

Originalausgabe

- » Kernthesen
- » Schlüsselbegriffe
- » Zeittafel
- » Kommentierte Bibliografie

Wesentlich für »Toleranz« sind die inhaltliche Ablehnung und das gleichzeitige Geltenlassen von Positionen und Weltbildern. Toleranz muss schwerfallen, Toleranz, die leichtfällt, ist keine, denn nur Abgelehntes kann der Toleranz unterliegen.

Heiner Hastedt, geboren 1958, ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Rostock.



Heiner Hastedt

Toleranz

Reclam Taschenbuch

ISBN 978-3-15-020339-2



9 783150 203392 € [D] 9,90

Grundwissen
Philosophie

Reclam

Heiner Hastedt Toleranz

Grundwissen Philosophie

Toleranz

von

Heiner Hastedt

Die Geschichte der Toleranz beginnt mit der Duldung religiöser Minderheiten durch die Obrigkeit. Und auch heute ist die Religion ungeachtet aller Säkularisierungsprozesse immer noch eines der wichtigsten Themen, wenn es um Toleranz geht. Eine Verschiebung hat dennoch stattgefunden: Ging es ursprünglich um die vertikale Toleranz – also um die Toleranz der Obrigkeit gegenüber andersgläubigen Untertanen –, wird das Leben heute immer stärker von Themen der horizontalen Toleranz geprägt: Die Begegnung unterschiedlicher Kulturen auf einem Terrain und die Globalisierung fordern Toleranz gerade in den alltäglichen individuellen Begegnungen.

Heiner Hastedt, geboren 1958, ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Rostock. Buchveröffentlichungen u. a.: *Moderne Nomaden* (2009); *Was können wir wissen, was sollen wir tun?* (Hg., zus. mit H. Schnädelbach und G. Keil, 2009); *Gefühle* (2005); *Sartre* (2005).

Philipp Reclam jun. Stuttgart

Wissenschaftlicher Beirat der Reihe
Grundwissen Philosophie:

Prof. Dr. Simone Dietz
Prof. Dr. Christoph Horn
Prof. Dr. Detlef Horster
Prof. Dr. Geert Keil
Prof. Dr. Ekkehard Martens
Prof. Dr. Corinna Mieth
Prof. Dr. Thomas Schmidt
Prof. Dr. Herbert Schnädelbach
Prof. Dr. Ludger Schwarte

RECLAM TASCHENBUCH Nr. 20339
Alle Rechte vorbehalten
© 2012 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
Reihengestaltung Grundwissen Philosophie:
Gabriele Burde
Umschlagabbildung vorn: © imago
Umschlagabbildung hinten: © privat
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Bindung: Reclam, Ditzingen
Printed in Germany 2012
RECLAM ist eine eingetragene Marke
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-020339-2

www.reclam.de

Inhalt

Was ist Toleranz? 7

- Vertikale und horizontale Toleranz 11
- Ablehnung und Geltenlassen 12
- »Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit« 15
- Neutralität oder Parteinahme? 18

Kämpfe um Toleranz und Intoleranz 20

- Die Bartholomäusnacht und das Edikt von Nantes 20
- »J'accuse«: Aufklärungsintellektuelle in der Öffentlichkeit 26
- Wie auf dem Balkan aus Nachbarn Mörder werden 28
- Gegenwärtige Konflikte 34

Philosophische Konzepte der Toleranz 40

- Vertragstheorien und Toleranz bei Hobbes, Locke und Rousseau 40
- Liberalismus und Freiheit bei Mill 44
- Rechtspositivismus bei Kelsen 48
- Urzustand und Toleranz gegenüber Intoleranten bei Rawls 53
- Liberaler Feminismus bei Nussbaum 57
- Kommunitaristische »Zivilisierung der Differenz« bei Walzer und Taylor 60
- Postmoderne und Vielfalt bei Rorty 66
- Rechtfertigung und Diskurs bei Forst 69
- Zusammenfassung 73

Kritiker der Toleranz 76

- Ideologiekritik und Klassenkampf 77
- Toleranz als Begünstigung des Schwachen 79
- Freund-Feind-Denken 80
- Tugend statt Toleranz 83
- »Plädoyer für die Intoleranz« 84
- Warum die Kritiker Unrecht haben 86

Toleranz in der multikulturellen globalisierten Gesellschaft 88

- »Kriegslist des Friedens« 88
- Leben und leben lassen 90
- Toleranz fängt im Kopf an 91
- Anstrengung und Ambivalenz der Übergänge 93
- Wertekonflikte zwischen den Kulturen 95
- Identität und Authentizität 98

Dank 102

- Anmerkungen 103
- Kommentierte Bibliografie 110
- Schlüsselbegriffe 112
- Zeittafel 117

Was ist Toleranz?

Wenn es um das Thema Toleranz geht, mag mancher Gutmenschentum und Sonntagsreden befürchten. Henryk M. Broder (*1946) betrachtet Toleranz sogar als ein Mittel, der Wirklichkeit zu entkommen, sich moralisch überlegen zu fühlen und dabei die Ruhe nicht zu verlieren. Für Paul Ricoeur (1913–2005) setzt sich Toleranz der doppelten Gefahr aus, banal zu sein oder zu einer begrifflichen Verwechslung zu führen: Demnach werde oft von Toleranz geredet, wo es um Selbstverständliches oder eigentlich um etwas anderes geht.¹

Aufgabe dieses Buches ist es, den Wert der Toleranz in Abgrenzung zu anderen Haltungen zu profilieren, dabei das Brisante und Kontroverse in den Vordergrund zu rücken und so Banalitäten zu vermeiden. Grenzen und Reichweite der Toleranz sind umstritten, wo im täglichen Kontakt unterschiedliche Lebensstile und Moralauffassungen aufeinanderprallen. Wenn Toleranz ganz fehlt, droht der Bürgerkrieg. Die sich heute aufdrängenden Toleranzthemen beziehen sich nicht mehr nur auf die Gewährung von Toleranz für Minderheiten durch den Staat, sondern angesichts der durch die Globalisierung beförderten Begegnungen mit dem kulturell Fremden zunehmend auf das individuelle Miteinander.

Bei der Beschäftigung mit Toleranz sind die Grenzen immer mitzubedenken; denn Verbrechen und das Böse gehören bekämpft und nicht toleriert. Betrachten wir ein erstes, harmloses Beispiel: Wir befinden uns im Großraumwagen eines Intercity; ein Jugendlicher beschallt den gesamten Wagen mit Heavy-Metal-Musik. Die Beschwerde anderer Fahrgäste wird vom Verursacher mit den Worten: »Seien Sie doch nicht so intolerant« abgewiesen. Was läuft hier schief? Warum meint der laut Musik Hörende für sich Toleranz beanspruchen zu können? Wird nicht der Begriff der Toleranz hier

strategisch zugunsten eigener Interessen eingesetzt? Doch nach welchem Kriterium ist dem Geräuschverursacher die Toleranz zu verweigern und darauf zu bestehen, dass seine Musik abzuschalten ist? Wenn es ethisch gilt, niemanden zu verletzen oder zu schaden, darf nicht Toleranz als Motiv herhalten, um genau eine solche Verletzung zu rechtfertigen. Toleranz wird schon eher in Anspruch zu nehmen sein, wenn es um die Beurteilung des Musikgeschmacks geht. Wenn Kopfhörer benutzt werden und nach außen keine Geräusche dringen, kann der Anhänger von Heavy Metal Toleranz für sich in Anspruch nehmen und verlangen, dass die Liebhaber leiserer Töne ihn nicht diskriminieren. Toleranz wird also in zwei unterschiedlichen Fällen eingefordert: zum einem als kritikwürdige Durchsetzungsformel für eigene Handlungsziele, die anderen schaden, zum anderen als berechtigtes Anliegen, das einen vor den Folgen der Ablehnung anderer schützt. Die spannende Frage lautet dann, wie die beiden Fälle voneinander abzugrenzen sind.

Geschichtlich gehört die Entdeckung der Toleranz ebenso wie das Nachdenken darüber (zunächst vor allem im religiösen Kontext) zu den bedeutsamen Leistungen der europäischen Neuzeit, wiewohl Toleranzmotive bereits in der Antike und im Mittelalter zu finden sind und außereuropäische Zeugnisse vorhanden sein mögen.² Die konfessionellen Bürgerkriege, die ganze Landstriche verwüsteten, und die religiösen Pogrome, die zur Massakrierung Andersgläubiger führten, stellten die Frage in den Raum, ob religiöse Differenzen solche blutigen Folgen rechtfertigen. Die Idee der Toleranz basierte darauf, an der Frage nach der richtigen Religion festzuhalten, sie aber nicht als Eskalationsbasis zu nehmen, sondern abweichende Auffassungen – wenn auch widerwillig – zu dulden. Im Kern ist der Toleranzgedanke eine Verhaltenslehre für Personen, die je eigene individuelle Präferenzen nicht aufhebt: Zwar mag der Nachbar einer als fremd empfundenen Religion anhängen, aber umgebracht wird er deshalb nicht.

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) hat dem Toleranzgedanken mit seiner Ringparabel im Drama *Nathan der Weise* ein literarisches Denkmal gesetzt. In der Begegnung der drei Weltreligionen – Islam, Christentum, Judentum – tritt Nathan als die jüdische Hauptfigur des Dramas für Toleranz ein. Das Hauptargument Lessings ist die fehlende Sicherheit aller Akteure im Hinblick auf die Frage, ob sie mit ihrer Religion im Besitz der Wahrheit sind. Auch an anderer Stelle seines Werkes betont Lessing, dass Menschen sich nur als Wahrheitssucher sehen sollten, keineswegs als Wahrheitsbesitzer, die zu Fanatismus und Selbstgerechtigkeit neigen. Die Haltung der Wahrheitssuche korrespondiert für ihn mit der Haltung der Toleranz: Wenn ich nicht sicher sein kann, ob ich richtig liege, dann ist Respekt gegenüber anderen Religionen, aber auch überhaupt gegenüber anderen Meinungen geradezu eine Klugheit, die einen produktiven Wettstreit der Wahrheitsdeutungen ermöglicht. Während ein theoretischer Wahrheitsbeweis für den wahrheitssuchenden, aber nicht wahrheitsbesitzenden Menschen bei Lessing nicht für möglich gehalten wird, sollen die Anhänger der verschiedenen Religionen im Streben nach praktischer Wahrheit – verstanden als ethisch gutes Verhalten – respektvoll miteinander umgehen. Weil in der Parabel der echte Ring und insofern die wahre Religion nicht identifiziert werden kann, sollen sich alle Menschen unter Beibehaltung ihrer jeweiligen religiösen Orientierung in ihrem Gutsein anstrengen. Der Toleranzgedanke bei Lessing behält so unter Vermeidung des illusionären Wahrheitsbesitzes das praktische Wahrheitsstreben bei, das sich sogleich in einem toleranten Umgang mit anderen Religionen bewähren kann.

Der Toleranzgedanke erfordert im Alltag einen durchaus komplizierten Denkprozess: Gewalt und Eskalation haben zu unterbleiben, aber zugleich soll die Wahrheitsfrage ihr volles Recht behalten. Obwohl der Toleranzgedanke eigentlich nicht relativistisch war, ging er de facto eine Koalition mit relativierenden und abschleifenden Perspektiven ein: Wenn

beispielsweise die unterschiedlichen Abendmahlsinterpretationen der christlichen Konfessionen anfänglich sehr ernst genommen werden, folgt dann eine Phase der nur noch nominellen Verteidigung – und eines Tages können die jeweils eigenen Anhänger die Differenz gar nicht mehr erklären. Toleranz ist zunächst nicht relativierend gemeint, erzeugt auf die Dauer wirkungsgeschichtlich in vielen Fällen aber eben diesen Effekt.

Toleranz gehört neuzeitlich zu einem Pluralismus, der auf Verschiedenheit nicht allergisch reagiert und sich tendenziell zu einer Öffnung für Fremdes entwickelt. Eine solche Erweiterung des Horizonts kann bis an den Rand der Selbstaufgabe gehen, nicht zuletzt weil die Offenheit für Fremdes die eigene Angreifbarkeit steigert und pluralistische Toleranz von anderen oft als Schwäche gedeutet wird. Deshalb ist es wichtig, in der Offenheit der Toleranz das Werthaltige zu erkennen und zugleich die Grenzen der Toleranz nicht aus den Augen zu verlieren. Die Grenzbestimmung der Toleranz bedarf dabei der je neuen Urteilskraft in konkreten Situationen; denn es gehört zum wesentlichen Gehalt von Toleranz und Pluralismus, nicht substanzialistisch bestimmbar zu sein, sondern immer neu die eigene Perspektive zu erweitern. Es wäre selbstwidersprüchlich, auf der Basis starrer, die Selbstinfragestellung ausschließender Prinzipien tolerant zu sein; die im Konzept der Toleranz eingebaute Offenheit kann sich im Nachhinein immer als gefährliche Schwäche erweisen. Dieses Dilemma lässt sich nur um den Preis einer Aufgabe der Toleranz selbst vermeiden.

Vertikale und horizontale Toleranz

Die Toleranzidee richtete sich anfänglich, in der frühen europäischen Neuzeit, vor allem auf die Toleranz staatlicher Institutionen gegenüber Individuen (mit gegenüber der Mehrheit abweichenden religiösen Überzeugungen). Dies ist eine Version der vertikalen Toleranz, die sich von einer horizontalen unterscheidet, die Akteure auf einer gleichen Ebene ins Auge fasst.³ Daneben lässt sich zwischen Toleranz auf einer individuellen Ebene und Toleranz auf einer kollektiven Ebene unterscheiden.

Damit ergeben sich vier Fälle: 1. Kollektive tolerieren Individuen (vertikale Toleranz); 2. Individuen tolerieren Individuen (horizontale Toleranz); 3. Kollektive tolerieren Kollektive (horizontale Toleranz); 4. Individuen tolerieren Kollektive (vertikale Toleranz).

