder auch die mögliche *Wertschätzung* kultureller Vielfalt unter den Tisch fallen (vgl. BUBNER: *Zur Dialektik der Toleranz*, 54, 56). Die explorative Studie von Rainer Forst unterstreicht hingegen die Existenz von *vier* konkurrierenden Toleranzkonzepten – Erlaubnis, friedliche Koexistenz, Respekt und Wertschätzung von normativ bedeutungsvollen Differenzen (vgl. FORST, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 42–48) –, für deren Applikation es nicht zuletzt in Abhängigkeit vom politischen Kontext jeweils plausible Argumente gab. Bubners Toleranzbegriff scheint insofern zwar möglich, ignoriert jedoch andererseits die Vielschichtigkeit der Thematik und scheint überdies historisch überholt.

⁵ Vgl. FLASCH, Kurt: *Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant war das Christentum, wie dialogbereit der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung*. In: Süddeutsche Zeitung, 17. Oktober 2006, 11.

⁶ Zur Erhellung dieses prinzipiellen Gegensatzes zwischen *Wahrheit* und *Politik* bietet sich insbesondere Hannah Arendts gleichnamiger Essay an, der nachdrücklich auf die Offenheit, Ambivalenz und Vorläufigkeit politischer Entscheidungen insistiert. Vgl. ARENDT,

hat sich die Toleranz als moralische und juristische Praxis im demokratischen, weltanschaulich neutralen Rechtsstaat etabliert. Indem sich Staat und Kirche voneinander trennten und die Laizität zum Prinzip des Verhältnisses von politischer und religiöser Sphäre erkoren wurde, schien das theologisch-politische Problem gelöst. Der Respekt vor den Rechten und der Würde der Person schloss die Akzeptanz ihres individuellen Glaubensbekennnisses ein und verlangte den Verzicht auf eine gewaltsame Bekehrung.⁷ Die Grenzen der Toleranz aber wurden ebenfalls abseits theologischer Erwägungen nach Maßgabe der staatlichen Sicherheitsinteressen definiert. Nicht den religiösen Irrtum, die Häresie oder die Gottlosigkeit galt es im modernen Staat zu verhindern, sondern allein, dass die im Staat bestehenden religiösen Auffassungen den politischen Verband gefährdeten.

Als Crux des demokratischen Rechtsstaates hat es sich freilich erwiesen, dass er Gefahr läuft, sich in seiner Reaktion auf die Herausforderung durch seine Feinde in Widersprüche zu verstricken. So wies vor allem Hans Kelsen darauf hin, dass es streng genommen nicht zum toleranten Wesen einer Demokratie passe, antideokratische Bewegungen zu verbieten.⁸ Zwar sei es einer Demokratie wie jeder anderen Staatsform gestattet, sich gegen Kräfte zur Wehr zu setzen, die sie *gewaltsam* zu beseitigen trachten, nicht aber die „friedlichen Äußerungen“ von religiösen und politischen Anschauungen zu verhindern.⁹ Als Begründung für die monierte „Toleranz für Antideokraten“, die vor allem im Zusammenhang mit der Problematik des Par-

Hannah: *Wahrheit und Politik*. In: *Wahrheit und Lüge in der Politik*. München: Piper 1972, 44–92.

⁷ Vor allem Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Lockes *Toleranzbrief* (1685) sowie die einschlägigen Passagen in Montesquieus *Geist der Gesetze* (1748) zeigen die genuin *politische* Dimension der Problematik. Dabei unterscheidet Spinoza – schärfer als Hobbes – die *Befugnis* der staatlichen Macht, einen einheitlichen öffentlichen Kult festzulegen sowie die Gedanken- und Redefreiheit zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung zu beschränken, von der faktischen *Unmöglichkeit*, auf die inneren Überzeugungen der Bürger Einfluss zu nehmen. Locke hingegen verlagert die Frage der Religion und Glaubensfreiheit generell ins Private, wovon er – aus politischen Erwägungen – lediglich den Katholizismus und Atheismus ausnimmt. Montesquieu wiederum plädiert für die Duldung anderer Religionen, sofern aus ihrer Anhängerzahl ein politisch kaum kontrollierbares Machtpotential resultiert. Bayles *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* (1686) argumentiert demgegenüber zwar genuin philosophisch im Sinne der *Gewissensfreiheit* sowie einer Trennung von Moral und Religion, wird jedoch später von Kant in eine *politische* Konzeption übersetzt, indem hier die Toleranz von einer bloß moralischen Tugend des Menschen zur Tugend des demokratischen Gesetzgebers avanciert (vgl. KANT, Immanuel: *Über den Gemeinspruch*. In: *Kants gesammelte Schriften* VIII. Berlin: de Gruyter 1968, 294f., KANT, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften* VI. Berlin: de Gruyter 1968, 313f.). Kants moralisch auf der *Würde* des Einzelnen und politisch auf der *Selbstbestimmung* des Volkes basierende Toleranzvorstellung steht dabei im Kontrast zu seiner Kritik an der ausschließlichen, obrigkeitstaatlichen „Duldung“ divergenter Einstellungen und Auffassungen (vgl. KANT, Immanuel: *Was ist Aufklärung?* In: *Kants gesammelte Schriften* VIII. Berlin: de Gruyter 1968, 40).

⁸ Ausführlich dazu KELSEN, Hans: *Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006.

⁹ KELSEN, Hans: *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam 2000, 50f.

teienverbots ihre Relevanz entfaltet, beharrt Kelsen auf jenem ethischen Pluralismus, ohne welchen keine Demokratie das komplexe, stets wandelbare Verhältnis von Mehrheiten und Minderheiten austarieren kann. Und so sehr man auch versucht, dieses Argument mit dem Hinweis auf performative Widersprüche auszuhebeln,¹⁰ es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Demokratie bzw. das von ihr zu entwickelnde Wertekostüm zumindest eines verlangen: keine Wahrheiten und Werte (autokratisch) zu verordnen, sondern sie der Zustimmung des (manipulierbaren) Volkes anheim zu stellen.¹¹ Mit anderen Worten, die sicherheitspolitischen Erwägungen eines demokratischen Gemeinwesens stehen im fortwährenden Konflikt zu seinen grundlegenden Prinzipien. Jener Falle, die die Demokratie für uns bereithält, entgehen wir nur, sofern wir uns ein kritisch-differenziertes Demokratieverständnis zulegen, das ihre Schwächen nicht negiert, sondern sie als das auffasst, was sie ist: ein antinomisches Konstrukt, dessen Alternativlosigkeit unbestritten ist, deren Grenzen und Inkonsistenzen jedoch evident sein müssen, um die Demokratie vor sich selbst schützen bzw. – in den Wörtern Derridas – „autoimmunisieren“ zu können.¹²

