

Martin Breul

Ist Toleranz eine Tugend im ökumenischen und interreligiösen Dialog?

Kurzinhalt – Summary:

Angesichts der Unhintergebarkeit des weltanschaulichen Pluralismus verteidige ich im vorliegenden Text die These, dass die Haltung der Toleranz im Dialog der Religionen eine sinnvolle epistemische Einstellung ist. Dazu rekonstruiere ich in Anlehnung an Rainer Forst zunächst verschiedene Konzeptionen der Toleranz und argumentiere für eine Wertschätzungskonzeption der Toleranz. Anschließend verknüpfe ich den Toleranzdiskurs mit Überlegungen zum Verhältnis von Glaubens- und Wissensüberzeugungen. Das Resultat ist eine Position, die als epistemologisch begründeter mutualer Inklusivismus bezeichnet werden kann.

Facing the fact of reasonable pluralism, this article defends the thesis that tolerance is a virtuous epistemic attitude in interreligious dialogue. First, I reconstruct different conceptions of tolerance on the basis of Rainer Forst's works and argue for an 'esteem conception' of tolerance. Then, I link this concept of tolerance with arguments regarding the epistemological differences between faith and knowledge. The argument of the paper thus results in the position of an epistemologically justified mutual inclusivism.

1. Einleitung: Das Faktum des vernünftigen Pluralismus

Die ‚geistige Situation der Zeit‘ ist durch einen tiefgreifenden weltanschaulichen Pluralismus geprägt. Zumindest in der westlichen Welt ist die Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen radikal und (wahrscheinlich) unhintergebar geworden. John Rawls, der Begründer des modernen ‚Politischen Liberalismus‘, hat für moderne Gesellschaften dementsprechend die vielzitierte Diagnose eines „Faktums des vernünftigen Pluralismus“¹ gestellt. *Pluralismus* kann zunächst verstanden werden als „Vielfalt [...] umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren, die wir in modernen demokratischen Gesellschaften finden“². Ein derart verstandener Pluralismus ist ein *Faktum* in unserer Gesellschaft, da es keinen ernsthaften soziologischen Versuch gibt, die Vielfalt und Diversität konkurrierender Auffassungen über ein gelingendes Leben zu bestreiten.³ Der innovative und ent-

¹ J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1998, 106f.

² Ebd.

³ Die religionssoziologischen Diagnosen religiöser Pluralität sind so vielfältig, dass es unmöglich ist, hier eine erschöpfende Reihe von Werken zu zitieren. Stellvertretend für viele andere

scheidende Aspekt der Rawls'schen Formulierung ist daher die Verwendung des Adjektivs ‚vernünftig‘: Der weltanschauliche Pluralismus ist nicht einfach nur ein gegebenes oder zufälliges ‚Faktum‘ innerhalb moderner Gesellschaften – vielmehr ist es *vernünftig*, dass es eine Vielzahl von konkurrierenden Auffassungen über das Gute gibt, von denen keine Auffassung eindeutig als die beste oder rationalste Auffassung ausgewiesen werden kann.

Die Gründe für diese *strukturelle Notwendigkeit eines Pluralismus* vernünftiger religiöser und philosophischer Lehren liegen Rawls zufolge in den Begrenzungen der menschlichen Erkenntnis und des menschlichen Vernunftvermögens, die er auch als die „Bürden des Urteilens“⁴ bezeichnet hat. Rawls nennt als Beispiele für diese ‚Bürden‘ die Widersprüchlichkeit und Komplexität wissenschaftlicher Befunde sowie die unterschiedliche Gewichtung ebendieser Befunde, eine gewisse Vagheit eines jeden Begriffs, den Einfluss der persönlichen Erfahrungen und der Sozialisation, die Perspektivengebundenheit normativer Erwägungen und schließlich die strukturell notwendige individuelle Selektivität innerhalb des Gesamtbereichs aller möglichen Werte.⁵ Diese Bürden der menschlichen Vernunft verunmöglichen es, einen alle gleichermaßen zufriedenstellenden Konsens in Fragen des guten Lebens, d. h. in religiösen, existenziellen oder lebenspraktischen Fragen, zu finden. Daraus folgt, dass der Pluralismus keine Folge der Verschiedenheit menschlicher Neigungen oder Interessen ist, sondern „das Ergebnis des freien praktischen Vernunftgebrauchs innerhalb eines Systems freier Institutionen“⁶ darstellt. Jeder religiöse Mensch ist in spätmodernen Gesellschaften also dauerhaft mit der Nicht-Selbstverständlichkeit seiner religiösen Überzeugungen konfrontiert, da sie nur von einer gesellschaftlichen Minderheit geteilt werden.⁷ Es gibt anscheinend nicht eine offensichtlich ‚vernünftigste‘ Auffassung über das Gute oder gar die ‚vernünftigste‘ Religion, sondern eine Vielzahl gleichermaßen nicht unvernünftiger Selbst- und Weltdeutungssysteme, die in einem liberalen Staat einen Anspruch auf Gleichbehandlung haben.

Die hier vorgetragene Zeitdiagnose der *Faktizität* des Pluralismus und seiner *strukturell begründeten Notwendigkeit* ist eine Herausforderung für die zentralen theologischen Aufgaben des ökumenischen Dialogs und des interreligiösen Gesprächs. Folgt aus der religionsphilosophischen Analyse des weltanschaulichen Pluralismus auch zwingend ein religionstheologischer Pluralismus? Wie geht man als Mitglied einer Glaubensgemeinschaft, deren

Werke verweise ich auf D. Pollack/G. Rosta, *Religion und Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt 2015.

⁴ Rawls, *Politischer Liberalismus* (s. Anm. 1), 127–132.

⁵ Vgl. ebd., 130f.

⁶ Ebd., 107.

⁷ Vgl. dazu auch A. Weber, *Theologie zwischen Gesellschaftskritik und interreligiösem Dialog. Gedanken zur Ortsbestimmung gegenwärtiger systematischer Theologie*, in: *Salzburger Zeitschrift für Theologie* 18 (2014) 63–83, bes. 63–68.

Glaubensüberzeugungen universale Geltung beanspruchen, mit der gesellschaftlichen Relativierung der je eigenen Überzeugungen um?

2. Die Ambivalenz der Toleranz

Im Folgenden möchte ich untersuchen, inwiefern *Toleranz* ein sinnvoller Umgang mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus ist. Auf den ersten Blick ist die Forderung nach Toleranz eine sehr ambivalente Angelegenheit, die in ihrer Ubiquität von manchen augenrollend hingenommen wird, während andere Toleranz als Schlüssel für eine erfolgreiche Organisation des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Konfessionen und Religionen in pluralistischen Gesellschaften betrachten. Die Verfechter eines religionstheologischen Pluralismus gehören dabei zur ersten, toleranzkritischen Gruppe, da sie Toleranz dezidiert als zu überwindende Geisteshaltung sehen. Nur die echte und ungebrochene Wertschätzung von Andersheit sei eine sinnvolle und moralisch einwandfreie Einstellung zu anderen Religionen, nicht aber ihre Tolerierung. Einer der führenden Vertreter des religionstheologischen Pluralismus, Perry Schmidt-Leukel, hält exemplarisch fest:

