

Christentum und Toleranz^{*)}

Andreas Pangritz

1) Der Skandal um den hessischen Kulturpreis für Toleranz

Am 20. März 2009 erhielt der in Köln lebende Orientalist und Schriftsteller Navid Kermani die Nachricht vom Protokollchef des Landes Hessen, dass ihm gemeinsam mit dem Mainzer Bischof Karl Kardinal Lehmann und Peter Steinacker, dem ehemaligen Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, sowie dem Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden in Deutschland, Salomon Korn, der Hessische Kulturpreis verliehen werden solle. Gewürdigt werden solle der kulturelle Beitrag der Religionen insbesondere im Blick auf das Thema der „interreligiösen Toleranz“, unter das der Preis in diesem Jahr gestellt worden war. Kaum zwei Monate später machte die Meldung die Runde, dass dem Muslim der Preis wieder aberkannt worden sei – da die beiden Kirchenmänner den Gedanken unerträglich fanden, mit ihm bei der Preisverleihung gemeinsam auf der Bühne zu stehen.

Sie alle wissen, dass Kermani nach einiger Aufregung in den Medien und einem Gespräch mit den Kirchenmännern den Preis am 26. November 2009 doch noch gemeinsam mit Lehmann, Steinacker und Korn verliehen bekam, so dass die Angelegenheit auf sich beruhen könnte. Es ist ja alles noch einmal gut ausgegangen, oder?

Wenn ich den Vorgang unter dem Vortragstitel „Christentum und Toleranz“ doch noch einmal aufgreife, dann wegen einiger Aspekte, die m.E. exemplarisch sind.

Da ist zunächst einmal die Merkwürdigkeit des Vorgangs selbst: Niemand wird in diesem Land gezwungen, einen Preis anzunehmen. Wenn also die beiden Kirchenmänner es unerträglich fanden, gemeinsam mit einem Muslim ausgezeichnet zu werden – man wagt gar nicht, daran zu denken, was gechehen wäre, wenn ihnen die Gemeinschaft mit einem Juden unerträglich gewesen wäre –, wenn ihnen also die Gemeinschaft mit einem Muslim unerträglich war, warum wurde der Preis dann nicht an die beiden Übriggebliebenen – den Juden und den Muslim – verliehen? In jeder anderen Konstellation wäre dies die selbstverständliche Konsequenz gewesen. In diesem Fall jedoch führte die offensichtliche Intoleranz der Vertreter des

^{*)} Überarbeitete Fassung eines Vortrag vom 9. Februar 2012 in der evangelischen Andreaskirche, Bergisch Gladbach-Schildgen.

Christentums als der Mehrheitsreligion zu dem Ergebnis, dass der zur Annahme bereite Vertreter der religiösen Minderheit diskriminiert werden sollte. Als Erklärung kann hier allenfalls darauf verwiesen werden, dass das Land Hessen eben von einem Ministerpräsidenten regiert wurde, der Mitglied in einer sich christlich nennenden Partei war – Roland Koch. So weit ging die Toleranz der hessischen CDU eben nicht. Da ließ man sich lieber von den Kirchenvertretern erpressen.

Dann aber bietet der Vorgang auch höchst bezeichnende inhaltliche Aspekte: Warum eigentlich war die gemeinsame Entgegennahme des Toleranzpreises den beiden Kirchenmännern zunächst unerträglich erschienen? Sie hatten Anstoß genommen an einer Kritik der Kreuzestheologie, die Kermani in einem Zeitungsartikel geäußert hatte.¹ Dies empfanden die Kirchenmänner als „unversöhnlichen Angriff“ auf ihren Glauben – eigentlich erstaunlich, denn es dürfte ihnen ja auch zuvor schon bekannt gewesen sein, dass Muslime nun einmal nicht an das Kreuz glauben.² Dies konnte also niemanden überraschen. Es entsprach vielmehr genau der im Neuen Testament von Paulus geäußerten Erwartung angesichts seiner Predigt vom Kreuz, sie sei nämlich den Juden ein Ärgernis, den Heiden aber eine Torheit (2 Kor 1,23).

Überraschend an dem inkriminierten Zeitungsartikel Kermanis war also nicht die Tatsache, dass er Anstoß am Kreuz nahm, sondern seine gleichwohl geäußerte Toleranz gegenüber einer Darstellung des Gekreuzigten, die darin zum Ausdruck kommende Bereitschaft zum Dialog über die Kreuzestheologie.³ Kermani erinnert sich an einen Besuch in Rom, bei dem er mehr oder weniger zufällig dem Altarbild der „Kreuzigung“ des Barockmeisters Guido Reni (1575-1642) aus den Jahren 1637/38 in der Basilika San Lorenzo in Lucina begegnet war. Er nimmt diese Darstellung als „einen Aufruhr“ wahr, da sie „der Verklärung des Schmerzes widerspreche“, wie sie sonst auf katholischen Darstellungen der Leiden Jesu üblich sei. Das stört ihn im übrigen auch an der Verherrlichung des Martyriums im

¹ Vgl. Navid Kermani, Bildansichten: Warum hast du uns verlassen? Guido Renis „Kreuzigung“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 14. März 2009.