Exakt die gleiche Widersprüchlichkeit trifft auch die Toleranz, die sich nicht zuletzt deshalb als „demokratisch“ erweist. Ihrem antinomischen Charakter wurde bereits häufig Ausdruck verliehen, etwa als Karl Popper „im Namen der Toleranz“ das „Recht in Anspruch“ nehmen wollte, „intolerante Philosophien auf jeden Fall gewaltsam [zu] unterdrücken“,¹³ als Karl Jaspers darauf bestand, dass man „nicht mehr tolerant bleiben“ dürfe „gegen die totale Intoleranz“,¹⁴ oder auch als Dolf Sternberger die Parole ausgab: „Keine Duldung den Feinden der Duldung“¹⁵. Welch prekäre

¹⁰ Dazu FORST: *Toleranz im Konflikt*, 517, der darauf verweist, dass die Existenz eines ethischen Relativismus entweder das Prinzip der Toleranz selbst trafe oder aber das „übergeordnete“ Prinzip der Toleranz gegen Kelsens Annahme einer relativistischen Wertlehre gerichtet sei.

¹¹ In diesem Zusammenhang sei an die Quadratur des Kreises in Rousseaus *Contrat social* erinnert, wenn der göttliche *législateur* das Volk zur Erkenntnis des *Gemeinwillens* erziehen soll, ohne dabei an der unbegrenzten Macht der Volkssouveränität zu rütteln.

¹² Vgl. DERRIDA, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, 55f. Jene Autoimmunisierung der Demokratie folgt dabei ganz den Aporien, die Derrida zuvor für die Gerechtigkeit (vgl. DERRIDA, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 46ff.) und analog dazu in der *Politik der Freundschaft* für die Demokratie gezeigt hatte (vgl. FLÜGEL, Oliver: *Démocratie à venir. Jacques Derrida*. In: DERS. / HEIL, Reinhard / HETZEL, Andreas (Hgg.): *Die Rückkehr des Politischen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, 19–42, hier 34f.). Aus ihrer „selbstdekonstruktiven Kraft“, dem kontinuierlichen Transzendieren der eigenen Grenzen (DERRIDA, Jacques: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, 156), resultiert nicht nur die Deutungsoffenheit des Begriffs, sondern ebenso das Potential der Demokratie zur Selbstzerstörung, das in Weimar so schmerzlich erfahren wurde.

¹³ POPPER, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*. Tübingen: Mohr Siebeck 1992, 333.

¹⁴ JASPERS, Karl: *Die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart*. In: *Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften*. Wien: Buchgemeinschaft Donauland 1969, 56–65, hier 61.

¹⁵ STERNBERGER, Dolf: *Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit*. In: *Schriften IX. Gut und Böse*. Frankfurt a.M.: Insel 1988, 141–166, hier 166.

Auswirkungen solche intellektuellen Wortspiele in der Praxis haben können, zeigt das Beispiel Saint-Justs, der unter dem Slogan „Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit“ die Schreckensherrschaft der Jakobiner legitimierte. Die „wehrhafte“, „streitbare“ Demokratie, welche die Grenzen der Toleranz gegenüber antidemokratischen Bewegungen ausloten will, kommt insofern nicht umhin, sich bis zu einem gewissen Grad gegen sich selbst zu richten. Der „Paradoxie der Selbstzerstörung“, die sowohl der Demokratie als auch der Toleranz inhärent ist, mag zwar dadurch zu begegnen sein, indem die nötige Grenzziehung *innerhalb* der Konzepte selbst veranschlagt wird.¹⁶ Eine theoretisch fundierte Betrachtungsweise verlangt hierfür allerdings nach einer konsistenten Argumentationskette.¹⁷ Für die Reflexion über die Toleranz bedeutet dies zunächst, dass sie sich die Aporien ihres Untersuchungsgegenstandes stets bewusst zu machen hat, wenigstens sofern sie beabsichtigt, die *Bedingungen* ihrer normativen Geltung freizulegen.

Der Subjektivismus, von welchem sich die Toleranz schwerlich befreien kann, könnte es umgekehrt jedoch erfordern, sie als *politische* Kategorie endgültig zu verabschieden. Tatsächlich scheint die einstige politische Stoßrichtung des Toleranzgebots auf den ersten Blick obsolet, seitdem sich die institutionelle Trennung zwischen Kirche und Staat konsolidiert hat. Als Maßstab, *welche* religiösen, weltanschaulichen, ethischen und kulturellen Auffassungen in den demokratischen Rechtsstaat integrierbar sind, ohne seinen Bestand zu gefährden, ist die Toleranz jedenfalls offensichtlich überfordert, d.h. ihr Ergänzungsbedürfnis in dieser Frage wäre zumindest äußerst stark.¹⁸ Hinzu kommt, dass sich die Toleranz heute längst nicht mehr nur mit der Freiheit des Glaubens und des Gewissens beschäftigt, sondern allzu oft im Hinblick auf die Regelung des alltäglichen Umgangs zwischen den Menschen in der multikulturellen Gesellschaft in Anspruch genommen wird. Dadurch erklärt sich im Übrigen auch die inflationäre Präsenz der Problematik (z.B. Kopftuchstreit, Kruzifixurteil, NPD-Verbot, europäische Verfassung). Wenn aber die Toleranz das Sicherheitsbedürfnis des demokratischen Staates tendenziell untergräbt und sich überdies in

¹⁶ Vgl. FORST: *Toleranz im Konflikt*, 37.

¹⁷ Forst selbst bemüht in dieser Hinsicht die an Bayle angelehnte Chiffre einer „Relativierung“ der Toleranz „ohne Relativismus und Skeptizismus“ (vgl. FORST: *Toleranz im Konflikt*, 630–649), wobei auch die kantische Unterscheidung zwischen dem (universalisierbaren) moralisch guten Leben und dem (subjektiven) ethisch bzw. religiös oder anthropologisch orientierten glücklichen Leben zum Tragen kommt (vgl. KANT, Immanuel: *Grundlegung einer Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften VI*, Berlin: de Gruyter 1968, 410, 442). Damit soll die Toleranz vom Vorwurf befreit werden, „moralisch dazu auf[zufordern], das Unmoralische zu dulden“ (FORST: *Toleranz im Konflikt*, 422). Forst bewegt sich also offenbar ganz in der Tradition der Aufklärung, die das Politische und Moralische aus dem Kontext des Religiösen herauslösen will. Der vorliegende Artikel schlägt dagegen wie erwähnt eine Lesart vor, die das Problem der Toleranz in den Kategorien des Theologisch-Politischen verortet.

