

SITZUNGSBERICHTE DER LEIBNIZ-SOZIETÄT

Band 84 • Jahrgang 2006

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-577-6

Inhalt

01 Siegfried Wollgast: Vorwort

02 Lothar Ebner: Eröffnung und Begrüßung Wirtschaft, Toleranz und Religion - sind das Termini, die zusammenpassen?

Beiträge

03 Siegfried Wollgast: Christliche Religion und Toleranz - gestern und heute

04 Gert Wendelborn: Kirchengeschichte als langer Weg zu mehr Toleranz

05 Christian Staffa: Auf dem Weg von Intoleranz zu Toleranz - Aktion Sühnezeichen Friedensdienste - Geschichte und Begriffe eines Praxisbeispiels

Aus der Diskussion

06 Adolf Laube: Zum Toleranzproblem in der frühen Reformation

07 Lothar Kolditz: Zwei thematische Grundfragen

Weitere Materialien zum Gegenstand

08 Gerhard Banse: Was Technik mit Toleranz zu tun hat

09 Rolf Löther: Was ist Bioethik?

10 Reingard Nisse/Ingo Wirth: Können Staat und Polizei den Drogenkonsum tolerieren?

Vorwort

Dieser Band enthält die wichtigsten Referate und Materialien der 4. Toleranz-Konferenz der Leibniz-Sozietät e.V. Berlin und des Mittelstandsverbandes Oberhavel e.V. (MVO), die am 24. September 2005 in Oranienburg stattfand. Beigegeben sind drei Kurzfassungen von Referaten bei Schülerkolloquien, die aus unseren bisherigen Toleranz-Konferenzen erwachsen sind.

Die abgedruckten Beiträge basieren auf unterschiedlichen Toleranzdefinitionen. Das ist auch Ausdruck der Bewegung, der diesem Untersuchungsfeld eigen ist. Es ist zudem Ausdruck der Tatsache, daß Toleranz wie Intoleranz noch immer vereinseitigt, nicht in ihren unterschiedlichen Komponenten erfaßt, benutzt und verstanden werden. Schon unsere bisherigen drei Toleranz-Konferenzen¹ haben belegt, daß wir Toleranz wie Intoleranz interdisziplinär fassen. Die Konferenz vom 24.09.2005 hat das noch unterstrichen und dabei neben der Philosophie die Rolle der Theologie besonders betont. Weitere Konferenzen zu wichtigen Aspekten der Toleranz sind geplant. Toleranz wie Intoleranz sind ein unendliches Feld!

Auch bei dieser Konferenz mußte mancher Wunsch offen bleiben, vieles Gesagte war auch diesmal lediglich als Anregung zur weiteren Diskussion zu verstehen. Dies auch, weil die Begriffe von Toleranz und Intoleranz nach wie vor unscharf sind. So besteht z.B. die Gefahr, daß Bekenntnisse zur Toleranz unglaubwürdig werden. Zudem ist Toleranz wie Intoleranz bei den mehr als 400 akademischen Fächern zumeist höchstens ein Randproblem. Dabei haben Toleranz, Freiheitsrechte und Menschenwürde eine gemeinsame Basis. Es hat aber auch schon Vorschläge gegeben, auf den Toleranzbegriff zu verzichten. „In der Alltagskommunikation Deutschlands sind die Ausdrücke

1 a) Siegfried Wollgast (Hrsg.): Toleranz: Ihre historische Genese, ihre Chancen und Grenzen im 21. Jahrhundert. Gemeinsame Wissenschaftliche Konferenz...am 26. Oktober 2002 in Oranienburg (Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 56 (2002), H. 5; b) Jörg Roesler (Hrsg.): Toleranz und ethische Minderheiten in Deutschland und Europa. Gemeinsame Wissenschaftliche Konferenz...am 25. Oktober 2003...(Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 65 (2004); c) Erich Hahn (Hrsg.): Toleranz im Spannungsfeld religiöser, sozialer und kultureller Pluralität. Gemeinsame Wissenschaftliche Konferenz...am 23. Oktober 2004...(Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 77 (2005).

'Toleranz' und 'Intoleranz' nach wie vor schwammige Begriffe; ihre Inhalte sind unklar und ihre Funktionen umstritten.“²

Jedenfalls ist Toleranz im epistemischen, im normativ-juristischen und im anthropologischen Bereich unabdingbar. Aber: „Der Bereich, in dem die häufigsten Toleranzkonflikte auftreten, ist zweifellos der des Alltagsverhaltens, wo Hierarchien, Vorurteile, Doktrinarismus, psychische Empfindlichkeiten und vieles andere mehr zur Trübung des Verständnisses von Vernünftigkeit führen oder tatsächlich die Feststellung von Vernünftigkeit erschweren. Angesichts der speziellen Kasuistik im Felde des Individuellen werden Probleme dieser Art wohl immer nur in pragmatischer Einstellung gelöst (oder entschärft) werden können. Jedoch ... wird auch da, wo die scharfen Scheidelinien der normativen Disziplinen nicht auszumachen sind, die Erinnerung an deren Distinktionen für das eigene Verhalten hilfreich sein.“³

Diese Toleranzkonflikte sind auch sehr stark mit der Geschichte des Christentums verbunden. Das Christentum hat unsere Kultur weitgehend geprägt, auch wenn gerade in den neuen Bundesländern Deutschlands seit Jahrzehnten eine dominierende Verweltlichung zu konstatieren ist. In der zweiten Hälfte des 20. Jhs. hat die Globalisierung sehr zugenommen. Damit treten auch andere Religionen, wie etwa der Islam, sehr stark in den Mittelpunkt europäischen, bzw. deutschen Alltagsverhaltens.⁴ Bei der auch künftig zu führenden Wertediskussion in Deutschland spielten und spielen auch Religionen eine beachtliche Rolle. Es gibt aber keine Wertediskussion und keinen Versuch, Werte zu realisieren, ohne eine feste Haltung zu Toleranz und Intoleranz. Der Glaube spielt dabei auch eine große Rolle, der philosophische, nicht der Offenbarungsglaube, wie schon Werner Heisenberg oder Karl Jaspers sahen.⁵ Und der Mensch ist letztlich ein egoistisches Wesen! Also sieht er auch Toleranz wie Intoleranz weitgehend aus der Nutzenposition. Wieweit ist das zu tolerieren? Ist der Wunsch Realität oder Utopie?

-
- 2 Vgl. Alois Wierlacher: Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung in: Kritik und Geschichte der Intoleranz, hrsg. von Rolf Klopfer und Burckhard Dücker, Heidelberg 2000, S. 393–405, zit. 297; Kurt Biedenkopf: Toleranz in der Demokratie, in: Uwe Schultz (Hrsg.): Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 162–174.
 - 3 Hans Heinz Holz: Toleranz in einer pluralen Weltgesellschaft, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 77 (2005), S. 21–30, zit. S. 29f.
 - 4 Vgl. z.B. Günther Lachmann: Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft, München-Zürich 2005.

Heute ist auch zu fragen, „ob Toleranz gegenüber der Natur als dem Anderen unter Einschluß ökologischer Gerechtigkeit überhaupt möglich ist ... Denn es zeigt sich, daß das wissenschaftlich-technisch gemacht wird, was Profit bringt. Die Privatisierung von Wissenschaft und Technik schreitet rasant voran und damit die Privatisierung der Natur inklusive unseres eigenen Lebens und über die Gentechnologie auch des Lebens der zukünftigen Generationen. Wie also soll ... Tolerierung des Anderen unter dem Kriterium selbstbestimmten Eigenwerts möglich sein, wenn alles kreatürliche Leben der Herrschaft der profitorientierten wissenschaftlich-technischen Methode unterworfen werden kann?“⁶ Das sagt bzw. fragt ein Systematischer Theologe, Mitbegründer und Leitungsmitglied des europäischen Basisnetzwerks „Kairos Europa – unterwegs zu einem Europa für Gerechtigkeit“! Auch heute und morgen gilt die Formel „cuius oeconomia, eius regio“ (wer die Ökonomie beherrscht, herrscht auch (indirekt, politisch) vor der anderen Formel oder Möglichkeit: „cuius regio, eius oeconomia“, die das Gegenteil besagt! Wo bleibt da die Ökologie?

Entwicklung und Evolution werden häufig synonym gebraucht. Doch Entwicklung ist ein philosophischer Begriff. Evolution ist seit Mitte der zwanziger Jahre des 20. Jhs. die Bezeichnung für Entwicklungsvorgänge im Bereich des Biotischen, zumeist als synthetischer Darwinismus bezeichnet. Bleiben werden sicherlich die vielen Anknüpfungspunkte für die Entwicklungstheorie in der Vergangenheit, etwa ihre unterschiedlichen Varianten bei Charles Robert Darwin (1809–1882), Henri Louis Bergson (1859–1941) und Herbert Spencer (1820–1903). Auch künftig wird es unterschiedlichste philosophische und naturwissenschaftliche Entwicklungsmodelle geben. Sie hängen von den realen Bedingungen ab, in unserer Zeit vom Gegensatz von Ökonomie und Ökologie. Die Bedingungen verändern sich, wie schon U. Duchrow hinsichtlich der Folgen sagte, folglich die Art des Gegensatzes und seiner Bewältigung. Jetzt wird die menschliche Entwicklung „maßgeblich durch einen ökologischen Faktor reguliert: die menschliche Populationsgröße, die über

- 5 Karl Jaspers: *Der philosophische Glaube*, München 1954, S. 57: „Der *philosophische Glaube*...ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit. In ihr atmet seine Freiheit.“ Vgl. Werner Heisenberg: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek bei Hamburg 1955, S. 44–46; Karl Jaspers: *Provokationen. Gespräche und Interviews*. Hrsg. von Hans Saner, München 1969, S. 24–27, 69–73; ders.: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 3. Aufl., Darmstadt 1984.
- 6 Ulrich Duchrow: „Keine anderen Götter neben mir.“ Ist Toleranz mit Klassenherrschaft und Imperium vereinbar?, in: *Kritik und Geschichte der Intoleranz* (wie Anm. 2), S. 165–183, zit. 173f.

Klimaänderungen, das Artensterben und das Ende natürlicher Ressourcen entscheidet. Diese mögliche E.(ntwicklung) wird seit drei Jahrzehnten mathematisch in E.(ntwicklungs)modellen simuliert, ohne daß diese Modelle bisher die reale E.(ntwicklung) selbst verändert hätten; sie zeigen vielmehr nur ein verändertes Bewußtsein über die künftige E.“⁷ Wie man wann oder überhaupt „die weitere Evolution mit schädlichen Intoleranzphasen“ (L. Kolditz) erzwingen soll oder muß, ist m.E. heute noch nicht sagbar. Es gibt viele Ansätze, auch immer wieder Leugnung der Entwicklungstheorie: „Die Glaubensaussage, die Welt sei vor 6000 Jahren geschaffen worden ... läßt sich nur halten durch so merkwürdige Gedanken wie die Schellings, der etwa ... sagte: Vor 6000 Jahren ist die Welt geschaffen worden, und zwar so, daß zugleich mit ihrer Schöpfung eine Vergangenheit in den Versteinerungen geschaffen wurde, die als Vergangenheit niemals Gegenwart gewesen ist. Also eine geschaffene Vergangenheit. Heute hat alle Theologie die Schöpfungsgeschichte nicht mehr als Glaubensinhalt festgehalten, sondern hat sich auf die These zurückgezogen: Die Bibel enthält keine Naturwissenschaft.“⁸ Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. Und jeder Staat in jeder Gesellschaftsordnung setzt Normen und Zwänge, bietet damit in seinem Wirken Ansätze auch für Intoleranz im negativen Sinne.

An der Toleranz-Konferenz vom 24.09.2005 nahmen 60 Personen teil. An der Diskussion zum Hauptreferat von Siegfried Wollgast beteiligten sich Lothar Ebner, Wolfgang Eichhorn, Erich Hahn, Lothar Kolditz, Adolf Laube und Dr. sc. Hannelore Lehmann. Der Diskussionsbeitrag von A. Laube ist in erweiterter Form in dieses Heft aufgenommen worden, auch die gezielten Anfragen des Vizepräsidenten der Leibniz-Sozietät L. Kolditz. Sie erfahren eine gewisse Beantwortung im ebenfalls erweiterten Hauptreferat und im Vorwort. In den anderen Diskussionsbeiträgen ging es z.B. um Intoleranz anderer Religionen, warum gerade das Christentum in seiner Entstehung so große Wirkung erlangt hat, um ratio und fides, um G.W.F. Hegels Position zur Vernunft, um Pietismus und Toleranz, um einen Dualismus von Toleranz und Intoleranz, um Wahrheit und Gewißheit. Die Diskussionen bewegten sich auf einem hohen Niveau. Sie belegen, daß Toleranz und Intoleranz Probleme

7 Volker Schurig: Entwicklung, in: Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenbogen u. Pirmin Stekeler-Weithofer hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, Bd. 1, Hamburg 1999, S. 339. Vgl. Thomas Junker/Uwe Hoßfeld: Die Entdeckung der Evolution. Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte, Darmstadt 2001.

8 Jaspers: Provokationen (wie Anm. 5), S. 71. Vgl. Junker/Hoßfeld: Die Entdeckung der Evolution (wie Anm. 7), S. 142–148.

sind, die weitere Aufmerksamkeit verlangen und wohl niemals als endgültig geklärt verstanden werden können.

Daß die Konferenz ohne zeitliche Verzögerungen und andere „Pannen“ ablief, ist auch den Moderatoren geschuldet, also Erich Hahn, Lothar Kolditz und Detlef Wendel. Ihnen sei hier herzlicher Dank gesagt. Auch allen, die sich bei der Vorbereitung, Durchführung und Auswertung unserer Toleranz-Konferenz eingebracht haben, sei herzlich gedankt! Herrn Vizepräsident Lothar Kolditz danke ich zudem herzlich für seinen aktiven und uneigennütigen Einsatz bei der Realisierung dieses Bandes. Dank gebührt weiter Mitgliedern und Mitarbeitern des Mittelstandsverbandes Oberhavel e.V., die für ein angenehmes Konferenzumfeld sorgten und auch diesen Band sponserten.

Dresden, Dezember 2005
Siegfried Wollgast

Lothar Ebner

Wirtschaft, Toleranz und Religion – sind das Termini, die zusammenpassen?¹

Sehr geehrter Herr Vizepräsident Professor Dr. Lothar Kolditz,
Sehr geehrte Damen und Herren,
Liebe Mitglieder und Freunde der Leibniz-Sozietät und des Mittelstandsverbandes Oberhavel,

Ich begrüße Sie heute zur nun schon vierten Oranienburger Konferenz über Toleranz, die in diesem Jahr dem Thema „*Geschichtliche Erfahrungen aus dem Wechselspiel der Religionen – Chancen für die Entfaltung von Toleranz?*“ gewidmet ist.

Heute können wir schon von einer Konferenzreihe sprechen, da wir die vierte gerade eröffnen und die folgenden schon geplant haben.

Diese vierte gemeinsame Konferenz des Mittelstandsverbandes Oberhavel und der Leibniz-Sozietät spiegelt auch die Kontinuität der Arbeit der Mitglieder beider Verbände und ihres gemeinsamen Arbeitskreises „Toleranz“ wider. Dieser gemeinsame Arbeitskreis, nach der ersten Konferenz als Arbeitsgremium ins Leben gerufen, erweist sich immer mehr als ein Gremium für die Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Gewerkschaft und die Öffentliche Hand, um sich mit den Fragen der Toleranz auseinanderzusetzen.

Sie sehen, auch wenn heute fast nur noch Berichte über Auseinandersetzungen zwischen sozialen, ethnischen, religiösen und politischen Gruppierungen, die mit Forderungen nach mehr Toleranz der anderen Seite verbunden sind, die Nachrichten ausfüllen, dass auch im normalen Alltagsleben die Toleranz einen großen Raum einnehmen kann. Im globalen Zusammenrücken der Menschen mit ihren Traditionen und Weltanschauungen wird es unerlässlich, sich seiner Identität/Kulturidentität immer neu zu vergewissern.

1 Dies ist eine erweiterte Fassung der Begrüßungsrede.

Jeder Mensch hat das Anderssein des Anderen zu respektieren und muss bereit sein, dieses als Wert wahrzunehmen. Deshalb wollen wir jeden Einzelnen auffordern, im Interesse einer freien und friedlichen Gesellschaft die Ideen der Toleranz in seinem Wirkungskreis zu entwickeln und zu verwirklichen. Wir möchten alle Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens an ihre Pflicht, Toleranz als gemeinschaftliches Gut zur Geltung zu bringen, erinnern.

Haben wir eigentlich aus der Geschichte gelernt?

Frau Ministerin Prof. Dr. Johanna Wanka formulierte 2002 bei der Besichtigung der Rekonstruktion der Dorfkirche in Schwante „Toleranz setzt Kenntnis voraus, die wir wiederum brauchen, um Ängste gegenüber fremden Religionen zu überwinden.“

Schauen wir einmal zurück in das Jahr 1688. Europa hat gerade eine lange Epoche der religiösen Intoleranz mit verheerenden Kriegen als Höhepunkt durchlitten. Ihre Auswirkungen sind allenthalben spürbar, auch in Brandenburg und Oranienburg. Verfolgung Andersgläubiger, Verbrennung von Ketzerinnen und Hexen sind in weiten Teilen des leidgeprüften Kontinents noch weit verbreitet.

So verwundert es kaum, dass der französische „Sonnenkönig“ Ludwig XIV. die Protestanten seines Landes nach Jahrzehnten der Drangsalierung des Landes verweist. Dabei hatte die Minderheit der Hugenotten dem französischen Volk im vorangegangenen Jahrhundert große Männer hervorgebracht und durch ihren Gewerbefleiß der Wirtschaft bedeutende Impulse verliehen.

Nach der Vertreibung aus Frankreich suchen die Hugenotten ein Land, das ihnen die Chance eines Neubeginns bietet. Es liegt nur wenig östlich und besteht aus verschiedenen unzusammenhängenden Gebieten mit den getrennten Kernlandschaften Brandenburg und Preußen. Ihr Gebieter, der „Große Kurfürst“, nimmt die Fremdlinge nicht nur auf, sondern gewährt ihnen in seinem „Toleranzedikt“ von 1685 in 14 Artikeln große Freiheiten und Privilegien. Die Einwanderer revanchieren sich, indem sie ihr Wissen, ihr Können und ihren Fleiß in den Dienst des Landes stellen und zum großen Aufschwung des späteren Königreichs Preußen im 18. Jahrhundert beitragen. Wir sehen also, Intoleranz in religiösen Fragen auf der einen Seite, Frankreich, und Toleranz auf der anderen, in Brandenburg, führte zu wirtschaftlichem Wachstum in letzterem.

Häufig beklagen wir die Intoleranz, aber wir formulieren immer die Intoleranz der anderen. Wir selbst, so sind wir doch alle sehr überzeugt, sind doch

tolerant, wenn nur die anderen uns nicht immer in unserer Toleranz stören würden. Sei es eine Mehrheit, oder sei es eine Minderheit.

Die Aufnahme der Hugenotten in Preußen ist hier keineswegs ein einmaliger Vorgang. Das Land, in dem sich seit dem frühen Mittelalter Deutsche und Slawen mischen, wird noch zahlreiche Gruppen von Einwanderern aufnehmen und diese zu seinem und zu ihrem Vorteil anzusiedeln und einzusetzen wissen. So entsteht eine der großen „success stories“ der Weltgeschichte. Aus dem armen, rückständigen und vom Dreißigjährigen Krieg schwer getroffenen Kurfürstentum Brandenburg wird eine europäische Großmacht des 18. Jahrhunderts. Die kluge Politik einiger Monarchen, welche die Interessen des Staates über Partikularinteressen zu stellen wissen, lässt ein „Staatskunstwerk“ entstehen, das in der Rationalität seiner Politik und seiner Wirtschaftsentwicklung an einen modernen Konzern erinnert.

Wie können wir heute, in einem Zeitalter der dominierenden Gruppeninteressen, an eine solch intelligente und auf das Ganze bedachte Politik wieder anknüpfen?

Vielleicht dadurch, dass wir einer Jugend, die als Hoffnungsträger unseres Vaterlandes in den Stürmen der Globalisierung bestehen muss, die Werte einer noch gar nicht so weit zurückliegenden Zeit wieder vermitteln. Die Liberalität des preußischen Staates in Gewissensdingen, verbunden mit der Leistungsbereitschaft einer Bevölkerung und auch einer Verwaltung, die statt jeder „Lobby“ nachzugeben das Wohl des Landes ins Auge fasst, wäre das nicht eine viel versprechende Perspektive?

Sicherlich kann und soll man nicht jede Tradition vergangener Jahrhunderte auf die Gegenwart übertragen was auch für die problematischen Seiten der preußischen Geschichte gilt. Wir aber wollen uns auf die im „Toleranzedikt“ von 1685 ihren Ausdruck findende große humane Tradition preußischer Wertvorstellungen beziehen und ihr einen zeitgemäßen Ausdruck verleihen. Es ist etwas Einmaliges in unserer Zeit, dass Wirtschaft und Wissenschaft sich an das Thema Toleranz und Intoleranz als dialektisches Paar heranwagen, ein komplexes Paar, das in unserer Gesellschaft von großer Bedeutung ist.

Die Toleranz ist meiner Ansicht nach auch an einer zweiten Stelle gefragt. Wir als Mittelstandsverband sollten uns auch der Diskussion stellen, die jetzt mit den pauschalisierten Schlagworten Kapitalist = Unternehmer ins Leben gerufen wurde. So wie unser Bundeskanzler Gerhard Schröder formuliert: „wirtschaftliche Tätigkeit muss auch gesellschaftlich Verantwortung bedeuten“, haben wir als Mittelstandsverband unsere Tätigkeit immer verstanden.

Ich gehe davon aus, dass die Mehrzahl der mittelständischen Unternehmer ihre tägliche Arbeit in diesem Sinne versteht und auch verstanden hat. Ich glaube, dass diese unselige Diskussion, die mit dem Wort „Kapitalismuskritik“ umschrieben wird, durchaus richtig ist, wenn man sie gemeinsam ernst nimmt.

Wenn wir den Satz „Wirtschaftliche Tätigkeit muss auch gesellschaftlich Verantwortung bedeuten“ von Bundeskanzler Schröder betrachten, dann war dieser Gedanke der Grundgedanke zur Gründung des Mittelstandsverbandes und war die letzten 12 Jahre Leitmotiv für diesen Verband.

Schon in früheren Jahrhunderten war Toleranz und Wirtschaft sich durchaus nicht fremd.

Ab 1740 regierte Friedrich II. in Preußen einen Flächenstaat, dessen Teile sich vom Niederrhein bis Ostpreußen erstreckten. In Preußen lebten Protestanten der verschiedenen Richtungen, Katholiken und als Minderheit Juden. Zur Entwicklung des dünn besiedelten Landes war Preußen auf den Zuzug von Einwanderern angewiesen. Diese waren überwiegend Glaubensflüchtlinge. In Preußen war religiöse Toleranz staatsershaltend und entsprach sowohl politischem Kalkül als auch einer aufgeklärten Gesinnung. Die Einwanderer brachten neue Fähigkeiten mit, förderten Wirtschaft und Kultur. In seinen „Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg“ beschreibt Friedrich II. das so: „Ludwig XIV. widerrief das Edikt von Nantes, worauf mindestens 400.000 Franzosen ihr Vaterland verließen. Die Reichsten gingen nach England und Holland; die Ärmeren, aber Betriebsamsten flüchteten ins Brandenburgische; ihre Zahl betrug gegen 20.000. Sie halfen unsre verödeten Städte wieder bevölkern und verschafften uns die Manufakturen, welche uns mangelten...“² Und im Politischen Testament von 1752 erläuterte Friedrich II. klar seine wirtschaftspolitischen Strukturpolitik: „Bei Prüfung der Lage der Wollmanufakturen habe ich in Erfahrung gebracht, dass die Unternehmer allgemein über Mangel an Spinnern klagten. Um dem abzuhelpen, lassen sie in Sachsen für sich arbeiten, so dass alle Jahre eine große Masse Spinnwolle aus Sachsen ins Land kommt. Um gründlich zu verfahren, stellte ich Ermittlungen über diese Verhältnisse und über die Zahl der Wollspinner an, die bei uns leben könnten. Alles in Allem ergab sich eine Zahl von 60.000 Seelen. Ich war über diese Entdeckung erfreut. Hier bot sich ein Mittel, die Bevölkerung des Landes zu vermehren. Sofort traf ich Maßnahmen, um Wollspinner zu bekommen und anzusiedeln. Sollen sie ihr Auskommen ha-

2 Mitteilungen der Französisch-Reformierten Gemeinde Potsdam. Internet, September 2005.

ben, so müssen sie ein Haus, ein Gärtchen und genug Weideland besitzen, um zwei Kühe zu halten. Ich habe Kolonisten aus Sachsen, aus Polen und selbst aus Mecklenburg herangezogen, habe sie angesiedelt bei Potsdam und Köpenick, in der Neumark, bei Pommern, bei Oranienburg und mit Hilfe der Amtleute in vielen Dörfern. Alles in Allem kann ich jährlich tausend Familien ansiedeln. Die Familie zu 5 Köpfen gerechnet, sind 12 Jahre erforderlich, um die Zahl von 60.000 zu erreichen. Sobald solche Arbeiter angesiedelt sind, kommt es zuerst darauf an, sie mit einem Kaufmann in Verbindung zu bringen, der ihnen ständig Arbeit verschafft.“³

Wir benutzen das Wort oder den Begriff Toleranz häufig ohne uns etwas Konkretes dabei zu denken. Auch mir erschien das Wort Toleranz oder der Begriff Toleranz so klar, so logisch, dass ich mir sagte, das ist doch für alle verständlich, daraus kann man doch etwas machen.

Der Arbeitskreis Toleranz, den wir, als Mittelstandsverband Oberhavel e. V. gemeinsam mit der Leibniz-Sozietät 2002 gegründet haben, hat in den letzten drei Jahren drei erfolgreiche Toleranzkonferenzen und sieben Schülerkolloquien mit stetig steigenden Teilnehmerzahlen durchgeführt.

Er hat den Ministerpräsidenten unseres Landes, Herrn Matthias Platzeck, als den Schirmherren für diese Veranstaltungsreihen gewonnen.

Dass sich ein Wirtschaftsverband gemeinsam mit einer Gelehrten-gesellschaft mit diesem Thema in der Öffentlichkeit Deutschlands artikuliert, hat über unsere Regionalgrenzen hinaus Aufmerksamkeit erregt. Und das ist auch eine Chance für unsere Anstrengungen, langfristig eine Hochschule in unserer Region zu etablieren. Die gemeinsamen wissenschaftlichen Konferenzen des Mittelstandsverbandes Oberhavel e. V. und der Leibniz-Sozietät e. V. zum Thema Toleranz fanden und finden große Resonanz. Inhaltlich anspruchsvolle Beiträge und Diskussionen zu unterschiedlichen Betrachtungsweisen des Toleranzbegriffes vereinten Vertreter aus Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Medien, Organisationen und allgemein Interessierte. Eine Fülle von offenen Fragen, Denkanstößen lässt erkennen wie vielfältig und von welcher großen Bedeutung die Thematik ist.

Mitglieder des Arbeitskreises sind mittlerweile nicht nur Vertreter der beiden Gründerorganisationen. Der Vizepräsident des Landtages Herr Prof. Lothar Bisky, das Vorstandsmitglied des DGB Berlin/Brandenburg Herr Reinhard Porazik, der Direktor der Arbeitsagentur Neuruppin Herr Knut Cor-

3 Mitteilung der Gemeinde Krämerforst, H. Lorentz, Neu-Vehlefanz. Internet, September 2005.

te, der ehemalige Präsident des Landtages Herr Heinz Knoblich und der Vorsitzende der Eden Genossenschaft Herr Gerhard Semper sind inzwischen neben Anderen Mitglieder geworden. Sie alle unterstützen unser Ansinnen auch im internationalen Rahmen Toleranz als wichtigen Grundgedanken unter jungen Menschen aller Nationen zu verbreiten.

Prof. Dr. Dr. h.c. Lothar Kolditz stellte in einer Sitzung des Arbeitskreises einmal provokativ die Frage, wollen wir uns weiter theoretisch mit Begriffen auseinandersetzen oder ist es nicht jetzt an der Zeit, „praktische Schritte in Richtung der Zusammenarbeit von Wirtschaft und Wissenschaft“ zu gehen. Wichtig erschien uns in dem Arbeitskreise zu sein, dass sich Toleranz erst im Prozess des täglichen Miteinanders ausprägen kann, jedoch besonders benötigt wird, damit dieses Miteinander erst zustande kommen kann. Und dass Toleranz als eine Bewältigungsstrategie für in der regionalen Entwicklung auftretende Probleme, z.B. wirtschaftlicher Natur, gesehen werden kann.

Netzwerke aus kleinen und mittleren innovativen und flexiblen Unternehmen, Forschungseinrichtungen (Hochschulen, Institute), wirtschaftsfördernden und sozialen Einrichtungen (Beschäftigungsgesellschaften, Wirtschaftsförderungsgesellschaften) und Behörden erweisen sich immer mehr als Motor der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung von Regionen. Auf vorhandenen Stärken, Traditionen und Problemen des jeweiligen Gebietes basierend, werden hier sowohl Konzepte und Projekte für zukünftige Forschungen und Produktionen entwickelt als auch wertvolle Informationen ausgetauscht und gemeinsame Aktionen auf dem Gebiet des Regionalmarketings, der Bildung und anderer wichtiger Bereiche koordiniert werden.

Im Berufsleben treffen gerade unter den Bedingungen einer globalisierten Weltwirtschaft Menschen unterschiedlicher Rassen, Religionen, Ethnien und Kulturen im täglichen Zusammenwirken aufeinander. Das kann und soll positive Effekte in der Bereicherung der Gesellschaft, der entsprechenden Institution und auch jedes einzelnen haben, führt jedoch auch zu Spannungs- bzw. Konfliktfeldern, deren Wurzeln oft über Jahrhunderte in die Vergangenheit zurück weisen.

Mein Dank gilt Allen, die sich bereit erklärt haben, eine Anregung der Medien aufzunehmen und im „Oranienburger Kolloquium zur Toleranz“ mit Schülern der obersten Klassen der Gymnasien zu disputieren. Damit gehen wir gemeinsam einen weiteren Schritt auf dem Weg, den Gedanken der Toleranz in unserer Region und darüber hinaus zu verbreiten. Gleichzeitig finden wir junge Partner, die ihrerseits als Multiplikatoren für die Verbreitung sorgen.

Deshalb bin ich dem Oranienburger Generalanzeiger sehr dankbar, dass er 2004 zur Tagung eine Sonderveröffentlichung herausgebracht hat.

Es ist dringend an der Zeit, dass wir uns mit dieser Frage, die die Gesellschaft weltweit bewegt, intensiv auseinandersetzen. Und ich muss Ihnen sagen, ich finde es spannend, darüber in dieser Runde heute mehr zu hören. Ich bedanke mich bei allen Autoren und all denen, die an der Vorbereitung der diesjährigen Konferenz intensiv mitgewirkt haben.

Ich möchte an dieser Stelle insbesondere auch der Agentur für Arbeit ein Dankeschön sagen sowie allen Sponsoren, die es ermöglicht haben die Konferenz wieder durchzuführen. Und ich bedanke mich auch bei all meinen Mitarbeitern für ihre Hilfe.

Schon heute möchte ich Sie zur „Fünften Oranienburger Konferenz für Toleranz“ im September/Oktober nächsten Jahres einladen:

„Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung in Deutschland – Toleranz und Globalisierung“

- Theorie und Praxis (KMU's als Zulieferer bzw. Dienstleister im Wechselspiel mit international agierenden Konzernen),
- Regionale Fragen im Raum Berlin/Brandenburg,
- Spezifische Belange Nord/West-Brandenburgs (Berlinnähe und Bevölkerungsballung versus Berlinferne),
- Wechselbeziehung zwischen Globalisierung und Regionalisierung.

Die Stadtverwaltung hat uns diesen schönen Rahmen als ihren Beitrag zur Konferenz zur Verfügung gestellt und ich bin der Auffassung, dass dieser würdige, äußere Rahmen dem Thema entspricht.

Für die Stadt Oranienburg und die Region Oberhavel sehe ich in der Auseinandersetzung mit dem Thema Toleranz im Rahmen unserer Veranstaltungsreihe eine hervorragende Chance einer sehr positiven Präsentation über die Landesgrenzen hinaus.

Meiner Ansicht nach habe ich jetzt genug einführend geredet und möchte gern das Wort an Herrn Prof. Dr. Siegfried Wollgast von der Leibniz-Sozietät weiter reichen.

Ich möchte aber nicht enden, ohne Ihnen viel Freude und interessante Gespräche auf unserer Tagung zu wünschen.

Siegfried Wollgast

Christliche Religion und Toleranz – gestern und heute

Toleranz ist heute so gebräuchlich, daß sie jeder in den verschiedensten politischen bzw. geistigen Richtungen vertritt, zu vertreten glaubt. Was sie soll sieht dabei jeder anders, was sie will interpretiert jeder anders, was sie denn ist, wie sie zu definieren ist, weiß man aber häufig nicht oder setzt eine zum inhaltslosen Wortungetüm entartete Floskel als Bestimmung.

Ich stehe nicht hier, um gelöste Probleme zu verkünden. Es ist das Anliegen dieser Konferenz-Reihe, auf zentrale Fragen des Toleranzproblems in unserer Zeit aufmerksam zu machen. Das ist bei der heutigen Konferenz um so mehr ein Ringen mit dem Toleranzinhalt, als im Thema Toleranz mit Religion verbunden ist. Und Religion ist nicht identisch mit Kirche, mit Kult, mit Konfession! Sie ist mehr! Sie ist z.B. auch über Mystik oder Konfessionslosigkeit erfaßbar. Alle Häretiker, Sektierer usw., häufig von den im Staat herrschenden Kirchen als Atheisten verunglimpfte Menschen, waren zumeist tief gläubig! Doch es konnte nicht sein, was nicht sein durfte: die Staatskirche mußte Recht behalten, sie, die Statthalterin der Wahrheit. Die Aufklärung hat höchst erfolgreich an der Vereinseitigung des Religionsprinzips gewirkt. Die Individualität hat mit ihr gewonnen, damit auch die Selbstverantwortung für den Glauben. Ich sehe in meinem Referat auch Mystik und Konfessionslosigkeit unter dem Aspekt der Religion, weil individueller Gottesglaube damit durchaus wirken kann.

Die oppositionelle Mystik ist in ihrer Bedeutung für die Entwicklung auch eines deistischen Gottesverständnisses lange weitgehend verkannt worden. Doch die protestantische Theologin und Sozialtheoretikerin D. Sölle geht von dem durchaus beweisfähigen Satz aus und wählt ihn als Kapitelüberschrift „Wir sind alle Mystiker“. Man sollte bedenken: „Die Mystik hat den Menschen, die von ihr ergriffen waren, gegen mächtige, erstarrte, gesellschaftskonforme Institutionen geholfen, und sie tut es – zugegeben, auf oft sehr verquere Weise – auch heute“¹ Also bei Entstehung der Aufklärung im 17.

1 Dorothee Sölle: *Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“*, 3. Aufl., Hamburg 1997, S. 25, 14, 12. Vgl. zum ff. Siegfried Wollgast: *Religion und die deutsche Frühaufklärung*, in: *Jahrbuch für Pädagogik*, Frankfurt am Main 2006, S. 18–21.

Jh. wie beim Werden einer neuen Aufklärung im 20./21. Jh.! Beim Werden der Aufklärung vor mehr als 300 Jahren waren wie heute „Staunen, Loslassen und Widerstehen“ die Stufen, die Etappen eines mystischen Weges. Loslassen bedeutet auch Lassen vom Konsum, Widerstehen, Weltveränderung. Damit läßt sich auch Naturmystik verbinden und sie steht mit Pantheismus in Verbindung, widerspricht so weitgehend dem biblischen Monotheismus. In der Mystik geht es auch um das Einssein mit der Natur, das sich gegen die Zerstörung der Schöpfung wendet. Auch nach D. Sölle läßt sich Mystik und Gemeinschaft zusammendenken.²

Die traditionellen Kirchen werden bei Gottesdiensten und liturgischen Zusammenkünften heute immer leerer, die Mitgliederzahl der großen Religionsgemeinschaften nimmt ab, die Aussagen ihrer Würdenträger werden immer weniger beachtet. „Waren vor Jahren noch die Antworten, Hinweise, Gebote und Verbote gerade der christlichen Kirchen Orientierungen für die einzelnen Menschen und auch für Staat und Gesellschaft, so werden diese Aussagen heute von der Mehrheit – wenn überhaupt – allenfalls als eine Meinung unter vielen gehört und aufgenommen. Es wird von einem ‚verdunstenden Christentum‘ gesprochen.“³ Doch gleichzeitig entsteht eine neue Religiosität. „Dieser Aufbruch ist sowohl innerhalb der traditionellen Kirchen als auch außerhalb von ihnen festzustellen. ... Es handelt sich so gut wie nie nur um eine Fortführung von bisher Bekanntem und Praktiziertem, sondern fast immer um neue Formen oder doch wenigstens um die Betonung von Akzenten, die bisher in den traditionellen Religionen zu kurz kamen. ... Innerhalb der traditionellen Kirchen sind folgende neureligiöse Bewegungen zu nennen: Die charismatische Gemeindeerneuerung; die neokatechumenare Erneuerung; die Fokolar-Bewegung; die Gemeinschaften christlichen Lebens; die Franziskanische Gemeinschaft – Charles de Foucauld, Franz von Sales; die Bewegung für eine bessere Welt; die aktion 365; die integrierte Gemeinde; die Taizé-Bewegung; die Commione e Liberazione; die Bewegung Oase; die Cursillo-Bewegung; Opus Dei; die Schönstadt-Bewegung; die Legio Mariens; die Christusgemeinschaft; etc. Als neu-religiöse Bewegungen außerhalb der traditionellen Kirchen sind zu nennen: die Mission des göttlichen Lichts; die Familie der Liebe; die Hare-Christna-Bewegung; die Scientology-Kirche; die Internationale Meditationsgesellschaft; Transzendente Meditation; die Vereinigungskirche (Mun-Sekte); die Bahgwan-Bewegung; etc.

2 Ebd., S. 122–128 u.ö.

3 Alfred Hagedorn: Dem Wandel eine Richtung geben. Gesellschaft und Staat vor einer neuen Entwicklungsstufe, Düsseldorf-Solothurn 1994, S. 160.

Die Größenordnungen, Mitgliederzahlen und Sympathisanten dieser letztgenannten Gruppen sind schwer zu ermitteln. ... Bei diesen neu-religiösen Bewegungen wäre sicher genauer und im einzelnen zu prüfen, ob es sich wirklich um Religionen bzw. um Religion handelt.“⁴ Inhalt und Zielvorstellungen der neu-religiösen Bewegungen sind hier nicht zu erörtern.

Wir leben heute mit dem inneren Zusammenhang von Globalisierung und Individualisierung. Der „moderne Staat“ hat „das Individuum als das grenzenlos konsum- und verbrauchsfähige Lebewesen aufgebaut. ... Wir sind Feinde der Erde, Feinde von mehr als zwei Dritteln aller Menschen, ... Feinde auch uns selber“.⁵ Die Welt rast auf den apokalyptischen Untergang zu. Dem sollte man Widerstand leisten. Er wird auch von der Mystik begründet: Mystik ist Widerstand! Und sie bedeutet keineswegs „Weltflucht, Introvertiertheit und Konzentration auf das eigene Seelenheil“.⁶ Der Mystiker hat keinen naiven Glauben an die „Göttin Vernunft“, er lebt auch mit der Vergangenheit, gerade weil er seine Gegenwart, in der er lebt, ablehnt. Meister Eckhart schon hat für die Mystik die Gegensätzlichkeit von *vita activa* und *vita contemplativa* (vgl. Lk 10, 38–42) aufgehoben. Beide gehören als gleichwertig zusammen. Mystik vereint in sich auch „Ichlosigkeit, Besitzlosigkeit und Gewaltlosigkeit“.⁷ Das ist auch für die jetzige Gesellschaft gültig: gegen die Allmacht des Marktes, die uns prägt, gegen abhängig machenden Besitz, gegen Herrschaft der Ideologien über uns. Mystik wurde und wird zumeist mißachtet und gegen die Wissenschaft gestellt. Dabei hat mystisches Denken auch als Geburtshilfe für das moderne Denken gedient.

Vom Anfang an steht Toleranz im Spannungsfeld von Kirche und Staat, von Religion und politisch-sozialer Ordnung.⁸ Später treten in ihre unmittelbare Nachbarschaft Begriffe, die durch das Wort „Freiheit“ untereinander verbunden sind: „Religionsfreiheit“, „Glaubensfreiheit“, „Gewissensfreiheit“, auch „Gedankenfreiheit“. Lange Zeit laufen die Toleranz- und die Freiheitsdiskussion parallel, solange, als unter Toleranz primär Freiheit von einem bestimmten Zwang (Strafe, Ausweisung, Zwangsbekehrung u.ä.) verstanden wird. Ein Auseinanderstreben lässt sich dort beobachten, wo im Toleranzbegriff das temporäre Erdulden eines Übels und die Hinnahme des Provisoriums

4 Ebd., S.161–163.

5 Sölle: *Mystik und Widerstand* (wie Anm. 1), S. 242.

6 Ebd., S. 247.

7 Ebd., S. 262.

8 Vgl. Siegfried Wollgast: *Zum Toleranzproblem in Vergangenheit und Gegenwart*, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Berlin 56 (2002) H. 5, S. 32–39.

in den Vordergrund treten, während Freiheit das Absolute, Undiskutable meint, worauf jeder Mensch ein Anrecht hat. Berechtigt ist auch die Frage: ist Toleranz letztlich eine Utopie? Meines Erachtens ist sie mehr. Falls man sich von jeder Utopie abgrenzt, sie für überholt erklärt, wie das J.C. Fest tut⁹ – was soll dann aus allen Toleranzgeboten werden?

Wo immer Toleranz als Verpflichtung ernst genommen wird, orientiert sie sich an der Überzeugung von der Würde des Menschen. In diesem zentralen Bezugspunkt berührt sich die Toleranzdiskussion nicht nur mit der Diskussion um die Freiheit, sondern auch mit der um die Grundrechte überhaupt. Die Vorstellung, daß die Würde des Menschen in seinem natürlichen Eigenwert und in seiner Gottesebenbildlichkeit begründet sei, hat in der Frühaufklärung, in der Aufklärung überhaupt, noch etwas Revolutionäres. In vornehmlich weltlich-naturrechtlicher Begründung setzt sie sich erst Ende des 18. Jhs. allgemein durch.

Die Begriffe „Toleranz“ und „Religion“ bzw. „Gewissensfreiheit“ gehören inhaltlich ohne Zweifel eng zusammen. Dabei sind auch die Unterschiede ihrer Bedeutung klar zu erkennen. Ich glaube bestimmen zu können: Ein Mensch übt Toleranz, wenn er einen anderen Menschen duldet und gelten lässt, der sich in seinen Meinungen und Anschauungen, vielleicht auch in seinem Handeln von ihm unterscheidet. Eine Regierung praktiziert Toleranz, wenn sie Minderheitsgruppen, die sich in ihren politischen oder religiösen Anschauungen von der allgemeinen Norm unterscheiden, ohne die Existenz des Staatswesens zu bedrohen, in diesem leben lässt. Toleranz ermöglicht, gewährt und schafft Religions- und Gewissensfreiheit. Diese in Gesetzen gesicherte Freiheit erlaubt ihrerseits die Entstehung eines religiösen bzw. intellektuellen Pluralismus innerhalb der staatlich-politischen Gemeinschaft.

Der Begriff der Toleranz und das eigentliche Toleranzproblem haben sich im 16. Jh. als Gegenstände leidenschaftlicher Diskussion herauskristallisiert und miteinander verbunden. Aber das Problem als solches ist älter und seine Vorgeschichte beginnt bereits in der Frühzeit des Christentums. Das Problem der religiösen Toleranz besteht auch außerhalb des Christentums; darauf kann hier nur nachdrücklich verwiesen werden. Sunniten und Schiiten streiten im Islam um das rechte Gottesverständnis; ähnliche, auch heute viele blutige Auseinandersetzungen bewirkende Gegensätze finden sich in anderen Weltreligionen, auch in einem als säkularisierte Heilslehre verstandenen Marxismus.

9 Vgl. Joachim C. Fest: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991; ders.: *Nach den Utopien. Eine Betrachtung zur Zeit*, Köln 1992.