„Wer in exklusivistischer oder inklusivistischer Manier eine andere Religion nicht oder nur begrenzt schätzt, kann dennoch für Toleranz, also für die Duldung des nicht Geschätzten plädieren. Bei einer religionstheologisch pluralistischen Position geht es demgegenüber gar nicht um Toleranz, sondern um Wertschätzung. Dort, wo man eine andere Religion nicht länger verachtet oder gering schätzt, sondern sie wertschätzt, erübrigt sich die Forderung nach Toleranz.“⁸

Dementsprechend folgert Schmidt-Leukel, dass „allein die pluralistische Position ungehindert zu einer positiven Würdigung religiöser Vielfalt in der Lage“⁹ sei. Die These des religionstheologischen Pluralismus besagt also, dass Toleranz keine sinnvolle Form des Umgangs mit gesellschaftlicher Pluralität ist, da diese immer mit dem Konzept der zähneknirschenden Duldung des eigentlich Abgelehnten verbunden sei. Die wahre Wertschätzung des Anderen sei nur im Pluralismus möglich. Ein interreligiöses Gespräch, in dem alle Beteiligten versicherten, dem Anderen mit Toleranz zu begegnen, reiche nicht aus, da damit die Defizienz des je Anderen schon präjudiziert sei: „Schon vor jeder faktischen Begegnung mit dem religiös anderen steht fest, dass dessen Glaube in dem Maß, in dem dieser vom christlichen Glauben verschieden ist, [...] inklusivistisch als defizitär bzw. erfüllungsbedürftig einzuschätzen ist.“¹⁰

⁸ P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 182.

⁹ Ders., *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997, 577.

¹⁰ Ebd., 579.

Hans-Peter Großhans geht noch einen Schritt weiter als Schmidt-Leukel und verknüpft die Überwindung der Toleranz mit der Modernitätskompatibilität einer Religion oder einer Gesellschaft im Ganzen. Immer dann, wenn Toleranz gefordert werde, verrate schon diese Forderung, dass ein Kollektiv oder auch ein Individuum eine vormoderne Haltung eingenommen habe: „Gesellschaftstheoretisch kann die Verwendung des Toleranzkonzepts [...] als Indikator dafür genommen werden, dass eine Gesellschaft, ein Staat, gesellschaftliche Gruppen, Religionsgemeinschaften oder auch Individuen noch nicht ganz in der Moderne angekommen sind.“¹¹ Es sei eben nicht Toleranz, die notwendigerweise asymmetrisch sei, sondern wechselseitige Anerkennung und gegenseitiger Respekt gefordert. Damit ergibt sich für Großhans eine Art negativer Abhängigkeit der Konzepte von Toleranz und Moderne: „Je mehr die Forderung nach Toleranz nötig ist und bemüht wird und bemüht werden muss, desto weniger modern ist ein Land!“¹²

Auf der anderen Seite hält z. B. Christian Polke fest, dass Toleranz „zu den Eintrittsbedingungen für pluralistische Gesellschaften und Gemeinschaften“¹³ zähle. Dabei stellen sich Fragen der Toleranz insbesondere in der politischen Dimension des interreligiösen Zusammenlebens ein. Daher erscheint Toleranz eng mit den normativen Grundlagen der Moderne und der Ausbildung liberaler Demokratien verbunden – „eine pluralistische Demokratie, in der unterschiedliche Vorstellungen des Guten und des Gerechten aufeinandertreffen, [kann] auf die Toleranz nicht verzichten“¹⁴. Wenn man diese Aussagen auf den ökumenischen bzw. religionstheologischen Dialog anwendet, steht offensichtlich in Frage, ob Toleranz eigentlich eine gutzuheiße Einstellung im Dialog ist oder vielmehr eine zugunsten des religionstheologischen Pluralismus zu überwindende Geisteshaltung.

Angesichts dieser stark divergierenden Einschätzungen der Erwünschtheit einer toleranten Haltung gegenüber anderen Konfessionen oder Religionen möchte ich im Folgenden eine systematische Analyse des Toleranzbegriffs vorlegen. Ich werde dafür argumentieren, dass es falsch ist, die Haltung der Toleranz als zu überwindende oder gar vormoderne Einstellung zu betrachten, da jenseits der Duldung einer Minderheit durch eine weltanschauliche Mehrheit ein normativ anspruchsvolleres Konzept von Toleranz als Wertschätzung verteidigt werden kann. Dieses kann der Forderung nach einer Anerkennung des Anderen gerecht werden, ohne zugleich die pluralistische Einebnung aller Ablehnung von Andersheit vornehmen zu müssen.

¹¹ H.-P. Großhans, Toleranz. Ein umstrittenes Konzept im Umgang mit religiöser Pluralität, in: ders./M. D. Krüger (Hg.), *Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Leipzig 2010, 15–30, hier 15.

¹² Ebd., 16.

¹³ C. Polke, Toleranz. Eine religiöse Tugend für den Pluralismus, in: C. Sedmak (Hg.), *Toleranz. Vom Wert der Vielfalt (Grundwerte Europas; 5)*, Darmstadt 2015, 221–234, hier 221.

¹⁴ R. Forst, Toleranz und Demokratie, in: ders., *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt 2007, 211–223, hier 211.

Zugleich kann mit dem hier zu entwickelnden Toleranzkonzept auch die religionstheologische Position des Inklusivismus schärfer konturiert werden, sodass bestimmte Einwände gegen den Inklusivismus entkräftet werden können.

Zunächst werde ich in einer systematischen Annäherung an den Toleranzbegriff unter Rückgriff auf Rainer Forst drei Komponenten der Toleranz unterscheiden – Toleranz hat immer die Dimensionen der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung. Sodann entwickle ich zwei fundamental verschiedene Modelle von Toleranz, die sich als Erlaubniskonzeption und als Wertschätzungskonzeption bezeichnen lassen. Mithilfe dieser beiden begrifflichen Raster plädiere ich für die normative Überlegenheit der Wertschätzungskonzeption der Toleranz. In einem weiteren Schritt wende ich diese Toleranzkonzeption auf die Theologie der Religionen an und verteidige einen wechselseitigen Inklusivismus, wie er exemplarisch von Reinhold Bernhardt und Edmund Arens in die religionstheologische Debatte eingebracht wurde. In einem letzten Schritt werde ich eine vertiefte, epistemologisch angereicherte Begründung eines solchen wechselseitigen Inklusivismus entwickeln und dabei auf Erwägungen der religiösen Epistemologie zurückgreifen, die den erkenntnistheoretischen Status religiöser Überzeugungen als Glaubensüberzeugungen von rein theoretischen Wissensüberzeugungen und rein praktischen moralischen Überzeugungen unterscheiden.

3. Komponenten der Toleranz

Rainer Forst hat in seiner großen Studie zur Toleranz zunächst eine prägnante Analyse der begrifflichen Dimensionen dieses Konzepts vorgelegt.¹⁵ Toleranz hat stets drei Dimensionen, die erfüllt sein müssen, um überhaupt sinnvoll von ihr sprechen zu können – es handelt sich um die Dimensionen der Ablehnung, der Akzeptanz und der Zurückweisung.