¹⁸ Man denke diesbezüglich nur an die plausible Möglichkeit einer langfristigen Unterwanderung des öffentlichen Sicherheitsinteresses, die weit über das Problem unmittelbarer Bedrohungen hinausgeht.

ihrer Ausrichtung in keiner Weise auf politische Fragen reduzieren lässt, wenn weiterhin die Frage nach einer *rechtlichen* Garantie der Toleranz zunehmend skeptisch beantwortet wird (selbst wenn die Toleranz als gängige Verfassungspraxis zu interpretieren ist), was liegt dann näher, als sie heute nur noch *moralisch* konnotieren zu wollen, jenseits aller Rechtstitel und politischer Programmatik? Mit anderen Worten haben wir uns nicht dem Problem zu stellen, dass die Separation der religiösen und politischen Sphäre, die sich in den westlichen Demokratien manifestiert hat, unweigerlich zur exklusiven Behandlung der Toleranz als *ethische* Frage führt?

2. TOLERANZ ALS (THEOLOGISCH-)ETHISCHE FRAGE

In der moralphilosophisch geprägten Diskussion liegt das Hauptaugenmerk der einschlägigen Autoren gegenwärtig auf den Paradoxien¹⁹ und Grenzen der Toleranz bzw. auf dem Vergleich unterschiedlicher Toleranzkonzepte. Demgegenüber reflektiert die theologische Ethik eher die Motivationslage für die Toleranz und eine mögliche inhaltliche Füllung positiver Provenienz.²⁰ Dies geschieht vor allem vor dem Hintergrund, dass das Christentum, oberflächlich betrachtet, als intolerant gelten kann, vor allem unter einem historischen Blickwinkel.²¹ Das theologische *Mehr* für die Toleranz soll im Folgenden ausgeführt werden.

Meist wird die Toleranz ja als ein neuzeitliches Phänomen bezeichnet, aber bereits im Alten Testament finden sich einschlägige Passagen, hat doch „*Israels Erfahrung des eigenen Fremdseins im babylonischen Exil sowie das Wissen um fromme und gottesfürchtige Ausländer [...] Toleranz ermöglicht*“²². Die Toleranz firmierte hier zwar noch nicht unter dem heute geläufigen Begriff, Inhalt und praktische Ausübung waren damals (und sicherlich auch schon zu anderen Zeiten) immerhin bekannt.

Für das Neue Testament liegt zunächst die Verbindung zwischen Nächstenliebe und Toleranz auf der Hand. Als motivationale Grundlage für die Toleranz könnte dies freilich zu kurz greifen. Oder könnte es etwa nicht passieren, dass aus Liebe aller Unterschied eingeebnet wird? Wie kann Toleranz stattdessen motiviert werden, damit sie nicht in einem nur passiven Erdulden stecken bleibt? Die Theologie bzw. die theologische

¹⁹ Vgl. SCANLON, Thomas: *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2003.

²⁰ Vgl. RIEDL, Alfons: *Toleranz – eine Tugend für morgen*. In: JANS, Jan (Hg.): *Für die Freiheit verantwortlich*. FS für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag. Fribourg: Academic Press 2004, 238–250, und HILPERT, Konrad: *Mögliches Miteinander trotz Dissens. Gehalt und Anspruch der Toleranz*. In: BÖTTIGHEIMER, Christoph / FILSER, Hubert unter Mitarbeit von BRUCKMANN, Florian (Hgg.): *Kircheneinheit und Weltverantwortung*. FS für Peter Neuner. Regensburg: Pustet 2006, 321–338.

²¹ Vgl. ANGENENDT, Arnold: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff 2007.

²² FABRY, Heinz-Josef: *Toleranz im Alten Testament*. In: BiKi 58 (2003) 216–223, hier 223.

Ethik liefert nach Konrad Hilpert hier verschiedenste Pfeiler. Zum einen bestand das Christentum in seiner Geschichte immer wieder auf der Freiheit des Glaubensaktes²³ und dies nicht nur für sich.²⁴ Diese Freiheit bietet die Grundlage für die religiöse Toleranz. Eine weitere, für die Toleranz notwendige Tugend ist die Geduld, sowohl die der anderen als auch diejenige gegenüber der eigenen Meinung. Des Weiteren nennt Hilpert in diesem Zusammenhang die Lehre vom inneren Gewissen als letzt verbindliche Instanz des individuellen moralischen Handelns. Die Idee der prinzipiellen Gleichheit der Menschen wird schließlich als vierte Basis der Toleranz herangezogen.²⁵ Vor allem das zuletzt erwähnte Element einer theologischen Füllung der Toleranz wird auch im Katholischen Erwachsenen-Katechismus angesprochen: „In der Haltung der Toleranz gibt der Christ keineswegs die im Glauben erkannte Wahrheit auf, aber er respektiert die Würde der Person des anderen in dessen persönlicher Überzeugung, die er selbst nicht teilt.“²⁶ Die prinzipielle Gleichheit der Menschen und die damit verbundene Würde der Person verhindern sowohl einen fast schon respektlosen Indifferentismus als auch einen würdelosen Dogmatismus. Die Hilpert'sche Einschätzung der Freiheit im Glaubensakt als Voraussetzung für die Toleranz kann durchaus so bestehen, erscheint aber meist nur als begrenzte Freiheit möglich, vor allem im demokratischen Rechtsstaat. Die Grenzen der Toleranz bilden außerdem die Grenzen der (Handlungs-)Freiheit. Das Gewissen als Instanz gilt es mit Hilpert stark zu machen, verstanden als innere Entscheidungsinstanz, die auch andere Meinungen gelten lässt. Unter ethischer Rücksicht betrachtet, achtet der tolerante Mensch die Gewissensüberzeugung anderer, die er selbst für moralisch falsch hält. Bis zum Beweis des Gegenteils geht er von einer guten Absicht und subjektiven Gewissheit des anderen aus. Nicht einfach gestaltet sich die Zuordnung zum Thema Geduld. Sie impliziert das Moment des Duldens, welches die passive Toleranz auszeichnet, aber auch schnell in Indifferenz umschlagen kann.

In zweifacher Hinsicht wird die Toleranz aktuell (und das nicht nur in der Theologie): zum einen als Teil der individuellen Lebensführung, zum anderen als strukturethisches Moment der politischen Praxis. Ist sie im

²³ Vgl. FÜRST, Alfons: *Identität und Toleranz im frühen Christentum*. In: Orientierung 66 (2002) 26–31 für den Gewährsmann Tertullian und den weiteren, nicht weniger aufschlussreichen historischen Kontext zum Thema Toleranz.