Die christliche Kirche forderte bis zum Beginn des 4. Jhs. ständig Religionsfreiheit. Sie berief sich dabei auf Bibelstellen, wie 1. Ko. 8, 12; Gal. 3, 28. Die Mt. 22, 21 postulierte Trennung von Staat und Kirche war dabei ein entscheidendes Argument.¹⁰ Berufung darauf ist nicht zwingend, denn es gibt viele Bibelstellen mit gegensätzlichem Inhalt. Nach Tertullian (um 160 – nach 220) ist die Religionsfreiheit auf dem Naturrecht begründet und kann von jedem Menschen in Anspruch genommen werden. Damit geht die theoretische Begründung der Unantastbarkeit des Dogmas einher. 313 wurde das Christentum zu einer gesetzlich geduldeten und nach 325 zur Staatsreligion. Gleichzeitig damit wurde Intoleranz gegen Andersdenkende entwickelt. Zunächst findet sich als Strafe Verbannung, Einkerkерung, Güterkonfiskation u.a. Ab der zweiten Hälfte des 5. Jhs. wird Häretikern (Ketzern) auch die Todesstrafe angedroht. Die maßgeblichste Autorität, die, dem Caesaropapismus folgend, die gewaltsame Ketzerverfolgung durch die weltliche Obrigkeit forderte, war Augustinus. Seine Auffassungen fanden auch im Dekretbuch des Bolognaer Magisters Gratian (Ende d. 11. Jhs. – vor 1160) Aufnahme, wo es heißt: „Ketzer sind auch gegen ihren Willen gewaltsam zum Heil zu ziehen“.¹¹

Im Mittelalter arbeiteten sich Staat und Kirche wechselseitig zu. Die Kirche bediente sich des Staates, um etwa gegen Ketzer, Heiden und Juden vorzugehen. Die Kreuzzüge sind theoretisch auch mit Intoleranz zu motivieren. Gegen die Häretiker entwickelt die herrschende Kirche das System der Inquisition. Aber auch in diesen Jahrhunderten gab es Ansätze für Toleranz, vielleicht besser: für eine neue Betrachtungsweise. Die mittelalterlichen Theologen bzw. Philosophen setzten sie hauptsächlich in der Debatte um die Rechte des irrenden Gewissens. Nach den meisten Scholastikern besaß der Irrtum keine Rechte; Ablehnung der Wahrheit konnte neben der Wahrheit nicht existieren. P. Abaelard ging hingegen bis zu der These, eine in Unwissenheit begangene Sünde gelte nicht wirklich als solche.¹² Sie wurde als Häresie verurteilt. Aber damit war die Frage des irrenden Gewissens in voller

10 1. Korinther 8, 12: „Wenn ihr aber also sündigt an den Brüdern und schlägt ihr schwaches Gewissen, so sündigt ihr an Christo.“ Galater 3, 28: „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal *einer* in Christo Jesu.“ Matthäus 22, 21: „...so gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist.“

11 „Haeretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi“ Corpus iuris canonici, ed. Aemil. Ludov. Richter, Pars I: Decretum Gratiani, Lipsiae 1859, causa XXIII, qu. IV, c. 38 (Sp. 792).

12 Vgl. Pierre Abaelard: *Ethica seu liber dictus scito teipsum*, in: Jacques–Paul Migne (Hrsg.): *Patrologiae cursus completus, Ser. Latina*, Bd. 178, Paris 1855, Sp. 633–678.

Schärfe gestellt und musste weiter diskutiert werden. Der Renaissance-Humanismus hat die Reformation vorbereitet, auch ihre Ansätze zum Toleranzdenken. So N. von Kues, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola. Die Reformation und die folgenden eineinhalb Jahrhunderte bis zur Aufklärung bieten Grundlagen für Toleranzentwicklung und härteste Intoleranz zugleich.¹³ Eigentlich auch die Zeit der Aufklärung und alles, was mit ihr oder nach ihr bis zur Gegenwart folgt!

Mit der Reformation tut sich eine Dichotomie von positiver Religion und Recht auf, die die Zeit weitgehend beherrscht. Auch sie stimuliert die Entstehung des Systems der europäischen Kriege, Bürgerkriege und Revolutionen im 16. und 17. Jh. Nach der Reformation führt diese Linie zu entsprechenden Konsequenzen auch für die religiöse Toleranz, Staatsreligion sollte erneut der Stabilisierung des Staates dienen. In der Frühaufklärung gewinnt die Jurisprudenz mit dem Naturrecht in wachsendem Maße in Unterricht und gesellschaftlicher Bedeutung den Vorrang gegenüber der Theologie. Auch daher S. Pufendorfs, Chr. Thomasius' u.a. deutscher Juristen prägende Rolle als Frühaufklärer. Das von der Natur Gegebene wird jetzt neu bewertet und der schöpferischen geistigen Tätigkeit des Menschen untergeordnet.

Das Verständnis des Eigenwertes des Menschen ist ein entscheidender Baustein für die sich emanzipierende bürgerliche Gesellschaft, Hexenverfolgung wird in ihr immer mehr zurückgedrängt, stillschweigend erfahren im 17. Jh. die christlichen Hauptkonfessionen gleichberechtigte Duldung, der Friede von Münster und Osnabrück (1648) besiegelt dies. Noch immer sind aber Juden, Muselmanen oder christliche Häretiker von der Gleichberechtigung ausgeschlossen. Theoretische Grundlagen für sie lieferte die in den fortschrittlichen Ländern Westeuropas – auch in Deutschland – im letzten Drittel des 17. Jhs. einsetzende Aufklärung, die, sehr global gesagt, mit der Großen Französischen Revolution von 1789 bis 1794 ihr Ende findet.

Aus der langen Debatte um die religiöse Toleranz ergibt sich für die Gegenwart als Ergebnis: Wer eine andere Anschauung vertritt als die offizielle Kirche, kann nicht mehr als ein Außenseiter gesehen werden, dem vielleicht sogar noch böser Wille unterschoben wird. Es liegt allerdings in der Konse-

13 Vgl. Siegfried Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, 2. Aufl., Berlin 1993; Fritz Dickmann: *Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Hrsg. von Heinrich Lutz, Darmstadt 1977, S. 203–257; Hartmut Lehmann: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980; Henry Charles Lea: *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*. Rev. und hrsg. von Joseph Hansen, Bd. 1–3, Neudruck Frankfurt am Main 1997.

quenz solcher Anerkennung der Autonomie, daß nun der Glaube überhaupt – damit auch der orthodoxe Glaube – zur Privatsache wird. Dabei spielt die Toleranzdebatte für die Ausbildung des modernen Staatsgedankens eine entscheidende, zukunftsweisende Rolle. Hier besteht eine Wechselbeziehung, die sich gegenseitig stützt: Wenn der Mensch die Pflicht, selbständig zu denken und seinen Glauben zu finden, nicht an eine kirchliche Autorität delegieren kann, muss der Staat mit einer Vielzahl von Glaubenshaltungen rechnen, wird so zur Toleranz verpflichtet.

Im Vorwort eines Buches von 1982 zu unserem Thema schreibt T. Rendtorff: „Daß die Theologie heute unter den Bedingungen von Aufklärungsfolgen betrieben werden muß, ... wird durch den Gang der Theologie selbst zureichend belegt. ... Die Aufklärung – das war einst auch Programm für das Auseinandertreten von Glaube und Vernunft, Bibel und Theologie, Wahrheitsanspruch und Toleranz. Aber die Überwindung oder gar Abschaffung von Religion und Theologie durch Aufklärung, das ist heute kein aktuelles Thema mehr. Eher stellt sich die umgekehrte Frage, ob die christliche Theologie die Aufklärung und ihre Folgen in bestimmter Weise in ihre eigene Verantwortung zu übernehmen hat und was das heißt.“¹⁴

Zumindest seit der zweiten Hälfte des 20. Jhs. erkannte man in Westeuropa: „Die Massenmedien ... haben Kirchen und Religionen an den Rand der Informationsflut gedrängt. Wo sie aber doch zu Wort kommen, pflegt dies nicht selten im Rampenlicht einer kleineren oder größeren Sensation zu geschehen. ... Auf's Ganze gesehen, dürfte der Abbau religiösen – namentlich kirchlich geprägten – Brauchtums, vor allem aber der Schwund biblischer Sprach- und Bilderwelt im evangelischen Konfessionsgebiet Westeuropas jenem in den Ländern mit sozialistischer Gesellschaftsordnung kaum sehr nachstehen.“¹⁵ Länder „mit sozialistischer Gesellschaftsordnung“ gibt es in Europa nicht mehr. Eine verstärkte Zuwendung zum „kirchlich geprägten ... Brauchtum“ ist aber inzwischen – jedenfalls in der ehemaligen DDR – trotz aller Hoffnungen der Kirchen bzw. der staatlichen Obrigkeit nicht erfolgt. Doch Glaube und Gefühl stehen nach wie vor im Widerstreit, wie schon Jean-Jacques Rousseau darlegte.

Die Neuzeit trat mit der Forderung nach Toleranz an, sie erzeugte dabei in und mit der Aufklärung tausendfache Erscheinungen von Intoleranz. Bei M. Luther wie schon bei Th. von Aquino findet sich der Grundsatz, man solle,

14 Trutz Rendtorff (Hrsg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, S. 7f.

15 Robert Leuenberger: Glaubensfreiheit und religiöse Erziehung, in: ebd., S. 44f.

müsse gegebenenfalls etwas Schlimmes tolerieren, um noch Schlimmeres zu verhüten. Diese Auffassung ist bis heute keineswegs in Erbpacht der einzelnen christlichen Religionen!¹⁶ So findet sich heute vielfach für Toleranz in religiösen Fragen Koexistenz. Ein Dialog zwischen christlichen Parteien „dient dabei nicht der Wahrheitsfindung; er ist im Gegenteil gerade so angelegt, daß er vermeiden hilft, die Wahrheitsfrage stellen zu müssen“. Das gilt auch für den christlich-jüdischen Dialog. Denn: „Das Jude-sein ist keine religiöse Qualifikation, die man erwirbt, sondern eine Volkszugehörigkeit, in die man hineingeboren werden muß. Indem die Christenheit dieses Junktum von Anfang an nicht übernommen hat, indem sie sich vielmehr als das eschatologische Gottesvolk und als der Leib Christi zu verstehen suchte, begründete für sie einzig und allein das In-Christus-Sein, die Teilhabe an der Geschichte Jesu Christi, die Hoffnung auf Gott, den Vater Jesu Christi, der der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. In dieser Gottesprädikation spricht sich keine Addition von ‚Christentum‘ und ‚Judentum‘ aus, sowenig wie übrigens eine Einverleibung des Judentums ins Christentum oder, wie man es heute oft gern sehen möchte, umgekehrt eine Integration Jesu Christi in die fortlaufende jüdische Geschichte.“¹⁷ Was für diese Form von „Toleranz“ gegenüber dem Judentum gilt, ist ebenso für den Islam gültig. Für ihn „beruht religiöse Toleranz darauf, daß Gott seine Botschaft an alle Menschen richtet. Die Grenze der Toleranz ist dadurch gesetzt, daß Gott den Glauben der Menschen will und ihren Unglauben bekämpft. Der Raum der Toleranz wird durch die Frage umrissen, wer Gott wirklich hört und deshalb wirklich glaubt, statt nur seine religiöse Zugehörigkeit oder gar religiöse Einbildung als Glauben auszugeben. Auch der Islam selbst muß sich nach islamischer Überzeugung als Offenbarungsreligion diese Frage gefallen lassen. Hier kommt ebenfalls eine eschatologische Komponente zum Zuge: Allah wird am Ende der Zeiten jeden Propheten der anderen Religionen aufrufen und dann dem Islam dessen Irrtümer zeigen. Die Propheten der Religionen – auf sie ist das Gericht Gottes am Islam und an den Religionen überhaupt positiv beschränkt – sind virtuell Offenbarungszeugen. ... nicht erst im Endgericht, sondern schon jetzt. Diese eschatologische Perspektive läßt also nicht die Ansicht zu, es gebe eine natürliche Religion hinter allen positiv-geschichtlichen Religionsformen, die in diesen Religionen nur gebrochen vermittelt worden sei und bloß annäherungsweise aufgefunden werden könne ... nicht das Menschlich-Allzumenschliche aller geschicht-

16 Vgl. Gerhard Ebeling: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: ebd., S. 65.

17 Gerhard Sauter: Wahrheit und Toleranz. Die Wurzeln der Toleranz im christlichen Glauben- und ihre Bestimmung in der christlichen Hoffnung, in: ebd., S. 131, S. 133.

lichen Religionen, das die Idee religiöser Wahrheit nicht erreicht, liegt dem Toleranzgedanken des Islam zugrunde – maßgebend ist im Gegenteil die Betonung des Offenbarungscharakters der Religion, dem allerdings das Wissen um menschliches Unvermögen, Gottes Stimme ungetrübt zu vernehmen und weiterzugeben, entspricht.“¹⁸

Der christliche Toleranzgedanke ist letztlich in der Rede vom verborgenen Gott, vom *deus absconditus*, verwurzelt, denn Gott ist für die Menschen letztlich ein verborgener Gott. Doch auch das ist, mit Theodor Fontane zu sprechen, „ein weites Feld“.

Auch die Toleranz hat Grenzen, mehrfach haben wir es betont. Zudem führt „jede Toleranz in aporetische Situationen zurück ... , die nicht eindeutig zu meistern sind. Toleranz wird überall dort zum geschichtlichen Problem, wo unlösbare Konflikte auftauchen, die nie momentan oder situativ, sondern nur im Zuge der Zeit auflösbar sind.“¹⁹ Aus einer Toleranzforderung erwächst Intoleranz. H. J. Greschat untersucht: was beim Aufeinandertreffen zweier Religionen (A und B), einer etablierten und einer im vorgestellten Bereich bislang unbekanntem eintritt. Er kommt auf zehn Möglichkeiten: 1. gegenseitige Duldung; 2. die „neue“ Religion greift die etablierte an; 3. die etablierte setzt sich dagegen zur Wehr. 4. die Vertreter der „neuen“ Religion konvertieren zur etablierten; 5. umgekehrt; 6. das Bekenntnis der Vertreter der etablierten Religion zur „neuen“ ist nur äußerlich; 7. jede der beiden Religionen anerkennt die Götter der anderen; 8. man übernimmt Teile der jeweils anderen Religion; 9. angesichts der anderen Religion wird ein bislang gültiger Ritus bzw. ein Dogma fallengelassen; 10. beide Religionen gelangen zu einer Art religiöser Arbeitsteilung. Es wäre interessant, würde man diese zehn Punkte auf die Geschichte des Christentums anwenden. Greschats Aufzählung läßt auch noch weitere Möglichkeiten zu. „Angriff und Gegenangriff, Bekehrungen auf dieser oder der anderen Seite, verbotene Religionsausübung setzen Unduldsamkeit bei beiden oder einer der beteiligten Parteien voraus. Die anderen fünf Möglichkeiten führen vor, wie verschieden religiöse Toleranz begründet sein kann. Da ist zum ersten jene Duldung eines religiösen Nachbarn, bei der gegenseitige Beziehungen auf das Notwendigste eingeschränkt scheinen. Eine fremde Religion B betrifft die Gläubigen der Religion A in keiner Weise. Sie haben von ihr nichts zu erwarten und, so hoffen sie, auch nichts zu fürchten. Ein fremder Glaube hilft nur den Fremden. Auch die Leute von A

18 Ebd., S. 135.

19 Reinhard Koselleck: *Aufklärung und die Grenzen der Toleranz*, in: ebd., S. 259.

erwarten allein von ihrer Religion Hilfe. Dies ist eine Toleranz, bei der keiner keinem ins religiöse Gehege kommt . . . Die zweite Art Toleranz wird erzwungen. Da duldet eine Mehrheit eine religiöse Minderheit, weil sich die Zeiten geändert haben und man nicht mehr machen kann, was man eigentlich möchte. Da lassen gleichgültig gewordene Gläubige militante Führer im Stich, wenn sie zu heiligen Kriegen aufgerufen werden. Da haben zwei Religionen ihre Einflußsphären abgestimmt und halten penibel Frieden, weil beide die größere Angst vor den sicheren Verlusten haben, würden sie einander bekämpfen. Solche Duldung einer anderen Religion bestimmen die Umstände, nicht der eigene Wille. Ändert sich die Situation, und manchmal geschieht das über Nacht, dann bestimmt wiederum eifernde Unduldsamkeit das Verhältnis zu anderen Glaubensweisen. Dauerhafter Friede folgt am ehesten der dritten Art Toleranz. Was die Leute von B glauben, ist den Leuten von A nicht gleichgültig. . . . Vielleicht gefällt ihnen dieses oder jenes in der fremden Religion besser als in ihrer eigenen und sie scheuen sich nicht, den fremden Priester zu bitten, auch in ihrem Namen und für ihr Heil zu wirken. Wo sich die Leute von B der Religion A gegenüber ähnlich verhalten, dürften Angst und Argwohn, Hochmut und Beschränktheit den religiösen Frieden so leicht nicht mehr gefährden können.“²⁰ Wir werden diese Gedanken noch mit P. Tillich näher ausführen.

Nachstehend werde ich auch mit vielen Zitaten operieren. Ich halte es nicht für erforderlich, bereits trefflich Gesagtes nochmals in eigenen Worten darzulegen. Dem Autor eines Gedankens kommt auch das Recht zu, zitiert zu werden. Die eigene Position äußert sich dann darin, was man wie zitiert und interpretiert.

Jede Glaubenslehre, jede Religion gibt sich als einzig wahre und seligmachende Lehre. „Ist Wahrheit aufgefaßt als *die Wahrheit*, die zu besitzen alles andere ausschließt, so ist diese Wahrheit per se intolerant. Die Wahrheit einer Aussage schließt jede ihr widersprechende Aussage aus. Für jemanden, der meint, im Besitze der Wahrheit zu sein, ist jede Meinung, die davon abweicht, falsch oder gar schädlich. Unterdrückungen Andersdenkender werden mit dem Hinweis auf den Besitz unverrückbarer Wahrheit gerechtfertigt. Denn wenn ich im Besitze der einzig seligmachenden Lehre bin, dann können jene, die einer anderen Glaubenslehre anhängen nur dann erlöst werden, wenn sie bekehrt werden, mit welchen Mitteln dies auch immer geschehen mag. Vom Blickwinkel der Idee der Toleranz ist dieser statisch-absolutistische Wahr-

20 Hans-Jürgen Greschat: Toleranz in nichtchristlichen Religionen, in: ebd., S. 305f.

heitsbegriff ganz besonders zum Stein des Anstoßes geworden. ... Der Logik, mit der Unterdrückungen durch angeblich feststehende Wahrheiten gerechtfertigt wurden, wird dadurch begegnet, daß die Prämisse dieser Argumentation zurückgewiesen wird.“ G. E. Lessing, J. St. Mill und auch K. Popper haben darauf hingewiesen, daß ein feststehender Besitz von Wahrheiten nicht beweisbar, und dass Wahrheit selbst dynamisch aufzufassen ist. „Das Streben nach Wahrheit wird über einen vermeintlichen Besitz von Wahrheit gestellt. Die faktische Intoleranz verschiedener Religionsgemeinschaften gegenüber anderen Glaubenslehren, ... spiegelt ... auch den politischen Gehalt wider, der gerade auch der religiösen Intoleranz innewohnt. Die Auswüchse religiöser Intoleranz in der Geschichte des Christentums gingen immer auf die Verflechtung einer Glaubensgemeinschaft mit der politischen Macht eines Landesherrn oder eines Staates zurück, mittels der die Kirche ganze Bevölkerungsgruppen, die sie als Ketzer verfolgten, des Landes verwies oder ausrottete. Dies galt für die Kreuzzüge genauso, wie für die Inquisition oder die Reformationskriege.“²¹ Zudem legen die Abgrenzungen und Kontexte der Toleranz „erste Anhaltspunkte frei, an denen das Prinzip der Toleranz bestimmt werden kann. ... Dazu ist es zweckmäßig, sich dem Objekt der Toleranz zuzuwenden: – *dem Anderen*. Erst wenn der Andere phänomenal erkannt ist, und zwar in seiner Bedeutung für die soziale Welt, wird das Wechselspiel von Identität und Integration, von Ich und Anderem in der Gemeinschaft einer sozialen Welt deutlich. Der Andere wird dann zu dem immer wieder problematischen Gegenüber des Ichs.“²²

Ich stimme auch folgender Auffassung durchaus zu: „Die Bestimmung des Prinzips der Toleranz beruht auf der Beantwortung von vier Fragen: Erstens, was wird toleriert? Zweitens, was bestimmt eine Haltung oder Handlung so, daß sie hinreichend als tolerant zu bezeichnen ist? Drittens, warum macht es Sinn, auf diese Weise zu handeln? Und viertens, unter welchen Bedingungen ist es relevant, tolerant zu handeln? Eine tolerante Handlung bezieht sich auf ein bestimmtes Objekt (1), sie ist durch bestimmte Merkmale charakterisiert (2), bezieht sich auf bestimmte Werte, die tolerantes Handeln als sinnvoll erscheinen lassen (3) und ist auf bestimmte Bedingungen angewiesen, die die Relevanz toleranten Handelns einschränken (4).“²³ Das gilt natürlich auch für die Bestimmung von religiöser Toleranz.

21 Daniel Bischur: Toleranz im Wechselspiel von Identität und Integration, Wien 2003, S. 71.

22 Ebd., S. 79.

23 Ebd., S. 80. Weitere Bestimmungen von Toleranz in: Wollgast: Zum Toleranzproblem in Vergangenheit und Gegenwart (wie Anm. 8), S. 25–33.

Man unterscheidet in der Religionsgeschichte formale und inhaltliche Toleranz.²⁴ Unter formaler Toleranz versteht man „das bloße Unangetastetlassen fremder Religionen und Praxis. Vom tolerierten Objekt aus spricht man dann von Glaubensfreiheit.“ Inhaltliche Toleranz „ist darüber hinaus die positive Anerkennung fremder Religion als echter Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen.“ Bei prophetischen Religionen, so Judentum, Islam, Konfuzianismus oder Christentum, ist eine radikale inhaltliche Intoleranz charakteristisch. Hingegen betrachten mystische Religionen, wie Buddhismus, Hinduismus und auch das mystische Verständnis des Christentums „die verschiedenen Religionen als divergente Wege zur Einheit mit dem Göttlichen.“ Das Christentum ist in seiner Geschichte immer wieder vor die doppelte Aufgabe gestellt worden, Toleranz zu erringen und Toleranz zu gewähren.

Im Römischen Reich gab es „eine allgemeine Praxis der religiösen Toleranz“.²⁵ Ihr philosophischer Hintergrund wurde wesentlich von der Stoa und dem Neuplatonismus bestimmt. Doch diese Toleranz wurde durch den römischen Staatskult merklich eingeschränkt. Mit ihm wurden Religionen wie das Christentum zum Problem, die den Staatskult verweigerten, da sie keine anderen Götter anzubeten vermochten, rein monotheistisch waren. Gefährlich erschien an den Christen damals auch ihr Bekehrungs- und Missionseifer sowie die rasche Verbreitung ihres Glaubens im Römischen Reich. Die Zeit der Kirchenväter war dann „geprägt von einer vielschichtigen Auseinandersetzung mit den Heiden und der staatlichen Obrigkeit einerseits und von theologischen Auseinandersetzungen um die Fundamente der christlichen Religion innerhalb der Christengemeinde andererseits. ... Das Christentum begann philosophisch zu werden, wobei vor allem der Neuplatonismus Eingang in die christliche Theologie fand. Die Auseinandersetzungen mit der römischen Obrigkeit gestalteten sich in drei Phasen. Die erste Phase war geprägt durch den Versuch der Christen, die Obrigkeit davon zu überzeugen, daß auch sie loyale Staatsbürger, und die lokalen Verfolgungen unrechtmäßig seien. Mit der Verfolgung der Christen unter Kaiser Decius (249 u. Z.) begann die zweite Phase, in der die Christenverfolgung zunehmend systematischer wurde, deren Höhepunkt die Verfolgung unter Diocletian bildete. Den Wendepunkt im Verhält-

24 Vgl. zum folgenden: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. völlig neu bearb. Aufl., hrsg. von Kurt Gallig, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 932f.; Geschichte des Begriffs der Toleranz bis zur Gegenwart religionsgeschichtlich: ebd., Sp. 933–946.

25 Bischur: Toleranz im Wechselspiel von Identität und Integration (wie Anm. 21), S. 19–25, zit. S. 19.

nis des Römischen Staates zu den Christen bildeten die Toleranzedikte aus den Jahren 311 und 313.²⁶ Danach wurde das Christentum allmählich im Römischen Reich Staatsreligion, womit sich seine Position grundlegend veränderte. Das führte auch zu einer veränderten Stellung der Kirche zur religiösen Toleranz. Innerhalb der christlichen Kirche erfolgte die theologische Auseinandersetzung vornehmlich mit gnostizistischen Strömungen und mit den Unitariern (Arianern). Die christliche Lehrmeinung bzw. Orthodoxie begann sich erst auf dem Konzil von Nizäa (325) herauszubilden, wo der mit den Christen sympathisierende Kaiser an den Entscheidungen wesentlich mitwirkte.

Das Toleranzproblem in den nächsten 1000 Jahren, etwa von Augustinus bis zum Beginn der lutherischen Reformation bleibt hier unberücksichtigt.

Eine Reihe von Faktoren führte in der Frühen Neuzeit zum Durchbruch einer positiven Toleranzauffassung:²⁷ 1. Mit der Reformation „kam es zur politischen Durchsetzung eines zwar konfliktvollen und von keiner Seite beabsichtigten, aber durchaus dauerhaften religiösen Pluralismus. Zwar hatten schon früher zahlreiche Abspaltungen die Einheit der Kirche ernsthaft gefährdet, aber die Abweichler wurden entweder als Ketzer verfolgt und vernichtet oder als Gründer innerkirchlicher Reformbewegungen erneut in die Kirche integriert. Alle Versuche, die Reformation mit solchen Mitteln zu bekämpfen, scheiterten.“ 2. Die Reformation selbst „trug mit ihren neuen Gedanken zum Durchbruch der Toleranz bei.“ Mit ihr und der mit ihr verbundenen „Betonung des individuellen Glaubens und der Verinnerlichung der Religion ... vermochte sich die Idee der Gewissensfreiheit erstmals durchzusetzen.“ 3. In der Renaissance blühte der mit einer irenischen Einstellung verbundene Humanismus auf. „Denker wie Erasmus von Rotterdam, Thomas Morus oder Guillaume Postel knüpften an das alte stoische Ideal der concordia, des Wiederaufbaus der verlorenen gemeinschaftlichen Einheit, an. Damit war vor allem die Einheit des politischen und religiösen corpus christianum gemeint, die u.a. durch eine innere Reform der katholischen Kirche und durch ein Konzil wiederhergestellt werden sollte. Die Humanisten verlangten ein friedliches Miteinander der Glaubensgemeinschaften auf der Grundlage der Übereinstimmung über einige fundamentale Glaubensartikel, d.h. über den innersten Kern des Christentums. Zusammen mit der Reformation hatte der Humanismus außerdem einen Prozess der Individualisierung in Gang gesetzt

26 Ebd., S. 21.

27 Vgl. zum folgenden: Yves Bizeul: Pierre Bayle-Vordenker des modernen Toleranzbegriffs, in: Toleranz im Wandel. 3. Rostocker Hochschulwoche vom 29. September-01. Oktober 1998. Hrsg. von Hans Jürgen Wendel, Wolfgang Bernard und Yves Bizeul, Universität Rostock, Phil. Fak. 2000, S. 73–76.

und gefördert, durch den das frühere holistische Weltbild der Antike und des Mittelalters allmählich aufgelöst werden sollte. Der Einzelne wurde nun aufgefordert, die althergebrachten Traditionen und Ideen mit Hilfe seines Gewissens und seiner Vernunft zu überprüfen.“ 4. Nach langen Jahren blutiger Religionskonflikte „setzte in Europa die Kriegsmüdigkeit ein. Immer mehr Beteiligte kamen zu der Einsicht, dass die religiösen Gesinnungsstreitigkeiten nicht durch die Anwendung von Gewalt zu lösen seien. Die französischen ‚Politiques‘, meist Katholiken um Michel de L’Hospital und später um Jean Bodin oder Étienne Pasquier, forderten im Namen der Staatsräson das Ende der inneren religiösen Kämpfe Sie setzten ihre Hoffnung, einen Kompromiss zu erzwingen, in den Staat als Hüter des inneren Friedens.“ 5. „Die schmerzliche Erfahrung der Verfolgung führte zunehmend zum Verlangen nach Toleranz. Die meisten Plädoyers für die Toleranz wurden im 17. Jahrhundert durch Verfolgte, Abweichler oder Emigranten in religiös gemischten Staaten, so in England, den Vereinigten Staaten bzw. in Holland, verfasst.“ 6. Erst ab dem Ende des 17. Jhs. „konnte sich zumindest ansatzweise der moderne Toleranzbegriff, d.h. eine positive und aktive Haltung gegenüber der Differenz über die gezwungene Duldung des Anderen hinaus, durchsetzen. Hierzu leistete der Rationalismus einen wichtigen Beitrag. Es ist auffällig, dass mehrere durch Descartes beeinflusste, rationalistische Denker dieses Jahrhunderts auch zu den engagiertesten Verfechtern der religiösen Toleranz wurden, so neben Bayle z.B. Grotius, Pufendorf, Spinoza und Locke. Mit dem Rationalismus setzte sich allmählich die Idee durch, dass die Wahrheit nicht etwas ist, was man besitzen kann. Die Philosophie sollte vielmehr *more geometrico* nach einer sicheren und absoluten Wahrheit suchen. Alle Erkenntnisse sollten durch die erhellende Ratio von ersten und klar erkannten Prinzipien abgeleitet werden. Selbst Dogmen und Glaubenssätze waren auf ihre Übereinstimmung mit der Vernunft zu überprüfen, Mit dem Aufstieg des Rationalismus einher ging außerdem das ‚Verblasen endzeitlicher Erwartungen‘ (Koselleck).“ Die Angst vor der Apokalypse hatte immer wieder zu neuen Auswüchsen der Intoleranz geführt. Erst im 17. Jh. kam es zu einer weitgehenden Relativierung der Angst vor Hexerei, Wahrsagerei, Gespenstern, Satanismus, Ketzerei, Weltuntergang u.a.²⁸ Weitere Punkte ließen sich hinzufügen, so die Entwicklung der freien Marktwirtschaft und ihre Folgen.

28 Vgl. Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1995, S. 17–37, bes. S. 25–35; Jean Delumeau: *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 1–2, Reinbek bei Hamburg 1989.

Es dürfte vielen evangelischen Christen bedenklich klingen, doch es ist die Wahrheit: Auch die Reformatoren M. Luther, H. Zwingli und J. Calvin waren intolerant! Nehmen wir hier Luther als Beispiel. Auch bei ihm ist der Weg zur Intoleranz prozeßhaft: „1522 hatte er sich der gewaltsamen Unterdrückung der Messe widersetzt; 1525 unterstützte er die Unterdrückung als eine Pflicht, da die Messe eine öffentliche Gotteslästerung sei. Anfänglich hatte er die subjektiven Rechte des Gewissens verteidigt, 1526 lehnte er es ab, das alleinige Gewissensargument zu gestatten, und setzte statt dessen die Heilige Schrift als objektives Kriterium ein 1528 war er gegen die Todesstrafe für Wiedertäufer gewesen; 1530 war er mit ihr einverstanden; 1523 hatte er sich wegen der Juden besorgt, 1536 billigte er ihre Ausweisung aus Sachsen, so wie er 1532 auch dem Kurfürsten von Preußen anriet, die Zwinglianer aus seinem Gebiet auszuweisen, weil sie in der Abendmahlslehre von den Lutheranern abwichen. Zweitens war Luther über seine anfängliche Befürwortung der Trennung von Kirche und Staat hinausgegangen. Vormalis hatte er den Fürsten gegen die (katholische) Kirche gesetzt; 1536 erhöhte er den Fürsten zum Herrscher der (lutherischen) Kirche und unterstellte damit die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche der direkten Aufsichtsgewalt der weltlichen Obrigkeit.“²⁹ Dabei gilt bis heute: „Eine in Entwicklung befindliche Gesellschaft, die nach engstirnigen Grundsätzen verfährt, kann unmöglich die Toleranz aller Glaubensbekenntnisse anerkennen.“³⁰ Erasmus von Rotterdam blieb katholisch, trat für Toleranz gegenüber den Lutheranern ein. Doch: „Seine Auffassung von der religiösen Wahrheit war zu intellektuell. Er hätte nie die großen Seelenqualen zu begreifen vermocht, die Luther vor seinem Gott empfand, oder die Leidenschaften, welche die Wiederentdeckung der Rechtfertigung durch den Glauben unter den Reformatoren auslöste.“³¹

Unter zwei Aspekten ist das Toleranzproblem nach dem 16. Jh. zu sehen, alle anderen Streitfragen zur Toleranz sind ihnen untergeordnet: Es geht um „die Freiheit des Einzelmenschen, von eine obrigkeitlichen Wahrheit abzuweichen. Hat der Staat in seiner Funktion als Hilfsarm der Kirche oder sogar selbstherrlich als Hüter der Gesellschaftsordnung irgendein Recht, die Ketzerei zu unterdrücken? Und besitzt der Einzelmensch – wenn er sich auf das Prinzip beruft, daß Glaube nicht erzwungen werden kann – ein Recht auf Ge-

29 Vgl. Henry Kamen: *Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung*, München 1967, S. 41–55, zit. S.41. Vgl. dazu auch den Beitrag von Adolf Laube, S. 93–106 in diesem Band.

30 Ebd., S. 246.

31 Ebd., S. 27.

wissensfreiheit?“³² Der Hauptstrom des protestantischen wie des katholischen Denkens ist der Glaubensfreiheit gegenüber vornehmlich ablehnend eingestellt gewesen. „Es ist bedauerlich für überzeugte Christen, daß die Freiheit häufiger mit nicht-christlichen als mit christlichen Einflüssen verbündet war. Religiöses Schwärmertum im Fall der Protestanten und religiöser Konservatismus im Fall der Katholiken haben stets und unweigerlich die extremste Unduldsamkeit hervorgebracht. Die Liberalisierung hat sich häufig auf nicht-dogmatische Religion, weltliche Philosophie und antiklerikale Politik stützen müssen. In manchen Ländern wurde die Glaubensfreiheit nur durch den Schiedsspruch des Staates gesichert, was bedeutete, daß nur eine im wesentlichen neutrale und möglicherweise sogar nicht-christliche Macht überhaupt unter den Christen Frieden halten konnte.“³³

Der spanische Arzt und Theologe Michael Servet, Unitarier, wurde auf Betreiben J. Calvins verbrannt. Der französische Gelehrte, Sebastian Castellio legte dagegen entschiedenen Protest ein. Doch auch er wurde Opfer des religiösen Fanatismus Calvins. Der weltberühmte Schriftsteller St. Zweig hat S. Castellios Leben und Schicksal 1936 sehr überzeugend dargestellt. Dieser stand allein, hatte keinen Einfluß, war dazu ein Flüchtling. Dennoch wagte er, J. Calvin mit seiner fast unendlichen Macht theoretisch anzugreifen. Er wußte um die Aussichtslosigkeit seines Kampfes und unternahm ihn dennoch! Schon er, der Humanist; proklamierte, lange vor J. Locke, vor Voltaire u.a. das Recht auf Gedankenfreiheit. Doch er ist fast gänzlich vergessen! Und M. Servet erlitt den Tod am Brandpfahl „durch langsames Rösten bei kleinem Feuer ... die martervollste aller Hinrichtungsarten; selbst das als grausam berüchtigte Mittelalter hat sie nur in den seltensten Fällen in ihrer ganzen grauenhaften Langwierigkeit angewendet; meist wurden die Verurteilten noch vorher an dem Pfahle erdrosselt oder betäubt.“³⁴ Castellio prägt zu M. Servets Hinrichtung, zu J. Calvins Handlung und Begründung „das unsterbliche Wort: 'Einen Menschen verbrennen heißt nicht, eine Lehre verteidigen, sondern: einen Menschen töten'“.³⁵ Dabei ist ...: „die Hinrichtung Servets ... – um Voltaires Wort zu gebrauchen – der erste ‚religiöse Mord‘ innerhalb der Reformation und die weithin sichtbare Verleugnung ihrer Uridee.“³⁶ Zu Beginn der Reformation zeigten M. Luther, Ph. Melancthon und H. Zwingli entschiedenen Abscheu

32 Ebd., S. 20f.

33 Ebd., S. 244.

34 Stefan Zweig: Ein Gewissen gegen die Gewalt. Castellio gegen Calvin, Berlin-Frankfurt am Main 1954, S. 153.

35 Ebd., S. 18. Vgl. S. 213.

36 Ebd., S. 162. Vgl. Walter Nigg: Das Buch der Ketzler, Zürich 1986, S. 417–424.

vor jeder Gewaltmaßnahme gegen Außenseiter und Extremisten ihrer Lehre. Als die neue reformatorische Bewegung selbst zu einer „Kirche“ geworden war, mußte sie erkennen, daß Autorität auf die Dauer nicht ohne Gewalt aufrecht zu erhalten ist. Doch die Einführung einer protestantischen Inquisition erschien ihnen immer als unmöglich. J. Calvin hingegen vertrat sie und rechtfertigt seine Gewaltmaßnahmen in einer Verteidigungsschrift. Dagegen setzt S. Castellio in Bern mit dem Pseudonym Martinus Bellius und mit dem fiktiven Druckort Magdeburg statt Bern die Streit- und Bekenntnisschrift „De haereticis an sint persecuendi et omnino quomodo sit cum eis agendum multorum veterum tum recentiorum sententiae“ (Ob die Ketzler zu verfolgen seien und wie man mit ihnen verfahren solle, dargetan an Gutachten vieler alter wie neuer Autoren). Er fragt zunächst, was Ketzler ausmacht. In der Bibel findet er dieses Wort nicht (die „Grosse Konkordanz zur Lutherbibel“, Bd. II: K–Z, Berlin und Altenburg 1984 enthält sie ebenfalls nicht)! Die Heilige Schrift der Christen spricht zwar von Gottesleugnern und ihrer notwendigen Bestrafung, doch ein Ketzler ist nicht unbedingt ein Gottesleugner. „Ketzertum ist ... kein absoluter, sondern ein relativer Begriff.“ Das präzisiert S. Castellio mit der für seine Zeit ungeheuer mutigen Worten: „Wenn ich nachdenke, was eigentlich ein Ketzler sei, finde ich nichts anderes, als daß wir all jene als Ketzler bezeichnen, die nicht mit unserer Meinung übereinstimmen.“³⁷ Nur Toleranz kann nach Castellio die Menschheit von diesen Barbareien erretten. Er untersucht auch J. Calvins Prozeß gegen M. Servet in seiner Schrift „Libellum contra Calvinii“. Dabei argumentiert er mit J. Calvins katechetischen Lehrdarstellung, später zu einer umfassenden Dogmatik gewordenen „Institutio religionis christianae“, die in ihrer Erstausgabe (1536) kundtat, Ketzler zu töten sei verbrecherisch. Doch Castellios Schrift hatte kaum Wirkung. J. Calvin setzt seine Angriffe auf S. Castellio fort, wengleich dieser nicht mehr gegen ihn polemisierte und obwohl Ph. Melancthon in einen Schreiben an Castellio für diesen Partei ergriff. Weitere Streitschriften folgen. Doch auch hier erwies sich: „Einseitigkeit im Denken nötigt ... unausweichlich zur Ungerechtigkeit im Handeln, und wo immer ein Mann oder ein Volk ganz erfüllt ist vom Fanatismus einer einzigen Weltanschauung, bleibt kein Raum für Verständigung und Toleranz.“³⁸ Am 29. Dezember 1563 stirbt der 48jährige S. Castellio, damit

37 Ebd., zit. S. 183f.

38 Ebd., S. 244. In S. Francks „Paradoxa“ atmen vornehmlich die Paradoxa 82 „Deus et gentium Deus semper-Gott ist auch der Heiden Gott“ sowie 92 „Vita una, et eadem omnibus-Es ist ein gleiches Leben auf Erden“ und 93 „Omnis homo-unus homo-Alle Menschen-ein Mensch“ den Geist der Toleranz. Vgl. Sebastian Franck: Paradoxa. Hrsg. und eingel. von Siegfried Wollgast, 2. neubearb. Aufl., Berlin 1995, S. 119–122, S. 155–159.

auch der sicheren Hinrichtung entgehend. Doch seine Gedanken starben nicht, sie leben auch heute fort!

Das heutige Land Brandenburg war ca. 246 Jahre lang Bestandteil von Preußen. Die Auflösung des Staates Preußen erfolgte durch das Gesetz Nr. 46 des Alliierten Kontrollrats vom 25. Februar 1947. Will man die Geschichte von Toleranz in Brandenburg darlegen, muß man etwa seit 1701 auf Preußen fußen. An der Wende vom 16. zum 17. Jh., also zur Zeit der Frühaufklärung, begann sich die Toleranz im westeuropäischen Staatsdenken durchzusetzen. Im Kurfürstentum Brandenburg haben Scheiterhaufen wie Glaubenskrieg nie eine tragende Rolle gespielt. Kurfürst Johann Sigismund bestätigte 1608 den Ständen von Cleve und Mark am Niederrhein, er wolle die drei Konfessionen der Katholiken, Reformierten (Kalvinisten) und Lutheraner nicht behindern. Dies war neben dem reichsunmittelbaren Bistum Osnabrück wohl das einzige deutsche Territorium, in dem damals eine Konfessionstoleranz galt! Seit 1569 bzw. 1618 war das Kurfürstentum Brandenburg auch mit Preußen (Ostpreußen) verbunden. Damals mußten die hier herrschenden Hohenzollern noch dem polnischen König huldigen. Als 1611 Johann Sigismund vor dieser Huldigung stand, mußte er zwecks Erlangung der Belehnung den Katholiken zur freien Religionsausübung weitgehende Zugeständnisse machen (z.B. keine konfessionelle Schranken bei der Übernahme von Ämtern).

Johann Sigismund trat 1613 „nach politischen, erbrechtspolitischen und religiösen Erwägungen“ vom lutherischen zum (deutsch-) reformierten Bekenntnis über. Die außenpolitischen Gründe waren dabei auch durch die niederrheinischen Ansprüche gesetzt. Die Landstände hatte der Kurfürst vor seinem Übertritt nicht gefragt. Auch aus einem geringen Grad an Toleranzbewußtsein praktizierten Amtsträger, Bürger, Gesellen u.a. in Berlin, Brandenburg/Havel und Stendal eine Art Widerstandsrecht und bestritten dem Kurfürsten das jus reformandi. Der Widerstand von Landadel und Städten, Amtsträgern und Hofleuten, von Theologen und seiner eigenen Gemahlin führte zu einem Kompromiß. Danach sollten Lutheraner und Reformierte eingeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit genießen, den Katholiken wurde (auch im Hinblick auf Polen) private Bekenntnisfreiheit zugesichert, „Ketzerereien und Sekten“ wurden aber weiter verfolgt. Der Kurfürst bewahrte sich das Recht, die Universität Frankfurt an der Oder, die Fürstenschule zu Joachimsthal, den Geheimen Rat sowie die Hofpredigerstellen mit Reformierten zu besetzen. Kurfürst und Regierung mußten sich schon 1618 insgesamt „resignierend eingestehen ..., daß sie nur einen Bruchteil ihrer Pläne gegenüber dem ‚Land‘ hatten durchsetzen können und daß die Reformierten

damit auf unabsehbare Zeit hin wohl eine Minderheit bleiben würden“. Doch mit dem Übertritt von 1613 war etwas Entscheidendes geschehen: „Brandenburg mit seinen Annexen war fortan ein paritätischer protestantischer Landesstaat, in dem der Grundsatz ‚Cuius regio, eius religio‘ nicht mehr galt.“³⁹

Der „Große Kurfürst“ Friedrich Wilhelm, „vom Erwählungs- und Vorsehungsglauben und vitalem Sendungsbewußtsein erfüllt, praktizierte vor allem in Brandenburg und Pommern bis ... (1667) eine ‚reformierte‘ Toleranz, während er in Preußen und anderen Annex-Territorien behutsamer auf ‚Kirchenfrieden‘ und auf die Konservation der Besitzstände hinarbeitete“.⁴⁰ Das Kurfürstentum Brandenburg dehnte sich ja zwischen Ostpreußen und Cleve aus, ein Einheitsstaat bestand nicht. Entscheidend für Brandenburgs Entwicklung war, was in der Kur- und Neumark, dem Kernland des preußischen Staates, durchgesetzt wurde. Friedrich Wilhelm hat nach dem Tode seiner ersten Gemahlin Luise Henriette seine Absicht aufgegeben, eine Kalvinisierung seines Landes durchzusetzen. Generaltoleranz wurde erreicht! „Das Edikt von Potsdam (1685), durch das Brandenburg ... offiziell zur Heimstätte und zur ‚Mutter der Vertriebenen‘ erhoben wurde, wäre im Lande auf härtere Widerstände gestoßen, wenn der Kurfürst seit 1668 nicht bekundet hätte, daß er zwischen seiner Privatreligion und den mit dem Summepiskopat verbundenen Toleranzpflichten zu unterscheiden gelernt hätte.“⁴¹

Mit dem Potsdamer Edikt vom 29. Oktober 1685 (alten Stils) reagierte der „Große Kurfürst“ auf das Edikt von Fontainebleau (18. Oktober 1685) Ludwigs XIV. von Frankreich. In 14 Artikeln wurden darin die kirchlich-religiösen, rechtlichen und wirtschaftlichen Vergünstigungen für die Refugiés geregelt, zugleich genaue Anweisungen für die Einreise in die preußischen Länder und für die damit verbundene Unterstützungen gegeben. Zwischen 1685 und 1700 wanderten etwa 10000 „Refugiés“ in die Mark Brandenburg ein. Die lutherische Bevölkerung des Landes reagierte darauf vornehmlich negativ, weil sie fürchtete, aus gesicherten Positionen verdrängt zu werden. „Die Hugenotten belebten Handel und Gewerbe, französische Offiziere traten ins brandenburgisch-preußische Heer ein und verbreiteten dort die neuesten militärtechnischen Kenntnisse und Errungenschaften. Zahlreiche französische

39 Gerd Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit, in: Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur (Preußen-Versuch einer Bilanz. Katalog in fünf Bänden). Hrsg. von Manfred Schlenke, Bd. 2, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 61–88, zit. S. 63f.

