

Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare

Paul Ricœur

Die Rede von der Toleranz setzt sich einer doppelten Gefahr aus: banal zu sein oder zu einer Verwechslung zu führen. So macht die Banalität offizieller Verlautbarungen zu Recht skeptisch. Zugleich besteht die Gefahr, zwei Bereiche miteinander zu verwechseln, in denen der Begriff eine jeweils andere Bedeutung hat. Um ersterer vorzubeugen, fügte man dem Begriffspaar Toleranz/Intoleranz einen dritten Begriff hinzu: den des Nicht-Tolerierbaren. Entsprechend dem gänzlich spontanen Ausruf: »Das ist wirklich nicht tolerierbar!«. Hier verhält es sich wie mit dem Wort Gerechtigkeit: »Ungerecht« lautet unser unmittelbarer Protest. Wir nähern uns dem Problem also auf dem Wege der Empörung. Aber wer spricht so? Wer empört sich über das Nicht-Tolerierbare? Ist es der Intolerante, der seine ungerechte *Ablehnung* auf den Anderen richtet, oder der Tolerante, der die Grenzen seiner Toleranz und überhaupt aller Toleranz in der *Niederträchtigkeit* erblickt? Es handelt sich also um eine doppelte Grenze: Ablehnung und Niederträchtigkeit. Diese Ambiguität des Nicht-Tolerierbaren führt uns zurück zu jener anderen Gefahr: die der Verwechslung zweier Bereiche. Hat das, was im Bereich des Verfassungsrechts gilt, auch auf der Ebene von Mentalitäten und kulturellen Traditionen seine Gültigkeit? Und ändert der Begriff nicht gänzlich seinen Sinn oder verliert er sogar jegliche Plausibilität, sobald er auf der Ebene religiöser Praktiken und theologischer Reflexionen zu vernehmen ist? Es ist diese Verwechslung von Bereichen, zu deren Auflösung ich gerne beitragen möchte, indem ich so analytisch wie möglich vorgehe, was uns schließlich erlauben wird, zu den Ambiguitäten des Nicht-Tolerierbaren zurückzukehren und sie, wenn möglich, zu durchbrechen.

I.

Die gemeinsame Grundlage aller Verwendungen des Begriffs Toleranz im gegenwärtigen Französisch gibt zu dieser Ambiguität zunächst keinen Anlaß. Im *Robert* findet man als erste Bedeutung des Wortes *Toleranz*: »etwas zu tolerieren, es nicht zu verbieten oder zu fordern, obwohl man es könnte; Freiheit, die aus diesem Verzicht resultiert.«

Der *Verzicht* ist das entscheidende Merkmal. Aber wessen Verzicht? Wer könnte nicht verzichten? Und wie gelangt man vom Verzicht zur Freiheit, die aus ihm resultiert? Zu welcher Freiheit? Das Wörterbuch vermeidet eine Präzisierung, da dies die Frage ist, die sich erst durch die Verschiedenartigkeit der Anwendungsbereiche stellt. Wir sollten uns nicht vom Wörterbuch abwenden, ohne die zweite Bedeutung des Wortes *Toleranz* zur Kenntnis zu nehmen, die seltsamerweise zur ersten Bedeutung des Wortes *Intoleranz* wird. Während sich Bedeutung 1 auf Institutionen zu beziehen schien, auf Autoritäten, die gerade unbestimmt bleiben, betrifft Bedeutung 2 das individuelle Verhalten: »Haltung, die darin besteht, beim anderen eine Denk- und Handlungsweise zu akzeptieren, die sich von der eigenen unterscheidet.« Mit dem Übergang von der Institution, die mit Bedeutung 1 vorausgesetzt wird, zum Individuum, auf das sich Bedeutung 2 bezieht, sind wir von dem Verzicht zur *Akzeptanz* übergegangen; vom Verzicht desjenigen, etwas zu verbieten oder zu fordern, der es könnte, zur Akzeptanz des Unterschieds durch jedermann. Aber wer ist jedermann? Der Staatsbürger? Der Privatmann? Das Mitglied einer Kirche oder einer auf gemeinsamen Anschauungen beruhenden Gemeinschaft? Unter welchen Umständen geht man vom Verzicht, etwas zu verbieten, zur Akzeptanz von Unterschieden über? Wie ich bereits vorgehend erwähnt habe, ist es bemerkenswert, daß bei der Definition des Begriffs *Intoleranz* die individuelle Haltung der öffentlichen oder gemeinsamen Regel vorausgeht. Bedeutung Nr. 1 lautet: »Neigung, das nicht hinzunehmen, es zu verurteilen, was an dem Verhalten und den Einstellungen anderer mißfällt.« Dies ist wohl die Ebene, auf welcher der doppeldeutige Aufschrei »nicht tolerierbar« ertönt. Erst an zweiter Stelle wird *Intoleranz* definiert als Verneinung von *Toleranz* in ihrer ersten, also institutionellen Bedeutung: »Feindseligkeit gegenüber kirchlicher und ziviler *Toleranz*«. Somit sind gleichzeitig zwei Instanzen genannt: die kirchliche und die zivile.

Die von mir vorgeschlagene Analyse besteht darin, die unterschiedlichen Anwendungsbereiche der Begriffe *Toleranz* und *Intoleranz* darzu-

stellen, indem ich jedes Mal die Authentizität des Aufschreis der Entrüstung »nicht-tolerierbar!« zum Prüfstein mache. Ich werde unterscheiden zwischen:

1. der *institutionellen* Ebene, im wesentlichen der des Staates und der Kirche (die Kirchen, wie wir im folgenden noch sehen werden, sind allein durch den Staat imstande, etwas zu verbieten);
2. der *kulturellen* Ebene, auf der die verschiedenen Anschauungen, Strömungen und Denkschulen einander gegenüberstehen, auf der die grundlegenden Einstellungen gegenüber anderen zum Ausdruck kommen, jene Ebene also, auf die die zweite Bedeutung von Toleranz und die erste Bedeutung von Intoleranz verweisen;
3. der *religiösen und theologischen* Ebene schließlich, auf der sich ein bestimmter Sinn von Wahrheit zeigt, die Wahrheit der Nächstenliebe.