²⁴ Die Wegstationen zusammengefasst finden sich bei KRONTHALER, Michaela: *Toleranz und Identität. Glanzlichter und Schatten in der Christentumsgeschichte*. In: SCHMIDINGER, Heinrich (Hg.): *Identität und Toleranz. Christliche Spiritualität im interreligiösen Spiegel*. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2003, 205–230, besonders 224f.

²⁵ Vgl. HILPERT: *Mögliches Miteinander trotz Dissens*, 329.

²⁶ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Katholischer Erwachsenenkatechismus. Zweiter Band. Leben aus dem Glauben*. Freiburg i.Br.: Herder, 1995, 454; „Toleranz ist die Einstellung, im Umgang mit Mitmenschen, die andere Überzeugungen und Lebensformen haben, sein Handeln am fundamentalen Gerechtigkeitsprinzip auszurichten“ (WITSCHEN, Dieter: *Toleranz als Menschen-Tugend. Zu einem Grundelement eines Menschenrechtsethos*. In: TthZ 110 [2001] 133–144, hier 138.).

ersten Fall eine Haltung, eine Tugend, die u.a. auch biografisch eingeübt wird und auf das Verhalten zum je anderen Auswirkungen hat, so ist sie im zweiten ein Strukturprinzip des Rechtssystems, z.B. im Sinne der religiösen Toleranz. Der Staat gesteht seinen Bürgerinnen und Bürgern bestimmte Freiräume des Handelns zu.²⁷

Die beiden grundsätzlichen Linien der Toleranz, individual- und strukturethisches Moment, existieren und bestehen nicht getrennt voneinander. „Vielmehr kann die strukturelle, durch das Recht gewährte Toleranz nur dann funktionieren, wenn sie von vielen einzelnen Bürgern eines Staates anerkannt und alltäglich praktiziert wird.“²⁸ Eine gewisse Abhängigkeit der beiden Momente kann nicht von der Hand gewiesen werden. Ohne eine praktische Ausübung der Toleranz, auch im Kleinen und Alltäglichen, können die Bürgerinnen und Bürger den Horizont der strukturethischen Toleranzpraxis nicht erfahren und sich möglicherweise manchmal auch nicht zu größeren Zugeständnissen durchringen.

Vor allem den tugendethischen Ansatz gilt es mit Eberhard Schockenhoff (moralische Tugend als Entscheidungshaltung) näher zu konturieren: im Anschluss an Thomas von Aquin, der wiederum Aristoteles aufnimmt, kann die sittliche Tugend

„als ein Entscheidungsvermögen oder als ein ‚Habitus des Wählens‘ (*habitus electivus*) gekennzeichnet [werden]; auf diese Weise wird hervorgehoben, dass die Tugend nicht nur in einer allgemeinen Ausrichtung des Menschen auf das Gute besteht, sondern dass diese feste und verlässliche Hinordnung durch eine Abfolge gleichgerichteter freier Wahlakte hervorgebracht wird. Erst diese Bestimmung unterstreicht, dass die wesensgemäße Vollendung des Menschen in der freien Selbstbindung an das Gute besteht, die auf der Ebene von Freiheit und Vernunft hervortritt.“²⁹

Damit soll die aktive Komponente der Toleranz betont werden. Tugend lässt sich somit als dasjenige verstehen, das sich die Person in freier Entscheidung zu Eigen macht und das sie kontinuierlich einübt. Das (Wunsch-) Ergebnis ist ein dauerhaftes moralisches Können.

Ordnet man die Toleranz den klassischen vier Kardinaltugenden zu, dann ist ein Konnex zur Tugend der *Temperantia*, des Maßes, sehr hilf-

²⁷ Auch der Verfassungsentwurf der Europäischen Union sieht den zentralen Wert der Toleranz. „Die Union gründet sich auf folgende Werte: Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese in Artikel I-2 zum Ausdruck gebrachten Werte sind den Mitgliedstaaten gemeinsam. Ebenso zeichnet sich die Gesellschaft in den Mitgliedstaaten durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern aus.“ *Verfassungsentwurf der Europäischen Union*.

http://europa.eu/scadplus/constitution/objectives_de.htm (12.6.2007).

²⁸ HILPERT: *Mögliches Miteinander trotz Dissens*, 323.

²⁹ SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg i.Br.: Herder 2007, 69f.

reich.³⁰ Toleranz kann insofern als Selbstbeherrschung bzw. als Absehen von der eigenen Position verstanden werden, die zwischen Indifferenz und starrem Dogmatismus eine Mitte findet. Als Grundhaltung ist die Toleranz auf den anderen bezogen.

Begegnete Toleranz in der Geschichte vor allem im religiösen Bereich, so ist sie heute angesichts des Aufeinandertreffens von Kulturen, Weltanschauungen, Traditionen und Lebensstilen in vielen Feldern gefordert. Die religiöse Toleranz ist vor allem durch die Religionsfreiheit verbürgt worden, wobei diese als Grundrecht eine größere Verbindlichkeit aufweist als die Toleranz und somit das strukturethische Moment im Sinne der *religiösen Toleranz* aufhebt:

„So gesehen ist Toleranz als Strukturprinzip – keineswegs jedoch als Tugend des Einzelnen und von sozialen Gruppen – durch die Religionsfreiheit als Grund- und Menschenrecht überholt und aufgehoben. Religionsfreiheit ist nicht gleichbedeutend mit Toleranz, sondern geht über diese wesentlich hinaus.“³¹

So spricht auch das wegweisende Dokument *Dignitatis Humanae* des II. Vatikanischen Konzils nicht von Toleranz, sondern von Religionsfreiheit.³²

Die theologische Unterfütterung der Toleranz betont mehr das tugendethische Moment: die Voraussetzungen für das Achten der Toleranz für jeden Menschen. Es fällt auf, dass, wie es der amerikanische Religionswissenschaftler Seligman formuliert, die Toleranz von den ausgefeilten modernen Rechten absorbiert wurde: „[...] die Einzelnen verkehren nicht als Glieder von Gruppen miteinander, sondern als Inhaber von Rechten [...]. Gruppenidentitäten sind im öffentlichen Bereich durch individuelle Identitäten ersetzt worden; und das Problem der Tolerierung des Unterschiedes ist durch die gesetzliche Anerkennung von Rechten und Rechtstiteln ersetzt worden. Das meine ich, wenn ich sage, dass die Moderne das Problem der Toleranz ignoriert und dass sie die Notwendigkeit, tolerant zu sein, aus dem Wege geräumt hat, statt die Menschen tolerant zu machen. Sie hat die Toleranz durch Rechte ersetzt.“³³ Natürlich stellt sich hier die Frage, ob dies auch für den europäischen bzw. deutschen Raum gilt. Fest steht, dass die Toleranz explizit nicht gesetzlich bzw. verfassungsmäßig festgeschrieben wurde. Bedeutet diese Anzeige nicht, dass Toleranz als Strukturprinzip ausgedient hat, verrechtlicht wurde? Stellt die Toleranz

³⁰ Vgl. SCHIPPERGES, Karl-Josef: *Toleranz und liberale Gesellschaft. Vom rechten Maß zwischen liberalistischer Indifferenz und fundamentalistischer Intoleranz*. In: IkaZ 30 (2001) 547–565, hier 552.