Beispiel für das wechselseitige Tolerieren von Kollektiven wäre der Umgang religiöser Institutionen oder politischer Parteien miteinander. Diese Version der horizontalen Toleranz spielt im Vergleich zu der zwischen Individuen in der philosophischen Diskussion eine geringere Rolle, zumal auch in Kollektiven die Handelnden immer Individuen sind, sodass diese horizontale Version eventuell auf die andere reduzierbar ist. Immerhin lässt sich beobachten, dass Kollektive Toleranzmilieus ausbilden können, die individuelle Rücksichtnahme begünstigen. Als untypisch ist auch anzusehen, wenn Individuen ganze Kollektive tolerieren; ein Beispiel wären Lehrkräfte, die einen Verein für Kampfsportarten, in dem Schüler aktiv sind, tolerieren.

Toleranz beginnt im Kontext der vom Staat vertikal gewährten Religionsfreiheit, breitet sich vertikal und horizontal auf die Gewissens- und Meinungsfreiheit aus und beansprucht heute das ganze Spektrum von individuellen Haltungen. Die gegenwärtig größten Konflikte sind allerdings – erstaunlicherweise – wieder solche, bei denen das vielleicht in seiner Bedeutung schon überwunden geglaubte Thema der Reli-

gion eine zentrale Rolle spielt. Dies gilt hierzulande vor allem für den Umgang mit Muslimen.

Forderungen nach vertikaler und horizontaler Toleranz können unterschiedlich realisiert werden: Wenn beispielsweise der neuzeitliche Staat vertikal verschiedene Religionen toleriert, sind damit noch nicht alle horizontalen Toleranzansprüche erfüllt. Dass Menschen auf der Straße und Nachbarn untereinander das staatliche Toleranzgebot mitvollziehen, ist keineswegs selbstverständlich. Es sind ganz unterschiedliche Konstellationen denkbar: Toleranzgebote des Staates können Menschen überfordern, sodass sie sich einer toleranten Praxis verweigern. Umgekehrt ist aber auch denkbar, dass Menschen im Alltag sich schon lange an Toleranz gewöhnt haben und lediglich die staatliche Übernahme noch aussteht. Noch anders kann es sich mit der Toleranz im persönlichen Nahbereich verhalten: Debatten unter Freunden und in der Familie verlaufen anders als in der Öffentlichkeit oder in staatlichen Institutionen, insbesondere wenn persönliche Erwartungen enttäuscht werden. So kann eine geplante Heirat mit dem Angehörigen einer fremden Religion oder Hautfarbe Freundeskreise und Familien bis heute aufbringen und in Intoleranz verharren lassen, obwohl rechtlich und gesellschaftlich eine solche Heirat nicht mehr anstößig ist.

Ablehnung und Geltenlassen

»Toleranz« ist einer jener Begriffe, die im Alltag nahezu selbstverständlich gebraucht werden, deren Bedeutung aber umso diffuser wird, je mehr man sich um eine Klärung bemüht.«⁴ Rainer Forst (*1964) hat deshalb zur gedanklichen Schärfung des Toleranzbegriffs die Erlaubnis-, Koexistenz-, Respekt- und Wertschätzungskonzeption unterschieden. Dabei wird in dieser Reihenfolge aus einer eher defensiven Toleranzkonzeption, in der eine Obrigkeit aus Zweckmäßigkeitsgründen auf eine Verfolgung der Dissidenten verzichtet, eine immer

gehaltvollere Form. Während die Koexistenzkonzeption noch pragmatisch mit Blick auf die hohen Konfliktkosten der Intoleranz auf Nachsichtigkeit setzt, wird in der Respektkonzeption die Anerkennung des Andersartigen selbst zu einem moralischen Wert. In der Wertschätzungskonzeption kommt die Toleranz sogar an den Rand der Selbstaufhebung, insofern das Andersartige geradezu als wertvoll angesehen wird (obwohl doch Toleranz eigentlich Dissens voraussetzt).

Toleranz wird so nach und nach zu einem Teil der anspruchsvollen Haltung des universalistischen Pluralismus und einer Orientierung an Freiheit, die keineswegs mit einer relativistischen Akzeptanz von allem und jedem gleichzusetzen ist. Entsprechend ist das Gegenteil von Toleranz die Intoleranz und nicht die Indifferenz. Nicht Gleichgültigkeit wird propagiert, sondern eine handlungsbezogene Nichtsanktionierung des Abgelehnten.

Um »Toleranz« möglichst genau von verwandten Werten abgrenzen zu können, soll jetzt der in diesem Buch verwendete Begriff der Toleranz, der einen ganzen Komplex von Gedanken, Einstellungen und Verhaltensmustern bezeichnet, ausdrücklich formuliert werden: *»Toleranz« beinhaltet zugleich Ablehnung und Geltenlassen von Haltungen und Handlungen von Personen mit dem Ergebnis einer Duldung oder einer friedlich bleibenden Koexistenz, eventuell sogar gesteigert bis hin zum gegenseitigen Respekt. Toleranz unterscheidet sich sowohl von Anerkennung und Wertschätzung – denen das Moment der Ablehnung fehlt – als auch von bloßer Gleichgültigkeit und Beziehungslosigkeit.*

Personen tolerieren also Personen, die nicht vollständig mit ihren jeweiligen Handlungen und Haltungen identisch sind. Toleranz richtet sich dabei nicht nur auf Handlungen, sondern auch auf Meinungen, unabhängig davon, ob diese zu Handlungen führen. In der Tolerierung wird mitgedacht, dass sich Personen auch in Handlungen, Haltungen und Meinungen »verrennen« können; aus der Toleranz erwächst so die Chance, sich von sich selbst distanzieren zu können. Um-

gekehrt neigt Intoleranz dazu, Personen endgültig auf ihre jeweiligen Handlungen und Haltungen festzulegen: »Die Überwindung, die in jedem toleranten Akt steckt, wirft als Belohnung ein Freiheitserlebnis ab; es ist eine beglückende Erfahrung, frei vom Zwang der Unduldsamkeit, der Unerträglichkeit, Feindseligkeit zu sein.«⁵

Um sich den Toleranzbegriff gedanklich anzueignen, darf die Ablehnungskomponente nicht aus dem Auge verloren werden: Toleranz muss schwerfallen. Toleranz, die leichtfällt, ist keine; denn nur Abgelehntes kann der Toleranz unterliegen. Sonst wird schnell die zustimmende Anerkennung erreicht, oder es bleibt bei Gleichgültigkeit und Beziehungslosigkeit, die den Ehrentitel der Toleranz schon gar nicht verdienen. Thomas M. Scanlon (*1940) formuliert einen ähnlichen Gedanken, wenn er Toleranz zwischen einer vollgültigen Zustimmung und einer völligen Ablehnung einordnet.⁶ Toleranz ähnelt so einem Balanceakt zwischen dem (halben) Zulassen und der (fortbestehenden) Ablehnung; sie ist etwas Drittes zwischen reiner Ablehnung und echter Zustimmung. Wie jedes Balancieren erfordert sie Anstrengung; denn der Ausgleich der beiden Komponenten der Ablehnung und der Selbstüberwindung erfordernden Teilakzeptanz ist nicht leicht zu erreichen. Vielmehr ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass die beiden Komponenten sich schnell auflösen – in Indifferenz oder auch Gewöhnung, bloßer Akzeptanz (vielleicht nach einer Passage des Ringens) oder einen Kompromiss. Auch eine klare Ablehnung ohne Toleranz kann die Balance auflösen; daher spricht George P. Fletcher (*1939) von der Instabilität der Toleranz, die er an Beispielen der Religion, der freien Rede und der sexuellen Orientierung erörtert. Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Komplexität der Toleranz oft auflöst und sie sich als bloßes Durchgangsstadium erweist. Am Ende stehen dann für ihn der Tendenz nach in der Religionsfrage die Indifferenz, bei der Hassrede die staatliche Intervention und bei der sexuellen Orientierung letztlich Respekt und Akzeptanz. Toleranz im engeren

Sinne ist mit heftigen Auseinandersetzungen verbunden, die eine im Ausdruck friedlich bleibende massive Ablehnung beinhalten: Toleranz ohne Auseinandersetzung ist Indifferenz und keine Toleranz.

Wenn echte Toleranz selten ist, so kann gleichwohl von der Bedeutung eines Toleranzsyndroms gesprochen werden, das heißt, auch die Zerfallsprodukte der Toleranz – wie Indifferenz, Gewöhnung, Kompromiss und (nach der Überwindung von Ablehnung auch) Akzeptanz – sind oft der Intoleranz, die sich bis zur kriegesischen Eskalation entwickeln kann, vorzuziehen. Selbst Desinteresse kann noch als Grenzfunktion der Toleranz angesehen werden, insofern es eine konflikträchtige Intervention vermeidet. Toleranz im engeren Sinne liegt begrifflich aber nur bei einer vollständig ausgebildeten Ablehnungskomponente vor, die zu einem innerlichen Ringen darüber führt, ob eine Handlung oder eine Haltung toleriert werden kann. In einem späteren Stadium bei der gleichen Person oder in späteren Generationen mag die Ablehnungskomponente zur Auflösung gekommen sein, so dass es sich nur noch um Toleranz im weiteren Sinne handelt, die wirkungsgeschichtlich vermutlich allerdings ebenso bedeutsam oder sogar noch bedeutsamer als die echte Toleranz ist.

»Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit«

Für die Toleranz im engeren Sinn lohnt ein Blick auf die Gedanken von Dolf Sternberger (1907–1989): In einem 1946 gehaltenen Vortrag betont er die Wahrheitsorientierung der Toleranz und setzt sie mit großer Leidenschaft gegen die Neutralität ab.⁷ In Auseinandersetzung mit der gerade überwundenen Nazi-Tyrannie sieht er eine Kontinuität des frühneuzeitlichen Konzepts der Staatsräson, das die Religionsgleichgültigkeit im Nationalstaat zum Machtinstrument gegen die einzelnen, oft religiös motivierten Partikularinteressen ge-

macht habe, zum totalitären Staat des 20. Jahrhunderts. Toleranz müsse aus einer Haltung mit einer Ablehnungskomponente zu einer positiven Haltung des Ringens im Feld der partikularen Wahrheiten werden. Deshalb ist für ihn Toleranz auch nicht ein bloßes Durchgangsphänomen, sondern sie erscheint in der verbindlichen Wahrheitssuche als Haltung des Menschlichen, die beim Finden der Wahrheit nur teilweise erfolgreich sein kann. Lessings Ringparabel im *Nathan* betrachtet Sternberger lediglich als (halben) Weg zur Wahrheitsorientierung der Toleranz, da diese nur die praktische Wahrheit eines ethischen Handelns im Blick habe und die eigentliche theoretische Wahrheitssuche jedenfalls im Medium der Religion ausklammere. Sternberger betont, dass jeder Mensch in mehr oder weniger zufälligen Verhältnissen lebe und »immer verpuppt« anzutreffen sei; den puren, merkmalslosen, neutralen Menschen gebe es nicht. Diese Einsicht führt für Sternberger unmittelbar zur Toleranz, da nur so »verpuppte« Menschen sich gegenseitig ertragen könnten: »Ohne die Bereitschaft zur Duldung vermögen wir die Wahrheit aus ihrer Zerstreuung nicht aufzusammeln.« Wenn wir gegenüber fremden Auffassungen immer in Abwehrhaltung bleiben, so Sternbergers Grundgedanke, entgeht uns etwas, was in diesen für uns ungewöhnlichen Perspektiven enthalten sein kann. Durch Duldung gewinnen wir selbst etwas in unserer aktiven Wahrheitssuche, nicht nur der Geduldete als Begünstigter. Diesen Grundgedanken setzt Sternberger gegen die Neutralitäts- und Gleichgültigkeitsvorstellung: Toleranz ist für ihn Teil eines bildenden Strebens nach Vervollkommenheit, die hilft, kontingente Einseitigkeiten zu überwinden.

Werner Becker (1937–2009) nennt dies die Überwindung des Manichäismus, also eines Schwarz-Weiß-Denkens, als Vorbedingung der Toleranz.⁸ Nur wer bereit ist, in seinem Denken Abstufungen und Grauzonen anzuerkennen, wird dem Unverstandenen nicht sofort misstrauisch gegenüberstehen, sondern es als Chance für die eigene Perspektivenerweiterung sehen. So sind für Becker wie für Sternberger die Men-

schen in ihren jeweiligen Verhältnissen auf die kooperative Wahrheitssuche von Menschen in anderen Verhältnissen angewiesen. Ohne Kontakt zu anderen Weltansichten fehlt etwas. Insofern hilft Toleranz dabei, die Welt differenzierter und weniger einseitig zu erfassen. Für Sternberger gehören *tolerantia* und *patientia* als Geduld bei der Wahrheitserschließung zusammen. Diese Überlegung führt ihn auch direkt zu den Grenzen der Toleranz: »Keine Duldung den Feinden der Duldung!«⁹ Wenn jeder Mensch immer nur ein kleines Stück der Wahrheit erlangen kann, brauchen alle Menschen Geduld bei der Suche nach Wahrheit. Wer diese nicht bringt und seine eigene kleine Weltansicht zum alleinigen Mittelpunkt erhebt, der schließt sich für Sternberger aus der Gemeinschaft der Wahrheitssucher aus und wird selbst intolerant.