Die Komponente der *Ablehnung* besagt, dass die Praktiken, Überzeugungen oder Lebensformen, die toleriert werden sollen, als normativ falsch angesehen und daher im Prinzip abgelehnt werden. Würde man die Komponente der Ablehnung streichen, könnte daraus entweder folgen, dass man sich einfach jeglicher Bewertung enthält – dann läge aber keine Toleranz, sondern Indifferenz vor. Oder es könnte folgen, dass man die divergenten Praktiken, Überzeugungen oder Lebensformen ausschließlich positiv bewertet – dann läge aber wiederum keine Toleranz, sondern eine Bejahung der jeweiligen Praktiken, Überzeugungen oder Lebensformen vor. Mit anderen Worten: Man kann nur das tolerieren, mit dem man nicht völlig übereinstimmt, was einem aber auch nicht völlig gleichgültig ist. Es wäre falsch,

¹⁵ Zum Folgenden vgl. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt 2003, bes. 30–41.

das Problem der Toleranz dadurch zu beseitigen, dass man für die „Ab-schaffung aller Negativurteile“¹⁶ streitet.

Die Komponente der *Akzeptanz* besagt, dass der Ablehnung von divergenten Praktiken, Überzeugungen oder Lebensformen Gründe gegenübergestellt werden, die für die positive Akzeptanz und die Tolerierung derselben sprechen. Auch wenn ich z. B. die Lebenspraxis einer Religionsgemeinschaft ablehne, kann mich dennoch der Wert, den ich dem Recht auf Religionsfreiheit beimesse, dazu bewegen, diese Praxis zu tolerieren. Forst beharrt darauf, dass die Gründe für die positive Akzeptanz nicht als Einwände gegen die Gründe für die Ablehnung konzipiert sein dürfen, sondern diesen quasi als übertrumpfende Gründe höherer Ordnung gegenübergestellt werden. Die Akzeptanzkomponente erfordert also eine Begrenzung der praktischen Wirksamkeit der eigenen Überzeugungen, da es gute Gründe geben kann, andere Überzeugungen oder Praktiken, die man nicht für wahr oder richtig hält, dennoch zu tolerieren. Diese ‚Relativierung ohne Relativismus‘ ist eine Art Lackmustest für die Modernekompatibilität der Religion: Kann es einer Religionsgemeinschaft gelingen, die je eigenen Überzeugungen nicht so zu verallgemeinern, dass sie für alle – auch alle Anders- und Nichtgläubigen – verbindlich gemacht werden müssen, ohne die jeweilige Überzeugtheit von ihrer Wahrheit oder Richtigkeit aufzugeben?

Die Komponente der *Zurückweisung* besagt schließlich, dass jede Konzeption der Toleranz auch bestimmen können muss, wo die Grenzen der Toleranz liegen. Dies geschieht immer dann, wenn die positiven Gründe der Akzeptanz nicht mehr die negativen Gründe der Ablehnung überwiegen können – es ist begrifflich notwendig, dass Toleranz Grenzen hat, da man sich ansonsten in Inkonsistenzen verstrickt: „Es ist widersprüchlich, ‚alles‘ tolerieren zu wollen, denn dann müsste man zugleich eine Praxis tolerieren und auch tolerieren, dass sie nicht toleriert wird.“¹⁷ Es kann also nach einer Abwägung von Gründen, die eine Praxis jeweils als ablehnungswürdig und als akzeptabel erscheinen lassen, eine dritte Art von Gründen ins Spiel kommen, die die infrage stehende Praxis aufgrund höherstufiger Gründe als intolerabel ausweisen.

Eine Haltung der Toleranz ist also immer durch die drei Komponenten der Ablehnung, Akzeptanz und Zurückweisung bestimmt. Für den Dialog

¹⁶ Ebd., 33. Die Komponente der Ablehnung darf im Übrigen nicht so verstanden werden, dass es gleichgültig ist, aus welchen Gründen eine andere Lebensform abgelehnt wird – es bedarf moralischer Kriterien, um die Gründe für die Ablehnung eines anderen Überzeugungssystems oder einer anderen Praxis zu qualifizieren. Forst verhandelt dies am ‚Paradox des toleranten Rassisten‘, der aufgrund unhaltbarer Gründe, z. B. auf Basis der Hautfarbe des Anderen, eine bestimmte Lebenspraxis ablehnt. Toleranz ist keine angemessene Haltung, wenn die Gründe der Ablehnung selbst moralisch fragwürdig sind. Daher folgert Forst: „Einen Rassisten aufzufordern, tolerant zu sein, ist demnach ein Fehler, geboten sind vielmehr die Zurückweisung seines Vorurteils und der Versuch, ihn von dessen Unbegründetheit zu überzeugen“ (ebd.).

¹⁷ Ebd., 37.

der Religionen ergeben sich angesichts dieser Analyse für jede der drei möglichen Positionen – Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus – spezifische Schwierigkeiten bei der Erfüllung aller drei Komponenten. Bevor diese Anwendung erfolgen kann, möchte ich jedoch in einem weiteren Schritt zwei Modelle der Toleranz unterscheiden.

4. Zwei Modelle der Toleranz

Die Haltung der Toleranz kann man als vertikale oder als horizontale Konzeption modellieren.¹⁸ Die vertikale *Erlaubniskonzeption* der Toleranz besagt, dass es eine weltanschauliche Mehrheit gibt, die in ihrer Autorität einer oder mehreren Minderheiten die Erlaubnis erteilt, ihren Überzeugungen gemäß zu leben. Es handelt sich um ein Verständnis von Toleranz, das einer Art gnadenhafter Duldung gleichkommt, die dementsprechend jederzeit wieder zurückgezogen werden kann. Auch wenn die Erlaubniskonzeption sicherlich, gerade in historischer Perspektive, einen Fortschritt gegenüber der gewaltsamen Unterdrückung von Minderheiten darstellt, verbleibt sie dennoch in einer Herrschaftslogik – Forst bezeichnet diese Form der Toleranz als „Fortsetzung der Herrschaft mit anderen Mitteln“¹⁹ sowie in Anlehnung an Foucault als „Ausübung einer Form der Macht, [...] die herrscht, indem sie erlaubt“²⁰. Toleranz wird zu einem Mittel der Disziplinierung von Abweichlern, die nicht der herrschenden Religion angehören und die zwar nicht mehr offen unterdrückt, aber durch die gnadenhafte Freiheitsgewährung immer noch als deviante Personen zweiter Klasse behandelt werden, zumal die Infragestellung der politischen Dominanz der Herrschenden zumeist in einer Zurücknahme der Toleranz münden dürfte. Es handelt sich daher um eine nicht-reziproke Toleranzkonzeption, die keinerlei Anerkennung oder Wertschätzung der Überzeugungen und Praxen des Anderen erkennen lässt.

Gegen diese vertikale Konzeption lässt sich eine horizontale *Wertschätzungskonzeption* konturieren, die im Kern besagt, dass Toleranz eine Haltung von prinzipiell, d. h. politisch wie argumentativ gleichberechtigten Personen ist, die sie sich gegenseitig entgegenbringen sollten. Es gibt keine höherstehende, dem Prozess der diskursiven Rechtfertigung enthobene Autorität, die Toleranz gewährt, sondern vielmehr nur den diskursiven Prozess der Rechtfertigung von Überzeugungen selbst, innerhalb dessen das zu Tolerierende und die Grenzen der Toleranz ausgehandelt werden müssen.

Eine derart verstandene Form der Toleranz als Wertschätzung beinhaltet einen gewissen Spagat für religiöse Personen, da sie einerseits ihre eigenen

¹⁸ Zur Entwicklung und Begründung dieser Modelle vgl. neben den Ausführungen Forsts auch C. Spieß, *Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne*, Paderborn 2017, bes. 133–143.