³¹ HILPERT: *Mögliches Miteinander trotz Dissens*, 326.

³² Vgl. SIEBENROCK, Roman A.: *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis Humanae*. In: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* Bd. 4, Freiburg i.Br.: Herder 2004, 125–218, hier 156.

³³ SELIGMAN, Adam B.: *Toleranz – eine unmögliche Tugend? Von der liberalen Ignoranz des Problems zur Wiederentdeckung der Gruppenidentität*. In: ÖR 52 (2003) 283–295, hier 293.

nicht viel mehr ein zivilgesellschaftliches Strandgut dar, das dem Einzelnen und seinem Handeln und Denken überlassen wird?

Mit dem Tugendkonzept wird das aktive Moment der Toleranz stark gemacht. In diesem Zusammenhang überrascht es, dass das gemeinsame Wort „Demokratie braucht Tugenden“ des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens vom 20. November 2006 die Toleranz nicht in ihren Katalog aufnimmt, weder auf Seiten der Politiktreibenden noch auf Seiten der Wählerinnen und Wähler. Vielleicht hängt diese Fehlanzeige damit zusammen, dass die Toleranz – als Tugend gedacht – auch ihre Grenzen hat, also eine fast *un-mögliche* Tugend ist. Es scheint nicht erschwinglich, sie auszuüben, denn sie gibt vor, dass man solche Anschauungen, die man selbst ablehnt, im stärksten Fall wertschätzen sollte. Die Tugend der Toleranz bedeutet uns, in Dissonanz zu leben. Stellt die Tugend der Toleranz zu hohe Ansprüche? Die eigene Selbstverstrickung scheint jedenfalls vorprogrammiert.³⁴

Sowohl auf der Strukturebene als auch auf der Ebene der Tugend besteht folgerichtig Klärungsbedarf. Zumindest aber kann konstatiert werden, dass die Verwobenheit zwischen beiden Ebenen für die Toleranz signifikant ist. Als Ergebnis dieses Punktes stellt sich indes die theologisch-ethisch brisante Frage, ob die Toleranz im Tugendkonzept wirklich zufriedenstellend zu erfassen ist oder ob nicht eine andere Kategorie ihren Charakter womöglich besser erhellt, vor allem im Kontext des demokratischen Rechtsstaats.

3. DIE TOLERANZ ALS POLITISCH-THEOLOGISCHE PROBLEMSTELLUNG

Wenn wir weder im (verfassungs-)juristischen noch im theologischen Sinne von einem „Recht“ auf Toleranz sprechen können und es zu allem Überfluss auch mit der Identifikation der Toleranz als individuelle „Tugend“ nicht allzu gut aussieht, dann droht der Toleranzgedanke insgesamt zu einer unbrauchbaren Kategorie zu verkommen, die allenfalls von historischem Interesse ist. Gerade die ideengeschichtliche Kontextualisierung der Toleranz vermag uns freilich auch die Perspektive aufzuzeigen, unter welcher ihr umstrittener Begriff seine normative Geltung behält. Allen Unkenrufen zum Trotz, die eine Fortdauer des Theologisch-Politischen im Zeitalter der modernen Trennung von Kirche und Staat bezweifeln haben,³⁵ zeigt doch die aktuelle Debatte über die *Zivilgesellschaft*, dass die institutionelle Lösung des Problems zwischen Religion und Politik keineswegs mit einer *unpolitischen* Rolle der Religion einhergehen

³⁴ Vgl. WILLIAMS, Bernard: *Toleranz – Eine politische oder moralische Frage?* In: FORST, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/New York: Campus 2000, 103–118.

³⁵ Hierzu insbesondere der Essay von LEFORT, Claude: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?* Wien: Passagen Verlag 1999.

muss. Jede Rechtspraxis ist vielmehr einzubetten in den Kontext moralischer Überzeugungen, Sitten und Traditionen. Das bekannte Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann,³⁶ gilt es in diesem Zusammenhang ernst zu nehmen. Die vorpolitischen, zivilgesellschaftlichen Grundlagen des Gemeinwesens, die ein notwendiges Mindestmaß an sozialer Homogenität generieren, sind zwar nicht unbedingt religiös bestimmt,³⁷ Überlegungen, die einen eventuell sogar *gestärkten* Einfluss der Religion auf die Politik auf Basis der Laizität erklären helfen, besitzen gleichwohl Überzeugungskraft.³⁸ Mark Chaves und David E. Cann unterscheiden in dieser Hinsicht eine „politische“ Erklärung, für die in erster Linie Alexis de Tocqueville Pate steht, von einer „ökonomischen“ Argumentation, die von Adam Smith entwickelt wurde: Gehe Smith davon aus, dass die Konkurrenz zwischen den Religionen positiv auf ihre jeweilige Außendarstellung und „Vermarktung“ und damit im Ganzen auf die „Konjunktur“ des Glaubens auswirkt, betont Tocqueville die Vitalität und Attraktivität von Konfessionen, die nicht mit der (fehleranfälligen) Politik des Staates identifiziert werden und sich ganz auf ihre genuinen Aufgaben – Sinnorientierung und Wertevermittlung – konzentrieren können.³⁹ Politische Relevanz entfalten die religiösen Überzeugungen dabei indirekt in Form von bürgerlichem Engagement, Verantwortungsbewusstsein, Gemeinwohlinteresse und eines Gefühls der Zusammengehörigkeit, aber auch als transzendentale Grenze, die der demokratische Gesetzgeber zu respektieren hat. Mit anderen Worten, unter den Vorzeichen der Moderne besteht die politische Wirksamkeit der Religion nicht mehr in ihrer Verquickung mit den Machtstrukturen des Staates, sondern in ihrer signifikanten Prägung der bürgerlichen Kultur.⁴⁰

³⁶ Vgl. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staats-theorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 60.

³⁷ Eine terminologisch einheitliche, komplexe *Theorie* der Zivilgesellschaft konnte sich daher bislang nicht entwickeln, die Bedeutung religiöser Wertbestände, die als eine Art „Katechismus“ der gemeinschaftsbezogenen Zivilgesellschaft fungieren, wird jedoch häufig unterstrichen (vgl. z.B. WUTHNOW, Robert: *Christianity and Civil Society. The Contemporary Debate*. Valley Forge: Trinity Press Internat. 1996; LIENEMANN-PERRIN, Christine (Hg.): *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer 2006; JAMES, Helen: *Civil Society, Religion and Global Governance. Paradigms of Power and Persuasion*. New York: Routledge 2007).