Ein derartiger Klärungsbedarf ist heute um so dringlicher, als wir nur mühselig ein bewegtes Zeitalter hinter uns lassen, in dem diese Unterscheidungen deshalb nicht gemacht wurden, weil sie ganz einfach undenkbar waren. Einerseits wurde auf der institutionellen Ebene im Prinzip bis zur Französischen Revolution, aber zum Teil auch darüber hinaus, allgemein zugestanden, daß sich die kirchliche und die politische Institution, obwohl voneinander getrennt, gegenseitige Unterstützung gewähren. Beiden Kräften ist die Idee von der Herrschaft göttlichen Rechts gemeinsam. Zum einen erwartet die Politik von der Religion, repräsentiert durch ihre Hierarchie, die *Salbung*, also das Zeichen ihrer Sakralität. Als Gegenleistung fordert die Kirche von der Politik die *Sanktionsgewalt* der weltlichen Macht gegen das, was sie als Schisma oder Häresie ansieht. Dieser Austausch von *Salbung* und *Sanktion* bildet eine ineinander verschränkte instrumentelle Beziehung, bei der jede der beiden Institutionen von der anderen das erhält, was ihr fehlt: Die Politik die spirituelle Kraft des Heiligen und die Religion oder vielmehr die Kirche die physische Kraft der Zwangsmaßnahmen. Andererseits wurde auf der theologischen Ebene die Idee der Einheit des Glaubens als selbstverständlich erachtet. Protestanten und Katholiken waren sich in der gemeinsamen Überzeugung einig, daß es weder Platz für mehrere Religionen innerhalb desselben politischen Raumes gibt noch für mehrere christliche Konfessionen innerhalb desselben religiösen Raumes. Fügt man noch die bedauerliche Exegese des Verses »Nötige sie hereinzukommen!« aus dem Lukas-Evangelium durch Augustinus hinzu, der im Kontext vom letzten Abendmal steht, so läßt sich die Behauptung

der Einheit des Glauben mühelos weiterführen zu dem Austauschverhältnis, bei dem die Sanktionsgewalt der weltlichen Macht einer der Politik durch Salbung verliehenen Sakralität entspricht.

Dieser von mir hier etwas schematisch dargelegte Zusammenhang bildet eher einen Idealtyp im Sinne Webers als eine Beschreibung, die den Epochen und den besonderen historischen und geographischen Umständen Rechnung trägt. Dieser Idealtyp ist indessen genau jener, der mit der Formulierung: *Ein Glaube, ein Gesetz, ein König* benannt wird, die Elisabeth Labrousse zum Untertitel ihres gelungenen Werkes über die Aufhebung des Edikts von Nantes gewählt hat.¹ Hinsichtlich dieses Idealtyps bildete das Edikt von Nantes eine wirkliche Anomalie, insofern sich aus pragmatischen Gründen eine gewisse Pluralität von Rechtssystemen herausbildete, ohne daß auf der Ebene von politischen und theologischen Rechtfertigungen der von mir dargelegte Idealtyp tatsächlich in Frage gestellt wurde.

Wie ist man dazu gekommen, aus dem Verzicht einen positiven Wert zu machen, so daß die Idee der Akzeptanz von Unterschieden entstand? Und wie spiegelt sich diese Umkehrung auf der emotionalen Ebene der Entrüstung angesichts des vorgeblich Nicht-Tolerierbaren wider? Unser Vorhaben ist es, die Auflösung des Idealtyps, der mit der Formulierung »Ein Glaube, ein Gesetz, ein König« zusammengefaßt wird, sowie die Geburt eines anderen Idealtyps zu schildern.

Diese Auflösung besteht im wesentlichen darin, den Abstand zwischen der von Elisabeth Labrousse so bezeichneten politischen und theologischen Rechtfertigung von Intoleranz auszuloten. Ich werde zwischen diese beiden Ebenen nur jene der Mentalitäten und kulturellen Traditionen einfügen. Wir werden sehen, wie jede dieser zwei – und sogar drei – Rechtfertigungsweisen ein anderes Schicksal erfuhr, eine unterschiedliche geschichtliche Entwicklung nahm und gleichzeitig den Begriffen Toleranz und Intoleranz, die aus einer Epoche der Verwechslung von Ebenen und Arten stammen, eine immer differenziertere Bedeutung gab.

II.

Indem wir uns zunächst auf die *institutionelle* Ebene begeben, auf der sich im christlichen Abendland in den vergangenen Jahrhunderten die

1 Elisabeth Labrousse, *La Révocation de l'édit de Nantes: une foi, une loi, un roi*, Paris 1985.

kirchliche Salbung und die politische Sanktion miteinander verschränkten, begegnen wir zwei Phänomenen, die dem Begriff der Toleranz sein negatives Vorzeichen des Verzichts verleihen: Die politische Macht muß den Verlust der kirchlichen Salbung hinnehmen, also ihre Desakralisation, und die kirchliche Institution wiederum den Verlust der Sanktionsgewalt der weltlichen Macht, also ihr Unvermögen, Zwangsmaßnahmen durchzuführen, von dem wir im dritten Teil zeigen werden, wie dies religiös aufgewertet und theologisch gerechtfertigt werden konnte. Wenn wir uns jedoch nicht an dieses doppelte Phänomen des Verlustes – Verlust der kirchlichen Salbung und der weltlichen Sanktionsgewalt – halten wollen, von welchem neuen Idealtyp leitet sich dann für uns heute der *Verzicht*, etwas zu verbieten oder zu fordern, her? Was ist der Bereich der Politik ohne kirchliche Salbung? Hierauf sind zwei synonyme Antworten möglich. Die erste lautet: Es ist der laizistische Staat. Die zweite: Es ist der Rechtsstaat. Diese zweite Antwort werde ich vertreten, nicht weil erstere falsch wäre, sondern weil der Begriff des Laizismus noch heute in unserem Vokabular unklar ist und für die Verwechslung der institutionellen Ebene, auf der Toleranz eben Verzicht und nicht mehr bedeutet, mit der kulturellen Ebene steht, auf der Toleranz ein polemisches Verhältnis zum Ausdruck bringt: schwankend zwischen Feindseligkeit und gegenseitiger Anerkennung, zwischen einer, wie man sie wohl nennen muß, laizistischen Kultur – also einer nicht-religiösen und agnostischen – und einer religiösen Kultur, in unserem Land vor allem der katholischen. Auch wenn es historisch zutreffend ist, daß der Rechtsstaat unter dem Druck einer laizistischen Kultur entstand, so muß er doch nach seinen eigenen Kriterien definiert werden. Tatsächlich haben wir einen objektiven Bezugspunkt, sogar eine Art Gradmesser seines Wachstums: Er besteht in dem Ausmaß des Freiraums, der sich aus diesem Verzicht ergibt (erinnern wir uns an die erste Definition des Begriffs der Toleranz und an das, was unmittelbar mit ihr zusammenhängt: Freiheit, die aus diesem Verzicht resultiert). Freiheit also oder vielmehr Freiheiten im Plural: Meinungs-, Versammlungs-, Glaubens- und Veröffentlichungsfreiheit sowie Lehrfreiheit für alle Religionen und Denkschulen. Welche *positive* Rechtfertigung kann für diesen Verzicht des Staates und für die daraus resultierenden Freiheiten gegeben werden? Mein Vorschlag lautet, daß sie bei diesem neuen Idealtyp in der Idee der *Gerechtigkeit* liegt. Diese Antwort wird nicht häufig gegeben. Daher möchte ich ihr etwas Nachdruck verleihen. Das große philosophische