² Vgl. Sure 4 (Von den Frauen), 156: „Und ob ihres Sagens: wahrlich, wir haben den Messias, Jesus, den Sohn Marias getötet. Jedoch nicht getötet haben sie ihn und nicht gekreuzigt; es schien ihnen nur so. ... Wirklich aber haben sie ihn nicht getötet, vielmehr hat Gott ihn zu sich erhoben, denn Gott ist stark und allweise.“ – Vgl. auch Sure 3, 48: „Gott sprach dann: ‚O Jesus, siehe, ich lasse dich sterben; erhebe dich zu mir und reinige dich von denen, die ungläubig sind. Und ich setze am Tag der Auferstehung diejenigen, die dir gefolgt, über diejenigen, die ungläubig waren.‘“

³ Wahrscheinlich hatten die Kirchenmänner den Artikel gar nicht gelesen; andernfalls müsste man Helmut Seemann, Präsident der Klassik Stiftung Weimar und Jurymitglied des Hessischen Kulturpreises zustimmen, der die Intoleranz Kardinal Lehmanns kommentierte, indem er feststellte, dass dieser offenbar „einen Text nicht verstehen kann“, dass er also „über die Grundausstattung eines kulturellen Menschen“ nicht verfüge (vgl. Interreligiöser Kulturpreis vorerst gescheitert. Jurymitglied kritisiert Kardinal Lehmann. Helmut Seemann im Gespräch mit Stephan Karkowsky, Deutschlandradio, 14. 5. 2009).

schiitischen Islam, die „bis hin zum Pornographischen zelebriert“ werde. Dann folgt eine Kritik der Kreuzestheologie, die den Kirchenmännern wohl als lästerlich erschienen sein mag: „Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. ... Gerade weil ich ernst nehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab. Nebenbei finde ich die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung ... Ich kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. ... Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt worden sei. Jesus sei entkommen. Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.“

Und doch schlägt Kermanis Bericht plötzlich um, als er sich an die Begegnung mit der „Kreuzigung“ von Guido Reni erinnert, deren Anblick er „so berückend“ fand, „so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur man –, ich könnte an das Kreuz glauben.“ Warum? Was ist anders in Renis Darstellung des Gekreuzigten? „Reni verklärt nicht den Schmerz, den er nicht zeigt. ... Sein Jesus hat keine Wunden, keine Abzeichen der Striemen und Hiebe, ist schlank, aber nicht abgemagert. Selbst wo seine Hände und Füße ans Kreuz genagelt sind, fließt kein Blut. Wären die Nägel nicht, es sähe aus, als breite er die Hände zum Gebet aus. Er blickt in den Himmel ...: Schau her, scheint er zu rufen. ... Schau auf die Erde, schau auf uns. Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?“ Letztlich erscheint Kermani dieser Jesus in seiner Gottverlassenheit, in seinem Sterben als Stellvertreter „für die Menschen, für alle Menschen“.

Zweifellos handelt es sich in dieser Auseinandersetzung eines Muslims mit der Kreuzestheologie nicht um theologisch-korrekte kirchliche Lehre. Kermanis alternative Kreuzestheologie trägt vielmehr Züge dessen, was in der frühen Kirche als doketische Christologie kritisiert wurde, wonach Jesus am Kreuz nicht wirklich gelitten habe. Und doch zeigt sich hier, wie ein Andersgläubiger, der im Rahmen seiner Tradition das Kreuz als Symbol des Christlichen ablehnt, ablehnen muss, zu einer toleranten Haltung gegenüber dem Kreuz kommen kann, die nicht nur Andersgläubige respektiert, „die zum Kreuz beten“, sondern sich in einem inneren Dialog selbstkritisch auch mit der eigenen schiitischen Tradition auseinandersetzt und zugleich Probleme in der christlichen Tradition benennt, die doch auch von Christen selbstkritisch thematisiert werden sollten: Hat nicht tatsächlich eine forcierte Kreuzestheologie zur Verklärung gesellschaftlichen Leidens beigetragen?

Schlimmer noch: Hat nicht die christliche Tradition gerade auch im Namen des Kreuzes grausamste Formen religiöser Intoleranz kultiviert?

Damit komme ich zum zweiten Teil meines Vortrags: Christentum und Intoleranz.

II) Christentum und Intoleranz

Ich habe mich so ausführlich bei dem Konflikt um den hessischen Kulturpreis aufgehalten, weil er m. E. lehrreich ist im Blick auf das Thema des Vortrags. – „Christentum und Toleranz“? Ein Blick auf zweitausend Jahre Geschichte des Christentums lässt Zweifel daran aufkommen, ob das „und“ in der Titelformulierung haltbar ist. Toleranz gegenüber Andersgläubigen musste vielmehr gegen die Intoleranz des Christentums, auch in seiner protestantischen Variante, durchgesetzt werden. So könnte ein Titel wie der eines Essays von Dorothee Sölle – „Christentum und Intoleranz“ – möglicherweise eher naheliegen.⁴

Angesichts der heute verbreiteten Selbststilisierung des Christentums als Religion der Toleranz im Gegensatz zur Intoleranz des Islam, sind einige historische Erinnerungen nötig.

1. Zur Geschichte von Toleranz und Intoleranz

Solange die Christen im Römischen Reich eine zeitweilig verfolgte Minderheit waren, forderten sie Religionsfreiheit im Sinne der Toleranz für ihre Religionsausübung. Diese wurde zunächst 311 durch ein Edikt des Kaisers Galerius gewährt und durch ein Zirkularschreiben des Kaisers Licinius nach einer Vereinbarung mit dem Kaiser Konstantin im Jahr 313 bekräftigt. Letzterer ging schon bald zur Bevorzugung der Christen über, so dass diese nach ihrer staatlichen Anerkennung ihrerseits zu Verfolgern wurden. Der Restaurationsversuch des Kaisers Julian, der Toleranz für alle verkündigte, heidnische Tempel wieder eröffnen ließ und sogar den Juden anbot, in Jerusalem einen neuen Tempel zu errichten, blieb Episode.⁵ Unter Kaiser Theodosius I. wurde das Christentum zur Staatsreligion erhoben – mit verhängnisvollen Folgen für alle Andersgläubigen. Als der christliche Kaiser im Jahr 388 den Wiederaufbau einer von christlichen Fanatikern in Kallinikum am Euphrat niedergebrannten Synagoge anordnete, wurde ihm von Bischof Ambrosius von Mailand die Teilnahme am Abendmahl verweigert, so dass er sich

⁴ Vgl. Dorothee Sölle, *Christentum und Intoleranz*, in: dies., *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Stuttgart 1978, 71-82.

