

Hartmut Rosenau, Liv Steinebach, Kinga Zeller

Toleranzpotenziale Protestantischer Theologie

Erste Erkundungen zwischen Theologie und Sozialpsychologie

Einleitung

Oftmals gelten Religionen – und damit die auf sie reflektierende und mit ihr in einem Wechselverhältnis stehende Theologie – als ein Härtefall für Toleranz.¹ Gleichzeitig sind die verschiedenen Religionen und ihre Theologien darum bemüht, ihre Toleranzpotenziale und Bemühungen um ein friedliches, respektvolles Miteinander aufzuzeigen.² Protestantische Theologie nord-west-europäischer Fassung, in deren Fahrtwasser sich der folgende Beitrag verortet, ist hier keine Ausnahme:³ Wir skizzieren daher eine Möglichkeit, aus eben dieser theologischen Perspektive unter Verwendung des sozialpsychologischen ›Ablehnung-Respekt-Modells der Toleranz‹ von Bernd Simon⁴ Toleranzpotenziale der eigenen Glaubenstradition zu heben und ggf. neu zu entdecken. Statt also mit der Theologie zu beginnen (man denke an das Gleichnis vom Unkraut und Weizen im Matthäusevangelium 13, 24–30),⁵ wählen wir unseren Einsatzpunkt in der Sozialpsychologie und setzen ein empirisch fundiertes Modell als Toleranzdefinition voraus, um von dort aus zu fragen, was sich mit Hilfe dieses Modells theologisch neu oder anders denken lässt, aber auch welche Schwierigkeiten sich für eine theologische Adaption ergeben.

Im Folgenden wird zunächst – in aller Kürze – das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ vorgestellt und das theologische Teilprojekt der Forschungsgruppe in seinen Anliegen ausgewiesen. Anschlie-

1 Cf. etwa die Einschätzung in: Horn: »Toleranz«, S. 177.

2 Überblicksartig cf. den Sammelband von Christoph Schwöbel und Dorothee Tippeskirch, in dem jüdische, islamische und christliche Perspektiven zu diesem Thema zu Wort kommen. Cf. Schwöbel/von Tippeskirch (Hg.): »Die religiösen Wurzeln«.

3 In kirchengeschichtlicher, systematischer und praktisch-theologischer Reflexion cf. z. B. in: Schmidinger: »Wege zur Toleranz«; Bieler: »Ambiguitätstoleranz«, S. 131–145; Stöbener/Nutzinger: »Werterziehung«, S. 23–66.

4 Cf. Simon: »Tolerance«, S. 729–742.

5 Auf dieses Gleichnis wird im Beitrag von Klimek/Stolzenberg in diesem Band genauer eingegangen, darum wird hier auf eine Wiederholung der Thematik verzichtet: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p7>.

ßend werden Aspekte der drei Unterprojekte des theologischen Teilprojekts, die über die Ausrichtung der theologischen Perspektive am ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ verbunden sind, näher ausgeführt.

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ in protestantisch-theologischer Perspektive

Alle Teilprojekte der Forschungsgruppe eint, dass sie sich auf Bernd Simons ›Ablehnung-Respekt-Modell der Toleranz‹ beziehen.⁶ Zentral für das Modell sind Selbstkategorisierungsprozesse im Rahmen der Identitätsbildung, mithin die Identifikation mit bestimmten Gruppen.⁷ Menschen neigen nämlich dazu, sich selbst und andere anhand unterschiedlicher Merkmale in Gruppen einzuordnen. In der Regel identifizieren sie sich dabei anhand verschiedener Merkmale mit mehreren verschiedenen Gruppen.⁸ Abhängig davon, welches Merkmal in einer gegebenen Situation relevant wird, sind unterschiedliche Gruppenidentifikationen dominant und können sich Gruppenzuordnungen auch ändern.⁹ Dass Menschen sich mit verschiedenen Gruppen identifizieren und damit untereinander und voneinander abgrenzen, ist in der Regel unproblematisch.

Wie diese Identifikationen mit verschiedenen Gruppen funktioniert, sei beispielhaft an Handballfans verdeutlicht: Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen hinsichtlich Bildung, Klassenzugehörigkeit und Herkunft sowie mit vielen verschiedenen Vorlieben kommen zusammen und es dominiert für die Dauer des Handballspiels ihre über eine bestimmte Mannschaft konstituierte, alle Unterschiede überschreitende Gruppenidentität als Fans ebendieser Mannschaft. Eine Abgrenzung erfolgt zu der Fangemeinde der gegnerischen Mannschaft. Vielfach erfolgt das Aufeinandertreffen beider Fangemeinden friedlich. Nach dem Spiel verliert die Fan-Identität häufig ihre Dominanz und es können andere Gruppenzugehörigkeiten in den Vordergrund treten. Beim Abrufen der E-Mails auf dem Heimweg kann bspw. die Zugehörigkeit zur Arbeitswelt dominieren; oder ein Anruf von Zuhause lässt die Familienidentität in den Vordergrund treten.

Problematisch kann es werden, wenn eine Gruppe eine andere Gruppe ablehnt. In der Regel bezieht sich die Ablehnung auf das vermeintliche Wesen der Fremdgruppe (häufig geleitet von Vorurteilen und Stereotypen), auf ihren Glauben oder ihre Überzeugungen, auf ihre Praktiken, Vorlieben, den sozialen Status und/oder ihre Lebensweise. Damit diese Ablehnung nicht in Ge-

6 S. hierzu Pistor-Hatam/Stucke im vorliegenden Band: <https://doi.org/10.38072/978-3-910591-49-3/p2>.

7 Damit baut das Modell auf der sozialpsychologischen Selbstkategorisierungstheorie auf. Als Standardwerk hierzu gilt: Turner et al.: »Self-Categorization«.

8 Cf. Turner et al.: »Self-Categorization«, S. 45.

9 In der Selbstkategorisierung nach John Turner wird das unter dem Begriff ›multilevel nature‹ der Selbstkategorisierung gefasst. Individuelle Identitäten sind demnach immer auch in kollektive Identitäten eingebettet, was mal mehr mal weniger zum Tragen kommt. Cf. Turner et al.: »Self-Categorization«, S. 58–59.

walt ausartet, muss sie gezähmt werden. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, die Grenzen von Eigen- und Fremdgruppe so zu überschreiten, dass alle Beteiligten als Teil einer einzigen, übergeordneten Gruppe verstanden werden. In dieser übergeordneten Gruppe können ehemalige Angehörige der Fremdgruppe als Gleiche anerkannt werden.

Die Gleichheitsanerkennung bezeichnet unsere Forschungsgruppe basierend auf den Arbeiten von Bernd Simon und seinem Team aus der Sozialpsychologie sowie im Anschluss an die Arbeiten Rainer Forsts und Axel Honneths als Respekt.¹⁰ Respekt innerhalb einer übergeordneten Gruppe ist also, was gegenseitige, aber auch einseitige Ablehnung zwischen Eigen- und Fremdgruppe zwar nicht notwendiger Weise aufheben, aber – und das ist entscheidend – zähmen kann.¹¹ Werden Ablehnung und Respekt so miteinander kombiniert, führen sie zu Toleranz. Toleranz ist mithin entweder eine bestimmte Form der Ablehnung, nämlich eine, die durch Respekt gezähmt wird; oder eine bestimmte Form des Respekts, nämlich eine, die mit Ablehnung belastet ist.¹² Beide Formen führen aber, so das Modell, dazu, abgelehnte Personen und die durch sie vertretenen Personengruppen als andersartige Gleiche anzuerkennen.¹³

Insofern Toleranz immer in einen bestimmten Kontext und damit in die Bedingungen bestimmter religiöser, philosophischer oder ideologischer Überzeugungen und Weltanschauungen eingebettet ist,¹⁴ bedarf sie unterschiedlicher Begründungen, um von verschiedenen Menschen als wertvolle Haltung anerkannt, idealer Weise auch praktiziert zu werden. Religionen stehen dabei unter dem Verdacht, es ihren Anhänger:innen unmöglich oder zumindest besonders schwer zu machen, eine übergeordnete, wichtigere Gruppe als ihre eigene anzunehmen. Grund hierfür ist, dass den Gläubigen unterstellt wird, die eigene Glaubensgemeinschaft bereits für die höchste mögliche Gruppe zu halten. Begründet wird dieser Verdacht mit einem absoluten Wahrheitsanspruch, der den religiösen Lehren inhärent sei und von dem aus religiöse Menschen alle anderen Weltanschauungen und Überzeugungen sowie die damit einhergehenden Handlungen beurteilten.¹⁵

Das hier präsentierte Teilprojekt widmet sich diesem Verdacht. Dass er empirisch nicht unbedingt zutrifft, zeigt schon ein knapper Verweis auf entsprechende Studien.¹⁶ Es geht uns heute

10 Cf. Simon: »Respekttheorie«, S. 248; Forst: »Toleration«, S. 29–30; Honneth: »Struggle for Recognition«.

11 Das Zähmen von einseitiger Ablehnung ist relevant, wenn tatsächlich nur eine Gruppe die Mitglieder einer anderen Gruppe ablehnt. Ebenso soll hiermit angedeutet werden, dass Toleranz nicht zwangsweise ein Quid-pro-quo ist.