Der Typus der intoleranten Unduldsamkeit – eingeführt über einen katholischen Attentäter aus dem Jahr 1610 und gleichzeitig mit Hitler parallelisiert – ist für Sternberger in ganz verschiedenen Verkörperungen anzutreffen und lässt sich nicht aus spezifischen Inhalten wie kirchlichen Dogmen oder säkularen Ideen ableiten. Dieser Gedanke Sternbergers lässt sich über Hitler bis in die Gegenwart zu Osama bin Laden verlängern: Der Wahrheitsgehalt einer Religion, etwa des Islam, oder einer politischen Auffassung, etwa des nationalen Konservatismus, erschließt sich nicht durch verbrecherische Randfiguren, die in deren Namen auftreten. Auffassungen, die eigentlich der Wahrheitssuche zugute kommen können, werden immer wieder auch von Besessenen und Psychopathen aufgegriffen und verzerrt. Der Verweis auf solche Extreme dient nicht der ernsthaften Auseinandersetzung mit religiösen und politischen Auffassungen, sodass eine Ablehnung des Fremden über die Extreme bloß zur intellektuellen und gefühlsmäßigen Selbstverarmung führt. Deshalb legt Sternberger Wert auf die Leidenschaft bei der Wahrheitssuche, die auf ständiger Suche nach Wahrheitseinsprengeln im Geduldeten ist. Zur Toleranz gehört die Fähigkeit zur neu-

gerigen Differenzerkundung, um sich vom Eigenen zu distanzieren und Beziehungen zum Fremden entwickeln zu können.

Neutralität oder Parteinahme?

Mit Sternberger vertrete ich die Position, dass die Haltung der Toleranz selbst nicht neutral ist, sondern einen auf Deeskalation setzenden Weltumgang begünstigt. Spätmittelalterliche Ritter und gegenwärtige Warlords haben andere Prioritäten; die Welt der Toleranz ist nicht ihre. Durch keine noch so gekonnte Argumentation wird ein Held des Krieges seine Welt verlassen. Einen solchen Zaubertrick sollte man deshalb lieber gar nicht von einer philosophischen Argumentation erwarten. Toleranz tritt zwar für eine möglichst faire Konfliktregelung ein, gleichwohl ist diese Haltung keineswegs unparteiisch.

Obwohl Toleranz eine parteiische Form des Weltumgangs ist, sollte Toleranz mehr sein als eine rein partikuläre Sichtweise, die nur den Ehrentitel der Toleranz zur Verschleierung des Partikularen vorschiebt. Diesen Punkt hat Thomas Nagel (*1937) stark gemacht, wenn er beobachtet, dass »Anhänger dezidierter Toleranz« dazu tendieren, der persönlichen Freizügigkeit einen besonders hohen Stellenwert einzuräumen. Das tun auch diejenigen, die für eine auf »Werte-Unparteilichkeit höherer Stufe begründete Begrenzung staatlicher Einmischung« eintreten. Wer für Freizügigkeit ist, könne also direkt für seinen Wert eintreten oder indirekt über die Toleranz, insofern diese faktisch auch die Freizügigkeit begünstige. Gegner der Toleranz wittern bloß »faulen Zauber«, bei dem »Engagement für Toleranz und liberale Zurückhaltung in Wahrheit nur einen Feldzug bemänteln«, der einer »säkularen, individualistischen oder libertinären Moral staatlichen Rückhalt verschaffen will, einer Moral, die – plump ausgedrückt – gegen die Religion arbeitet und für die sexuelle

Lust«. Eine solche von Thomas Nagel benannte Zirkularität diskreditiert die Toleranz bei den Vertretern einer traditionellen Moral, wenn sie Toleranz als gleichbedeutend mit Freizügigkeit erleben. Nagel distanziert sich von dieser Auffassung und fordert mehr Neutralität, auch wenn für ihn Toleranz nicht mit jedem beliebigen Werte- und Überzeugungssystem in Einklang zu bringen ist. Er befürwortet eine Version der Toleranz, die sogar für Menschen anerkennenswert ist, die den »Wert der Autonomie des Individuums« nicht teilen.¹⁰ Meines Erachtens überzeugt Nagel mit seiner Stärkung der Neutralität nicht; denn Toleranz begünstigt tatsächlich Freizügigkeit. Gleichwohl darf Toleranz jedenfalls nicht vollständig und schon gar nicht in einer banalen Weise – so weit ist Thomas Nagel zu folgen – einfach eine metatheoretische Umformulierung einer partikularen Position sein. Das Eintreten für Toleranz darf aber nicht dazu führen, sich aus den gesellschaftlichen Konflikten herauszuhalten. Diese Bemerkung schließt ein, dass der Verweis auf Toleranz kein letztgültiges Argument ist; denn Toleranz kann, je nach Sichtweise, eine falsche Haltung sein. Toleranz bedeutet einerseits ein Eintreten für eine spezifische Form des Zusammenlebens, aber sie beschränkt sich andererseits nicht auf die Verstärkung inhaltlich spezifischer Partikularitäten. Toleranz ist kämpferisch, aber sie darf nicht mit partikularen Inhalten gleichgesetzt werden, sonst gibt sie den Status der Toleranz auf.

Kämpfe um Toleranz und Intoleranz

Um Toleranz muss gekämpft werden. Auf die Idee, dass Toleranz ohne Konflikte ein von allen geteilter Wert ist, können nur die Spätgeborenen kommen, die bereits die Früchte der Toleranz genießen. In diesem Kapitel werden einige Auseinandersetzungen um Toleranz und Intoleranz geschildert, um beispielhaft die Dramatik und oft auch die gewalttätigen Konsequenzen solcher Kämpfe zu verdeutlichen.

Die Bartholomäusnacht und das Edikt von Nantes

Die Religionsspaltung des 16. Jahrhunderts markiert eine entscheidende Herausforderung für die neuzeitliche Herausbildung des Toleranzgedankens: Die protestantische Abspaltung von der einen katholischen Kirche eröffnet ein Konfliktfeld, bei dem es um das ewige Heil und die Deutungshoheit zu seiner Erlangung geht. Wo es um die Ewigkeit geht, steht alles auf dem Spiel. Auch ganz irdisch sind Reformation und Gegenreformation in das Mächtenspiel von Fürsten, Königen und ihren Territorien eingewoben, sodass handfeste Interessen auf beiden Seiten zur Disposition stehen.

In Deutschland reichen die Entwicklungen von Martin Luthers stilisiertem Thesenanschlag an der Kirche zu Wittenberg 1517 und seinem ebenso gut zum protestierenden Mönch passenden »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« auf dem Reichstag in Worms 1521 bis hin zu den Bauernaufständen und den ersten kriegerischen Auseinandersetzungen um die neue Religion, die schließlich 1555 in den Augsburger Religionsfrieden münden. Dieser in Augsburg geschlossene Kompromiss legt fest, dass sich die Religion der Untertanen im politisch zerklüfteten Deutschland nach der Konfession

des Territorialherrschers richtet. Von individueller Toleranz ist hier keine Rede. Die Territorien mit ihrem Leitungspersonal verzichteten lediglich vorläufig darauf, sich wechselseitig zu bekehren und dazu kriegerische Mittel einzusetzen.

Zum Verständnis der frühneuzeitlichen Entwicklung des Toleranzgedankens verdient die Lage in Frankreich am Ende des 16. Jahrhunderts Aufmerksamkeit. Heinrich Mann (1871–1950) hat einen zweibändigen historischen Roman geschrieben, der die Auseinandersetzungen um den französischen König Heinrich IV. (1553–1610) in allen Details profiliert und auch nach wissenschaftlichen Maßstäben abgewogene Deutungen präsentiert.¹¹ Die Bartholomäusnacht des Jahres 1572 mit ihren zahlreichen Opfern steht im Kontrast zum Edikt von Nantes, das 1598 eine tolerante Duldung der protestantischen Religion durch die katholische Mehrheit festschreibt. Für beide Daten spielt Heinrich von Navarra, zunächst lediglich ein junger protestantischer Provinzfürst aus dem Süden Frankreichs, dann als Heinrich IV. zum Katholizismus übergetretener König von Frankreich, eine zentrale Rolle. In der Bartholomäusnacht steht er auf der Opferseite; beim Edikt von Nantes tritt er als Akteur auf, der aus den blutigen Auseinandersetzungen seine Schlüsse gezogen hat. Heinrich zeigt Züge eines neuen Charakters, der im Zeichen einer beginnenden Religionsindifferenz machstrategische, aber auch hedonistische Themen ernster nimmt als die Religion und daher die Toleranzoption – wenn auch in aller Vorläufigkeit – befördert.

Die Ereignisse der in einem Blutbad endenden Bartholomäusnacht als Inbegriff einer Eskalation der Intoleranz sind facettenreich und ganz unterschiedlich interpretierbar. Die Bartholomäusnacht, benannt nach dem Namenstag des Apostels Bartholomäus am 24. August, ist eigentlich eine Hochzeitsnacht. Vom französischen Herrscherhaus wird aus strategischen Gründen eine Hochzeit in Paris zwischen dem damals hugenottischen Heinrich und der katholischen Margarete (1553–1615), der Schwester des Königs, trotz der viel-

fältigen Ablehnung inszeniert, auch um zur Entschärfung des Religionskonflikts beizutragen und um angesichts finanzieller Probleme und auswärtiger Bedrohung die innere Einheit Frankreichs zu stärken. Hinter dieser Hochzeit steht also kein Edelmüt, schon gar nicht eine tolerante und hochherzige Gesinnung, sondern ein Kalkül, das aber nicht aufgeht, weil die Extremisten insbesondere auf katholischer Seite nicht mitziehen. Einige der katholischen Hardliner stören die oberflächlich friedliche Hochzeitsstimmung in Paris und nutzen die Gelegenheit – alte Rechnungen begleichend – zu einem Mordanschlag auf einen protestantischen Führer. Dieser Anschlag führt nicht zu seinem sofortigen Tod; die protestantische Seite plant gleichwohl eine Reaktion. Dem kommt jedoch das französische Herrscherhaus zuvor, indem es die hugenottische Führung hinrichten lässt. Dieses noch auf den inneren Zirkel der Herrschaftselite begrenzte Morden weitet sich dann auf die allgemeine Bevölkerung aus. Es kommt zu spontanen Massakern seitens der katholischen Bevölkerung gegen Hugenotten in Paris und danach auch in ganz Frankreich. Am Ende der Ereignisse sind Tausende von Menschen tot – meist auf offener Straße hingemetzelt.

Nach der hier vorgetragenen Deutung steht hinter dem Blutbad der Bartholomäusnacht kein zielgerichteter Wille zur Auslöschung der Gegenseite. Im Gegenteil! Im Rahmen einer königlichen Schaukel- und Ausgleichspolitik sollen gerade die Interessengegensätze überbrückt werden. Im weiteren Verlauf missrät der Ausgleich jedoch, die Auseinandersetzungen eskalieren und laufen den Strategen, die sich damit lediglich als Taktiker erweisen, aus dem Ruder. Am Schluss der blutigen Tage gibt es keine Sieger. Zugleich lehnen es beide Seiten ab, die Verantwortung für die Ausschreitungen zu übernehmen.

Zu den Opfern der Bartholomäusnacht gehören auch nahe Angehörige von Heinrich. Er selbst kommt nach Jahren der Flucht und dem Aussterben der Hauptlinie des französischen

Herrscherhauses schließlich auf den Thron und wird zu einem besonders beliebten Herrscher, dessen sprichwörtlich gewordene Bemerkung zum sonntäglichen Huhn im Topf für jedermann ihn als König mit Herz erscheinen lässt, dem am Wohlergehen seiner Untertanen gelegen ist.

Heinrich IV. wechselt im Laufe seines Lebens mehrfach die Konfession. Dies hat eine opportunistische Komponente; er selbst kommentiert seine Konversion mit den Worten: »Paris ist eine Messe wert.« Der Übertritt zum Katholizismus ermöglicht es ihm, König von Frankreich zu werden. Dabei erweist sich Heinrich IV. als Figur, die einerseits in der Tradition des bei Niccolò Machiavelli (1469–1527) beschriebenen Renaissance-Fürsten ohne starke Gesinnungen steht und andererseits als Prototyp eines neuen Charakters mit innerlicher Religionsdistanz auftritt. Strategie und tolerante Humanität gehen eine Verbindung ein, deren Komponenten im Einzelnen gar nicht klar voneinander abgegrenzt werden können.

Die genauere Analyse des von Heinrich IV. erlassenen Toleranzediktes von Nantes vom 13. April 1598 zeigt, dass durchaus weiterhin die katholische Seite begünstigt wird, insofern in vielen Städten nur deren Gottesdienste zugelassen sind. Gleichwohl kommt es zu einer längeren Pazifizierung der Konflikte und zu ersten Ansätzen einer Gewissensfreiheit und einer Tolerierung der Protestanten. Innerhalb Frankreichs und insbesondere auf katholischer Seite wird das Toleranzedikt aber nicht wirklich akzeptiert. Heinrich IV. wird schließlich nach mehreren erfolglosen Versuchen 1610 aus dem Umfeld der katholischen Liga ermordet. Zur offiziellen Aufhebung des Ediktes von Nantes kommt es allerdings erst am 18. Oktober 1685 mit dem Edikt von Fontainebleau, das eine große Fluchtwelle der Hugenotten, besonders in Richtung Niederlande, Schweiz und Preußen, auslöst. Der sogenannte Sonnenkönig Ludwig XIV. (1638–1715) ist hier der Schurke, der die Hugenotten nicht länger ertragen will, weil er sich durch sie in seiner absoluten Herrschaft infrage gestellt sieht.

Die bereits gewährte religiöse Toleranz wird also dem Machtkalkül des Herrschers geopfert.

Der Siegeszug der Toleranz zu Beginn der Neuzeit war – wie gerade für den Fall von Frankreich geschildert – ein Sieg des nationalen Territorialstaates und seiner Staatsräson. Nach Heinrich IV. sind in späteren Jahrhunderten Wilhelm III. von England, Schottland und Irland (1650–1702), Friedrich II. von Preußen (bekannt auch als der »Alte Fritz« oder Friedrich der Große, 1712–1786) sowie Kaiser Joseph II. von Österreich (1741–1790) als Herrscher ähnlich ausgerichtet: Toleranz ist für sie weniger eine Leidenschaft für die Wahrheit als eine für den politischen Vorteil.