40 Ebd., S. 64.

41 Ebd., S. 74.

Fachausdrücke wurden übernommen für den Festungsbau, für das tägliche militärische Leben ..., für die Rangbezeichnungen Auch die gesellschaftlichen Umgangsformen wurden positiv beeinflusst Als die Preußische Akademie der Künste gegründet wurde, waren etwa ein Drittel ihrer Mitglieder französischer Abkunft.⁴² Schon unter dem „Großen Kurfürsten“ war Brandenburg ein Zufluchtsort religiös Verfolgter in Europa. Hierher kamen Waldenser aus Piemont bzw. aus ihrem schweizer Asyl, ebenso fast überall verfolgte Mennoniten. In Staat, Kirche und an den Universitäten sollten nur Tolerante in leitenden Positionen sein. Andererseits wollte Kurfürst Friedrich Wilhelm die Jesuiten nicht dulden und suchte ein Vordringen der Katholiken nach Pommern und in die Kurmark zu verhindern.

Jedenfalls ist das „Potsdamer Edikt“ ein Baustein beim „Durchbruch zu einer freieren Toleranzgesinnung“, einem alle Führungsschichten erfassenden Prozeß „des Umdenkens und Anders-Denkens“, der sich im Kurfürstentum „im Halbjahrhundert zwischen 1675 und 1725“ ereignete.⁴³

Der Nachfolger des „Großen Kurfürsten“, Friedrich III., der 18. Januar 1701 als Friedrich I. in Königsberg zum König in Preußen gekrönt wurde, ist in der Geschichtsschreibung oft unterschätzt worden. Doch auch seine Regierungszeit war „eine Zeit des tastenden Voranschreitens zu neuen Ufern ... Der erste König öffnete sich den Strömungen seines Zeitalters. Unter seinen Augen entwickelte sich ein bewegtes Panorama der Frühaufklärung. Im übrigen ließ er jedem die ‚Freiheit seines Gewissens‘ ... Die Gesinnungen des Königs boten guten Schirm für die verschiedensten geistigen Strömungen. ... Die Toleranzpolitik bestand in Regierung, Verwaltung und Universitäten ihre erste Bewährungsprobe.“⁴⁴

Der Nachfolger Friedrich III. (I.), der Soldatenkönig, wird oft der Intoleranz geziehen. Dies schon wegen seines Verhaltens gegenüber seinem Sohn, aber auch wegen seiner zeitweiligen Bevorzugung des Halleschen Pietismus mit August Hermann Francke. Das führte zeitweilig zur puritanischen Sittsamkeit und Strenge, zu intoleranter Gesinnungsschnüffelerei. Doch auch Friedrich Wilhelm I. erschienen die evangelischen Konfessionen letztlich als gleichwertig, Unterschiede als von der „Prediger Zenckereien“ herrührend

42 Ludwig Hüttl: Friedrich Wilhelm von Brandenburg der Große Kurfürst 1620–1688. Eine politische Biographie, München 1981, S. 456.

43 Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen (wie Anm. 39), S. 74. Zum Toleranzedikt vom 20.10.1685 vgl. Wollgast: Zum Toleranzproblem in Vergangenheit und Gegenwart (wie Anm. 8), S. 36f.

44 Ebd., S. 75.

(1722); er hat selbst auf die Beilegung von Lehrstreitigkeiten unter Theologen und Philosophen in Halle, Berlin und Königsberg viel Zeit verwandt. Ob dabei immer glücklich und erfolgreich läßt die Landesverweisung von Chr. Wolff bezweifeln. Für Friedrich Wilhelm I. „lag die Schwierigkeit darin, daß die Bandbreite der Toleranzforderungen von Jahr zu Jahr zunahm und daß dies mit seinem Fiskalismus und Machtstaatsideal, zumal im Militärwesen, zur Deckung zu bringen war.“⁴⁵ Seine Toleranzpolitik nahm neben Exulanten aus Böhmen und Mähren (1732, 1737) auf Grund des Einladungs- und Toleranzpatents vom 2. Februar 1732 auch rund 20000 Salzburger auf, von denen 15500 in dem von der Pest geschädigten Ostpreußen angesiedelt wurden. Der „Soldatenkönig“ ließ auch in Berlin, Potsdam und Spandau für katholische Soldaten und „Rüstungsarbeiter“ erstmalig Kapellen errichten, fast ein Viertel seines Heeres bestand ja aus Katholiken. Kommerz, Fiskalismus und Toleranz waren auch in seinem Verhältnis zu den Juden eng verknüpft, Friedrich Wilhelm I. Staatsreform schloß auch die Juden nicht aus, neben der Generaltoleranz ist die Individualtoleranz mit Rechtsschutzmaßnahmen verbessert worden.

Unter dem Sohn des „Soldatenkönigs“, unter Friedrich II., dem Großen, wuchs die Toleranzbreite in Brandenburg-Preußen erheblich, gerade im religiösen Bereich. Er hatte J. Locke, P. Bayle, Voltaire u.a. schon als Kronprinz gelesen. Daher auch seine Position der unbedingten Toleranz neben radikaler aufklärerischer Religionskritik. Katholiken und Juden, bisher am stärksten benachteiligte Minoritäten in Preußen, sind vornehmlich Nutznießer der fridrizianischen Toleranzpolitik geworden. Toleranz hieß ihn „die ‚metaphysische Anschauung‘ vor kleinlichen Eingriffen der Behörden und Kirchen zu bewahren. Doch schützte er, wo nötig, von den gleichen Duldungsgrundsätzen her Pfarrer gegen Intoleranz und Überheblichkeit von Gemeinden, konsistorialen Amtsbrüdern oder Ständen, oder er gestattete ein liberales Eherecht. Die beginnende Erweiterung der individuellen Grundrechte im Gefolge der vom Toleranzstaat angefochtenen konfessionellen Disziplinarrechte wird deutlich. Auch zugunsten freigeistlicher Strömungen schlug der Toleranzgedanke durch.“⁴⁶

Das alles ist mit Tausenden von Seiten zu belegen. Das können wir hier nicht anführen, es wären einige Arbeiten für sich! Wir beschränken uns auf einige „Randbemerkungen Friedrichs des Großen“. Es sind offizielle Stel-

45 Ebd.

46 Ebd., S. 80.

lungnahmen des Königs zu Eingaben, Bitten, Fragen, Plänen, Urteilen usw.⁴⁷, m.E. herrliche Dokumente voller Toleranz, voller Bildung und Humor. Nachstehend einige Beispiele:

Von allen Randbemerkungen ist die berühmteste die oft angeführte und oft mißverständene, kurz nach seinem Regierungsantritt am 22. Juni 1740 geschriebene: „Die Religionen müßen alle tolleriret werden und muß der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, daß keine der andern Abruch tuhe, den hier muß ein jeder nach seiner Fasson selich werden.“ Diese Randbemerkung richtet sich zunächst gegen einen evangelischen Vorstoß gegen die katholischen Schulen, die Friedrich Wilhelm I. für katholische Soldatenkinder eingerichtet hatte.

Einer Entscheidung auf einen Gesangbuchstreit setzt der König noch hinzu: „Ein jeder Kann bei mir glauben was er will, wenn er nur ehrlich ist. Was die Gesangbücher angeht, so steht einem jeden frei zu singen: ‚Nun ruhen alle Wälder‘ oder dergleichen dummes und thörigtes Zeug mehr. Aber die Priester müssen die Toleranz nicht vergessen, denn ihnen wird keine Verfolgung gestattet werden.“

Auf die Anfrage eines Stadtmagistrats, wie ein Bürger zu bestrafen sei, der Gott, den König und den Magistrat gelästert habe, erfolgt die Randbemerkung Friedrich II.: „Daß der Arrestant Gott gelästert hat, ist ein Beweis, daß er ihn nicht kennt; daß er mich gelästert hat, vergebe ich ihm; daß er aber einen edlen Rat gelästert hat, dafür soll er exemplarisch bestraft werden und auf eine halbe Stunde nach Spandau kommen.“ M.E. paaren sich hier Toleranz und Ironie, wie häufig bei Friedrich II., hervorragend.

47 Vgl. zum folgenden: Die Randbemerkungen Friedrichs des Großen. Gesammelt und erläutert von Georg Borhardt, Potsdam 1936, S. 78–80, 84–85, 87. Zur Toleranzpolitik von Friedrich II. vgl.: Ingrid Mittenzwei: Die philosophischen Ansichten Friedrich II., in: Friedrich II. von Preußen. Schriften und Briefe, hrsg. von Ingrid Mittenzwei, Leipzig 1985, S. 5–57. Die Reformen Joseph II. in Österreich stellen zwar „den weitestgehenden Versuch innerhalb der Welt absolutistischer Staaten auf dem Kontinent dar, die Staats- und Bürgerrechtsideen der Aufklärung in einem zentralistischen Staat mit rationell arbeitender Verwaltung konsequent zu verwirklichen.“ Aber sie bezeichnen einen „Nachholbedarf“ gegenüber Preußen, was H. Rudolph mit dem Edikt von Potsdam (1685), der Ansiedlung Salzburger Emigranten in Preußen nach 1732 und mit der Politik Friedrich II. bis zu dem von ihm inausgurierten „Woellnerschen Edikt“ (1788) belegt. Vgl. Hartmut Rudolph: Öffentliche Religion und Toleranz. Zur Parallelität preußischer Religionspolitik und josephinischer Reformen im Lichte der Aufklärung, in: Peter F. Barton (Hrsg.), in: Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift, Wien 1981 (Studien u. Texte zur Kirchengeschichte u. Geschichte, 2. Rhe., Bd. VIII), S. 221–249, zit. S. 222.

Auf eine Anfrage des Generaldirektoriums, ob in Frankfurt an der Oder ein Katholik das Bürgerrecht erwerben dürfe, antwortete Friedrich im Juni 1740: „Alle Religionen seindt gleich und guth, wan nuhr die leute, so sie profesiren, Ehrliche leute seindt, und wen Türken und Heihden kämen und wollten das Land pöpliren, so wollen wir sie Mosqueen und Kirchen bauen.“

Das Magdeburgische Konsistorium beschied der König in der Frage eines biblischen Eehindernisses (Heirat mit der Witwe des Vatersbruders): „Ich als Wicarius Jesu Cristi und Ertzbischoff zu Magdeburg befehle, das sie Ehlich zusammengegeben werden.“ Dies ist ein Beispiel für seine liberale Ehegesetzgebung.

Oft nahm König Friedrich II. auch die Pfarrer in Schutz, die nach Ansicht ihrer Gemeinde oder des Konsistoriums zu freisinnig predigten. Ein reformierter Prediger in Valengin im jetzigen Schweizer Kanton Neuenburg, der damals zu Preußen gehörte, hatte auf der Kanzel die Ewigkeit der Höllenstrafen angezweifelt. Die Stände enthoben ihn deshalb seines Amtes. Er wandte sich an den König, und die Stände wurden mit Kabinettsordre angewiesen, den Prediger wieder anzustellen und mehr Toleranz zu üben. Die Stände rechtfertigten sich und führten unter anderem aus, die Volksmasse glaube fest an die Ewigkeit der Höllenstrafen und würde einem Geistlichen, der sie bezweifle, nicht vertrauen. Der König setzte dazu: „Si mes sujets en Valengin veulent etre damnés éternellement, je ne trouve rien à redire.“ („Wenn meine Untertanen in Valengin ewig verdammt sein wollen, so habe ich nichts dawider.“) Ein Pfarrer in Pommern hatte in der Predigt Zweifel an der Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tage geäußert. Auf die Bitte der Gemeinde, deshalb einen andern Pfarrer zu bestellen macht Friedrich II. die Randbemerkung: „Der Pfarrer bleibt. Wenn er am jüngsten Tage nicht mit aufstehen will, kann er ruhig liegen bleiben.“

Friedrich II. hatte noch das 1794 erschienene „Allgemeine Landrecht“ in Auftrag gegeben, in dem es heißt: „Jedem Einwohner im Staat muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden. Niemand ist schuldig, über seine Privatmeinungen in Religionssachen Vorschriften vom Staat anzunehmen. Niemand soll wegen seiner Religionsmeinungen beunruhigt, zur Rechenschaft gezogen, verspottet oder gar verfolgt werden.“ Das Wöllnersche Religionsedikt (1788), lange vorwiegend negativ beurteilt, enthielt im ersten Hauptabschnitt de facto ein allgemeines Toleranzpatent. „Mit diesem wurden erstmals in einem solchen religionspolitischen Grundgesetz, als welches das Edikt von seinen Urhebern gedacht war, die Religions-

freiheit der drei ‚Hauptkonfessionen‘, der geduldeten ‚Secten und Religions-Partheyen‘, sowie die individuelle Gewissensfreiheit gewährleistet.“⁴⁸

Vieles, was in den letzten zwei Jahrhunderten an Gutem und Schlechtem in Preußen geschah, ist hier nicht zu behandeln. Nie kann man in der Wissenschaft vollständig sein! Jedenfalls: „Mit seiner trotz aller Alltagsschlacken erfolgreichen Toleranzpolitik hatte der Rechtsstaat Preußen seinen deutschen und nichtdeutschen Staatsbürgern im Verfassungsrahmen etwas gegeben, was heute nicht überall zu den Grundrechten und Grundfreiheiten des nachmittelalterlichen Menschen gehört: die durch Verfassung und unabhängige Rechtsprechung abgesicherte religiöse Toleranz als Voraussetzung und Paradigma der allgemeineren weltanschaulichen und der politisch-demokratischen Toleranz.“⁴⁹

Generell wird der Begriff der Toleranz im 17. und 18. Jh. vornehmlich in kirchenpolitischem Sinne gebraucht. Dabei wird gefragt, inwieweit es dem Staat möglich und sinnvoll erscheint, religiöse Toleranz zu üben.⁵⁰ Überhaupt wird der Begriff „Toleranz“ seit der Wende vom 17. zum 18. Jh. in Deutschland zunehmend verwendet. Mit dem Frieden von Münster und Osnabrück gehört es „zur Pflicht der Untertanen, sich der von der Landesobrigkeit rezipierten Kirche (religio recepta) einzuordnen, während gleichzeitig im Rahmen einer individualistischen, auf das eigene Haus beschränkten Religionsausübung gegen Andersgläubige Toleranz geübt wird (religio tolerata). Diese letztgenannte Freiheit wurde in der Reichsgesetzgebung mit dem Terminus ‚Gewissensfreiheit‘ belegt. Es handelte sich freilich auch hier immer noch um eine Ausnahmeregelung. Der Westfälische Friede bildete die Grund-

48 Zit. Rudolph: Öffentliche Religion und Toleranz (wie Anm. 47), S. 240; Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen (wie Anm. 39), S. 84.

49 Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen (wie Anm. 39), S. 87.

50 Vgl. Gerhard Besier: 'Toleranz' als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. von Otto Brunner †, Werner Conze † und Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 495–510. Z.B. Johann Gerhard: ... An diversae religiones in bene republ. tolerandae?, Jena 1604; Johann Tarnow: Oratio... an in republica christiana a magistratu politicó, salva conscientia plures quam una tolerari queant religiones, Rostock 1619; Valentinus Friderici: De religionum tolerantia, Lipsiae 1666; Christian Thomasius: Historia contentio-nis inter imperium et sacerdotium breviter delineata usque ad saeculum XVI...., Halle 1722; ders.: De Tolerantia dissentientium in Controversiis religionis, Halle 1693; Justus Henning Böhmer: De tolerantiae religiosae effectibus civilibus, Halle 1726, dt.u.d.T.: Der Toleranz und Gewissensfreiheit Rechtmäßigkeit, Notwendigkeit und Nutzen, Hamburg 1728; Johann Peter Banniza: Dissertatio de diversarum religionum in eodem Territorio tolerantia ac recep-tione generica et speciali, Wirceburgi 1739; Christoph Matthäus Pfaff: De zizaniis non evel-lendis... seu de tolerantia diversarum in eodem territorio religionum, o.O. 1737.

lage des Religionsrechtes bis zum Ende des alten Reiches“, also bis 1806.⁵¹ Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der „Große Kurfürst“, hat als erster Fürst in einem europäischen Staat „religiöse Toleranz auf die Grundlage öffentlichen Rechts“ gestellt. Doch mit dem Aufkommen der Aufklärung gehörten religiöser Glaube und religiöse Handlungen in den privaten Bereich der Untertanen. Der Staat führte darüber lediglich Oberaufsicht, um Gefahren und Störungen für das Gemeinwesen abzuwehren. In diesem Sinne hat z.B. auch Chr. Thomasius geschrieben. Im Gegensatz zu bzw. in Fortführung des Westfälischen Friedens erfolgte im 18. Jh. die Duldung religiöser Sekten. Unter Friedrich II. erhielten die Mennoniten, Unitarier (Sozinianer), Schwenkfeldianer u.a. Duldung. Der Preußenkönig schrieb dazu in seinen Überlegungen zu „Aberglaube und Religion“: „Alle diese Sekten leben hier in Frieden und tragen gleichmäßig zum Wohl des Staates bei. Hinsichtlich der Moral unterscheidet sich keine Religion erheblich von der anderen. So können sie alle der Regierung gleich recht sein, die folglich jedem die Freiheit läßt, den Weg zum Himmel einzuschlagen, der ihm gefällt. Nichts weiter verlangt sie von dem Einzelnen, als daß er ein guter Staatsbürger ist. Der falsche Eifer ist ein Tyrann, der Länder entvölkert; die Toleranz ist eine zärtliche Mutter, die für ihr Wohlergehen und Gedeihen sorgt.“⁵²

Doch Preußen war nur ein Teil des großen deutschen Reiches! Und es bezeichnete auch in dieser Frage nicht dessen normale Verhältnisse!

Der Frieden zu Münster und Osnabrück hatte 1648 in dem von unterschiedlichen christlichen Konfessionen zerrissenen Deutschland eine Gleichberechtigung der drei Hauptkonfessionen – Katholizismus, Calvinismus und Luthertum – erbracht. Die „Sekten“ blieben weiterhin von ihr ausgeschlossen. Das war aber blanke Theorie! „Denn von 1648 bis 1806 verging im Reich kaum ein Jahr, ohne daß es zu größeren Unruhen zwischen den Bekenntnissen kam. Streitigkeiten entstanden unter den Territorien des Reichs, zwischen Obrigkeit und Untertanen, insbesondere aber innerhalb der einfachen Bevölkerung. Nur ausnahmsweise gelang es, solche Zwistigkeiten dauerhaft beizulegen. In der Regel brachen sie nach Zeiten relativer Ruhe erneut aus oder zogen sich über Jahrzehnte hin. Die große Menge der Beschwerden, die Katholiken und Protestanten gegeneinander vorbrachten, übertraf die wenigen Ansätze gemeinschaftlichen Auskommens bei weitem. Paradoxerweise waren die Anordnungen des Westfälischen Friedens Ursache für die Zunahme

51 Ebd., S. 496.

52 Friedrich der Große: Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg (1751), in ders.: Werke, hrsg. von Gustav Berthold Volz, Bd. 1, Berlin 1913, S. 201.

der Streitfälle, denn die Artikel schrieben einen Zustand in Religions- und Kirchensachen fest, der für Veränderungen wenig bis keinen Raum ließ, der vor allem die Zu- und Abnahme der Konfessionen, die Verschiebung der Bevölkerungszahl zugunsten von Protestanten oder Katholiken in einem Territorium, einer Stadt oder einem Dorf nicht berücksichtigte. Die Folge war, daß überall dort Reibereien entstanden, wo das kriegsbedingt verminderte Bekenntnis aufgrund des Normaljahrs mehr Rechte und Besitztümer erhielt als die neue andersgläubige Mehrheit. ... Aber auch in Gebieten, in denen eine Konfessionspartei der Zahl nach immer überlegen blieb, förderte das Friedenswerk starrsinniges Konfessionsdenken. Katholiken und Protestanten beharrten fest auf den vertraglichen Bestimmungen. ... Toleranz gegenüber dem anderen Bekenntnis blieb im Heiligen Römischen Reich bei Herrschern wie Untertanen die große Ausnahme. Der Normalfall waren widerwillige Anerkennung, Unduldsamkeit oder Ablehnung. Die Ausbreitung der anderen Konfession im eigenen Land suchten die Regierenden möglichst zu verhindern.⁵³ Beispiele dafür, damit für Abweichungen vom Normaljahr 1624, das nach dem Frieden von Münster und Osnabrück für kirchliche Besitzverhältnisse und religiöse Rechte bestimmend war und von den Festlegungen des Friedensvertrags selbst, sind z.B. bei J. Luh zusammengestellt.⁵⁴ Zudem gewährten Landesherrn kirchliche Vorrechte und Freiheiten, die der Westfälische Frieden dem schwächeren Bekenntnis zugestand, häufig „nur gegen Entschädigung. Der Große Kurfürst ließ sich die freie Religionsübung der Katholiken Kleves durch erhöhte Abgaben entlohnen. ... König Friedrich Wilhelm I. erlaubte den Katholiken der Grafschaft Lingen, die 1702 an Preußen gekommen war, den Privatgottesdienst erst, nachdem sie ihm fünftausend Taler für Kanonen und einen hochgewachsenen Grenadier bezahlt hatten. Allerdings mußte der katholische Gottesdienst zur selben Zeit wie der reformierte stattfinden. Die Katholiken durften weder Kirchen noch Kapellen, Pastoren- oder Schulhäuser bauen. Es war ihnen verboten, Glocken zu läuten

53 Jürgen Luh: Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806, Paderborn 1995 (zugl. Diss. FU Berlin 1992), S. 22f. Vgl. Armin Reese: Pax sit Christiana. Die westfälischen Friedensverhandlungen als europäisches Ereignis, Düsseldorf 1988 (Historisches Seminar, Bd. 9).

54 Vgl. ebd., S. 23–31. Zur Toleranz im 18. Jh. vgl. Peter F. Barton: Der lange Weg zur Toleranz, in: ders. (Hrsg.): Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Josephs II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift, Wien 1981 (Studien u. Texte zur Kirchengeschichte u. Geschichte, 2. Rhe., Bd. IX), S. 11–32; Heinrich Lutz: Das Toleranzedikt von 1781 im Kontext der europäischen Aufklärung, in: Rendtorff (Hrsg.): Glaube und Toleranz (wie Anm. 14), S. 10–29.

und Prozessionen zu halten, auch Kreuze, Lichter oder Weihwasser öffentlich zu verwenden, und selbst ihre Toten sollten nicht mit herkömmlichen Zeremonien bestattet werden. 97 Prozent der Bevölkerung Lingens waren katholisch.“⁵⁵ Es gab einige Ausnahmen von dieser Handlungsweise! So war Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels 1685, 33 Jahre nachdem er zum Katholizismus konvertiert war, „der einzige katholische Herrscher, der den aus Frankreich vertriebenen Hugenotten Zuflucht und Unterstützung gewährte.“⁵⁶ Die völlige Intoleranz der einfachen Bevölkerung gegenüber Andersgläubigen sei ebenfalls mit einigen Beispielen charakterisiert: „Im Herzogtum Kleve vertrieb der lutherische Küster der Simultankirche von Hemerde mit Hilfe einiger Bewaffneter den katholischen Pfarrer, der dort die Beichte hatte abnehmen wollen. In Duisburg warfen calvinistische Studenten mehrmals die Fenster der katholischen Kirche ein, hetzten reformierte Bürger ihre Hunde auf katholische Geistliche. ... Immerhin erlaubte in der brandenburgischen Stadt Bernau der evangelische Magistrat den katholischen Einwohnern schon 1783 die lutherische Stadtkirche mitzubenuetzen; bisher hatten die Katholiken ihren Gottesdienst im Wirtshaus halten müssen. Einige andere Städte in der Mark folgten Bernaus Beispiel. Doch blieb die Sache nicht unwidersprochen. 1784 erschien in der Berlinischen Monatsschrift der Artikel ‚Falsche Toleranz einiger Märkischen und Pommerschen Städte in Ansehung der Einräumung protestantischen Kirchen zum katholischen Gottesdienst‘, der empfahl, ‚eher Juden und Mohammedanern und Naturalisten‘ evangelische Kirchen zu überlassen als Katholiken.“ Insgesamt brachten Katholiken und Lutheraner in Deutschland zwischen 1648 und 1806 mindestens 750 Religionsbeschwerden vor, durchschnittlich also mehr als vier pro Jahr.⁵⁷ Es sind aber zweifellos mehr, nicht jede Handlung und jede Abneigung gegen die andre Konfession wurde ja schriftlich erfaßt.

Bislang habe ich über „Christliche Religion und Toleranz gestern“ gesprochen, dabei vornehmlich über ihre Erscheinungen in Deutschland bzw. in Brandenburg-Preußen. Natürlich müßte man auch über Mittel-, West-, Nord-, Süd- und Ostmitteleuropa sprechen, denn vieles überlappt sich hier, vieles hat auch von einem in einen anderen Bereich gewirkt. Bis zur Gegenwart sind z.B. die Toleranzideen des englischen Philosophen John Locke (1632–1704) und des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle (1647–1706) in Europa prägend geblieben. Immer wieder wurden sie wiederholt, immer wieder wur-

55 Ebd., S. 24.

56 Ebd., S. 25.

57 Ebd., S. 27.

de an sie angeknüpft. So sagte J. Locke: „Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewährt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle die Tumulte und Kriege erzeugt hat, die es in der christlichen Welt wegen der Religion gegeben hat.“⁵⁸ P. Bayle liefert nach L. Feuerbach „eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Übel der Intoleranz – eine mikroskopische Sektion dieses apokalyptischen Untiers – eine Infinitesimalrechnung der Polemik“. Er fordere „eine wahre, eine unbeschränkte Toleranz“, sei „einer der eifrigsten, kräftigsten und zugleich gründlichsten, wo nicht der gründlichste Bekämpfer der Intoleranz“.⁵⁹ Auch P. Bayle lebte zu einer Zeit, da „das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrschendes und durch sein Alter geheiligtes Vorurteil der christlichen Welt war“. Er sagt selbst dazu: „So ist das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Christenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrschende ist. In der Tat ist dieses Dogma das Lieblingsdogma der römischen Kirche, welches sie überall, wo sie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Protestanten unterlassen es nicht, dieses Dogma in der Praxis anzuwenden, ob sie wohl das Gehässigste daran weggetan haben.“⁶⁰

Es ist zu fragen und wenigstens im Ansatz darauf zu antworten: Wie steht christliche Religion heute zu Toleranz? Beginnen wir dabei mit dem bedeutenden Epigrammatiker Friedrich von Logau. Er schrieb 1654 das Epigramm

„Glauben.

Lutherisch / Päbstisch und Calvinisch / diese Glauben alle drey
Sind verhanden; doch ist Zweifel / wo das Christenthum dann sey.“⁶¹

Diese bedenkenswerten Worte folgen auch aus der Intoleranz der christlichen Konfessionen untereinander und gegen vermeintliche Abweichler oder Atheisten – von G. Bruno oder G. Galilei bis zur Gegenwart. G.E. Lessing hat darauf mit seinem „Nathan der Weise“ (1779) geantwortet; „die Ringparabel aus dem Nathan gilt ... als ein Grundtext aufgeklärten Religionsverständnis“.

58 John Locke: Ein Brief über Toleranz. Englisch-Deutsch. Übersetzt, eingel. u. in Anmerk. erläutert von Julius Ebbinghaus. Nachdruck d. Ausg. von 1975, Hamburg 1996 (Philosophische Bibliothek; Bd. 289), S. 108f.

59 Ludwig Feuerbach: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, in: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 4, Berlin 1967, S. 205, 206, 208.

60 Zit. ebd., S. 209.

61 Zit. nach: Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse. Hrsg. von Albrecht Schöne, 3. verb. Aufl., München 1988, S. 996.

ses, ja, als die magna charta religiöser Toleranz überhaupt“.⁶² Mit Lessings „Nathan der Weise“ wird ein neues Toleranzverständnis gegeben: „Erscheint Toleranz zunächst als die Bereitschaft, die andere (nicht wahre) Religion und ihre Anhänger zu dulden, so zeigt sich Toleranz am Ende als die Bereitschaft zu herzlichster Verträglichkeit, die ihrerseits Kennzeichen und Ausweis der wahren Religion ist. D.h., jede tolerante Religion ist wahre Religion – es kann also mehr als einen echten Ring geben. Die Anerkennung dieser Pluralität (und nicht das Erdulden des als verkehrt Empfundene(n)) wird damit zum Wesensmerkmal von Toleranz.“⁶³ Dies führt dahin, daß Toleranz im ursprünglichen Sinne des Wortes, als Duldung, dann als Intoleranz gilt, und ergibt auch einen Pluralismus im Religionsverständnis. Dazu haben wir bereits H.J. Greschats Idee von den zehn Möglichkeiten beim Aufeinandertreffen zweier Religionen zitiert. Die Annahme der Unerforschlichkeit Gottes (1. Tim. 6, 16; 1. Ko 13, 12) dient dabei als Grundlage. P. Tillich formulierte vier Voraussetzungen für das sinnvolle Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Religionen: „Die erste Voraussetzung ist, daß beide Partner der Religion des anderen nicht ihren Wert absprechen, sondern sie als Religion gelten lassen, die letztlich auf Offenbarungserfahrung beruht – nur so kann die Aussprache der Mühe wert erscheinen. Die zweite Voraussetzung ist, daß beide Partner ihren religiösen Standpunkt mit Überzeugung vertreten können, so daß das Gespräch eine ernsthafte Gegenüberstellung der verschiedenen Standpunkte ist. Die dritte Voraussetzung ist, daß es eine gemeinsame Basis gibt, die sowohl Einigkeit wie Widerspruch ermöglicht, und schließlich ist es nötig, daß beide Partner der Kritik zugänglich sind, die gegen ihre eigene religiöse Stellung gerichtet ist.“⁶⁴ Für diese wie auch für die folgenden Feststellungen bedarf es der Dialektik, des uralten dialektischen Denkens, das heute in seiner Bedeutung verkannt, ignoriert, verunglimpft, auf marxistisches Denken reduziert wird. Eine platte aber sehr gängig Bestimmung von der Art: Toleranz ja, Intoleranz nein ist unwissenschaftlich, auch, wenn man sie im christlichen Bereich an Mt 5, 37 („Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das

62 Wilfried Härle: Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen, in: *Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Wolfgang Erich Müller und Hartmut H.R. Schulz, Würzburg 1992, S. 323–338, zit. S. 323; vertieft in: Wilfried Härle: *Wahrheitsgewißheit als Bedingung von Toleranz*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*. Hrsg. von Christoph Schwöbel und Dorothee von Tippelskirch, Freiburg-Basel-Wien 2002, S. 77–97.

63 Ebd., S. 325.

64 Paul Tillich: *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1962). In: ders.: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke*, Bd. V. Stuttgart 1964, S. 51–98, zit. S. 81.

ist vom Übel“) orientiert. Denn: „Für das Christentum ist ... das Bekenntnis kirchenbildend und kirchentrennend zugleich. Diese Tatsache hat ihren Grund in einem Zentralgedanken des Neuen Testaments, daß nämlich die Eingliederung in Christus die Eingliederung in seinen mystischen Leib, die Kirche, ist und daß die dazu gehörende Geistvermittlung und der Geistbesitz sich im richtigen geistgewirkten Bekenntnis anzeigen (z.B. Röm 8, 9–11; 10, 9–10). Wer also den rechten Glauben bekennt, gibt so zu erkennen, daß ihn Christus in seinen mystischen Leib, die Kirche, eingegliedert hat und daß er den heilbringenden heiligen Geist besitzt. Nur ein solcher Mensch darf dann in die irdische Kirche aufgenommen werden, da sie die sichtbare Seite der Kirche Jesu Christi ist. Wer ... einen anderen Glauben bekennt, als ihn die Kirche verkündet, beweist damit, daß er auf einen anderen Geist, als ihn die Kirche hat, hört, sei es auf seinen eigenen oder auf den Satan Diese innerkirchliche Intoleranz ist theologisch in der Einzigkeit Jesu und seines Evangeliums und in der Absolutheit seiner Lehren, Gebote und Anordnungen begründet. Sie wurde erst dadurch verhängnisvoll, daß man einerseits diese Absolutheit auf die Formulierung des Glaubens und die kirchliche Ordnung ausdehnte ... und daß andererseits seit der Spätantike Kirche und Gesellschaft kongruent wurden, wodurch Irrgläubigen kein Platz mehr blieb.“⁶⁵ Mit der Aufklärung kam es zur Privatisierung der Bekenntnisse, zur Trennung von Kirche und Staat. Damit erlangten alle religiösen Bekenntnisse Freiheit, soweit sie den Staat nicht gefährdeten. Für den Katholizismus gilt die innerkirchliche Intoleranz aber bis heute, da er seine Prinzipien, Lehren und Ansprüche nicht grundlegend revidiert hat. Doch hat das II. Vaticanum nicht Toleranz geboten? Dies Konzil hat im Verlauf von 4 Jahren 1962–1965 vier Konstitutionen, neun Dekrete und drei Deklarationen beschlossen. Festgelegt wurde u.a.: „Achtung und Liebe sind auch denen zu gewähren, die in sozialen, politischen oder auch religiösen Fragen anders denken und handeln als wir ... man muß unterscheiden zwischen dem Irrtum, der immer zu verwerfen ist, und dem Irrenden, der seine Personenwürde stets bewahrt, auch wenn er mit falschen oder weniger genauen religiösen Auffassungen belastet ist.“⁶⁶ Das II. Vaticanum sieht auch „die getrennten Brüder“ als „dem Leibe Christi eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit

65 Otto Scheib: Das Problem von Toleranz und Intoleranz im Lichte der neuzeitlichen Religionsgespräche in Ostdeutschland und Osteuropa, in: Trierer Theologische Zeitschrift, Trier 84 (1975), S. 271–286, zit. S. 284.

66 Pastoralkonstitution Über die Kirche in der Welt von heute, in: Die Beschlüsse des Konzils. Der vollständige Text der vom II. Vatikanischen Konzil beschlossenen Dokumente in deutscher Übersetzung, hrsg. von Werner Becker, Leipzig 1966, S. 137–226, zit. S. 160.

Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“. Doch das ist relativ! „Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben.“⁶⁷ Schließlich wird im II. Vaticanum auch gesagt: „Das Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat ... und zwar in der Weise, daß in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert wird, privat oder öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit andern nach seinem Gewissen zu handeln, innerhalb der gebührenden Grenzen ... Dieses Recht ... muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.“⁶⁸ Sicher sind damit nur einige Eckpunkte des II. Vaticanums zur kirchlichen Toleranzproblematik erfaßt. Doch m.E. sind sie zentral! Die führende Rolle des Katholizismus gegenüber den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften ist dabei keineswegs aufgegeben! Abgesehen davon, daß der Satz „außerhalb der Kirche kein Heil“ (*extra ecclesiam nulla salus*) nach wie vor als gültig betrachtet wird. Was ist übrigens Religionsfreiheit, „innerhalb der gebührenden Grenzen“? Selbst in den Konstitutionen des II. Vaticanums ist „kein Satz als für die ganze Kirche verbindliche (unfehlbare und unabänderliche) Glaubens- und Sittenlehre definiert worden“, und „In den ‚Erklärungen‘ (Deklarationen) wendet sich die Kirche in besonderer Weise an die ganze Welt, wie es schon Papst Johannes XXIII. in seiner berühmten Enzyklika Über den Frieden („*Pacem in terris*“) getan hatte.“⁶⁹

Spätestens seit 1918 ist in Deutschland das politische System durch den politischen Pluralismus der Parteien bestimmt. Das Scheitern des Nationalso-

67 Dekret über den Ökumenismus, in ebd., S. 237–256, zit. S. 241.

68 Erklärung über die Religionsfreiheit, in ebd., S. 449–462, zit. S. 451. Vgl. auch Ernst-Wolfgang Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (1968), in: Lutz (Hrsg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (wie Anm. 13), S. 401–421; Reinhard Göllner: Vom Wert der Wahrheit und vom Existenzrecht des Irrtums. Toleranz und Religionsfreiheit im Vaticanum II, in: Toleranz und Religion. Perspektiven zum interreligiösen Gespräch. Hrsg. von Werner Brändle, Gottfried Leder und Dieter Lüttinge, Hildesheim-Zürich-New York 1996, S. 113–129.

69 Werner Becker: Vorwort zu: Die Beschlüsse des Konzils (wie Anm. 66), S. 9–12, zit. S. 12. Nach D. Sölle unterscheidet die katholische Kirche von heute: 1. die theologisch-dogmatische Toleranz. Sie wird „nach wie vor abgelehnt... weil in Glaubensfragen der Absolutheitsanspruch der Alleinwahrheit des katholischen Glaubens aufrechterhalten werden muß.“ 2. „praktisch-bürgerliche Toleranz...gilt als christliche Liebespflicht“, 3. „...die staatlich-politische Toleranz...muß nach den verschiedenen Situationen beurteilt werden.“ Dorothee Sölle: Christentum und Intoleranz, in: Uwe Schultz (Hrsg.): Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 79–92, zit. S. 83.

zialismus, aber auch das Scheitern der „sozialistischen“ DDR hat neue und radikalere Pluralisierungsprozesse hinzugesetzt. Die Migrationsbewegung im Europa des letzten Drittels des 20. Jhs. führte ebenfalls zu einer Intensivierung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus, brachte Herausforderungen mit sich. Pluralistische Gesellschaften sind einerseits „darauf angewiesen, daß in ihnen Toleranz gegenüber dem Anderen geübt wird. Auf der anderen Seite ist dies nur möglich, wenn es in pluralistischen Gesellschaften Möglichkeiten der Identitätsgewinnung und Identitätsvergewisserung gibt, die zur Ausbildung von stabilen, toleranzfähigen Identitäten beitragen. Identitätsbildung und Bildung zur Toleranz bedingen sich gegenseitig. Den Kirchen und Religionsgemeinschaften kommt dabei eine besondere Verantwortung zu. In ihnen muß sich beides vollziehen: die Ausbildung von Identitäten, die die Begegnung mit dem Anderen nicht als Bedrohung der eigenen Identität fürchten müssen, und die Bildung zur Toleranz, die den Anderen als Anderen respektiert.“⁷⁰ Doch auch das ist ein weites Feld, es kann hier nicht näher behandelt werden.

Alle reden heute von Toleranz, in welcher unterschiedlicher Weise, habe ich einleitend angedeutet. Doch es ist zu beachten: Toleranz ist auch „eine derart anspruchsvolle Tugend, daß ihre Verwirklichung ‚unmöglich‘ ist – vielleicht sogar logisch unhaltbar, da sie uns in Widersprüche verwickelt. In einer anderen Perspektive jedoch ist Toleranz weit davon entfernt, eine hinreichend befriedigende Tugend zu sein. Sie wird für allzu langweilig, allzu schwächlich und einer zivilen Ordnung oder Gesellschaft gegenseitiger Wertschätzung und Anerkennung in jeglicher Weise für unangemessen erachtet. ... Was die Forderung von Toleranz noch komplizierter macht, ist die Tatsache, daß Toleranz uns nicht sehr weit bringt – unabhängig davon, ob wir sie für unmöglich oder fad halten. Denn es herrscht beinahe einmütiges Einverständnis darüber, daß es Handlungen gibt (und vielleicht auch Worte...) die jenseits aller moralischen Grenzen liegen und nicht toleriert werden dürfen. Manche Schrecken des zwanzigsten Jahrhunderts wie Genozid und andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit fallen unter diese Rubrik. Und wenn deshalb bestimmte Handlungen deutlich jenseits des Tolerierbaren liegen, dann müssen wir uns mit der Definition dessen befassen, was toleriert werden kann und was nicht.“⁷¹ Damit sind wir bei der Intoleranz!

70 Christoph Schwöbel: Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in : Die religiösen Wurzeln der Toleranz. (wie Anm. 62), S. 11–37, zit. S. 14f.

71 Adam B. Seligman: Toleranz und religiöse Tradition, in: ebd., S. 38–52, zit. S. 38.

Intoleranz ist ein verhältnismäßig junges Forschungsgebiet. „... die Geschichte der Menschheit lässt sich immer auch, wenn auch keineswegs ausschließlich, als Geschichte gelebter und erlittener Intoleranz schreiben ... , und vieles deutet darauf hin, dass sie auch bis zum Ende der Zeiten nicht aus der Welt verschwinden wird. ... Gegen Intoleranz ist kein Staat, keine Gesellschaft und kein Individuum gefeit. Wo immer sie auftritt, tut sie dies in historisch spezifischen Formen, die nach Epoche, Kulturkreis, Gesellschaftsform, Milieu und Schichtzugehörigkeit zu differenzieren sind. ... Intoleranz gehört zu den Strukturmerkmalen von vor- und antidemokratischen Systemen.“⁷² Aber auch in demokratischen Systemen ist Intoleranz verbreitet, besonders zur Zeit von Kriegen, Krisen „und innerer Illiberalität“, doch auch in Normalzeiten. Toleranz ist eine fundamentale Grundlage der pluralistischen Demokratie, was auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 und die „Declaration of Principles on Tolerance“ der UNESCO vom Herbst 1995 bekunden. Aber Intoleranz ist keineswegs stets abzulehnen, wie wir noch von der entschiedenen Christin D. Sölle erfahren werden.

Nochmals: Toleranz ist heute in aller Munde, doch sie wird sehr unterschiedlich verstanden! Das weite Feld der Definition von Toleranzbestimmungen wird schon sehr deutlich in dem 1974 erschienenen, aus Rundfunkbeiträgen von 16 Autoren hervorgegangenen Sammelband „Toleranz“.⁷³ Generell gilt allerdings wohl: In Bereichen, in denen Not und Elend herrscht, ist Toleranz kaum aufweisbar! Sie fehlt auch gänzlich bei Liebedienerei und Intrigantentum. In der Politik ist Toleranz zumeist Illusion! Intoleranz gegen das Neue ist nachgerade im Menschen verankert und Durchsetzung von Toleranz ist überall ein Kraftakt. Aber auch ein Rechtsbruch oder die bewußte Aufkündigung von Toleranz kann im Namen von Toleranz erfolgen. Und Revolutionen müssen durch Intoleranz hindurch, um Toleranz zu erreichen.

Nach D. Sölle steht das Christentum „an der Spitze der Religionen, die abweichendes religiöses Verhalten ächteten und verfolgten, und zwar in einem doppelten Sinn: es vermochte nicht, andere Religionsanschauungen zu dul-

72 Aram Mattioli: Einige Überlegungen zu einem neuen Forschungsfeld, in: Aram Mattioli, Markus Ries, Enno Rudolph (Hrsg.): *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848*, Zürich 2004 (Kultur-Philosophie-Geschichte, Bd. 1), S. 9–19, zit. S. 9. Vgl. auch: Alois Wierlacher: Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung, in: *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Hrsg. von Rolf Kloepfer und Burckhard Dücker, Heidelberg 2000, S. 293–305.