12 Daniel-Thabani Ncube kommt der Verdienst zu, im Rahmen eines nach dieser Ringvorlesung gehaltenen Vortrags vor dem Hintergrund der *critical race-theory* aufgezeigt zu haben, wie relevant und weitreichend diese zweifache Verständnismöglichkeit von Toleranz als eine bestimmte Form von Respekt oder eine bestimmte Form von Ablehnung sein kann: Es mache in Fragen der gesellschaftlichen Teilhabe einen grundlegenden Unterschied, ob man als »andere Gleiche« primär respektiert oder abgelehnt werde. Hier ist nicht der Raum, um darauf vertiefend einzugehen, der Hinweis sei jedoch gegeben.

13 Cf. Simon: »Disapproval-respect model«, S. 31.

14 Cf. hierzu etwa auch Forst: »Toleration«, S. 17–18.

15 Cf. für diese Einschätzung etwa Homolka et al.: »Vorwort«, S. 7–10.

16 So konnte ein Teilprojekt der EKD-Studie zum Zusammenhang von Kirchenmitgliedschaft und politischer Kultur zeigen, dass, sich nicht allgemein, sondern erst bei einer genaueren Betrachtung des Religiösen Unterschiede zwischen (einigen) religiösen Menschen und anderen, religiösen wie nicht-religiösen Menschen feststellen lassen und dass die Ergebnisse insofern ambivalent sind, als Religiosität bestimmte menschengruppenbezogene Vorurteile zu mindern scheint, andere hingegen befördert, cf. Pickel: »Fazit«, S. 86–89.

aber nicht um die Empirie, sondern um den Abweis des Verdachts mit systematisch-theologischen Gründen. Unser Hauptziel, dessen erste Etappen wir hier präsentieren, ist die Entwicklung einer theologischen Theorie der Toleranz in kritischer-konstruktiver Auseinandersetzung mit dem Leitmodell der Forschungsgruppe. Hierdurch – so unsere These – lassen sich neben bereits bekannten auch bisher unerkannte Toleranzpotenziale protestantischer Theologie entdecken.

Die drei in diesem Projekt beteiligten Personen folgen drei eigenen Frageperspektiven und Forschungsrichtungen: Hartmut Rosenau konzentriert sich auf die dem reformatorischen Glauben inhärente Möglichkeit, die eigene Gruppenidentität auf eine übergeordnete Identität hin auszuweiten. Kinga Zeller schließt daran an, indem sie erste Erwägungen zu gemeinsamen Elementen einer ausgeweiteten Eigengruppe skizziert. Liv Steinebach schließlich erklärt, inwiefern der Umgang mit Ablehnung als Teil der biblischen Liebesgebote verstanden werden kann.

Ausgeweitete Gruppenidentität auch für Gläubige?¹⁷

Das der Forschungsarbeit zugrunde liegende Toleranz-Modell stellt dar, dass die Ablehnung, die gegenüber einzelnen Menschen oder Gruppen auf einer untergeordneten Ebene (Ebene 1) empfunden wird, auf einer übergeordneten Ebene (Ebene 2) mit Blick auf übergeordnete Gemeinsamkeiten ›gezähmt‹, eingeschränkt oder relativiert werden kann, so dass trotz Ablehnung dennoch Respekt und somit auch Toleranz möglich ist.

Die modellhafte Unterscheidung von zwei Ebenen, die in einem Verhältnis von Über- bzw. Unterordnung zueinanderstehen, kann im religiösen Kontext schwierig werden. Denn wenn, wie es insbesondere in der von uns übernommenen Tradition der reformatorischen Theologie gesagt wird, der Glaube ein die Menschen und ihr Leben ganz und gar bestimmender ist oder sein soll (ein »daseinsbestimmendes Vertrauen«¹⁸), dann kann es aus dieser Sicht darüber hinaus eigentlich keine höhere Identität geben, von der aus sich die vertretenen Glaubensinhalte inklusive ihrer absoluten Wahrheitsansprüche und einschließlich des Glaubensverständnisses als solches, einschränken oder relativieren ließen. Eben dies wäre aber notwendig, wenn und insofern mit den Glaubensinhalten die strikte Ablehnung bestimmter Gruppen (man denke an Homosexuelle) verbunden ist und diese Ablehnung gezähmt werden soll.

Um zu demonstrieren, dass der protestantische Glaube es seinen Anhänger:innen dennoch ermöglicht, eine höhere, oder genauer: anders- und nichtgläubige Menschen im Sinne des Modells inkludierende Gruppenidentität zu formen, soll die interne Perspektive dieses Glaubenssystems herangezogen werden. Dabei wird dem religions-theologischen Modell des Perspektivismus gefolgt, anstatt den Weg eines externen Zugangs aus der Religionswissenschaft oder einer Meta-Theorie aus der Religionsphilosophie einzuschlagen. Es stellt sich somit die Aufgabe, aus der Innenperspektive des (reformatorisch geprägten) Glaubens und seiner Konstitutionsbedingungen – und

¹⁷ Diesen Teil verantwortet Hartmut Rosenau.

¹⁸ So repräsentativ Härle: »Dogmatik«, S. 64.

nicht aus einer vermeintlich übergeordneten und alles inkludierenden Außenperspektive mit höherem Allgemeinheitsgrad¹⁹ – nach (dogmatisch vertretbaren) Möglichkeiten und Motiven einer Selbstrelativierung oder Selbstbeschränkung des Glaubens als Voraussetzung für einen respektvollen, toleranten Umgang auch mit solchen Menschen oder Gruppen zu suchen, deren anderes Glauben, Denken und Verhalten aus bestimmten Glaubensgründen abgelehnt wird.

Zur möglichen Begründung von Toleranz wird von gegebenen zentralen Glaubensinhalten (reformatorischer Tradition) ausgegangen und werden diese hinsichtlich ihrer Konstitutionsbedingungen untersucht, d.h. es wird nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit ihres Zustandekommens aus der Perspektive des Glaubens selbst gefragt, um Motive zur Begründung von Toleranz auszumachen. Damit wird das oben erläuterte Zwei-Ebenen-Modell von Toleranz, das von einer (theologisch problematischen) Über- und Unterordnung der Ebenen spricht, in ein ›transzendentes‹ Modell heuristisch transformiert.²⁰ Auch dieses unterscheidet zwei verschiedene Hinsichten, die aber nun nicht wie ›Ebenen‹ in einem Über- oder Unterordnungsverhältnis zueinanderstehen, sondern in einem Verhältnis von Gegebenem und seinen Vorgaben bzw. seinem Vorgeordneten.