³⁸ An dieser Stelle ist es natürlich wichtig, zwischen Laizität und Laizismus zu differenzieren. Beide Begriffe evozieren zwar die Trennung zwischen Kirche und Staat, doch ist die Laizität mit einer affirmativen Haltung zur Religion konnotiert, während der Laizismus als negativer Abwehrbegriff gilt (vgl. MARTY, François: *Laizismus*. In: LThK³ Bd. 6 [1997] 612–613). Vgl. auch diesbezüglich die Haltung in Frankreich (vgl. NIENTIEDT, Klaus: *Das Rür-mich-nicht-an-Gesetz: Frankreich erinnert sich an die Trennung von Staat und Kirche vor 100 Jahren*. In: HerKorr 59 [2005] 406–410).

³⁹ Vgl. CHAVES, Mark / CANN, David E.: *Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure*. In: Rationality and Society 4/3, 1992, 272–290.

⁴⁰ Eine vergleichbare Perspektive ergibt sich aus der päpstlichen Enzyklika *Deus caritas est*, die „dem Glauben und der Politik ihr Recht und ihren Eigenstand“ belässt, sie aber

Die Toleranz fungiert in dieser Hinsicht als integraler Bestandteil,⁴¹ weil sie einerseits innerhalb des vorhandenen religiösen Pluralismus die Möglichkeit einer gemeinsamen werteorientierten Identität bewahrt und dabei gleichzeitig garantiert, dass der hierfür notwendige normative Konsens nicht auf der Basis negativer Ausgrenzungen und „Sündenbockdenkens“ geschieht.⁴² Eben dies scheint heute umso wichtiger, als im Zeitalter der multikulturellen Gesellschaft die Grenzen zwischen Innen- und Außenpolitik zunehmend verwischen, wodurch die Toleranz zum „universalen“ Projekt avanciert.⁴³

Die politische Funktion der Toleranz in der Zivilgesellschaft entbindet den Einzelnen selbstverständlich nicht, den Bereich der Toleranz ständig neu zu reflektieren und seine Handlungen danach auszurichten. Stattdessen erfüllen sich die Institutionen des demokratischen Rechtsstaates erst mit dem einst von Montesquieu angemahnten „Geist“, wenn sich innerhalb der politischen Praxis die individualethischen Haltungen der handelnden Personen widerspiegeln. Die Toleranz erweist sich dadurch als gleichermaßen ethische wie politische Frage,⁴⁴ ja mehr noch, sie bezeichnet im Grunde gar nichts anderes als eine *individuelle Haltung*, die einen Wert, der im Kontrast zu den eigenen Werten steht, im Dienste des *friedlichen Zusammenlebens* zu akzeptieren vermag und auf seine „Bekämpfung“ verzichtet. Je homogener eine Gesellschaft ist, desto weniger Bedarf besteht folglich an toleranten Bürgern, je heterogener sich hingegen die Wertüberzeugungen auffächern, desto mehr Toleranz wird vom Einzelnen verlangt, um die Integrität des Gesamtverbandes zu bewahren. Wenn wir also nicht abstrakt, sondern nur subjektiv definieren können, wann Toleranz angebracht und wann ihre Grenze überschritten ist, dann lässt sich daraus zwar ableiten, dass Toleranz stets auf kritischem Bewusstsein, kontinuierlicher

„gleichzeitig in einer produktiven Weise“ abseits von „fundamentalistischen“ und „laizistischen“ Positionen „in einer produktiven Weise aufeinander bezieht“ (RUH, Ulrich: *Der Glaube und die Politik*. In: HerKorr 60 (2006) 163–165, hier 163).

⁴¹ Zur Vielschichtigkeit dieses Aspektes siehe den Band von AUGUSTIN, Christian (Hg.): *Religiöser Pluralismus und Toleranz in Europa*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2006.

⁴² Zum Identität stiftenden Potential des *bouc émissaire* siehe GIRARD, René: *Der Sündenbock*. Zürich/Düsseldorf: Benziger 1998, zur Toleranz als dazugehöriges Gegenmodell RICŒUR, Paul: *Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare*. In: FORST, Rainer (Hg.): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Frankfurt/New York: Campus 2000, 26–44, hier 32/38.

⁴³ Eine solche Form der „Universalität“ steht nicht im Widerspruch zur Kontextgebundenheit realer politischer Verbände, da sich die kantische Trennung zwischen der universalen Moral und subjektiv divergierenden ethisch-religiösen Vorstellungen unserer Ansicht nach nicht auf den Bereich der Politik übertragen lässt. Die Toleranz vermittelt vielmehr zwischen dem Universalen und Besonderen, indem sie der Tatsache Rechnung trägt, dass das Theologisch-Politische als Kennzeichen *jeder* politischen Kultur inhaltlich divergente Ausprägungen erfährt, die im Zeitalter der Globalisierung überlappen. Umgekehrt vermeidet die hier vorgeschlagene politische Perspektive die mögliche Diskrepanz zwischen dem Wahrheitsanspruch der Religion und ihrer zivilgesellschaftlichen Rolle.

⁴⁴ Vgl. WILLIAMS: *Toleranz*.

Abwägung und individuellen Gewissensentscheidungen beruht, jedoch nicht, dass ihre eigentliche Grundlage, der Respekt vor der Person und ihren individuellen Meinungen, von einer politischen Dimension zu dispensieren sei. Der Rekurs auf die Zivilgesellschaft verweist in dieser Hinsicht auf den untrennaren Zusammenhang von individual- und institutionsethischen Prämissen.

Die Voraussetzung einer persönlichen Wertbekundung, um gegenüber einer divergenten Werthaltung „tolerant“ sein zu können, führt uns darüber hinaus zu der Einsicht, dass Toleranz niemals Indifferenz oder Beliebigkeit bedeuten kann.⁴⁵ Mag die Toleranz selbst auch kein allgemein geteilter Wert sein, auf dessen Inhalt wir uns in einem demokratischen Konsens einigen könnten, so zählt sie doch zu den substantiellen Bedingungen, um eine solche Einigung innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zu ermöglichen. Intolerant ist derjenige, der sich der Akzeptanz von Werten, die nicht seine eigenen sind, verweigert, ohne dabei die Berechtigung seiner Bedrohungssperzeptionen in angemessener Weise zu hinterfragen. Seine Haltung scheint damit zwar mit einem autoritären Regime kompatibel, nicht aber mit der Demokratie, die der friedlichen Konfliktlösung verpflichtet ist, zumindest solange die Existenz des sozialen und politischen Systems nicht gefährdet ist. Mit der Identifikation der Toleranz als genuine Haltung des *homo democraticus* versetzen wir uns schließlich auch in die Lage, die analoge Dialektik zu erfassen, der sowohl das demokratische als auch das tolerante Handeln nicht entrinnen können.