73 Vgl. Anm. 69.

den und ihren Vertretern die gleichen Rechte zu gewähren – und es konnte das Prinzip der Glaubensfreiheit innerhalb der christlichen Kirchen nicht durchsetzen und die verschiedenen Ausprägungen des Glaubens nicht tolerieren.⁷⁴ Die ganze Geschichte des Christentums ist dafür gleichsam ein einziger Beleg. Das zur Macht gekommene Christentum bringt „ein Zeitalter neuer massiver Intoleranz ... Zur Entwicklung eines Toleranzbegriffs haben eher die protestantischen Außenseiter humanistischen Gepräges und die Sekten etwas geleistet.“⁷⁵ Auf die Frage, ob nicht „Intoleranz im Wesen des Glaubens begründet“ liege, „der nur einen Weg zum Heil kennt“, antwortet D. Sölle, daß auch heute in den Kirchen der „Tatbestand der Intoleranz im Sinne von Unfähigkeit zur Relationierung der eigenen Aussagen“ bestehe.⁷⁶ Dabei gebe es in der Bibel durchaus auf Toleranz hindeutende Züge. „Zweifel und Selbstkritik ... die Voraussetzung wahrer Toleranz“ sind aber den biblischen Gestalten nicht eigen. Sicher habe ein theologischer Begriff von Toleranz eindeutig Grenzen. Überhaupt: „Toleranz bedeutet heute: Raum für alle und für alles, Nichteinmischung, freies Spiel der Kräfte. Die provokative Kraft, die dieser Begriff zur Zeit seiner Durchsetzung in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft hatte, ist verschwunden ... Die skeptische Toleranz in der die meisten heute leben und die sie als Wert verinnerlicht haben, ist wesentlich passiv, zulassend und duldend. ... Der Glaube an die Wahrheitsunfähigkeit der Menschen, oder richtiger der Unglaube an ihre Wahrheitsfähigkeit, zerstört die echte kämpferische Toleranz und produziert eine Art Hyde Park-Toleranz, in der jeder alles sagen, aber niemand handeln, verändern darf. Die Folgenlosigkeit dieser Toleranz gehört zu ihrer Struktur.“⁷⁷ Zum negativen Verhältnis zur Wahrheit – sie wird heute für unauffindbar gehalten – kommt in der Gegenwart noch der Unglaube an die Gerechtigkeit. Sie sei ein überzogener Begriff, es habe sie nie gegeben, es werde sie nicht geben.

G.W.F. Hegel nannte die totale Skepsis eine „Verzweiflung an der Vernunft“. „Die Forderung nach Toleranz ist heute vielfach nichts als das Mäntelchen, das diese Verzweiflung sich umhängt, eine kraftlose Freundlichkeit als Reaktion auf die Erfahrung, daß Ideen und Wahrheiten sich in einem plu-

74 Sölle: Christentum und Intoleranz, in Schultz (Hrsg.): Toleranz (wie Anm. 69), S. 79.

75 Ebd., S. 80, S. 82.

76 Ebd., S. 84, 85.

77 Ebd., S. 86, 87f.

realistischen System widersprechen und sich neutralisieren.“⁷⁸ Nach D. Sölle stehen kämpferische Gestalten am Anfang aller politischen wie religiösen Bewegungen. Sie meint damit m.E. Perioden des Umbruchs. Für diese bejaht sie durchaus auch Intoleranz: „Die ‚Intoleranz‘ der Menschen in solch produktiven Zeiten rührt einmal daher, daß sie auf die Durchschaubarkeit der Welt vertrauen und deshalb daran glauben, daß sie veränderbar und gestaltbar ist. Es sind Zeiten grundsätzlichen Vertrauens – nicht an den vorgegebenen Sinn der Welt, aber in ihrem herstellbaren Sinn. Menschen in diesen Zeiten sind in der Lage, nach einer praktischen Wahrheit zu suchen und dieser zum Durchbruch zu verhelfen. Weil ihnen bei dieser Arbeit die Macht des Faktischen, die Wucht des Gegenwärtigen widerspricht, müssen sie streiten. Streiten, intolerant sein dem Gegenwärtigen gegenüber, heißt also, daran glauben, daß es Zweck hat, ein Ziel zu verfolgen und möglich ist, einen Sinn zu entdecken. Die aktive Intoleranz ist weiter ein Zeichen dafür, daß man die Würde des Menschen achtet. Denn wer streitet, gibt den anderen nicht auf, will auch weiter mit ihm zu tun haben und traut ihm eine Zukunft zu.“⁷⁹

Der bekannte oppositionelle Katholik Hans Küng beginnt einen Aufsatz mit den Sätzen: „Keine Frage hat in der Geschichte der Kirchen und der Religionen zu soviel Streit und blutigen Konflikten, ja ‚Religionskriegen‘ geführt wie die Frage nach der Wahrheit. Blinder Wahrheits-Eifer hat noch zu allen Zeiten und in allen Kirchen und Religionen hemmungslos verletzt, verbrannt, zerstört und gemordet. Umgekehrt hat müde Wahrheits-Vergessenheit Orientierungslosigkeit und Normenlosigkeit zur Folge, so daß viele an überhaupt nichts mehr glauben.“⁸⁰ Küng unterscheidet vier Positionen: 1. Keine Religion ist wahr, bzw. alle Religionen sind gleich unwahr, also die atheistische Po-

78 Ebd., S. 90. Vgl. Hegel's Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. October 1818, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von Hermann Glockner, 4. Aufl., Bd. 8: System der Philosophie, T. 1: Die Logik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 34: „Sie sind so weit gekommen als Pilatus, der römische Proconsul; wie er Christus das Wort Wahrheit nennen hörte, erwiderte er dieß mit der Frage: was ist Wahrheit? in dem Sinn als einer, der mit solchem Worte fertig sey und wisse, daß es keine Erkenntniß der Wahrheit gebe. So ist das, was von jeher für das Schmäählichste und Unwürdigste gegolten hat, der Erkenntniß der Wahrheit zu entsagen, von unsern Zeiten zum höchsten Triumph des Geistes erhoben worden.“

79 Ebd., S. 89.

80 Hans Küng: Was ist die wahre Religion? Versuch einer ökumenischen Kriteriologie, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Hermann Deuser, Gerhard Marcel Martin, Konrad Stock und Michael Welker, München 1986, S. 536–558, zit. S. 536.

sition. 2. „Nur eine einzige Religion ist wahr. Oder: alle anderen Religionen sind unwahr.“⁸¹ Dies ist die traditionelle katholische Position, die verkündete: „*Extra ecclesiam nulla salus*“. Seit dem II. Vaticanum ist die katholische Kirche aber davon abgetückt. 3. „Jede Religion ist wahr. Oder: alle Religionen sind gleich wahr.“⁸² Damit werden aber alle grundlegenden Unterschiede zwischen den Religionen eingeebnet, auch der zwischen den Grundtypen der mystischen und der prophetischen Religion. 4. „Eine einzige Religion ist die Wahre. Oder: Alle Religionen haben teil an der Wahrheit der einen Religion.“ Das aber ist „in praxi eine Art Eroberung durch Umarmung, eine Vereinnahmung durch Geltenlassen, eine Integration durch Relativierung und Identitätsverlust.“⁸³ Doch die Grenzen zwischen Wahrheit und Falschheit gehen durch jede Religion!

Wo nun gibt es für alle Religionen anwendbare Kriterien, um wahr und falsch in ihnen überzeugend zu reflektieren? Bislang weiß das niemand, auch H. Küng bietet lediglich einen Lösungsvorschlag. Er weiß jedenfalls und belegt es mit Beispielen, daß in jeder Religion Völkerrecht und Menschenrechte mißachtet werden: „Sind Menschenopfer zu verantworten, weil sie einem Gott dargebracht werden? Dürfen aus Glaubensgründen Kinder geschlachtet, Witwen verbrannt, Ketzer zu Tode gequält werden? Wird Prostitution zum Gottesdienst, weil sie im Tempel geschieht? Sind Gebet *und* Ehebruch, Askese *und* sexuelle Promiskuität, Fasten *und* Drogenkonsum in gleicher Weise zu rechtfertigen, wenn sie als Mittel und Wege zur ‚mystischen Erfahrung‘ dienen? Ist Scharlatanerie und Wunderschwindel, aller mögliche Lug und Trug erlaubt, weil es zu einem angeblich ‚heiligen‘ Zweck geschieht? Ist Magie, die die Gottheit zwingen will, dasselbe wie Religion, welche die Gottheit bittet? Sind Imperialismus, Rassismus oder männlicher Chauvinismus zu bejahren, wo sie religiös fundiert auftreten? Ist sogar gegen einen Massenselbstmord ... nichts einzuwenden, sofern er religiös motiviert ist? Ich meine: nein!“⁸⁴

Was H. Küng dagegen setzt, ist der Vorschlag eines religiösen Theoretikers, er sei hier nicht behandelt. Gültig sollte zweifellos sein: „Eine Religion wird ... an ihrer *maßgeblichen Lehre oder Praxis* (Tora, Neues Testament, Koran, Veden), unter Umständen auch an ihrer maßgebenden *Gestalt* (Christus, Mohammad, Buddha) gemessen.“⁸⁵ Insgesamt gelte: „Nach dem *gene-*

81 Ebd., S. 539.

82 Ebd., S. 541.

83 Ebd., S. 542.

84 Vgl. ebd., S. 545f.

relle ethischen Kriterium ist eine Religion wahr und gut, wenn und insofern sie *human* ist, Menschlichkeit nicht unterdrückt und zerstört, sondern schützt und fördert.“⁸⁶

Obgleich Toleranz und Intoleranz stets aufeinander bezogen, für sich isoliert nicht denkbar sind, hat sich die Forschung bisher fast ausschließlich mit Toleranz, kaum mit Intoleranz beschäftigt. Sie hat die großen Vordenker der Toleranz, wie S. Castelli, P. Bayle, J. Locke und G.E. Lessing gefeiert und den Eindruck erweckt „dass sich die Toleranzidee ausgehend von ihren hervorragenden Vertretern kontinuierlich in der Gesellschaft durchgesetzt habe und während der Aufklärung schliesslich zur allgemein akzeptierten Norm geworden sei.“⁸⁷ Man ließ außer acht, wollte und will nicht verstehen, dass die Aufklärung neue Formen von Intoleranz brachte: z.B. den Rassismus, den Nationalismus, den Antisemitismus, den Antiklerikalismus, auch die Jakobinerdiktatur. „Antisemitismus“ wurde wohl 1879 von dem in Berlin lebenden Journalisten und Publizisten Wilhelm Marr in Umlauf gebracht. Der Begriff setzte sich sehr schnell international durch. Erstmals entstanden jetzt eigenständige antisemitische Parteien, erstmals gewannen antijüdische Kräfte Einfluß auf Interessen- und Berufsverbände, erstmals verschmolzen sozialdarwinistische und völkische Ideen mit antijüdischen Vorurteilen zu einer rassistischen Weltanschauung. Auch Vertreter der christlichen Konfessionen engagierten sich bei diesem politisch organisierten Antisemitismus, so der evangelische Hofprediger und konservative Politiker Adolf Stoecker.

Intoleranz stellt zum einen „eine sich absolut setzende Wahrheitsüberzeugung dar, die mit schlafwandlerischer Sicherheit zwischen gut und böse, richtig und falsch, wünschbar und unnützlich zu unterscheiden weiss. Intoleranz ist zum anderen eine soziale Praxis, die fremde Kulturen, andersdenkende Menschen und missliebige Ansichten als nicht gleichberechtigt anerkennt, in ihrem Anderssein unterdrückt, kriminalisiert, pathologisiert und im Extremfall physisch zu vernichten trachtet. Intoleranz ist Ausdruck von kultureller, reli-

85 Ebd., S. 550.

86 Ebd., S. 551. Dagegen sagte H.R. Schlette: „Toleranz ohne Wahrheitsanspruch und ohne Offenheit für eine mögliche objektive Wahrheit ist sinnlos; nur angesichts verschiedener ernsthafter Wahrheitsbehauptungen wird Toleranz überhaupt erst notwendig.“ Heinz Robert Schlette: *Toleranz* (1962), in: Lutz (Hrsg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (wie Anm. 13), S. 198.

87 Mattioli: *Einige Überlegungen zu einem neuen Forschungsfeld*, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen* (wie Anm. 72), S. 11. Vgl. Helmut Berding: *Antisemitismus im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke/Aram Mattioli (Hrsg.): *Katholischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Ursachen und Traditionen im internationalen Vergleich*, Zürich 2000, S. 57–75.

giöser, wissenschaftlicher, sozialer oder politischer Definitionsmacht, zuweilen auch Widerschein von struktureller Gewalt. Sie ist an Zentren der Macht und herrschende Normen gebunden und zeigt eine asymmetrische Sozialbeziehung an, in der es kein Von-gleich-zu-gleich gibt. ... Noch in ihrer mildesten Form führt Intoleranz zur Nichtanerkennung, ja zur Herabsetzung und Verachtung des Anderen. Sie zielt auf die Anderen in ihrer Eigenschaft als Andere; sie greift sie in ihrem So-und-nicht-anders-Sein an und stilisiert sie zu einer Gefahr für Kirche, Gesellschaft, Nation oder Staat. Intoleranz ist eine Folge verinnerlichter Kultur und stets interessengeleitet. Sehr oft findet sie ihren Ausdruck in Diskriminierung und Ausgrenzung, in kultureller Zurücksetzung, Unterdrückung und der Vorenthaltung von sozialen Chancen und politischen Positionen. Ihre extremste Erscheinungsform ... ist der Völkermord. Intoleranz ist immer eine Verkörperung gesellschaftlicher Ungeduld und des Unwillens, den Anderen oder dem Anderen ein gleichberechtigtes Menschsein einzuräumen. Intoleranz zielt deshalb stets auf die Einhegung, Domestizierung und Vernichtung unerwünschter Vielfalt. Ihr Ideal ist die Gesellschaft ohne Widerspruch, in der ein wahrheitsverwaltendes Zentrum die Richtlinien für das ‚richtige‘ Leben apodiktisch vorgibt. Intoleranz muß deshalb in einem umfassenden Sinn als (Un)Kultur der Nichtachtung, Unterdrückung und Auslöschung von Differenz thematisiert werden, und zwar im Schnittbereich von Gesellschaft, Kultur und Politik.“⁸⁸ Das ist aber nur eine Definition von Intoleranz! Es gibt auch Ebenen der Intoleranz, wie Ebenen von Toleranz, was sich in deren Verständnis bzw. Definition ausdrückt. Was auch zeit- und raumabhängig ist, D. Sölle haben wir dazu zitiert. Völlige Ablehnung von Intoleranz ist letztlich auch Ablehnung jeder qualitativen Veränderung und jeder Revolution!

Toleranz ist letztlich ein Kind der Frühen Neuzeit, des sog. Konfessionellen Zeitalters und seiner „Religions“- bzw. „Bürger“-kriege. Viele Entwicklungsstufen kennzeichnen diesen Prozess. Wir sind darauf eingegangen. Ein wesentliches Problem der Toleranz ist und bleibt ihr Verhältnis zur Religion: „Viele religiöse Menschen glauben, sie könnten nicht tolerant sein, ohne ihren Glauben zu verraten. Noch weniger erträglich ist ihnen natürlich die Vorstellung eines Menschenrechts auf Religionsfreiheit. Denn es bedeutet nichts weniger als die rechtliche Anerkennung der Gleichwertigkeit des richtigen und des falschen Glaubens. Die Religionsfreiheit zwingt sie zum Leben in einer Gemeinschaft, in der der richtige Glaube nicht länger der

88 Ebd., S. 12f.

Massstab für die Pflichten des Einzelnen ist. Und doch wissen wir, dass die Religionsfreiheit sich auch unter gläubigen und frommen Völkern durchsetzte und dass sie sogar zur Quelle vieler anderer Menschenrechte geworden ist.⁸⁹ Ist das nicht auch ein dialektischer Widerspruch?

Religiöse Toleranz kann es letztlich nur in einer Ordnung geben, in der geistliche und weltliche Sphäre so ineinander verschmolzen sind, dass Glaubensirrtümer oder Verstöße gegen religiöse Pflichten zwangsläufig Sanktionen der weltlichen Gewalt auslösen müssen. In Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist diese Verschmelzung theologisch-systematisch verworfen worden! M. Luther unterscheidet das Herrschen Christi durch sein Wort als Gottes „Reich zur Rechten“ (Ps 98, 2; Apg. 7, 55), im Unterschied zum allgemeinen, die Welt auf die (eschatologische) Erlösung hin bewahrenden Walten Gottes durch Mittel der äußeren Ordnung als „Reich zur Linken“. Der Christ lebt zugleich in beiden Reichen (Regimenten). Nicht dualistisch, sondern er lebt unter Gesetz und Evangelium, ist simul justus et peccator, Gerechter und Sünder zugleich. Der siebte Vers von Paul Gerhards Lied „Befiehl du deine Wege ...“ lautet: „Auf, auf, gib deinem Schmerze / und Sorgen gute Nacht; / laß fahren, was das Herze / betrübt und traurig macht / bist du doch nicht Regente / der alles führen soll, Gott sitzt / im Regimente und führet alles wohl.“ Dies zeigt, dass jedenfalls im 17. Jh. „Regiment“ so gebräuchlich war. Gilt überhaupt für die Religion Luthers Satz: „*Fides nihil, charitas omnia tolerat* – Die Liebe vermag alles zu dulden, der Glaube nichts“?⁹⁰

Nach J. Habermas gilt: „Die begriffsgeschichtlichen Bestimmungen für religiöse Toleranz liefern uns einen Leitfaden für die Analyse der Schrittmacherrolle, die Glaubensspaltung und religiöser Pluralismus in westlichen Gesellschaften sowohl für die Entstehung wie für die konsequente Ausgestaltung rechtsstaatlicher Demokratien gehabt haben. Auf der einen Seite haben philosophische Rechtfertigungen religiöser Toleranz im 17. und 18. Jahrhundert der Säkularisierung des Staates und der Umstellung auf eine säkulare Grundlage der Legitimation den Weg gebahnt. Auf der anderen Seite verlangt der liberale Staat vom religiösen Bewusstsein eine kognitive Anpassung an die Moral der Menschenrechte. Unter beiden Aspekten wird der Kampf um religiöse Toleranz zum Vorbild für einen richtig verstandenen Multikulturalismus und die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener kultureller Lebensformen innerhalb desselben politischen Gemeinwesens. Allerdings er-

89 Ulrich K. Preuß: Menschenrechte als Toleranzgarantie, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 21–41, zit. S. 33.

90 Zit. nach ebd., S. 35. Vgl. Beitrag von A. Laube in diesem Band, S. 99–100.

fordern die kognitiven Spannungen zwischen den verschiedenen Wertkonstellationen gleichberechtigter Lebensformen eine andere Art von Toleranz als die Widersprüche zwischen den Aussagen konkurrierender Weltbilder.“ Wird allgemein das Grundrecht auf freie Religionsausübung verwirklicht, so darf man nicht nur aus der Toleranz der anderen Nutzen ziehen, sondern muss sich selbst der Toleranzforderung mit allen Konsequenzen stellen! In Deutschland haben z.B. die Zeugen Jehovas „vor dem Bundesverfassungsgericht die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts und damit die Gleichstellung mit den grossen Konfessionen errungen. Gläubigen Moslems und Juden ist, abweichend von den Regelungen des nationalen Tierschutzes, die Praxis des Schächtens gestattet worden.“⁹¹ Dies sind Beispiele dafür, dass die Religionsfreiheit auch Modell für die Einführung anderer kultureller Rechte geworden ist.

Zweifellos war „die Relativierung der Exklusivität des kirchlichen Wahrheitsanspruchs, die nicht zuletzt aus dem Kontakt mit anderen, aussereuropäischen Religionen resultierte, ... ein Prozess, der mehrere Generationen umspannte, und eigentlich erst mit der Aufklärung zu einer mehrheitsfähigen Vorstellung werden konnte.“⁹² Im Europa der Frühen Neuzeit stellten Konfessionalismus und konfessionelle Intoleranz noch einen wesentlichen Aspekt der sozialen und Herrschaftsverhältnisse dar. Viele konfessionalistische Stereotypen blieben in Deutschland während der ganzen Aufklärung erhalten, vornehmlich auf dem Lande. E. Rudolph unterscheidet in der Aufklärungsepoche zwischen theoretischer und praktischer Intoleranz. „Als Paradigma theoretischer Intoleranz dient der Umgang der Philosophen mit der Denkfigur und der Haltung der Skepsis. Als Paradigma praktischer Intoleranz dient ... der Umgang der Aufklärer mit dem politischen Individuum und seiner Freiheit in ‚Religionsdingen‘.“⁹³ Die Aufklärung bietet nur wenig Skeptiker, so J.J. Rousseau und I. Kant. Letzterer ist auch als Beispiel für die praktische Toleranz in der Aufklärung zu fassen.

Wir hatten oben bereits gesagt, daß auch die Aufklärung Formen von Intoleranz neu hervorbringt, so Revolutionen. „Sie gelten der Beseitigung eines

91 Jürgen Habermas: Intoleranz und Diskriminierung, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 43–56, zit. S. 45, S. 51.

92 Kaspar von Greyerz: Konfessionelle Intoleranz und Konfessionalismus im Europa der Frühen Neuzeit, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 57–73, zit. S. 57.

93 Enno Rudolph: Toleranz und Intoleranz in so genannten Zeitalter der Aufklärung, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 111–124, zit. 112.

Ancien Régime, an dessen Stelle etwas Neues gesetzt wird. Das Vorhergehende kann unter diesen Umständen nicht toleriert werden, auch die Personen, die das Ancien Régime getragen und verkörpert haben, können, sofern sie sich nicht anpassen, nicht toleriert werden. Wie das 'Nichttolerieren' genau aussieht, hängt von vielen Faktoren, nicht nur der Frage von Gewalt oder Gewaltlosigkeit, ab. Strukturen können nachhaltig aufgebrochen, Institutionen beseitigt werden. Personen können marginalisiert, umerzogen, instrumentalisiert, exiliert, exekutiert werden. Toleranz kann sich in einer Revolution im Grunde nur auf Ermessensspielräume und zugelassene Abweichungen innerhalb der eigenen Gesinnungsgenossenschaft beziehen. In bestimmten Phasen von Revolutionen herrscht jedoch auch diesbezüglich keine Toleranz.⁹⁴ Die Intoleranz einer Revolution schließt nicht aus, daß Toleranz zu ihren angestrebten Zielen zählt. Für die Französische Revolution kommt dies in ihrer Déclaration vom August 1789 zum Ausdruck. Auch das bezeugt: schon die Aufklärung ist ambivalent, ihr ist Toleranz wie Intoleranz untrennbar eigen! Das verstärkt sich im 19. und 20. Jh.

Soll man sich nun generell gegen alle Vorbereitung zur Revolution und gegen Revolutionen selbst wenden? Weil sie ja intolerant sind? Ist somit z.B. die Englische Revolution des 17. Jhs. und die Französische Revolution des 18. Jhs. kategorisch abzulehnen? Ist letztlich nur noch Denken zu akzeptieren, das durchgängig tolerant ist? Was bleibt dann noch vom revolutionären Denken? In einer Theologischen Dissertation vom Jahre 2000 heißt es z.B.: „Utopisches Denken ist gehalten, zukünftig immer den ... demokratischen Verfassungsstaat ... seinen Überlegungen zugrundelegen ... Das heißt, utopisches Denken wird sich zukünftig aller konkreten Utopien zu enthalten haben.“⁹⁵ Wieviel Errungenschaften unserer Zeit sind letztlich durch Revolutionen, auch durch Kriege, mit Parteien, staatlicher Gewalt, Glaubensbekenntnissen bzw. Konfessionen erreicht worden! War das alles falsch, verfehlt, bedauerenswert?

Es wäre auch zu einfach, würde man das 18. Jh. „unbesehen als Zeitalter der Toleranz und als Jahrhundert der Aufklärung bezeichnen. Die Aufklärung war ein Elitephänomen. ... 1648 gilt als die Zäsur, die das Konfessionelle

94 Wolfgang Schmale: L' homme enfin satisfait. Französische Revolution und Intoleranz, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 145–163, zit. S. 145.

95 Friedemann Richert: Der endlose Weg der Utopie. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte, Konzeption und Zukunftsperspektive utopischen Denkens, Darmstadt 2001 (Diss. d. Theol. Hochschule d. Evang.-Luth. Kirche in Bayern, Neudettelsau 2000), S. 15.

Zeitalter beendet hatte.“ Allmählich kam es zu dem „Phänomen osmotischer Religiosität“, die christlichen Bekenntnisse mischten sich. Im 19. Jh. rückte dann das Unterscheidende wieder in den Vordergrund.⁹⁶ Der Rechristianisierung nach der Aufklärung im 19. Jh. folgte die Rekonfessionalisierung. Damit wurde eine neue Dynamik der Intoleranz entfesselt. Es kam zu einer Konfessionalisierung der Politik, des Vereinswesens, der Bildung, der Wohnkultur und dann auch des Sports. Grundlage dafür war u.a.: In den katholischen wie auch in den von der Säkularisation weniger betroffenen protestantischen Kirchen „wurde eine Renovation und Umorganisation eingeleitet: Während hier der Ultramontanismus aufkeimte und sich um gezähmte Wallfahrten oder den Marienkult ein barocker Heilsbetrieb entfaltete, fand man dort zu einem orthodoxen Luthertum zurück und unierte zugleich in romantisierender Harmoniehoffnung reformierte und lutherische Kirchen. Die in allen Lagern neu ausgebildete Priesterkohorte ... ersetzte mit ihrem Religionsstil die aufgeklärte Generation und gelangte zunehmend in Schlüsselpositionen ihrer Kirche. Der Pfarrer, der im 18. Jahrhundert auffällig mit den Eliten der Welt geflirtet hatte, wurde wieder zum Rückzug gezwungen und zum Seelsorger ausgebildet. Schliesslich könnte man eine Art ‚wechselseitiger Radikalisierung‘ anführen. So zeichnen diverse Daten und Ereignisse, darunter Jubiläen und Papstwechsel, für die Rekonfessionalisierung verantwortlich. 1817... wurde ... das 300-Jahr-Jubiläum von Luthers Thesenanschlag gefeiert, mit unüberhörbaren antikatholischen Misstönen. 1830 stand die ‚Konfessio Augustana‘ an, ausserdem der 200. Jahrestag der Landung Gustav Adolfs. ... Längst hatte indes auch auf katholischer Seite die konfessionelle Wiederaufrüstung begonnen: Papst Gregor XVI. versuchte seit 1831, die Welt wieder ins katholische Mittelalter zurückzuführen. Die Neo-Scholastik trat ihren Siegeszug an, vor allem aber der Ultramontanismus Seit 1821 polemisierte die Zeitschrift ‚Der Katholik‘ gegen den Protestantismus. Der wiederum wartete 1827 mit einer Gegengründung auf, die den originellen Titel trug: ‚Der Protestant‘ ... jetzt begann eine Zeit, die von konfessioneller Polarisierung und Polemisierung gekennzeichnet war. Dieses Zeitalter währte rund 150 Jahre. Es ... lässt sich durchaus mit *den* 150 Jahren vergleichen, die in der

96 Olaf Blaschke: Die Inkubationszeit konfessioneller Intoleranz im frühen 19. Jahrhundert, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 192–209, zit. S. 192f.; vgl. Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte, Freiburg i.Br. 1937 (unveränd. photomechan. Nachdruck, München 1987), S. 270f.; Thomas Nipperdey: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988.

Forschung als Konfessionelles Zeitalter gelten. Deshalb bietet es sich an, die Zeit zwischen etwa 1815 und 1970 ‚zweites Konfessionelles Zeitalter‘ zu nennen: Bildeten sich im Konfessionellen Zeitalter erstmals die Konfessionen aus, so wurden die Grenzen zwischen ihnen im zweiten Konfessionellen Zeitalter geradezu zementiert. War im 16. und 17. Jahrhundert der Konfessionalismus das bestimmende Thema, so erlangte er im 19. Jahrhundert erneut Popularität.⁹⁷ In der zweiten Hälfte des 19. Jhs. erlebte der Konfessionalismus in den Kulturkämpfen einen dramatischen Höhepunkt.

Intoleranz hat zweifellos auch einen negativen Aspekt. Sie war im Katholizismus „Teil des dogmatischen Systems, und dieses stand in einem Grundsatzkonflikt zu den in der Aufklärung erstmals formulierten Menschenrechten. ... Im Rückblick auf die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit vom 7. Dezember 1965 sah sich auch der bekannte Jurist Ernst-Wolfgang Böckenförde zur Feststellung veranlasst, dass es die katholische Kirche bisher stets abgelehnt habe, ‚die bürgerliche Toleranz als Prinzip, de iure, anzuerkennen; sie befolgte sie, wo und soweit sie es tat, als Hinnahme eines Übels und Zugeständnis an die tatsächlichen Gegebenheiten‘. Tatsächlich spricht einiges dafür, dass sich die katholische Kirche erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einer Denktradition verabschiedete, ‚welche die Geschichte der Toleranz nur als Geschichte religiösen Niedergangs wahrnehmen und bewerten konnte und gemeinhin mit Indifferentismus, erkalteter Liebe und abgestumpftem religiösem Interesse gleichgesetzt hat‘.⁹⁸ Dies läßt sich an vielen Beispielen belegen. Es geht heute auch der katholischen Kirche um eine weitgehende Berichtigung bisheriger Positionen. So erbat sie in einer öffentlichen Erklärung vom 12. März 2000 wegen der von ihr jahrhundertlang geübten Inquisition um Vergebung ihrer Schuld.

Jahrhundertlang haben Lehre und Verkündigung der katholischen Kirche auf absoluten Wahrheitsansprüchen und damit auch auf Intoleranz aufgebaut. Intoleranz besass für sie „den Rang eines Dogmas, eines unabänderlich

97 Ebd., S. 196f. Vgl. Olaf Blaschke (Hrsg.): Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002. Der Begriff „Gegenreformation“ sollte nicht verabsolutiert werden! Vgl. dazu z.B.: Ernst Walter Zeeden: Das Zeitalter der Gegenreformation von 1555 bis 1648, München 1979 (Heyne Geschichte, 25).

98 Vgl. Aram Mattioli: Intoleranz als Prinzip oder der Umgang mit Heterodoxie im Kirchenstaat, in: Mattioli/Ries/Rudolph (Hrsg.): Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen (wie Anm. 72), S. 211–231, zit. S. 211. Vgl. Böckenförde: Einleitung zur Textausgabe der „Erklärung über die Religionsfreiheit“, in: Lutz (Hrsg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (wie Anm. 13), S. 401–421, zit. S. 402; Klaus Schreiner: Toleranz, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 50), Bd. 6, S. 600.

feststehenden, durch Gott geoffenbarten Lehrsatzes. Der Katholizismus wählte sich nicht nur im Besitz der absoluten und alleinigen Wahrheit, sondern besass in Gestalt des Papsttums auch ein wahrheitsverwaltendes Zentrum, das Differenz als Gefahr für das eigene Orientierungssystem verurteilte und strikt bekämpfte. ‚Extra ecclesiam nulla salus‘ – lautete über Jahrhunderte die katholische Maxime. Vom Standpunkt aus, im Besitz der ‚unfehlbaren‘ und ‚alleinseligmachenden‘ Wahrheit zu sein, musste Toleranz den Papstkönigen als etwas zutiefst Widersinniges erscheinen. Häresie war zu bekämpfen und nicht zu dulden. In einem bekannten Lehrbuch des Kirchenrechts findet sich ... die bezeichnende Aussage: ‚Die Kirche als die *eine* von Christus gestiftete, nothwendige und alleinseligmachende Heilsanstalt kann ihrem Dogma gemäss jede andere Lehre nur als Abirrung von der Wahrheit bezeichnen, sie kennt ausserhalb der einen katholischen Kirche nur infideles, haeretici und schismatici. Sie kennt keine *religiös-dogmatische Toleranz*. Gegen den *Irr-thum* gibt es keine Toleranz, diesen muss man bekämpfen.‘ ... Herausgefordert durch Aufklärung und Französische Revolution leiteten die Päpste im Restaurationszeitalter eine doktrinäre Gegenoffensive ein, die 1832 in der Enzyklika ‚Mirari vos‘ in einer scharfen Verurteilung der Menschenrechte und des aus ihnen abgeleiteten Toleranzprinzips gipfelte. Den revolutionären Prinzipien seit der Hinrichtung Ludwigs XVI. (1793) feindselig gegenüber eingestellt, kam mit Leo XII. und Gregor XVI. eine Entwicklung zum Abschluss, welche die katholische Kirche auf einen gegenrevolutionären Kurs festlegte. Bezeichnenderweise belegte die von Leo XII. verfasste Enzyklika ‚Ubi primum‘ vom 3. Mai 1824 den ‚Indifferentismus‘ und den so genannten ‚tollerantismo‘ mit einem Bannstrahl. In diesem ultrakonservativen Rundschreiben wurden alle Formen von Toleranz verurteilt und als unkatholisch gebrandmarkt: die religiös-dogmatische ebenso wie die bürgerlich-liberale Konzeption. Toleranz galt fortan immer auch als liberales Prinzip, und war in ultramontanen Augen schon deshalb des Teufels.“⁹⁹ Belegt wird dies z.B. durch den seit 1559 bestehenden „Index prohibitorum librorum“.

99 Ebd., S. 215–216. Vgl.: Philipp Hergenröther: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, zweite, neubearb. Aufl. von Joseph Hollweck, Freiburg i. Br. 1905, S. 114. Ähnlich Franz Heiner: Katholisches Kirchenrecht, Bd. 1: Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und spezieller Einleitung, zweite verbess. Aufl., Paderborn 1897, S. 391: „Die Kirche kennt bezüglich des Glaubens und der Lehre keine religiös-dogmatische Toleranz und muß darum, weil sie eine äussere, sichtbare Institution ist, auch alle von dieser ihrer äusseren Gemeinschaft ausscheiden, welche ihre Lehren verwerfen und sie nicht als die *eine* wahre von Christus gestiftete Heilsanstalt anerkennen wollen.“

Eine D. Sölle ähnliche Position zu Intoleranz bezog schon H. Marcuse in seiner Untersuchung der Toleranzidee „in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft“. Sein Essay kommt zu dem Schluß, „daß die Verwirklichung der Toleranz Intoleranz gegenüber den herrschenden politischen Praktiken, Gesinnungen und Meinungen erheischen würde – sowie die Ausdehnung der Toleranz auf politische Praktiken, Gesinnungen und Meinungen, die geächtet oder unterdrückt werden. Die Idee der Toleranz erscheint, mit anderen Worten, heute wieder als dasjenige, was sie an ihren Ursprüngen war, zu Beginn der Neuzeit – als ein parteiliches Ziel, ein subversiver, befreiender Begriff und als ebensolche Praxis. Umgekehrt dient, was heute als Toleranz verkündet und praktiziert wird, in vielen seiner wirksamsten Manifestationen den Interessen der Unterdrückung.“ Gewalt und Unterdrückung halten das Fortschreiten zu einer humanen Gesellschaft auch heute auf! Nicht nur Terrorismus! „Als Abschreckungsmittel gegen einen nuklearen Krieg, als Polizeiaktion gegen Umsturz ..., als Methoden zur Befriedung in neokolonialistischen Massakern werden Gewalt und Unterdrückung gleichermaßen von demokratischen und autoritären Regierungen verkündet, praktiziert und verteidigt, und den Menschen, die diesen Regierungen unterworfen sind, wird beigebracht, solche Praktiken als notwendig für die Erhaltung des Status quo zu ertragen.“¹⁰⁰ H. Marcuse war für die nichtmarxistische Linke in den 60er und 70er Jahren theoretisch bestimmend. Er war der Theoretiker der „antiautoritären Studentenrevolte“, vornehmlich in Westeuropa. Es wäre zu bedenken, wie das von ihm zu Toleranz und Intoleranz Gesagte auf die Religion von heute wirkt.

Der Philosoph A. Comte-Sponville faßt Toleranz unter 18 Tugenden und Werte, zu denen er u.a. auch Höflichkeit, Treue, Klugheit, Mut, Gerechtigkeit, Mitleid, Barmherzigkeit, Dankbarkeit, Demut, Sanftmut, Aufrichtigkeit, Humor und Liebe rechnet. Einige davon sind primär aus der Theologie bekannt, so die auch hier in Eros, Philia und Agápe unterteilte Liebe. Nach Comte-Sponville leitet sich Tugend von „Tauglichkeit“ her. „Tauglichkeit ist ... spezifisches Vermögen Das, was ein Gegenstand oder Lebewesen vermag, macht seinen Wert (aus).“¹⁰¹ Die Wissenschaften, sagt A. Comte-Spon-

100 Herbert Marcuse: Repressive Toleranz, in: Herbert Marcuse: Aufsätze und Vorlesungen 1948–1969. Versuch über die Befreiung, Frankfurt am Main 1984 (=Herbert Marcuse: Schriften, Bd. 8), S. 136–166, zit. S. 136f. Als Gegner der Position H. Marcuses, als Vertreter eines Gegensatzes von Freiheitsrecht und Toleranz, Vertreter einer Einengung von Toleranz auf die Grundrechte des demokratischen Staates, von Toleranz als formales Prinzip usw. vgl. Kurt Biedenkopf: Toleranz in der Demokratie, in: Schultz (Hrsg.): Toleranz (wie Anm. 69), S. 162–174.

101 André Comte-Sponville: Ermutigung zum unzeitgemäßen Leben. Ein kleines Brevier der Tugenden und Werte, Reinbek bei Hamburg 1996, S 13f.

ville weiter, „antworten auf keine einzige der wesentlichen Fragen, die wir uns stellen, nicht einmal auf die, die sie uns stellen.“¹⁰² Wenn über die Wahrheit Gewißheit bestehe, sei Toleranz gegenstandslos. Wissenschaftler brauchten nicht Toleranz, sondern Freiheit – in Comte-Sponville Verständnis zwei verschiedene Dinge. Die Toleranz „tritt nur auf den Plan, wenn Wissen fehlt ... die Freiheit des Geistes ... ist hingegen das Wissen selbst, insofern es uns von allem loslöst, auch von uns selbst.“ Für die Religion wird daraus geschlossen: „Die Bibel ist weder beweisbar noch widerlegbar, man muß also an sie glauben oder tolerieren, daß man an sie glaubt!“¹⁰³ Alle Intoleranz tendierte zum Totalitarismus, im religiösen Bereich zum Fundamentalismus. Für das 20. Jh. gilt: „das Sektierertum, das zunächst eine religiöse Erscheinung war, wird ... allgegenwärtig und vielgesichtig, allerdings nun nicht mehr unter der Ägide der Religion, sondern hauptsächlich unter der der Politik: von daher der Terrorismus, wenn Sektierertum in der Opposition ist, oder der Totalitarismus, wenn es an die Macht kommt. Diese Geschichte, deren Zeugen wir sind, hat vielleicht irgendwann ein Ende. Nicht enden werden hingegen Intoleranz, Fanatismus, Dogmatismus. Sie kommen immer wieder neu auf, mit jeder neuen ‚Wahrheit‘.“¹⁰⁴ Schon insofern hat Theologie, hat Religionsgeschichte auch mit Philosophie, mit Politik zu tun!

Nochmals: Das Problem der Toleranz stellt sich nicht bei Fragen der Wahrheit, sondern nur bei Fragen der Meinung! Diese ist aber „ein ungewisser Glaube“, oder einer, der nur auf subjektiver Überzeugung beruht. „Der Katholik kann wohl subjektiv von seiner Glaubenswahrheit überzeugt sein. Aber wenn er intellektuell ehrlich ist (wenn er die Wahrheit mehr liebt als die Überzeugung), muß er zugeben, daß er niemals einen Protestanten, einen Atheisten oder einen Moslem davon überzeugen könnte, selbst wenn dieser gebildet, intelligent und aufrichtig ist. Es mag jemand noch so überzeugt sein, recht zu haben, er muß immer zugeben, daß er nicht imstande ist, es zu beweisen, daß er sich also auf derselben Ebene bewegt wie dieser oder jener Gegner, der ebenso überzeugt ist wie er und es ebensowenig beweisen kann ...“¹⁰⁵

A. Comte-Sponville hat auch insofern eine Beziehung zur Theologie, als er formuliert: „Demut und Barmherzigkeit gehen Hand in Hand, und beim Denken führt dieses Paar zur Toleranz.“¹⁰⁶ Doch wie soll ich beim Denken – das doch der Vernunft unterliegt – demütig und barmherzig sein?

102 Ebd., S. 187.

103 Ebd., S. 188f.

104 Ebd., S. 194.

105 Ebd., S. 196.

106 Ebd., S. 197.

Ich stimme mit Papst Johannes Paul II. überein, wenn ich den „Argwohn gegenüber der Vernunft“ ablehne und dabei „einer getrennten und gegenüber den Glaubensinhalten absolut autonomen Philosophie“ absage.¹⁰⁷ Dabei meine ich nicht den theologischen Glauben, den Glauben an die Offenbarung, an Gott. Und mir geht es nicht um den Gegensatz von Wissen und Glauben generell, wie ihn die Kirche faßt, sondern um die Vernunft in sich, die auch Glauben birgt! Mir scheint, dabei folge ich Augustinus: „Jeder, der glaubt, denkt, wenn er glaubt, denkt er, und wenn er denkt, glaubt er.“¹⁰⁸

Wir sollten wieder begreifen, daß auch Theologen den Philosophen durchaus richtiges zu sagen haben. So schreibt H. Küng: *„Bei aller grundsätzlichen Berechtigung und geschichtlichen Notwendigkeit eigenständiger Vernünftigkeit und wissenschaftlicher Erkenntnis ist ... um des vollen Menschseins und echter Aufklärung willen eine verabsolutierte Vernünftigkeit abzulehnen: Mit der Vernunft sind ... Wollen und Fühlen, Phantasie und Gemüt, Emotionen und Passionen, die nicht einfach auf Vernunft reduziert werden können zu berücksichtigen.“* Und: *„Mathematisierung, Quantifizierung und Formalisierung reichen nicht aus, um die Welt des Qualitativen und spezifisch menschliche Phänomene wie Lächeln, Humor,... Leid, Liebe, Glauben in all ihren Dimensionen zu erfassen.“*¹⁰⁹ Diese Einschätzung basiert m.E. auf dem Bibelwort 1. Ko 13, 13 „Nunc autem manent, fides, spes, charitas: tria haec. maior autem horum est charitas.“¹¹⁰ Es wurde gelegentlich dem Neuplatonismus zugeschrieben, doch es findet sich mit seinen Grundgedanken auch in anderen neutestamentlichen Stellen (so 1. Thess 1, 3; 1. Jo 4, 16).

Welche Schlußfolgerungen sind aus dem von mir dargebotenen Fazetten zu christlicher Religion und Toleranz, überhaupt zu Toleranz zu ziehen? Ich will dazu dem Mitglied unserer Sozietät, dem slowenischen Literaturwissen-

107 Enzyklika FIDES ET RATIO von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, 14. September 1998, Bonn 1998 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls, 135), S. 49.