¹⁹ Forst, *Toleranz und Demokratie* (s. Anm. 14), 215.

²⁰ Ebd., 216.

religiösen Überzeugungen mit ihrem universalen Geltungsanspruch beibehalten, aber andererseits ihre allgemeine praktische Verbindlichkeit einschränken müssen. Es gilt, die Vernünftigkeit eines stabilen Dissenses in religiösen Fragen anzuerkennen und entsprechend einzusehen, dass die Annahme, dass alle Personen doch noch auf eine Wahrheit einschwenken werden, nicht vernünftig ist. Dieser Dissens nötigt zwar nicht zu einem Relativismus, da nach wie vor gute Gründe für die je eigenen religiösen Überzeugungen gesucht werden können und müssen, aber er nötigt dazu, die eigenen religiösen Überzeugungen niemandem mehr gewaltsam vorschreiben zu dürfen. In den Worten Forsts:

„Die Einsicht in die Möglichkeit solcher *reasonable disagreements* macht Toleranz möglich, da die eigene Position nach wie vor für richtig gehalten wird, dennoch aber die Einsicht besteht, dass sie im Widerstreit mit anderen, ebenfalls vernünftigerweise haltbaren Positionen keine ausreichenden Gründe bietet, um eine allgemein verbindliche Regelung zu rechtfertigen.“²¹

Toleranz im Sinne der Wertschätzung ist also zwingend auf die Einsicht in die Fehlbarkeit der eigenen Überzeugungen angewiesen. Auch wenn die eigene religiöse Weltsicht als rational begründet betrachtet wird, kommt ihr dennoch nicht eine theoretische Gewissheit zu, die es im Falle von Dissensen erlauben würde, die Regeln und Normen dieser Weltsicht anderen vorzuschreiben. Diese Einsicht wird für die religiös-epistemologische Begründung eines wechselseitigen Inklusivismus noch relevant werden (vgl. 6.).

5. Ökumenisch-interreligiöse Perspektivierung

Wenn man diese basalen Analysen der Komponenten des Toleranzbegriffs und der zwei Modelle von Toleranz zum Ausgangspunkt einer ökumenisch-interreligiösen Perspektivierung macht, zeigt sich, dass die Kritik am Konzept der Toleranz durch die pluralistische Religionstheologie eine ‚Erlaubniskonzeption‘ der Toleranz voraussetzt und diese zu Recht kritisiert wird. Zugleich begeht die pluralistische Religionstheologie aber den Fehler, mit dieser Kritik bereits den Begriff der Toleranz im Ganzen zu verabschieden und damit die Potenziale der Toleranz zu verschenken, die sie im Sinne der Wertschätzungskonzeption haben kann. Aus dieser vorschnellen Forderung nach einer Überwindung der Toleranz zugunsten der Wertschätzung folgt, dass die pluralistische Religionstheologie die Komponente der toleranten Ablehnung nur schwer erfüllen kann – im Rahmen der pluralistischen Religionstheologie muss ich entweder die andere Religion so wertschätzen wie meine eigene und damit jegliche Unterschiede eibebnen, da am Ende doch alle Religionsgemeinschaften einen gleich gültigen Blick auf die göttliche

²¹ Ebd., 221.

Realität werfen. Oder ich muss eine andere Religionsgemeinschaft im Ganzen ablehnen und kann auch keine tolerante Haltung zu ihr entwickeln. Die pluralistische Religionstheologie ist nicht in der Lage, die Wertschätzungskonzeption der Toleranz zu erfüllen, da wahre Wertschätzung nicht in der Betonung der prinzipiellen Gleichheit aller Religionen, sondern gerade in der Betonung der Verschiedenheit liegt. Mit anderen Worten: Wenn die prinzipielle Gleichwertigkeit aller Religionen a priori festliegt, ist wirkliche Wertschätzung nicht möglich.²² Eine gleich-gültige Ko-Existenz aller Religionen im Sinne des religionstheologischen Pluralismus würde letztlich zu einer Segmentierung von Religionsgemeinschaften führen, da es im Gespräch nichts mehr zu lernen gäbe bzw. die normative Bewertung des Neuen bereits vorgegeben wäre.

Ist der Inklusivismus angesichts dieser Kritik an der pluralistischen Religionstheologie schon aus dem Schneider? In meinen Augen ist der Nachweis der Probleme, die eine pluralistische Religionstheologie mit der Wertschätzungskonzeption der Toleranz hat, nicht automatisch ein Argument für den Inklusivismus. Er ist zwar in der Lage, die Ablehnungskomponente der Toleranz zu berücksichtigen, jedoch besagt ein Standardeinwand gegen ihn, dass er nicht in der Lage sei, Andersheit so anzuerkennen, wie es im religionstheologischen Dialog notwendig sei. Der Inklusivismus könnte also dazu verleiten, Toleranz gegen Wertschätzung auszuspielen, da eine wirkliche Wertschätzung des Anderen nicht möglich sei, wenn die Defizienz seiner religiösen Weltansicht bereits a priori feststehe. Klaus von Stosch hält prägnant fest:

„Das wichtigste Problem des umfassenden Inklusivismus ist [...] seine grundsätzliche Unfähigkeit, Andersdenkende in ihrer Andersheit anders als negativ zu bewerten. [...] Besonders problematisch erscheint mir dabei, dass ich von der inklusivistischen Theorie her a priori nicht in der Lage bin, dem Selbstverstehen des Anderen letzte Dignität einzuräumen.“²³

Versionen des Inklusivismus, die die Überlegenheit der eigenen Religion bereits vor jedem interreligiösen Diskurs präjudizieren, sind ohne Zweifel von diesem Einwand betroffen, und es erscheint fraglich, ob ein solcher ‚Superioritäts-Inklusivismus‘ in der Lage ist, eine Haltung von Toleranz im Sinne der Wertschätzungskonzeption zu entwickeln. Allerdings könnte es interes-

²² Spiegelbildlich ließe sich natürlich auch der religionstheologische Exklusivismus kritisieren: So wie der Pluralismus die Komponente der Ablehnung nicht hinreichend berücksichtigt, ist der Exklusivismus nicht in der Lage, die Komponente der Anerkennung angemessen einzuholen. Toleranz kann exklusivistisch, wenn überhaupt, nur im Rahmen einer Erlaubniskonzeption vorliegen – zumeist wurde der Exklusivismus aber mit intoleranten Parolen wie ‚Kein Recht dem Irrtum‘ etc. verknüpft. Da der Exklusivismus aber ohnehin nur noch selten ernsthaft vertreten wird, diskutiere ich seine Schwierigkeiten nicht weiter und verweise auf die überzeugende Kritik in: K. v. Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 62–86.

²³ Ebd., 96.

sant sein, die Wertschätzungskonzeption der Toleranz mit einem lernoffenen und wechselseitigen Inklusivismus zu verknüpfen, wie er z. B. von Reinhold Bernhardt oder Edmund Arens in die Debatte eingeführt wurde.