Werk von John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*², gab mir die Anregung, mich eingehend mit diesem theoretischen Weg zu befassen. Rawls' Buch bietet den Vorteil, nicht nur ein, sondern zwei Gerechtigkeitsprinzipien vorzulegen, von denen das zweite den Übergang von der institutionellen zur kulturellen Ebene vorbereitet. Das erste ist wohlbekannt, es betrifft die Gleichheit vor dem Gesetz; das zweite, das es vielleicht eher verdient, Prinzip der ausgewogenen Verteilung (*équité*) genannt zu werden, bezieht sich auf die Prozeduren, die darauf zielen, die Nachteile derjenigen zu begrenzen, die bei der ungleichen Verteilung von Einkommen und Ämtern am wenigsten begünstigt werden. Ich möchte zeigen, daß die Toleranz mit dem zweiten Prinzip mindestens ebensoviel zu tun hat wie mit dem ersten. Die Verbindung zu ersterem ist leicht kenntlich zu machen: durch den Grundsatz gleicher staatsbürgerlicher Rechte, nach dem jeder das Recht auf die gleiche Freiheit hat wie jedes andere Individuum und jede andere Gruppe. Auf dieser Ebene fallen Gewissensfreiheit und Meinungsfreiheit zusammen, da ohne Meinungsäußerung und ohne Kommunikation das Gewissen, das tiefste Innere, stumm bleibt und somit unterdrückt wird. Es ist hier die Funktion des Gesetzes, zu verhindern, daß die Verwirklichung der Freiheit des einen die des anderen beeinträchtigt. Wir werden sogleich sehen, wie das Nicht-Tolerierbare auf dieser Ebene auftaucht. Anstatt länger bei dem ersten Gerechtigkeitsprinzip zu verweilen, würde ich mich gerne dem zweiten zuwenden, das viel kontroverser und viel schwieriger zu erfassen ist. Weshalb ein zweites Prinzip der Gerechtigkeit? Und auf welche Weise betrifft es unsere Frage nach der Toleranz? Zunächst einmal sollte festgehalten werden, daß die formalen Freiheiten zumeist im Rahmen von Gemeinschaften – Kirchen, Organisationen, Verbänden etc. – ausgeübt werden, zu denen *Interessen* gehören, die eine soziale Bedeutung haben und denen Beachtung geschenkt wird, wodurch wohl oder übel unter ihnen eine Situation der Ungleichheit entsteht, und zwar nicht mehr formal, sondern materiell. Der zahlenmäßige Unterschied ist nur die auffälligste dieser Ungleichheiten, es gibt zudem Ungleichheiten hinsichtlich des Besitzes von Land und Vermögen, aber auch Ungleichheiten im Reichtum an Menschen, an Kultur, Tradition und moralischer Autorität etc. Daher die Einführung des zweiten Gerechtigkeitsprinzips, mit dem gefordert wird, daß bei der Aufteilung von Vorteilen und Nachteilen

2 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975.

die allerschwächste soziale Gruppe möglichst am wenigsten benachteiligt wird; oder genauer, daß der Zuwachs an Vorteilen der am meisten Begünstigten ausgeglichen wird durch die Verringerung der Nachteile der im Wettbewerb am wenigsten Begünstigten. Ich lasse die kontraktualistische Einkleidung beiseite, mit der Rawls dieses Prinzip versieht und die ich für eine didaktische Fabel halte: Die Vorstellung, wir hätten uns für die bestmögliche Aufteilung zu entscheiden, während wir uns hinter einem Schleier des Nichtwissens über unsere Zugehörigkeit zu dieser oder jener Gruppe sowie über unsere dabei auf dem Spiel stehenden Interessen befänden.

Wir würden uns also demnach für die Aufteilung entscheiden, die die geringsten Nachteile für die am meisten Benachteiligten mit sich bringt, sofern es sich um das unserer Gemeinschaft vorbehaltene Schicksal handelte. Vergessen wir lieber diese Fabel und sagen: Eine gerechte Verteilung wird diejenige sein, die sich dem Opferprinzip, auf das gemeinhin mit dem Gleichnis vom Sündenbock hingewiesen wird, am meisten widersetzt. Dies ist meines Erachtens ausreichend, um Religionsfreiheit in einer Situation materieller Ungleichheit zu definieren, sobald die formale Gleichheit vor dem Gesetz erfüllt wäre, denn es handelt sich um eine Aufteilung, die auch der allerschwächsten Gruppe Erfolgsaussichten geben wird. Dies ist es, was einen Rechtsstaat ausmacht, nicht bloß in seiner formalen Dimension, also den gleichen staatsbürgerlichen Rechten für alle, sondern auch in seiner materiellen, die man gemeinhin als Chancengleichheit bezeichnet. Seine Devise wäre, möglichst wenige zu Opfern werden zu lassen. Deshalb sollten die konkreten Interessen der schwächsten Gruppe den Bezugspunkt bilden. Der Schutz vor Benachteiligung reicht nicht aus. Der Grundsatz der Gerechtigkeit erfordert die Korrektur von Ungleichheiten, die von unterschiedlichen sozialen Gewichtungen herrühren. Die Toleranz nimmt damit eine ganz und gar positive Bedeutung an: Zum Verzicht tritt die Anerkennung des Rechts auf das Bewahren von Unterschieden und das Recht auf die materiellen Voraussetzungen zu ihrer freien Entfaltung. Auf diese Weise kommt die Gerechtigkeit nicht ohne einen gewissen Schutz der Interessen der allerschwächsten Gruppen aus, ganz so, wie sie auch nicht ohne ausgleichendes Vorgehen hinsichtlich jener Überschreitungen auskommt, die sich aus den Anmaßungen der Allerstärksten ergeben, in die Sphäre der Freiheitsausübung der anderen einzugreifen. Vom Prinzip des Verzichts haben wir nun begonnen, zum Prinzip der Akzeptanz überzuleiten.

Ich habe mich vielleicht ein bißchen zu sehr bei diesem rechtlich-poli-

tischen Aspekt der Toleranz aufgehalten. Man ist es jedoch nicht gewohnt, die schwierige Frage der religiösen Freiheit unter dem Blickwinkel der Gerechtigkeit aufzugreifen, erst recht nicht mit Blick auf ein zweifaches Prinzip der Gerechtigkeit.