⁵ Vgl. Henry Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin / New York 1972, 178f.

gezwungen sah, seinen Wiedergutmachungsbefehl rückgängig zu machen.⁶ Den klassischen Ausdruck für die christliche Intoleranz prägte im Westen der Kirchenvater Augustin mit der aus dem Gleichnis Jesu vom großen Abendmahl (Luk 14,15-24) übernommenen Formel „Cogite intrare“ (Zwingt sie einzutreten).⁷

Im Mittelalter waren die Juden die einzige abweichende Minderheit, die in den christlichen Staaten toleriert wurde, wenn auch nur unter diskriminierenden Bedingungen und entwürdigenden Ausnahmegesetzen. Die als heilige Kriege theologisch begründeten Kreuzzüge gegen die Herrschaft der Muslime im Nahen Osten, die gerade im Rheinland mit Pogromen gegen die Juden Hand in Hand gingen, müssen als schwerer Missbrauch des Kreuzes beurteilt werden, durch den das Bild des Christentums als Religion der Intoleranz bei Juden und Muslimen nachhaltig geprägt wurde – mit Nachwirkungen bis heute. Intoleranz nach außen ging Hand in Hand mit Intoleranz nach innen, wofür die Verfolgung der spätmittelalterlichen Häretiker, Katharer, Waldenser, Hussiten durch Inquisition, Ketzerverbrennungen und Kriege stehen. Der Abschluss der christlichen Reconquista durch den Sieg der Katholischen Könige Ferdinand und Isabella über Boabdil, den Emir von Granada, im Jahr 1492 ging Hand in Hand mit der Vertreibung der Juden aus Spanien; zugleich wurde in jenem „Jahr der Wunder“ durch die Expedition des Columbus das Zeitalter der Conquista Lateinamerikas als Beginn des europäischen Kolonialismus eröffnet, der die Rahmenbedingungen für eine erfolgreiche christliche Missionstätigkeit außerhalb Europas schuf.⁸

Renaissance und Humanismus haben der Toleranz allenfalls den Boden bereitet, sie aber noch nicht herbeigeführt. Die auch heute noch gelegentlich vertretene Ansicht, die Reformation habe die Toleranz gebracht, ist irrig. Man braucht hier nur an Martin Luthers schauerliche Pamphlete gegen die Juden aus dem Jahr 1543 zu erinnern⁹ oder an die Ketzerverbrennung des Antitrinitariers Miguel Servet im reformierten Genf des Jahres 1553. Die frühesten Vertreter einer Toleranz gegenüber Andersgläubigen gingen aus dem sog. „Linken Flügel“ der Reformation hervor. Hier

⁶ Vgl. Karl Kupisch, *Kirchengeschichte I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen*, Stuttgart u.ä. 1973, 93f.

⁷ Vgl. Aurelius Augustinus, Brief 93,2,5: „Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest, daß der Hausvater zu seinen Knechten sagte: ‚Alle, die ihr findet, nötigt hereinzukommen‘ ...“ (zit. nach: *Alte Kirche*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert v. Adolf Martin Ritter [Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. I], Neukirchen-Vluyn 1977, 211). – Vgl. auch H. Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, 261.

⁸ Vgl. Bernard Vincent, *„Das Jahr der Wunder“. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik*, Berlin 1992.

⁹ Vgl. etwa Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* [1543], in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe), Bd. 53, Weimar 1914, 411-552.

wäre an den Spiritualisten Sebastian Franck¹⁰ und an den aus Italien stammenden Humanisten Sebastian Castellio¹¹ zu erinnern.

Das 16. Jahrhundert ist zugleich das Jahrhundert der ersten staatlichen Toleranzedikte. Zu beachten ist, dass es sich hier um Regelungen handelte, die nicht theologisch begründet waren, sondern den Erfordernissen der Staatsraison im entstehenden Absolutismus bzw. der ökonomischen Prosperität geschuldet waren.¹² Als Beispiele wären zu nennen: der Landtagsbeschluss des Fürstentums Siebenbürgen (1557), durch den verschiedene protestantische Sekten unter Einschluss der Unitarier (Antitrinitarier) toleriert wurden – bezeichnenderweise in einem Vasallenstaat des Osmanischen Reiches; das Edikt der Warschauer Konföderation (1573) mit ähnlicher Breite der tolerierten Gruppen – es wurde im Zuge der Gegenreformation wieder aufgehoben; und schließlich das Edikt von Nantes (1598), durch das nach jahrelangen Konfessionskriegen den Hugenotten im mehrheitlich katholischen Frankreich Gewissensfreiheit gewährt wurde – es wurde 1685 vom absolutistischen Sonnenkönig wieder aufgehoben.

Das Zeitalter der Konfessionskriege als Ausdruck innerchristlicher Intoleranz zwischen den Konfessionen wird in Deutschland mit dem 30jährigen Krieg assoziiert. Wesentlich länger dauerte der achtzigjährige niederländische Freiheitskrieg gegen die spanischen Habsburger, der im Westfälischen Frieden von 1648 mit der Unabhängigkeit der nördlichen Niederlande endete. Während es das Ziel des Regenten Wilhelm von Oranien-Nassau gewesen war, Religionsfreiheit für alle christlichen Bekenntnisse durchzusetzen, forderte der aufkommende niederländische Calvinismus seine Privilegierung als exklusive Staatsreligion, so dass die gegenüber Katholiken, Lutheranern und Täufern, später auch gegenüber den Juden geübte Toleranz stark eingeschränkt wurde und mit massiver Diskriminierung Hand in Hand ging. Das Zeitalter der Konfessionskriege konnte nur dadurch beendet werden, dass sich Staat und Gesellschaft im Prozess der neuzeitlichen Säkularisierung von kirchlicher Bevormundung emanzipierten und

¹⁰ Vgl. Sebastian Franck, Von vier zwieträchtigen Kirchen (ca. 1531), in: *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, hg. v. Heino Fast, Bremen 1962, 246-248.