Konkret sind es vor allem fünf zentrale Aspekte eines reformatorisch geprägten Glaubens einschließlich seiner Konstitutionsbedingungen, die Motive zur eigenen Selbstrelativierung und somit für Respekt und Toleranz anderen (einzelnen oder Gruppen) gegenüber generieren können. Zur Erläuterung in aller Kürze:

1. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit und damit Relativität aller Glaubensinhalte und ihrer Vermittlungen ist die Konsequenz einer in der christlichen Theologie oft programmatisch zitierten, auf Blaise Pascals *Mémorial* (1654) zurückgehenden Unterscheidung zwischen einem überzeitlichen »Gott der Philosophen« einerseits und dem lebendigen »Gott Abrahams, Isaacs und Jakobs« andererseits.²¹ Lebendigkeit aber heißt Wandelbarkeit, und entsprechend wandelt sich auch das biblische Gottesbild im Alten Testament wie auch das Christusverständnis im Neuen Testament auf geschichtlich vielfältige Weise in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten. Denn auch die im christlichen Glauben als zentral und maßgeblich gehaltene Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist kein überzeitliches, eindeutiges Absolutum, sondern (nach Gal 4,4)²² ein geschichtlich vermitteltes und somit relatives, auch Missverständnisse provozierendes Ereignis. Entsprechend sind auch die Zeugnisse von diesem Ereignis (v.a. die biblischen Schriften) durchweg als histo-

19 Wie z.B. im Sinne des ›Projekt(s) Weltethos‹ von Hans Küng (cf. Küng: »Weltethos«).

20 In methodischer Aufnahme der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants (»Kritik der reinen Vernunft«, 1781), die im Ausgang von unserer empirischen Erkenntnis nach deren notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit fragt (vgl. Kant: »KrV«, A 11/B 25).

21 Pascal: »Religion«, S. 248–249.

22 Gal 4,4: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan.« Alle deutschen Bibelzitationen folgen hier der Lutherübersetzung, neu aufgelegt von 2017. In Christus tritt Gott damit in die Geschichte ein.

rische und damit relative, immer wieder interpretationsbedürftige Quellen wahrzunehmen, die unseren Glauben bis heute unterschiedlich vermitteln, genauso wie auch andere Vermittlungsinstanzen, die uns in unseren jeweiligen Biografien den Glauben so oder so nahebringen (Eltern, Schulen, Bücher, Vorbilder, Lebenserfahrungen etc.). Dieser im christlichen Glauben selbst angelegte durchgängige Historismus²³ unterstreicht die Kennzeichnung des christlichen Glaubens als eines wesentlich und prinzipiell vermittelten, relativen, wandelbaren, vielfältigen, interpretationsbedürftigen und darum immer auch »angefochtenen Glaubens«.²⁴ Seine prinzipielle Frag-Würdigkeit lässt im Grunde und von vornherein keine Absolutheitsansprüche zu, und daher ist der Historismus des christlichen Glaubens ein starkes Motiv für Selbstrelativierung und Toleranz Andersdenkenden oder Andersglaubenden gegenüber.

2. Damit zusammenhängend zeigt z. B. die neutestamentliche Perikope vom Christus-Bekenntnis des Petrus (Mk 8,27–32; Mt 16,13–17), dass sich niemand selbst zum christlichen Glauben (also zum Glauben daran, dass Jesus von Nazareth der Christus ist) bringen kann. Glauben-Können ist demnach kein Werk der Menschen, sondern unverfügbares Resultat des Wirkens Gottes selbst – vermittelt und konstituiert durch seinen (Heiligen) Geist.²⁵

Wenn also der Glaube – nach reformatorischer Überzeugung – das Medium des Heils und der Rettung (griech. *σωτηρια* - *soteria*) ist, dieser aber nicht ein von Menschen selbst herzustellendes oder zu verantwortendes Werk sein kann, sondern allein auf Gott und seinen vermittelnden Geist zurückzuführen ist, dann sind Menschen wie im Blick auf ihre Rettung so auch im Blick auf ihren Glauben soteriologisch ohnmächtig und ganz angewiesen auf die Gnade und das Handeln Gottes. Im Gegenzug kann dann der Unglaube oder Nichtglaube von Menschen ebenso wenig als deren Verantwortung oder gar Schuld betrachtet werden, sondern muss als Ausbleiben des Wirkens Gottes selbst erklärt werden – aus welchen uns unzugänglichen Gründen auch immer.²⁶ Für Glaubende gibt es darum keinen Grund für intolerante Überheblichkeit Andersdenkenden gegenüber, die – aus der eigenen christlichen Perspektive gesehen – genauso soteriologisch ohnmächtig und auf die Gnade Gottes angewiesen sind wie sie selbst.

3. Die Einsicht in die soteriologische Ohnmacht der Menschen angesichts der (passiven) Konstitution des Glaubens, der seinerseits geschichtlich vermittelt ist, führt in der Folge zum Bedenken der Rolle der Anders- oder »Ungläubigen« im Geschichtshandeln Gottes.

23 Nach Troeltsch: »Theologie«, S. 2–25.

24 So Ratschow: »Der angefochtene Glaube«, S. 9–21; 233–315.

25 Entsprechend wird auch in der Confessio Augustana, einer grundlegenden Bekenntnisschrift der lutherischen Kirche, in Artikel V vom Glauben gesagt: »Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt [...]« (»Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche«, S. 58). Das in der Unverfügbarkeit des Glaubens ein starkes Toleranzmoment liegt, sehen auch andere Beiträge wie bspw. Schwöbel: »Toleranz«, S. 11–37, bes. 22–27.

26 Das hiermit verbundene Problem einer (doppelten) Prädestination soll an dieser Stelle nur genannt, aber nicht weiter ausgeführt werden.

Wie ist aus der Innenperspektive des christlichen Glaubens die Tatsache zu erklären, dass es andere Religionen gibt, obwohl doch geglaubt wird, dass Gott »die alles bestimmende Wirklichkeit«²⁷ ist? Dies ist die zentrale Frage einer Theologie der Religionen. In einer solchen können die jeweils anderen Religionen gerade nicht zum beliebigen, gleichgültigen oder gar bedrohlichen Ausdruck menschlicher Projektionen oder Verblendungen degradiert werden, um ihnen u. U. intolerant zu begegnen. Vielmehr müssen sie prinzipiell in einen positiven Bezug zum eigenen Gottesglauben gesetzt werden. Insofern ist der christliche Glaube von Beginn an ein zu anderen Religionen hin tolerantes, offenes System, weil es deren Existenz vor dem Hintergrund der eigenen Glaubensüberzeugungen erklären können muss und kann – z. B. als Ausdruck des Welt erhaltenden Handelns Gottes selbst.²⁸ Für den Apostel Paulus besteht der positive Bezug des christlichen Glaubens zu Nichtchrist:innen (z. B. zu jüdischen Menschen) nicht nur aufgrund historischer Zusammenhänge, sondern zuletzt wegen seiner Vorstellung von einem eschatischen Heilsuniversalismus, auf den die Welt- wie Religionsgeschichte hinauslaufen wird (Röm 11,25–36). Hier geht bereits der dritte Aspekt (Theologie der Religionen) über in den vierten Aspekt (heilsuniversale Ausrichtung). Sind nämlich nach paulinischer Überzeugung alle Menschen nicht nur gemeinsam angewiesen auf die Gnade Gottes, um zum Glauben zu kommen, sondern auch gemeinsam in eine Allversöhnung einbegriffen, dann können Christ:innen in dieser heilsuniversalen Perspektive durchaus tolerant gegenüber Anders- oder Nichtglaubenden sein.

4. Allerdings wird ein solcher Toleranz motivierender Heilsuniversalismus nicht durchgängig und unwidersprochen in den christlichen Traditionen vertreten.²⁹ Die übliche geschichtstheologische bzw. eschatologische Konzeption ist vielmehr die eines sog. doppelten Ausgangs (nach Mt 25), der zufolge im Jüngsten Gericht zwischen Geretteten und Verworfenen (intolerant) unterschieden wird. Die alternative eschatologische Vorstellung von einer Allversöhnung (nach Kol 1,15–20) gilt demgegenüber traditioneller Weise meistens als »Häresie«,³⁰ obwohl gerade sie in besonderer Weise zur Selbstrelativierung und somit zur Toleranz motivieren kann. Denn christlich begründete Toleranz kann dann eine solche sein, die angesichts der Erwartung des eschatischen Heils für alle aufgrund allgemeiner, zur Solidarität mahnenden soteriologischen Ohnmacht hervorgeht aus der »tolerantia Dei« (Martin Luther³¹) gegenüber allen Menschen aller Völker.
5. Schließlich: Weil die Konstitution des christlichen Glaubens nach seinem innersten Selbstverständnis nicht Werk oder Leistung der Menschen, sondern unverfügbares Gnadengeschenk Gottes ist, und weil Gottes Heils-Offenbarung in der Welt geschichtlich,

27 So paradigmatisch formuliert von Bultmann: »Gott«, S. 26.

28 Cf. Ratschow: »Heilshandeln«, S. 25–80, mit Blick auf ein spezifisch lutherisches Verständniss der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium«.