Ich werde diesen Abschnitt meiner Untersuchung nicht beenden, ohne – als Überleitung zu einer theologischen Rechtfertigung – hervorzuheben, daß wir, indem wir das Problem unter das Zeichen der Gerechtigkeit stellten, gleichzeitig die Wahrheitsfrage ausgeklammert haben – nicht aus Skeptizismus, wie bei einer relativistischen Auffassung, sondern weil die Frage in unserem Kontext nicht relevant ist. Vor dem Gesetz haben Individuen einen Glauben, Überzeugungen und Interessen, die den *Inhalt* ihrer Äußerungen bestimmen. Genau dieser Inhalt wird von der Gerechtigkeit nicht beachtet, eben weil sie die Gerechtigkeit ist, der Schiedsrichter über rivalisierende Ansprüche und nicht das Tribunal der Wahrheit. Die zivile Macht hat, nachdem sie ihrer Funktion als Wahrheitsinstanz enthooben war, den Status eines Rechtsstaats angenommen. Während sich das göttliche Recht durch einen Wahrheitsgehalt definierte, ist das Recht des Rechtsstaats im wörtlichen Sinne agnostisch. Aber dieser institutionelle Agnostizismus charakterisiert nur die Irrelevanz der Wahrheitsfrage für diejenige nach der Gerechtigkeit. Dies schließt mit einem Atemzug den konfessionellen Staat wie auch einen solchen laizistischen Staat aus, der allwissend und omnikompetent ist, von der Art eines faschistischen oder stalinistischen Staates. Wenn man ermessen hat, was im Gegensatz dazu der Rechtsstaat bedeutet, mit welcher theologischen Lücke er verbunden ist, braucht man sich nicht mehr über sein historisch spätes Erscheinen zu wundern und auch nicht über seine Unvollkommenheit. Es handelt sich dabei um einen Grenzbegriff, eine Aufgabe. Aus diesem Grund habe ich ihn als den Idealtyp des modernen liberalen Staats dargestellt. Offen gestanden ist hier eine wirkliche Machtaskese erforderlich. Die anfängliche Definition war durchaus zutreffend: nicht zu verbieten oder zu fordern, obwohl man es könnte.

Und das *Nicht-Tolerierbare* bei alledem? Wenn es nicht bloß der Aufschrei des Intoleranten ist, für den das Nicht-Tolerierbare ganz einfach das ist, was sich von seinem Glauben und seinen Praktiken unterscheidet, sagen wir der Unterschied als solcher, dann ist das institutionelle Nicht-Tolerierbare gerade die Verwechslung von Gerechtigkeit und Wahrheit (oder dem Anspruch auf Wahrheit) auf der Ebene von Institutionen. Dieses Problem stellt sich unweigerlich in dem Maße – ich habe es bis jetzt absichtlich unterlassen, dies zu sagen –, in dem die Verteidigung der Frei-

heitsrechte das erfordert, was Rawls Vorrangregeln nennt, grob gesagt, den Schutz der öffentlichen Ordnung. Ein derartiger Schutz ist erforderlich, da die Sphären der Freiheit miteinander konkurrieren und die Ausdehnung einer jeden von ihnen dazu neigt, auf die der anderen überzugreifen. In diesem Sinne begrenzen die Vorrangregeln die freie Meinungsäußerung. Wir können nicht bei all den Gelegenheiten das Wort ergreifen, bei denen wir Lust dazu haben. Es ist ein heikler Punkt, die Vorrangregeln, die die Meinungsfreiheit garantieren, von den Regeln zu unterscheiden, die den *Inhalt* der Äußerungen einschränken. Die Vorrangregeln haben im Prinzip keinen anderen Zweck als den Freiheitsgewinn zu erhöhen. Gemäß des zweiten Gerechtigkeitsgrundsatzes gilt das Postulat: Je größer die Freiheit meines Gegners, um so größer wird auch die meinige sein. Wir sind da an einer gefährlichen Schnittstelle angelangt. Sie liegt zwischen der Tendenz des Ineinandergreifens rivalisierender Freiheitssphären und der Tendenz öffentlicher Institutionen, die man ideologisch nennen kann, Vorrangregeln mit jenen Regeln zu verwechseln, welche sich gegen den Inhalt bestimmter Äußerungen richten. In diesem Sinne bleibt das Nicht-Tolerierbare immer zu befürchten. Ein absolut neutraler Staat ist, wie ich es bereits sagte, ein Grenzbegriff, der dazu dient, den Abstand zwischen dem Realen und dem Idealen zu ermessen. Warum gibt es keinen absolut neutralen Staat? Eben weil er nicht aus dem Nichts entsteht, sondern mit einer *Kultur* verknüpft ist, deren Ausdruck er ist und der er Schutz gewährt.

III.

Ich habe bislang die Errungenschaft der Toleranz unter dem sehr formalen Gesichtspunkt des institutionellen Rechts dargestellt, wobei das zweite Gerechtigkeitsprinzip ein erstes Aufbrechen des formalen Rahmens markiert. Es ist mir durchaus bewußt, daß die Entstehung des Rechtsstaats – auf der abstrakten Ebene von Gesetzbüchern – Ausdruck einer grundlegenden Veränderung der Mentalitäten ist, ein *kultureller Umbruch*. Die Untersuchung dieses kulturellen Umbruchs dient uns zugleich als Überleitung von den politischen zu den theologischen Rechtfertigungen der Toleranz. In der Tat muß er in gänzlich anderen Begriffen beschrieben werden als in solchen des Prinzips der Gerechtigkeit – selbst wenn es zum Prinzip der ausgewogenen Verteilung erweitert wird. Unbe-