108 Zit. ebd., S. 80f. Vgl. Aurelius Augustinus: De praedestinatione Sanctorum, in: Patrologiae cursus completus, Series prima, accurate Jacques-Paul Migne, Tom. XLIV, Paris 1845, Sp. 963: „...cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit.“

109 Hans Küng: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, Stuttgart-Hamburg-München 1978, S. 147, S. 148.

110 „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, – diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“ Liebe meint hier agápe, charitas. Vgl. Siegfried Wollgast: Zum Wandel von Rationalitätsvorstellungen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, in: Gerhard Banse/Andrzej Kiepas (Hrsg.): Rationalität heute. Vorstellungen, Wandlungen, Herausforderungen, Münster-Hamburg-London 2002, S. 15–39.

schaftler F. Bernik folgen. Für ihn ist die Toleranz „im Grunde genommen ein Dialog, ohne Dialog gibt es keine Toleranz. Der Dialog mit anderen, dem die Toleranz vor allem in ihrer aktivsten Form entspricht, ist natürlich keine einfache Aufgabe. Wie wir nicht dazu berechtigt sind zu verlangen, dass andere unsere Standpunkte teilen oder unsere Handlungen billigen, so sind auch wir nicht dazu verpflichtet, anderen zuliebe unsere Ansichten zu ändern. Das heißt, dass man Toleranz nur realisieren kann, wenn man mit größtem Respekt anderen und Andersartigen gegenüber auf einen Dialog eingeht, mit der Absicht, neben den Unterschieden Gemeinsamkeiten zu entdecken, dass man aber ... seinen eigenen Ansichten treu bleibt, seiner individuellen Identität. Es gibt also kein Dilemma entweder Toleranz oder persönliche Identität. Beides bildet ein Ganzes, ist miteinander verbunden und untrennbar. Derart zeigt sich die Toleranz nach außen, es gibt auch die Toleranz nach innen, sich selbst gegenüber.“ Der österreichische Publizist Ronald Barazon definiert sie folgendermaßen: „Toleranz', verstanden als tatsächliche und ernst gemeinte Anerkennung der Meinung des anderen, ... bedeutet die Einsicht, dass man selbst irren kann, bedeutet die Anerkennung der Möglichkeit, dass der andere recht und man selbst unrecht hat. Wer diese Konsequenz nicht zur Kenntnis nehmen will, bleibt in der Intoleranz stecken und begnügt sich damit, den anderen zu dulden. In diesem Sinne ist Toleranz eine Geisteshaltung, die viele nicht praktizieren können, weil die Religion, die Ideologie, das Parteiprogramm, das Selbstverständnis davon ausgehen, dass man den richtigen Weg, die beste Antwort auf alle Fragen gefunden habe.“¹¹¹

Jedenfalls, das sei abschließend gesagt, bedeutet Toleranz nicht unbedingt Achtung, Sympathie oder Liebe. Und „es gibt auch Dinge, die zwar zu tolerieren, aber gleichwohl der Verachtung und des Abscheus würdig sind.“¹¹²

111 France Bernik: Über Toleranz und Dialog, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 65 (2004), S. 118.

112 Comte-Sponville: Ermütigung zum unzeitgemäßen Leben (wie Anm. 101), S. 204.

Gert Wendelborn

Kirchengeschichte als langer Weg zu mehr Toleranz¹

Wenn über Toleranz und Christentum gesprochen wird, so kann man an das Thema von unterschiedlichen Gesichtswinkeln aus herangehen. Man kann das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen beleuchten. Man kann gerade heute über sein Verhältnis zum Atheismus reden und die einzelnen Spielarten sowohl des Atheismus als auch des Christentums auf seine Bereitschaft zur Toleranz hin abhören. Als Kirchengeschichtler und Ökumeniker will ich weder das eine noch das andere tun, vielmehr die Frage nach innerchristlicher Toleranz stellen. Das Christentum hat in den zwei Jahrtausenden seines Bestehens zahlreiche Kirchen und Sondergemeinschaften ausgebildet, und es gibt auch innerhalb der einzelnen recht unterschiedliche, ja zuweilen gegensätzliche Richtungen, die manchmal noch größer sein können als historisch geprägte Unterschiede zu anderen Kirchen. Man kann das vollmundig beklagen, aber der Wissenschaftler wird das nüchterne Urteil vorziehen. Wegen der Vielgestaltigkeit der Formen des Christentums und des Reichtums seiner langen Geschichte ist dieses freilich gerade für Atheisten, sicher die Mehrzahl auch der hier heute Versammelten, und auch für christliche Laien ein verwirrendes Phänomen. Da hat es der Historiker mit einem gedrängten Überblick nicht einfach, und er wird ungeachtet des überaus reichhaltigen Materials danach streben müssen, viele Spezialprobleme auszuklammern.

Der Begriff der Toleranz hat in der Gegenwart und gewiss auch für die Veranstalter dieser Tagungsreihe einen sehr positiven Klang. Ich will gleich eingangs betonen, was auch aus meiner Themenformulierung im Grunde bereits hervorgeht, dass ich diese Wertschätzung voll und ganz teile. Gleichzeitig haben auch die drei bisherigen Tagungen zum Thema, deren Materialien

1 Die Vortragsform wurde bei vorliegendem Aufsatz beibehalten, es wurden lediglich einige redaktionelle Änderungen und einige kleinere inhaltliche Erweiterungen vorgenommen, einige globale Anmerkungen beigefügt. Sie zeigen vornehmlich, worauf sich der Autor bei der Erarbeitung dieses Themas gestützt hat.

mir dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt wurden, bereits gezeigt, dass es mit der Toleranz nicht ganz so einfach ist, wie simple Gemüter meinen, so wie dies freilich wohl bei jedem Gegenstand der Fall ist, dem sich Wissenschaftler zuwenden. In einer der unentgeltlichen Rostocker Zeitungen, die regelmäßig die Anzeigen sich anbietender Huren wiedergeben, bezeichneten sich diese kürzlich als tolerante Frauen. Naturgemäß ist dies nicht mein Verständnis von Toleranz. Hans Heinz Holz hat ja die notwendige Relativierung an dieser Stelle bereits vorgenommen.² Jeder, der auch nur minimale Kenntnisse der christlichen Kirchengeschichte hat, weiß freilich um die furchtbaren Folgen der Intoleranz, zuweilen vielleicht sogar etwas zu einseitig. Von Kreuzzügen hörte schon fast jeder etwas, von den recht militanten Methoden der Christianisierung in Lateinamerika in engem Bund mit dessen Kolonisierung im 16. Jh. ebenso.³ Von Scheiterhaufen für Ketzer und Hexenverbrennungen wird mit vollem Recht mit tiefem Abscheu gesprochen und die Frage gestellt, wie sich dies mit dem Glauben an den Gott der Liebe vereinbaren lasse. Es lässt sich selbstverständlich nicht vereinbaren! Auch der Dreißigjährige Krieg wird immer wieder thematisiert. In anderer Weise stellt sich die Frage der Toleranz angesichts des Verhaltens vieler Kirchen während des 1. Weltkrieges, die die Waffen jeweils ihrer Seite segneten und die Feinde ihres Landes brandmarkten, in Deutschland wohl in besonders schlimmer Weise, aber auch in Frankreich und England. Auf der anderen Seite aber wird es kaum möglich sein, sich das Toleranz-Verständnis des Zeitgeistes voll zu eigen zu machen, wenn man denn wirklich glaubt. Wer an gar nichts glaubt, hat es ja leicht, tolerant zu sein oder es sich wenigstens einzubilden. Ob er es wirklich ist, muß jeweils entschieden werden. Manche, die von anderen Toleranz einfordern, wollen ja im Grunde nur, dass der Gesprächspartner alles Eigene aufgibt und bedingungslos auf die Klischees des Zeitgeistes einschwenkt. Eine solche Relativierung der Maßstäbe ist aber dem unmöglich, der dem als Wahrheit Erkannten fest anhängt, auch wenn er weiß, dass er sich irren kann und dass unser aller Erkenntniskraft begrenzt ist. Die Bibel des Alten wie des Neuen Testaments sagt doch wohl auf jeder Seite Ja oder Nein und eben nicht Jein, und es hat immer wieder Menschen gegeben, die für ihre Überzeugung im äußersten Fall sogar in den Tod gegangen sind. Sind sie nur

2 Vgl. Hans Heinz Holz: Toleranz in einer pluralen Weltgesellschaft, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 77 (2005), S. 21 – 30.

3 Vgl. Enrique Dussel: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Mainz 1988; Horst Gründer: Welteroberung und Christentum, Gütersloh 1992; Herbert Grundmann: Ketzer Geschichte des Mittelalters, Göttingen 1963, Berlin 1970.

Opfer des Fanatismus? Auch das ist im Einzelfall möglich, befriedigt aber als generelles Urteil nicht. Der Glaube hat es immer mit Entscheidung zu tun, und diese kann je und dann auch zur Scheidung führen. Auch die Spaltung von Kirchen kann also aus dem Ernstnehmen der Wahrheit erfolgen, sie kann aber auch ganz andere Ursachen haben. Weil beim Streit in der Regel auch Rechthaberei im Spiel ist, muss man vorsichtig sein. Martin Luther meinte in seiner Kampfschrift gegen Erasmus, es müsse Tumulte geben, wo der Heilige Geist am Werk sei.⁴ Ich bin geneigt, seiner Intension zuzustimmen, weiß aber als Luther-Forscher genau, dass nicht alle von ihm verursachten Tumulte aus dem Ernstnehmen der Wahrheit erwachsen.

Wie war es denn eigentlich am Anfang der christlichen Kirchengeschichte? Die Antwort ist gar nicht so einfach. Natürlich habe ich als Kirchenhistoriker ein Bild gerade auch von diesen Anfängen, denn da ich den Anspruch erhebe, evangelisch zu sein, kann ich von diesem Anfang niemals absehen. Er ist ja nicht nur zeitlicher Beginn, sondern der Ursprung, auf den alle folgende Geschichte sich zurückzubeziehen hat. Gerade das wollten Martin Luther, Huldrych Zwingli und Jean Calvin mit ihrer Reformation tun, obwohl auch sie nicht so naiv waren zu meinen, man könne aus dem 16. einfach ins 1. Jh. zurückspringen. Aber der genaue Blick auf diese erste Zeit des Christentums zeigt eine verwirrende Vielgestaltigkeit, wie sie wohl für den Anfang vieler großer Bewegungen typisch ist. Das zeigt z.B. ein Vergleich des paulinischen mit dem johanneischen Schrifttum, der des paulinischen Schrifttums mit den synoptischen Evangelien (Markus, Matthäus und Lukas), aber auch der einzelnen Evangelien selbst und ihrer einzelnen Schichten, gar nicht zu reden vom Vergleich der bisher genannten Schriften mit den „frühkatholischen“ des Neuen Testaments. Der Jakobusbrief scheint gar gegen Paulus zu polemisieren.⁵ Wir kennen durchaus nicht alle Vorgänge dieses 1. Jh. gleich gut. Wir

4 Vgl. Oskar Johannes Mehl: Erasmus contra Luther, in: Luther-Jahrbuch, Hamburg 29 (1962), S. 52 – 64; Heinrich Bornkamm: Erasmus und Luther, in: Luther-Jahrbuch, Hamburg 25 (1958), S. 3 – 22; Gert Wendelborn: Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk, Berlin / Wien 1983, 2. Aufl. auf CD-ROM, hrsg. von Friedrich Martin Balzer, Bonn 2005.

5 Vgl. Hans Conzelmann: Geschichte des Urchristentums, Berlin 1972; Rudolf Bultmann: Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Reinbek bei Hamburg 1962; Walter Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl. Tübingen 1964; Hans Jonas: Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 1, 4. Aufl. Göttingen 1988; Kurt Rudolph: Die Gnosis, 2. Aufl., Leipzig 1980; Walter Schmithals: Die Gnosis in Korinth, 3. Aufl. Tübingen 1969; Karl-Wolfgang Tröger: Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Berlin 1988; Günther Bornkamm: Jesus von Nazareth, 14. Aufl. Stuttgart 1988; ders.: Paulus, 6. Aufl. Stuttgart 1987; Rudolf Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. Tübingen 1989.

können manches nur indirekt etwa aus der Briefliteratur oder auch den Evangelien des Neuen Testaments erschließen., und wir müssen damit rechnen, dass wir manches überhaupt nicht mehr wissen. Christentum entstand dadurch, dass man Jesus als den Christus, also als den Gesalbten, den verheißenen Messias, als Gottes Sohn, vom himmlischen Vater zu unserm Heil auf die Erde gesandt, als den Gekreuzigten und Auferstandenen, als Herrn und Retter bekannte. Das schloss nicht aus, dass es schon im 1. Jh. manchen Streit gab, z.B. zwischen Judaisten, die die Beschneidung auch für neu gewonnene Christen aus der sog. Heidenwelt in der Tradition des Judentums forderten, und Missionaren wie Paulus, die, obgleich sie selbst dem Judentum entstammten, dies entschlossen verwarfen, obwohl auch ihnen an der bleibenden Verbindung zur Urgemeinde in Jerusalem sehr viel lag. Wäre das Christentum faktisch auf Juden beschränkt worden, so wäre es wohl schnell zu einer jüdischen Sekte verkümmert. Paulus hatte, wie etwa die Korintherbriefe zeigen, noch eine andere Front: gegen die, die meinten, kraft des Glaubens schon hier im irdischen Leben Sieger und Vollkommene zu sein, wogegen er mit starker Betonung seine Kreuzestheologie entwickelte: wir sehen den Gekreuzigten, und wir glauben den Auferstandenen. Wir werden jetzt mit unserm Herrn gekreuzigt und werden dereinst mit ihm auferstehen, sicher für eine „Spaßgesellschaft“ eine sehr befremdende Feststellung. Was bei den vermeintlichen Siegern sich meldete, war die so schwer zu fassende Gnosis. Paulus konnte gegen sie nicht tolerant sein, sondern sah sich hier in einen Kampf auf Leben und Tod gestellt. Dass dies so ist, kann man freilich nur im Glauben erkennen, und die Analyse der Gnosis, die in unzähligen Variationen sich kundtat, bleibt auch für die Wissenschaft eine ungemein komplizierte Aufgabe.

Auf der anderen Seite ging die weitere Entwicklung der Kirche,⁶ die sich am Rand des Neuen Testaments bereits andeutet, in die entgegengesetzte Richtung. Man wehrte zwar die Gefahr des Chaos auf dreifache Weise ab:

6 Vgl. Günter Bornkamm: Jesus von Nazareth, 14. Aufl., Stuttgart 1988; ders.: Paulus, 6. Aufl., Stuttgart 1987; Alfred Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2 Bde, Gütersloh 1965/68; Heinrich Fries u. Georg Kretschmar (Hrsg.): Klassiker der Theologie, Bd. 1: Von Irenäus bis Martin Luther, München 1981; Hans Freiherr v. Campenhausen: Lateinische Kirchenväter, 2. Aufl. Stuttgart 1965; ders.: Griechische Kirchenväter, 3. Aufl. Stuttgart 1961; Gert Haendler: Von Tertullian bis zu Ambrosius, Berlin 1978; Hans Georg Thümmel: Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert, Berlin 1988; Gert Haendler: Die abendländische Kirche im Zeitalter der Völkerwanderung, Berlin 1980; Friedhelm Winkelmann: Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen, Berlin 1980; Gert Haendler: Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger, Berlin 1985; Hans-Georg Beck: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980.

durch das Bischofsamt, die Fixierung des neutestamentlichen Kanons und die Aufstellung von Glaubensbekenntnissen. Das freie, prophetische Element im Glauben, das in der Gnosis überkompensiert scheint, wurde hier immer mehr an den Rand gedrängt und der Unterschied zwischen Amtsträger und Laie scharf betont. Der Abschluss dieser Entwicklung war der Papst in Rom, auch wenn das Unfehlbarkeitsdogma erst 1870 verabschiedet wurde. Gegen die apostolische Mahnung wurde das freie Wirken des Geistes, gleichsam um sicher zu gehen und alle Risiken auszuschließen, bewusst gedämpft, was zur Verengung und Vergesetzlichung der Verkündigung schon im 2. Jh. führte und die Laien immer mehr zur bloß passiven Mitgliedschaft in der Kirche verurteilte.

Zugleich zeigt bereits die Alte Kirche, dass der unumgängliche Kampf um die Wahrheit nicht allein mit geistig-geistlichen Mitteln geführt wurde, sondern Entscheidungen auch gewaltsam erzwungen wurden. Die rechtgläubige Kirche, wie sie sich in der Folgezeit im Westen des römischen Imperiums katholisch und im Osten orthodox darstellte, bildete durchaus nicht in allen Provinzen immer die Mehrheit. Sie war zunächst etwa in Ägypten und Syrien eine kleine Minderheit. Später wurde freilich die Kirchengeschichte im Sinne derer, die sich auch gewaltsam durchsetzten, geschrieben, wie wir dies ja stets zumindest als Tendenz allüberall feststellen können.

Es kam zu mancherlei Spaltungen und zu immer neuen Kirchengründungen, aber sie alle hatten gegenüber den beiden Großkirchen nur eine relativ kurze Dauer, auch wenn diese in Einzelfällen immerhin mehrere Jahrhunderte umfassen konnte. Endergebnis der Entwicklung in der Alten Kirche war jedenfalls, dass im Westen die römisch-katholische, im Osten die orthodoxe Kirche bzw. Kirchen sich durchsetzten. Sie hatten sehr viel gemeinsam, aber sie trennten sich doch. Erst im 20. Jh. begannen vorsichtige Wiederannäherungsversuche mit deutlicher Klimaverbesserung. Wer trug dafür die Verantwortung? Wieder müssen wir uns vor simplen Antworten hüten! Willkürakte der Kirchenleitungen auf beiden Seiten waren gewiss im Spiel, aber deutliche kulturelle Unterschiede wie unterschiedliche politische Konstellationen ebenfalls. So werden wir schon hier darauf aufmerksam, dass Zerwürfnisse zwischen Kirchen nicht nur theologische Ursachen haben, so sehr diese ins Gewicht fallen können, sondern dass es auch vielfältige nicht-theologische Ursachen gibt. Eine solche Ursache kann schon die jeweilige Sprache sein, in diesem Fall Griechisch im Osten und Latein im Westen, wozu noch andere Sprachen wie etwa Syrisch im Osten und frühe germanische Sprachen im Westen kamen, auf beiden Seiten dann auch slawische

Sprachen. Die Kultur unterschied sich in den einzelnen Teilen des römischen Reichen naturgemäß beträchtlich, und als die Einheit dieses Reiches vollends im 5. Jh. aufhörte und die Völkerwanderung große Verschiebungen mit sich brachte, wurden diese Unterschiede immer größer. Als die Wende von der verfolgten Freiwilligkeits- zur privilegierten Kirche unter Konstantin I. erfolgte mit dem Trend zur Staatskirche, die am Ende des 4. Jh. fertig war, nahm auch der Anteil politischer Entwicklungen an kirchlichen Entscheidungen schlagartig zu, und dies änderte sich für weit mehr als ein Jahrtausend nicht wieder.

Aber auch Traditionen, wenn sie sich einmal ausbildeten, verfestigten sich schnell und gelten schließlich als unumstößlich, als sakrosankt. Das damalige Bildungsniveau des überwiegenden Teils der Bevölkerung verhinderte ohnehin, dass sie aus der bloß passiven Rolle zu einem eigenbestimmten Glauben herauswuchsen. Das menschliche Bedürfnis, aus einer gewissen Trägheit heraus beim einmal Akzeptierten um fast jeden Preis zu bleiben, kam hinzu. Was die Toleranz im innerkirchlichen, etwa im theologischen Bereich betrifft, so muss unser Urteil differenziert ausfallen. Es gab durchaus Gebiete der Lehre und des Lebens, wo in relativ freiem Diskurs Meinungen nebeneinander gestellt werden konnten. Ich nenne als Beispiele Augustin und Hieronymus in der Alten, die thomanische und franziskanische Theologie in der mittelalterlichen Kirche.⁷ Patristik der Alten Kirche wie Scholastik im Mittelalter waren auch Schulen scharfsinnigen Denkens, freilich bei prinzipieller Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, der Philosophie unter die Theologie und unterbrochen durch lange Perioden geistiger Lähmung. Aber in anderen Fragen war man zutiefst intolerant, und daraus erwuchsen die großen dogmatischen Kämpfe seit dem 4. Jh. Da ging es um die göttliche Dreieinigkeit und um göttliche und menschliche Natur in Jesus. Da sich die christlich gewordenen Kaiser sofort in kirchliche Angelegenheiten einmischten und erheblichen Druck ausübten, war auf jeden Fall die Form der Auseinandersetzung abstoßend, und die Laien sahen ohnehin bei den theologischen Spitzfindigkeiten, in die der Streit um die Wahrheit schnell ausartete, nicht mehr durch und sollten es wohl auch nicht. Die staatskirchliche Entwicklung aber führte dazu, dass vor

7 Vgl. Ulrich Kühn: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin 1964; Ernst Werner / Martin Erbstöber: *Ketzer und Heilige. Das religiöse Leben im Hochmittelalter*, Berlin 1985; Martin Erbstöber: *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter. Geißler, Freigeister und Waldenser im 14. Jahrhundert*, Berlin 1970; Gert Wendelborn: *Franziskus von Assisi*, 2. Aufl. Leipzig u. Wien 1982; Arno Borst: *Die Katharer*, Stuttgart 1953. Gert Wendelborn: *Bernhard von Clairvaux. Ein großer Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1993.

allem seit dem 12. Jh. in der katholischen Kirche allerlei Protestbewegungen entstanden, schließlich in manchen Gebieten flächendeckend, so dass die herrschende Kirche meinte, nur durch brutale Verfolgung ihrer Herr werden zu können. Das zeigt besonders drastisch der Kreuzzug gegen die dort als Albigenser bezeichneten Katharer in der Provence in der ersten Hälfte des 13. Jhs. Diese Bewegungen, die z. T. zu Kirchen wurden, waren, was ihren Lehrgehalt betrifft, recht unterschiedlich. Bei den Katharern haben wir es lehrmäßig mit einem neuerlichen Aufflammen des Geistes der Gnosis, also mit wirklicher Ketzerei zu tun. Allerlei Ketzer gingen ihnen bereits voraus und nahmen einzelne ihrer Lehren vorweg. Aber was sie eigentlich wollten, war, eine arme und dienende Kirche gegen die reiche und mächtige stellen, weil sie mit vollem Recht meinten, eine reiche und herrschende Kirche stehe nicht wirklich in der Nachfolge dessen, der sich für uns alle bis zum Tod am Kreuz erniedrigte. Das gilt vollends für die Waldenser, die auch in ihrer Lehre den Ursprüngen weit näher standen als die herrschende Kirche, und es gilt auch für die Hussiten, die für ca. zwei Jahrhunderte eine eigene Kirche ausbilden konnten. Waldenser wie Hussiten konnten – anders als die Katharer – nicht ausgerottet werden. Sie gehören zu dem, was der unvergessene Prager Kirchenhistoriker Amedeo Molnár die 1. Welle der europäischen Reformation nannte.⁸ Ihr Werk ging mit in die zweite Welle dieser Reformation im 16. Jh. ein, deren Hauptvertreter bereits genannt wurden. Weil die römisch-katholische Kirche sich im Mittelalter der Reformation versagte, musste sie im 16. Jh. schwere Einbußen in einem bisher nicht gekannten Ausmaß hinnehmen. Dann freilich holte sie nicht nur zur Gegenreformation aus und eroberte auch mit brutalen Mitteln verlorenes Terrain zurück, sondern entwickelte auch Ansätze einer innerkirchlichen Erneuerung im Zeichen der Katholischen Reform. Der sich neu bildende Jesuiten-Orden steht für beides. Aber diese

8 Vgl. Kurt-Victor Selge: Die ersten Waldenser, 2 Bde, Berlin 1967; Amedeo Molnár: Die Waldenser, Berlin 1980; Miloslav Kaňák: Der Ketzer von Oxford, Berlin 1977; Friedrich de Boor: Wyclifs Simoniebegriff. Theologische und kirchenpolitische Grundlagen der Kirchenkritik John Wyclifs, Halle 1970; Gert Wendelborn: Das Verhältnis von Schrift und Vernunft im Werk John Wyclifs, theol. Diss. Rostock 1963/64; Rudolf Řičan: Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern, Stuttgart 1957; Jan Milič Lochman: Eschatologische Initiativen der frühen Reformbewegung in Böhmen und Mähren, Theologische Zeitschrift, Basel 1989, H. 2–3; Joachim Dachselt: Jan Hus, Berlin 1964; Josef Macek: Die hussitische revolutionäre Bewegung, Berlin 1958; Robert Kalivoda: Revolution und Ideologie. Der Hussitismus, Köln – Wien 1976; Reinhard Schwarz: Die apokalyptische Theologie Thomas Müntzers und der Taboriten, Tübingen 1977; Rudolf Řičan: Die böhmischen Brüder, Berlin 1961; Erhard Peschke: Kirche und Welt in der Theologie der böhmischen Brüder, Berlin 1981.

Reformation führte damit auch zur Spaltung der Christenheit in West- und Mitteleuropa. Es war nicht Luthers Absicht, die Kirche zu spalten. Er wollte sie vielmehr von Grund auf erneuern, wenn er auch durch seine Kampfweise manches dazu tat, dass es zur Spaltung kommen musste. Der primäre Grund hierfür aber war die Weigerung der Kirche, aus der er hervorging, sich der von ihm verkündeten Wahrheit zu stellen. Sie bannte und ächtete ihn und viele andere vielmehr.

Das bedeutete freilich nicht, dass die Vertreter der ersten und zweiten Welle der Reformation durchweg tolerant waren. In der Leidenschaft des Kampfes konnten sie es wohl auch nicht sein, aber manches, was auch sie taten und sagten, war zweifellos problematisch. Nicht zufällig wurde ja bereits in der hussitischen Reformation die Gewalt zu einem zentralen Problem. Die Heere Žižkas und Prokops waren sehr schlagkräftig, und sie wurden zum Schrecken auch in Deutschland bis zur Ostsee hin, aber Petr Chelčický und in seiner Nachfolge später manche der Böhmisches Brüder stellten die berechnete Frage, ob man in der Nachfolge Jesu auf diese Weise kämpfen dürfe. Auch Luther dämpfte schnell wieder den Heiligen Geist durch sein Bündnis mit den evangelischen Landesherren, was aus der ursprünglichen die Fürstenreformation machte, so dass diese Fürsten bis 1918 in Deutschland auch zu Bischöfen ihrer Landeskirche wurden. Das zeigte sich bereits 1521 in Luthers Vorgehen gegen die frühe Wittenberger Gemeindebewegung, in der Kaltstellung Andreas Bodensteins, genannt Karlstadt, und in der folgenden Verteufelung der aufständischen Bauern und Thomas Müntzers, so gewiss Sachprobleme nicht verschwiegen werden dürfen. Die schlimmste Intoleranz richtete sich im katholischen wie im evangelischen Bereich gegen die Anhänger der Erwachsenentaufe, die beseitigt bzw. mundtot gemacht wurden, wenn man ihrer habhaft wurde. Dabei ging es nicht eigentlich um einen Streit um ein Spezialproblem der christlichen Lehre: die Taufe. Es ging vielmehr bei der Entscheidung zwischen Säuglings- und Erwachsenentaufe um die Frage, ob die Kirche weiterhin, wenn auch auf neue Art, Staatskirche bleibe oder zur Freiwilligkeitskirche aufgrund einer klaren persönlichen Glaubensentscheidung werde. Letzteres wollte man um jeden Preis verhindern um des weltlich abgesicherten Einflusses auf die Gesellschaft willen. Aber man erkaufte es aufs neue mit geistlichem Schwund. Die Theologie der Reformation mündete in die lutherische und reformierte Orthodoxie ein, die in ihrer Weise durchaus scharfsinnig war, aber doch zu einer Streittheorie, weithin formalisiert und voller elender Rechthaberei, erstarrte. Im übrigen betont schon Luther gegenüber Zwingli nicht das Gemeinsame, obgleich dies doch ungleich mehr ins

Gewicht fiel als das Unterscheidende. Er lehnte es sogar ab, Zwingli als Bruder zu bezeichnen, und die „Kryptocalvinisten“ wurden wenige Jahrzehnte später in Kursachsen auch mit Hilfe des Schwertes beseitigt. Man war zutiefst intolerant, weil man nicht das Gemeinsame, sondern das Trennende betonte, nicht nach dem jedenfalls relativen Recht der Überzeugung des andern fragte, sondern sich allein im Besitz der Wahrheit glaubte. Die lutherischen Landeskirchen taten dies geradezu programmatisch, indem sie sich als Kirche der (allein) reinen Lehre bezeichneten. Aber auch unter den hart verfolgten Täufern gab es keine Toleranz, vielmehr viele Streitigkeiten aus einer gewissen Enge und Gesetzlichkeit heraus, die sich immer mehr gegen die „böse“ Welt abschloss, um im sittlichen Sinne rein und unbefleckt zu bleiben. Von Toleranz gegenüber Andersdenkenden kann man auch bei Müntzer und im Täuferreich zu Münster 1534/35 nicht reden.⁹

Bisher war viel mehr von Intoleranz als von Toleranz die Rede, aber meine Themenformulierung wies darauf ja von vornherein hin. Jetzt ist endlich vorrangig von Toleranz zu sprechen. Dieses Thema ist zwar nicht identisch mit der ökumenischen Bewegung, hat aber sehr viel mit ihr zu tun. Zu den erfreulichsten Entwicklungen der Kirchengeschichte gehört im 19. und 20. Jh. die Entstehung dieser Bewegung in vielen Zweigen, wo es international, ja weltumspannend in einem zuvor undenkbaaren Maße nicht nur zu interkonfessionellen Kontakten, sondern auch zur Zusammenarbeit von sehr unterschiedlichen Kirchen kam. Naturgemäß gibt es freilich nach wie vor wichtige Kirchen, die sich dem entziehen, weil sie in dieser Bewegung einen Relativismus am Werk sehen, den sie mit ihrem Gewissen nicht verantworten zu könn-

9 Vgl. Hubert Kirchner: Reformationsgeschichte von 1532–1555/1566. Festigung der Reformation. Calvin. Katholische Reform. Konzil von Trient, Berlin 1987; Adolf Sperl: Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, München 1959; Heinrich Bornkamm: Philipp Melanchthon, 3. Aufl. Göttingen 1960; Wilhelm Maurer: Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation, 2 Bde., Göttingen 1967/69; Martin Greschat: Martin Bucer, München 1990; Walther Köhler: Huldrych Zwingli, 3. Aufl. Leipzig 1984; Ulrich Gäbler: Huldrych Zwingli, München 1983; Martin Brecht: Zwingli als Schüler Luthers. Zu seiner theologischen Entwicklung 1518–22, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Tübingen 1985, H. 3; Hans-Jürgen Goertz: Die Täufer. Geschichte und Deutung, Berlin 1987; Klaus Deppermann: Melchior Hoffman, Göttingen 1979; Richard van Dülmen (Hrsg.): Das Täuferreich zu Münster 1534–1535, München 1974; ders.: Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation, München 1977; Robert Stupperich: Die Schriften Bernhard Rothmanns, Münster 1970; Kurt Goldammer: Friedensidee und Toleranzgedanke bei Paracelsus und den Spiritualisten, in: Archiv für Reformationsgeschichte: Franck und Weigel, Gütersloh 47 (1956), S. 180–200; Steven Ozment: Mysticisim and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century, New Haven / London 1973; Pirmin Meier: Paracelsus – Arzt und Prophet, Zürich 1993.

en meinen. Alle Kirchen und Religionsgemeinschaften, die sich selbst für die allein wahre Kirche halten, müssen zum ökumenischen Angebot Nein sagen. Die katholische Weltkirche hält sich nach wie vor von den meisten Zweigen der ökumenischen Bewegung fern. Die orthodoxen Kirchen arbeiteten zwar von Anfang an ökumenisch mit, empfanden aber stets vieles dort Gehörte und Postulierte als fremd, ja falsch. Sie sind genervt durch den ständigen Druck, zur Interkommunion, also zur gemeinsamen Feier des Abendmahls zu schreiten, was für sie nur Zeichen der vollzogenen Einheit sein könnte, die sie sich im Grunde nur als Rückkehr der Getrennten zu sich vorstellen können, eine Position, die von der römisch-katholischen Kirche geteilt wird, obwohl die Sprache gegenüber den getrennten Schwestern und Brüdern viel freundlicher als früher wurde und auch Bereitschaft zur Selbstkritik in bezug auf die eigene Vergangenheit kirchenoffiziell erkennen ließ. Mehrere orthodoxe Kirchen traten sogar in den letzten Jahren aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) aus. Von der Ökumene fern halten sich auch Sondergemeinschaften wie Mormonen und Zeugen Jehovas mit ihrem strengen Alleinvertretungsanspruch auf die Christenheit, doch würden sie wohl auch nicht zugelassen. Fern bleiben auch Adventisten, Neuapostolische, extreme Lutheraner wie die Missouri-Synode in den USA, die Baptisten des Südens der USA, die meisten Pfingst- und Heiligkeitskirchen und viele rechtsevangelikale Gruppen, die besonders missionsfreudig sind und viele Tochterkirchen in der sogen. Dritten Welt schufen.

Trotzdem ist das Erreichte sehr beachtlich. Die ökumenische Bewegung aber entstand nicht plötzlich, sondern in einer längeren geschichtlichen Phase und benötigte seit der Reformation viele Schrittmacher, die oft unter härtesten Bedingungen, unverstanden und weithin isoliert, ja verfolgt, nicht müde wurden, für die Verbesserung des zwischenkirchlichen Klimas zu wirken. Man kann übrigens nicht sagen, dass die Reformatoren des 16. Jhs. in jeder Hinsicht intolerant waren. Gegenüber den aus der ersten reformatorischen Welle hervorgegangenen Kirchen, also besonders den Waldensern und den neuen Kirchen und Gemeinschaften im heutigen Tschechien verhielt man sich werbend und verständnisvoll. Das führte zu einer beträchtlichen Annäherung z.B. der Waldenser an die reformierten Schweizer Kirchen. Aber auch die Kirchen in Böhmen und Mähren wurden auf Dauer, freilich in einem viel längeren Prozess, evangelisch, verbanden sich auch mit neuen, besonders reformierten, Ansätzen. Einzelkämpfer am linken Rand der Reformation wie Sebastian Franck wehrten sich gegen alle Erstarrungen des Kirchentums, gleich ob römisch, evangelisch oder täuferisch. Männer wie Jakob Böhme suchten den

engen konfessionellen Rahmen des deutschen Luthertums aufzusprengen. Es gab auch katholisch bleibende Denker, die sich dennoch als Reformer verstanden, sich aber mit der Spaltung der Christenheit des „Abendlandes“ nicht abfinden wollten.¹⁰ Auch der große Erasmus von Rotterdam gehörte zu ihnen. Sein weitherziges und ethisch bestimmtes Verständnis des christlichen Glaubens war das intellektuelle Fundament seiner Haltung. Er war in Deutschland der wichtigste Vertreter des Humanismus. Andere große Humanisten wie Philipp Melanchthon arbeiteten in den evangelischen Kirchen an prominenter Stelle mit und brachten ihre Überzeugung in fruchtbarer Spannung zur reformatorischen Theologie ein, bereicherten vor allem deren denkerische Kraft. Die meisten Reformatoren waren zugleich Humanisten und deshalb auch bedeutende wissenschaftliche Theologen. Für Luther gilt dies am wenigsten, aber auch er nutzte den gereinigten griechischen Urtext des Neuen Testaments, von Erasmus geschaffen, für seine großartige Bibelübersetzung.

Die Schrecken des Dreißigjährigen Krieges zeigten im 17. Jh. vollends vielen Christen, wohin konfessionalistische Rechthaberei führen kann. Der dogmatisch weitherzige Geist des Humanismus aber kehrte in der Aufklärung wieder und wurde hier weiter ausgebaut. Ganz gleich, wie man sie in dogmatischer Hinsicht im einzelnen beurteilt – mein Urteil ist ein differenziertes, weil die Aufklärung die Tiefe und Nüchternheit des biblischen Menschenbildes und der reformatorischen Rechtfertigungslehre nicht mehr verstand-, unverkennbar brachten sie dem Protestantismus und in geringerem Maße auch dem Katholizismus einen zuvor undenkbaren Impuls hin zu weit größerer Toleranz und durch die historisch-kritische Beschäftigung mit der Bibel auch zu einer ungemein großen Bereicherung unseres Wissens über die Grundurkunden des Christentums, was nie wieder rückgängig gemacht werden kann. Ein schönes

10 Vgl. u.a. Winfried Zeller: *Die Schriften Valentin Weigels*, Berlin 1940; Siegfried Wollgast (Hrsg.): *Valentin Weigel. Ausgewählte Werke*, Berlin 1977; Eberhard Pältz (Hrsg.): *Jakob Böhme: Glaube und Tat*, 2. Aufl. Berlin 1976; Helmut Obst: *Jakob Böhme zum 350. Todestag*, in: *Zeichen der Zeit*, Berlin 1974, H. 9; Amedeo Molnár: *Comenius und die Gegenreformation* in: *Communio Viatorum* Prag 1976, H. 3. Josef Smolík: *Das eschatologische Denken des Johann Amos Comenius* in: *Evangelische Theologie* München 1983, H.3; ders.: *Erbe im Heute*, Berlin 1982, S. 21–43; Peter Engel: *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts*, Göttingen 1976; Paul Held: *Der Quäker George Fox*, Basel o. J.; Emilia Fogelklou: *William Penn, Gründer Pennsylvanias*, Leipzig 1963; Gert Wendelborn: *Gottes Wort und die Gesellschaft. Zum Verhältnis von Frömmigkeit und sozialer Verantwortung bei den Evangelikalen*. Berlin 1979; Wilhelm Koepp: *Johann Arndt*, Berlin 1912; Hans Leube: *Die Reformidee in der deutschen Lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig 1924.

ökumenisches Beispiel für den Ertrag neuer exegetischer Erkenntnisse sind die lutherisch-uniert-reformierten Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, die den unfruchtbaren Gegensatz des innerevangelischen Abendmahlsstreits im 16. Jh. aufgrund neuer, an den biblischen Texten gewonnener Einsichten hinter sich ließen und zu einer gemeinsamen Position durchdrangen, die die frühere lutherische wie die frühere reformierte Position korrigierten.¹¹

Eine Aufspaltung des eng Konfessionalistischen brachte auch der Pietismus als die erste große Erneuerungsbewegung im Protestantismus.¹² Hier lag die Betonung nicht mehr auf enger Lehrgesetzlichkeit, sondern auf einem Leben nach dem Glauben in vollständiger Übergabe des Lebens an Christus, so dass gern von Bekehrung, Erweckung und Heiligung gesprochen wurde. Hier wurde erkannt, dass der Glaube nicht nur eine Sache des Hirns ist, so unverzichtbar Theologie als gedankliche Klärung des Glaubens bleibt, sondern ebenso eine Sache des Willens und des Gefühls, also des Herzens, so dass Blaise Pascal von einer ähnlichen theologischen Grundentscheidung her von der Logik des Herzens sprechen konnte. In diesem Bereich entdeckte man, dass es wahre Christen, die tatsächlich nach den Maximen des Glaubens leben, in allen oder doch in den meisten Kirchen und Glaubensgemeinschaften gibt, während durchaus nicht alle Mitglieder der eigenen Kirche ein Leben im Zeichen des Glaubens führen. Man wusste auch, dass konfessionalistische Streitsucht ein Zeichen des „alten Menschen“ im theologischen Sinne sein kann, zumal auch die Kampfmethoden der Schmähung des Andersdenkenden oft sehr ungeistlich waren. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf konnte sogar von den Tropen sprechen, womit er meinte, dass die großen Kirchen ihre jeweils besonderen Stärken neben mancherlei Schwächen haben, die Gott in einer langen geschichtlichen Phase reifen lässt, damit sie einst vereint werden können. In diesem Sinne handelte er auch, als er etwa in Pennsylvania deutsche evangelische Einwanderer verschiedener Kirchen zur Kooperation ein-

11 Vgl. Gespräch über das Abendmahl. Die Arnoldshainer Thesen in der theologischen Auseinandersetzung, Berlin 1959.

12 Vgl. Martin Schmidt: Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969; Horst Weigelt: Pietismus-Studien. Bd. 1: Der Spener-Hallesche Pietismus, Stuttgart 1965; Johannes Wallmann: Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus, Tübingen 1970; Erhard Peschke: Studien zur Theologie August Hermann Franckes, 2 Bde., Berlin 1963/65; Hans-Martin Rotermund: Orthodoxie und Pietismus. Valentin Ernst Löschers „Timotheus verinus“ in der Auseinandersetzung mit der Schule August Hermann Franckes, Berlin 1965; Martin Greschat: Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie, Witten 1970; Hermann Dörries: Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold. Göttingen 1963; Otto Uttendörfer: Zinzendorfs christliches Lebensideal, Herrnhut 1940.

schließlich der Nutzung gemeinsamer Kirchengebäude und Gesangbücher zu führen suchte, was zeitweise – auch der Not geschuldet – durchaus Erfolg hatte.¹³ Pennsylvania, vom Quäker William Penn gegründet, bot für ökumenische Experimente innerhalb der britischen Kolonien Nordamerikas den größten Raum, weil die Quäker sich mit einem Minimum an Dogmatik zufriedengaben, dafür aber in ihrer praktischen Liebestätigkeit sehr engagiert waren, was sie auch zu einer der historischen Friedenskirchen machte.

Die USA wurden überhaupt zu einem der Brennpunkte der entstehenden ökumenischen Bewegung. Nicht, dass dort überall unter Christen der Geist der Toleranz geherrscht hätte! Das kann man etwa von den Presbyterianern im Teilstaat Massachusetts gewiss nicht behaupten, die vielmehr zunächst Baptisten wie Quäker förmlich aus ihrem Territorium hinausprügelten. Insgesamt ist zu sagen, dass zunächst einmal die Anzahl der Kirchen sich sogar ungemain vergrößerte. Einwanderer aus unterschiedlichen europäischen Ländern brachten jeweils ihre Kirche in die neue Heimat mit, oft noch in mehreren Versionen. Es dauerte z. B. lange, bis sich wenigstens die lutherischen Kirchen der einzelnen skandinavischen Länder wiedervereinigten. Das in der Verfassung der USA verankerte Prinzip der Trennung von Staat und Kirche gab ganz andere Möglichkeiten als in europäischen Ländern, wo jeweils *eine* Kirche herrschte, auch zu Neugründungen. Selbst zutiefst ökumenische Versuche, die Spaltung der Christenheit zu überwinden, konnten, wenn sie naiv erfolgten, zur Neugründung von Kirchen und damit zu einem weiteren Anwachsen ihrer Zahl führen. Das zeigen etwa die „Jünger Christi“ und ähnliche US-Kirchengründungen von Anfang des 19. Jh., die später freilich in sehr erfreulichem Ausmaß ökumenisch engagiert waren.¹⁴ Spaltungen der europäischen

13 Insgesamt kann sich jeder immer noch über die zahlreichen Schrittmacher von Toleranz und Ökumene in vielen Ländern in der gesamten Neuzeit im 1. Bd. der beiden Bände von Ruth Rouse und Charles Neill: *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948* (deutsche Übersetzung Göttingen 1958/1963) ausgezeichnet informieren. Vgl. auch: Kurt Hutten: *Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart*, 14. Aufl., Stuttgart 1989; Oswald Eggenberger: *Die Kirchen. Sondergruppen und religiöse Vereinigungen*, 4. Aufl. Zürich 1986; Horst Reller (Hrsg.): *Handbuch religiöse Gemeinschaften*, 3. Aufl., Gütersloh 1985; *Religiöse Sondergemeinschaften. Handreichungen eines Arbeitskreises*, hrsg. Konfessionskundliches Arbeits- und Forschungswerk (Ev. Bund) der Ev. Kirche in der DDR, 2. Aufl. 1977; Helmut Obst: *Apostel und Propheten der Neuzeit, Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19./20. Jh.*, 7. Aufl. Berlin 1982; Hubert Kirchner (Hrsg.): *Freikirchen und konfessionelle Minderheiten. Ein Handbuch*, Berlin 1987; Hanfried Krüger (Hrsg.): *Ökumene – Lexikon. Kirchen-Religionen-Bewegungen*, 2. Aufl., Frankfurt 1987; Günter Gloede (Hrsg.): *Ökumenische Profile. Brückenbauer der einen Kirche*, 2 Bde. Stuttgart 1961/63; *Ökumenische Gestalten*, Berlin 1974; George G. Beazley (Hrsg.): *Die Kirche der Jünger Christi (Disciples)*, Stuttgart 1977.

Heimat in derselben Konfessionsfamilie konnten nach den USA verpflanzt werden. Das gilt etwa für die zunächst vielen presbyterianischen Kirchen nach schottischem Modell. Hauptgrund der dortigen Spaltung war die richtige Erkenntnis, dass sich eine reformierte Kirche nicht von einer staatskirchlichen Bindung leiten lassen darf, will sie geistlich unabhängig, allein Gottes Wort verpflichtet bleiben. Schließlich aber kam es zur Wiedervereinigung wenigstens der meisten von ihnen. Es kam aber darüber hinaus im Laufe der Zeit auch zu Kirchenunionen konfessionell verwandter Kirchen, etwa der Presbyterianer und Kongregationalisten, die beide ein reformiertes Glaubensverständnis haben. Meist kurz vor 1900 bildeten sich die konfessionellen Weltbünde etwa der Reformierten, Methodisten und Baptisten, später auch der großen Mehrheit der Lutheraner, denn auch Zusammenarbeit konfessionell gleich gearteter Kirchen im weltumspannenden Ausmaß gab es zuvor nicht. Die Union lutherischer und reformierter Kirchen in Teilen Deutschlands wie etwa in Preußen stieß lange auf Hemmnisse, ja erbitterten Widerstand mit Rückschlägen, bewies aber spätestens im Kirchenkampf unter dem NS-Regime ihre Legitimität.