¹¹ Der von Sebastian Castellio, Professor für Griechisch an der Universität Basel, herausgegebene Sammelband *De haereticis, an sint persequendi?* (Über die Häretiker, ob man sie verfolgen soll) erschien 1554 anonym als Protest gegen die Verurteilung des Antitrinitariers Servet in Genf.

¹² Zu den Motiven von Toleranz in der frühen Neuzeit vgl. die Unterscheidung zwischen „pragmatischer Toleranz“, „Konsens-Toleranz“ und „dialogischer Toleranz“ bei Eckehart Stöve, Art. Toleranz I. Kirchengeschichtlich, in: TRE, Bd. 23, 2002, 646-663.

den Streit um die Wahrheit des Glaubens reglementierten. Jedenfalls ist Toleranz aufs engste mit Religionsfreiheit verbunden.¹³

Erst die Aufklärung brachte den Durchbruch des Toleranzgedankens, wobei dieser nur zu oft gegen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste. Die von Lessing in seinem Drama „Nathan der Weise“ (1779) aktualisierte Fassung der von Boccaccio übernommenen Ringparabel, die ihre Wurzeln wahrscheinlich im maurischen Spanien des 11. Jahrhunderts hat, kann als Symbol der Toleranzidee im deutschen Sprachraum gelten. Wiederum war die politische Durchsetzung des aufklärerischen Prinzips der Toleranz nicht theologisch motiviert; sie lag vielmehr im ökonomischen Interesse bzw. der Staatsraison des aufgeklärten Absolutismus. Dies gilt für das Toleranzedikt von Potsdam von 1685, mit dem der Große Kurfürst den aus Frankreich vertriebenen hugenottischen Refugiés Zuflucht in Brandenburg bot, aber auch für die machtpolitisch motivierte Toleranz Friedrichs II. im Preußen des 18. Jahrhunderts und das Toleranzpatent von 1782, mit dem Joseph II. – bei Beibehaltung der Katholischen Kirche als öffentlicher Religion – den Protestanten, Orthodoxen und Juden private Religionsausübung in Österreich zugestand.

Anders verlief die Entwicklung in Nordamerika, wo die Durchsetzung prinzipieller Religionsfreiheit durchaus theologisch motiviert war, indem sie sich aus der Einwanderung von in Europa diskriminierten und verfolgten religiösen Dissidenten im Zuge der Lossagung vom britischen Mutterland ergab (vgl. die Unabhängigkeitserklärung von 1776). So wurde 1791 im First Amendment zur US-amerikanischen Verfassung uneingeschränkte Religionsfreiheit zum Verfassungsprinzip erklärt.¹⁴ Auf dem europäischen Kontinent musste die Religionsfreiheit jedoch gegen die privilegierten Staatskirchen durchgesetzt werden. Ausgangspunkt dafür war die Französische Revolution von 1789, die auch die Emanzipation der Juden zu gleichberechtigten Staatsbürgern einleitete.

¹³ Vgl. H. R. Guggisberg, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, hg. v. H. Lutz, 1977, 455-481; hier 458f.: „Ein Mensch übt Toleranz, wenn er einen anderen Menschen duldet, der sich in seinen Meinungen und Anschauungen und vielleicht auch in seinem Handeln von ihm unterscheidet. Eine Obrigkeit praktiziert Toleranz, wenn sie religiöse Minderheiten, die sich von der offiziellen Kulturausübung distanzieren, in ihrem Staatswesen leben lässt ... ‚Religionsfreiheit‘ hingegen bedeutet ein gewährtes Recht und dadurch einen Zustand, den die Bürger eines Staatswesens genießen, und zwar als Konsequenz der von der Regierung praktizierten Toleranz. Anders gesagt: Toleranz ermöglicht, gewährt und schafft Religionsfreiheit; Religionsfreiheit ihrerseits erlaubt die Entstehung eines religiösen Pluralismus innerhalb der staatlich-politischen Gemeinschaft.“

¹⁴ Wortlaut des First Amendment: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.“

Es ist aber auch von einer gewissen „Dialektik der Aufklärung“ im Blick auf die Toleranzidee zu reden. So forderte der Präsident der konstituierenden französischen Nationalversammlung, Stanislas Marie Adélaïde Comte de Clermont-Tonnere, in den Debatten der Versammlung über die bürgerliche Gleichstellung von Protestanten und Juden am 23. Dezember 1789: „Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen aber ist alles zu gewähren.“ Die universalen Menschenrechte sollten demnach den Juden nur gewährt werden, sofern sie sich von ihrem partikularen jüdischen Selbstverständnis distanzieren.

Im 19. und 20. Jahrhundert sollte sich zeigen, dass es gerade die Kirchen waren, die sich einer allgemeinen Toleranz im Sinne umfassender Religionsfreiheit weiterhin widersetzen und dass sich nicht wenige Christen auch an der antisemitischen Bewegung beteiligten. So muss schließlich auch von einer „Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust“, der Vernichtung des europäischen Judentums zur Zeit des Nationalsozialismus, als mörderischer Konsequenz von Intoleranz geredet werden.¹⁵

2. Intoleranz Gottes?

Dietrich Bonhoeffer hat 1939 die Ambivalenz reformatorischer Theologie gegenüber der Toleranzidee in einem geistesgeschichtlichen Vergleich zwischen Europa und der Neuen Welt thematisiert: „Die Geschichte der Kirche ... in Amerika“ habe ihre „Besonderheit ... darin, daß Amerika von Anfang an die Zufluchtsstätte der verfolgten Christen des europäischen Kontinents gewesen ist“. So sei Amerika gerade als „protestantisches“ Land zum „Asyl für die Opfer religiöser Intoleranz“ geworden.¹⁶ „Im Asyl“ aber habe „der Streit keinen Raum mehr. Konfessionelle Schärfe und Intoleranz“ müsse „für den aufhören, der sich selbst der Intoleranz entzogen hat.“ Mit der Inanspruchnahme des „Rechts auf Flucht“ habe „der christliche Flüchtling“ aber „das Recht auf Kampf verwirkt“. Ja, der „Verzicht auf den konfessionellen Kampf“ sei in Amerika geradezu als „eine erkämpfte christliche