zweifelbar bildet die unter dem Druck der Aufklärung vollzogene Entwicklung einer laizistischen Kultur den Ausgangspunkt dieses Umbruchs, bevor die theologischen Rechtfertigungen – die ich an späterer Stelle erläutern werde – zur Geltung kommen. Selbst das mit der Vorstellung von Toleranz verbundene Vokabular und die dazugehörige Begrifflichkeit sind dieser Denktradition entliehen und nicht der Theologie. In einem rein deskriptiven Sinne verstehe ich unter einer laizistischen Kultur vor allem eine antikatholische Kultur, die sich – im wesentlichen auf der philosophischen Ebene – gegenüber der Kirche, die sie als vorherrschende Macht wahrnimmt, in Begriffen eines kritischen Denkens beschreibt – in Entgegensetzung zum dogmatischen Denken. Gegenüber einer Kirche, die sich auf institutioneller Ebene noch als wirkungsmächtige Instanz und als eine das Wissen, die Praktiken und das Bewußtsein bestimmende geistige Autorität begreift, haben die Denker der Aufklärung eine säkulare Kultur gesetzt, losgelöst von kirchlicher Bevormundung. Wenn man zu jener Zeit von Toleranz sprach, dann in einem polemischen Sinne, angesichts der vermuteten oder realen Intoleranz der ihnen gegenüberstehenden Macht. Vor diesem konfliktgeladenen Hintergrund, zu dem es weder im deutschsprachigen Raum noch in England eine wirkliche Entsprechung gab, hat sich während zwei Jahrhunderten die Mentalitätsgeschichte Frankreichs abgespielt. Ich beziehe mich nicht auf die historischen Ereignisse, angefangen von der *fête de la Fédération* 1790 bis zu den Kämpfen zwischen Klerus und antiklerikalen Kräften zu Beginn unseres Jahrhunderts. Denn jenseits dieses verdeckten Krieges richtet sich mein Interesse auf das allmähliche Auftauchen eines – wie ich ihn nennen möchte – *konfliktgeladenen Konsenses*, der auf der von uns untersuchten kulturellen Ebene den Idealtyp der Toleranz bildet. Er stellt die konkrete Grundlage des von mir eben beschriebenen Rechtsstaats dar. Aus dem Gleichgewicht zweier Intoleranzen, bei dem jede Seite darauf verzichtet, das verbieten zu lassen, was sich sowieso nicht abwenden läßt, taucht mühsam eine positiv konfliktgeladene Toleranz auf, die in der *Anerkennung* des Existenzrechts des Gegners besteht und im äußersten Fall in dem ausdrücklichen Willen des kulturellen Zusammenlebens zwischen »jenen, die an den Himmel glauben und jenen, die nicht daran glauben«. Ich werde sogleich die positiven theologischen Gründe für solch einen kulturellen Wandel angeben, die sich aus dem innersten Wesen der christlichen Kultur herleiten lassen. Zuvor möchte ich die nachvollziehbaren Widerstände hervorheben, die die Idee des Zusammenlebens überwinden muß. Die Toleranz ist ein derart spät eintretendes Phänomen in der Mentalitätsgeschichte, weil sie

Opfer abverlangt, die zu erbringen den jeweiligen Lagern schwerfällt. Sie bricht in der Tat – auf einer wesentlich tiefer liegenden Ebene als die Institutionen – *die fest verwurzelten Einstellungen gegenüber dem Anderen* auf. Auf dieser grundlegenden Ebene ist die Toleranz deshalb so kostspielig, weil sie mit einer anderen Einstellung zusammenstößt, welche ihr in Wirklichkeit vorausgeht und die sie korrigiert, berichtigt, zügelt; es ist jedoch nicht das Überzeugtsein als solches – ich meine damit das unbeirrte Festhalten eines Individuums oder einer Gemeinschaft an einer bestimmten Art zu denken, zu fühlen und zu handeln –, sondern ein übles Prinzip, das sich damit vermischt, nämlich die Neigung, dem Anderen unsere eigenen Überzeugungen aufzuzwingen. Es ist zutreffend, daß etwas potentiell Intolerantes im Überzeugtsein liegt: Wir lassen nicht so einfach zu, daß diejenigen, die nicht so denken wie wir, dasselbe Recht haben, ihre Überzeugungen kundzutun, denn wir denken, das wäre so, als würde der Wahrheit und dem Irrtum ein gleiches Recht eingeräumt. Welche Idee ist nun mächtig genug, diese Art von Gewalt zu begrenzen, die sich in das Überzeugtsein einschmuggelt? Wir können uns dabei nicht mehr an das Prinzip der ausgewogenen Verteilung halten, dessen formalen Charakter wir hervorgehoben haben und dem insofern die Problematik von Wahrheit und Irrtum gleichgültig ist. Es bedarf eines positiven Beweggrundes für diese Zurückhaltung, diesen Verzicht, etwas zu verbieten oder zu fordern, der in unseren liberalen Verfassungen festgeschrieben ist. Diesen Beweggrund sich zu eigen zu machen, ist ungeheuer schwierig: Es ist die Annahme, daß das Festhalten des Anderen an *seinen* Überzeugungen selbst ein *freier* Akt ist. Allein diese Freiheit stellt die Überzeugung unter die Kategorie der Person und nicht der Dinge und macht sie damit des *Respekts* würdig. Der Respekt ist daher auf der konkreten Ebene des Verhältnisses von Mensch zu Mensch das, was auf der abstrakten Ebene der institutionellen Strukturen Gerechtigkeit und ausgewogene Verteilung sind. Man braucht hier nicht einzuwenden, daß die Zugehörigkeit zu einer Konfession, zu einer kulturellen Tradition ein Schicksal ist, das fast schon einem Determinismus gleichkommt. Denn der Respekt besteht gerade darin, in der Zustimmung ein Element von Freiheit zu unterstellen, das ausreicht, um aus dem Schicksal selbst eine Kategorie der Freiheit und nicht des Determinismus zu machen. Allein diese Unterstellung von Freiheit – zugleich Ursache und Wirkung des Respekts – bremst den gewaltsamen Impuls, den Drang, Zwang auszuüben, der jede starke Überzeugung verdirbt. Und weil sie dieser üblen Neigung eine Grenze setzt, ist sie nach wie vor durch einen negativen Zug

gekennzeichnet: Sie bleibt Verzicht auf Zwang. Dies ist nicht leicht zu akzeptieren, denn der Preis, den man für diesen Respekt zu entrichten hat, ist – gemäß unserer eigenen Überzeugung – das Recht des Anderen, Irrtümer zu begehen. Darin liegt aber noch nicht der höchste zu zahlende Preis. Es ist unbezweifelbar, daß die Askese im Überzeugtsein Gefahr läuft, sich gegen sich selbst zu richten und sich selbst von innen her auszuhöhlen. Wenn unsere Nachsichtigkeit, statt herablassend oder in gewisser Weise arrogant zu sein, demütig ist, sind wir dazu geneigt, unsere eigene Überzeugung von außen zu betrachten, wie eine einfache Anschauung, eine unter vielen; daher auch der Eindruck von Aushöhlung, von Abnutzung der auf diese Weise relativierten Überzeugung. Wahrscheinlich verdient das, was wir dann Toleranz nennen, eher Gleichgültigkeit genannt zu werden – eine Haltung, der zufolge alles gleich viel gilt und nichts es wert ist, sich dafür einzusetzen. Die Toleranz hört damit auf, schwierig zu sein. Sie hat ihre Kraft und ihre Tugend faktisch verloren, die darin besteht, die Gewalt des Überzeugtseins oder vielmehr die Gewalt im Überzeugtsein in Zaum zu halten. Deshalb habe ich bei der Einführung dieses Themas von *konfliktgeladenem Konsens* gesprochen, um die aktive und positive Toleranz zu charakterisieren, die Tugend der Toleranz. Ein *Konsens*, der in dem Maße besteht, in dem die christliche Kultur (in einem sehr weit gefaßten Sinne, der alle Konfessionen abdeckt, die sich auf die gleiche Grundlage und den gleichen Ursprung berufen) und die laizistische Kultur sich auf gemeinsame Werte verständigen, die sie unterschiedlich begründen, aber in sich berührenden Begriffen darlegen. Das hängt einerseits mit den religiösen Wurzeln der laizistischen Kultur zusammen, die letztlich aus der Säkularisierung des Christentums hervorgeht, und andererseits mit einem kritischen Bestandteil der christlichen Kultur, auf den ich sogleich zu sprechen komme. Konsens also, der jedoch ein *konfliktgeladener* Konsens ist, insofern die beiden Ströme der Modernität nicht nur unterschiedliche Quellen, sondern auch weiterhin einen unterschiedlichen Verlauf haben, wobei dies unser Land vielleicht mehr betrifft als die protestantischen Länder.