Die anglikanische Staatskirche Englands musste im Laufe der Zeit lernen, mit den evangelischen Freikirchen friedlich zusammenzuleben. Das waren Baptisten, Kongregationalisten, Presbyterianer und die aus einer großen Erweckung hervorgegangenen Methodisten. In den USA als Evangelische Episkopalkirche bezeichnet, entwickelte sie wichtige ökumenische Aktivitäten, wobei ihr zugute kam, dass auch sie zwar aus der Reformationswelle des 16. Jhs. hervorging, aber viel mehr von der katholischen Kirche bewahrte als Lutheraner und Reformierte auf dem europäischen Festland, so dass sie sich als Kirche der Mitte verstand, in ihrer Lehre durchaus flexibel, so dass sie mit der Low, High und Broad Church unterschiedliche Flügel ausbilden konnte, die auch unterschiedlich ökumenisch wirksam wurden. Die Low Church wandte sich vor allem den evangelischen Frei- = Dissenterkirchen zu, die High Church etwa orthodoxen und altkatholischen, aber auch katholischen Kreisen. Die Lambeth-Konferenz als weltumspannende Konferenz aller anglikanischen Kirchen machte sich seit 1888 das ökumenische Programm der Episkopalen¹⁵ in den USA zu eigen. Was für die USA gilt, gilt mit anderen Akzenten auch für die sog. Dritte Welt.

14 Vgl. Sydney E. Ahlstrom: A Religious History of the American People, 2. Aufl. New Haven – London 1973.

15 Vgl. Max Keller-Hüsemenger: Die Lehre der Kirche im Urteil der Lambeth-Konferenz, Gütersloh 1976.

Es gab eine frühe Zusammenarbeit von Christen mehrerer Kirchen sowohl in Großbritannien als auch in den USA gerade auf dem Gebiet der Äußerer Mission. Dazu kamen andere Gesellschaften, die sich etwa der Verbreitung von Bibeln und religiöser Traktatliteratur, dem Frieden, dem Kampf gegen die Sklaverei, der Erziehungsarbeit (Sonntagsschulen!) und dem Eintreten für Enthaltbarkeit zuwandten, wobei zahlreiche Laien und früh auch Frauen ein wertvolles Betätigungsfeld fanden. Damit entwickelte sich jener Flügel der ökumenischen Bewegung, der zur Annäherung nicht auf direktem dogmatischem Wege, sondern durch gemeinsames Eintreten für Anliegen vieler im Geist der Nächstenliebe kommen wollte. Zwischen den beiden Weltkriegen verkörperte sich dieser Geist sowohl im Internationalen Bund für Freundschaftsarbeit der Kirchen als auch in „Life and Work“, die ab 1948 im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) aufgingen und etwa das Antirassismusprogramm entwickelten, seit 1958 aber auch in der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) wirksam wurden. Die CFK mit Sitz in Prag trat zentral für Frieden und Abrüstung und gegen den Kalten Krieg auf, in ihrer zweiten Phase auch für die besonderen Anliegen der Dritten Welt. Der Ökumenische Rat der Kirchen griff in seinem „konziliaren Prozeß“ besonders in den 1980er Jahren auch ökologische Anliegen und Menschenrechtsfragen auf. Diese Christen verstanden gut, dass die Kirchen kein Selbstzweck sind, sondern im Dienst an Gottes allen Menschen zugute kommender Herrschaft stehen und deshalb sowohl dem Heil als auch dem Wohl der Menschen zu dienen haben.¹⁶ Was aber die Missionsarbeit betrifft, so bedeutete es in einem von anderen Religionen beherrschten Gebiet ein schweres Handicap, dass die Christenheit gespalten ist und ihre Spaltungen in die missionierten Gebiete übertrug. Die dort gewonnenen Christen, gern als junge bezeichnet, sahen oft nicht ein, dass ihnen Spaltungen, für die sie nicht verantwortlich waren, gleichfalls aufoktroiert wurden. Sie durchschauten den Sinn dieser Unterschiede nicht, sondern strebten zueinander – freilich durchaus nicht immer, zumal zunächst für eine lange Zeit die sog. Mutterkirchen ihr Leben und Denken bestimmten. Auch konnten sie besonders in Schwarzafrika neue Kirchen schaffen, in denen sie christliche mit ihren überkommenen Gedanken zu verbinden suchten, was naturgemäß nicht immer unproblematisch, wohl aber ein Zeichen von Eigenständigkeit und Selbstbestimmung ist.¹⁷

Auf jeden Fall war der lange Weg zu größerer Toleranz insgesamt erfolgreich, worüber sich Christen nur freuen können. Heutige globale Verbindungen erleichtern das, denn manche Spaltungen führten einst zu einer Isolierung, die auch Vorurteile wie selbstverständlich an die folgenden Generationen weitergaben. Ich halte das Streben, zu einer einzigen weltumspan-

nenden Kirche auf Erden zu kommen, für nicht realistisch, nicht einmal für erstrebenswert. Zwar sollten konfessionelle Trägheit und Selbstzufriedenheit immer neu durchbrochen werden, aber es gibt auch eine „Versöhnte Verschiedenheit“, die nicht Mangel, sondern Reichtum bedeutet. Toleranz anstelle der Wahrheit darf niemals Programm sein, so dass es auch nie einfach um Kompromisse gehen darf, die leicht zu faulen Kompromissen werden. Es kann auch nicht um das Verkleistern von Gegensätzen durch zweideutige Formeln gehen. Aber es geht um den Geist der Milde und Friedfertigkeit wie um die Erkenntnis, dass jeder Einzelne in seiner Erkenntnisfähigkeit begrenzt ist und darum stets der Hilfe und Ermunterung, aber auch der Korrektur durch andere bedarf. Das gilt für christliche Individuen wie für alle Kirchen.

-
- 16 Vgl. Günther Gassmann (Hrsg.): *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968*, Göttingen 1979; Wilhelm Menn (Hrsg.): *Amsterdamer ökumenisches Gespräch 1948*, 6 Bde., Stuttgart 1948; Armin Boyens: *Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939*, München 1969; ders.: *Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945*, München 1973; Willem Adolph Visser't Hooft: *Die 1. Vollversammlung in Amsterdam*, in: *Zeichen der Zeit* 1973, H. 7/8; ders.: *Karl Barth und die ökumenische Bewegung*, in: *EvTh* 1980, H. 1; Heinrich Grüber / Gerhard Brennecke (Hrsg.): *Christus – die Hoffnung der Welt*, Berlin 1955; Gerhard Brennecke (Hrsg.): *Jesus Christus – das Licht der Welt*, Berlin 1963; Rolf Lindner (Hrsg.): *Wer in den Osten geht, geht in ein anderes Land. Die Settlement Bewegung in Berlin zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik*, Berlin 1997; Karl Heinz Voigt: *Die evangelische Allianz als ökumenische Bewegung*, Stuttgart 1990; Julius Richter: *Die Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft 1824–1924* Berlin 1924; Martin Schlunk (Hrsg.): *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*, Stuttgart–Basel 1939; Thomas Sartory: *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen 1955; Georg H. Vischer: *Apostolischer Dienst. 50 Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glaube und Kirchenverfassung*, Frankfurt 1982; Johannes Christian Hoekendijk: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, 2. Aufl. Stuttgart 1965; Ulrich Duchrow: *Eine Ökumene ohne Machtblöcke. Die Einheit der Kirche vor Ort suchen und verwirklichen*, in: *Lutherische Monatshefte Hamburg* 1980, H. 6; Max Geiger: *Unterwegs zur europäischen Kirchengemeinschaft*, in: *Theologische Zeitschrift Basel* 1972, H. 1; Peder Höjen: *Ein tastender Weg in die Zukunft. Erfahrungen mit der lutherisch-orthodoxen Begegnung*, in: *Lutherische Monatshefte Hamburg* 1978, H. 7; Athanasios Basdekis: *Die theologischen Gespräche zwischen der EKD und der Orthodoxie*, in: *Ökumenische Rundschau Frankfurt/M.* 1978, H. 2; Siegfried Meurer: *Die Bibel als ökumenisches Bindeglied*, in: *Ökumenische Rundschau Frankfurt/M.* 1978, H. 2.
- 17 Vgl. Johannes Althausen (Hrsg.): *Christen Afrikas auf dem Wege zur Freiheit 1955–1969*, Berlin 1971; Marie-Louise Martin: *Kirche ohne Weiße. Simon Kimbangu und eine Millionenkirche im Kongo*, Basel 1971; Gert Wendelborn: *Versöhnung und Parteilichkeit. Alternative oder Einheit?*, Berlin 1974.

Christian Staffa

Auf dem Weg von Intoleranz zu Toleranz – Aktion Sühnezeichen Friedensdienste – Geschichte und Begriffe eines Praxisbeispiels¹

“Im Bild des Juden, das die Völkischen vor der Welt aufrichten, drücken sie ihr eigenes Wesen aus. Ihr Gelüste ist ausschließlicher Besitz, Aneignung, Macht ohne Grenzen, um jeden Preis. Den Juden mit dieser Schuld beladen, als Herrscher verhöhnt, schlagen sie ans Kreuz, endlos das Opfer wiederholend, an dessen Kraft sie nicht glauben können.“²

Dieser Satz aus den Thesen zum Antisemitismus im Anhang des Buches „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno verweisen unter anderem darauf, dass es bei Toleranz nicht einfach nur um die Beziehung zweier Gleichberechtigter geht, sondern auch um die Beziehung von vergangener oder gegenwärtiger Herrschaftsgeschichte, bzw. von Menschen, die auf unterschiedlichen Seiten Gewalt erfahren, ausgeübt, mitgetragen oder auch sich dagegen gewehrt haben.

Es ist für einen Christen zudem ein schmerzlicher Befund, zumindest wenn man ihn teilt, weil hier ein Mechanismus sichtbar wird, der in der langen Geschichte des Christentums immer wieder wirksam geworden ist: Die Delegation von eigenen Glaubenszweifeln an „den Anderen“, an dem sie dann auch gestraft werden. Die Arbeit von „Aktion Sühnezeichen Friedensdienste“ (ASF) geht davon aus, dass dieser Projektionsmechanismus unterbrochen werden kann durch eine begleitete und praktische Begegnung mit eben jenem anderen. Ein Toleranzbegriff, der diese Projektionsformen, sowie geschichtliche Verletzungen nicht bedenkt, läuft aus dieser Perspektive ins Leere.

1 Der Vortrag wurde frei gehalten. Der vorliegende Text weist gegenüber dem Vortrag somit naturgemäß leichte Veränderungen auf.

2 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Elemente des Antisemitismus, in: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S.151–186, Frankfurt a.M. 1971, S.151.

Zur Grundlegung von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste

„Wir Deutschen haben den Zweiten Weltkrieg begonnen und schon damit mehr als andere unmessbares Leiden der Menschheit verschuldet: Deutsche haben in frevlerischem Aufstand gegen Gott Millionen von Juden umgebracht. Wer von uns Überlebenden das nicht gewollt hat, der hat nicht genug getan, es zu verhindern.

Wir haben vornehmlich darum noch immer keinen Frieden, weil zu wenig Versöhnung ist. ... Es droht, zu spät zu werden. Aber noch können wir, unbeschadet der Pflicht zu gewissenhafter politischer Entscheidung, der Selbstrechtfertigung, der Bitterkeit und dem Hass eine Kraft entgegenzusetzen, wenn wir selbst wirklich vergeben, Vergebung erbitten und diese Gesinnung praktizieren. Des zum Zeichen bitten wir die Völker, die Gewalt von uns erlitten haben, dass sie uns erlauben, mit unseren Händen und mit unseren Mitteln in ihrem Land etwas Gutes zu tun; ein Dorf, eine Siedlung, eine Kirche, ein Krankenhaus oder was sie sonst Gemeinnütziges wollen, als Versöhnungszeichen zu errichten. Lasst uns mit Polen, Russland und Israel beginnen, denen wir wohl am meisten wehgetan haben. ... Wir bitten die Regierungen Polens, der UdSSR und Israels, den Dienst – wie viele sich immer dazu bereit finden möchten – nicht als eine irgendwie beträchtliche Hilfe oder Wiedergutmachung, aber als Bitte um Vergebung und Frieden anzunehmen und zu helfen, dass der Dienst zustande kommt.“³

Mit diesen Worten forderte Lothar Kreyssig am Nachmittag des 30. April 1958 die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Gründung der Aktion Sühnezeichen auf. Nach der Bekanntgabe des Aufrufs erhob ein Mitstreiter Kreyssigs, der Direktor der Ev. Akademie Berlin, Erich Müller-Gangloff, sofort Einspruch – nicht gegen die Idee, aber gegen den von Kreyssig vorgeschlagenen Namen „Versöhnungszeichen“. Vergebung und Versöhnung seien für die schuldig Gewordenen immer ein Geschenk und eine Gnade, die sie nicht geben könnten. Sie gar von denen zu fordern, gegen die gesündigt wurde, sei gewissenlos. Kreyssig konnte und wollte sich diesem Einspruch nicht entziehen: „Aus der Erkenntnis, dass wir nur für Anerkennung unserer Verantwortlichkeit bei uns selbst eintreten können, haben wir nach Erlass des Aufrufs zu dieser Aktion ... nicht mehr von Versöhnungszeichen, sondern von Sühnezeichen gesprochen. Sühne geschieht, wenn der Verletzte die ihm gezeigte Reue gelten lässt und Vergebung gewährt. Das kann man erbitten, aber nicht proklamieren. Erst muss der andere in die Lage ge-

3 Kirchenkanzlei der EKD (Hrsg): Bericht über die dritte Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26.–30. April 1958, Berlin 1958, S. 279 f.

setzt werden, sich davon zu überzeugen, dass die bessere Einsicht ernsthaft und hinreichend ist.“⁴

Auch im Zeichenhaften deutet sich an, dass es im Verhältnis von NS-Tätergesellschaft zu deren Opfern notwendig Unabgelbares gibt. Gleichwohl wird man nicht fehlgehen, Kreyszig eine Perspektive der möglichen Heilung zu unterstellen, wenn die Voraussetzungen für einen solchen Heilungsprozess erfüllt sind, was wohl bis heute nicht der Fall ist. Aufmerksam zu machen ist in diesem Kontext insbesondere auf die Bitte, helfen zu dürfen. Sie sucht in der Kirchengeschichte und schon gar im Umgang mit den Opfern des Nationalsozialismus ihresgleichen und war eine Absage an jedes paternalistische Funktionalisieren des Sühnegedankens. Sie signalisierte die Bereitschaft, im Tun und im Dialog zu lernen – denn die Bitte setzt auf Gespräch, auf Antwort und auf neues Tun. Es ist eine Denk-Figur wie bei dem Pariser Philosophen Emmanuel Levinas, der in den letzten Jahren von Dorothee von Tippelskirch⁵ und Friedrich-Wilhelm Marquardt⁶ für die christliche Theologie in seiner radikalen Hinwendung zum Anderen entdeckt wurde. Diese Hinwendung zum Anderen war und ist vielen Zeitgenossen zu viel des Anderen und zu wenig selbstrechtfertigend. Eine anonyme Zuschrift an ASF sei hier zitiert: „An die übertölpelten Mitglieder der Aktion Sühnezeichen, Coventry/England. Es ist bedauerlich, dass Sie sich von Landesverrätern zur Aktion ‚Sühnezeichen‘ haben überreden lassen! ... Die Pastoren Hammerstein und Konsorten haben mit der Aktion Sühnezeichen ihren Verrat an der Geschichte des deutschen Volkes und am deutschen Volk dokumentiert. ... Berlin, Hamburg, Dresden, Nürnberg und viele deutsche Städte mahnen.“⁷

4 Zit. nach: Karl-Klaus Rabe: Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste e.V., Bornheim/Merten 1983, S. 19 f.

5 Dorothee von Tippelskirch: „Liebe von fremd zu fremd...“ Menschlichkeit des Menschlichen und Göttlichkeit Gottes bei Emmanuel Levinas und Karl Barth, Frankfurt a.M. 1995. Emmanuel Lévinas wurde 1906 in Kaunas (Litauen) geboren und entstammt einer strenggläubigen jüdischen Familie. Gestorben ist er 1995 in Paris. Das Grundanliegen Lévinas' ist es, *die Bedeutung des Anderen*, mit dem Ziel der Gewalt in den Beziehungen der Menschen zu begegnen. Die Beziehung mit dem Anderen ist nach Lévinas fundamental für unser Welt- und Selbstverhältnis. Damit ist nicht nur der Subjektbegriff, sondern die abendländische Ontologie grundsätzlich problematisiert. In talmudischer Tradition wird ihm die Ethik Ausgangs- und Zielpunkt seines Denkens.

6 Friedrich-Wilhelm Marquardt: Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997, S. 467–577.

7 Ansgar Skriver: Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche, Stuttgart 1962, S. 9. Franz von Hammerstein, geb. 1921, arbeitete 1958 bei der Ev. Industriejugend und ist Mitgründer von ASF. Er wurde als Sippenhäftling nach dem 20. Juli 1944 im KZ Buchenwald inhaftiert und 1945 in Dachau befreit.

Eine gleichsam selbstbestätigende „Wiedergutwerdung“ durch „Wiedergutmachung“ war von Lothar Kreyszig nicht gemeint, sondern ein Annehmen und aktives Bearbeiten von unabgeltbarer Schuld in Richtung auf Heilung und Versöhnung. Ein solches Vorhaben konnte natürlich nicht ohne Abwehr und auch nicht ohne berechtigte Bedenken bleiben. Kurt Scharf, der damalige Berliner Bischof, fasste 1961 einige der Reaktionen zusammen: „Die Jugend aus Berlin und Deutschland, die, dem ersten Aufruf von Sühnezeichen folgend, in die vorbereitenden Tagungen unserer Berliner Evangelischen Akademie kam, erklärte zunächst einhellig: ‚Wozu Sühne? Was soll das, Vergebung? Ein neuer Anfang mit den anderen Völkern ist nötig, das sehen wir ein. Auch dass wir den Schritt hin zu ihnen machen müssen, ergibt sich aus der Natur der Sache. Aber Vergebung erbitten?‘ Und die, die wir in den betroffenen Völkern angesprochen haben, reagierten gerade ebenso: ‚Wollt ihr uns mit Sühne und mit der Hand, die nach Vergebung greift, um die politisch-wirtschaftliche Wiedergutmachung betrügen?‘ Sie waren voller Misstrauen und Ablehnung ... Und dann, gelegentlich schon auf den vorbereitenden Tagungen, häufiger im Vollzug des angebotenen Dienstes ..., brach es durch: Wir gehören in die Solidarität, in die Einheit des Volkes, das dies Ungeheuerliche verbrach. Wir gehören unter seine metaphysische einmalige Schuld. Hier lässt sich nichts wiedergutmachen. Hier kann ein neuer Anfang nur werden durch Vergebung ...“.⁸

In der Logik des Aufrufes von Lothar Kreyszig müsste man ergänzen: Vergebung, die wir nur erbitten, aber nicht einfordern können. Sicherlich ist Vergebung aus Sicht der Überlebenden, die mit Recht sagen, dass nur die Toten den Mord an ihnen vergeben könnten, eine sehr sperrige Beschreibung dessen, was in der Annahme der Bitte, helfen zu dürfen, geschieht. Wir werden aber verstehen müssen, dass für Kreyszig allein das Zustandekommen von Kommunikation angesichts der unermesslichen Schuld der Deutschen eine „unbegreifliche Gnade“ und damit Vergebung darstellt. Deshalb kann er auch in einem Brief an den „lieben deutschen Weggefährten“ schreiben: „Indem die Nachbarn unserer Hände Arbeit annehmen, vergeben sie uns. So geschieht etwas in der Tiefe Wirksames für den Frieden der Welt.“⁹

Vergebung ist für die Überlebenden der Shoah keine wirklich benutzte Kategorie. So schreibt der in Israel lebende Shalom Ben-Chorin 1986: „Und doch hat der Begriff Sühne durch die Aktion Sühnezeichen neue Verlebendi-

8 Ebd., S. 29 f.

9 Zit. nach: Konrad Weiß: Lothar Kreyszig. Prophet der Versöhnung, Gerlingen 1998, S. 345.

gung erfahren: Durch Werke des Friedens und der Liebe soll für die Untaten des Krieges und des Hasses eine Gegenkraft gesetzt werden.“¹⁰ Hier wird Sühne als Gegenkraft gegen die Untaten des Krieges ganz im Sinne Kreyssigs beschrieben, aber von Vergebung ist nicht die Rede. Dennoch können wir annehmen, dass Kreyssig die im folgenden Brief einer Überlebenden an einen Freiwilligen aus dem Jahre 1997 beschriebene gelingende Kommunikation wohl als Vergebung und als Eröffnung einer neuen Welt sehen würde: „Ich bin eine Überlebende des Holocaust und Du ein Sohn des deutschen Volkes, das meinem Volk eine der grausamsten Untaten der Geschichte zugefügt hat. Hätte mir jemand in der schlimmsten Zeit des Holocaust, als ich in Deinem Alter war, gesagt, daß ich einmal diese Zeilen schreiben würde, hätte ich das für ein Hirngespinnst gehalten. Aber es ist eingetreten. Ich, das Opfer, und Du, der Enkel der Henker, haben eine gemeinsame Sprache gefunden. Wenn ich Menschen wie Dir begegne, die sich Gedanken machen, die ein Gefühl für Verantwortung haben, regt sich das ‚vielleicht‘, das kleine, zögernde ‚vielleicht‘. Vielleicht wird es morgen anders sein?“¹¹

Gegenwärtige Arbeitsform von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste einige Zahlen:

ASF hat in diesem Jahr 180 Freiwillige in 13 Länder zu einem zwölfmonatigen Dienst entsendet. Außerdem werden jedes Jahr 24 Sommerlager veranstaltet mit ca 400 meist jungen TeilnehmerInnen und ca 3 Sommerlager für Senioren.

Die Projektbereiche sind in beiden Formen ähnlich:

- Arbeit mit Überlebenden
- Arbeit mit Menschen mit Behinderungen
- Politisch-Historische Arbeit (Gedenkstätten)
- Arbeit mit sozial Benachteiligten (z.B. Obdachlosen, Flüchtlingen)

Eine theologische Sichtung

Die Weichenstellung von „Versöhnungszeichen“ hin zu „Sühnezeichen“, die am Anfang von ASF stand, ist für unser theologisches Nachspüren auf interessante Weise von Bedeutung. Macht doch der Einspruch und die ihm folgende Entscheidung für den Namen „Aktion Sühnezeichen“ deutlich, dass

10 *zeichen* (vierteljährlich in Berlin herausgegebene Zeitschrift von Aktion Sühnezeichen Friedensdienste) (1986) Heft 2, S. 23. Shalom Ben Chorin, geboren 1913 in München, aus Deutschland vertrieben, floh 1935 nach Israel.

11 Aus einem unveröffentlichten Projektbericht des Israel-Freiwilligen und heutigen Pfarrers in Hannover David Geiss.

hier sensibel zwischen einem Weg zur nicht selbstverständlichen Versöhnung, der sich explizit als Umkehr versteht, und einem möglichem Ergebnis eines solchen Weges unterschieden wurde und wird. Nur das Verständnis eines Weges kann für die „Anderen“ annehmbar sein, denn nur so haben sie die Hoheit über den Verlauf dieses Weges, wie sie ihnen von Lothar Kreyssidig auch zugedacht worden war. Damit eröffnet er tatsächlich die Chance auf gelingende Kommunikation zwischen Menschen und Menschengruppen, die von der Geschichte her zutiefst verfeindet waren. Dabei wird das Unrecht nicht unsichtbar, sondern Gegenstand der Kommunikation.

Wichtig scheint mir aber an dieser Stelle nicht nur die Differenz zwischen Versöhnung und Sühne, sondern auch deren strukturelle Gemeinsamkeit, die seltener in den Blick genommen wird. Wie die Versöhnung ist auch die Sühne eine Gnadengabe Gottes: „Sie (die Sühne-C.S.) kommt dort ins Spiel, wo die von Gott gewollte gemeinschaftliche Gerechtigkeit angegriffen, verletzt oder gar zerstört ist. Die Sühne hat ihren Ort jenseits der heilen Lebensverhältnisse der Schöpfung. Damit ist unsere geschichtliche Situation jenseits von Eden gemeint, die von konkreten Beschädigungen des Zusammenlebens gekennzeichnet ist. Diese lassen sich nicht dadurch aus der Welt schaffen, dass Gott über ihnen einfach seine Gnade ausgießt. Das käme einer stillschweigenden Akzeptanz gleich. Vielmehr müssen die Schäden repariert werden, wenn es wieder eine Basis für das Zusammenleben geben soll. Kein Bagatellisieren der Verletzungen. Keine Privatisierung des Heils. Keine Entlastung von der Schuld ohne eine konkrete, handgreifliche Aufmerksamkeit auf den angerichteten Schaden.... Sühne stellt eine konkrete Handlung dar, die unzweideutig auf die Notwendigkeit einer Kompensation hinweist, auch wenn diese möglicherweise niemals geleistet werden kann, so dass sie schließlich Gott anvertraut werden muss. Wenn die Sühne nur symbolisch sein kann, kommt es aber darauf an, dass der jeweils gemeinte Schaden, die jeweils zugefügte Verletzung bzw. das konkret angerichtete Unheil ins Blickfeld kommt.“¹²

Sühne ist also eine Möglichkeit mit selbst oder von Menschen der eigenen Tradition angerichtetem Schaden umzugehen, der eben oft genug nicht wieder geheilt werden kann, wie ganz sicher im Falle von Mord und Völkermord. Biblisch gibt Gott den Menschen diese Möglichkeit in die Hand, um schlimmere Strafen zu vermeiden und Weiterleben zu ermöglichen. Sicherlich werden solche Gedanken nur denen in den Sinn kommen, die meinen mit den von

12 Michael Weinrich: „Der Hilflosigkeit aus ihrem Gefängnis helfen“, in: *zeichen* (2003) Heft 2, S. 7.

Deutschen zu verantwortenden Morden sei etwas geschehen, was nicht nur aus biblischer Perspektive zum Tode führen müsste. „Ein frevlerischer Aufstand gegen Gott“, wie sollte der geahndet werden, wenn nicht durch eine massive Einschränkung des Lebensrechts.

Schon Paulus benutzt – ohne den versuchten Mord an Seinem Volk Israel zu kennen – in der Tradition der hebräischen Bibel die Bilder vom Zorn oder Gericht Gottes, von schuldig verfehltem Leben und selbstsüchtiger Verantwortungslosigkeit.¹³ Um wieviel mehr sollten wir, die Nachkommen der Christen in Deutschland, die sich an jenem Völkermord beteiligt haben, von Zorn und Gericht sprechen oder zumindest denken können. Aber die Begriffe, die noch Paulus benutzt, sind in unserer theologischen Sprache marginalisiert und denen überlassen, die uns zu bestimmten Zeiten mit dem Gericht drohen. Die existentielle Dimension, die diese Sprache noch bei Paulus hatte und die Schuld und Verantwortungslosigkeit tatsächlich auch heute noch haben und ganz sicher in der Nazizeit hatten, ist uns verloren gegangen. Deshalb wird Sühne als moralin empfunden. Ja, es heften sich an diesen Begriff eine Reihe von Abwehrmechanismen. Der bekannteste ist jener, der suggeriert, dass man „lange genug in Sack und Asche als Deutscher“ gegangen sei, was bekanntermaßen kaum je wahr war und als Metapher schon seit 1945 kursiert. Schuld und Schuldgefühl sind nicht nur im Alltagsdiskurs der TheologInnen Begriffe *non grata*, sondern auch im pädagogischen. Meiner Ansicht nach geht diese Aussperrung aus der Begriffswelt völlig an den Lebensrealitäten vorbei. Das bedeutet wiederum nicht, dass gerade im Kontext der NS-Geschichte Schuldgefühle erzeugt werden sollten, aber wir stellen fest, dass sie zumindest bei manchen jungen Erwachsenen bleibend vorhanden sind.

Aus theologischer Perspektive ist festzuhalten, dass Sühne nicht eine selbstgerechte Selbstgeißelung ist, sondern eine von Gott gegebene Möglichkeit des verantwortlichen Handelns, eine Befreiung aus den Verwerfungszusammenhängen, dem Hass und der Selbstrechtfertigung. Dabei müssen die Verwerfungen aus der Perspektive biblischer Gerechtigkeit in den Blick kommen, denn nur so geraten Sühne und Versöhnung nicht wieder in den Geruch kirchlicher Instrumentalisierungen für eine herrschaftsförmige Harmoniebestrebung und eine Toleranz, die die Anderen nicht ernst nimmt, sondern erträgt.

13 Vgl. Peter von der Osten Sacken: „Denn es ist Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“ Predigthilfe zum 27. Januar 2004, Aktion Sühnezeichen Friedensdienste, S. 10–16.

Erica Brooks aus den USA, eine aktuelle ASF-Freiwillige in Deutschland, beschreibt diese Perspektive als Weg zum Frieden: „Vergangene Fehler (Vergangene Verletzungen) können nicht richtig (geheilt) werden, aber sie können wahr- und angenommen werden. Zerstörung kann nicht immer ungeschehen gemacht, aber Beziehungen können wieder aufgebaut werden. Ich glaube dieses Konzept gilt nicht nur für Nationen, sondern auch für Individuen, und es ist die einzige mögliche Grundlegung für Frieden.“¹⁴

Damit geht ASF mit seiner sehr erfahrungsorientierten und praktischen Arbeit über die gängigen Toleranzmodelle hinaus und übt sie doch ein. Unser Entstehungszusammenhang und die bleibende Verbindlichkeit desselben bringt uns dazu, die Frage der geschichtlichen Verletzungen und daraus sich ableitenden gegenwärtigen Verwerfungen mit in das Konzept hineinzunehmen. So versuchen wir der größten Feindin der Toleranz, nämlich der Projektion aktiv und nachhaltig zu begegnen.

14 Seit 1996 bietet ASF für junge Erwachsene aus den 12 Gastländern einen Freiwilligendienst in Deutschland an. Erika Brooks war Freiwillige von September 2003 bis August 2004 in Deutschland. Das Zitat stammt aus ihrem unveröffentlichten Projektbericht.

Adolf Laube

Zum Toleranzproblem in der frühen Reformation

Die Wahrheit liegt nicht in einem einzelnen Traum.
Die Wahrheit liegt in vielen Träumen.

(P. P. Pasolini)

In der Literatur wird weithin das frühe 16. Jh. als Beginn der Toleranzbewegung angesehen und insbesondere am Humanismus (Erasmus von Rotterdam) und an der Reformation (Martin Luther) festgemacht. Dabei wird Toleranz mehrschichtig verstanden: Als zeitweilige Duldung des Andersdenkenden mit dem missionarischen Ziel, den irrenden Bruder auf den rechten Weg zu führen (die beim Misslingen rasch wieder in Intoleranz umschlagen kann); als pragmatische Duldung um des lieben Friedens, um ökumenischer Bestrebungen oder anderer übergeordneter Interessen willen (auch als Opportunismus ge- oder missdeutet); als Akzeptanz des Andersdenkenden, etwa im Sinne von (modern gesprochen) „Multikulti“ oder „Lasst alle Blumen blühen“ oder noch darüber hinaus 1. Thess. 5, 21 „Prüfet aber alles, und das Gute behaltet“ (mit der Tendenz zum Eklektizismus).

Ich klammere den Humanismus aus und erwähne nur beiläufig, dass es bei Erasmus mehr um *concordia*, d. h. Eintracht oder Versöhnung des Glaubensstreites durch Reduktion und Konzentration der Glaubenslehren auf wenige, von den Urtexten abgeleitete Fundamentalsätze ging (bei stärkerer Affinität zum Katholizismus und kritischer Distanz zur Reformation) als um Toleranz. Außerdem bekämpfte Erasmus den Anabaptismus (das Täuferturn) und hasste die Juden.

Mir geht es um die frühe Reformation und speziell um Martin Luther. Als Standardsätze Luthers für angebliche Toleranz werden in der Literatur hervorgehoben:

1. Ketzer sollen mit Schrift und nicht mit Feuer überwunden werden (aus: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes

- Besserung“, 1520)¹.
2. Ketzner verbrennen ist wider den Willen des Heiligen Geistes (aus: „Grund und Ursach aller Artikel, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind“, 1521)².
 3. Der Christ lebt in zwei Reichen: Im ewigen Reich Gottes, in das er um seines Glaubens willen gehört, und im Reich der Welt, in dem er der weltlichen Obrigkeit und ihren Gesetzen unterworfen ist. Die weltliche Obrigkeit hat aber keinerlei Recht und keinerlei Macht über den Glauben; man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen – was als Religions- oder Gewissensfreiheit interpretiert wurde. Speziell zu den Ketzern: Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren; allein Gottes Wort soll streiten (aus: „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, 1523)³.
 4. Es müssen Sekten sein, und das Wort Gottes muss zu Felde liegen und kämpfen. Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen (aus: „Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist“, 1524)⁴.
- Obwohl von Fachleuten durchaus auf eine notwendige Relativierung dieser Sätze aufmerksam gemacht wird⁵, erscheinen sie doch in der Toleranz-Literatur zuweilen als absolute Aussagen, wie Lehrsätze eines Glaubensbekenntnisses. Sie sind jedoch aus dem textlichen und historischen Zusammenhang gerissen und nicht nur stark zu relativieren, sondern taugen bei Beachtung der Zusammenhänge m. E. keinesfalls dazu, Luther zum Toleranzprediger zu stilisieren.

1 Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation..., in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften, Weimar 1883 ff. (im folgenden: WA), Bd. 6, S. 455; vgl. auch Adolf Laube (Hrsg.) u. a.: Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (1518–1524), 2 Bde., Bd. 2, Berlin 1983, auch Vaduz 1983, S. 674.

2 WA, Bd. 7, S. 439.

3 WA, Bd. 11, S. 245 ff., bes. 268; vgl. auch Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (wie Anm. 1), S. 830 ff., bes. 850.

4 WA, Bd. 15, S. 218 f.; vgl. auch Adolf Laube/Hans-Werner Seiffert (Hgg.) u. a.: Flugschriften der Bauernkriegszeit, Berlin 1975, auch Köln/Wien 1978, S. 496.

5 Vgl. z. B. Heinrich Bornkamm: Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 933–946; Hans Rudolf Guggisberg: Toleranz, in: The Oxford Encyclopedia of the Reformation, hrsg. v. Hans J. Hillerbrand, New York/Oxford 1996, Bd. 4, S. 160–163; ders. (Hrsg.): Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart/Bad Cannstatt 1984, Einleitung S. 60–63; Ole Peter Grell/Bob Scribner (Hgg.): Tolerance and intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996.

1. Der historische Kontext.

1520 und 1521 geht es Luther ausschließlich um die Verteidigung der eigenen Abweichung gegen den ihm drohenden Ketzerprozess. Nach dem überraschenden und überraschenden Erfolg seiner Ablassthesen und der frühen Schriften zu Ablass und Gnade, guten Werken etc. sieht er sich seit Sommer 1518 immer drohenderer Verfolgung ausgesetzt (Verhör vor Kardinal Cajetan; Leipziger Disputation; Verurteilung durch die Universitäten Löwen und Köln; Bannandrohungsbulle). Bei ihm reift die Erkenntnis, dass in Rom der Antichrist herrscht und ihm selbst das Ketzerschicksal bevorsteht. Beides relativiert sein Ketzerverständnis. Während der frühe Luther in der Ketzerfrage nicht anders gedacht hat als die Kirche (z. B. auch über die Hussiten), treibt ihn erstmals Johannes Eck auf der Leipziger Disputation 1519 zu einem Bekenntnis für Jan Hus, den verbrannten böhmischen Ketzer, dann auch wieder und ausführlicher in der Adelschrift. Luther schlägt aus der Defensive heraus um sich und fordert Überwindung durch Schrift, d. h. die Bibel, und nicht durch Feuer.

In der Obrigkeitsschrift 1523 war bereits eine weitere Stufe erreicht. Luther war vom Papst gebannt worden, hatte in Worms vor Kaiser und Reich gestanden und war als offenbarer und verstockter Ketzer verurteilt, für vogelfrei erklärt, dann von seinem Landesfürsten heimlich auf der Wartburg in Sicherheit gebracht worden, hatte dort das Neue Testament ins Deutsche übersetzt und war als gefeierter Reformator unter dem Schutz der kursächsischen Regierung nach Wittenberg zurückgekehrt. Doch die zunehmenden Repressalien der altkirchlich gebliebenen Obrigkeiten gegen die reformatorische Bewegung, etwa das bayerische Religionsmandat und insbesondere das Verbot der Lutherbibel durch den sächsischen Herzog Georg und die Landesherren von Bayern und Brandenburg, bewogen ihn zur Präzisierung seiner Obrigkeitsauffassung mit der Bestreitung des Rechts der katholisch gebliebenen weltlichen Obrigkeiten, Glaubenszwang auszuüben und in Sachen des Glaubens zu strafen. Es ging also nicht um Versöhnung oder Eintracht oder Toleranz zwischen den lutherischen Glaubenslehren und der alten Kirche und den zur alten Kirche stehenden weltlichen Obrigkeiten, sondern um die Abschaffung von weltlicher Strafe für religiöse Meinungsverschiedenheiten, aber nur in die eigene Richtung! (Toleranz ist Interessen untergeordnet. Sie wird in der Regel vom Schwächeren gegenüber dem feindlich gesinnten Stärkeren gefordert; der Stärkere seinerseits lässt sich bei Gewährung oder Ablehnung von eigenen übergeordneten Interessen leiten. In gesellschaftlichen Konflikten, Revolutionen, Kriegen und anderen gesellschaftlichen Wechsellagen, kann Toleranz tödlich sein.

Gelingt es dem vormals Schwächeren, den Stärkeren zu überwinden, ist seine Toleranzforderung zumeist vergessen.)

So gibt es auch bei Luther gegenüber den Gegnern keinerlei Toleranz und Nachsicht. 1520, im Jahr der Adelschrift und der anderen reformatorischen Hauptschriften „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, hatte sich seine unversöhnliche Frontstellung gegen die römische Kirche und den Antichristen auf dem Papststuhl endgültig durchgesetzt, war sein ganzes Sinnen und Trachten darauf gerichtet, den weltlichen Adel dazu zu veranlassen, diese „Pest des Erdkreises“ mit allen Mitteln zu vernichten. „Da wir Diebe hängen, Mörder köpfen, Ketzzer verbrennen – warum greifen wir nicht noch weit mehr diese bösen Lehrer der Verderbnis, Päpste, Kardinäle, Bischöfe und den ganzen Unflat des römischen Sodoms ... mit allen Waffen an und waschen unsere Hände in ihrem Blut?“⁶ Daran hat sich bis zur Obrigkeitsschrift von 1523 nichts prinzipiell geändert bis auf die für Luther schmerzliche Tatsache, dass sich das Wort Gottes, das Evangelium, nicht so schnell und von alleine – bzw. mit Hilfe der weltlichen Obrigkeiten – durchsetzen konnte, wie von ihm ursprünglich erwartet, und der Kampf gegen Rom auch auf den Kampf gegen die altkirchlichen weltlichen Obrigkeiten ausgeweitet werden musste. Ihnen wurde das Recht auf Einmischung in den Glaubensstreit abgesprochen; die Unterstützung durch die der Reformation zuneigenden Obrigkeiten wurde gerne in Anspruch genommen.

Zugleich entwickelte Luther heftige Intoleranz gegen die beginnenden Spaltungen in den eigenen Reihen. Als sein Mitstreiter Andreas Karlstadt

6 Schon in der Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“ vom Mai 1520 hatte Luther erklärt: „Das möchte ich wohl leiden, daß Könige, Fürsten und Adel dazu griffen, daß den Buben von Rom die Straße nieder würde gelegt...“ (WA, Bd. 6, S. 322). Anfang Juni 1520, als er wohl bereits an seiner Adelschrift arbeitete, erhielt er Kenntnis von der Schrift „Epitoma responsionis ad Martinum Luther“ des römischen Hoftheologen Silvester Prierias, in der dieser die absolute Macht des Papstes, selbst über die Bibel, zu begründen versuchte. Luther ließ sie noch im Juni mit eigenen Kommentaren nachdrucken, in denen es heißt: „Mihi vero videtur, si sic pergat furor Romanistarum, nullum reliquum esse remedium quam ut Imperator, reges et principes, vi et armis accincti, aggrediandur has pestes orbis terrarum remque non iam verbis sed ferro decernant. ... Si fures furca, si latrones gladio, si haereticos igne plectimus, Cur non magis hos Magistros perditionis, hos Cardinales, hos Papas et totam istam Romanae Zodomae colluviem, quae Ecclesiam dei sine fine corrumpit, omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus...?“ (WA, Bd. 6, S. 347). In diesen Tagen entstand die Adelschrift, die am 23. Juni 1520 vollendet wurde. In ihr hielt sich Luther zwar mit solchen blutrünstigen Formulierungen zurück, doch in der Sache ist die ganze Schrift ein Aufruf an den Adel zur Vernichtung der römischen Kirche. Vgl. WA, Bd. 6, S. (381) 404–469; vgl. auch Flugschriften der frühen Reformationsbewegung (wie Anm. 1), S. 631–693.

während Luthers Abwesenheit auf der Wartburg in Wittenberg die reformatorische Bewegung in eine radikalere Richtung vorantrieb (Wittenberger Unruhen mit Übergriffen gegen Klöster, Bildersturm, Wittenberger Stadt- und Bettelordnung etc.), machte Luther nach seiner Rückkehr die Reformen rückgängig und ließ Karlstadt mit Predigt- und Publikationsverbot belegen. In der weiteren Entwicklung verketzerte und verteufelte er ihn und ließ ihn aus Kursachsen vertreiben. Heftig zog er gegen seinen ehemaligen Anhänger und Protegé (Jüterbog) Thomas Müntzer zu Felde. Der oben unter 4. genannte und für Toleranz in Anspruch genommene Satz stammt aus der Schrift an die Fürsten zu Sachsen, in der Luther Müntzer scharf denunziert und das Einschreiten der Fürsten gegen den „Satan zu Allstedt“ fordert. Das Recht auf Einmischung, das den altkirchlichen Obrigkeiten abgesprochen wird, wird den „christlichen“, d. h. lutherischen Obrigkeiten geradezu abverlangt.

Die vorgebliche Toleranz gegen Ketzer, Sekten („es müssen Sekten sein“), Andersdenkende („man lasse die Geister aufeinander platzen“) hat allenfalls das missionarische Ziel der Überwindung des irrenden Bruders durch Wort und Schrift und seiner schließlichen Unterwerfung unter den rechten Glauben. Sie beinhaltet aber keinerlei Duldung oder gar Akzeptanz der falschen Position. Im selben Maße, wie eine Missionierung und Unterwerfung misslingt, wird der Irrende zum Aufrührer und muss mit allen Mitteln bekämpft werden. Der eigene Aufruhr Luthers gegen die alte Ordnung – und er war in seiner Wirkung von revolutionärer Bedeutung – wird dabei nicht als Aufruhr, sondern als Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung gegen deren Pervertierung durch die römische Kirche verstanden; denn der Aufruhr, den das Wort Gottes macht, ist nach Luther „füglicher“, d. h. erlaubter Aufruhr, ebenso wie die Aktionen der „christlichen“ Obrigkeiten zur Durchsetzung des Wortes Gottes gegen die alte Kirche und gegen die sie unterstützenden weltlichen Gewalten. Entscheidendes Kriterium für erlaubten oder unerlaubten Aufruhr ist letztlich, was das Wort Gottes ist und wer sich zu Recht darauf beruft.

2. Die dogmatischen Grundlagen des Glaubensstreits.

Damit geraten zwangsläufig – wenigstens in groben Umrissen – die dogmatischen Unterschiede im Glaubensstreit der frühen Reformation in den Blick.

Die *römische Kirche* leitet ihr Amtsverständnis und die Vorrangstellung des Papstes aus der unmittelbaren Beauftragung des Petrus durch Jesus ab (Matth. 16, 18.19: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde... Und ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben“; Joh. 21, 15–17: „Weide meine Lämmer!... Weide meine Schafe!“). Die Kirche ver-

steht sich als Verwalterin und Hüterin von Schrift und Tradition, wobei die Interpretation der Schrift ausschließlich an die Kirche und letztlich an den Papst gebunden wurde und die Tradition einschließlich der Kirchenväter einen immer höheren Stellenwert erhielt. Der einfache Gläubige wird von der Schrift ferngehalten. Über die Sakramente vermittelt die Kirche die rechtfertigende Gnade Gottes an die Menschen. Der Mensch kann seinerseits durch gute Werke (was gute Werke sind, definiert die Kirche) zu seiner Seelenheil beitragen. Letztlich vermittelt einzig und allein die Kirche zwischen Mensch und Gott. Sie legt fest, was als Wort Gottes zu verstehen ist. Die Treue zur heiligen Mutter Kirche entscheidet über Heil oder Verdammnis.