¹⁵ Zur *Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Handreichung Nr. 39 der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1980, 10 [Synodalbeschluss der EKIR vom 11. Januar 1980]. – Vgl. Dorothee v. Tippelskirch, Von göttlicher Geduld und gebotener Toleranz, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 223: „Wir sprechen heute von Toleranz, nachdem die lange Tradition der Intoleranz unter dem christlichen Signum in Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa, einschließlich des Versuchs, das Judentum auszulöschen, zuletzt ihren vermutlich innersten Kern gezeigt hat: den mörderischen Beseitigungswillen gerichtet gegen jeden Anderen, der nicht ist, wie ich bin, und nicht glaubt, woran ich glaube.“

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Protestantismus ohne Reformation* (1939), in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hg. v. Dirk Schulz, Gütersloh 1998 (DBW 15), 441.

Möglichkeit“ verstanden worden.¹⁷ „So wird der Begriff der *Toleranz* für die amerikanische Christenheit zum Grundbegriff alles Christlichen. Jede Intoleranz ist an sich unchristlich. Nicht für einen konfessionellen Kampf als solchen, sondern für die Opfer eines solchen Kampfes bringt man darum Verständnis und Teilnahme auf.“¹⁸ Vor dem Hintergrund des deutschen Kirchenkampfes läuft dies für Bonhoeffer jedoch auf eine zutiefst problematische „Relativierung der Wahrheitsfrage“ hinaus: Musste aus amerikanischer Perspektive nicht der Kampf der Bekennenden Kirche gegen die Häresie der Deutschen Christen als Ausdruck von Intoleranz, als unerträglicher Fanatismus gelten? Ohne Zweifel, für Dietrich Bonhoeffer gehörte eine gewisse Intoleranz notwendigerweise zum Streit um die evangelische Wahrheit hinzu, wie er im Deutschen Kirchenkampf ausgefochten wurde. So konnte er in Erinnerung an Cyprians Formel „extra ecclesia nulla salus“ [außerhalb der Kirche kein Heil]¹⁹ formulieren: „Wer sich wissentlich von der Bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil.“²⁰

Ein Jahr später redet Karl Barth in der Gotteslehre seiner „Kirchlichen Dogmatik“ zwar von Gottes „Geduld“ als einer der „Vollkommenheiten“ seines „Liebens“. Wenn er aber auf die „Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit“ zu sprechen kommt, dann will er Gottes „Einheit“ zunächst als dessen „Einzigkeit“ (singularitas) verstehen; denn „jeder, der nicht einzig, nicht dieser Einzige wäre, wäre nicht Gott“.²¹ Ja, es gebe „keinen gefährlicheren, keinen revolutionärerem Satz“ als den, „daß Gott Einer, daß Keiner ihm gleich ist!“ Konkret: „An der Wahrheit des Satzes, daß Gott Einer ist, wird das Dritte Reich Adolf Hitlers zu Schanden werden.“ Das ist 1940 veröffentlicht worden, zu einer Zeit also, als Hitlers Macht ihren Höhepunkt zu erreichen schien. Die Exklusivität des einen Gottes erhält ihre polemische Spitze in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.

Doch leider verallgemeinert Barth die konkrete Aussage sofort: Wenn der Satz von der Einzigkeit Gottes so ausgesprochen werde, „daß er gehört und begriffen wird“, dann könne „gerade das, was die Neuzeit Toleranz nennt, ... gar keinen Raum mehr haben. Neben Gott gibt es nur seine Geschöpfe oder eben falsche Götter und also neben dem Glauben an ihn Religionen nur als Religionen des Aberglaubens, des

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Protestantismus ohne Reformation*, a.a.O., 442.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Protestantismus ohne Reformation*, a.a.O., 443.

¹⁹ Die auf Cyprian von Karthago zurückgehende Formel war von Augustin in seiner Schrift „Über die Taufe“ (4,17,24) wieder aufgegriffen worden (vgl. *Alte Kirche*, hg. v. A. M. Ritter, 204).

²⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* (1936), in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, hg. v. Otto Dudzus u.a., Gütersloh 1996 (DBW 14), 676.

²¹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, Erster Halbband, Zürich 1940, 498 (§ 31: Die Vollkommenheiten der göttlichen Freiheit).

Irrglaubens und letztlich des Unglaubens.“²² Hier drängt sich die Frage auf, ob diese allgemeine Folgerung aus Gottes Exklusivität wirklich notwendig ist. Wird hier nicht doch eine theologische Begründung christlicher Intoleranz gegen Andersglaubende geliefert?

Auch noch nach dem Krieg liest man bei Emil Brunner in einem Exkurs zur „Intoleranz Gottes“, dass Toleranz auf einen gefährlichen Relativismus hinauslaufe, der dem Bekenntnis zur Wahrheit des Evangeliums widerspreche: „Die Wahrheit selbst ist intolerant ... Und das Gute ist intolerant; denn es will das Nichtsein des Bösen. Es ist darum kein Zufall, dass die höchsten geistigen Religionen intolerant sind ..., dass vor allem der Glaube, der allein den heiligen Herrn kennt, im höchsten Grade intolerant ist.“²³

Auch wenn solche dogmatischen Setzungen heute kaum mehr als politisch korrekt gelten dürften, so impliziert der neue „missionarische“ Diskurs in den Kirchen, gerade auch in der Evangelischen Kirche im Rheinland, die „missionarisch Volkskirche“ sein will, doch immer wieder die Gefahr des Umschlags in Intoleranz.