Was ist aber nun von dem einzelnen Staatsbürger hinsichtlich der Toleranz gefordert? Wie kann ich persönlich der Toleranz gerecht werden? Die Ethik bietet hier nach Ansicht der Verfasser die Kategorie des *Supererogatorischen*. Meist begegnet sie uns dabei im Zusammenhang mit der supererogatorischen Handlung.⁴⁶ Zwar ist mit Forst ein gewisses handlungsleitendes Moment der Toleranz, allgemein gesprochen ein Bezug zur Praxis, charakteristisch, als supererogatorische Handlung per se wäre die Toleranz indes überfrachtet, muss sie sich doch nicht immer prompt in einer konkreten *Handlung* ausdrücken und ist in nicht wenigen Fällen erst einmal eine gewisse *Haltung* der Toleranz gefragt.

Trotzdem helfen die Linien des Supererogatorischen, die Toleranz unserer Einschätzung nach noch besser und in gewisser Weise auch anders zu fassen. Als Merkmale für die supererogatorische Handlung hat der Moraltheologe Dieter Witschen beispielsweise ihren Verpflichtungsradius angegeben: Die supererogatorische Handlung gehe allgemein über grundlegende moralische Forderungen hinaus. Diese Art / dieser Typus von Handlungen geschehe freiwillig und aus einem persönlichen Ideal heraus, womit ein Vorbildcharakter erzielt wird. Mit anderen Worten, solche Handlungen können nur geraten, jedoch nicht geboten werden, denn ihre Durchführung

⁴⁵ Vgl. FORST: *Toleranz im Konflikt*.

⁴⁶ Vgl. WITSCHEN, Dieter: *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen* (= SThE 114). Fribourg: Academic Press 2006.

zieht möglicherweise schwerwiegende persönliche Nachteile nach sich oder verlangt einen außergewöhnlichen Einsatz – z.B. eine Lebendspende von Organen. Dabei muss sie auch stets verantwortbar bleiben.⁴⁷

Welche Stoßrichtung würde mit einem so verstandenen Konzept der Toleranz geschaffen werden? Das Modell des Supererogatorischen würde das aktive Moment der Toleranz stärken, zugleich aber die Grenzen, seien es persönliche oder auch rechtliche, im Begriff implizieren, da die Toleranz über das allgemein Verpflichtende hinausgeht. Es besteht demnach keine Rechtspflicht zur Toleranz (wie sie auch im Recht nicht explizit gefasst und erfasst wird), sondern lediglich eine sittliche Pflicht jedes Einzelnen. Dieser ist in seinem Gewissen dazu aufgerufen, sein Verhalten auf Erfordernisse der Toleranz hin zu befragen. Toleranz scheint also geraten, aber nicht ohne weiteres geboten. Über die Schwere der Nachteile oder die Außergewöhnlichkeit des Einsatzes ist in jedem Fall (neu) zu diskutieren. Ein Tolerieren ohne jede eigene Einschränkungen ist damit auf keinen Fall gemeint. Eher sind jene Fälle entscheidend, an denen die Toleranz ihre Grenze findet.

Mit der Kennzeichnung der Toleranz als *supererogatorisch* wird auch das individualethische Moment betont, in Abgrenzung zum Strukturprinzip der Toleranz. Der Einzelne ist in seinen Haltungen und Handlungen gefragt und agiert aus einem persönlichen Ideal heraus. Ohne diese Motivation fällt die Toleranz in ihrer Ausübung schwer. Das Moment des Supererogatorischen unterstreicht die Anforderung in einem demokratischen Rechtsstaat, als Staatsbürger seine Sichtweisen und Handlungen auf die Toleranz hin auszurichten. Toleranz ist nicht „entweder oder“ bzw. „sowohl als auch“ Tugend und Strukturprinzip, sondern liegt in diesem Fadenkreuz zwischen Tugenden/Haltungen und Handlungen. In dieser Verortung werden auch bereits die Dialektik der Toleranz (und ihr Zurückfallen dahinter) spürbar.

4. DIE DIALEKTIK DER TOLERANZ, DIE ROLLE DES NICHT-TOLERIERBAREN UND IHR EINFLUSS AUF DEN DEMOKRATISCHEN PROZESS

Sobald von der Dialektik der Toleranz die Rede ist, stechen im Allgemeinen ihre unleugbaren Schattenseiten ins Auge. Toleranz darf keine Intoleranz einschließen, nicht Passivität, Indifferenz oder Beliebigkeit bedeuten, sie darf aber auch nicht auf zu viele Felder und Fälle ausgedehnt werden, sonst gerät sie zu einer leeren Worthülse. Der supererogatorische Charakter der Toleranz verweist jedoch noch auf ein weiteres Spezifikum: Sofern zwischen Haltung und Handlung eindeutig zu unterscheiden ist, können wir die These wagen, dass eine intolerante Haltung in einem demokratischen Rechtsstaat deutlich tolerierbarer erscheint als eine intolerante Handlung.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. WITSCHEN: *Mehr als die Pflicht*, 15–22.

⁴⁸ Wie schwierig es ist, beispielsweise rechtsextreme Einstellungen zu identifizieren und zu bewerten, zeigt die Friedrich-Ebert-Studie *Vom Rand zur Mitte*. Umso eindringlicher ist

Der Demokrat kann es ggf. akzeptieren, wenn in der Demokratie antidebakratisches Gedankengut kursiert, ohne dass sein Toleranzverständnis überstrapaziert und die politische Stabilität gefährdet wäre. Im Übergang von der Haltung zur Handlung gewinnt der Problemkreis des Nicht-Tolerierbaren hingegen an definitorischer Schärfe: Die Gründung und Tätigkeit einer offen antidebakratischen Partei unterstreichen etwa die Grenzen der Toleranz wie diejenigen des demokratischen Rechtsstaates. In Konsequenz befände sich die Anstrengung eines Parteiverbots nicht notwendig im Widerspruch zur subjektiven Auffassung des Bürgers, sondern steht voraussichtlich im Einklang mit seinem Toleranzverständnis. Die Institutionen des Rechtsstaates erweisen sich – wie in Punkt 3 argumentiert wurde – als eng verwoben mit den individuellen Überzeugungen und so mit dem sittlichen Empfinden der Zivilgesellschaft. Der Einzelne in seiner Haltung und Handlung ist in diesem konkreten Fall zu einer Stellungnahme angehalten, sie kann ihm aber nicht geboten werden. Genauso wenig ließe sich allerdings in einem demokratischen Prozess allgemein bestimmen, was toleriert werden muss und was nicht, weshalb wir (nicht nur hinsichtlich des gewählten Beispiels) lediglich mit Wahrscheinlichkeiten operieren können. Eine Verwechslung zwischen dem, was das Gesetz vorschreibt und dem, was es zu tolerieren gilt, ist somit obsolet. Wie oben gezeigt wurde, hat die supererogatorische Auffassung der Toleranz jedoch keineswegs ihre politische Bedeutungslosigkeit zur Folge.