Luther: Der Mensch ist a priori Sünder und erreicht die rechtfertigende Gnade Gottes allein durch den Glauben. Er ist völlig unfähig, aus eigener Kraft, etwa durch sog. gute Werke, die Gnade Gottes zu erlangen. Die Grundlage des Glaubens ist allein die Schrift, die Bibel; sie ist das geronnene Wort Gottes. Weder der Papst noch die Kirchenväter noch die Kirche als ganze sind für die Interpretation der Schrift erforderlich oder gar nötig; sie erschließt sich aus sich selbst, aus ihrem Text. Die Kirche ist zur Vermittlung zwischen Mensch und Gott nicht notwendig, schon gar nicht in ihrer hierarchischen Form als Obrigkeit. Der ganze Weg der römischen Kirche ist ein Irrweg von Christus weg; der Papst wird zum Antichrist.

Müntzer: Ursprünglich von Luther und seiner Rechtfertigungslehre ausgegangen, ist er sich einig mit Luther in der Verurteilung der römischen Kirche, gelangt aber weit über Luther hinausgehend zur Auffassung von der lebendigen Offenbarung Gottes. Gott offenbart sich auch unabhängig von der Schrift in der inneren Stimme des Menschen, in Visionen und Träumen. Eine echte Gotteserfahrung ist dem Menschen aber nur möglich, wenn er dem Kreatürlichen entsagt, sich voll dem Leiden des Gekreuzigten ergibt, den bitteren und nicht den honigsüßen Christus Luthers an sich selbst erfährt. Nur der in Kreuz und Leiden bewährte Glaube (und hier liegt die soziale Affinität zu den Armen und Geknechteten der Gesellschaft) und nicht der Buchstabenglaube der Schriftgelehrten (Luther als das „sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“, als „Bruder Mastschwein“) führt zur Auserwähltheit, und nur die Scheidung der Auserwählten von den Gottlosen kann die pervertierte Ordnung der Welt beseitigen, indem die Auserwählten die Gottlosen vom Thron stoßen.

Neben diesen drei dogmatischen Grundauffassungen der frühen Reformation bildeten sich im reformatorischen Lager weitere Differenzierungen und Spaltungen heraus, so

- *Karlstadt*, zunächst wegen des Bilderstreits etc. des Rückfalls in die alttestamentliche Gesetzlichkeit verdächtig;

- dann zusammen mit *Huldreich Zwingli* der Abendmahlsstreit um die Einsetzungsworte Luk. 22, 19: „Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird“, von Luther als Realpräsenz, d. h. tatsächliche Anwesenheit des Leibes Christi im Abendmahl verstanden, von Karlstadt, Zwingli u. a. als symbolisch gedeutet, da der wahre Leib Christi ja im Himmel zur rechten Hand Gottes sei. Letztlich ging es Luther um die vorbehaltlose Akzeptanz des Bibeltextes ohne vernunftmäßiges Herumdeuteln.
- Schließlich entwickelten sich die in sich stark differenzierten *Täufer*, die die Kindertaufe ablehnten und die Erwachsenentaufe als Folge eines bereits gefestigten Glaubens forderten, sowie verschiedene Spielarten von *Spiritualisten* (radikale, rationale, evangelische), die – z. T. in Nachfolge Müntzers – die geistliche Gotteserfahrung und den Bezug zum inneren Menschen zur Grundlage des rechten Glaubens machten.

Im Streit um den dogmatischen Kern des Glaubensverständnisses war Toleranz völlig undenkbar. Ich zitiere Hans Heinz Holz aus dem letzten Toleranzkolloquium: „Die Abweichung von einer als gewiß verbürgten Wahrheit kann nicht toleriert werden. Im Hinblick auf ihre Akzeptanz stehen Wahrheit und Unwahrheit nicht gleichrangig und austauschbar nebeneinander. ... In bezug auf wahrheitsfähige Aussagen und daraus folgende Verhaltensweisen kann es keine Toleranz des Falschen geben, sobald der Wahrheitswert einer Erkenntnis festgestellt ist.“⁷ Eine Aussage ist entweder wahr oder falsch; ein Drittes gibt es nicht. So verhält es sich mit den Glaubensdogmen. Allerseits wird ein Absolutheitsanspruch für die Wahrheit der eigenen Position erhoben. Toleranz gegen die vermeintlich falsche Auffassung des Konkurrenten ist unmöglich, zumal es nicht um kleine Beträge ging (etwa die irdische Existenz), sondern letztlich um das Absolute: um die Rechtfertigung vor Gott, um Himmel oder Hölle, um ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis über das irdische Jammertal hinaus. *Der Besitz des rechten Glaubens, die Glaubensgewissheit, war gleichbedeutend mit dem Besitz der absoluten Wahrheit und war zugleich die Voraussetzung für das Erreichen des absoluten Ziels, der Rechtfertigung vor Gott, der Erlösung, des ewigen Heils.* Gegen alle Gegner – Papisten, Karlstadt, Zwingli, Müntzer, die Oberdeutschen, den erasmischen Humanismus mit seinem semipelagianischen Menschenbild (freier Wille), die Sakramentierer, *Spiritualisten* und *Täufer* – kämpfte Luther mit aller ihm möglichen Unduldsamkeit und Intoleranz um die einzig richtige und allein seligmachende

7 Hans Heinz Holz: Toleranz in einer pluralen Weltgesellschaft, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, 77 (2005) S. 22 f.

Wahrheit, seine eigene. „Die Liebe erduldet alles, sie toleriert alles; der Glaube erduldet nichts und das Wort Gottes toleriert nichts, sondern das Wort muss vollkommen rein sein.“⁸ (Ich verweise nur in Paranthese darauf, dass das bei Zwingli und Calvin nicht anders, eher noch schlimmer war. Im Zürich Zwingli wurde der Staat der Kirche untergeordnet, der Kirchengzwang auf der Grundlage der eigenen Glaubens- und Kirchenlehren rigoros durchgesetzt, das öffentliche und private Leben unerbittlicher Disziplin unterworfen. Bei Calvin wurde die Autonomie der Kirche gegenüber dem Staat betont, dieser aber gegenüber der Kirche in die Pflicht genommen, die eigene Kirchenordnung selbst streng und disziplinierend durchgesetzt, abweichende Glaubenslehren wurden scharf bekämpft – Verbrennung Servets.) In dem Maße, wie die eigene absolute Glaubensgewissheit nicht nur Toleranz gegen Andersdenkende ausschließt, sondern als fundamentalistischer Exklusivitätsanspruch gegen alle anderen durchzusetzen versucht wird, z. T. auch mit Gewaltanwendung (heute Terrorismus), überschreitet sie die Grenzen der Intoleranz hin zum Fanatismus, Fundamentalismus, Totalitarismus und fordert unabdingbar nicht nur zulässige, sondern notwendige Intoleranz gegen sich selbst heraus.

3. Der individuelle, zwischenmenschliche Bereich.

Die Liebe, die – laut Luther – alles erduldet und alles toleriert, war an das Reich Christi, an den rechten Glauben gebunden (Zwei-Reiche-Lehre). Im weltlichen, zwischenmenschlichen Bereich war allenfalls misericordia, Barmherzigkeit, gegenüber dem Gegner möglich, aber um den Preis des Abschwörens der falschen Position. Als Karlstadt im Juni 1525 nach der Niederschlagung des Bauernkriegs keinen Ausweg mehr wusste, bat er durch Vermittlung seiner Frau Luther um Hilfe. Luther gewährte ihm für 8 Wochen einen heimlichen Aufenthalt in seinem Haus, nachdem Karlstadt zu Kreuze gekrochen war und alle seine Schriften gegen Luther widerrief. Danach vermittelte Luther auch eine offizielle Aufenthaltserlaubnis für Karlstadt in Kursachsen zum Preis von dessen völliger Unterwürfigkeit. Als Luther die Nachricht erreichte, ein enthemmter Adliger habe sich nach der Hinrichtung Müntzers über dessen schwangere Frau Otilie von Gersen hergemacht, verurteilte er dies im Namen der Barmherzigkeit.

8 Martin Luther: Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525, in: WA, Bd. 14, S. 669: „Charitas omnia suffert, omnia tolerat, fides nihil suffert et verbum nihil tolerat sed perfecte purum esse debet verbum.“

Aber: Luther kannte keine Barmherzigkeit gegenüber Müntzer und den Aufständischen im Bauernkrieg 1524/25. Über Müntzers Tod frohlockte er.⁹ Als viele seiner Anhänger über seine Mordhetze in der Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ entsetzt waren und Barmherzigkeit forderten¹⁰, beschimpfte er seine Kritiker und wies jede Forderung nach Barmherzigkeit entschieden zurück. Die, die jetzt Barmherzigkeit fordern, „sollen das Maul halten und sich vorsehen; denn gewiss sind auch sie aufrührerisch im Herzen, auf dass sie nicht unversehens selbst den Kopf verlieren“ (d. h. hingerichtet werden).¹¹ „Mit der Faust muss man solchen Mäulern antworten, dass das Blut zur Nase herausläuft. ... Ich will nichts hören noch wissen von Barmherzigkeit, sondern acht haben, was Gottes Wort will.“¹² Die ganze Schrift ist eine selbstgerechte Philippika gegen die Forderung nach Barmherzigkeit. In der vorangegangenen Schrift gegen die Bauern hatte er bereits festgestellt: „Es gilt nicht Geduld oder Barmherzigkeit. Es ist des Schwerts und Zornes Zeit und nicht der Gnaden Zeit. So soll nun die Obrigkeit ... mit gutem Gewissen dreinschlagen, so lange sie eine Ader regen kann.“¹³ Wie sehr Luther die Kontrolle über sich verloren hatte zeigt der Satz „Solch wunderliche Zeiten sind jetzt, dass ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, besser als andere mit Beten.“¹⁴ Mit dem Ausdruck „den Himmel verdienen“ unterlief ihm ein schwerer verbaler Lapsus, der als Schlag gegen die eigene Rechtfertigungslehre, als Rückfall in die katholische Werkgerechtigkeit gedeutet werden konnte. Selbst die Bibel war nun nicht mehr unangreifbar. Luther hat immer die Einheit der Schrift (bei allem Unterschied zwischen Altem Testament – mosaische Gesetzhlichkeit – und Neuem Testament – frohe Botschaft) betont und den Buchstaben der ganzen Bibel verteidigt. Jetzt, als die Bauern sich auf das Alte Testament beriefen, polterte er los: „Es hilft den Bauern nicht, dass sie sich auf Genesis I und II berufen,

9 Vgl. Martin Luther: Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer, WA, Bd. 18, S. 362 ff.; vgl. auch Flugschriften der Bauernkriegszeit (wie Anm. 4), S. 499 ff., 628 ff.

10 Vgl. z. B. die Schriften von Johannes Brenz: Von Milderung der Fürsten gegen die aufrührerischen Bauern, Arnold Fesser: Supplikation an Kaiser, Fürsten und Adel, und Hieronymus v. Endorf: Scheidung zwischen der aufrührerischen Bauernschaft und ihren Herren, in: Flugschriften der Bauernkriegszeit (wie Anm. 4), S. 333 ff.

11 Martin Luther: Ein Sendbrief vom harten Büchlein wider die Bauern, in: WA, Bd. 18, S. 385; vgl. auch Flugschriften der Bauernkriegszeit (wie Anm. 4), S. 414.

12 Ebd. S. 386 bzw. S. 415.

13 Martin Luther: Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, in: WA, Bd. 18, S. 360; vgl. auch Flugschriften der Bauernkriegszeit (wie Anm. 4), S. 330.

14 Ebd. S. 361 bzw. S. 331.

dass alle Dinge frei und gemein geschaffen und dass wir alle gleich getauft sind, denn im Neuen Testament gilt Moses nicht.“¹⁵ Und an anderer Stelle: „Man muss den Rottengeistern das Maul stopfen, die da sagen: Also spricht Moses etc. So sprich du: Moses geht uns nichts an, kein Pünktlein gehet uns im Mose an ... Unsere Rottengeister fahren auch also zu, alles, das sie im Mose lesen, sprechen sie, da redet Gott ... Aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muss wissen und achthaben, zu wem das Wort Gottes geredt werde.“¹⁶

Falsche Lehre, die sich nicht bekehrt, ist nach Luther Aufruhr, gegenüber dem keine Barmherzigkeit und erst recht keine Toleranz möglich ist, ganz gleich von welcher Seite. 1520 richtete sich sein Gewaltaufruf gegen die alte Kirche, 1525 gegen die Bauern und die sie unterstützenden Theologen, die zumeist aus seinem eigenen Lager hervorgegangen waren – und immer waren die Adressaten der weltliche Adel, die weltlichen Obrigkeiten, die sich einerseits nicht in den Glaubensstreit einmischen sollten, wenn es gegen Luther, auch gegen die Ausbreitung der Reformation im gesellschaftlich-weltlichen Bereich ging, die aber mit Vehemenz zur Rettung der christlichen Ordnung im lutherischen Sinne gegen die alte Kirche und gegen die eigenen Abweichler aufgerufen wurden.

4. Der politisch-gesellschaftlich-wirtschaftliche Bereich.

Das Bekenntnis zahlreicher Obrigkeiten (Landesherren, Städte) zur lutherischen Reformation in heftigen Auseinandersetzungen mit dem katholischen Kaiser und katholischen Ständen zwingt nach und nach zur Überwindung der Auffassung, dass der christliche Staat eine politische und religiöse Einheit darstellen müsse. Es ist ein pragmatischer Zwang zur Lösung der staatlich-gesellschaftlichen Krise durch Tolerierung der Koexistenz konfessionell unterschiedlicher staatlicher Einheiten. Die entscheidende Zäsur wurde nach mehreren Anläufen (Reichstage von Speyer 1526 und Augsburg 1530) und Rückschlägen (Schmalkaldischer Krieg 1546/47) auf dem Augsburger Reichstag von 1555 erreicht mit der Durchsetzung des Prinzips „cuius regio, eius religio“ (Wer die Herrschaft hat, bestimmt die Religion), allerdings nur für Katholiken und die Bekenner der lutherischen Augsburger Konfession von 1530. Die Reformierten oder gar die religiösen Minderheiten blieben außen vor.

15 Ebd. S. 358 bzw. S. 329.

16 Martin Luther: Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen schicken sollen, in: WA, Bd. 16, S. 372 f., 375, 383 f. u. a. gleichsinnige Stellen.

Vor allem in den wirtschaftlich starken Städten (es ist die Zeit des Frühkapitalismus mit der Herausbildung innerer Märkte und enger Handelsbeziehungen zwischen Ländern und Partnern unterschiedlichen Glaubens) erzwingen die wirtschaftlich-merkantilen Interessen des Bürgertums, aber auch die immer stärkere Geldabhängigkeit der staatlichen Gewalten die Akzeptanz von Katholiken, Lutheranern, Calvinisten, vereinzelt sogar Juden und im Levantehandel – trotz der Türkenkriege – auch Muslimen als Handelspartner, z. T. mit Gewährung eigener Religionsausübung in den Städten. Dabei mussten sich die Magistrate bzw. Obrigkeiten häufig auch gegen die jeweiligen kirchlichen Amtsträger am Ort durchsetzen. Beispiele sind Erfurt, Frankfurt am Main, Augsburg und besonders Straßburg mit seiner Gastfreundschaft für auswärtige Religionsflüchtlinge. Im Bereich des Silberbergbaus, einer wichtigen Grundlage des Frühkapitalismus, wurden z. B. im katholischen Tirol von der scharf antilutherischen Landesherrschaft zwar die lutherischen Prediger verjagt, lutherische Bergarbeitergemeinden aber zeitweilig stillschweigend toleriert, nachdem klar geworden war, dass der Wegzug der lutherischen Arbeiter der wichtigsten Einkommensquelle des Staates schaden würde.

Der durch politischen und wirtschaftlichen Zwang bewirkte Pragmatismus gegenüber der Religionsfrage legte den Grundstein für die zunehmende Säkularisierung, die Durchsetzung des Primats von Politik und Recht über die Religion als Vorstufe kommender Toleranz. Selbst lutherische Landesfürsten, die Luther üblicherweise vor wichtigen politischen Entscheidungen als geistlichen Berater heranzogen, begannen sich über diesen hinwegzusetzen und hielten sich an ihre Juristen.¹⁷ Der hessische Landgraf Philipp brachte es 1531 gegenüber Luther auf den Punkt: „Herr Doktor, Ihr ratet wohl fein, wie aber, wenn wir Euch nicht folgten?“ Und 1532: „Predige, Luther, so will ich derweil sehen, dass man die Pferde sattle.“¹⁸ Luther sah diese Entwicklung mit großer Besorgnis. Juristen waren in seinen Augen generell keine Christen; viele von ihnen hielt er darüber hinaus für beschränkt und böse. Schon seit 1520 hatte er die Auffassung vertreten, dass Fürsten ihr Land wenn schon nicht mit der Heiligen Schrift, so doch aus Eingebung der Natur oder natürlicher Vernunft regieren sollten und nicht mit Gesetzen. Kein Land könne auf

17 Vgl. Eike Wolgast: *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände*, Gütersloh 1977.

18 Zit. ebd. S. 299 nach D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden (im folgenden: WATR), Weimar 1912 ff., Bd. 2, Nr. 2285a und Nr. 1476.

die Dauer bestehen, wo der Fürst nicht klüger sei als seine Juristen und Rechtsbücher und sich über diese hinwegsetze.¹⁹

*

Wenn die Reformationszeit als Zeit der beginnenden Toleranz angesprochen worden ist, dann nicht wegen der Reformatoren, sondern gegen sie. Zwischen den sich herausbildenden und mehr oder weniger durchsetzenden Bekenntnissen hielten Streitigkeiten und Intoleranz an, auch der Lutherischen (bes. Melanchthon²⁰), aber in fast noch höherem Maße Zwinglis und Calvins insbesondere gegen die Täufer mit Rechtfertigung und Praktizierung der Todesstrafe. Die Niederlage des Bauernkrieges führte zu einer starken Zersplitterung der ehemals breiten oppositionellen Bewegung; unter den Täufnern und Spiritualisten bildeten sich viele kleine, voneinander separierte Sekten und Konventikel heraus. (Es ist ja ein Kennzeichen vieler nachrevolutionärer Perioden nach gescheiterten Revolutionen oder gesellschaftlichen Bewegungen, dass sich die ehemals relativ breite und geschlossene Bewegung aufsplittert, wo jeder für sich alte Ideale unabhängig von gesellschaftlichen Realitäten zementiert oder verschiedenartige Auswege aus dem Schlamassel sucht.) Diese Versprengten der Reformationsbewegung entwickelten sehr unterschiedliche Lehren. Neben militanteren Gruppen traten insofern viele für Toleranz ein, als sie sich von der Welt zurückzogen und nur in Ruhe gelassen werden und ihrem Glauben leben wollten. Diese sind – soweit ich sehe – auch die einzigen, die sich auf 1. Thess. 5, 21 beriefen („prüft aber alles, und das Gute behaltet“), z. T. auch als Motto ganzer Schriften, um sich gegen die Katholiken, die Lutherischen oder Reformierten zu wehren. Im Glaubensstreit solle sich jeder an seinem eigenen Brunnen laben und nicht aus fremden Pfützen, soll niemanden verachten oder verdammen, sondern alles mit freiem Herzen ohne menschlichen Eifer prüfen und in göttli-

19 Vgl. Martin Luther: An den christlichen Adel... (wie Anm. 1), S. 459 bzw. S. 678; ders.: De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, in: WA, Bd. 6, S. 554; ders.: Von weltlicher Obrigkeit... (wie Anm. 3), S. 272 bzw. S. 853 u. ö. Zahlreiche abfällige Bemerkungen über die Juristen finden sich in den Tischreden (z. B. WATR, Bd. 2, Nr. 1241).

20 Vgl. das von Philipp Melanchthon verfasste und von Luther und anderen Wittenberger Theologen unterstützte Gutachten „Daß weltliche Obrigkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei“, in dem – gestützt auf 3. Mose 24, 16 – gefordert wird: „Wer Gott lästert, der soll getötet werden“, in: Adolf Laube (Hrsg.): Flugschriften vom Bauernkrieg zum Täuferreich (1526–1535), 2 Bde., Bd. 2, Berlin 1992, S. 1487–1498, Zitat S. 1489.

cher Furcht das Gute annehmen.²¹ Eine besondere Stellung in diesem breiten Spektrum nahm zweifellos Sebastian Franck – im Hinblick auf das Toleranzproblem vor allem mit seiner *Geschichtsbibel/Ketzerchronik* – ein.

Gegen die Täufer und Spiritualisten jeder Couleur, auch die friedlichsten und duldsamsten, wurde von allen inzwischen Etablierten einschließlich der Lutherischen, Zwinglianer und Calvinisten mit äußerster Brutalität eingeschritten. Von 1520 bis 1528 gab es in Deutschland (ohne das habsburgische Österreich und die Schweiz) durchschnittlich 38 Todesurteile pro Jahr gegen Ketzer, davon waren zwei Drittel Täufer (die ohne Urteil Getöteten und Verfolgten nicht gerechnet).²² Wie relativ diese Zahl sein konnte, zeigt ein Blick auf die militärische Niederschlagung des Täuferreichs von Münster 1535 nach 16monatiger Belagerung durch eine Koalition von Katholiken und Protestanten (lutherische Territorien und Städte stellten dem katholischen Bischof Geld und Truppen zur Verfügung). Für die dreißiger Jahre werden durchschnittlich 13 Todesurteile pro Jahr gezählt²³; doch die Täufer von Münster wurden zu Hunderten abgeschlachtet, bevor drei Anführern der Prozess gemacht und ihre toten Leiber in eisernen Käfigen am Kirchturm aufgehängt wurden.

Die religiösen Streitigkeiten wurden vor allem in sog. Flugschriften ausgetragen. Erst die Erfindung des Buchdrucks im ausgehenden 15. Jh. hatte die Möglichkeit geboten, über die mündliche Kommunikation hinaus Nachrichten, Meinungen und Auffassungen über große Räume zu verbreiten. Erst so wurde eine Öffentlichkeit im eigentlichen Sinne geschaffen; nur so konnte sich die lutherische Reformation so rasch ausbreiten. Da es so etwas wie ein Urheberrecht oder Copyright noch nicht gab, konnte jeder Drucker jede Schrift, von der er sich ein Geschäft erhoffte, jederzeit nachdrucken. Für die allgemeine Stimmung spricht, dass die lutherischen Schriften in hohen Zahlen gedruckt und über weite Räume verstreut nachgedruckt wurden, während katholische Schriften Ladenhüter blieben und zuweilen von den Druckern nur mit Druckkostenzuschuss oder auf obrigkeitliche Weisung gedruckt wurden. In diesen Schriften wurde der Glaubensstreit ausgetragen. Grundlage des Streits und der Beweisführung für die Wahrheit der eigenen und die Falschheit

21 Vgl. Christian Entfelder: Von den mannigfaltigen Zerspaltungen im Glauben, die in diesen Jahren entstanden sind, in: ebd. S. 953. Vgl. ebd. auch die Apologie Schwenckfelds, die anonyme Schrift *Ein schönes Gespräch, die Verteidigung des Täufers Johannes Hüglin in seinem Prozess u. a. m.*

22 Vgl. William Monter: *Heresy executions in Reformation Europe, 1520–1565*, in: Grell/Scribner (Hgg.): *Tolerance (wie Anm. 5)*, bes. S. 49 f.

23 Ebd.

der anderen Auffassung war und blieb für alle Beteiligten die Bibel.²⁴ Insofern hatte sich Luthers Prinzip der Bibel als alleiniger Grundlage des Glaubens durchgesetzt; auch katholische Autoren beriefen sich kaum noch auf Kirchenväter, das kanonische Recht etc. Aber jeder suchte sich die Bibelstellen, die für ihn sprachen, oder interpretierte sie in seinem Sinne. Und jeder strapazierte die Warnung vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern kommen werden, inwendig aber reißende Wölfe sind (Matth. 7, 15 u. ö.), und die Forderung, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, da viele falsche Propheten ausgegangen seien in die Welt (1. Joh. 4, 1). Die falschen Propheten waren aber immer die anderen! Ich habe mit Mitarbeitern rd. 340 solcher Schriften in 8 Bänden auf rd. 6000 Druckseiten ediert²⁵ und die mehrfache Zahl im Original gelesen. Die Schriften strotzen in der Regel von Rechthaberei, Selbstgerechtigkeit, Unduldsamkeit und Intoleranz, dass man das große Grausen bekommen könnte, wäre da nicht im Hintergrund auch immer mal wieder zu spüren, worum es eigentlich ging: die tief sitzende Angst um das Seelenheil.

Wer keine Furcht vor dem Teufel hat,
braucht keinen Gott mehr.

(Umberto Eco)

24 Vgl. Adolf Laube: „Die Bibel allein“ oder „Die Kirche hat immer recht“. Der Flugschriftenstreit um die Autorität der Bibel, in: Ulman Weiss (Hrsg.): Flugschriften der Reformationszeit, Tübingen 2001, S. 71–95.

25 Außer den in Anm. 1, 4 und 20 genannten Bänden: Flugschriften gegen die Reformation (1518–1524), Berlin 1997; Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530), 2 Bde., Berlin 2000.

Lothar Kolditz

Zwei thematische Grundfragen

Zwei Probleme treten mir bei allgemeiner Beschäftigung mit Toleranzfragen immer wieder entgegen, speziell gerade im Einflussfeld der Religion. Es ist dies einerseits die große Kluft, die sich zwischen Theorie und praktischem Verhalten auftut. Zur Theorie gehören z. B. die Toleranzaufrufe im Neuen Testament, für deren Beachtung durch herausragende Personen es Beispiele gibt, für deren grobe Missachtung durch vermeintliche Vertreter und Anhänger der Lehre die Geschichte in Vergangenheit bis hin zur Gegenwart aber genügend Material liefert. Dabei stellen die Toleranzaufrufe nicht nur eine aus der allgemeinen Vernunft abzuleitende Richtlinie dar, sondern sind mit der mathematisch beweisbaren Strategie einer stabilen Evolution zu vereinen. Auf die Theorie der Evolutionär Stablen Strategien habe ich auf der 1. und vor allem auf der 2. Toleranzkonferenz hingewiesen.¹

Die Theorie der Evolutionär Stablen Strategien besagt, dass eine stabile Entwicklung einer Gesellschaft, die aus nur habichtartigen Mitgliedern besteht, welche sich gegenseitig bis zu Sieg oder Vernichtung bekämpfen, nicht auf längere Zeit beständig sein kann. Stabile Gesellschaften gründen sich nach dieser Theorie nur auf dem Fundament des reziproken Altruismus, des *do ut des*, der übrigens nicht direkt mit den Toleranzaufrufen des Neuen Testaments übereinstimmt und sich nicht auf totale Unterwerfung, sondern auf den Ausbau einer vernünftigen Hierarchie mit einer Vielfalt in den handelnden Charakteren der Gesellschaft stützt.

Wenn diese Evolutionär Stablen Strategien eine prägende Form aufweisen, so sollten sie sich in der Evolution niedergeschlagen haben, also auch genmäßig verankert sein. Die Erfahrung zeigt aber, dass andere Genprägungen, die in der Evolution von Anfang an eine Rolle gespielt haben, nämlich Egoismus und damit verbundenes Macht- und Einflussstreben, durchaus

1 Lothar Kolditz: Evolution – Intelligenz – Toleranz. in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Berlin Bd.56, [2002], S.97–105; Lothar Kolditz: Entwicklung von Toleranz, in: *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, Berlin Bd. 65 [2004], S. 19–26.

die Oberhand über die sanfteren vernünftigen Eigenschaften zu gewinnen pflegen. Meine erste Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Was ist heute über die Entwicklung der Evolution auszusagen. Wird erst bei immer enger werdendem Aktionsraum durch Bevölkerungsanstieg und Ressourcenverknappung die weitere Evolution mit schädlichen Intoleranzphasen erzwungen?

Das zweite Problem, das mich in diesem Zusammenhang beschäftigt, ist die Begegnung mit der Intoleranz. Wenn Intoleranz mit Intoleranz zu beantworten ist, worauf doch des öfteren auch auf unseren Konferenzen Bezug genommen wurde, wird die Situation der habichtartigen Gesellschaft heraufbeschworen, die keine Dauerstabilität mit sich bringen kann. Aus der allgemeinen Vernunft sollte folgen, dass alles getan werden muss, um die Situation Intoleranz gegen Intoleranz zu vermeiden, zum Beispiel Krieg in jeder Form. Wenn aber die schlimme Situation eingetreten ist, so lautet meine zweite Frage: Wie ist in dieser Situation die Lösung zu sehen. Führt sie nur über die Katastrophe zur Entspannung oder sollte Intoleranz auch durch anderes Verhalten als entgegenstehende Intoleranz behandelbar sein?

Gerhard Banse

Was Technik mit Toleranz zu tun hat¹

1. Problemstellung

Auf den ersten Blick scheint Technik nichts oder nicht sehr viel mit Toleranz zu tun zu haben, zumindest nicht im Sinne einer bestimmten Geisteshaltung oder Verhaltensweise von Menschen in Beziehung zu Anderen oder auf Anderes.

Allerdings findet sich das Wort „Toleranz“ in Wörterbüchern und Lexika der Technik: „*Toleranz*: i.w.S. Unterschied zwischen einer zugelassenen oberen Grenze (Größtwert) u. einer zugelassenen unteren Grenze (Kleinstwert) für eine im Regelfall meßbare Eigenschaft. I.e.S. Differenz zwischen Größt- und Kleinstmaß oder absolute Größe der algebraischen Differenz zwischen oberem und unterem Abmaß. Es werden Maß-, Form-, Lage-T. u. T. für die Oberflächenbeschaffenheit im Bereich der Längenmessung unterschieden. ... In der metallverarbeitenden Industrie u.a. Bereichen sind die T. in *T.systemen* durch nationale und internationale Standards festgelegt. ... Aus speziellen Anforderungsbereichen der Funktion u. Fertigung wird die *Funktions-T.* (häufig auch *Werkstück-T.* genannt) von der *Fertigungs-T.* unterschieden.“² Toleranz erscheint hier als etwas „rein Technisches“, dessen Begrenzungen etwa mit den fertigungstechnischen Möglichkeiten oder der

1 Der Text dieses Beitrags basiert auf Gerhard Banse: Was hat Technik mit Toleranz zu tun?, in: Siegfried Wollgast (Hrsg.): Toleranz – Ihre historische Genese, ihre Chancen und Grenzen im 21. Jahrhundert. Gemeinsame wissenschaftliche Konferenz der Leibniz-Sozietät e. V. und des Mittelstandsverbandes Oberhavel e. V. am 26. Oktober 2002 in Oranienburg. Berlin 2003, S. 129–148 (Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 56 (2002), H. 5); vgl. auch Gerhard Banse: Der Beitrag der interdisziplinären Technikforschung zur Weiterentwicklung der Allgemeinen Technologie, in: Gerhard Banse, Ernst-Otto Reher (Hrsg.): Fortschritte bei der Herausbildung der Allgemeinen Technologie. Symposium der Leibniz-Sozietät und des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse des Forschungszentrums Karlsruhe in der Helmholtz-Gemeinschaft am 14. Mai 2004 in Berlin. Berlin 2004, S. 35–48 (Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät 75 (2004).

2 Toleranz, in: Lexikon der Technik. Leipzig 1982, S. 572.

Funktionsfestlegung begründet werden. Daraus lässt sich aber bereits eine weitergehende Einsicht gewinnen: Toleranz-Auffassungen haben einen Bezug zum Maß. Toleranz ist nur innerhalb eines bestimmten Maßes möglich. Wenn das überschritten ist bzw. wird, geht Toleranz in Nicht-Toleranz („Intoleranz“) über. Die Aussage etwa, dass Toleranz dort endet, wo andere geschädigt werden, wäre infolgedessen zu präzisieren, dass Toleranz dort endet, wo ein *bestimmtes, absehbares, abschätzbare*s (evtl. rechtlich fixiertes) Maß an (möglicher) Schädigung (etwa durch Lärmbelästigung oder Emissionen) überschritten wird.

Auf den zweiten Blick jedoch lassen sich m.E. einige weitergehende Einsichten gewinnen. Das ist aber nur auf der Grundlage eines breiteren Technikverständnisses möglich: Erforderlich ist die Überwindung allein Sachsystembezogener Technikkonzepte durch die Einbeziehung der Herstellungs- wie der Verwendungs-/Nutzungszusammenhänge, die immer eine „Mensch-“ bzw. eine „Subjekt-Seite“ (modern: eine „Akteurs-Seite“) haben. Auf diese Weise geraten m. E. andere Formen „technikbezogener Toleranz“ in das Blickfeld, denn dann wird der Bezug zu Recht, Politik, Kultur und Ethik offensichtlich. Angedeutet ist das in dem Zitierten bereits durch den Hinweis, dass Toleranzsysteme durch Standards *festgelegt* werden; und diese sind offensichtlich Menschenwerk.

Es lassen sich mehrere Formen oder Ausprägungen des Zusammenhangs von Toleranz und Technik kennzeichnen:

1. Toleranzen als Ausdruck „unvollständigen“, „hypothetischen“ Wissens im Herstellungszusammenhang; sie seien kognitive Seite technikbezogener Toleranz genannt.
2. Akzeptanz bzw. Akzeptabilität als Ausdruck von Toleranz im Verwendungszusammenhang; hier als normative und kulturelle Seite technikbezogener Toleranz bezeichnet.
3. Toleranzen als Ergebnis von Aushandelungsprozessen im Herstellungswie im Verwendungszusammenhang, die man als soziale bzw. prozedurale und normative Seite technikbezogener Toleranz kennzeichnen kann.
4. Wandel technikbezogener Toleranzen im Herstellungs- wie im Verwendungszusammenhang etwa infolge neuer wissenschaftlicher Einsichten und technischer Möglichkeiten, gewandelter Wertsysteme, -hierarchien, Präferenzfolgen usw. Dies sei historische Seite technikbezogener Toleranz genannt.
5. Wissen über die Auswirkungen der Herstellung und Verwendung technischer Sachsysteme auf die natürlichen Existenzbedingungen des Men-

schen (etwa durch Antworten auf die Frage „Wie viel Technik verträgt die Natur?“), was als ökologische Seite technikbezogener Toleranz bezeichnet sei.

6. Die physische wie psychische Adaptationsfähigkeit des Menschen an Technik, die man naturale Seite technikbezogener Toleranz nennen könnte.
7. Kenntnisse über den Zusammenhang von Technik und Toleranz (im Sinne technischer Allgemeinbildung) als Bildungsseite technikbezogener Toleranz.

Das soll bzw. kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Vielmehr werden im Folgenden einige wichtige Ausgangspositionen erläutert, die dann an einem Beispiel konkretisiert werden.

2. Erweitertes Technikverständnis – die Grundlage für weitergehende Einsichten in technikbezogene Toleranz

2.1 Technik

Geläufige „Definitionen“ von Technik lauten etwa: „... als Technik bezeichnen wir künstliche Gegenstände und Verfahren, die praktischen Zwecken dienen.“³

Derartige Formulierungen – sie seien „enges Technikverständnis“ genannt – rücken das Gegenständliche, das „Arte-Faktische“ von Technik in den Mittelpunkt. Das ist ziemlich einseitig, da z. B. etwa die Frage nach der Entstehung von Technik nicht berührt wird. Technik ist dem Menschen nicht „gegeben“ (wie etwa die Natur), sie ist nicht – im ursprünglichen Sinne des Wortes – „naturwüchsig“ und „fällt auch nicht vom Himmel“, sondern sie muss „gemacht“, „erzeugt“, „hervorgebracht“ werden. Erst vor diesem Hintergrund wird einsichtig, dass Technik nicht „natürlich“, sondern „künstlich“ (= „arte-faktisch“) ist (von lateinisch „ars“ = Kunst). Hinzu kommt, dass technische Sachsysteme Mittel für die Realisierung menschlicher Zwecke darstellen. Für ein angemessenes Technikverständnis ist beides zu berücksichtigen. In einem solcherart erweiterten Technikverständnis (Technikbegriff „mittlerer“ Reichweite) umfasst Technik *erstens* die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (d. h. die Artefakte oder technischen Sachsysteme), *zweitens* die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen, und *drittens* die Menge mensch-

3 Hans Sachsse: Technik, in: Helmut Seiffert, Gerard Radnitzky (Hrsg.): Handlexikon zur Wissenschaftstheorie. München 1992, S. 358–361, zit. S. 359.

licher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden.⁴

So gefasst bezeichnet „Technik“ nicht nur die von Menschen gemachten Gegenstände („Artefakte“) selbst, sondern schließt auch deren Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge („Kontexte“) ein (also das „Gemacht-Sein“ und das „Verwendet-“ bzw. „Genutzt-Werden“). Damit wird Technik nicht als etwas Statisches angesehen, sondern zu einem Bereich mit Genese, Dynamik und Wandel.

Wenn nun berücksichtigt wird, dass in den genannten Kontexten unterschiedliche Bedingungen (vor allem individueller, wissenschaftlich-technischer, ökonomischer, rechtlicher, politischer, ökologischer und ethischer Art) von einflussnehmender Bedeutung sind, dann ist einsichtig, dass mittels dieses weite(re)n Verständnisses Technik nicht als isolierter, autonomer Bereich lebensweltlicher Wirklichkeit, sondern in seinem Werden, Bestehen und Vergehen als auf das engste mit Individuum und Gesellschaft, mit Politik und Wirtschaft untrennbar verflochten („vernetzt“) aufgefasst, zu einem „sozialen Phänomen“ wird. Auf diese Weise wird es dann möglich, sowohl Richtungen und Verlaufsmuster der Technisierung zu erkunden bzw. zu beschreiben als auch Eingriffsmöglichkeiten aufzudecken. Und dann ist Technik auch als ein Bereich anzusehen, der etwas mit Toleranz zu tun hat.

Bedeutsam für zahlreiche aktuelle technische Entwicklungen ist in diesem Zusammenhang, dass sowohl das Tempo der Entwicklung und das Ausmaß der Effekte als auch die Globalität der Genese wie der Wirkungen dieser Technik von völlig neuartiger Dimension sind. So sind etwa das Sammeln einschlägiger Erfahrungen, das Testen neuartiger Lösungen oder das Abschätzen von Chancen und Gefahren unter diesen Bedingungen nur im eingeschränkten Maße möglich. Das schließt dann auch ein, über Simulationen Erfahrungen mit technischen Sachsystemen zu sammeln, die noch nicht oder noch nicht voll entwickelt sind, und sie in extremen Situationen zu testen, ohne vollendete Tatsachen (Schäden!) zu riskieren.

Für Technik (vor allem in Form technischer Sachsysteme) sind einerseits die „inneren“ Beziehungen und Zusammenhänge technischer Sachsysteme relevant, die häufig weitgehend naturwissenschaftlich beschrieben und erklärt werden können (vor allem durch Physik, Chemie und Biologie). Andererseits geht es auch um deren „äußere“ Funktionen, die als technische Eigenschaften oder Charakteristika eine spezifische Kombination von naturgesetzlich Möglichem unter externen Bewertungs- und Selektionsbedin-

4 Vgl. Günter Ropohl: Technik, in: Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden. 21. Bd., Mannheim 1993, S. 672–674, zit. S. 672.

gungen (ökonomischer, politischer, rechtlicher, sozialer, ökologischer, ethischer, ... Art) darstellen und in ihrem „Sosein“ (ihrer Struktur, Gestaltung, Dimensionierung, Bemessung, ...) im Rahmen allein des naturwissenschaftlichen Wissens nicht hinreichend erklärt werden können, sondern technikwissenschaftliches Wissen repräsentieren. Dieses Wissen ist vielfältiger Art und reicht etwa von der technischen Mechanik bis zur Biotechnologie.

Gegenstand der Technikwissenschaften sind dabei spezifische Kombinationen naturgesetzlicher Möglichkeiten entsprechend gesellschaftlichen Zielstellungen, Erfordernissen, Vorgaben und Bedürfnissen. Diese spezifischen Kombinationen erfolgen im Spannungsfeld von naturgesetzlich Möglichem, technisch-technologisch Realisierbarem, gesellschaftlich Notwendigem, ökonomisch Machbarem und human Vertretbarem. Sie sind durch charakteristische Strukturen im Aufbau des technischen Systems wie durch die entsprechenden (äußeren) Funktionen gekennzeichnet. Derartige charakteristische Strukturen und Funktionen, die technische Systeme als Mittel für menschliche Zwecke bzw. Zielstellungen ausweisen, seien technische Charakteristiken oder technische Eigenschaften genannt: In ihnen widerspiegelt sich die Fähigkeit der technischen Sachsysteme, diese oder jene (technische) Funktion auszuführen. Sie bringen die für die Technik charakteristische „Verknüpfung“ von natürlichen und gesellschaftlichen Komponenten zum Ausdruck.

Es zeigt sich bei all dem, dass das „Reden“ über technische Sachsysteme eigentlich bereits immer deren Entstehung, ihr Gewordensein gedanklich einschließt.

2.2 Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge

Erweisen technische Sachsysteme sich einerseits als „menschliches *Werk*“, andererseits als „menschliches *Mittel*“, dann wird damit der Bereich der für Technik „zuständigen“ Wissenschaften über den der Natur- und Technikwissenschaften hinaus bis zu den „Gesellschaftswissenschaften“ (d. h. das ganze Spektrum der Wirtschafts-, Sozial-, Rechts-, Politik-, Kultur- und Geisteswissenschaften) ausgeweitet.

Mit G. Ropohl lassen sich die „Dimensionen“ der Technik in drei Gruppen zusammenfassen, denen dann „Erkenntnisperspektiven“ (etwa in Form zuständiger Wissenschaften) zugeordnet sind:

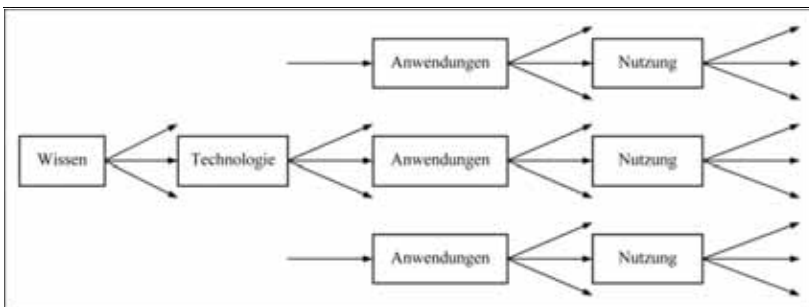
1. *naturale* Dimension – technikwissenschaftliche, physikalische, chemische, biologische und ökologisch Erkenntnisperspektive;
2. *humane* Dimension – physiologische, psychologische, anthropologische,

ethische und ästhetische Erkenntnisperspektive;

3. *soziale* Dimension – juristische, historische, ökonomische, soziologische, politologische Erkenntnisperspektive.⁵

Mit dem Hinweis „Gewiss ist die Auflistung der Perspektiven im Schema nicht vollständig“⁶ wird bereits die Unabgeschlossenheit – und m. E. auch prinzipielle „Nichtabschließbarkeit“ – dieser Auflistung verdeutlicht. (Nicht unerwähnt bleiben soll, dass eine derartige „Dimensionalität“ die Gefahr in sich birgt, nicht ausreichend genug die Bedeutungsunterschiede dieser „Perspektiven“ für die o. g. drei „Bestimmungstücke“ von Technik – der Herstellungs- und der Verwendungszusammenhang technischer Sachsysteme sowie diese Sachsysteme selbst – sichtbar zu machen.)

Vor diesem Hintergrund kann davon ausgegangen werden, dass es sich beim Prozess des Werdens, Bestehens/Nutzens und Vergehens von Technik (Technikgenese) nicht um ein autonomes, unbeeinflussbares, einer eigenen „inneren“ Entwicklungsdynamik folgendes Geschehen handelt (was durch Worte wie „technologischer Determinismus“, „technischer Sachzwang“ oder „Technizismus“ zum Ausdruck gebracht werden soll), sondern dass technischer Wandel das Ergebnis menschlicher, individuell, kollektiv und institutionell wirkender Akteure, ihrer Wahrnehmungs- und Bewertungsleistungen, ihrer Wahl- und Entscheidungshandlungen sowie ihres auf Realisierung gerichteten Handelns ist. Auf diese Weise wird Technikgenese als mehrstufiger Selektionsprozess innerhalb eines Möglichkeitsfeldes modelliert (auf die „Mechanismen“, die dieses Möglichkeitsfeld präformieren und strukturieren, kann hier nicht näher eingegangen werden):



Technikgenese als mehrstufiger Selektionsprozess (nach Renate Mayntz⁷)

5 Vgl. Günter Ropohl: Das neue Technikverständnis, in: Günter Ropohl (Hrsg.): Erträge der Interdisziplinären Technikforschung. Eine Bilanz nach 20 Jahren. Berlin 2001, S. 11–30, insbes. S. 18f.