Auch wenn die ersten Protagonisten der neuen Toleranzmentalität, die aus dem Geist eines strategischen Humanismus versuchen, jenseits der Religionsspaltung zu regieren, nicht die Philosophen selbst sind, so gibt es doch immerhin einige, die die neue Zeit unterstützen. Jean Bodin (1530–1596) ist ein solcher Denker, der in seiner staatstheoretischen Schrift *Six livres de la République* den Gedanken der staatlichen Souveränität in den Mittelpunkt seines Denkens rückt. Der souveräne Staat steht, um Souveränität gewinnen zu können, über den Parteien und gewinnt an Stärke, indem er die religiösen Konflikte entschärft: »Die Idee und Gesinnung der Toleranz war eine mächtige Waffe in der Hand des Staates, mit deren Hilfe er sich freikämpfte und schließlich, als Nationalstaat, selbständig einrichtete.«¹² In der Koalition mit der Staatsräson spielt die Toleranz nicht die Rolle eines wirklichkeitsfremden Ideals, sondern ist ein scharfes Schwert, um einen Herrscher über die Religionskämpfe der Zeit zu stellen. Ein solcher religionsgleichgültiger Staat der frühen Neuzeit entwickelt, so jedenfalls Sternberger, als »Leviathan« spätestens im 20. Jahrhundert einen intoleranten Totalitarismus. Insofern sind »wir Europäer« im Zeichen des Toleranzideals »vom Regen der religiösen Unduldsamkeit in die Traufe« der staatlichen und nationalen Unduldsamkeit gekommen, die sich noch in die der »Rasse« und der »Weltanschauung« stei-

gerte. Sternberger übertreibt die Nähe der frühneuzeitlichen Toleranzedikte zum Totalitarismus des 20. Jahrhunderts; gleichwohl ist richtig, dass – ausgehend von den Konflikten der frühen Neuzeit – die Orientierung an Toleranz nicht über den Parteien steht, sondern selbst Partei ist. Auch wenn es gute Gründe gibt, sich der Partei der Toleranz anzuschließen, schützt dies als solches nicht vor Intoleranz; denn Vertreter der Toleranzidee können selbst intolerant sein.

Neben der Lehre von der Staatsräson, die die neue toleranzbasierte Herrschaft legitimiert, bietet im 16. Jahrhundert die skeptische Seite der Renaissance mit ihrer Rezeption des antiken Maßgedankens ein günstiges Umfeld für die Toleranz. Michel de Montaigne (1533–1592) praktiziert in seiner Rezeption antiker Quellen eine offene Form des Nachdenkens, die das Maßvolle auch von der eigenen Partei einfordert. Montaignes *Essais* sind Dokumente eines skeptischen Denkens in Bewegung, das die eigene Subjektivität erkundet und in ihrer Vielfalt transparent macht. Die *Essais* formulieren keine philosophischen Thesen, die entfaltet und verteidigt werden, vielmehr sieht sich Montaigne als »Fragender und Unwissender«, der die Antworten den »allgemeingültigen Glaubenssätzen« überlässt: »Ich lehre nicht, ich berichte.«¹³ Bei seinen Urteilen versucht Montaigne in skeptischer Distanz zu den üblichen Meinungen zu bleiben: »Man muß nach der Stimme des Verstandes urteilen, nicht nach dem Brauch des Landes.«¹⁴ Montaigne bleibt zwar katholisch, plädiert aber für eine Distanz gegenüber Exzessen. Die schon bei Aristoteles zu findende Lehre von der Mitte wird als Leitfaden genutzt, um Toleranz aus einer skeptischen Grundeinstellung heraus zu praktizieren: Wenn man die wahre Religion nicht erkennen kann, dann gilt es maßvoll zu sein und anderen Religionen gegenüber Zurückhaltung zu üben.

»J'accuse«: Aufklärungsintellektuelle in der Öffentlichkeit

Während »Toleranz« in der frühneuzeitlichen Konstellation mit Heinrich IV. und dem Edikt von Nantes angesichts blutiger Religionsdivergenzen vor allem obrigkeitliche Duldung bedeutet, kommt im Laufe der Neuzeit – besonders in der Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts – zusätzlich eine sich um Toleranz bemühende und Intoleranz anklagende bürgerliche Öffentlichkeit ins Spiel. Nicht nur der auf ein Königshaus und die Adligen fixierte Begriff einer vertikalen Toleranz von oben wird zur Geltung gebracht, es entsteht auch ein von Intellektuellen getragenes öffentliches Toleranzmilieu. Die bürgerliche Öffentlichkeit wird zum Koalitionspartner der Toleranz, befördert nicht zuletzt durch Bücher und erste Zeitungen. Auch wenn Ansätze zu einer solchen bürgerlichen Öffentlichkeit sogar im zersplitterten, politisch kleinteilig strukturierten Deutschland zu finden sind, spielt doch die besonders radikale Philosophie in Frankreich am Vorabend der Revolution von 1789 die bedeutendere Rolle. Der Absolutismus der französischen Könige verhärtet sich nach dem toleranzaufhebenden Edikt von Fontainebleau zunehmend und eine Opposition dagegen findet auch unter Philosophen wie Voltaire (1694–1778), Claude Adrien Helvétius (1715–1771) und Paul Thiry d'Holbach (1723–1789) ein Echo. Die Unterdrückung durch die katholische Kirche und die absolute Monarchie ist im französischen Nationalstaat (anders als im liberalen England und im zersplitterten Deutschland) besonders hart. Die französischen Aufklärer wie Voltaire oder Denis Diderot (1713–1784) agieren in ihrem Kampf gegen die Dummheit im Vergleich zum deutschen Lessing antiklerikal und im Gestus radikal; sie sind weniger um Versöhnung bemüht und treten so als Kämpfer für Toleranz auf. Widerstand formiert sich als geistiger Widerstand – eine Attitüde, die fortan zum französischen Intellektuellen dazugehört. Dummheit ist durch Aufklärung zu überwinden;

nicht zuletzt weil sie Intoleranz begünstigt. Wer sich auskennt, ist auch eher tolerant, jedenfalls ist dies eine Grundüberzeugung der Aufklärungsphilosophen. Dummheit wird entweder als kognitives Unverfügen verstanden, dem schlicht durch mehr Information auf die Sprünge zu helfen ist, oder wie bei Immanuel Kant (1724–1804) als Mangel an Mut, die selbst verschuldete Unmündigkeit zu überwinden.

Es ist Voltaire selbst, der zum Akteur eines viel beachteten Toleranzkonflikts im 18. Jahrhundert wird: Er setzt sich für die posthume Rehabilitierung des unschuldig hingerichteten Jean Calas (1698–1762) ein, der angeklagt war, seinen Sohn ermordet zu haben, um dessen Übertritt zum Katholizismus zu verhindern. Tatsächlich hat sich dieser jedoch erhängt, nachdem er als Protestant am juristischen Examen gehindert worden ist. Voltaire erreicht mit seiner Schrift *Sur la tolérance* im Jahre 1763 zumindest eine Aufhebung des Urteils und eine Rehabilitierung des Hingerichteten.¹⁵ Voltaires Engagement ist charakteristisch für die weitere Geschichte französischer Intellektueller, die zwar bei ihrem Engagement nicht immer Erfolge vorzuweisen haben, aber sich doch als öffentliche Hüter der Toleranz sehen.

Eine besonders große Bedeutung für das Selbstverständnis der Intellektuellen in Frankreich entwickelt die Dreyfus-Affäre um 1900. Alfred Dreyfus (1859–1935), ein jüdischer Hauptmann der französischen Armee, wird 1894 zu Unrecht der Spionage für Deutschland bezichtigt. Die öffentliche Meinung erzwingt nach vielen Jahren eine Revision des Urteils; zu diesem Erfolg trägt auch Emile Zolas *J'accuse* bei. Mit der endgültigen Aufhebung des Fehlurteils im Jahre 1906 verbinden französische Intellektuelle die Einschätzung, dass intellektueller Widerstand durch anklagende Publikationen eine Veränderung der Gesellschaft zum Besseren bewirken kann. Die bürgerliche Öffentlichkeit der Intellektuellen gilt als Garant für Toleranz, indem sie ständig bereit ist, Intoleranz anzuklagen.

Wie auf dem Balkan aus Nachbarn Mörder werden

Am Beispiel des Jugoslawienkrieges 1991–1995 kann man studieren, wie Toleranz auch unter modernen Bedingungen misslingt und wie sogar aus Nachbarn intolerante Mörder werden.¹⁶ Die Konflikte auf dem Balkan Ende des 20. Jahrhunderts haben eine jahrhundertealte Vorgeschichte. Diese manifestiert sich auch in dem Roman *Brücke über die Drina*, verfasst von dem Nobelpreisträger Ivo Andrić (1892–1975). Die Brücke steht dabei zugleich als Symbol für die Differenz wie für die Assimilierung. Die im Mittelpunkt des Romans stehende Brücke ist nicht fiktiv; sie wurde von 1571 bis 1577/78 gebaut und 1914 von Soldaten der Habsburger Doppelmonarchie Österreich-Ungarn gesprengt, um den Rückzug gegenüber den nachrückenden Serben abzusichern. An der Drina lag die Grenze zwischen dem West- und dem Ost-römischen Reich, die bis heute als Grenzlinie zwischen dem orthodoxen und dem katholischen Glauben nachwirkt und zusätzlich durch die Einflüsse der Türkenzeit überformt worden ist.

Ivo Andrić beschreibt die Mechanismen der Assimilierung, die mehr von Gewöhnung als von emphatischer Toleranz geprägt sind und die gleichwohl in einem gewissen Maße ein friedliches Miteinander begünstigen. Die Habsburger als Besatzer passen sich beispielsweise in der Zeit vor 1914 in Wischegrad, das am rechten Ufer der Drina liegt, der örtlichen Mentalität an – und sei es vermittelt über die in den Straßen spielenden Kinder, die ihre Spiele austauschen, oder durch die Heirat mit einheimischen Frauen. Das Fazit von Ivo Andrić für diese Assimilierung unterstreicht nicht die Toleranz im engeren Sinne, sondern das Toleranzsyndrom, besonders im Sinne der Gewöhnung und des Kompromisses: »Unser Volk, besonders die Christen und Juden, begann zwar in Kleidung und Gebärden den Fremden, die die Besatzung hergeführt hatte, immer ähnlicher zu werden, aber auch die Fremden bleiben von der Umgebung, in der sie leben muss-

ten, nicht unberührt und unverändert.«¹⁷ Markant ist die wechselseitige Anpassung des Lebenstempos: Während sich, so Andrić, Muslime, Serben und Juden der Beschleunigung und planerischen Effektivität der habsburgischen Besatzer ausgesetzt sehen, verbringt nun mancher Ungar oder Pole aus dem Reich der Habsburger seine Abende »bei langsamer Unterhaltung ohne schweren und besonderen Sinn«.

Solche im weiteren Sinne toleranten und friedlichen Welten, die untergründig weiter von Differenzen geprägt sind und das Unrecht einer Fremdherrschaft nicht vergessen lassen können, sind allerdings nicht besonders stabil: »Jenes hungerrige Tier, das im Menschen lebt und sich nicht zeigen darf, solange nicht die Dämme der guten Sitten und der Gesetze entfernt werden, war jetzt befreit. Nun war das Zeichen gegeben, die Dämme [waren] weggeräumt.« Andrić arbeitet als literarische Wahrheit mit Anspruch auf Geltung auch für die geschichtliche Realität heraus, dass die bisherigen Wortführer verschwinden und neue düstere Gestalten die Szene bestimmen – »Menschen, die schon seit langem mit der guten Gesellschaft auf Kriegsfuß lebten und mit dem Gesetz in Konflikt standen«. Diese Schilderung, die sich auf das Jahr 1914 bezieht, kann auf die Bürgerkriegsjahre nach 1991 übertragen werden. Lösungen machen den Weg frei zum Exzess – und andere Figuren übernehmen das Kommando, die an den bereits von Sternberger beschriebenen intoleranten Persönlichkeitstypus erinnern.

»Balkan« ist zunächst einmal eine geografische Bezeichnung, nämlich der Name für einen Gebirgszug, primär im heutigen Bulgarien gelegen. Aus dem geografischen Namen des Balkans wird im 19. und besonders im 20. Jahrhundert ein abwertend gemeintes »Gespenst«.¹⁸ Die Bildung eines Staates Jugoslawien (übers. »Südslawien«) ist eigentlich das Gegenteil von »Balkanisierung«, insofern sich verschiedene Nationalitäten und Ethnien in einem Staat wiederfinden, der jedoch mit der Deutung des Balkans als Grenzlinie zwischen den Kulturen überlastet wird. Vor dem Hintergrund einer sol-

chen Reflexion über den Balkan wird auch Ivo Andrić mit seiner Brücken-Metapher kritisch zu beäugen sein; denn die Brücke suggeriert die Überbrückung zwischen Holismen. Sie etabliert damit vielleicht erst eine Deutung, deren praktische Konsequenzen der Nicht-Toleranz sie doch gerade vermeiden will. Auch die Deutung des Balkans als Grenzlinie der Kulturen verführt dazu, holistisch zu denken und die einzelnen Individuen zu übergehen, die in diesem Teil Europas leben. Aus dem Gebirge ist so ein vermeintlich feststehender Eigenschaftskomplex mit Realitätsgehalt geworden, der ein starres Image und ein Wesen des Balkans suggeriert, das in seinen »allgemeinen Parametern um den Ersten Weltkrieg herum gesetzt wurde« und »fast ohne Veränderungen über die nächsten Jahrzehnte hinweg reproduziert« worden ist. Schon allein aus erkenntnistheoretischen Gründen ist dieses Konstrukt zu hinterfragen, insofern es sich um eine schlechte Substantivierung von Eigenschaften handelt, deren Dekonstruktion auch der Toleranz zugute kommt.