29 Cf. Rosenau: »Heilsuniversalismus«, S. 1588–1589.

30 S. hierzu Rosenau: »Allerversöhnung«, bes. S. 485–506.

31 Luther: »Disputationen 1539/45«, S. 82–83, cf. dazu Ebeling: »Toleranz«, S. 54–73.

also immer relativ und auch missverständlich (verborgen) ist, darum ist der christliche Glaube, wie schon mit Carl Heinz Ratschow gesagt, wesentlich ein auch von Zweifeln ›angefochtener Glaube‹. Diese sowohl Heilsgewissheit als auch Skepsis einschließende Struktur des Glaubens kommt z. B. gut in der neutestamentlichen Perikope von der Heilung eines epileptischen Jungen zum Ausdruck, wenn dessen Vater zu Jesus von Nazareth sagt: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben« (Mk 9,24). Entsprechend gehört für Luther die Anfechtung (neben und zusammen mit Gebet und Meditation) essentiell zum Glauben hinzu.³² Auch diese Fähigkeit des christlichen Glaubens, Zweifel, Skepsis und Anfechtungen integrativ zulassen zu können und nicht fundamentalistisch verdrängen zu müssen, kann ein hohes Maß an Toleranz Anders- oder Nichtglaubenden gegenüber ermöglichen.³³ Denn umgekehrt entsteht eine intolerante Haltung anderen gegenüber oft auch in der Folge von Verdrängung eigener Zweifel und Fragen. Insofern besteht nicht nur eine Bedrohung von Toleranz durch indifferente Gleichgültigkeit (Skepsis ohne Glaube bzw. eigene Überzeugung), sondern auch eine Bedrohung von Toleranz durch bornierten Fundamentalismus (Glaube bzw. eigene Überzeugung ohne Skepsis). Demgegenüber ist der immer angefochtene christliche Glaube – in reformatorischer Perspektive – Ausdruck einer (selbst-)kritischen Religiosität, die Gottvertrauen mit Selbstrelativität glaubwürdig verbinden und somit Toleranz begründen kann.

Es wird aus alledem ersichtlich, dass protestantischer Glaube – insofern er sich auf seine eigenen Konstitutionsbedingungen sowie zentralen Aspekte fokussiert – von seinen Anhänger:innen nahezu fordert, die eigene Gruppenidentität als eine konfessionelle Besonderheit zu deuten, die eingebunden ist in eine umfassendere Gruppe aller Menschen.

Verbunden über die eigenen Grenzen hinweg: Elemente einer gemeinsamen Gruppenidentität³⁴

Es ist eine Sache, die Eigengruppe nicht als relevanteste aller möglichen Gruppen so zu verabsolutieren, dass sie Mitglieder anderer Gruppen gewaltsam ablehnt, bekämpft und in ihrer Existenz einzuschränken trachtet, und stattdessen die eigene gruppenspezifische Identität so ausweiten zu können, dass sie auch Mitglieder anderer Gruppen umfassen kann. Das ist gewisserweise die notwendige Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich Christ:innen auf die Relativierung ihrer konfessionellen Identität einlassen. Im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ braucht es aber noch mehr, nämlich Elemente der Ebene 2-Identität, die mit Anders- wie Nichtgläubigen geteilt und qua derer Anders- wie Nichtgläubige als andersartige Gleiche anerkannt

³² Cf. Luther: »Vorrede«, S. 658–661; zur Erläuterung: Bayer: »Theologie«, S. 35–182.

³³ Cf. dazu jüngst Härle: »Streitgespräch«, S. 162–163.

³⁴ Diesen Teil verantwortet Kinga Zeller.

werden können. Die Herausforderung in religionstheologischer Perspektive besteht dabei darin, nicht in einen unkritischen Inklusivismus abzugleiten, also nicht Anders- wie Nichtgläubige unter der Hand ebenfalls zu Christ:innen zu erklären.

Nach den eben vorgebrachten Überlegungen wäre ein Teil dieser Identität die Bedürftigkeit in Heilsangelegenheiten. Dass der Mensch auch in vielerlei anderer, weltlicher Hinsicht bedürftig und vor allem auch vulnerabel ist, ist eine Einsicht der sog. Care-Ethik. Sie ist aber auch in Lesarten christlicher Glaubensinhalte durchaus präsent und kann als ein Merkmal einer gemeinsamen Gruppenidentität dienen, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Anthropologisch ist hier zunächst die Rede von der *imago Dei*, also der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu nennen. Die biblischen Schöpfungsberichte sehen den Menschen – wie alle anderen Lebewesen und die Welt im Allgemeinen auch – als Geschöpf Gottes. Besondere Auszeichnung erfährt der Mensch dadurch, dass er – und zwar noch vor geschlechtlicher Differenzierung – als Ebenbild Gottes bezeichnet wird (erstmal Gen 1,26f.).

Es gilt als ein theologischer Allgemeinplatz, dass dem Menschen über die Gottebenbildlichkeit eine besondere Würde zugesprochen wird.³⁵ Vor allem im Zuge der Aufklärung wurde die Gottebenbildlichkeit des Menschen in seinem Vernunftvermögen gesehen und dessen (vermeintliche) Schwäche oder sogar Abwesenheit als Grund genutzt, um bestimmte Menschengruppen von dieser Würde auszuschließen.³⁶ Praktisch ging damit die Legitimation des Ausschlusses aus politischen Teilhabe- und Gestaltungsprozessen (Frauen, untere soziale Klassen) sowie der Versklavung und Ausbeutung (Menschen kolonialisierter Länder) einher.³⁷ Es ist also keineswegs irrelevant, was als Merkmal der Gottebenbildlichkeit gesehen wird, und die Postulierung einer Gottebenbildlichkeit reicht alleine noch nicht aus, um tatsächlich alle Menschen einer Gesellschaft als grundsätzlich gleichartige Andere anzuerkennen.

Neuere theologische Entwürfe³⁸ betonen die Beziehungshaftigkeit des Menschen als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit: So wie Gott als Trinität Beziehung ist und in seiner Schöpfung zeigt, dass er Beziehung will, so ist auch der Mensch wesentlich ein Beziehungswesen. Hier findet sich eine Konvergenz mit Grundeinsichten aus der Care-Ethik: Als Beziehungswesen sind Menschen bedürftige Wesen und als solche von ihren Beziehungen mal mehr und mal weniger, aber immer grundlegend, stellenweise auch ganz und gar (man denke an den Lebensanfang) ab-

35 Cf. etwa Marksches: »Gottebenbildlichkeit«, S. 1160–1163, bes. 1163.

36 Im Vernunftvermögen des Menschen Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit zu sehen, begegnet natürlich schon vor der Aufklärungszeit bei den Kirchenvätern.

37 Wynter: »Coloniality of Being«, S. 257–337, bes. S. 266, 281–282, 287. Wynter sieht in der Definition des Menschen als rationales Selbst und politisches Subjekt des Staates v. a. eine Befreiung von kirchlichen Verfügungen, allerdings war die Vernunftbetonung theologisch keinesfalls fremd. Es sei an dieser Stelle nur darauf verwiesen, dass es zu den Grundeinsichten Lutherischer Theologie gehört, dass das menschliche Vernunftvermögen nach dem Sündenfall ohnehin allgemein als korumpiert gilt; cf. Luther: »scholasticam theologiam«, These 13–15. oder Luther: »de Homine«, These 24.

38 Cf. exemplarisch mit Bezug auf Gen 1,26f. Härle: »Dogmatik«, S. 438–441 sowie ausgehend von Gen 1,26f und dann auch trinitarisch begründet Mühling: »Menschen und Tiere«, S. 129–143.

hängig.³⁹ Beziehungshaftigkeit ist damit eine menschliche Universale und gleichzeitig in christlicher Perspektive Ausdruck der Gottebenbildlichkeit. – Der Unterschied zwischen Original und Abbild besteht dann freilich darin, dass Gott Beziehung will, der Mensch sie aber zum Überleben braucht. Zugespitzt ließe sich formulieren: In seiner Abhängigkeit ist der Mensch Ebenbild Gottes. Insofern christlicher Glaube davon ausgeht, dass sich Gott in dem Menschen Jesus Christus inkarniert hat, der als Mensch ebenfalls von Beziehungen abhängig war, ist das nicht einmal besonders anstößig.