Der amorphe und unspezifische Wesensgehalt der Toleranz, ihre Aporien und Paradoxien, lassen uns der Toleranz als politische Kategorie indes zurückhaltend begegnen. Wir sind lediglich in der Lage, ihr einen spezifischen Charakterzug zuzuschreiben. Unserer Ansicht nach wird damit das evolutive Element der Toleranz sichtbar, das sich am eingängigsten innerhalb des demokratischen Prozesses niederschlägt. Toleranz benötigt *Eingrenzung*, weil sie das Nicht-Tolerierbare impliziert, und *Umgrenzung*, weil sie keine selbstständige Norm bezeichnet,⁴⁹ sondern sich nur in einem gesetzten Rahmen verwirklichen kann. Deutlich wird an dieser Stelle auch, dass Toleranz und Intoleranz keine Komplementärbegriffe sind, die das gesamte Spektrum innerhalb dieses Rahmens abdecken würden. Als dritter Faktor kommt die Indifferenz ins Spiel, die zwar mitnichten mit der Toleranz verwechselt werden darf, die aber in vielen Fällen sowohl ethisch als auch politisch eine völlig akzeptable, nicht wertorientierte Haltung dar-

das Ergebnis: „Rechtsextreme Einstellungen sind durch alle gesellschaftlichen Gruppen und in allen Bundesländern gleichermaßen hoch vertreten. Wir haben festgestellt, dass der Begriff ‚Rechtsextremismus‘ irreführend ist, weil er das Problem als ein Randphänomen beschreibt. Rechtsextremismus ist aber ein politisches Problem in der Mitte der Gesellschaft.“

Siehe: DECKER, Oliver / BRÄHLER, Elmar unter Mitarbeit von GEISLER, Norman: *Vom Rande zur Mitte. Rechtsextreme Einstellungen und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*. http://www.fes.de/rechtsextremismus/pdf/Vom_Rand_zur_Mitte.pdf (27.7.2007), 157f.

⁴⁹ Analog dazu ließe sich auch die Demokratie als ein politisches System etikettieren, das „höheren“ Werten wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität eher als Katalysator dient, anstatt selbst einen „Zweck“ zu beschreiben.

stellt. Der supererogatorische Charakter der Toleranz fordert den demokratischen Bürger dazu auf, bei außergewöhnlichen, normativ brisanten Themen zu einer (Gewissens-)Entscheidung zu kommen. Wenn er oder sie dabei zu dem Schluss gelangen sollte, es handle sich um eine Frage des Nicht-Tolerierbaren, verhält er sich faktisch *tolerant* und nicht etwa *intolerant*.

So wie die Toleranz das Nicht-Tolerierbare impliziert, verlangt die Demokratie nach ihrer eigenen Autoimmunisierung. Eine antide mokratische Mehrheit lässt sich nicht mehr mit demokratischen Mitteln bekämpfen. Die veranschlagte Parallelität betrifft dabei insbesondere das Moment des Supererogatorischen, das unserer Einschätzung nach nicht allein die Toleranz auszeichnet, sondern uns auch tiefe Einblicke in die Sollbruchstellen der Demokratie gewährt. Beispielsweise bestreitet kaum jemand, dass bürgerliches Engagement und die Verantwortung für das Gemeinwesen zentrale Kennzeichen einer funktionierenden Demokratie sind. Gleichwohl unterliegt die politische Aktivität des Bürgers einer freien Gewissensentscheidung und ist moralisch zwar geraten, jedoch keineswegs geboten. Der Rückzug des Bürgers ins Privatleben mag nicht gerade wünschenswert sein, doch existieren in einer Demokratie keine Normen, die ihn an sich davon abhalten könnten.⁵⁰ Im Zusammenhang mit der Toleranz lässt sich hier weiterhin behaupten, dass tolerante Haltungen und Handlungen des Einzelnen zwar in evidenter Weise zum Gelingen des demokratischen Zusammenlebens beitragen, aber deshalb ebenso wenig eine moralische Pflicht bezeichnen. Der supererogatorische Charakter der Toleranz verweist damit bis zuletzt auf die unauflösliche Paradoxie der Demokratie: Weil der Selbstzerstörungsmechanismus in ihr angelegt ist und bleibt, können wir sie vor ihren Feinden und den von ihnen verursachten Gefahren nur beschützen, wenn wir ihr *Ergänzungsbedürfnis* anerkennen: Den Antide mokraten, die aktiv an der Zerstörung der Demokratie arbeiten, ist irgendwann nicht mehr mit dem Mittel der Demokratie – der Überzeugungskraft des besseren Arguments – zu begegnen; deswegen sollten wir uns aber weder als *intolerant* noch als *Antide mokraten* fühlen.

⁵⁰ Eine solche Argumentation deckt sich natürlich mit Isaiah Berlins Vorstellung der „negativen Freiheit“ als genuinem Freiheitsbegriff der liberalen Demokratie. Hier vermag niemand eine verbindliche Entscheidung darüber zu treffen, was andere unter „Freiheit“ zu verstehen haben. Die liberale Demokratie verschafft dem Einzelnen lediglich den Raum, über seine eigene freie Selbstverwirklichung zu befinden (vgl. BERLIN, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt a.M.: Fischer 2006, 197ff.). Analog hierzu wurden Berlins Sozialtheorie und Toleranzbegriff bereits auf ihre christlich-theologischen Ursprünge hin untersucht (vgl. JINKINS, Michael: *Christianity, Tolerance and Pluralism. A Theological Engagement with Isaiah Berlin's Social Theory*. London: Routledge 2004).

Abstract

Once religious freedom has been established in the secular modern state, the problem of tolerance seems to have been solved but likewise to have reached its limits. In current debates about political security and multiculturalism the aporias and paradoxa of the concept are increasingly remarked. So to rescue tolerance from its self-destruction, this article characterizes it as ‘supererogatory’. This helps to locate the moral requirements for the thought and action of democratic citizens somewhere between strict legal claims and a simple withdrawal from social involvement. On the other hand, the weakness of tolerance also alludes to democracy’s need for complementary elements.