Der bosnische Schriftsteller Dževad Karahasan (*1953) verteidigt in seinen Büchern das multikulturelle Modell am Beispiel von Sarajevo – einer Stadt, die für ihn vor dem Bürgerkrieg der Ort eines gelingenden Zusammenlebens verschiedener Religionen und Ethnien war.¹⁹ Für ihn stellt es keine Herausforderung dar, als Papst oder überhaupt als Katholik in Rom zu residieren. Es ist allerdings sehr wohl eine Herausforderung für das Katholischsein, wenn der Nachbar eben nicht selbstverständlich die eigene Perspektive teilt, sondern sich am Islam oder an der serbischen Orthodoxie orientiert. Das Eigene gewinnt an Profil, wenn es mit dem Fremden konfrontiert wird. Es bleibt allerdings die Frage, ob in Karahasans Darstellung nicht ein für alle Mal das Fremde als das Fremde und das Eigene als das Eigene konstituiert und so die wechselseitigen Imprägnierungen mit dem Anderen und die daraus resultierenden Abschleifungen unterschätzt werden. Die scharfe Kontrastierung von Eigenem und Fremdem könnte ein Übergangsphänomen sein, das sich in der moder-

nen Welt gerade auflöst. Warum sagt man, dass in Sarajevo und überhaupt in Bosnien Muslime, Serben und Kroaten beheimatet sind, wo doch in einer solchen Aufzählung Ethnie und Religion fixiert werden und zugleich durcheinandergehen? Zwar gibt es die statistische Affinität, dass Kroaten meist Katholiken und Serben überwiegend orthodoxe Christen sind, sodass die Abgrenzung von Muslimen durchaus eine religiöse Komponente hat. Es gibt allerdings auch religionslose oder jüdische oder muslimische Kroaten. Vielleicht kommt die Fixierung in dieser schiefen Aufzählung daher, dass das Identifizierungs- und Klassifikationsmerkmal für die Betroffenen selbst entweder aus der Ethnie oder aus der Religion stammt, sie also die Frage, wer man selbst ist, quasi von sich aus beantworten mit »Serbe« oder »Muslim«. Es kann sich aber auch um bloße Fremdzuschreibungen handeln, sodass Muslime Serben eben als Serben wahrnehmen und umgekehrt.

Amartya Sen (*1933) hat als Ausweg aus der »Identitätsfalle« darauf bestanden, dass ein Individuum auch als ein Individuum zu begreifen ist und nicht nur als Träger von Merkmalsklassen: »Eine Person kann gänzlich widerspruchsfrei amerikanische Bürgerin, von karibischer Herkunft, mit afrikanischen Vorfahren, Christin, Liberale, Frau, Vegetarierin, Langstreckenläuferin, Historikerin, Lehrerin, Romanautorin, Feministin, Heterosexuelle, Verfechterin der Rechte von Schwulen und Lesben, Theaterliebhaberin, Umweltschützerin, Tennisfan, Jazzmusikerin« sein. Eine Person kann dementsprechend für Sen mit ganz unterschiedlichen Merkmalen charakterisiert werden, indem sie bestimmten Gruppen zugeordnet wird. Die Bedeutung der einzelnen Merkmale für die persönliche Identität ist offen: »Angesichts unserer unausweichlich pluralen Identität müssen wir im jeweils gegebenen Kontext entscheiden, welche Bedeutung wir unseren einzelnen Bindungen und Zugehörigkeiten zumessen.«²⁰

Wenn Menschen in der Begegnung mit einer Person zuerst auffällt, dass sie Serbin oder Kroatin oder Muslima ist, statt sie

beispielsweise als feministische Romanautorin interessant (oder uninteressant) zu finden, dann sitzen diese Menschen bereits in der Identitätsfalle und stehen in der Gefahr einer intoleranten Fixierung. Der Mensch wird dann zum Träger nur noch eines Identifikationsmerkmals. Eine entspannte Multikulturalität sähe anders aus und müsste sich von der Fixierung auf ein Merkmal lösen. Geschieht diese Loslösung nicht, dann zerbrechen halbwegs friedliche Welten wie die im Sarajevo der Vorbürgerkriegszeit auch leicht wieder, weil die alte Differenzfixierung lebendig geblieben ist oder doch schnell wiederbelebt werden kann. So besteht die Gefahr, dass machtorientierte Strategien die Differenzwahrnehmung des Eigenen und Fremden politisch aufladen, bis es zur Eskalation kommt. In diesem Sinne kann die unmittelbare Vorbürgerkriegszeit in Jugoslawien gedeutet werden, insofern alte Eskalationsgeschichten erzählt wurden, vorzugsweise die nicht verarbeiteten Mordgeschichten aus und nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Anforderung an die individuelle Toleranz wird auf der Basis der so geschürten Konflikte deutlich höher. Differenzwahrnehmung kann Intoleranz erzeugen und im Gedanklichen das Blutvergießen vorbereiten, sodass um die tolerante Achtung des Fremden schon im Alltag lange vor einer kämpferischen Zuspitzung gerungen werden muss. Wenn die Zeit der Schrecknisse eines Krieges als Phase der Intoleranz vorüber ist, sehen sich selbst als Kriegsverbrecher Angeklagte im Nachhinein oft nicht als Beteiligte; denn »keiner war dabei«. ²¹ Wenn aber noch nicht einmal Kriegsverbrecher, die in Massenvergewaltigungen, Massakern und ethnischen Säuberungen schuldig geworden sind, ein Bewusstsein von ihrer Verstrickung entwickeln, um wie viel leichter bleibt derjenige im eigenen Bewusstsein unbeteiligt, der nur Beziehungen nicht aufrechterhalten hat. Slavenka Drakulić (*1949) geht zur Analyse dieses Missverhältnisses der Frage nach, was einem normalen Menschen geschehen muss, damit er in seinem »Kollegen oder Nachbarn einen Feind sieht«. Die gleiche Frage steht in den Tagebüchern *Ich will Zeugnis*

ablegen bis zum letzten von Victor Klemperer und in Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* im Mittelpunkt. ²² Nach dem Erklärungsmuster, dem diese Autoren folgen, gibt es eine »Banalität des Bösen«, die Menschen in Ausnahmesituationen zu Verbrechern werden lässt. Damit das Böse nicht als extrem seltene Sonderwelt – bevölkert allein von großen Schurken – erscheint, werden die Wege vom Alltäglichen zum Verbrechen nachgezeichnet. So beginnt für Drakulić der Weg der Intoleranz mit dem plötzlichen Ignorieren eines anderen: »Jahre nach dem Ausbruch des Krieges auf dem Balkan muss man einsehen, dass wir normalen Menschen ihn ermöglicht haben und nicht irgendwelche Irren. Wir haben eines Tages unsere Nachbarn unterschiedlicher Nationalität nicht mehr begrüßt, und am nächsten Tag wurden in unserem Namen Konzentrationslager eingerichtet.«

Drakulić, Arendt und Klemperer konzentrieren sich auf die täglichen Ausgrenzungsmechanismen der Intoleranz und lösen sich von Deutungen, die den Einstieg ins Verbrechen als einen klaren und großen Schritt einzelner, zum Bösen neigender Menschen verstehen wollen. Für eine Analyse des Jugoslawienkrieges 1991–1995 wie auch anderer Zeiten der Intoleranz sollte man allerdings diese Perspektive nicht überlasten. Das Erspüren auch der Beteiligung im Alltag kann nicht die historische, politische und sozialwissenschaftliche Analyse ersetzen, sonst bliebe unerklärbar, warum nicht überall auf der Welt Bürgerkrieg herrscht. Um die Schuld nicht allein auf wenige Großtäter wie Slobodan Milošević oder Hitler abzuladen, ist es allerdings von entscheidender Bedeutung, die Mechanismen der schuldhaften Verstrickung besser zu verstehen. Die Politik der ethnischen Säuberung als die Bankrotterklärung der Toleranz erfordert sowohl eine Analyse der großen Politik als auch ein Verständnis für die fehlende Geste der Toleranz in der direkten Nachbarschaft. Horizontale und vertikale Toleranz werden gleichermaßen benötigt, um der kollektiven Intoleranz und dem Bürgerkrieg zu begegnen.

Gegenwärtige Konflikte

Mit der staatlichen Duldung religiöser Minderheiten und dem Engagement der bürgerlichen Öffentlichkeit für Verfolgte ist die Orientierung an Toleranz zu einem etablierten Muster geworden. Was theoretisch auf der Grundsatzebene als Selbstverständlichkeit gilt, wird in der Praxis allerdings nicht zwingend umgesetzt. Die Diskussion hat sich also verschoben: Nicht mehr das grundsätzliche Ob der Toleranz ist strittig, sondern das Wie. Es gibt in der gegenwärtigen Gesellschaft weiterhin ein großes Spektrum von Themen, die ein Ringen um Toleranz erfordern. Bevor dieses beispielhaft umrissen wird, ist noch zu klären, auf welcher methodischen Basis sich Anwendungsurteile über Toleranz und Intoleranz fällen lassen. Mindestens drei Frageebenen sind zu unterscheiden:

1. Begriffsexplikative Ebene: Welcher Toleranzbegriff wird benutzt und wird der behandelte Fall zu Recht als Toleranzproblem angesehen?
2. Normative Ebene: Wie wird Toleranz im Kontext anderer Werte beurteilt? Ergeben sich aus dieser Kontextualisierung Grenzen der Toleranz?
3. Deskriptive Ebene: Wie steht es empirisch mit den untersuchten Sachverhalten? Auffassungsunterschiede sind oft gar nicht auf der normativen oder begrifflichen Ebene anzusiedeln, sondern beruhen auf einer unterschiedlichen Beurteilung von Sachverhalten.

Wenn Anwendungsurteile zur Toleranz strittig sind, sollte zunächst geklärt werden, auf welcher Ebene der Dissens besteht. Manchmal ist eine solche Spezifizierung der Auftakt zu einer Verständigung, manchmal wird nur klarer, worauf die Kontroverse eigentlich basiert. Philosophische Anwendungsurteile zur Toleranz umfassen alle drei genannten Ebenen und unterscheiden sich von empirischer Wissenschaft (die zur deskriptiven Ebene gehört), von bloß analytischer Philosophie (die ausschließlich begriffsexplikativ vorgeht), von

nur allgemeiner Ethik (die lediglich die allgemeine Normenebene reflektiert), aber insgesamt auch von bloßen Meinungen (die meist keine der drei genannten Ebenen explizit bearbeiten). Die philosophische Arbeit ist nicht beendet, wenn der Begriff der Toleranz geklärt oder die dahinterstehenden Normen benannt sind. Eine Kehrseite dieser Einsicht ist allerdings, dass sich die Philosophie mit ihren Anwendungsurteilen mitten in die Kontroversen begibt und die Reinheit der Vernunft verliert.

Welche Toleranzkonflikte gibt es gegenwärtig? Die folgende Aufzählung soll diese vor allem benennen und nicht unbedingt Vorschläge zu ihrer Lösung vorbringen.

1. Ethnische und religiöse Minderheiten: Der Schutz von Minderheiten gegenüber einer Bevölkerungsmehrheit ist gegenwärtig in vielen Ländern der Welt weiterhin eine große Herausforderung für Toleranz. Nicht nur im ehemaligen Jugoslawien, auch in Ruanda sind in den letzten Jahrzehnten ganze Bevölkerungsgruppen ermordet worden. Der Minderheitenschutz ist auch jenseits der ganz großen Gewaltausbrüche umkämpft und in seiner Ausgestaltung umstritten. Wenn die gleichberechtigte Anerkennung von Minderheiten verweigert wird, werden nicht selten manche der Ausgrenzten zu Terroristen erklärt; denn solche – das sieht jeder ein – sind nicht zu dulden. Nicht nur im Umgang mit Minderheiten ist der Begriff des Terrorismus mit großer Vorsicht anzuwenden, um nicht zu einem Vehikel der Intoleranz zu werden, da der Kampf gegen den Terror Soforthandlungen ohne vorheriges Nachdenken nahelegt, bei denen eine abwägende und maßvolle Differenzierung allzu leicht unterbleibt. Ein Indiz für gelungenen Minderheitenschutz ist es, wenn die Minderheit die eigene Sprache und kulturelle Überlieferung pflegt. Positive Beispiele sind die dänische und die deutsche Minderheit im jeweiligen Nachbarland.

2. Der Islam in Deutschland: Der deutsche Bundespräsident Christian Wulff erklärte am 3. Oktober 2010 den Islam in einer viel diskutierten Rede zu einem Teil von Deutschland. Was

meint er damit? Entweder die überfällige Erkenntnis, dass in einem faktischen Einwanderungsland wie Deutschland Moslems als Mitbürger anzusehen sind, deren Integration eine Anerkennung als gleichberechtigt erfordert. Oder die durchaus strittige Überlegung, dass jede noch so traditionelle Auslegung des Islam in Deutschland zur Wertebasis gehören kann. Die erste Überlegung richtet sich auf die Toleranz gegenüber hier lebenden Menschen; die zweite Auslegung bezieht sich auf die Kriterien und Werte des Zusammenlebens selbst. Was Toleranz der vom Islam geprägten Menschen genau von anderen in Deutschland verlangt, ist unklar und kontrovers – eigentlich überraschend, wo doch die Toleranz der fremden Religion an den Anfang der neuzeitlichen Toleranzgeschichte gehört. Der Streit um den Bau von Moscheen und die Zulässigkeit des Kopftuches oder gar der Ganzkörperverschleierung fordert die Toleranz heraus.

Die Frage nach dem toleranten Umgang mit Moslems wird verstellt durch den politischen Islamismus.²³ Kriminelle Gruppen, die den Islam für sich in Anspruch nehmen, verüben Anschläge und erzeugen Gegenreaktionen, die einen toleranten Umgang mit vom Islam geprägten Menschen gefährden können. Fast immer ist es abgrenzungsbedürftig, ob ein Vorgehen gegen den Islamismus eine legitime Form der Verbrechensbekämpfung darstellt oder ob es die eigene tolerante Wertebasis unterminiert. Der Islam ist auch in einem Land wie Deutschland grundsätzlich eine zu tolerierende Religion, ebenso wie dies für christliche Bekenntnisse in Indonesien, in der Türkei oder im Iran gilt. Terroristische Anschläge (beschreibbar u. a. als Anschläge auf zufällig an einem Ort anwesende Zivilisten) sind immer als Verbrechen – unabhängig von den gedanklichen Motivierungen – einzustufen und nicht zu tolerieren.