Reinhold Bernhardt entwickelt seinen mutualen Inklusivismus entlang der Ablehnung zweier zentraler Bestandteile des klassischen Inklusivismus: Er verneint sowohl eine apriorische Superiorität des christlichen Glaubens als auch eine epistemische Privilegierung des eigenen Standpunkts.²⁴ Statt eine religionsphilosophische Metaperspektive auf alle Religionen einzunehmen, wie es die pluralistische Religionstheologie tut, wird die Möglichkeit einer ‚kopernikanischen Einheitsschau‘ abgelehnt – „die Pluralität der religiösen Sichten kann nicht in einen höheren Monismus aufgehoben werden“²⁵. Zugleich insistiert Bernhardt darauf, dass religiöse Überzeugungen in ihrem Geltungsanspruch den Kontext einer spezifischen Religion transzendieren – eine christliche Wirklichkeitsdeutung nimmt nicht in Anspruch, nur für einen bestimmten Personenkreis zu gelten, sondern für alle Personen. Es ist charakteristisch für eine Religion, eine ‚global view‘ zu liefern – einen Satz über die letzte Realität zu formulieren und zugleich festzuhalten, dass diese Realität nur für bestimmte Personen da ist, ist selbstwidersprüchlich: „Nicht ein formal austariertes Nebeneinander binnensektoriell reduzierter Religionsperspektiven kann das Modell der interreligiösen Relationierung bilden, sondern nur die dialogisch vermittelte Interferenz unverkürzter und uneingeschränkter ‚global views‘.“²⁶

Der mutuale Inklusivismus unterscheidet also zwischen der geltungslogischen Reichweite religiöser Überzeugungen, die notwendig universal ist, und dem praktischen Geltungsbereich religiöser Überzeugungen, der angesichts des stabilen (faktischen und strukturell begründeten) Dissenses in religiösen Fragen eingeschränkt werden muss. Für das interreligiöse Gespräch bedeutet das, dass es nicht möglich ist, die horizontale Gesprächsebene zu verlassen und in einer Vogelperspektive den Dialog zu moderieren – vielmehr ist eine wechselseitige Perspektivenübernahme erforderlich, d. h. „die deutende Einbeziehung der fremden Tradition in die eigene Traditionsperspektive“²⁷. Unverträglich mit einer solchen wechselseitigen Perspektivenübernahme ist eine Verabsolutierung der eigenen Tradition im Sinne einer Aufhebung der verkündeten Letztwirklichkeit in den Status der metaphysischen Gewissheit – wer dies voraussetzt, kann nur schwerlich einen lernoffenen Dialog führen, sondern ist tatsächlich den oben skizzierten Einwänden gegen superioristische Spielarten des Inklusivismus ausgesetzt.²⁸ In den

²⁴ Zum Folgenden vgl. R. Bernhardt, *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 206–274.

²⁵ Ebd., 210.

²⁶ Ebd., 211.

²⁷ Ebd., 213.

²⁸ Die philosophisch-theologische Streitfrage, die hier im Hintergrund steht, ist die Frage nach der Möglichkeit eines metaphysischen Realismus, d. h. der Annahme, dass es (nur) eine wah-

Worten Bernhards: „Es ist keine privilegierte Superperspektive zugänglich, sondern nur die nach außen ausblickende Innenperspektive, die sowohl Außen- als auch andere Innenperspektiven integrieren kann.“²⁹ Um eine topografische Metaphorik zu nutzen: Es gibt im interreligiösen Terrain keine Möglichkeit, in einer Art Flug über das Gelände einen neutralen Blick zu erlangen. Es ist aber auch nicht so, dass die einzelnen Gesprächspartner in kommunikativer Vereinzelung auf Inseln leben und ihre Perspektiven hermetisch verschlossen sind. Vielmehr scheint es sinnvoll, die Welt der Religionen als eine (unübersichtliche) Gegend mit verschiedenen Häusern zu betrachten. Es ist jederzeit möglich, das eigene Haus zu verlassen und – als Gast – benachbarte (oder auch weiter entfernte) Häuser zu besuchen oder Andere in sein Haus einzuladen. Folglich ist es möglich, eine Art fremder Innenperspektive einzunehmen bzw. das Eigene für die Perspektiven der Anderen zu öffnen und verständlich zu machen.

Ein solcher reziproker Inklusivismus kann ökumenische oder interreligiöse Gespräche führen, ohne die Anderen bereits als anonyme Christen ‚taufen‘ zu wollen – vielmehr geht es um das verstehende Deuten des jeweiligen Selbstverständnisses des Anderen von einem bestimmten Standpunkt aus, d. h. um „das ‚Einschlüpfen‘ in die fremde Innenperspektive“³⁰. Eine apriorische Superiorität der eigenen Selbst- und Weltdeutung oder eine klassisch-inklusivistische Privilegierung des eigenen epistemischen Standpunkts ist damit ebenso inkompatibel wie eine pluralistische Harmonisierung aller Dissense und die apriorische Festlegung auf einen relativistischen Egalitarismus.

Ein zweiter Vertreter des wechselseitigen Inklusivismus ist der katholische Fundamentaltheologe Edmund Arens. Er identifiziert im Rahmen seiner ‚kommunikativen Religionstheologie‘ vier Aspekte des wechselseitigen Inklusivismus.³¹ Zunächst hält Arens fest, dass jede andere Religion von Christen von einem gewissen christlichen Standpunkt aus betrachtet wird. Im religionstheologischen Dialog gibt es kein neutrales, areligiöses Gelände, auf das sich Gesprächsteilnehmer zurückziehen können – die jeweilige Perspektivengebundenheit der Erkenntnis ist nicht hintergebar. Das heißt aber umgekehrt, dass man zweitens diese Perspektivengebundenheit auch allen anderen Teilnehmern im Gespräch zugestehen muss. Aus dieser erkenntniskritischen Einsicht folgt dabei keineswegs eine Inkommensurabilität der Perspektiven.

re Beschreibung der Wirklichkeit gebe und diese vom Menschen auch zu erkennen sei. Für eine hier nicht weiter leistbare philosophische Kritik des metaphysischen Realismus und der Verteidigung einer Position, die die kantische Kritik am metaphysischen Realismus mit der realistischen Alltagsintuition verknüpft, vgl. H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit, Geschichte*, Frankfurt 1990; ders., *Repräsentation und Realität*, Frankfurt 1991.

²⁹ Bernhardt, *Ende des Dialogs?* (s. Anm. 24), 215.

³⁰ Ebd., 164.

³¹ Zum Folgenden vgl. E. Arens, *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 2007, 251–265.

Vielmehr bedarf es drittens einer wechselseitigen Perspektivenübernahme, d. h. eines „Versuch[s], sich in die fremde Innenperspektive hineinzusetzen und damit zugleich sich selbst bzw. die eigene Tradition mit den Augen der Anderen zu sehen“³². Schließlich ist viertens mit dem wechselseitigen Inklusivismus keine zeitweise Aufgabe der eigenen Geltungsansprüche verbunden. Diese sollen vielmehr in die interreligiöse Kommunikation eingebracht werden, um „zu einer Verständigung über Gemeinsamkeiten und Grenzen zwischen den am interreligiösen Diskurs Beteiligten“³³ zu kommen.