3. Toleranz aus Glauben

Dennoch: Toleranz wäre nur schwach begründet und krisenanfällig, wenn sie sich allein auf die Zurückdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben stützen würde. Auch ist Toleranz nicht mit Relativismus oder mit der Gleichgültigkeit und Beliebigkeit des „anything goes“ zu verwechseln. Zu fragen ist vielmehr nach der Möglichkeit einer „Toleranz aus Glauben“, einer Toleranz, die im christlichen Bekenntnis selbst begründet ist. Dazu ist es erforderlich, innerhalb der christlichen Lehre nach alternativen Konzepten zu suchen, die zu einer theologisch begründeten

²² K. Barth, a.a.O., 500.

²³ Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, Dogmatik Bd. 1, Zürich 1946, 185f.: Exkurs „Die ‚Intoleranz‘ Gottes.“ – Vgl. ebd.: „Man hat in neuerer Zeit gegenüber der christlichen Intoleranz sehr oft die Toleranz der indischen Religionen ... und der Mystik überhaupt gerühmt. ... Wenn aber Toleranz die innere Duldung des Andersglaubens, das Nichtgeltendmachen der Offenbarungswahrheit gegen den Andersglaubenden bedeutet, so kommt sie einem Relativismus gleich, für den es absolute Wahrheit überhaupt nicht gibt. Dieser Relativismus, der hinter der Lessingschen Parabel von den drei Ringen steht, ist letzten Endes Verzicht auf Wahrheit und Verzicht auf das Gute.“ Zwar fügt Brunner hinzu: „Aber weil diese Heiligkeit mit der Liebe, dieser Herrenwille mit der Selbsthingabe identisch ist, kann echter Christusglaube seine Intoleranz nur in liebendem Missionswillen bewähren, der auf alle, sogar beschützende, Gewalt verzichtet.“ Dennoch kann er nicht darauf verzichten, „die indische, die mystische Toleranz“ zu diffamieren: Sie hänge „mit dem Fehlen des persönlichen Gottesbegriffs“ zusammen und laufe auf „müde Resignation“ hinaus, „diese heimliche Verzweiflung am Wahren und Guten, die der Mystik innewohnt“.

Toleranz beitragen können, einer Kultur der Toleranz, die dem interreligiösen Dialog dient.²⁴

Gerhard Ebeling hat darauf hingewiesen, dass Martin Luther im Jahr 1536 aus Anlass einer Disputation über die Rechtfertigung des Sünders im Blick auf Röm 3,28 – „Wir sind überzeugt, dass der Mensch aus Glauben ohne Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird“ – von einer „incomprehensibilis tolerantia et sapientia Dei“, einer unbegreiflichen Geduld und Weisheit Gottes, gesprochen habe.²⁵ Leider hat Luther daraus jedoch keine ethischen Konsequenzen gezogen.²⁶ Zu schwach erscheint mir auch Luthers Aufteilung von Intoleranz und Toleranz auf Glaube und Liebe, die seiner Zwei-Reiche-Lehre entspricht: „Der Glaube kann nichts dulden, die Liebe hingegen duldet alles.“²⁷ Dies kann die Lösung nicht sein; denn hier droht jederzeit die Gefahr, dass die Intoleranz des Glaubens in eine zwischenmenschliche Intoleranz umschlägt, wofür Luther mit seinem Judenhass das beste Beispiel ist.

So müsste man weiter zurückfragen nach biblischen Motiven einer Kultur der Toleranz. Hier könnte an das alttestamentliche Fremdenrecht erinnert werden, das sich aus der Erfahrung des Volkes Israel herleitet, selbst aus der Sklaverei befreit worden zu sein (vgl. Lev 19,33f.). Daneben könnte auf die schöpfungstheologisch begründete Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, jedes Menschen verwiesen werden.²⁸ Als drittes biblisches Motiv könnte auf die recht verstandene Kreuzestheologie verwiesen werden, die nach Brunner „die vollkommenste Toleranz“ impliziert: „Der Gott, der seinen eigenen Sohn dahingab zur Erlösung der Welt, und dessen Herrlichkeit im Kreuz des Sohnes offenbar wird, will nicht, dass

²⁴ Christoph Schwöbel (Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 21) spricht von der „Aufgabe, die Quellen der Toleranz in den religiösen Traditionen selbst zu suchen“.

²⁵ Gerhard Ebeling, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1982, 54-73. „... alle, die sich um Christi willen an die Rechtfertigung vor Gott allein aus Glauben halten – die Kirche also, die im urchristlichen Sinne Heiligen –, sind ebenfalls und nicht minder auf Gottes Toleranz angewiesen“ (G. Ebeling, a.a.O., 63). „Im Christusgeschehen kommt die Toleranz Gottes zu innerster Verdichtung. Tolerantia Dei ist letztlich tolerantia crucis.“ (G. Ebeling, a.a.O., 65). – Vgl. Martin Luther, Dritte Thesenreihe über Röm 3,28 von 1536, in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe), Bd. 39/1, 82f.

²⁶ Merkwürdigerweise hält Wilfried Härle (Wahrheitsgewissheit als Bedingung der Toleranz, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 83) eben diesen Mangel von Luthers Rede von der „Toleranz Gottes“ für ihre Stärke: „Es ist auffällig, dass Luther an dieser Stelle ... keine ethischen Folgerungen zieht im Blick auf das unter Menschen gebotene Handeln. Er lässt die Aussagen über die Toleranz Gottes als reinen Indikativ stehen. Dadurch wirken sie m.E. umso stärker – auch umso motivierender.“

²⁷ G. Ebeling, Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: *Glaube und Toleranz*, 66 (unter Hinweis auf M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen [1520]). – „Fides nihil, charitas omnia tolerat“ (G. Ebeling, a.a.O., 70, als Zusammenfassung von Gedanken Luthers).