3. Indifferenz im Miteinander: Insbesondere das großstädtische Leben verwandelt Toleranz oft in Indifferenz, die sich in manchen Teilen der Stadt als kriminalitätsbegünstigende Verwahrlosung²⁴ zeigt und die dazu führt, dass Hilfsbedürf-

tige bewusst oder unbewusst ignoriert werden. Im Gegenzug entsteht eine Debatte über die Notwendigkeit von Zivilcourage, wenn es beispielsweise zu einer Schlägerei auf der Straße kommt. Die Aufforderungen reichen hier von »Sofort die Polizei rufen und ansonsten an die eigene Sicherheit denken« bis »Selbst aktiv eingreifen«. Die Indifferenz ist einerseits zwar ein Erfolgsgeheimnis des Großstadtlebens, wirft andererseits aber Fragen nach den Grenzen der Toleranz auf. Die hier erforderliche Grenzziehung ist anspruchsvoll: Verschiedene Erziehungsstile unter Nachbarn mögen selbstverständlich zu tolerieren sein, aber gilt dies auch noch für Ohrfeigen oder noch handfestere Formen der körperlichen Züchtigung von Kindern? Wie verhält es sich bei Konflikten, die das Paar in der Nachbarwohnung lautstark austrägt? Nicht jede dort registrierte Merkwürdigkeit erfordert eine Intervention, aber besteht nicht doch Handlungsbedarf, wenn körperliche Gewalt beispielsweise durch im Flur zu hörende Schreie manifest wird? Die Freiheit der Großstadt und ihre Indifferenz gehören zusammen, doch nicht jede Konsequenz dessen ist besonders erfreulich. Zonen der Gewalt in einzelnen Stadtteilen oder gar in Schulen unter welcher ideologischer Ausgestaltung auch immer sind jedenfalls nicht zu tolerieren.

4. Neue Felder der Toleranz in Bio- und Medizinethik: Neue medizintechnische und biotechnologische Möglichkeiten werfen neue ethische Fragen auf, die in Wohlstandsgesellschaften vielleicht in Zukunft andere Auseinandersetzungen an Bedeutung überragen werden und die auch ein neues Konfliktfeld der Toleranz bilden. Neben den neueren Kontroversen um die Gentechnologie bei Pflanzen, Tieren und auch Menschen sowie um die Rechte von Tieren gibt es den Dauerkonflikt um die Zulässigkeit von Abtreibung.²⁵ Auch wenn sich viele Gesellschaften um eine rechtliche Straffreiheit bemühen, so bleiben die ethischen Divergenzen selbst nach entsprechenden Regelungen erhalten und stellen die Frage nach der Toleranz zwischen den Vertretern unterschiedlicher

Positionen in den Raum. Noch höhere Intensität erreichen die Auseinandersetzungen, wenn es um Spätabtreibungen nach der Diagnose des Downsyndroms geht. Nochmals gesteigert wird das Konfliktpotenzial bei der Frage nach passiver und aktiver Euthanasie. Der Umgang mit der allerletzten Lebensphase bei schwersten Krankheiten ist ethisch extrem umstritten und vermutlich kann eine rechtliche Regelung diese Problematik nicht zufriedenstellend für alle lösen. Deshalb ist im gesellschaftlichen und individuellen Miteinander auch hier die Toleranz gefordert, wenn Menschen mit stark divergierenden ethischen Auffassungen zu Grenzthemen des Lebens aufeinandertreffen.

5. Kontroversen um die Ökologie: Fragen der Toleranz spielen zunehmend bei Themen der Ökologie eine Rolle, etwa wenn es um den Umgang mit tatsächlich oder vermeintlich klimaschädlichem Verhalten geht. Immerhin stehen hier prinzipiell Leben und Tod zukünftiger Generationen auf dem Spiel. Wie ist es da möglich, tolerant zu sein? Auch bei Fragen der Energieversorgung mit oder ohne Atomkraft ist es bei den Konfliktparteien mit dem Gleichmut schnell vorbei. Deshalb mag gerade bei ökologischen Themen die Einsicht bedeutsam sein, dass auch hier Toleranz gefordert ist; denn eine apokalyptische Aufladung des jeweiligen Konfliktes ist eskalationsverdächtig und friedensgefährdend. Strittig ist vermutlich weniger die Rettung der Menschheit, sondern ob – beispielsweise – die nachträgliche Dämmung von Altbauten hierfür eine geeignete Maßnahme ist. Über Ersteres braucht man eigentlich nicht zu streiten (weil es normativ selbstverständlich ist), über die Wahl der Mittel zur Erreichung des Zieles durchaus. Ähnliches gilt auch für den wissenschaftlichen Streit um Ausmaß und Unumkehrbarkeit des Klimawandels; hier sind die empirisch offenen Fragen wahrscheinlich größer als die geklärten.

6. Neue Intoleranz durch Medien? Während sich in der Aufklärungszeit die bürgerliche Öffentlichkeit für mehr Toleranz einsetzt, stellt sich heute die Frage, ob es einen Vereinheit-

lichungssog der Massenmedien in Bild, Schrift und Ton gibt, der Toleranz konformistisch gefährdet. Muss heute nicht ein Intellektueller eher vom Sprachrohr der Öffentlichkeit zum Kritiker der Öffentlichkeit werden, um gegen eine intolerante Konformität zu arbeiten? Wenn viele sich zu schnell einigen und nach Konsens streben, werden Kontroversen unterbunden und Konflikte nicht ausgetragen. Nur Differenzen, die im Streit als solche profiliert sind, können Anlass zur echten Toleranz sein. Die öffentliche und vor allem die veröffentlichte Meinung könnte heute von einem Garanten der Toleranz zu einem potenziell intoleranten Herrschaftsmedium geworden sein (auch wenn Toleranz grundsätzlich weiterhin als Wert hochgehalten wird). Intoleranz äußert sich dann durch massenmediale Oberflächlichkeit und Mainstreaming, indem divergente Auffassungen nicht mehr präsentiert und schon gar nicht mehr angemessen verstanden werden, sodass zu tolerierendes Fremdes zumindest in Teilen des medialen Weltumgangs immer weniger vorkommt.

Philosophische Konzepte der Toleranz

In diesem Kapitel stehen die in Begründung und in Ausgestaltung unterschiedlichen Ansätze einer Philosophie der Toleranz im Mittelpunkt, wie sie in der neuzeitlichen Geschichte der Philosophie bis in die Gegenwart hinein profiliert worden sind. Die jeweils im philosophischen Gesamtkontext des Autors vorzustellenden Toleranzkonzepte lassen sich Polaritäten zuordnen, die sie in ihrer Unterschiedlichkeit transparent machen können und die am Ende dieses Kapitels in Tabellenform zur Sortierung genutzt werden:

Wird Toleranz eher als Recht oder als Praxisgewohnheit gesehen?

Wird Toleranz vertikal oder horizontal gefasst?

Wird Toleranz für den privaten oder den öffentlichen Bereich angewandt?

Sollen Intolerante eher geduldet oder bekämpft werden?

Wird Toleranz rational begründet oder nur dezisionistisch akzeptiert?

Wird Toleranz partikular oder universalistisch gedacht?

Vertragstheorien und Toleranz bei Hobbes, Locke und Rousseau

Zu Beginn der Neuzeit stellen die philosophischen Vertragstheorien das politische Denken auf eine neue, toleranzbegünstigende Grundlage. Ausgehend vom Individuum leitet sich die Legitimität des Politischen von einem Vertrag ab. Im Zeitalter der religiösen Bürgerkriege, deren Auswirkungen Thomas Hobbes (1588–1679) zunächst durch einen übermächtigen Leviathan pazifizieren will, entwickelt insbesondere John Locke (1632–1704) den Vertragsgedanken weiter,

um durch individuelle Rechte ein Gegengewicht zum Staat zu schaffen. Individualistisch ist der Vertragsgedanke, insofern er nicht dem Einzelnen die Einordnung in das überindividuelle gesellschaftliche Ganze zumutet, sondern die Gesellschaft aus der freien vertraglichen Übereinkunft der Individuen aufbaut. Der Vertrag umfasst typischerweise zwei Elemente: Zum einen kommen die Individuen überein, dass sie gemeinsam den Gefahren des Lebens trotzen wollen; sie schließen also einen Vertrag, der sie zu einer Gesellschaft zusammenführt. Zum anderen legen die Individuen vertraglich fest, wie sie ihr gesellschaftliches Zusammenleben organisieren wollen – sie geben sich eine Verfassung, zu der auch das Recht auf Toleranz gehören kann. Wenn die Individuen einen Monarchen mit der Führung der Staatsgeschäfte beauftragen, dann wird dieser Monarch damit zum Herrscher nicht mehr von Gottes Gnaden, sondern zum Beauftragten der freien Bürger. Nach dieser Konstruktion liegt die Absetzung des Monarchen, falls dieser seine Aufgabe nicht zur Zufriedenheit erfüllt, zumindest gedanklich nahe, auch wenn sich noch nicht jeder Vertragstheoretiker mit einem solchen Widerstandsrecht anfreunden kann (da jedes Recht auf Widerstand immer auch die Gefahr des Bürgerkrieges heraufbeschwört). Die Vertragstheorien begünstigen ein Umfeld, in dem die Individuen, die Verträge abschließen, untereinander auch Toleranz praktizieren. Die Fähigkeit zur Vertragsschließung beinhaltet eine Zivilisierungsleistung, die die Andersheit des Vertragspartners toleriert und sich quasi auf den Kern eines vertragsschließenden Wesens konzentriert.

Ihren vertragstheoretischen Grundgedanken entfalten Hobbes, Locke und Rousseau sehr unterschiedlich: Während für Thomas Hobbes Toleranz lediglich der Ausdruck eines Klugheitskalküls ist, lässt Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) seine Vertragsgenossen so lange diskutieren, bis alle vom Allgemeinwillen (*«volonté générale»*) überzeugt sind – kein besonders günstiges Konzept für Minderheiten. Auch in Bezug auf die oberste Norm unterscheiden sich die beiden Vertrags-

theorien: Thomas Hobbes setzt Sicherheit an die oberste Stelle, Jean-Jacques Rousseau dagegen die möglichst auf Einstimmigkeit und Konsens zielende Demokratie. Hobbes kann nur insoweit einen Zugang zur Toleranz gewinnen, als er ihre durchaus vorhandenen Sicherheitsfolgen bedenkt. So unterstützt das hobbessche Kalkül – Vertragsschließung statt Bürgerkrieg aufgrund der Klugheitserwägungen der Individuen – Toleranz, wenn diese zur Vermeidung des Bürgerkrieges beiträgt. Nach der Etablierung als ungefährdeter »Leviathan« kann es für den Herrscher ein Gebot der Klugheit sein, Toleranz zu gewähren, denn Herrscher und staatliche Souveränität sollten es vermeiden, sich zu einer Partei des latenten Bürgerkrieges zu machen. Die Religion in ihrer privatisierten Form stört die öffentlichen Angelegenheiten nicht und kann daher in ihrer eingeschränkten Bedeutung – klugerweise – toleriert werden. Hobbes entfaltet insgesamt nur ein abgeleitetes Interesse an der Toleranz, angesichts der Sicherheitsdominanz seines Denkens hat sie keinen Eigenwert. Auch bei Rousseau steht die Toleranz gegenüber dem tatsächlichen oder vermeintlichen Gemeinwohl zurück; abweichende Meinungen Einzelner können dem Konsens des Allgemeinwillens (»volonté générale«) geopfert werden.

Dennoch entfaltet es eine enorme indirekte Wirkung, wenn die politischen Verhältnisse nach dem Muster von privaten Verträgen legitimiert werden, da sich die Vertragspartner auf das Wesentliche – nämlich den Vertragsgegenstand – konzentrieren müssen und so ihre Gesinnungen und Meinungen der Tendenz nach ausgeklammert werden. Die vertragstheoretische Legitimationsfigur des Politischen hat so zwar eine Affinität zur wechselseitigen Toleranz der Vertragsschließenden, aber eine eindeutige Ausarbeitung zu einer Toleranztheorie findet dieser Ansatz nur bei John Locke, der allerdings nach heutigen Maßstäben auch nur sehr zurückhaltend Toleranzgewährung empfiehlt.

Das englische »toleration« wird in der deutschen Ausgabe von John Lockes Toleranzbrief mit »Duldung« übersetzt.

Locke hält »Duldung für das hauptsächlichste Kennzeichen der wahren Kirche«.²⁶ Das Wort »Duldung« verdeutlicht von vornherein, dass es nicht um ein Fürwahrhalten oder um innerliche Überzeugungen geht, sondern um ein äußerliches Verhalten, das Abstand von gewaltsamen Bekehrungen und Drangsalierungen des anderen hält. Locke empfiehlt, sich der je eigenen Wahrheitssuche und Läuterung zu widmen und »Krieg« zu führen gegen die eigenen »Begierden und Laster«. Staat und Obrigkeit haben sich um den Schutz der bürgerlichen Interessen zu kümmern; diese sind die Basis der vertragstheoretischen Legitimierung staatlicher Herrschaft. Das je individuelle Seelenheil gehöre nicht zum Aufgabengebiet des Staates.

Für Locke gibt es dann Grenzen der Duldung, wenn die bürgerliche Gesellschaft selbst infrage gestellt wird; er fordert, dass »keine Meinungen im Widerspruch mit der menschlichen Gesellschaft oder mit den für die Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft notwendigen Regeln von der Obrigkeit geduldet werden dürfen«. Da die Loyalität von Katholiken der eigenen Obrigkeit gegenüber zweifelhaft und Atheisten sowieso unsichere Kantonisten seien, erstreckt sich das Duldungsgebot nicht auf sie; denn »Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben«. Auch wenn die Ausgrenzung von Katholiken und Atheisten in Lockes Toleranzlehre heute skurril wirkt, macht sie die öffentlichkeitsbezogene Werthaltung der Duldung deutlich. Locke empfiehlt Toleranz gerade deshalb, weil für ihn die Duldung als das Höherwertige erscheint. Der historische Einführungskontext der Toleranz enthält mit seiner Orientierung an der Gestaltung der bürgerlichen Gesellschaft von Anfang an den Grenzgedanken: Tolerante Duldung ist nur in einem definierten Bezugsrahmen ein überzeugendes Handlungskonzept.