Ich möchte nicht die Ebene der Mentalitäten verlassen, auf der die christliche und die laizistische Kultur einander gegenüberstehen, ohne ein zweites Mal über die Frage nach dem *Nicht-Tolerierbaren* Klarheit zu gewinnen. Es bleibt in der Tat ein Platz für das Nicht-Tolerierbare, selbst dann, wenn wir das Nicht-Tolerierbare nicht mehr länger mit dem Objekt unserer Intoleranz verwechseln, d. h. der Gewalt unseres Überzeugtseins. Dieses Nicht-Tolerierbare ist dasjenige, was nicht in dem Pakt des

konfliktgeladenen Konsenses inbegriffen sein kann, auf dem das Gleichgewicht – ich sage nicht die Identität – des Zusammenlebens beruht. Für jedes Individuum, für jede Gemeinschaft und für jedes nationale Kollektiv gibt es das Nicht-Tolerierbare. Ich werde nur die Beispiele anführen, über die Einverständnis besteht: Wir tolerieren nicht den Rassismus, den Antisemitismus, die Apartheid oder auf einem anderen Gebiet die sexuelle Ausbeutung von Kindern für pornographische Zwecke. Und warum? Aus Zaghaftigkeit? Inkonsequenz? Ist dies eine perverse Rückkehr zum Opferprinzip des Sündenbocks? Oder ist es, etwas weniger skandalös, Angst davor, mit Anmaßung, Provokation, Blasphemie und schließlich mit dem störenden Unterschied konfrontiert zu sein? Welches ist das Kriterium des Nicht-Tolerierbaren? Es kann nur ein einziges geben: Es ist das, was den Respekt nicht verdient, wenn der Respekt die Tugend der Toleranz auf der kulturellen Ebene ist. Es verdient nicht den Respekt, weil es auf Respektlosigkeit gründet, nämlich der Weigerung, die Freiheit zu gewähren, der gegnerischen Überzeugung anzuhängen. Mir entgeht nicht, daß wir uns hier auf einem brüchigen Terrain bewegen. In den USA diskutiert man die Frage, ob der erste Verfassungszusatz, der die Meinungsfreiheit vor jeder einschränkenden Gesetzgebung schützt, das Recht gibt, das intimste Privatleben der potentiellen Präsidentschaftskandidaten genauestens zu durchleuchten. Die Verletzung der Privatsphäre – die den Angelsachsen so kostbare *privacy* – bildet einen jener kritischen Punkte, bei dem es schwierig ist, zwei Fälle des Nicht-Tolerierbaren voneinander zu unterscheiden, der erste ist nichts anderes als der Ausdruck der Intoleranz, d. h. die Gewalt in unserem Überzeugtsein, und der zweite das wirklich Nicht-Tolerierbare, mit dem das charakterisiert wird, was unseren Respekt absolut nicht verdient, weil es selbst Ausdruck von Respektlosigkeit ist. Dieses zweite Nicht-Tolerierbare werde ich, sobald es deutlich durch den Konsens derer identifiziert wurde, die wir respektieren, gerade weil sie in unseren Augen die Hüter des gegenseitigen Respekts sind, das *Niederträchtige* nennen. Denn es ist das, was wir zurückweisen, weil wir es müssen, also das, was nicht toleriert werden darf. Aber ich gebe gerne zu, daß die Grenze zwischen dem Intoleranten und dem wirklich Nicht-Tolerierbaren fließend ist, und sei es nur deshalb, weil der konfliktgeladene Konsens selbst das Ergebnis einer langen Geschichte, die Frucht von niemals abgeschlossenen gegenseitigen Zugeständnissen ist und weil ununterbrochen die Gefahr besteht, daß der Krieg eines jeden gegen jeden in dem Krieg aller gegen einen einzigen endet, so wie es für das Prinzip des Sündenbocks kennzeichnend ist. Dieses Problem hat sei-

ne Entsprechung auf der institutionellen Ebene, nämlich in der wohlbekannten Frage, ob man die Intoleranten tolerieren sollte. Eine Frage, die, um eine faire und angemessene Antwort zu erhalten, die gemeinsame Mobilisierung des völlig formalen Prinzips der Gerechtigkeit, des ein bißchen weniger formalen Prinzips der ausgewogenen Verteilung und des moralischen Prinzips des Respekts, den man fremden Überzeugungen schuldet, erfordert.

IV.

Wir sind nun am kritischsten Punkt unserer Untersuchung angelangt. Gibt es theologische Rechtfertigungen der Toleranz? Ich möchte hier die These vertreten, daß nicht nur unter dem Druck einer laizistischen Kultur, sondern auch durch eine Rückkehr zu den tiefer liegenden Motivationen des christlichen Glaubens selbst derartige Rechtfertigungen heute formuliert werden können. Ich leugne nicht, daß die Zustimmung zum Pluralismus ein sehr spätes Phänomen ist, angespornt vom kritischen Geist der Aufklärung, dem weiterhin selbst der Begriff der Toleranz angehört. Aber gerade durch diesen Stachel ist ein neues Selbstverständnis der christlichen Gemeinschaften aufgekommen. Sie haben sich in ihre eigene Grundlage vertieft, um von dort aus, entsprechend einer Wendung aus dem Evangelium, »alte und neue Dinge« hervorzuziehen. Labrousse hat in ihrem Buch *Ein Glaube, ein Gesetz, ein König* sehr deutlich aufgezeigt, daß die christlichen Kirchen – die christlichen Kirchen insgesamt in all ihren unterschiedlichen Formen und Abstufungen – lange Zeit der Problematik der Häresie und des Schismas verpflichtet blieben, in deren Namen die jeweils vorherrschende Kirche – die katholische in Frankreich – sich für gerechtfertigt halten konnte, auf die weltliche Macht zurückzugreifen, um ihr Dogma in der gesamten Gesellschaft durchzusetzen. Die Autorin erinnert uns an die verheerenden Auswirkungen der Exegese des Heiligen Augustinus des Lukasevangeliums XIV, 23, die aus dem Kontext des letzten Abendmals entnommen ist: »Nötige sie hereinzukommen!« Wir finden hier das wieder – diesmal auf das Niveau des kirchlichen Dogmatismus gehoben –, was ich weiter oben die Gewalt des Überzeugtseins oder besser im Überzeugtsein nannte. Und um diese Gewalt zu rechtfertigen, führte man die Furcht vor dem hohen Preis ins Feld, den man für die Anerkennung des Rechts des Abtrünnigen oder des Ungläubigen, ei-

nen Irrtum zu begehen, zu zahlen habe. Man sah diesen Preis im Relativismus oder – um ein Wort zu verwenden, das Anfang des Jahrhunderts gebräuchlich war – in der Gleichgültigkeit (*l'indifférentisme*).