Tatsächlich lässt sich über die Christologie, also die Lehre von Jesus Christus, auch eine Möglichkeit denken, eine nicht nur alle Menschen umfassende, sondern auch die Menschheit überschreitende, alles Lebendige einschließende Gruppe mit besonderer Würde auszustatten. Vor allem im Kontext von Ökotheologien begegnet in der jüngeren theologischen Forschung das Modell einer ›Deep Incarnation‹. Hierbei handelt es sich um eine besondere Art, die Inkarnation Christi zu deuten.⁴⁰ Betont wird hier, dass bei genauer Lektüre des Johannesevangeliums das Wort (Jesus Christus) nicht primär Mensch, sondern »Fleisch« geworden ist (Joh 1,14). Hieran sind zwei Punkte hervorzuheben:

Zum einen ist es über den Gedanken einer Deep-Incarnation möglich, alles Lebendige als Mitglied der eigenen Gruppe zu verstehen. Das griechische Wort ›σάρξ‹ (*sarx*) und dessen hebräische Variante ›בָּשָׂר‹ (*basar*) bezeichnen nämlich alles Lebendige, wodurch eben nicht nur der Mensch im göttlichen Fokus steht, sondern tatsächlich alle lebendige Schöpfung in die Inkarnation und damit in die Heilsgeschichte einbezogen ist. Christ:innen können sich daher durchaus eingeladen fühlen, sich als Teil einer Gruppe zu sehen, die nicht nur alle Menschen, sondern auch Lebewesen im Allgemeinen umfasst. Sie alle sind dann nicht nur von Gottes Heilswillen abhängig, sondern ihr aller Heil wird von Gott auch gewollt. Man kann sogar weitergehen und sagen, dass ihr Heil gewollt wird, weil Gott seine Schöpfung und seine Geschöpfe liebt.⁴¹ Diese Liebe macht eben nicht Halt vor den menschlichen Identitätsgrenzen, die Eigen- und Fremdgruppe trennen, sondern übersteigt diese Grenzen und ermutigt auch Christ:innen dazu, die von ihnen verschiedenen, abgelehnten Anderen immer wieder auch und vor allem als geliebte Geschöpfe Gottes zu sehen,

39 Eindrücklich schreibt die Theologin Ina Praetorius über sich selbst: »Im März des Jahres 1956 bin ich als blutiger, schleimiger, schreiender, scheissender Neuling aus dem Bauch meiner Mutter herausgekommen. Jahrelang haben Ältere mich mit Nahrung, Schutz, Wärme und Lebenssinn versorgt. Ich habe Wörter wie ›Gott‹, ›Liebe‹ oder ›Jesus Christus‹ geschenkt bekommen, um mich in der Welt orientieren und meinem Leben einen Sinn geben zu können. Seit ich selbst sprechen und alleine stehen und gehen kann, gebe ich, was ich bekommen habe, auch an andere weiter. Fast jeden Morgen stehe ich auf, und fast jeden Abend gehe ich ins Bett. Dazwischen esse, trinke, denke, putze, schreibe, lese, reise... ich, während andere Menschen für mich Gesetze schreiben, Strassen bauen, Ställe ausmisten, Gemüse pflanzen, Bilder malen, Wasserleitungen reparieren ... «, Praetorius: »Ina Praetorius persönlich«.

40 Cf. für einen Überblick zu verschiedenen Deep Incarnation-Modellen und ihrer Kritik: Edwards: »Incarnation«.

41 Cf. Joh 3,16: »Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn aufgab, auf dass alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.« Diese Stelle verdeutlicht auch direkt hermeneutische Probleme in Bezug auf biblische Stellen: Zwar finden sich starke Belege für einen Heilsuniversalismus (eben Kol 1,15–20), ebenso werden aber auch Stellen genannt, die die Bedingungen für ein Heil nennen oder zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen unterscheiden. Die Betonung einer biblischen Perspektive geschieht immer auf Kosten anderer, und die Verbindung verschiedener biblischer Perspektiven kann in der Regel auch nicht alle Stimmen berücksichtigen. Es ist hier nicht der Ort, um der biblischen Vielstimmigkeit angemessen nachzugehen und die biblischen Bezüge dieser Gedanken vollständig auszuweisen. Das wird in späteren Publikationen geschehen.

mit denen sie durch diese Liebe verbunden sind. Der oben bereits genannte Heilsuniversalismus kann hier christologisch sowohl untermauert als auch ausgeweitet werden.

Zum anderen ist es keineswegs banal, dass Fleisch auch ›Körper‹ bedeutet, beziehungsweise auf unsere Verfasstheit als körperliche Wesen verweist.⁴² Der Körper, nicht allein der Geist (als könnte man das eine vom anderen trennen) ist der Inkarnationsort Christi, und Körperlichkeit rückt damit in den Fokus. Durch diesen Fokus kann die Abhängigkeit der Geschöpfe voneinander besonders verdeutlicht werden, denn als körperliche Wesen sind sie vulnerable, also verletzbare und verletzliche Wesen. Als körperliche Wesen teilen sie alle dieselben Bedürfnisse nach ausreichender Nahrung und Flüssigkeit, nach Wärme und vielem mehr.

Diesem Gedanken folgend sind alle Menschen dann darin verbunden, dass sie von Gott geliebte, vulnerable Beziehungswesen sind und in ihrer Beziehungshaftigkeit wie Körperlichkeit von anderen Menschen abhängen – oder anders ausgedrückt: in ihrer Beziehungshaftigkeit und Körperlichkeit sind sie immer aufeinander verwiesen und die Einsicht, dass sie alle von Gott geliebte Wesen sind, fordert sie zur gegenseitigen (Für-)Sorge auf.

Körperlichkeit, Vulnerabilität und Abhängigkeit klingen nun nicht nach einer besonderen ›Würde‹, insofern Würde in der Regel mit einer besonders hohen Stellung oder einem hervor gehobenen Rang verbunden ist. Diese Überlegungen folgen allerdings konsequent einer kenotischen Christologie, die gerade das Eingehen Christi in die menschliche Schwäche bis hin zum Tod am Kreuz betont.⁴³ Gottes Liebe richtet sich gerade nicht (nur) auf das Schöne, Starke, Große, Gute, sondern immer (auch) auf das Hässliche, Schwache, Kleine, Schlechte.⁴⁴ Letzteres nicht so, dass Gott die Sünden lieben würde, aber wohl so, dass Gott an den Menschen, die diese Sünden begehen, festhält.⁴⁵ Die Würde ist dann keine, die eine besondere Fähigkeit im Menschen lobt, sondern eine Auszeichnung, die dem Menschen (und der gesamten lebendigen Schöpfung) geschenkt wird, indem Gott sich mit ihnen identifiziert.

Toleranz und Nächstenliebe – ein ungeklärtes Verhältnis⁴⁶

Mit Blick auf den Umgang mit Ablehnung soll es im Folgenden um die biblischen Liebesgebote gehen⁴⁷ Es wird der These nachgegangen, dass die biblischen Liebesgebote Christ:innen zu Toleranz

⁴² Cf. für die alttestamentliche Sicht auf den Menschen allgemein Wagner: »Mensch«, wo Wagner auch herausstellt, dass »Fleisch« auf den »Aspekt des körperlich-vergänglichen Anteils an Mensch und Tier« verweist.

⁴³ Cf. prominent Luther: »Heidelbergae Habita«, These 21 [samt Erläuterung der These].

⁴⁴ Cf. Luther: »Heidelbergae Habita«, These 28 [samt Erläuterung der These].

⁴⁵ Vgl. hierzu die in Fußnote 31 bereits erwähnten Ausführungen Ebelings zur Toleranz Gottes.

⁴⁶ Diesen Teil verantwortet Liv Steinebach.