6 Ebd., S. 18.

Aus diesem Modell lassen sich zwei für das hier verfolgte Anliegen wichtige Einsichten ableiten. Zunächst sei aber darauf verwiesen, dass diese Modellierung der Technikgenese auch zwei für den hier verfolgten Zweck gravierende Defizite enthält. *Zum einen* wird eine Linearität des Ablaufs unterstellt. Demgegenüber sind jedoch in vielfältiger Weise Interdependenzen, Rückkopplungen, Schleifen usw. bedeutsam: Reflexivität darf somit nicht ausgeschlossen werden. *Zum anderen* besitzt in diesem Modell der Selektionsprozess quasi keine Umwelt – oder nur eine unstrukturierte. Damit gelangt deren Wirkmächtigkeit nicht in der erforderlichen Weise in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit.

Nun zu den Einsichten: *Zum einen* kann man zwischen „Verzweigungspunkten“ und mehr oder weniger „linearen“ Bereichen bzw. zwischen „stabilen“ und „sensiblen“ Phasen in der Technikgenese unterscheiden. In der sozialwissenschaftlichen Technikgeneseforschung wird dafür auch das Begriffspaar „Flexibilität“ und „Schließung“ verwendet, wobei „Flexibilität“ für noch verschiedene mögliche Alternativen, Entwicklungsrichtungen usw. steht, während „Schließung“ verdeutlichen soll, dass nunmehr der weitere Ablauf des technischen Wandels festgelegt ist, mindestens so lange, bis es erneut zu Flexibilitäten und damit zu unterschiedlichen Realisierungsmöglichkeiten kommt.

Zum zweiten muss die Frage gestellt werden, was an den Verzweigungspunkten bzw. in den sensiblen Phasen „passiert“ (wobei vorgängig zu fragen ist, wie sie zustande kommen oder auch „organisiert“ werden können). Damit wird das Erkenntnisinteresse auf die „Konstellation“ dieses Möglichkeitsfeldes selbst, auf die Kräfte, die es strukturieren und beeinflussen, sowie auf die „Mechanismen“, die in den Verzweigungssituationen wirken, gelenkt, um so weit wie möglich verdeutlichen zu können („zu rekonstruieren“), wie es zu dem faktisch aufweisbaren Verlauf gekommen ist. Dazu sind zu kennzeichnen: 1. die *Akteure* der Technikgenese, wie Erfinder, Wissenschaftler, Unternehmer bzw. Unternehmensleitungen, Wirtschaftsvereinigungen, staatliche Institutionen, private Initiativen, kommerzielle Nutzer und freie Diskussionsgruppen, 2. die konkreten *Wahl- und Entscheidungssituationen* (z. B. infolge der natürlichen Gegebenheiten, der individuellen Zielsetzungen, des unternehmerischen Selbstverständnisses und der vorhandenen Infrastruktur, aber

7 Renate Mayntz: Politische Steuerung und Eigengesetzlichkeiten technischer Entwicklung – zu den Wirkungen von Technikfolgenabschätzung, in: Hans Albach, Dieter Schade, Hansjörg Sinn (Hrsg.): Technikfolgenforschung und Technikfolgenabschätzung. Berlin u. a. 1991, S. 45–61, zit. S. 46.

auch hinsichtlich des politischen Klimas, der rechtlichen Bedingungen, der ökologischen Verhältnisse und des „Zeitgeistes“), 3. die vorhandenen „Arenen“ (z. B. Parlamente, öffentliche Verwaltungen, Unternehmen, Verbände, Parteien, Kirchen und Gewerkschaften sowie Bürgerinitiativen, aber auch die Medien sowie „der Markt“ in seiner regionalen, nationalen, internationalen und globalen Dimension), unter bzw. in denen die Akteure wirksam werden – vom Erkennen relevanter Problemsituationen über das Erarbeiten, Anbieten und Durchsetzen geeigneter Problemlösungen bis hin zur Gestaltung von politischen, ökonomischen und rechtlichen „Rahmenbedingungen“ (darin ist eingeschlossen, dass in diesem komplexen Wirkungsgefüge auch kontingente, zufällige Bedingungen wirksam sind).

Der Zielsetzungs-, Entscheidungs- und Handlungsraum für den technischen Wandel erweist sich *einerseits* als durch („gegebene“, d. h. „vorgefundene“ oder bereits „hergestellte“) natürliche sowie durch (tradierte und gefestigte) gesellschaftlich-kulturelle Bedingungen (einschließlich etwa ökologischer und ethischer Restriktionen) und individuelle Dispositionen gleichsam „eingerahmt“. Dazu zählen vor allem allgemeine Bedürfnisse, Sinnperspektiven, Lebenserfahrungen und -erwartungen, aber auch die (mediale) Kommunikation über Vor- und Nachteile, „Gewinne“ und „Verluste“, Wägbarkeiten und Unwägbarkeiten einer konkreten technischen Lösung (vor dem Hintergrund tradierter Wertvorstellungen). *Andererseits* ist dieser „Rahmen“ durch die Veränderung der allgemeinen Bildung, der Medienkompetenz, des wissenschaftlichen Erkenntnisstandes, des technischen Wissens und Könnens, der materiellen und finanziellen Ressourcen, der Aufnahmefähigkeit und „-bereitschaft“ des Marktes sowie der politischen und rechtlichen Bedingungen und Dispositionen erweiter- und gestaltbar.

2.3 Technikbewertung

Es ist einsichtig, dass der gerade charakterisierte „Selektionsprozess“ auf Bewertungen der möglichen Varianten basiert. Dafür sind (vorgegebene) Werte erforderlich: Werte

- sind mehrstellige Relationen, die die Bedeutung von Sachverhalten für den Menschen bestimmen;
- sind bestimmend dafür, dass etwas anerkannt, geschätzt, verehrt oder erstrebt (bzw. abgelehnt, verachtet oder nicht erstrebt) wird;
- dienen zur Orientierung, Beurteilung oder Begründung bei der Auszeichnung von Handlungs- und Sachverhaltsarten, die es anzustreben, zu befürworten oder vorzuziehen (bzw. auszuschließen) gilt.

Wird diese Bewertung von Technik systematisch (d. h. methodisch geordnet) und umfassend durchgeführt, dann spricht man von Technikbewertung oder Technikfolgenabschätzung.⁸ Diese umfasst

- (1) eine themen- und entscheidungsorientierte „Bündelung“ des verfügbaren Wissens;
- (2) das Erkennen von Technisierungsfolgen für das individuelle und soziale Leben;
- (3) eine Beurteilung dieser Technisierungsfolgen hinsichtlich ihrer Akzeptabilität (Wünschbarkeit).

Als „Basiswerte“ für die Technikbewertung haben sich erwiesen: Funktionsfähigkeit, Sicherheit, Gesundheit, Umweltqualität, Wirtschaftlichkeit (einzelwirtschaftlich), Wohlstand (gesamtwirtschaftlich), Persönlichkeitsentfaltung, Gesellschaftsqualität.

3. Akzeptanz und Akzeptabilität – die normative und kulturelle Seite technikbezogener Toleranz

„Wo Gewissheiten über die Ursachen von für jedermann ersichtlichen Schäden fehlen, kommt es rasch einmal zu Verdächtigungen, zum Glaubenskrieg, zum Missbrauch von Wissenschaft und zum Zerfall gemeinsamer Werte.“⁹ Eine aktuelle Illustration dafür bietet die Diskussion um die Gesundheitsgefährdungen durch die Nutzung von Mobiltelefonen. Trotz einer kaum noch zu überschauenden Anzahl an Studien zu den Wirkungen der von Handys ausgehenden elektromagnetischen Strahlungen bzw. Felder (über 4000!) und des damit vorliegenden Wissens gehen die Meinungen weit auseinander. Nur eines scheint sicher zu sein: Es ist bislang weder abschließend geklärt, ob bzw. welche Gesundheitsgefährdungen möglich sind, noch, dass derartige Gefährdungen völlig auszuschließen sind.

Der Gebrauch bzw. die Verwendung technischer Sachsysteme erfolgt immer – ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt – in einem wertenden Zusammenhang, z. B. dergestalt, dass eine technische Lösung einer anderen vorgezogen wird, dass bestimmte Sachsysteme abgelehnt werden usw. Damit sind dann – wie bereits bei der Technikbewertung deutlich wurde – normative

8 Vgl. VDI-Richtlinie 3780 „Technikbewertung. Begriffe und Grundlagen“. März 1991; siehe auch Armin Grunwald: Technikbewertung. Eine Einführung. Berlin 2002.

9 Peter Knoepfel: Brüche statt Umbrüche? – Konsensverlust durch Geschichtsverlust, in: Peter Knoepfel (Hrsg.): Risiko und Risikomanagement, Basel–Frankfurt am Main 1988, S. 123–133, zit. S. 126.

Sachverhalte angesprochen. Dies sei an Hand der Faktoren individueller Risikowahrnehmung, -bewertung und -akzeptanz dargestellt.

Risiken (als Chancen wie als Gefahren) werden individuell wahrgenommen, bewertet und akzeptiert oder abgelehnt. Man vergleiche nur die Diskussionen über die gesundheitlichen Gefährdungen des Menschen durch Autofahren, durch Rauchen, durch Kernkraftwerke oder durch Lebensmittel auf der Grundlage gentechnisch veränderter Pflanzen. Akzeptanz steht hier für die faktisch vorhandene Risikobereitschaft, Akzeptabilität hingegen als normativer Begriff für jenes „Risikomaß“, das Individuen zugemutet werden darf. Für jede Risikoabschätzung gilt, dass damit im Sinne des oben Dargestellten ein Standard gesetzt, eine „Grenzziehung“ zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-Tolerierbaren vorgenommen wird – jedoch im „Modus“ unvollständigen Wissens (denn Risiken betreffen immer Ereignisse, die in der Zukunft liegen – und darüber gibt es nur in Ausnahmefällen vollständiges Wissen).

In die (subjektiven) Einstellungen zum Risiko (z. B. risikofreudig oder risikoavers) spielen ganz individuelle Wertvorstellungen, aber auch Hoffnungen, Ängste, Erwartungen, Glücksansprüche, Lebensewürfe und „Vorurteile“ hinein, die in ihrem Technikbezug nicht nur äußerst vielfältig, sondern bei unterschiedlichen Personen zumeist auch unterschiedlich sind (Stichwort: Pluralität).

Folgende Faktoren beeinflussen den Prozess der Akzeptanz vor allem:

- das Katastrophenpotential (d. h. ein Risiko wird höher eingeschätzt, wenn eine Technik ein hohes Potential zur Verursachung von Unfällen mit vielen Todesfällen hat, als wenn die Todesfälle einzeln eintreten);
- Freiwilligkeit (d. h. freiwillig übernommene Risiken werden weniger kritisch gesehen als unfreiwillig in Kauf zu nehmende);
- Kontrollierbarkeit (d. h. ein tatsächlich oder vermutlich kontrollierbares riskantes Geschehen erscheint weniger riskant als ein unkontrollierbares Risiko);
- Betroffenheit (d. h. eine technische Lösung, durch deren Versagen man direkt betroffen ist, wird als riskanter bewertet als eine Lösung, deren negative Folgen andere treffen);
- Verursachung (d. h. natürliche Risiken werden eher akzeptiert als technische, vom Menschen verursachte);
- Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, mit der Vor- und Nachteile einer Technik verteilt sind;
- Bekanntheit bzw. Unbekanntheit einer Technik;

- sinnliche Wahrnehmbarkeit bzw. Nicht-Wahrnehmbarkeit von Gefahren.¹⁰

Risikoakzeptanz ist nun (bei aller Vorsicht, mit der dieser Begriff auch infolge seines Missbrauchspotentials zu verwenden ist, und bei aller Unschärfe und Vieldeutigkeit, die er birgt) das Ergebnis komplizierter, rational wie emotional vollzogener Wertungs- und Entscheidungsprozesse gegenüber Risiken, bei denen

- erstens die erwarteten Implikationen optionaler Handlungs- und Sachverhaltsarten, ihre Unbestimmtheiten und ihre Auftretens- bzw. Eintrittswahrscheinlichkeiten individuell gewichtet werden und
- zweitens mit anderen Faktoren (vor allem gesellschaftlich-kulturellen) zu einem Gesamturteil verschmelzen.

Es kommt zu einer Güterabwägung zwischen dem subjektiv gewichteten angestrebten Nutzen und den möglichen Gefahren oder negativen Implikationen der risikobehafteten technischen Handlung oder technologischen Lösung, die zu ihrer Akzeptanz (auch in Form einer Duldung) oder ihrer Ablehnung führt. Güterabwägung ist „eine Methode der Konfliktlösung. Bei Kollisionen zwischen Rechtsgütern wird dem höherrangigen Rechtsgut(wert) der Vorrang gegenüber dem niederrangigen gegeben“. Zugleich wird jedoch festgestellt, dass die Güterabwägung „nichts darüber aus(sagt), nach welchen Maßstäben festgestellt werden soll, welches Gut das höherwertige ist.“¹¹ Dass deren Ergebnisse bei unterschiedlichen Personen verschiedenartig und nicht „gleichgerichtet“ sind, dass es also zu Konflikten und Dissensen in der Bewertung technischer Lösungen kommen kann (und kommt), erzwingt wiederum Toleranz, deutet aber auch deren Grenzen und Interessengebundenheit an. Fast jede Standortentscheidung – etwa im Bereich der Verkehrsinfrastruktur (Bahn- oder Straßentrasse, Flughafen, Flussausbau), bei Anlagen (z. B. für eine Mülldeponie oder eine Müllverbrennungsanlage) oder bei Gewerbe- bzw. Einkaufsgebieten – macht das deutlich, vor allem, wenn sie öffentlich erfolgt.

Güterabwägungen auf gesellschaftlicher Ebene stellen immer einen Kompromiss zwischen unterschiedlichen Werten und Werthaltungen dar (die in unterschiedlichen Zielen, Bedürfnissen und Interessen ihren Ausdruck finden), der sowohl Zustimmung als auch Ablehnung auslösen wird. Die Debat-

10 Vgl. Helmut Jungermann: Technisches und intuitives Risiko, in: Walther Christoph Zimmerli, Hansjörg Sinn (Hrsg.): Die Glaubwürdigkeit technisch-wissenschaftlicher Informationen. Düsseldorf 1990, S. 31–37, insbes. S. 33ff.

11 Güterabwägung, in: Münchner Rechts-Lexikon. Bd. 2 G-Q. München 1987, S. 306.

te um (normativ) „akzeptable“ bzw. (faktisch) „akzeptierte“ Risiken entzündet sich in erster Linie nicht daran, *dass* Technikentwicklung wie -nutzung mit Risiken verbunden sind, sondern vor allem, *welche* Risikodimensionen damit verbunden sind und wie sie thematisiert werden bzw. einer Entscheidung unterliegen, d.h. *wie* gesellschaftlich mit technisch bedingten Risiken umgegangen wird. Die Wahrnehmung von Fairness in gesellschaftlich-politischen Entscheidungsprozessen um technische Risiken – und nicht allein nur das Entscheidungsergebnis – bestimmt maßgeblich, wie Individuen, soziale Gruppen oder Institutionen diese Risiken als Werterfüllung oder als Wertverletzung erleben.

Damit ist die Problematik Individualwohl versus Allgemeinwohl angesprochen, die jedoch Gegenstand eines eigenen Vortrages sein könnte. Es sei hier nur darauf verwiesen, dass ein Ausweg aus dem „Dilemma“ bei der Bestimmung „trans-individueller“ Wertvorstellungen (und diese ist in einem differenzierten Gemeinwesen wie dem unseren unabdingbar) heute weniger in Entscheidungen der Politik „von oben“ gesehen werden kann (so gut diese auch gedacht oder gemeint sind), sondern stärker in der öffentlichen Debatte über unterschiedliche Sichtweisen, Leitbilder und Werthaltungen (in „Diskurs“ und „Prozeduralisierung“, wie es heute so schön heißt).

4. Schlussbemerkung

Die Beziehungen von Toleranz und Technik sind vielfältiger Art. Ihre systematische Bearbeitung ist indes noch nicht erfolgt. Auch die vorstehenden Ausführungen beanspruchen das nicht. Und ganz sicher gibt es noch viele „weiße Flecken“ im Sinne von Fragestellungen, die noch gar nicht in den Blick gekommen sind. Es gibt aber auch Facetten, die zwar bereits sichtbar sind, aber noch nicht näher analysiert oder reflektiert wurden. Zu verweisen wäre etwa auf den Zusammenhang von Toleranz, Nachhaltigkeit und (interwie intragenerativer) Gerechtigkeit (z. B. der Beitrag der Technik zur Bewahrung der individuellen wie gesellschaftlichen Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten), auf die Beziehungen von Gerechtigkeit und sozialer In- bzw. Exklusion (Stichworte: Access; „digital divide“; Diskriminierung verschiedener Personengruppen – etwa Ältere, Frauen, weniger Gebildete – durch technische Möglichkeiten – etwa elektronische Signatur oder nur elektronisch verfügbare Dienstleistungen) oder auf das Verhältnis von Toleranz und dem Auftreten bzw. Lösen von Ziel- bzw. Wertkonflikten sowie dem Abwägen von Nutzen und Schaden bzw. von Chancen und Gefahren.

Deutlich wird auf alle Fälle: Zum einen handelt es sich hier um existenzielle Fragestellungen, zum anderen um Problembereiche, die wissenschaftlich nur auf eine multidisziplinäre Weise bearbeitet und (eventuell) gelöst werden können. Beides ist mindestens eine Aufforderung an Aus- und Weiterbildung. Darzustellen, wie das ge- bzw. misslingt und warum das so ist, ist allerdings ein ganz neuer Beitrag ...

Rolf Löther

Was ist Bioethik?

Wenn viel von Ethik die Rede ist, zeigt das, dass die Moral in Schwierigkeiten ist. Die überlieferten moralischen Werte und Normen genügen nicht mehr, zumindest nicht in ihrem herkömmlichen Verständnis. Von „Bioethik“ – einem Gebiet, das Biowissenschaften und Ethik (Moraltheorie) verbindet – ist zur Zeit viel die Rede. Die Veröffentlichungen dazu in Literatur und Internet sind unüberschaubar geworden, geschweige denn vom Einzelnen alle zu lesen. Von sehr unterschiedlichen weltanschaulichen und moraltheoretischen Voraussetzungen ausgehend, wird darin der Versuch unternommen, das Regulatorische der Moral auf den Umgang mit allem, was lebt, anzuwenden, moralische Verantwortlichkeit dem menschlichen Leben, aber auch der lebenden Natur insgesamt und den wildlebenden und kultivierten nichtmenschlichen Lebewesen, so den Haus-, Heim- und Versuchstieren, gegenüber zu begründen und das Verhalten zu all dem moralisch-ethisch zu orientieren und zu bewerten. Den Hintergrund dafür bilden die Fortschritte der Naturzerstörung, die das Verhältnis der Menschheit zur Biosphäre des Planeten Erde in eine globale Krise geführt haben, die kapitalistische Agrarindustrie mit ihren tierquälerischen Massentierhaltungen und Tiertransporten, der Einzug der Gentechnik in die landwirtschaftliche Tier- und Pflanzenzüchtung sowie die Entwicklung der Biomedizin mit ihrem Zugriff auf den Beginn des menschlichen Lebens und auf die Gene des Menschen.

Der uns geläufige Ausdruck „Bioethik“ ist die Eindeutschung des in den 70er Jahren des 20. Jhs. in den USA eingeführten Terminus „bioethics“. Er stammt von dem Onkologen Van Rensselaer Potter (1911–2001). Ihm ging es um die Schaffung einer neuen, zukunftsorientierten Wissenschaftsdisziplin mit dem Ziel, das Überleben der Menschheit zu sichern. Es sollte eine weltweit gültige Ethik sein, die sich auf das Überleben und Wohlergehen der gesamten Menschheit in Harmonie mit der natürlichen Umwelt richtet. Inhaltlich sollte sie alle relevanten ethischen Themen der Biowissenschaften (und der Medizin) umfassen. Dafür sollte sie sich auf die Methoden und Be-

griffe der Naturwissenschaften und der Sozial- und Geisteswissenschaften stützen. Im selben Jahr 1971, in dem Potter seine Auffassung von Bioethik vorstellte, wurde der Begriff „bioethics“ am Kennedy Institute der Georgetown University in Washington ebenfalls, aber mit einer engeren Bedeutung eingeführt, nämlich im Sinne von biomedizinischer Ethik, die in konkreten Entscheidungssituationen helfen soll. In diesem Verständnis ist Bioethik ein spezieller Zweig angewandter Ethik und Fortsetzung der traditionellen Medizin-Ethik. Eine dritte Auffassung besagt, dass es bei der Bioethik vor allem darum geht, was BiowissenschaftlerInnen sollen und dürfen. Heute meinen viele, die von „Bioethik“ sprechen, nur die biomedizinische Ethik. So ist es auch gewöhnlich im öffentlichen sog. Bioethik-Diskurs, der genau genommen ein Biomedizinethik-Diskurs und zudem ein Biopolitik-Diskurs ist. In ihm wird Biopolitik, Politik gegenüber dem menschlichen Leben, durch unterschiedliche und entgegengesetzte wirtschaftliche, soziale und weltanschauliche Interessengruppen konzipiert, argumentativ gerechtfertigt und nicht zuletzt auch kritisiert, um zu staatlich-juristischen Regelungen zu kommen. Der Bundestag hat eine *Enquete-Kommission Recht und Ethik der modernen Medizin*, Bundeskanzler Gerhard Schröder hat einen *Nationalen Ethikrat* berufen.

Aus den Naturwissenschaften ergibt sich in diesem Zusammenhang, was getan werden kann, nicht was getan werden soll. Doch sind die Naturwissenschaften, speziell die Biowissenschaften, sowie die aus ihrer praktischen Anwendung folgende wissenschaftlich-technische Entwicklung zumindest unter zwei Gesichtspunkten für die moralisch-ethische Orientierung und Bewertung des Verhaltens zum Lebenden bedeutsam:

1. Wie man mit etwas umgeht, wird von der Auffassung beeinflusst, die man davon hat. Das Verhalten zum Lebenden lässt sich ohne die darüber vorhandenen Kenntnisse nicht angemessen orientieren und werten.
2. Mit der Entwicklung von Wissenschaft und Technik verändern und entwickeln sich die Beziehungen zum Lebenden, wobei neue moralisch-ethische Probleme auftreten. Das gilt für nichtmenschliche Lebewesen, die wildlebenden und die kultivierten, ebenso wie für den Menschen, z.B. bei neuen medizinischen Eingriffsmöglichkeiten in das menschliche Leben. Es entstehen neue Beziehungen zum Lebenden, die moralische und juristische Regelungen erfordern.

Wie sich diese Problematik aus meiner Sicht darstellt – andere sehen es anders –, sei an einem Konzentrationspunkt biomedizinisch-ethischer Debatten skizziert, der fremdnützigen Verwendung menschlicher Embryonen zu

biomedizinischen Zwecken und ihrer Vorbereitung durch sog. verbrauchende Embryonenforschung¹. Das ist bei embryonalen Stammzellen der Fall, einschließlich derer, die durch sog. therapeutisches Klonen erzeugt werden. Im Für und Wider erhofft sich mancher Entscheidungshilfe durch Antworten auf Fragen wie die, wann das menschliche Leben beginnt und ob der Embryo schon ein Mensch sei oder nur ein Zellhaufen. Zu wünschen ist eine von Fanatismus und Rechthaberei freie Streitkultur, die von Toleranz gegenüber Andersdenkenden geprägt ist und in der nur sachliche Argumente zählen, um zu vernünftigen Problemlösungen zu kommen.

Was sind Stammzellen? Es sind Zellen, denen mehr oder weniger große Differenzierungsmöglichkeiten in verschiedene Zellsorten eigen sind. Durch ihre Differenzierung vollzieht sich die Entwicklung des menschlichen Organismus. In ihr entsteht aus einer befruchteten Eizelle ein hochorganisiertes Gebilde aus Billionen von Zellen, die zu ca. 260 verschiedenen Zellsorten gehören. Aus embryonalen Stammzellen kann zunächst noch ein ganzer Organismus werden. Später können noch Zellen verschiedener Zellsorten aus Stammzellen hervorgehen, durch die Zellgewebe erneuert und regeneriert werden. Dadurch wird z.B. die Haut immer wieder binnen zweier Wochen erneuert, der Verschleiß der Magenschleimhaut ausgeglichen oder die Unzahl roter Blutkörperchen ersetzt, die der Körper jeden Tag verliert.

In der Stammzellforschung wird daran gearbeitet, neue Formen der Behandlung von Krankheiten zu erkunden. Von Nervenzellersatz für Schlaganfallopfer, Hautzellen für Brandverletzte, neuem Herzmuskelgewebe nach dem Infarkt und vielem anderen ist die Rede. Allerdings befindet sich das Ganze noch im Stadium der Grundlagenforschung, die vor allem an Mäusen, Ratten und Kulturen menschlicher Zellen betrieben wird. Der Weg zu neuen Therapien ist noch lang und der Erfolg nicht sicher. Doch falls sich Erfolg einstellt, bedeutet er neue Möglichkeiten für die Heilung von Krankheiten und reichen finanziellen Gewinn für Forscher und Firmen. Menschliche Stammzellen, deren Potenzen für die Medizin erschlossen werden sollen, sind die embryonalen Stammzellen in der Blastozyste, dem Embryo nach dem 4. bis 7. Entwicklungstag. Es sind weiter Stammzellen aus der Plazenta im Nabelschnurblut und die adulten Stammzellen, aus denen auch andere Zellen hervorgehen können, als es im Körper gewöhnlich der Fall ist.

1 Vgl. Rolf Löther: Forschungsfreiheit contra Menschenwürde? Anmerkungen zur Bioethik-Debatte, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Berlin 60 (2003) 4, S. 59–70.

Die Nutzung der embryonalen Stammzellen ist heftig umstritten, denn dafür müssen Embryonen getötet werden. Wobei ihre Gewinnung mit einem hohen Embryonenverbrauch verbunden ist, da die Erfolgsquote gering ist. Es handelt sich um sog. überzählige Embryonen, die bei der In-vitro-Befruchtung in der Fortpflanzungsmedizin anfallen. In Deutschland wurde die Gewinnung menschlicher embryonaler Stammzellen durch das Embryonenschutzgesetz von 1990 verboten. Durch das Stammzellgesetz von 2002 wurde aber der Import und die Verwendung solcher Zellen für Forschungszwecke unter bestimmten Bedingungen zugelassen. Wie lange dieser Kompromiss halten wird, ist eine offene Frage. Diese Problematik sollte nicht mit der des Schwangerschaftsabbruchs auf Entscheidung der Frau vermenget werden, denn keine Frau sollte gezwungen werden, ein ungewolltes Kind auszutragen. Auch wer solchen Schwangerschaftsabbruch ablehnt, ist zur Toleranz von Entscheidungen und Handlungen Andersdenkender aufgefordert.

Beim „therapeutischen Klonen“ aber geht es nicht um vorhandene Embryonen, sondern um Embryonen, die eigens dafür in vitro erzeugt werden, um aus ihnen Stammzellen zu gewinnen. Unter einem Klon versteht man eine Gesamtheit von Lebewesen und jedes ihrer Mitglieder, die durch irgendeine Form von ungeschlechtlicher Fortpflanzung entstanden sind. Von Klonen als Tätigkeit aber ist die Rede, wenn Wissenschaftler die ungeschlechtliche Vermehrung eines Lebewesens bewirken. Bei der Form des Klonens, mit der das berühmte Klonschaf Dolly erzeugt wurde, werden Zellkerne eines Tieres in entkernte Eizellen eines anderen Tieres übertragen und diese dann von einem Muttertier ausgetragen. Die so erzeugten Tiere sind mit dem Kernspender/der Kernspenderin hinsichtlich des Genoms, des Genbestandes des Zellkerns, genetisch identisch. Diese Variante des Klonens ist das sog. reproduktive Klonen. Das reproduktive Klonen von Menschen wird weithin aus moralisch-ethischen Gründen prinzipiell und selbst von seriösen Befürwortern vorläufig aus technischen Gründen abgelehnt. Beim therapeutischen Klonen wird auf die gleiche Weise vorgegangen wie beim reproduktiven Klonen, aber der Embryo getötet, um Stammzellen für eine Therapie des Kernspenders/der Kernspenderin zu gewinnen, die bei ihm keine Immunreaktionen auslösen, nicht von seinem Körper abgestoßen werden. Diese Gefahr besteht bei Stammzellen mit einem anderen Genom. Es geht hier also um embryonale Stammzellen nach Maß für bestimmte Personen. Allerdings gibt es auch schon Stellungnahmen, nach denen dies nie ein medizinisches Routineverfahren werden könne, weil es dafür viel zu kostspielig und die große Zahl dafür benötigter Eizellen nicht verfügbar sei.

Eben um die menschliche Embryonen verbrauchende Forschung und deren fremdnützige Verwendung zu rechtfertigen oder zu verbieten, wird die Frage aufgeworfen, wann das menschliche Leben beginnt und ob der Embryo ein Mensch sei. Dahinter steht die Frage nach der Würde des Menschen und den Menschenrechten. Wäre der Embryo kein Mensch, begänne das menschliche Leben später, wären die Gewinnung embryonaler Stammzellen und therapeutisches Klonen moralisch-ethisch nicht sonderlich problematisch. Nimmt man die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens beim Wort, führt sie zurück zum naturgeschichtlichen Vorgang der Menschwerdung und liegt jedenfalls weit in der Vergangenheit. Seit alters folgen die Menschengenerationen aufeinander und in dieser Aufeinanderfolge leben sowohl die Spermien und die Eizellen als auch die vielzelligen menschlichen Individuen. Was für Leben sollte es sonst sein als menschliches Leben? Ausdrücke wie Embryo, Fötus, Säugling, Kind, Jugendlicher, Erwachsener und Greis bezeichnen verschiedene, fließend ineinander übergehende Entwicklungsphasen im individuellen Dasein des Menschen. Mensch ist nicht irgendeiner dieser Abschnitte, Mensch ist das Ganze, der Lebenszyklus (Individualzyklus) von der befruchteten Eizelle bis zum Tode. Wir fangen klein an, aber wir sind es.

Soweit die Sachlage aus biologischer Sicht. Doch verbirgt sich in der Problematik, wann das individuelle menschliche Leben, der menschliche Individualzyklus, beginnt und ob der Embryo ein Mensch sei, noch eine andere Frage. Sie besteht darin, ab wann ein Mensch in seiner Entwicklung von einer Gesellschaft als ihr (potentielles) Mitglied akzeptiert wird. Darauf wurden und werden in verschiedenen Kulturen unterschiedliche Antworten gegeben – bis hin zu Moralnormen, die das Töten von Neugeborenen gestatten. Dabei handelt es sich nicht um naturbedingte Verhaltensweisen, sondern um sozio-kulturelle Konventionen und Traditionen, die im Hinblick auf Menschenwürde und Menschenrechte zu hinterfragen sind.

Auch Menschenwürde und Menschenrechte sind nicht naturgegeben. Menschenwürde wird durch den Respekt verliehen, den Menschen einander als ihresgleichen entgegenbringen. Es ist ein sozio-kulturelles Attribut, das in langen Kämpfen für die Befreiung großer und kleiner Menschengruppen von vielfältigen Formen sozialer Ungleichheit, Unterdrückung und Diskriminierung errungen wurde. Von Menschenwürde kann nur die Rede sein, wenn sie allen Menschen zukommt. Und sie hat angesichts des fließenden Charakters des menschlichen Individualzyklus – dessen Abschnitte nicht durch trennende Einschnitte abgegrenzt sind, sondern fließend ineinander übergehen –

nur Bestand, wenn kein Abschnitt davon ausgenommen ist. Denn es gibt nirgends einen Einschnitt, der sagen lässt: Bis hierher und nicht weiter! Nur wenn die Menschenwürde unteilbar ist wie der menschliche Individualzyklus, kann sie auch unantastbar sein. Sie ist nicht abstufbar oder an bestimmte Eigenschaften gebunden. Verbrauchende Embryonenforschung und fremdnützige biomedizinische Verwendung menschlicher Embryonen für einen Menschen-Biomarkt sind mit ihr unvereinbar.

Literaturhinweise

Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hrsg.): Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt/Main 2003.

Jens Reich: „Es wird ein Mensch gemacht“. Möglichkeiten und Grenzen der Gentechnik. Berlin 2003.

Thomas Schramme: Bioethik. Eine Einführung. Frankfurt/Main – New York 2002.

Urban Wiesing (Hrsg.): Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch. Stuttgart 2004.

Reingard Nisse/Ingo Wirth

Können Staat und Polizei den Drogenkonsum tolerieren?

Immer wieder wird in unserer Gesellschaft über das Thema Drogen diskutiert. Während ein Teil der Bevölkerung, insbesondere Politiker, die Auffassung vertritt, jeglicher Drogenkonsum müsse strikt unterbunden werden, fordert ein anderer die Freigabe von Drogen. Die Toleranzschwelle gegenüber dem Drogenkonsum scheint recht unterschiedlich ausgeprägt zu sein. Ein Schülerkolloquium im März 2005 befasste sich darum mit der Frage nach der Toleranz gegenüber dem Umgang mit Drogen.

Um die gegenwärtige Reaktion des Staates und der Polizei auf den Drogenkonsum verstehen zu können, verwiesen die Referenten zunächst kurz auf die historische Entwicklung. Inwieweit Drogen toleriert werden können, ist eine Frage, die die Menschen schon Jahrtausende bewegt. Bereits zur Zeit des Mesolithikums (etwa 8.000 bis 5.000 v. Chr.) waren beispielsweise die Eigenschaften des Mohnsaftes (Opium) bekannt. Eine jahrtausendalte Kulturgeschichte weisen auch der Coca-Strauch (Kokain) in Südamerika und der harzhaltige Hanf (Haschisch) in Asien auf. Unsere frühen Vorfahren benutzten die Drogen in der Regel als Heilmittel, erst später als Rauschdrogen.

Mit der Industrialisierung im forschungs- und entdeckungsfreudigen 19. Jh. fing die massenhafte Verbreitung der Drogen in Europa¹ an. Sie war eng verbunden mit der immer größer werdenden Pharmaindustrie. Um 1855 schätzte man die Zahl der Opiumkonsumenten auf 400 Mill. Menschen, 200 bis 300 Mill. berauschten sich an Hanf und 10 Mill. mit Coca. Drogen wurden zur Handelsware für die Kolonialmächte. Etwa seit diesem Zeitpunkt wurden beispielsweise Narkotika auch kommerziell hergestellt. Bis in die 20er Jahre des 19. Jhs. hinein wurden von Pharma-Firmen alkohol-, morphin-, kokain-, cannabis- und heroinhaltige Arzneimittel ohne gesetzliche Reglementierung weltweit vertrieben. Dies führte um die Wende vom 19. zum 20. Jh. und in den „goldenen Zwanzigern“ des 20. Jhs. zu zwei Drogenwellen. Nachdem die

1 Vgl. Berndt Georg Thamm, Walter Katzung: Drogen-legal-illegal, Hilden 1994, S. 1–2.

internationale Ächtung der Narkotika mit den sog. Opium-Konferenzen eingeleitet wurde, hörte der legale Drogenvertrieb auf. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden 1961 „alle Drogen, die für die geistige Gesundheit schädlich sind“, durch ein Einheitsabkommen der Vereinten Nationen verboten. Dem folgten weitere internationale Drogenabkommen. Auch auf europäischer Ebene bemühen sich verschiedene Gremien um eine koordinierte Drogenpolitik in Europa. Die „Horizontale Gruppe Drogen“ der Europäischen Kommission erarbeitete beispielsweise mehrere Empfehlungen zu drogenpolitischen Fragen, die Europäische Beobachtungsstelle für Drogen und Drogensucht in Lissabon sammelt Informationen über Drogen, Drogensucht und deren Folgen in der EU. In einem Drogenaktionsplan der Europäischen Union werden Fragen der Umsetzung von Drogenpolitik evaluiert. Die Riesengewinne veranlassten jedoch Dealer dazu, durch organisierte Kriminalität das Drogengeschäft weiter auszubauen.

Der Drogenkonsum mit seinen heutigen Auswirkungen und Problemen begann in Deutschland Mitte der 60er Jahre des 20. Jhs. und zwar mit dem Konsum von Cannabis. Ab 1973/74 setzte dann die Heroinwelle ein. In ihrer Folge stieg die Zahl der Rauschgifttoden an. Zu Beginn der 80er Jahre kam die Kokainwelle auf uns zu. Das Kokain, ursprünglich als die Droge der „Schickeria“ bezeichnet, fand seine Verbreitung in der gesamten Rauschgiftszene. Seit den 90er Jahren beherrschen insbesondere die synthetischen Drogen (Amphetamine, Ecstasy) den Drogenmarkt in Deutschland.

Schätzungsweise sind in Deutschland 1,6 Mill. Menschen alkoholabhängig, 16,7 Mill. sind Raucher (davon 4 Mill. abhängig), es werden 1,5 Mill. Medikamentenabhängige geschätzt und 150.000 Heroin- und/oder Kokainabhängige. Die Folgen: Jährlich werden ca. 1500 Rauschgifttote registriert, 40.000 Menschen sterben in Folge alkoholbedingter Gesundheitsschäden, über 110.000 sterben an tabakbedingten Erkrankungen.

Die Referenten auf dem Kolloquium verdeutlichten darum zu Beginn der Veranstaltung:

Will man über Toleranz gegenüber Drogenkonsum diskutieren, muss man folgende Prämissen beachten:

1. Drogen sind Substanzen, die über das zentrale Nervensystem in die natürlichen Abläufe des Körpers eingreifen, Stimmungen, Gefühle und Wahrnehmungen beeinflussen. Dies ist eine gewollte Wirkung, wenn diese Substanzen als Pharmaka schmerzmildernd, betäubend, einschläfernd oder neutralisierend eingesetzt werden. Der unkontrollierte Gebrauch kann jedoch zur psychischen und physischen Abhängigkeit führen. Das

wiederum gebietet eine Regulierung des Umgangs mit derartigen Substanzen.

2. Die Abhängigkeit von illegalen Drogen (verzeichnet im Betäubungsmittelgesetz) führt zu einem gewohnheitsmäßigen und zwanghaften Gebrauch von Drogen, d. h. zu der vermeintlichen Unfähigkeit, ohne den Suchtstoff leben zu können, und zu dem starken Bedürfnis nach immer höheren Dosen. Die Droge wird dann zum Lebensmittelpunkt.
3. Drogenabhängigkeit (Sucht) bedeutet in jedem Fall Unfreiheit. Der abhängige Mensch kann mit dem Suchtmittel nicht mehr selbstentscheidend umgehen. Dies führt häufig zum Verlust von sozialen Bindungen und zu nachteiligen Veränderungen der Persönlichkeit, nicht selten zur totalen sozialen sowie physischen und psychischen Verwahrlosung.

Nun wendet manch einer ein, es müsse die Entscheidung eines jeden selbst bleiben, was er aus seinem Leben macht. Es wurde in Deutschland sogar schon in einem Gerichtsverfahren das Recht auf eigenen Rausch eingefordert. Immer wieder kommen Diskussionen auf, ob nicht wenigstens der Genuss von Cannabis straffrei werden könne. Hierzu gaben die Referenten zu bedenken, dass wissenschaftlich Zusammenhänge zwischen dem frühzeitigen Missbrauch von legalen Drogen (Alkohol, Nikotin) und dem Einstieg in den Konsum illegaler Drogen aufgedeckt wurden. Des Weiteren ist auf Grund des am Gewinn orientierten Verhaltens der Dealer die Gefahr gegeben, von den sog. weichen auf die harten Drogen „umzusteigen“. Es hat sich in den Niederlanden schnell gezeigt, dass dort, wo Cannabisprodukte angeboten werden, die Dealer ebenfalls erfolgreich andere Drogenarten verkaufen. Wer erst einmal illegale Drogen konsumiert, gerät schnell in die Versuchung den „Kick“ über immer härtere Drogen zu erreichen.

Drogen kosten Geld. Aus diesem Zusammenhang, so erklärten die Referenten, ergibt sich eine weitere Gefahr des Kriminellwerdens, die eine Toleranz des Drogenmissbrauchs durch die Polizei nicht zulässt. Wer von Drogen abhängig ist, verstößt einerseits gegen das Betäubungs- oder Arzneimittelgesetz, andererseits befindet er sich schnell in Geldnot. Das führt zu Drogen-diebstählen, Einbrüchen in Apotheken oder Rezeptfälschungen (als direkte Beschaffungskriminalität bezeichnet). Ein Teil der Drogenabhängigen versucht über Diebstähle von Geld oder anderen Gegenständen, die man verkaufen kann, den Drogenkonsum zu finanzieren.

Schließlich wurde daran erinnert, dass unter Drogeneinfluss Straftaten begangen werden, deren Opfer Unbeteiligte sind. Unter Drogeneinfluss gesche-

hen Verkehrsunfälle, werden Körperverletzungen und andere Gewaltstraftaten begangen.

Im Jahre 2004 registrierte die Polizei in Brandenburg 6.656 Fälle der Rauschgiftkriminalität, damit eine Steigerung um 72 Fälle gegenüber 2003, in 32 Fällen wurde Beschaffungskriminalität festgestellt. Die Steigerung der Rauschgiftkriminalität ist überwiegend auf verstärkte Bemühungen der Polizei zurückzuführen, solche Straftaten aus dem Dunkelfeld aufzudecken. Besonders erschreckend ist, dass 2004 in Brandenburg 9 Rauschgifttote zu beklagen waren. Insbesondere sind es 14- bis 25-Jährigen, die mit Rauschgiftdelikten in Erscheinung treten.

Der Einzelne schadet mit seinem Drogenmissbrauch nicht nur sich selbst, sondern fügt Unbeteiligten seelischen und körperlichen Schaden zu. Außerdem entstehen für die Gesellschaft nicht unbeträchtliche Kosten durch Krankheitsbehandlungen, Sachschäden und ökonomische Verluste. Letztlich schöpft die organisierte Kriminalität gigantische Gewinne aus dem Drogenhandel. Verbrechensmultis wie die Triaden (China), Yakuza (Japan) und die Mafia beherrschen im Wesentlichen den Drogenhandel der Welt und haben die Landwirtschaft ganzer Länder, wie Afghanistan, Thailand, Burma und Kolumbien, in Monokulturen für den Anbau von Mohn- und Cocapflanzen verwandelt. Sie erzielen daraus Riesenprofite und können ihre Macht für den Schmuggel mit Waffen und Menschen nutzen sowie Schattenwirtschaften etablieren.

Toleranz lässt der Gesetzgeber – so wurde während des Kolloquiums weiter argumentiert – jedoch insofern walten, dass er im Wissen um die Gründe, die junge Menschen zum Drogenkonsum veranlassen, das Strafrecht differenziert einsetzt. Während gegenüber dem bandenmäßigen Handel mit Drogen hohe Strafen angesetzt werden, diese als Verbrechen klassifiziert sind, ist es möglich, bei Antreffen von Personen, die lediglich zum Zweck des eigenen Konsums geringfügige Mengen von Drogen bei sich führen, von einer Strafverfolgung abzusehen. Diese Entscheidung kann nur der Staatsanwalt treffen. Die Polizei unterliegt dem Legalitätsprinzip, sie muss in jedem Fall eine Anzeige aufnehmen und des Sachverhalt untersuchen. Sie ist entsprechend den gesetzlichen Vorgaben bemüht, Kinder und Jugendliche vor dem Drogenmissbrauch zu bewahren, bei geringfügigen Vergehen erzieherisch zu wirken und Abhängigen Hilfe in Form von Therapie zu vermitteln. Der organisierten Kriminalität ist ein unerbittlicher Kampf angesagt, insbesondere indem alle Bemühungen darauf gerichtet werden, ihr die Gewinne zu entziehen.

Junge Menschen beginnen meistens durch Neugier, Leichtfertigkeit, Gruppendruck oder Abenteuerlust mit dem Drogenkonsum. Häufig wird die Wirkung sog. „weicher Drogen“ unterschätzt. Diejenigen unter den Drogenkonsumenten, die mit Problemen belastet sind, wie Leistungsdruck, Konflikte im familiären und sozialen Umfeld oder die mit mangelndem Selbstbewusstsein ausgestattet sind, geraten eher in die Gefahr, drogenabhängig zu werden.