Die Entwicklung, die ich gerne skizzieren möchte, ist jene, die im Inneren des Christentums von der Gewalt des Überzeugtseins zur Gewaltlosigkeit der Aussage führt. Dieser Weg ist schwer, aber das Vorankommen wurde paradoxerweise durch den allmählichen Verlust der Funktion erleichtert, die ich die Salbung des Königs genannt habe. In dem Maße, in dem die kirchliche Autorität immer weniger dazu erforderlich war, den König zu legitimieren, mußte sie darauf verzichten, von der weltlichen Macht Gebrauch zu machen, um mit Gewalt das zu sanktionieren, was sie theologisch für richtig hielt. Ein Glaube, der nicht mehr Könige zu legitimieren hat, ist dabei zu entdecken, daß seine einzige Macht die des Wortes ist. Von diesem Gesichtspunkt aus denke ich, daß die Säkularisierung der öffentlichen Sphäre ein positiver Faktor für die Wiederentdeckung der ohnmächtigen Macht des Wortes war. Darin liegt die positive Seite dessen, was Marcel Gauchet in *Le Désenchantement du monde*³ beschreibt. Ihm zufolge haben die Religionen über die Jahrtausende hinweg die soziale Ordnung begründet. Sie tun dies nicht mehr unter der Herrschaft der Entzauberung. Werden sie daran zugrunde gehen, oder werden sie zurückgebracht zu sich selbst, zu ihrer Berufung, keine Begründungen zu liefern? Schließlich hat das Christentum nicht das römische Reich begründet, welches das Reich Alexanders des Großen nachahmte, das wiederum den orientalischen Despotismus zum Vorbild hatte. Das Christentum hat den Staat bereits begründet vorgefunden. Erst mit Konstantin tritt die Kirche die Nachfolge in einem Begründungsprozeß an, mit dem sie ursprünglich nichts zu tun hatte. Damals begann die weiter oben beschriebene zweifache instrumentelle Beziehung: der Chiasmus der priesterlichen Salbung zugunsten der politischen Institutionen und der kaiserlichen Sanktionsgewalt zugunsten der kirchlichen Institution. Das konstantinische Zeitalter ist vorbei: Die Kirche ist des Rückgriffs auf und der Unterstützung durch die Macht beraubt und damit einfach nur auf das zurückverwiesen, was in ihrer eigenen Botschaft maßgeblich ist, und auf das Versprechen, das in den Worten des Evangeliums liegt: »Er sprach mit Autorität.«

Aber ist dies nicht ein erster Schritt außerhalb des »verzauberten« Bereichs? Wie soll man die Pluralität der Bekenntnisse leben und gleichzei-

3 Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

tig sich selbst zum Glauben bekennen? Ist der gegenwärtige tatsächliche Pluralismus nur eine Waffenruhe, ein Waffenstillstand, ein Zeichen von Skeptizismus oder schlimmer noch ein Bedauern, daß man nicht mehr die Kraft hat, etwas durchzusetzen, und das Eingeständnis, daß man das tolerieren muß, was sich nicht verhindern läßt? Oder im umgekehrten Sinne der Ausdruck einer gegenseitigen Anerkennung, die im Evangelium gründet? Diese zweite Interpretation möchte ich gerne vertreten. Die zeitgenössische Exegese und die Geschichte der Urchristen lehren uns, daß die Verkündung des Evangeliums Jesu Christi einen weiten Spielraum an Interpretationen eröffnet hat, der von Anfang an vielfältig war. Das gilt sowohl für die kirchliche Organisation als auch, eng damit zusammenhängend, für den Inhalt ihrer Verkündigung. So hat man es eher mit einem Archipel von Gemeinschaften zu tun, die durch ein lockeres Band miteinander verbunden sind. Zugleich steht man einer Vielzahl christologischer Interpretationen gegenüber, die wiederum mannigfaltige ethische Implikationen haben, und man hat es mit einer gewissen Vielfalt in der Vorstellung des geistlichen Berufs in der Gemeinschaft zu tun. Von diesem ursprünglichen Pluralismus zeugt die einfache Tatsache, daß die Kirche nicht eines, sondern vier Evangelien anerkannt und beibehalten hat, um mit dieser *pluralen Einheit* die zentrale Verkündigung, daß Jesus der auferstandene Christus ist, zu bezeugen. Über diese plurale Einheit müssen wir uns nun auf der Ebene, die wir die theologische Rechtfertigung von Toleranz nennen, Klarheit verschaffen. Den positiven Wert dieses Pluralismus müssen wir auf dieser grundsätzlichen Ebene erkennen. Ich für meinen Teil werde daher auf das Argument zurückgreifen, dem zufolge jede Glaubensgemeinschaft eine Gemeinschaft des Zuhörens und der Interpretation ist, die, obgleich mit einer endlichen Auffassungsgabe ausgestattet, einem unendlichen Horizont gegenüber offen ist. Daraus folgt, daß kein dogmatisches System den potentiellen Reichtum der ursprünglichen Verkündigung ausschöpfen kann und daß stets ein Abstand bestehen bleibt zwischen der Geschichte, die mehrere Gestalten des Christentums hervorbrachte, und der vollen Bedeutung des Evangeliums Jesu Christi. Ich finde es somit in praktischer Hinsicht sinnlos, nach einer institutionellen Einheit zu suchen, die mir nicht dem Geist des Christentums zu entsprechen scheint. Es ist zudem für die christlichen Gemeinschaften wesentlich fruchtbarer, Zusammenarbeit und Wettstreit zu befördern, in einer Nähe ohne Verschmelzung oder Durcheinander und dies auf den vielfältigsten Ebenen: auf jener der Grundlagenforschung, jener der amtlichen Tätigkeiten, jener der Beratung und der punktuellen Ein-

griffe auf der gesetzgebenden Ebene (Immigration, Bio-Ethik, Folter etc.), schließlich jener der eucharistischen Gastfreundschaft.