⁴⁷ Aufgrund der Verhandlung der These in der Ethik stehen vor allem Nächstenliebe, Fremdenliebe und Feindesliebe im Fokus, da diese Liebesgebote auf andere Menschen ausgerichtet sind. Dass die Gottesliebe in biblischen Schriften immer einen konstitutiven Anteil daran hat, wie Menschen gesehen werden, schwingt dabei natürlich mit.

motivieren, und danach gefragt, ob und inwiefern in den biblischen Liebesgeboten Toleranz im Sinne des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ angelegt ist. Da im Nächsten-, Fremden- und Feindesliebegebot eine deutliche Kategorisierung von Eigen- und Fremdgruppen zu erkennen ist, steht hier die Frage im Zentrum, ob Toleranz theologisch als die geforderte Nächsten-, Fremden-, und Feindesliebe gedacht werden kann. Die folgenden Überlegungen beschränken sich dabei darauf, wie das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ als Analyseinstrument auf das Nächstenliebegebot (erstmal in Lev 19,18b) anwendbar ist.

Zunächst wird dazu der Forschungsanlass begründet. Anschließend soll der biblische Text des Nächstenliebegebotes in Lev 19,18b sowie des Fremdenliebegebotes in Lev 19,34 mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ in Verbindung gebracht werden. Damit wird einerseits deutlich, wie genau diese Texte mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ assoziiert werden können, und andererseits wird gezeigt, inwiefern das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ als heuristische Methode eine Möglichkeit bietet, Toleranzelemente in über 2000 Jahre alten Texten zu identifizieren.

Die Notwendigkeit einer Bestimmung des Verhältnisses von Toleranz und Nächstenliebe

Man könnte sich fragen, warum das Verhältnis von Toleranz und Nächstenliebe so ausdifferenziert behandelt werden muss. Die Anschlussfähigkeit von Toleranz an die Liebesgebote scheint im Toleranzdiskurs und der dazugehörigen Fachliteratur in Theologie, Religionssoziologie oder Philosophie doch recht einleuchtend. Hier ist eine selbstverständliche Verbindung von Toleranz und Nächstenliebe erkennbar, die allerdings nicht systematisch erklärt wird. Mal werden Nächstenliebe und Toleranz synonym gesetzt,⁴⁸ mal als Kausalzusammenhang gesehen⁴⁹ oder es kommt dazu, dass von den »christlichen Prinzipien der Nächstenliebe und Toleranz«⁵⁰ gesprochen wird. Mit dieser Selbstverständlichkeit geht eine Unschärfe einher, die zu missverständlichen Diskussionen ohne konstruktives Ergebnis führen kann. Für unseren Kontext scheint es vor diesem Hintergrund also sinnvoll, nach einer systematischen Differenzierung der beiden Begriffe zu suchen.

Gleichheitsanerkennung als Verbindung des Nächstenliebegebotes und Toleranz

Das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ erleichtert diese Suche, da mit dem Modell eine Toleranzdefinition mitgeliefert wird, die sowohl als Ausgangspunkt, als auch als heuristische Methode auf das Nächstenliebegebot angewendet werden kann. Auf der Toleranz-Seite können die Elemente von Ablehnung und Respekt als tragende Säulen herausgestellt werden. Dabei ist mit Respekt, wie bereits vorgestellt, eine Gleichheitsanerkennung gemeint, die zwischen Eigen- und Fremdgruppe stattfindet.⁵¹ Diese Gleichheitsanerkennung als Prozesskomponente initiiert die Zähmung der Ablehnung und macht Toleranz möglich.

48 Im selben Kontext wird häufig auch gefragt, warum gläubige Menschen und ihre religiösen Institutionen sich nicht an ihre eigenen Spielregeln halten. Cf. z. B. Kiesel: »Ringparabel«, S. 16.

49 Cf. z. B. Friedrichs: »Verhältnis«, S. 175 oder Jackson: »Priority of Love«, S. 62.

50 Rosta: »Links-Rechts«, S. 201.

51 Zu Bernd Simons Studie, dass Respekt in Konfliktsituationen als Gleichheitsanerkennung verstanden werden kann. Cf. Simon: »Intergroup conflict«, S. 147–163 und Simon: »Respect«, S. 536–552.

Eine solche Gleichheitsanerkennung kann nun im zweiten Halbvers des Nächstenliebegebotes in der Hebräischen Bibel (Lev 19,18b) ebenfalls erkannt werden. Dadurch, dass im Imperativ des Gebots (»und Du sollst lieben« bzw. im Hebräischen »וְאַהַבְתָּ לְרֵעֲךָ«)⁵² ein Du angesprochen wird, das dem Nächsten (»Deinem Nächsten« bzw. im Hebr. »לְרֵעֲךָ«) gegenübergestellt ist, sind hier zwei potenzielle Konfliktparteien benannt: ein Du bzw. aufgrund des allgemeinen Gesetzescharakters: die Angesprochenen und Nächsten, die zum Du assoziiert werden, aber als unbestimmte Personen auftauchen. Die »Nächsten« hier als »Fremd«-Gruppe zu benennen, wie vom Modell aus nahelegend, kann irritierend wirken, insofern einem die Nächsten gerade nicht fremd, sondern bekannt sind. Tatsächlich scheint es zunächst naheliegender, das Gebot nicht zwischen Eigen- und Fremdgruppe zu verorten, sondern für die Eigengruppe geltend zu machen, insofern die vorangehenden Verse (Lev 19,13–18a) durchgehend Situationen thematisieren, in denen sich Menschen unsolidarisch oder den sozialen Zusammenhalt gefährdend verhalten. Damit ist die Kohäsion der eigenen Gruppe gefährdet, womit die Ebene 2-Identität auseinanderzufallen drohen könnte.

Die Kategorien des »Ablehnung-Respekt-Modells« dennoch zu übernehmen, bietet sich dann an, wenn als Nächste alle diejenigen zu verstehen sind, die zum Volk JHWHs dazugehören.⁵³ Als solche unterscheiden sie sich untereinander durch sozialen Status, Geschlecht u. v. m., sodass sich innerhalb der Ebene 2-Identität verschiedene Ebene 1-Identitäten finden. Im Kontext des Nächstenliebegebotes bietet sich auch diese Lesart an, insofern mit den Tagelöhnern, Blinden und Tauben sowie Großen und Geringen (Lev 19,13–15) Vertreter:innen einer möglichen Subgruppe genannt werden.

Für beide Fälle begründet der zweite Versteil die Gleichheitsanerkennung (im Hebr.: »כְּמִוְךָ« zwischen den Mitgliedern des Volkes JHWHs und kann im Deutschen sowohl mit »wie Dich selbst«, als auch mit »denn er ist wie Du« übersetzt werden.⁵⁴ Es gibt hier keine eindeutig richtige Übersetzung. Auch wenn die erste Variante vielleicht bekannter ist,⁵⁵ ist die zweite Variante für die vorliegende Betrachtungen zu Toleranz besonders interessant. Denn der Fokus liegt hier nicht auf der Selbstliebe der adressierten Person, sondern begründet das Gebot damit, dass der Nächste einem selbst gleich ist. Bei der »Denn er ist wie Du«-Variante taucht »er« als der Nächste und gleichartige Andere direkt auf und wird mit dem »Du« assoziiert. Dass diese Übersetzungsvariante eine Relevanz für jüdische wie auch christliche Theologie hat, zeigt vor allem die Diskussion der Stelle in der jüdischen Auslegungstradition im deutschsprachigen Raum spätestens

52 Alle Zitate aus dem Hebräischen folgen der Biblia Hebraica Stuttgartensia.

53 Cf. Diesel: »Selbstvorstellungsformel«, S. 6f.

54 Cf. für eine Übersicht und Diskussion dieser beiden Übersetzungsweisen: Schüle: »Denn er ist wie du«, S. 515–534.

55 Die Übersetzung »Wie Dich selbst« ist bei Christ:innen bekannter, da sich in der Rezeptionsgeschichte viele Bibelübersetzungen am Text der griechischen Septuaginta (LXX) orientiert haben, wo in Lev 19,18 steht: »ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν« (im Dt. eher übersetzbar mit: Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst.). Diese Formulierung lässt sich auch im NT antreffen (Mt 19,19; Mk 10,31; Lk 10,27).

seit dem 18.,⁵⁶ wie auch die prominenten Überlegungen Martin Bubers im 20. Jahrhundert⁵⁷ und außerdem die immer häufigere Diskussion dieser Übersetzungsvariante in den letzten Jahren in der christlichen Exegese.⁵⁸ Es gibt also bereits traditionsreiches theologisches Material, auf dem aufgebaut werden kann, wenn sich mit dieser direkten Gleichheitsanerkennung in der Identitätskonstruktion der Ebene 2 sowie ihren Subgruppen auseinandergesetzt wird.