Liberalismus und Freiheit bei Mill

Im Liberalismus wird Toleranz als ein individuelles Recht gedacht, das als integraler Teil der Freiheitsrechte angesehen wird. Toleranz gehört zu einer freiheitsorientierten Position, weil es freiheitserhöhend ist, wenn meine jeweiligen Lebensregungen nicht sofort auf intolerante Reaktionen stoßen. John Locke, der als einer der Väter des Liberalismus gilt, hat in seiner liberalen Vertragstheorie die Gewaltenteilung und eine Kritik am Absolutismus des »Leviathan« in den Mittelpunkt gestellt. Daneben gibt es ganz unterschiedlich profilierte Positionen des philosophischen Liberalismus. Voneinander abgrenzbar sind insbesondere der wirtschaftliche Liberalismus bei Adam Smith (1723–1790) und der politische Liberalismus bei Montesquieu (1689–1755) und anderen, der Menschenrechte und den Verfassungsstaat stark macht. Interessant ist auch Wilhelm von Humboldt (1767–1835), der als Bildungstheoretiker und Universitätsreformer allgemeine Bekanntheit erlangt hat und der zugleich als politischer Theoretiker des Liberalismus bedeutsam ist, insofern für ihn Selbstbildung dann am besten gedeiht, wenn der Staat die Freiheit der Individuen möglichst wenig einschränkt. Der »wahre Zweck des Menschen« ist die »höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen«; zu dieser Bildung ist »Freiheit die erste und unerlässliche Bedingung«²⁷. In der Philosophie Humboldts werden Bildung und Toleranz aufeinander verwiesen: Bildung begünstigt die Fähigkeit zur Toleranz und Toleranz erleichtert die individuelle Bildung.

Der Liberalismus als philosophische Position erfährt in der Geschichte eine weitere Ausdifferenzierung, sodass vom Kontext abhängt, was jeweils unter »Liberalismus« verstanden wird. Während im heutigen Deutschland »Neoliberalismus« zu einem Schimpfwort geworden ist, sehen sich viele amerikanische Liberale als Libertäre, die sich von der als gleichmacherisch erlebten Version des Liberalismus wie der

von John Rawls (1921–2002) abgrenzen wollen. Der libertäre Liberalismus kann mit seiner Staatskritik in Kontinuität zum Anarchismus stehen. Libertär bedarf vertikale Toleranz des Staates keiner großen Aufmerksamkeit, da dessen Interventionen nur unter Sicherheitsaspekten akzeptiert werden.²⁸ Nach John Stuart Mill (1806–1873), der die tolerante Gedankenfreiheit nicht nur gegen den Staat, sondern auch gegen die »Tyrannei des vorherrschenden Meinens und Empfindens« verteidigt, werden im Folgenden Hans Kelsen (1881–1973), der als Rechtspositivist eine liberale Toleranzbegründung aus dem Geist des Relativismus vorlegt, und John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit sowie der feministische Liberalismus von Martha Nussbaum (*1947) berücksichtigt. Der freiheitsorientierte Grundgedanke des Liberalismus basiert darauf, eine allgemein verbindliche Konzeption der Gerechtigkeit von den ins Private abgedrängten Konzeptionen des Guten zu unterscheiden. Während die unterschiedlichen Auffassungen des Guten für den Liberalen fast problemlos zu tolerieren sind, erfordert die Gerechtigkeit einen normativen Grundkonsens, der Grenzen der Toleranz fest schreibt und möglichst unabhängig von den religiösen (und philosophischen) Überzeugungen der einzelnen Bürger zu denken ist. Das Gute erscheint als bloß noch partikular, in öffentlicher Hinsicht kaum relevant. Während die Verschiedenheit im Privaten also keine weitere Beachtung findet, wird strikt auf die öffentliche Gerechtigkeit geachtet. Dieses Kennzeichen des Liberalismus stößt gegenwärtig jedoch selbst an Grenzen: wenn das Religiöse als das eigentlich Private auf das Öffentliche einwirken will und dadurch die Toleranz gefährdet.

Ist Toleranz insgesamt als Abkömmling des Liberalismus anzusehen? Rainer Forst weist diese bei Befürwortern und Kritikern des Liberalismus verbreitete Auffassung zurück, indem er ihn lediglich als erfolgreichen »Spätankömmling« bezeichnet, der aber keineswegs den »Kulminationspunkt dieses Diskurses« darstelle, denn seine Toleranzbegründung sei

weder die einzige noch die stimmigste.²⁹ In der Tat gibt es neben, vor und nach dem Liberalismus noch weitere Toleranzkonzepte. Anders als Forst sehe ich die liberale Toleranzauffassung in ihren unterschiedlichen Ausformungen gleichwohl im Zentrum einer philosophischen Toleranztheorie, die lediglich in einigen Punkten durch andere Perspektiven zu ergänzen ist. Eine Geschichte der Toleranz lässt sich ohne den neuzeitlichen Liberalismus nicht schreiben; ebenso wenig ist eine solche Geschichte ohne nichtliberale Toleranzauffassungen denkbar.

Bei John Stuart Mill tritt die Orientierung an der religiösen Toleranz in den Hintergrund; seine Leidenschaft wird von der Meinungs- und Gedankenfreiheit entfacht. Für Mill ist die Freiheit nicht nur durch den Staat gefährdet, sondern gleichermaßen durch die Gesellschaft. Daher reicht für ihn der »Schutz gegen die Tyrannei der Behörde« nicht aus; ebenso entscheidend ist der gegen die Tendenz, abweichende Meinungen zu sanktionieren, in Fesseln zu legen und so allen Charakteren ein Einheitsmodell aufzuzwingen.³⁰ Gerade in einer demokratischen Gesellschaft, die Herrschaftsvergabe über Wahlen organisiert, besteht die Gefahr, sich konformistisch und im Sinne von Sternberger ohne »Leidenschaft für die Wahrheit« an den Meinungen der tatsächlichen oder vermeintlichen Mehrheit zu orientieren. Der Konformismus gefährdet die Toleranz, weil die Mehrheitsmeinung zur selbstgewissen moralischen Überlegenheitsattitüde neigt. Die bürgerliche Öffentlichkeit garantiert für Mill im Gegensatz zu den Aufklärungsintellektuellen nicht die Wahrung von Toleranz, vielmehr könne sie zum toleranzgefährdenden Agenten werden. Er setzt gegen den Konformismus einen trotzigsten Individualismus, der als indirekte Toleranzbegründung fungiert.

Intoleranz schadet einem selbst, weil man sich gegenüber den möglicherweise richtigen Perspektiven anderer abkapselt. Der Intolerante hält sich im Grunde genommen für unfehlbar und allzu leicht attestiert jeder sich selbst genau diese

Unfehlbarkeit. Auch wenn grundsätzlich jeder die eigenen Grenzen kenne, ziehe kaum jemand hieraus handfeste Konsequenzen und rechne bei einer gerade vertretenen Meinung konkret mit einem Irrtum. Selbstkritik und Toleranz gehören zusammen: »Unsere gesichertsten Überzeugungen haben keine verlässlichere Schutzwache als eine ständige Einladung an die ganze Welt, sie als unbegründet zu erweisen.« Auf die Dauer verändern Meinungsfreiheit und Toleranz die Menschen; denn im Ringen um ein gelingendes Zusammenleben gedeihen für Mill »offene, furchtlose Charaktere«.

Während die Meinungsfreiheit für Mill ohne Grenzen zu denken ist, benennt er zur Begrenzung der Handlungsfreiheit ein einfaches Prinzip, das auch auf Toleranz erweitert werden kann: Der »einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder« einmischen darf, ist der, »sich selbst zu schützen«. Die Ansichten und Haltungen eines anderen Menschen können gute Gründe liefern, »ihm Vorhaltungen zu machen, mit ihm zu rechten, ihn zu überreden oder mit ihm zu unterhandeln, aber keinesfalls um ihn zu zwingen oder ihn mit Unannehmlichkeiten zu bedrohen, wenn er anders handelt.« Die tolerierende Duldung richtet sich auf Ansichten und Haltungen; Sanktionen sind nur erforderlich, insoweit das Handeln »andere in Mitleidenschaft zieht«. Für Mill ist eine Einschränkung der Freiheit nur bei einer (potenziellen) Schädigung legitim, »da scheidet der Fall aus dem Bezirk der Freiheit aus und gehört in den der Moral oder des Gesetzes«. Insofern sind Ansichten und Haltungen ohne Einschränkung zu tolerieren; sie erfordern jedoch Zurückweisung, wenn sie anderen aktiv Schaden zufügen. Der religiöse Fanatiker, der im Raum der Andacht schwer Erträgliches formuliert, ist – so lässt sich Mill heute weiterdenken – tendenziell zu tolerieren. Der gleiche Fanatiker, der seine Anhänger zu gefährlichen Handlungen aufruft, wird innerhalb eines Rechtsstaats zum Objekt des Strafrechts (dessen Vollstreckung nur durch Einschätzungen der klugen Opportunität einzugrenzen ist).

Auch wenn die von Mill vorgeschlagene Abgrenzung nicht alle Detailfragen, zum Beispiel danach, ob eine Pflicht zur Intervention besteht, schlüssig löst, bietet sie doch einen guten Einstieg zur Erörterung von Grenzen der Toleranz.

Rechtspositivismus bei Kelsen

Für Hans Kelsen verrät ein Liberalismus, der Grenzen der Toleranz zieht, seine eigenen Grundlagen. Er selbst vertritt eine Toleranztheorie, die bis zur Selbstaufgabe geht und die im Kontext seines moralisierenden Rechtspositivismus steht. Kelsen rechtfertigt den Rechtspositivismus mit dem Argument, dass uns starke ethische Begründungen nicht zur Verfügung stehen: »Wenn die Geschichte der menschlichen Erkenntnis uns irgend etwas lehren kann, ist es die Vergeblichkeit des Versuches, auf rationalem Wege eine absolut gültige Norm gerechten Verhaltens zu finden.« Hieraus folgert Kelsen, dass »die menschliche Vernunft nur relative Werte begreifen kann«³¹. Wenn Normen nicht rational begründbar sind und der Relativismus nicht vermieden werden kann, dann können Grenzen der Toleranz nicht gezogen werden.

Kelsen vertritt eine relativistische Wertlehre, aus der für ihn das Prinzip der Toleranz folgt, »das ist die Forderung, die religiöse oder politische Anschauung anderer wohlwollend zu verstehen, auch wenn man sie nicht teilt, ja gerade, weil man sie nicht teilt, und ihre friedlichen Äußerungen nicht zu verhindern«. Zugleich betont er, dass sich aus einer relativistischen Weltanschauung kein Recht auf absolute Toleranz ergebe, doch dieses Zugeständnis bleibt blass angesichts der eigenen Kritik an Einschränkungen der Toleranz. Kelsen denkt sie fast ausschließlich von der Gedankenfreiheit als der friedlichen Äußerung der Meinungen her und hält ein Verbot der Gewaltanwendung für selbstverständlich. Äußerungen, die als Aufrufe zur Gewalt verstanden werden müssen, finden bei ihm keine systematische Berücksichtigung. Feinde

der Toleranz sind außerhalb seines Gedankenhorizonts; ihn beschäftigt vor allem die Unterminierung der Toleranz durch ein intolerantes Umgehen mit ihr. Um Toleranz nicht von innen auszuhöhlen, fordert Hans Kelsen Toleranz gegenüber der Intoleranz, sodass für ihn ein Eintreten gegen die Demokratie im Rahmen friedlicher Äußerungen nicht zu unterdrücken ist. Bei ihm dominiert die Furcht vor der Aushöhlung der Demokratie durch Intoleranz. Immerhin stellt er die Frage, wie mit gewaltsamen Versuchen der Demokratiebesetzung umzugehen ist, und erklärt es zum Recht einer demokratischen Regierung, »Versuche, sie mit Gewalt zu beseitigen, mit Gewalt zu unterdrücken und durch geeignete Mittel zu verhindern«. Ein demokratischer Staat soll keineswegs tatenlos zusehen, wenn er gewaltsam angegriffen wird; denn die »Ausübung dieses Rechts ist weder mit dem Prinzip der Demokratie noch mit dem der Toleranz in Widerspruch«. Kelsen versucht – durchaus in der Tradition Mills – eine »klare Grenzlinie zu ziehen zwischen der Verbreitung gewisser Ideen und der Vorbereitung eines revolutionären Umsturzes«. In der Möglichkeit, eine solche Grenzlinie zu finden, sieht Kelsen zugleich die Chance, die Demokratie aufrechtzuerhalten; denn »es ist das Wesen und die Ehre der Demokratie, diese Gefahr auf sich zu nehmen; und wenn Demokratie diese Gefahr nicht bestehen kann, dann ist sie nicht wert, verteidigt zu werden«. Kelsen hat diese Gedanken im Jahr 1953 veröffentlicht: in der Substanz unverändert gegenüber seinen Äußerungen aus den 1930er-Jahren. Die mangelnde Wehrhaftigkeit der Weimarer Republik angesichts ihrer Feinde auf der rechten und linken Seite des politischen Spektrums war für ihn kein Einwand.