Meines Erachtens sollte sich derselbe Geist der gegenseitigen Anerkennung in der Verschiedenartigkeit auch auf die nicht-christlichen Religionen ausdehnen, ohne daß die Christen gezwungen wären, in einen vagen Synkretismus zu verfallen. Es gibt nicht den Aussichtspunkt des Sirius, einen höher gelegenen Beobachtungsposten, von dem aus man die Vielfalt der Religionen umfassen könnte. Man kann immer nur aus dem Inneren einer bestimmten Verbundenheit heraus – gewissermaßen einseitig, d. h. ohne Überblick oder höheren Standpunkt – die Werte der anderen Religionen anerkennen. Obgleich ich auf diese Weise meine eigene Verbundenheit vertiefe, kann ich demjenigen begegnen, der ausgehend von einer anderen Perspektive eine analoge Bewegung vollzieht. In diesem schwierigen Dialog werde ich dazu gebracht, über die wahre Natur meiner Verbundenheit zum christlichen Weg nachzudenken: Sie besteht nicht im Gehorsam gegenüber einer Autorität, sondern in der Annahme einer Einladung, eines Vorschlags, mein Leben im Lichte dessen zu interpretieren, was der Dichter William Blake den *Großen Kode* nannte, nämlich die symbolische Gesamtheit der biblischen Schriften. Für einen außenstehenden Betrachter erscheint der Große Kode – ein Ausdruck, den Northrop Frye⁴ als Titel seines eigenen Essays zur biblischen Hermeneutik wählte – notwendigerweise relativ zu einem bestimmten Moment in der Geschichte des Denkens und des religiösen Glaubens; für denjenigen jedoch, der sich ihm anschließt, ist er absolut. Und zwar in dem Maße, wie zwischen dem Großen Kode und dem eigenen Leben ein zirkuläres Interpretationsverhältnis entsteht: Einerseits entziffere ich den Großen Kode entsprechend meiner endlichen Fähigkeit des Verstehens, der Freiheit und der inneren Freude, die mir der Große Kode eröffnet hat; andererseits und umgekehrt entziffere ich mein Leben, lese ich es, entsprechend der symbolischen Ressourcen des Großen Kodes, die meine endliche Auffassungsgabe übersteigen. In dieser Hinsicht scheint mir die Christusfigur nicht die Bedeutung dessen einzuschränken, was wir Gott nennen, vielmehr steigert sie in einer gewissen Weise das Rätsel und Geheimnis. Wie geschieht dies? Das Paradoxe ist hier, daß Gott umso mehr zu dem ganz Anderem wird, als er in spezieller Weise durch Christus symbolisiert wird. Ich denke dabei an die wunderbare Hymne aus dem Philipperbrief, in der gesagt wird, daß sich Gott in Christus auflöst, sein Wesen und seine Macht

4 Northrop Frye, *The great code. The Bible and Literature*, Toronto 1990.

entäußert. Dieses Sinnbild spiegelt für mich nicht das Bild eines despotischen, monarchischen oder patriarchalischen Gottes wider, sondern eines Gottes, dessen ganze Macht in seiner Schwäche liegt. Indem somit dem Wort Gott das Rätsel des ganz Anderen zurückgegeben wird, erteilt dieses Sinnbild der Kenosis in umfassender und irreversibler Weise jedem autoritären Anspruch von kirchlicher Macht eine Absage und zugleich jedem Begründungsanspruch gegenüber der öffentlichen Macht. Auf der Grundlage genau dieses Glaubens an Gott als einem wahrhaft Anderen, anders als ich, gewiß, aber auch anders als alle meine Vorstellungen, können wir uns dazu bekennen, daß sich sein Anderssein offenbart hat und sich durch die Vermittlung der sonstigen Schriften noch *andernorts* offenbart. Jedoch kann sich niemand dazu bekennen, der nicht irgendwo verankert ist, beschäftigt damit, dort zu bohren und zu graben, wo er sich befindet und der anfängt, die Hammerschläge und die Bohrarbeiten zu hören, die die weit entfernten Brüder, an anderen Orten an der Oberfläche der Kulturen vornehmen.

Derart sind, nach meiner Auffassung, die theologischen Rechtfertigungen der Toleranz: Endlichkeit der Auffassungsgabe und der Verbundenheit, die die symbolischen Ressourcen des Großen Kodes unausgeschöpft läßt – eine einseitige Anerkennung anderer Arten als der meinigen, denselben symbolischen Hintergrund zu erschließen –, Wiederherstellung der Andersheit im »Namen Gottes«, die einen Raum der Begegnung mit anderen symbolischen Komplexen eröffnet als demjenigen, dem die christlichen Konfessionen angehören.

Es handelt sich hier sehr wohl um theologische Rechtfertigungen der Toleranz, die sich von politischen Rechtfertigungen gänzlich unterscheiden, selbst wenn sie auf die Ebene, auf der sich die christliche und die laizistische Kultur einander gegenüberstehen, ausgedehnt werden. Es sind Rechtfertigungen, die aus der Tiefe des christlichen Selbstverständnisses und insbesondere des reformierten Christentums kommen, unabhängig vom unbezweifelbaren Anstoß, der vom Geist der Aufklärung ausging. So kann gerade dieser Anstoß, der am Anfang wie ein von außen kommendes Infragestellen empfunden wurde, heute als aus dem Inneren des Christentums kommend akzeptiert werden. Das gilt in dem Maße, in dem die von mir dargelegten Rechtfertigungen und vor allem das Eingeständnis der Endlichkeit der Auffassungsgabe einem kritischen Geist Platz machen, der lange Zeit *freies Forschen* (*libre examen*) genannt wurde. Ohne Zweifel ist es am Ende dieser Untersuchung so, daß der Begriff der Toleranz derart seine Bedeutung geändert hat, daß das Wort selbst unangemessen geworden ist.

Und das *Nicht-Tolerierbare*? Ich werde paradoxerweise sagen, daß auf dieser grundlegenden Ebene allein das Intolerante nicht-tolerierbar ist. Die ohnmächtige Macht des Wortes ist seine Gewaltlosigkeit. Das Problem des Nicht-Tolerierbaren stellt sich nach wie vor, jedoch nicht auf dieser Ebene. Das Nicht-Tolerierbare hat nur auf den zwei vorausliegenden Ebenen einen Platz: Es weist einerseits auf das hin, was der konfliktgeladene Konsens meiner Kultur für inakzeptabel hält, das Niederträchtige, des Respekts Unwürdige, weil es selbst keinen Respekt übt, andererseits auf den immer wieder aufflammenden Drang der politischen Macht, die Wahrheit zu behaupten, anstatt sich darauf zu beschränken, Gerechtigkeit zu üben als die höchste Askese der Macht.

Übersetzt von Christiane Mayer