²⁸ Zu biblischen Begründungen der Toleranz vgl. Rainer Kampling, Intoleranz in der Bibel – Toleranz aus der Bibel, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 217f.

mit Feuer und Schwert, mit Ketzerverbrennung und Taufzwang die Ausbreitung seines Namens unterstützt werde.“ Daher gebe es „kein furchtbareres Missverständnis des Kreuzes als den Kreuz-zug“.²⁹ Schließlich wäre an die eschatologisch begründete Hoffnung des Paulus auf die Erlösung von „ganz Israel“ nach Röm 11,26 zu erinnern – eine Hoffnung, wohlgemerkt, die gerade den Juden gilt, die das christliche Bekenntnis zu Jesus als den Messias ablehnen. Hier zeigt sich, dass im Zentrum einer theologisch begründeten Toleranz das Verhältnis der Christusbekenner zu den Juden steht.

Das stärkste theologische Argument für Toleranz sehe ich in der Lehre von Gottes „Gnadenwahl“, wie sie von Karl Barth reformuliert worden und in Auslegung der Kapitel 9-11 des Römerbriefs auf das Verhältnis von Kirche und Israel hin zugespitzt worden ist. In Barths Fassung wird die traditionelle Lehre von der „doppelten Prädestination“, von Gottes erwählendem *und* verwerfenden Handeln, entscheidend transformiert: Zwar streicht Barth die Rede von der „Verwerfung“ als der Kehrseite der Erwählung nicht einfach durch, denn in der Tat sei Gottes „ewiger Wille ... ein *zweifacher*“, der „ein Ja und ein Nein“ enthalte.³⁰ Aber der Aspekt der „Verwerfung“ kommt nur in der Hinsicht zur Sprache, dass Gott die Verwerfung in Jesus Christus als dem Gekreuzigten für sich selbst gewählt hat: „*Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne*. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber! ... In der Erwählung Jesu Christi ... hat Gott dem *Menschen* das Erste, die Erwählung, die Seligkeit und das Leben, sich *selber* aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zgedacht.“³¹ Das hat – im Gegensatz zu der traditionellen Fassung der Lehre von der „doppelten Prädestination“ – zur Folge, daß das darin enthaltene „Nein“ „auf alle Fälle kein den Menschen treffendes Nein“ sein kann. „Glaube an Gottes Prädestination“ heißt daher: „Glaube an die Nicht-Verwerfung des Menschen, Nicht-Glaube an seine Verwerfung.“³²

Das hat schließlich Konsequenzen nicht nur für das christlich-jüdische Verhältnis, sondern für das Verhältnis der Christen zu Andersglaubenden überhaupt. Denn, so schreibt Barth in seiner überraschenden „Lehre von den wahren Worten außerhalb der Kirche“ im Rahmen der „Versöhnungslehre“: Wenn Jesus Christus – im Anschluss an die Theologische Erklärung von Barmen – als das „*eine Wort Gottes*“ gilt, dann schließt das die Frage nicht aus, sondern ein, „was es im Verhältnis zu dem

²⁹ E. Brunner, *Die Lehre von Gott*, Zürich 1946, 186.

³⁰ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, Zweiter Halbband, Zürich 1942, 176.

³¹ K. Barth, a.a.O., 179.

³² K. Barth, a.a.O., 181f.

einen Wort Gottes, das Jesus Christus heißt, mit all den anderen Worten auf sich hat, die ... in ihrer ganzen Kreatürlichkeit und menschlichen Problematik dennoch *wahre* Worte sind ...“.³³ Hier geht es um „wahre Worte“, die „in der profanen Welt“ gesprochen und „aus ihr heraus der Gemeinde“ zugerufen werden.³⁴ Barth rechnet mit solchen „wahren Worten“, weil es – auch in der Profanität außerhalb der Kirche – letztlich keinen der Herrschaft Jesu Christi entzogenen Bereich geben könne.

Hilfreich wäre es natürlich, wenn es Kriterien gäbe, mit denen beurteilt werden könnte, welches Wort in der profanen Welt denn nun ein wahres, welches ein falsches Wort ist. Tatsächlich gibt Barth solche Kriterien an, auch wenn er hier etwas vage bleibt: Er fragt im Blick auf die wahren Worte aus der profanen Welt nach deren „Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Schrift“,³⁵ nach ihrer Anschlußfähigkeit an das Bekenntnis der Kirche,³⁶ vor allem aber nach den „Früchten“ solcher Worte für das Leben der Gemeinde und für die Welt. Konkreter will Barth wegen der Grundsätzlichkeit der Frage nicht werden. Es geht ihm jedenfalls darum zu betonen, daß die „Prophetie des Herrn Jesus Christus ... auch extra muros ecclesiae ... wahre Worte hervorzubringen“ in der Lage ist.³⁷

III) Zur Kritik des missionarischen Selbstbewusstseins der Kirche

In dem inkriminierten Zeitungsartikel zur Kreuzestheologie hat sich Navid Kermani en passant auch gegen eine falsch verstandene, nämlich missionarisch-repressive Toleranz verwahrt, wie er sie in Kreisen der christlichen Mehrheitsgesellschaft wahrnimmt: „Meine Tochter früher in der Kirche zu wissen, wo sie als Grundschülerin gelegentlich die Fürbitte las, seit sie so gut lesen konnte ..., meine Tochter unterm Kreuz zu wissen, war unangenehm. Natürlich sagte ich nichts, schliesslich ist man liberal. Eingegriffen habe ich nur bei der Messe zur Einschulung, als die Kinder Hostien essen sollten, gleich welchen Glaubens. Da wünschte ich mir, die Kirche sei weniger liberal. Wenn solche Vorgänge für mich nur Kindereien wären, hätte sie sich auch bekreuzigen können.“³⁸

Gerade weil Kermani das Kreuz theologisch ernst nimmt, wehrt er sich gegen den Missbrauch des Kreuzes als Spielzeug. Das ist eine Haltung, die man auch als christlicher Theologe nur mit Hochachtung respektieren kann. Toleranz aus Glauben

³³ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*, Dritter Teil, Zürich 1959, 122.

³⁴ K. Barth, a.a.O., 129.

³⁵ K. Barth, a.a.O., 141.

³⁶ K. Barth, a.a.O., 143.

³⁷ K. Barth, a.a.O., 153.