Wer sind alles andersartige Gleiche?

Die Forderung, jemanden zu lieben, weil diese Person ist wie man selbst, taucht in der näheren Umgebung des Gebotes ein weiteres Mal auf. In Levitikus 19,34 findet sich erneut die hebräische Wortzusammenstellung »ךְיִהְיֶה« zu Deutsch »denn er ist wie Du« im Fremdenliebegebot: »Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben, denn er ist wie Du«. ⁵⁹

Für den vorliegenden Kontext ist wichtig, dass die Liebesgebote in Lev 19 nicht nur die Gleichheitsanerkennung der Menschen fordern, die einem lokal oder emotional nahe stehen. Die Gleichheitsanerkennung soll auch einer Fremdgruppe gelten, wodurch sich diese Gebote auch gegen eine Ablehnung richten, die durch Ressentiments gespeist ist. Verbunden mit dem ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ können wir es auch so beschreiben, dass die übergeordnete Gruppe auf Ebene 2 bekannte und fremde Gesichter inkludiert, da sie alle sind wie man selbst – auch wenn man sie ablehnt.

Fordern die Nächsten- und Fremdenliebegebote also Toleranz?

Es lassen sich also mithilfe des ›Ablehnung-Respekt-Modells‹ gut begründete Parallelen zwischen Nächsten- und Fremdenliebegebot und Toleranz aufzeigen. Das Modell bietet dabei als heuristische Methode die Möglichkeit, Elemente einer im 21. Jahrhundert sozialpsychologisch beschriebenen Toleranz in mehr als 2000 Jahre alten Texten (und den darin festgehaltenen menschlichen Erfahrungen) wiederzufinden. Bei der hier vorgenommenen exemplarischen Betrachtung kam zum Vorschein, dass sich vor allem die im Nächsten- und Fremdenliebegebot geforderte Gleichheitsanerkennung als Verbindungslinie zu Toleranz anbietet und dadurch den Gebotscharakter zu Toleranz motivieren kann. Außerdem geben die Gebote eine ethische Orientierung dazu, wer zu einer übergeordneten Gruppe dazugehört – nämlich nicht nur die eigenen

56 Zu einer Diskussion zwischen Naphtali Herz Wessely und Moses Mendelssohn in Mendelssohns Pentateuch-Übersetzung cf. Hügel: »Queere Auslegungen«, S. 223.

57 Zu einer Zusammenfassung von Bubers Gedanken von 1954 in *Die zwei Glaubensweisen* cf. Schüle: »Denn er ist wie du«, S. 515–517.

58 Cf. zu einer Rezeption in christlicher Theologie neben den schon angesprochenen Arbeiten von Schüle und Hügel z. B. Bosman: »Loving the Neighbour«, S. 571–590.

59 Die Zusammengehörigkeit von Nächsten- und Fremdenliebegebot wurde schon in der Antike betrachtet und ist seitdem Thema theologischer Diskussion im Judentum wie im Christentum. Cf. Hügel: »Queere Auslegungen«, S. 212. Dabei ist es Auslegungssache, ob das Fremdenliebegebot eine Ausweitung oder eine Präzisierung des Nächstenbegriffs bedeutet. Als Ausweitung beschreibt es z. B. Decorzant: »Neighbor«. Als Präzisierung und bedeutenden Punkt des Selbstverständnisses des Volkes Israel versteht es z. B. Bosman: »Loving the Neighbour«, S. 581.

Nachbarn. Damit kann es einem toleranten Zusammenleben in einer pluralen heterogenen Gesellschaft dienen. Wie genau die Nächstenliebe aber aussieht, welche genauen Ablehnungen in biblischen Texten überwunden werden, wenn es um die Nächstenliebe geht, und dass Nächstenliebe mehr beinhaltet als Toleranz, wird sich in weiteren Betrachtungen zeigen.

Ausgehend von den vorgebrachten Überlegungen wurde insgesamt deutlich, dass sich Motive protestantischer Theologie als sehr anschlussfähig an das ›Ablehnung-Respekt-Modell‹ erweisen und sich ihr Potenzial zur Begründung von Toleranz damit sowohl bestätigen als auch vertiefen lässt. Der vermeintliche Absolutheitsanspruch eines protestantischen Glaubens reformatorischer Prägung löst sich bei genauerer Betrachtung auf in eine (selbst-)kritische Religiosität, die Gottvertrauen mit Selbstrelativierung und der Anerkennung Anderer als andersartige Gleiche glaubwürdig verbinden und so Toleranz befördern kann. Statt von einer ›übergeordneten Ebene 2‹ scheint es hinsichtlich der so entstehenden gemeinsamen Gruppenidentität angemessener von einer ›inklusiven Ebene 2‹ zu sprechen. Als verbindende Gemeinsamkeiten dieser Ebene ist die Gottebenbildlichkeit hervorzuheben, die sich nicht so sehr im Vernunftvermögen, sondern vielmehr in Beziehungshaftigkeit, Bedürftigkeit und Verwundbarkeit als einende Elemente ausdrückt. Der trotz Gleichheitsanerkennung nicht aufgelösten Ablehnung kann mit den biblischen Liebesgeboten begegnet werden, die ihre Adressat:innen immer wieder auf die übergeordnete Gemeinsamkeit und die angesichts dessen zu praktizierende Liebe verweisen.⁶⁰

Abstract

The article presents three research projects that explore the resources of Protestant theology for fostering tolerance, all linked through the social-psychological ›disapproval-respect model of tolerance‹. Starting from the assumption that religious individuals may find it particularly difficult to adopt a superior group identity that transcends their faith community, the article first outlines the motives that a self-critical religiosity – rooted in the structure of faith from a Protestant theological perspective – can offer for opening one's group identity toward the inclusion of others. It then examines the human condition before God as a theological resource for shaping a higher-level group identity that promotes universal recognition among equals. Finally, the article discusses how the commandment to love one's neighbor can be interpreted through the ›disapproval-respect model‹ and utilized as a resource for tolerance.

⁶⁰ Wie die anderen Beiträge in diesem Sammelband auch, beruht dieser Beitrag auf einer öffentlichen Ringvorlesung. Der Vortragsstil wurde für die Publikation beibehalten. Für das vorliegende Format mussten die einzelnen Beiträge etwas gekürzt werden. Da Hartmut Rosenau aus gesundheitlichen Gründen die Forschungsgruppe verlassen hat, haben wir seinem Beitrag einen möglichst großen Platz eingeräumt.