Entsprechend ist Arens' wechselseitiger Inklusivismus auf eine tolerant-wertschätzende Haltung ausgelegt. Arens markiert diese Haltung der mutualen Ausrichtung auf diskursive Verständigung als eine „ethische Grundorientierung, die sich als Achtung und Anerkennung der Anderen in ihrer Andersheit bestimmen lässt“³⁴. Es ist nun wichtig, zu sehen, dass eine Anerkennung des Anderen nicht gleichbedeutend damit sein kann, die Wahrheit oder Richtigkeit der von ihm vertretenen Geltungsansprüche zu bejahen. Vielmehr ist die Anerkennung des Anderen eine Vorbedingung dafür, die von ihm vorgebrachten Geltungsansprüche zuallererst vorbehaltlos zu prüfen. Auf diesem Wege ist eine wertschätzende Toleranz möglich, ohne jeden möglichen Dissens bereits in einer Form von Wertschätzung zu ertränken, die die Zulassung kontradiktorischer Geltungsansprüche als gleichermaßen wahr oder richtig impliziert.³⁵

Wenn man die Überlegungen Bernhardtts und Arens' bündelt und mit den Reflexionen zu einer Wertschätzungskonzeption der Toleranz verknüpft, ergibt sich demnach, dass ein wechselseitiger Inklusivismus in der Lage ist, die für die liberale und pluralistische Gesellschaft so wichtige Tugend der Toleranz im Sinne der Wertschätzungskonzeption zu integrieren.³⁶

³² Ebd., 256.

³³ Ebd.

³⁴ Ebd., 260.

³⁵ Einen ähnlichen Zugang wie Bernhardt und Arens wählt Hans-Joachim Höhn in seiner ‚transversalen Theologie der Religionen‘ (vgl. H.-J. Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 340–357; ders., *Eins in allem: ganz – und doch anders?! Skizzen zu einer ‚transversalen‘ Theologie der Religionen*, in: G. Gäde (Hg.), *Hören – Glauben – Denken*, Münster 2005, 115–130). Höhn hält fest, dass es im interreligiösen Gespräch keine Perspektive geben kann, in der eine „panoramahafte Gesamtschau“ (Höhn, *Gott – Offenbarung – Heilswege* [s. Anm. 35], 356) möglich sei. Vielmehr gilt: „Transversales Denken führt nicht zu einer privilegierten Metaperspektive, sondern nur zur Verflechtung partikularer Selbst- und Fremdwahrnehmungen, Innen- und Außenansichten. Dabei drängt es die Religionen dazu, das Faktum ihrer Pluralität und Partikularität derart ernst zu nehmen, dass sie eine Haltung der gegenseitigen Wertschätzung aus ihren jeweils eigenen Quellen und normativen Traditionen entwickeln“ (ebd.). Höhns Plädoyer für transversal geführte interreligiöse Gespräche steht in enger Verwandtschaft zum hier skizzierten reziproken Inklusivismus, da seine Position ebenfalls nicht in der pluralistischen Nivellierung von Andersheit, aber auch nicht in der superioristischen Priorisierung der je eigenen Eigenheit mündet.

³⁶ Die Verbindung der Wertschätzungskonzeption der Toleranz mit einem reziproken Inklusivismus kann auch dazu führen, falsche Alternativen zu entlarven, vor die der Inklusivismus vermeintlich gestellt ist. So schreibt Perry Schmidt-Leukel: „One religion can either fight

Er beharrt auf der Beibehaltung der eigenen Überzeugungen und ihrer universalen Geltung, aber er ist sich der Perspektivengebundenheit religiöser Erkenntnisse bewusst und sucht sie nicht als die einzige wahre Beschreibung der Wirklichkeit an sich zu verstehen, sondern vielmehr als eine mögliche, plausible und existenziell tragfähige Selbst- und Weltdeutung. Damit geht nicht einher, die spezifische Gewissheit einer religiösen Weltansicht zu negieren. Es handelt sich jedoch nicht um die Gewissheit einer theoretischen Überlegenheit der eigenen metaphysischen Weltansicht, sondern um eine praktische Gewissheit aus dem Glauben heraus. Und genau eine solche Gewissheit ist es, die in enger Verwandtschaft zur Toleranz steht und diese im Sinne der Wertschätzungskonzeption ermöglicht.

6. Religiös-epistemologische Fundamente: Glauben oder Wissen?

In einem letzten Schritt möchte ich kurz auf eine zentrale Einsicht der religiösen Epistemologie eingehen und auf diesem Wege das hier entwickelte Modell eines wechselseitigen Inklusivismus schärfer konturieren. Wenn man einen Inklusivismus vertritt, der auf die apriorische Überlegenheit der eigenen Perspektive und die Privilegierung des eigenen Standpunkts verzichtet und damit die Tugend der Toleranz im Sinne der Wertschätzungskonzeption möglich macht, wird damit implizit eine Unterscheidung von Glaubens- und Wissensüberzeugungen bejaht. Während Wissensüberzeugungen den Status theoretischer Gewissheit haben und daher auf Grundlage ausreichender Evidenzen auch Basis für Freiheitseinschränkungen sein können, ist dies bei Glaubensüberzeugungen nicht der Fall. Diese sind nicht primär theoretisch-metaphysische Überzeugungen, sondern ebenso in einer Lebenspraxis verwurzelt und durch eine regulative Dimension gekennzeichnet. Eine göttliche Realität kann nicht gewusst werden, aber sie kann geglaubt werden in dem Sinne, dass man auf ihre Existenz vertraut und seine Lebenspraxis auf diesem Vertrauen aufbaut. In den Worten Rainer Forsts:

„Es kennzeichnet schließlich den ‚vernünftigen Glauben‘, der daraus eine gewisse Glaubenssicherheit gewinnen kann, dass er um die Grenzen der Vernunft bei der Falsifikation religiöser Überzeugungen weiß – letztlich, weil er von einer nicht überbrückbaren Differenz zwischen einer *göttlichen* und der *menschlichen* Per-

against another one trying to eliminate it or at least to keep it in a marginal or weak or distant position or it can tolerate it as something which is not approved, but must be endured and can perhaps be peacefully overcome one day through missionary activity” (P. Schmidt-Leukel, *Beyond Tolerance: Towards a New Step in Inter-Religious Relationships*, in: *Scottish Journal of Theology* 55 [2002] 379–391, 385). Ein wechselseitiger Inklusivismus sollte sich nicht auf die Alternative ‚Entweder gewaltsame oder friedfertige Überwindung von Andersheit‘ einlassen – er bietet vielmehr die epistemologischen Fundamente eines Ansatzes, der durch die Aufgabe des epistemischen Gottesstandpunkts mit stabilen Dissensen in religiösen Fragen rechnet, die in diesen Dissensen auftretende Andersheit aber ernsthaft wertschätzen kann, ohne sie in pluralistischer Manier zu überblenden.

spektive ausgeht, aus der folgt, dass der menschliche Glaube an eine göttliche Realität kein vollständiges Wissen sein kann. [...] Ein Glaube kann keine ‚letzten‘ Beweise vorlegen, vertraut aber auf ‚letzte‘ Gründe, die sich allerdings vollständig erst dem Gläubigen erschließen.“³⁷

Saskia Wendel nimmt diese Unterscheidung von Glaubens- und Wissensüberzeugungen auf und konkretisiert sie für das Anliegen einer zeitgemäßen religiösen Epistemologie. Sie hält fest, dass die entscheidende Frage für religiösen Glauben nicht ‚Was kann ich wissen?‘, sondern ‚Was darf ich hoffen?‘ ist – es sei ein gängiger Fehler, Glaubensüberzeugungen so zu behandeln, als zielten sie auf theoretische Erkenntnis ab:

„Ich verknüpfe den Glauben daher nicht mit dem Wissen, sondern mit dem Handeln bewussten Daseins, stelle also die praktische Dimension des Glaubens im Horizont von Sinndeutungspraxen heraus, insbesondere dann, wenn es sich um einen religiösen Glauben handelt. Glauben ist nicht Wissen, und sein primäres Ziel ist nicht Erkenntnis, weder Selbst- noch Welt- noch Gotteserkenntnis, sondern gelingende Lebensführung und Lebensform im Horizont einer Lebensdeutung, die der kontingenten Existenz Sinn verleiht.“³⁸

Anstelle von theoretischer Erkenntnis zeigt sich die Rationalität des Glaubens also in der Rationalität einer Praxis und wird entsprechend im Rahmen der praktischen Vernunft verhandelt. Eine rationale und interreligiös anschlussfähige Glaubensverantwortung muss auf eine verobjektivierende Metaphysik, die kosmologische Argumente entwirft, um die theoretische Überlegenheit eines theistischen Bekenntnisses gegenüber anderen spekulativen All-Erklärungen auszuweisen, verzichten: „Glauben ist durch die Haltung des Vertrauens und durch ein Sich-Verlassen auf etwas oder jemanden gekennzeichnet, Wissen dagegen durch das Streben nach sicherer Erkenntnis,

³⁷ Forst, *Toleranz im Konflikt* (s. Anm. 15), 645.

³⁸ S. Wendel, *Die Rationalität des Glaubens*, in: M. Kühnlein (Hg.), *Gott und Sinn: im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt*, Baden-Baden 2016, 37–52, 44. Ähnlich vgl. dies., *Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘*, in: M. Wasmaier-Sailer/B. P. Göcke (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg i. Br./München 2011, 81–103, 95: „Glauben ist kein Wissen und ist so eines Beweises weder fähig noch bedürftig, d. h. eines ‚andemonstrierenden‘ Verfahrens. Wohl aber kann, ja muss er vernunftig gerechtfertigt werden, und wohl bezieht sich dieser Glaube auf Erkenntnisgegenstände, denen in praktischer Hinsicht objektive Realität zuzusprechen ist – als Postulate der praktischen Vernunft.“ Die Betonung der unhintergehbaren Verknüpfung von Religion und kommunikativer Praxis schlägt sich nicht zuletzt im veränderten Offenbarungsverständnis der katholischen Kirche nieder: Das sogenannte instruktionstheoretische Verständnis von Offenbarung fasst die geoffenbarte göttliche Botschaft als überzeitliche und wörtlich auszuliegende himmlische Sendung satzhafter Wahrheit auf und vernachlässigt damit die praktische Dimension des Glaubens. In der dogmatischen Konstitution zur Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dei Verbum*, wurde dieses Verständnis durch ein kommunikationstheoretisches Modell ersetzt, welches Offenbarung als personale und dialogische Selbstoffenbarung Gottes auffasst (vgl. DH 4201–4235). Offenbarung ist dann nicht eine übernatürliche Mitteilung von *Wissen über Gott*, sondern ein kommunikatives Geschehen, in dem Gottes Wesen als Selbstmitteilung *konkret erfahrbar* wird.

nach unbezweifelbarer Gewissheit und Wahrheit.“³⁹ Ein solches Streben nach einer metaphysischen Sicherheit bzw. einer wissensgleichen theoretischen Gewissheit setzt die propositionale Dimension des Glaubens absolut und vernachlässigt seine lebenspraktisch-orientierende Dimension. Mit dieser kantischen Verortung des Glaubens im Feld der praktischen Vernunft kann es einer vernünftigen Verantwortung des Glaubens nicht um das Errichten einer letztgültigen Ontologie oder um den Beweis der theoretischen Wahrheit oder Falschheit einer religiösen Überzeugung gehen, sondern vielmehr um die Verantwortung von Handlungen, Praktiken und den mit ihnen untrennbar verbundenen Überzeugungen.

Aus diesen epistemologischen Unterscheidungen ergeben sich nun wichtige Konsequenzen für den Dialog der Religionen und den skizzierten wechselseitigen Inklusivismus. Die verschiedenen jeweils mit universalem Anspruch vertretenen religiösen Überzeugungen, die im Dialog aufeinandertreffen, sollten sich ihres epistemischen Status als Glaubensüberzeugungen klar sein, um keine überhöhten praktischen Ansprüche zu formulieren:

„Religiöse Überzeugungen treten [...] im Plural auf, der Pluralität der Religionen entsprechend. Damit konkurrieren verschiedene Geltungsansprüche miteinander. Diese Konkurrenz führt dann nicht zu Gewalt, wenn diejenigen, die die Ansprüche erheben, sich darüber bewusst sind, dass ihre Überzeugungen nicht auf ‚wissen‘, sondern auf ‚glauben‘ basieren. Denn dann gelingt es, der jeweils anderen Position zuzusprechen, dass sie ihre Überzeugungen ebenso auf der Basis von ‚glauben‘ einnimmt.“⁴⁰

Die Haltung der Toleranz im Sinne der reziprok-inklusivistischen Wertschätzungskonzeption ist dabei nicht immer leicht zu haben. Es gelingt ihr zwar, den universalen Geltungsanspruch der eigenen religiösen Überzeugungen aufrechtzuerhalten – ein Einziehen des universalen Geltungsanspruchs der je eigenen Überzeugungen ist auch für die Wertschätzungskonzeption der Toleranz nicht erforderlich. Was aber eingefordert werden muss, ist eine gewisse praktische Relativierung: Religiöse Überzeugungen können zwar in ihrem universalen Anspruch verteidigt werden, die aus ihnen folgenden regulativen und normativen Elemente können aber nicht allgemein verbindlich gemacht und über die je eigene Religionsgemeinschaft hinaus verabsolutiert werden.⁴¹ Im Gegensatz zu Wissensüberzeugungen oder auch kategorisch

³⁹ Wendel, Rationalität des Glaubens (s. Anm. 38), 46.

⁴⁰ S. Wendel, Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig?, in: J. Könemann/A. Loretan (Hg.), Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, 67–77, 75. Vgl. auch Forst, Toleranz im Konflikt (s. Anm. 15), 633: „[E]s bleibt möglich, den eigenen Glaubensweg als den vernünftigsten anzusehen, solange man bereit ist, ihn nicht als denjenigen auszuzeichnen, der mit Mitteln der Vernunft gegenüber allen anderen objektiv bewiesen werden kann.“

⁴¹ Vgl. dazu auch die Formulierung von Bernd Irlenborn: „Die Herausforderung der Vielheit von religiösen Anschauungen besteht meines Erachtens in erster Linie in dem Problem, ob Religionsangehörige zu einer Relativierung des Geltungsmonopols – nicht des Geltungsanspruchs – ihrer Überzeugungen und damit zu einer faktischen Anerkennung der eigenen Par-

verbindlichen moralischen Normen, die unabhängig von den religiösen Auffassungen einer Person von allen Personen unbedingt einzuhalten sind, gibt es für umfassende Lehren über das, was ein Leben gelingen und gut werden lässt, kontextabhängige Dissense:

„Ethischen Urteilen bleibt der Bezug auf eine erste Person [...] eingeschrieben. Deshalb kann, was für den einen in seinem Kontext gut ist, für einen anderen in einem anderen Kontext schlecht sein. Wenn die Bewertung fremder Lebensformen und Lebensentwürfe nicht dieselbe allgemeine Zustimmung wie Gerechtigkeitsurteile oder Tatsachenaussagen fordern, können wir einen jeden in gleicher Weise achten, ohne für alle Lebensweisen die gleiche Wertschätzung hegen zu müssen.“⁴²

Es lässt sich also festhalten: Eine wechselseitige Anerkennung und Wertschätzung von Geltungsansprüchen, die von Glaubensüberzeugungen verteidigt werden, sowie ihre diskursive Verhandlung sind in der reziprok-inklusivistischen Wertschätzungskonzeption der Toleranz möglich, ohne bereits die Unterschiede in den jeweiligen inhaltlichen Aussagen unter den Tisch kehren zu müssen oder pluralistisch zu überspielen. Eine pluralistische Aufforderung der Aufgabe einer Haltung der Toleranz käme vielmehr einer Aufforderung gleich, jeglichen inhaltlichen Dissens, jede Uneinigkeit in religiösen Überzeugungen zugunsten einer Wertschätzung abzublenden, die keinerlei identifizierbaren Gehalt mehr hat, da sie unterschiedslos alle Überzeugungen bejaht. Es ist also möglich, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen und wertzuschätzen und trotzdem seine Lebensweise zu kritisieren. Toleranz beinhaltet, eine andere Lebensweise, andere Werturteile oder divergente Meinungen für falsch zu halten – andernfalls bräuchte ich sie gar nicht erst zu tolerieren, sondern ich würde sie mir zu eigen machen oder sie ignorieren. Ein angemessener Umgang mit der unhintergehbaren Pluralität liberaler Gesellschaften kann aber eben nicht darin liegen, sich einfach alle vorhandenen Lebensentwürfe, Vorstellungen vom guten Leben oder Werturteile gleichermaßen zu eigen zu machen. Jürgen Habermas hält entsprechend fest: „Toleranz ist nicht Gleichgültigkeit, denn Indifferenz gegenüber fremden Überzeugungen und Praktiken oder gar die Wertschätzung des Anderen und seiner Andersheit würden Toleranz gegenstandslos machen.“⁴³ Ein reziproker Inklusivismus in Verbindung mit der Wertschätzungskonzeption der Toleranz ist hingegen in der Lage, zwischen der Skylla der pluralistischen Überblendung aller Dissense und der Charybdis der superioristischen Vereinnahmung und Ent-Anderung des Anderen hindurchzusegeln. Insofern

tikularität bereit sind“ (B. Irlenborn, *Die Herausforderung der Pluralität von religiösen Überzeugungen. Philosophische und religionstheologische Aspekte*, in: ders./F.-J. Bormann [Hg.], *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft* [QD 228], Freiburg i. Br. 2008, 174–198, 197f.).

⁴² J. Habermas, *Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M. 2005, 258–278, 270.

⁴³ Ebd., 265.

kann die Leitfrage dieses Aufsatzes entschieden bejaht werden: Toleranz im Sinne der Wertschätzungskonzeption ist eine Tugend im ökumenischen und interreligiösen Gespräch.⁴⁴

7. Fazit

In diesem Aufsatz habe ich eine systematische Analyse des Toleranzbegriffs vorgelegt. Es hat sich gezeigt, dass die Kritik der pluralistischen Religionstheologie einen Rumpfbegriff der Toleranz voraussetzt, der diese lediglich als Duldung versteht. Wenn man die anspruchsvollere Wertschätzungskonzeption der Toleranz voraussetzt, ergeben sich hingegen Probleme für die pluralistische Religionstheologie, da diese keinen konzeptuellen Raum für die Ablehnungskomponente der Toleranz vorsieht und jegliche Differenzen einebnen muss. Für einen im Anschluss an Reinhold Bernhardt und Edmund Arens konturierten mutualen bzw. reziproken Inklusivismus stellt sich dieses Problem hingegen nicht, zumal sich dieser auf Basis einiger Erwägungen zum epistemischen Status religiöser Überzeugungen auch fundamentaltheologisch besser begründen lässt als die pluralistische Religionstheologie.⁴⁵

Daher kann abschließend festgehalten werden, dass dem Faktum des vernünftigen Pluralismus nicht sinnvoll mit einem religionstheologischen Pluralismus begegnet werden kann. Die Forderung nach einer Überwindung von Toleranz erweist sich als begrifflich unterkomplex und zu harmonisierend. Angesichts der lokalen, nationalen und auch globalen religionspolitischen Konflikte erscheint vielmehr gerade die Toleranz im Sinne der Wertschätzungskonzeption dazu in der Lage, ein friedliches Zusammenleben verschiede-

⁴⁴ Auch in biblisch-theologischer Perspektive ist nicht verständlich, weshalb Toleranz verurteilt werden sollte – im Gegenteil erweisen sich die Botschaft des Evangeliums und das Leben Jesu in exegetischer Perspektive als paradigmatischer Fall einer toleranten Einstellung im Sinne der Wertschätzungsperspektive. Auch wenn sich biblisch keine direkten Thematisierungen der Toleranz finden lassen, ist sie Ausdruck und Folge der Grundbotschaft des Evangeliums. Vgl. dazu auch S. Pellegrini, *War Jesus tolerant? Antworten aus der frühen Jesusüberlieferung*, Stuttgart 2007.

⁴⁵ Gegen die Einführung eines wechselseitigen Inklusivismus kann nach wie vor der Einwand erhoben werden, dass diese Position im generell problematischen Dreierschema von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus verbleibt und es stattdessen einer Hinwendung zur komparativen Theologie bedarf. Ich bin mir aber gar nicht sicher, ob hier zwingend ein Konkurrenzverhältnis postuliert werden muss, da zentrale Einsichten der komparativen Theologie in der hier entwickelten Version eines wertschätzend-toleranten, wechselseitigen Inklusivismus aufgenommen werden können, ohne das heuristisch ja durchaus hilfreiche Dreierschema aufzugeben. Vgl. dazu auch die Einschätzung von Reinhold Bernhardt: „Die Komparative Theologie lässt sich mit dem Modell des mutualen Inklusivismus verbinden. Beide Ansätze stehen nicht in einer Konkurrenz zueinander, sondern können in ein Verhältnis der Komplementarität gesetzt werden. Der mutuale Inklusivismus liefert dann gewissermaßen die [...] systematisch-religionstheologische Rahmentheorie, auf deren Grundlage es zu Auseinandersetzungen mit Formen und Inhalten außerchristlicher Religionstraditionen kommen kann“ (Bernhardt, *Ende des Dialogs?* [s. Anm. 24], 279).

dener Religionsgemeinschaften zu ermöglichen. Es ist nicht zuletzt diese politische Dimension der Toleranz, die sie zu einer Tugend im interreligiösen Dialog macht: „Toleranz bewahrt eine pluralistische Gesellschaft davor, als politisches Gemeinwesen durch weltanschauliche Konflikte zerrissen zu werden.“⁴⁶

Dr. phil. Dr. theol. Martin Breul ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Universität zu Köln

⁴⁶ Habermas, *Religiöse Toleranz* (s. Anm. 42), 265.