³⁸ Navid Kermani, *Bildansichten* (s.o.).

bewährt sich hier in der Akzeptanz der Ablehnung des Kreuzes aus Glauben. Übrigens ist das Kreuz als Symbol des Christentums erst im 4. Jahrhundert verbreitet worden; und bis heute gibt es christliche Traditionen, die das Kreuz als kultisches Zeichen ablehnen.

In den „religiös-weltanschaulich pluralistischen Gesellschaften“ von heute ist der „Dialog der Religionen und Weltanschauungen ... nicht eine Option, auf die auch verzichtet werden könnte, sondern die Bedingung des Überlebens ...“³⁹ Dabei ist, wie Christoph Schwöbel formuliert hat, „Intoleranz ... in der Regel nicht ein Zeichen einer gefestigten sozialen und persönlichen Identität, sondern das Symptom einer Identitätskrise, die durch die radikale Ablehnung des fremden Anderen bewältigt werden soll.“⁴⁰ Toleranz sollte nicht mit Relativismus verwechselt werden; vielmehr wäre sie gerade aus dem Glauben zu begründen: „Der Relativismus erweist sich nur scheinbar als Weg zur Toleranz, insofern er allen religiösen Wahrheitsansprüchen bestenfalls eine partielle Einsicht in die Wahrheit zugesteht und somit die Schwäche ihrer Einsicht, die Unvollkommenheit ihrer Wahrheitserkenntnis, als Basis der Toleranz erklärt. ... Toleranz als aktive Toleranz des Erduldens eines anderen Wahrheitsanspruchs, als Anerkennung des Rechtes des Anderen auf Vertretung seiner Wahrheitsgewissheit, wird nur dort möglich, wo sie in der eigenen Wahrheitsgewissheit begründet ist. Das Tolerieren des anderen Glaubens ist nur möglich als Toleranz aus Glauben.“⁴¹

Gegenüber der forcierten Betonung der „Wahrheitsgewissheit“ möchte ich jedoch mit Dorothee Sölle ein Korrektiv anbringen. Sie hat betont, dass „Zweifel und Selbstkritik ... die Voraussetzungen wahrer Toleranz“ seien. „In der Haltung der absoluten Selbstgewißheit kann dem anderen nur die Annahme oder die Unterwerfung unter die geoffenbarte Wahrheit zugemutet werden.“⁴² So dürfte zu einer toleranzfähigen Wahrheitsgewissheit die Fähigkeit zum Zweifel und zur Selbstkritik hinzugehören, ohne die die Wahrheitsgewissheit in Gefahr steht, in ein missionarisches Überlegenheitsgefühl gegenüber den Andersglaubenden umzuschlagen.

³⁹ Christoph Schwöbel, Toleranz aus Glauben, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, 15.

⁴⁰ C. Schwöbel, a.a.O., 14.

⁴¹ C. Schwöbel, a.a.O., 25. – Vgl. auch ders., Ökumenische Verständigung. Versöhnte Verschiedenheit in dialogischer Differenz, in: *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, München 2002, 172.

⁴² Dorothee Sölle, Christentum und Intoleranz, in: dies., *Sympathie*, 77.

Literaturhinweise

- Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, hg. v. H. Lutz, Darmstadt 1977 (WdF 246).
- Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, hg. v. T. Rendtorff, Gütersloh 1982.
- Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, hg. v. C. Schwöbel u. D. v. Tippelskirch, Freiburg i. Br. u.a. 2002.
- Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, hg. v. d. Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog, München 2002.
- Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, Erster Halbband, Zürich 1940; Zweiter Halbband, Zürich 1942.
- K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*, Dritter Teil, Zürich 1959.
- Dietrich Bonhoeffer, *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* (1936), in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, hg. v. Otto Dudzus u.a., Gütersloh 1996 (DBW 14), 655-700.
- D. Bonhoeffer, *Protestantismus ohne Reformation* (1939), in: ders., *Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937-1940*, hg. v. Dirk Schulz, Gütersloh 1998 (DBW 15), 431-460.
- Heinrich Bornkamm, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., Bd. 6, Tübingen 1962, 933-946.
- Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*, Dogmatik Bd. 1, Zürich 1946.
- Henry Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin / New York 1972.
- Gerhard Ebeling, *Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft*, in: *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, 54-73.
- Wilfried Härle, *Wahrheitsgewissheit als Bedingung der Toleranz*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 77-97.
- Rainer Kampling, *Intoleranz in der Bibel – Toleranz aus der Bibel*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 212-222.
- Navid Kermani, *Bildansichten: Warum hast du uns verlassen?* Guido Renis „Kreuzigung“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 14. März 2009.
- Karl Kupisch, *Kirchengeschichte I: Von den Anfängen bis zu Karl dem Großen*, Stuttgart u.ä. 1973.
- Martin Luther, *Die dritte Thesenreihe über Römer 3,28 von 1536*, in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe), Bd. 39/1, Weimar 1926, 82-86.
- M. Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* [1543], in: ders., *Werke* (Weimarer Ausgabe), Bd. 53, Weimar 1914, 411-552.
- Gerhard Sauter, *Wahrheit und Toleranz. Die Wurzeln der Toleranz im christlichen Glauben – und ihre Bestimmung in der christlichen Hoffnung*, in: *Glaube und Toleranz*, Gütersloh 1982, 128-137.
- G. Sauter, Art. Toleranz, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., Bd. 4, Göttingen 1996, 909-912.
- Christoph Schwöbel, *Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 11-37.
- Dorothee Sölle, *Christentum und Intoleranz*, in: dies., *Sympathie*, Stuttgart 1978, 71-82.
- Eckehart Stöve / Hartmut Rosenau / Peter Gerlitz, Art. Toleranz, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin / New York 2002, 646-674.
- Dorothee v. Tippelskirch, *Von göttlicher Geduld und gebotener Toleranz*, in: *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, 223-251.
- Bernard Vincent, *„Das Jahr der Wunder“. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik*, Berlin 1992.