Literaturverzeichnis

- Bayer, Oswald: *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994.
- Bieler, Andrea: Ambiguitätstoleranz und empathische Imagination. Praktisch-theologische Erkundungen, in: Bieler, Andrea; Wrogemann, Henning (Hg.): *Was heißt hier Toleranz? Interdisziplinäre Zugänge*, Neukirchen-Vluyn 2014, S. 131–145.
- Busman, Hendrik: Loving the Neighbour and the Resident Alien in Leviticus 19 as Ethical Redefinition of Holiness, in: *Old Testament Essays* 31,3 (2018), S. 570–589, <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2018/v31n3a10>.
- Bultmann, Rudolf: *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925) (Glauben und Verstehen 1), Tübingen 1980.
- Decorzant, Alain: Art. »Neighbor, I. Hebrew Bible/Old Testament«, in: Yeshaya, Joachim; Furey, Constance; LeMon, Joel; Matz, Brian; Römer, Thomas; Schröter, Jens; Walflisch, Barry Dov; Ziolkowski, Eric (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception. Negative Theology* Bd. 21. Berlin/Boston 2023, S. 78–89.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 1976.
- Diesel, Anja Angela: Art. »Selbstvorstellungsformel«, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, 2014, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/37142/> (10.06.2025).
- Ebeling, Gerhard: *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, S. 54–73.
- Edwards, Denis: *Deep Incarnation. God's Redemptive Suffering with Creatures*, Maryknoll, NY 2019.
- Forst, Rainer: *Toleration in Conflict*, Cambridge 2013.
- Friedrichs, Nils: *Das Verhältnis von Christen zu Muslimen und Atheisten*, in: Pollack, Dettlef (Hg.): *Grenzen der Toleranz*, Wiesbaden 2014, S. 155–178, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18679-5_8.
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*, Berlin/Boston 2022.
- Härle, Wilfried: *Ja, aber! Ein Streitgespräch zwischen Glauben und Zweifel*, Berlin/Boston 2025, <https://doi.org/10.1515/9783111578897>.
- Homolka, Walter; Schwöbel, Christoph; von Tippelskirch, Dorothee: *Vorwort*, in: Schwöbel, Christoph; von Tippelskirch, Dorothee (Hg.): *Die Religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg/Basel/Wien 2002, S. 7–10.
- Honneth, Axel: *The struggle for recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge 1995.
- Horn, Christoph: Toleranz in der zeitgenössischen politischen Philosophie, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.): *Toleranz (Orient und Okzident 5)*, Frankfurt am Main 2022, S. 173–200, <https://doi.org/10.5771/9783465145905-173>.
- Hügel, Karin: *Queere Auslegungen der Liebesgebote aus Leviticus*, in: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28 (2020), S. 201–236.
- Johnson, Timothy: *The Priority of Love*, Princeton 2003, <https://doi.org/10.1515/9781400832514>.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781, in: *Preußische Akademie der Wissenschaften* (Hg.): *Kants Werke* (4), Berlin 1968.
- Kiesel, Dagmar: Lessings Ringparabel als Paradigma interreligiöser Toleranz. Perspektiven der abrahamischen Religionen, in: Kiesel, Dagmar; Ferrari, Cleophea (Hg.): *Toleranz (Orient und Okzident 5)*, Frankfurt am Main 2022, S. 133–172, <https://doi.org/10.5771/9783465145905-133>.
- Küng, Hans (Hg.): *Dokumentation zum Weltethos*, München/Zürich 2002.
- Luther, Martin: *Disputatio contra scholasticam theologiam*. 1517, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,1 (1883), S. 221–228.
- Luther, Martin: *Disputatio de Homine*. 1536, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,39,1 (1926), S. 174–180.
- Luther, Martin: *Disputatio Heidelbergae Habita*. 1518, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,1 (1883), S. 350–374.
- Luther, Martin: *Disputationes 1539–1545*, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,39,2 (1932).
- Luther, Martin: *Vorrede zum 1. Band der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften*. 1539, in: *Kritische Gesamtausgabe* (WA) 1,50 (1914), S. 654–662.
- Markschies, Christoph: Art. »Gottebenbildlichkeit. II. Christentum«, in: *GGG* (Bd. 3), Tübingen 2000, S. 1160–1163.
- Mühlhölting, Markus: *Menschen und Tiere – geschaffen im Bild Gottes*, in: Beutler, Ulrich; Hemminger, Hansjörg; Mühlhölting, Markus; Rothgangel, Martin (Hg.): *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?* (Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 30), Frankfurt am Main 2017, S. 129–143.
- Pascal, Blaise: *Über die Religion und über einige andere Gegenstände, übertragen und hrsg. v. Ewald Wasmuth*, Gerlingen 1994.
- Pickel, Gert; Huber, Stefan; Liedhegener, Antonius; Pickel, Susanne; Yendell, Alexander: *Fazit und Ergebnisse*, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.): *Zwischen Nächstenliebe und Abgrenzung. Eine interdisziplinäre Studie zu Kirche und politischer Kultur* (Teilstudie 1), Leipzig 2022, S. 86–89.
- Praetorius, Ina: *Ina Praetorius persönlich*, <https://www.inapraetorius.ch/d/ina-praetorius.php> (09.05.2025).
- Ratschow, Carl Heinz: *Das Heilshandeln und Welthandeln Gottes*, in: *NZStH* 1,1 (1959), S. 25–80, <https://doi.org/10.1515/nzst.1959.1.1.25>.
- Ratschow, Carl Heinz: *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh 1978.
- Rosenau, Hartmut: *Allerversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch* (TBT 57), Berlin/New York 1993, <https://doi.org/10.1515/9783110887341>.
- Rosenau, Hartmut: Art. »Heilsuniversalismus«, in: *GGG* (Bd. 3), Tübingen 2000, S. 1588–1589.
- Rosta, Gergely: *Links-Rechts und religiöse Vielfalt*, in: Pollack, Dettlef; Müller, Olaf; Rosta, Gergely; Friedrichs, Nils; Yendell, Alexander (Hg.): *Grenzen der Toleranz*, Wiesbaden 2014, S. 197–220, https://doi.org/10.1007/978-3-531-18679-5_10.

- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.
- Schüle, Andreas: Denn er ist wie Du. Zur Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18, in: ZAW 113,4 (2001), S. 515–534, <https://doi.org/10.1515/zatw.2001.012>.
- Schwöbel, Christoph: Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: Schwöbel, Christoph; von Tippeckirch, Dorothee (Hg.): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002, S. 11–37.
- Schwöbel, Christoph; von Tippeckirch, Dorothee (Hg.): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg 2002.
- Simon, Bernd: A new perspective on intergroup conflict: The social psychology of politicized struggles for recognition, in: Theory & Psychology 30,2 (2020), S. 147–163, <https://doi.org/10.1177/0959354319887227>.
- Simon, Bernd: A social-psychological approach to Tolerance. The disapproval-respect model, in: Matviyets, Anne Sarah; Veltri, Guiseppe; Rüpek, Jörg (Hg.): Tolerance and Intolerance in Religion and Beyond. Challenges from the past and in the present, London 2023, S. 22–34, <https://doi.org/10.4324/9781003082484-3>.
- Simon, Bernd: Grundriss einer sozialpsychologischen Respekttheorie, in: Psychologische Rundschau 68,4 (2017), S. 241–250, <https://doi.org/10.1026/0033-3042/a000326>.
- Simon, Bernd: Taking Tolerance Seriously. A Proposal From a Self-Categorization Perspective on Disapproval and Respect, in: American Psychologist 78,6 (2023), S. 729–742, <https://doi.org/10.1037/amp0001166>.
- Simon, Bernd; Schaefer, Christoph; Zitzmann, Steffen; Loreth, Lukas; Paffrath, Julian; Grabow, Hilmar; Loewy, Michael: The Meaning of Respect Under Varying Context Conditions, in: Journal of Social and Political Psychology 9,2 (2021), S. 536–552, <https://doi.org/10.5964/jsp.7313>.
- Stöbener, Anja; Nutzinger, Hans G.: Braucht Werterziehung Religion?, in: Joas, Hans (Hg.): Braucht Werterziehung Religion?, Göttingen 2007, S. 23–66.
- Troeltsch, Ernst: Über historische und dogmatische Methode der Theologie (1900), in: Voigt, Friedemann (Hg.): Ernst Troeltsch Lesebuch, Tübingen 2003, S. 2–25, <https://doi.org/10.36198/9783838524528>.
- Turner, John C. et al.: Rediscovering the Social Group. A Self-Categorization Theory, New York 1987.
- Wagner, Andreas: Art. »Mensch (AT)«, 2006, in: WiBiLex, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/26893/> (06.05.2025).
- Wynter, Sylvia: Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom. Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument, in: The New Centennial Review 3,3 (2003), S. 257–337, <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

Autor:innen

Prof. Dr. em. Hartmut Rosenau

Von 2000 bis 2023 Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er forschte unter anderem zu Allversöhnung und einer spapientialen Theologie.

E-Mail: hrosenau@email.uni-kiel.de

Liv Steinebach

Diplom-Theologin, PhD-Candidate im Bereich Dogmatics/Ethics der Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht, NL), promoviert zum Potential der biblischen Liebesgeboten als Toleranzressource.

E-Mail: lirsteinebach@pthu.nl

Dr. Kinga Zeller

Associate Professor für Lutherische Theologie an der Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht, NL). Sie forscht unter anderem zum theologischen Liebesbegriff, zu Fragen des Selbstverhältnisses und zu Toleranz.

E-Mail: kzeller@pthu.nl

Funding Acknowledgement

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 493131063 – FOR 5472. Funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Project number 493131063 – FOR 5472.

Open Access

Der Beitrag ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Beitrags von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.