Aus der Sicht Dolf Sternbergers ist Kelsen ein Vertreter der abzulehnenden Neutralitätsthese der Toleranz, nach der der Staat bei gesellschaftlichen Konflikten selbst nicht Stellung nimmt, sondern sich wie ein neutraler Schiedsrichter verhält, der nicht parteiisch sein darf. Für Kelsen gehört es im Rahmen seines Werterelativismus tatsächlich zur Freiheit, dass

der Staat nicht die letzte Instanz zur Regelung gesellschaftlicher Konflikte wird. Immerhin räumt er der Demokratie – anders als Sternbergers Kritik suggeriert – aber das Recht ein, sich gegen die eigene Abschaffung zu wehren; der Staat muss also keineswegs so neutral sein, dass er der eigenen Unterminierung zuschaut.

Das zunächst durchaus naheliegende Muster für die Neutralität entwickelt sich aus den Konflikten um die religiöse Toleranz beispielsweise im Frankreich um 1600. Das Edikt von Nantes als Gebot des Staates toleriert zwar die Hugenotten in mancher Hinsicht, der Staat macht aber kein Hehl daraus, dass er aufseiten des Katholizismus steht. Dies verletzt das Neutralitätsgebot des Staates. Hieran geschult, könnte man die Auffassung vertreten, dass der Staat sich generell aus gesellschaftlichen Konflikten heraushalten sollte. Doch bereits im Feld des Religiösen wird diese Position problematisch. Wenn eine religiöse Sekte angesichts des vermeintlich bevorstehenden Weltuntergangs die eigenen Anhänger in die Selbsttötung zwingt, ist die Grenze der Toleranz erreicht und überschritten. Der Staat kann nicht mehr neutral bleiben, sondern muss im Namen übergeordneter Werte eingreifen. Eine solche Notwendigkeit zur Intervention verschärft sich noch, wenn die Werte des Pluralismus und Liberalismus insgesamt infrage gestellt werden. Intolerante haben selbst kein Recht auf Toleranz; der Gewalt von Gewalttätern kann man selbst nicht vollkommen friedlich begegnen: »Es muß Grenzen der Toleranz geben; denn der substantielle Toleranzbegriff schließt die Intoleranz aus.«³²

Deutlicher als Hans Kelsen fordert Karl R. Popper (1902–1994) zur Bekämpfung der Intoleranz auf, indem er von einem Paradoxon der Toleranz ausgeht: »Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz.« Eine tolerante Gesellschaftsordnung müsse sich gegen die Angriffe der Intoleranten wehren: »Wir sollten geltend machen, daß sich jede Bewegung, die die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt, und wir sollten eine Aufforde-

rung zur Intoleranz und Verfolgung als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels.«³³ Popper zufolge ist schon die Aufforderung zur Gewalt nicht mehr zu tolerieren. Aus Mills und Kelsens Dualismus ist bei ihm eine Dreiteilung geworden: Neben der immer zu tolerierenden Meinung, die handlungsentlastet gedacht wird, steht die nicht zu tolerierende Handlung der Gewalt, aber auch die Aufforderung zur Gewalt. Die Frage der Grenzziehung verschiebt sich auf die Differenz der handlungsentlasteten Meinung und der Meinung, die in ihrem Aufforderungscharakter in einem kausalen Verhältnis zu gewaltsamen Handlungen steht – eine Differenzierung, die im praktischen Alltag nicht leicht durchzuhalten ist.

Wenn es mit Hans Kelsen darum geht, nicht aus einer Selbstüberhebung der Reflexion heraus alles bewältigen zu wollen, sondern zu einer skeptischen Zurückhaltung in der Einschätzung philosophischer Möglichkeiten zu kommen, könnte es auch sinnvoll sein, die im intellektuellen Leben verbreitete Hochachtung vor Moral und Ethik zu relativieren und die Verachtung bloßer Legalität aufzugeben. Der Rechtspositivismus hat heute in vielen Verfassungen, im Völkerrecht und in den UN-Menschenrechtskonventionen eine rechtliche Basis, die universale Prinzipien beinhaltet und die Orientierung an der Legalität keineswegs auf partikuläre Interessen fixiert. Die prinzipiell weiter geltende Divergenz von positivem Recht und Gerechtigkeit fällt materialiter immer weniger ins Gewicht; deshalb lohnt sich eine Beschäftigung mit dem Rechtspositivismus, der die Legalität zum einzigen Prinzip der Legitimität erklärt und der in der Philosophie meist als nicht überzeugend abgelehnt wird.³⁴

Der rechtliche Schutz der Toleranz basiert im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland auf der im Artikel 4 fixierten Religionsfreiheit, die als Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit ausdrücklich über religiöse Toleranz hinausgeht. International stellt die »Allgemeine Erklärung der Men-

schenrechte« vom 10. Dezember 1948 (verabschiedet durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen, auf der 48 Staaten vertreten waren) den Schutz der Toleranz auch rechtlich auf eine neue Grundlage und macht diese als Völkergewohnheitsrecht auch für einen Rechtspositivisten bedeutsam. Nach den früheren verbindlichen Kodifizierungen der von Beginn an universell gemeinten Naturrechte und nach nationalen Vorgängererklärungen in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und in der Französischen Revolution wird durch die UN-Menschenrechtserklärung auch das Toleranzgebot international auf eine neue Stufe gehoben: »Die Menschenrechte entstehen als universale Naturrechte, sie entwickeln sich weiter zu spezifischen positiven Rechten und realisieren sich schließlich als universale positive Rechte.«³⁵ Die rechtliche Inkraftsetzung der Menschenrechte unter Einschluss des Toleranzgebotes kann die Divergenz von praktischer Wirksamkeit und argumentativer Geltung mildern, denn immerhin hat die Welt in Gestalt einer legitimen Institution ihnen schon einmal zugestimmt.

Die rechtlichen Festlegungen in nationalen Verfassungen und international in den Menschenrechtserklärungen gehen so weit, dass ethische Überlegungen in der Philosophie kaum noch einen normativen Überschuss in der Toleranzdebatte produzieren können. Rechtspositivisten haben so nicht die schlechteste Basis für ihre Position gewonnen. Ob allerdings Ethik und Recht der Toleranz auch praktiziert werden, lässt sich nicht ohne Weiteres daraus folgern. Norbert Bobbio sieht hier erhebliche Ungleichgewichte im internationalen Vergleich: »Drastisch ausgedrückt befinden wir uns heute beim internationalen Schutz der Menschenrechte in einer Phase, in der dieser Schutz dort, wo er vielleicht gar nicht notwendig wäre, möglich ist, während er dort, wo er nötig wäre, am wenigstens möglich ist.«

Urzustand und Toleranz gegenüber Intoleranten bei Rawls

Toleranz – als inhaltliche Ablehnung und gleichzeitiges Geltenlassen von Haltungen und Handlungen mit dem Ergebnis einer friedlich bleibenden Koexistenz – ist im Liberalismus Teil der Freiheitsorientierung, insofern die Freiheit der Bürger größer ist, wenn sie sich wechselseitig Gedanken- und Gewissensfreiheit gewähren, jedenfalls solange dies nicht die Sicherheit gefährdet. In seiner egalitären *Theorie der Gerechtigkeit* entwickelt John Rawls diese Perspektive des liberalen Konzeptes der Toleranz, indem er sie neu systematisiert, durch eine originelle Begründung ergänzt und durch eine scharfsinnige Analyse des Umgangs mit der Intoleranz profiliert. Seine Theorie der Gerechtigkeit setzt sich indirekt auch mit dem Rechtspositivismus auseinander, dem sie die Möglichkeit einer gut begründeten Gerechtigkeitsperspektive entgegenhält, womit der von Hans Kelsen festgestellte Begründungsnotstand überwunden wäre. Da die Theorie der Gerechtigkeit zugleich in ihrer Systematik mehr bietet als einen allgemeinen Gerechtigkeitsidealismus, ist der Vorwurf der Rechtspositivisten, philosophische Gerechtigkeits-theorien neigten im Gegensatz zu handfesten Verfassungen und Gesetzen zur leeren Allgemeinheit, aus der Sicht von Rawls aus dem Weg geräumt.

In der rawlsschen Version des Liberalismus wird die Freiheit des Menschen – strikt egalitär – immer als gleiche Freiheit gedacht, die eine Diskriminierung mit Blick auf Bürgerrechte für alle Individuen normativ von vornherein ausschließt. Lediglich eine Ungleichverteilung der sozialen und wirtschaftlichen Güter wird von Rawls unter sehr eingeschränkten Bedingungen für legitim gehalten. In seiner *Theorie der Gerechtigkeit*, die Freiheit und Gleichheit zusammenbringt, formuliert er zwei Gerechtigkeitsgrundsätze: »1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle

anderen verträglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.«³⁶

Diese beiden Gerechtigkeitsprinzipien setzen in der liberalen Tradition neue Akzente, indem sie den Vorrang der gleichen Freiheit für alle behaupten und dies mit der Berücksichtigung sozialer Gleichheit verbinden. Das erste Prinzip formuliert die menschenrechtliche Garantie der Grundfreiheiten, wie sie in der liberalen politischen Theorie entworfen worden sind. Hierunter fallen politische Freiheiten wie Rede- und Versammlungsfreiheit, Gewissens- und Gedankenfreiheit, Recht auf persönliches Eigentum, Freiheit vor willkürlicher Verhaftung und Schutz vor Folter. Dieses System der Grundfreiheiten darf ähnlich wie bei John Stuart Mill nur dann eingeschränkt werden, wenn es mit einem gleichen System von Freiheiten für andere unvereinbar ist. Die egalitäre Berücksichtigung der Freiheitsrechte hat Vorrang vor der Erfüllung sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit: Zum Beispiel darf eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage nicht mit einer ungleichen Verteilung der Grundfreiheiten erkauft werden. Das System gleicher Grundfreiheiten nach dem ersten Gerechtigkeitsprinzip umfasst für Rawls neben der politischen Freiheit unter anderem die Freiheit der Moral, des Denkens und Glaubens sowie der Religionsausübung. Das Recht auf Toleranz folgt in der individuellen Perspektive aus dem Recht auf Gedanken- und Gewissensfreiheit. Die von Rawls vorgeschlagene Systematisierung der Gerechtigkeitsprinzipien stellt die Toleranz in einen größeren Kontext, ohne diese selbst neu zu fassen.

Begründungstheoretisch nutzt Rawls die Idee des Urzustands, den er als hypothetischen Zustand der ursprünglichen Unparteilichkeit charakterisiert und aus der Tradition der Vertragstheorien übernimmt. Um Unparteilichkeit im Urzustand gedanklich zu operationalisieren, entwickelt er das Konzept

eines Schleiers des Nichtwissens (*»veil of ignorance«*). Was hier verschleiert wird, ist das Wissen um den je eigenen Platz in der Gesellschaft, um die je eigenen Eigenschaften wie Intelligenz und Körperstärke, um die Vorstellung vom Guten, um den Entwicklungsstand der Gesellschaft und um die Generationenzugehörigkeit. Mit dem Schleier des Nichtwissens konkretisiert Rawls in der Tradition der Vertragstheorien den hypothetischen Urzustand, der zur Legitimationsinstanz für Gerechtigkeit wird.

In einem früheren Aufsatz hat Rawls als Beispiel das Szenario eines Kindergeburtstags entworfen, bei dem alle Kuchen wollen, dieser in seiner Menge jedoch begrenzt ist. Die Lösung liegt nun darin, dass das Kind, das die Torte schneidet, selbst als Letztes ein Stück nimmt. Die Grundidee dieses Beispiels ist pfiffig, weil allein durch eine Verfahrensvereinbarung Gerechtigkeit realisiert werden kann.

Der Wert der Toleranz lässt sich gedanklich bei Rawls direkt aus dem Urzustand ableiten: Da die konkreten Anschauungen eines jeden hinter dem Schleier des Nichtwissens verschwinden, bleibt verborgen, welche Anschauungen und welche Auffassung vom Guten man wirklich vertritt. Deshalb besteht ein Interesse daran, dass bestimmte Auffassungen vom Guten nicht bevorzugt werden. Man möchte keineswegs in einer Gesellschaft leben, in der Menschen mit anderen religiösen Auffassungen und Gesinnungen das Sagen haben und einen selbst an den Rand drängen können. Das Gebot der Toleranz ist damit ein Teil der Gleichheitsorientierung einer gerechten Gesellschaft: Verschiedene Auffassungen sind zu tolerieren, um nicht zu einseitigen Begünstigungen zu kommen.

Das Modell des Urzustands mit seinem Schleier des Nichtwissens wirkt bei Rawls als gedanklicher Neutralisierer von als zufällig verstandenen Eigenschaften von Personen. Während die individuellen Eigenschaften hinter dem Schleier des Nichtwissens verschwinden, bleibt eine Art Wesenskern des Menschlichen zurück, der als allen Menschen gemeinsam gedacht wird und als unparteiischer Adressat von Gerechtigkeit

keitsüberlegungen zu universalistischen Schlussfolgerungen führt. In der Diskussion von Rawls' Konzept wird die Frage gestellt, ob reale Menschen sich auch nur hypothetisch darauf einlassen können, sich von ihren Eigenschaften zu distanzieren. Kann der Reiche sich wirklich ohne seinen Wohlstand sehen? Oder der Buddhist ohne seine Religion? Steht dahinter nicht ein Aufklärungsrationismus, der reale Menschen überfordert? Für die rawlssche Toleranzkonzeption haben diese kritischen Nachfragen die Wirkung, dass die Abgrenzung zwischen dem Wesenskern von Menschen und ihren zufälligen Eigenschaften umstritten bleibt. Die entsprechende Differenzierung von Kern und Eigenschaften bagatellisiert jedenfalls die vielen Merkmale, die für Menschen tatsächlich von Bedeutung sind. So bleibt die zugespitzte Frage, ob künstliche Neutra die gedankliche Basis einer Toleranztheorie bilden können.

Wie steht es bei Rawls nun mit der Toleranz gegenüber der Intoleranz? Intolerante sind für ihn so lange zu tolerieren, wie sie dem liberalen Gemeinwesen nicht gefährlich werden.³⁷ Zwar haben Intolerante kein Recht auf Toleranz; denn diese kann nur in einer symmetrischen Konstellation eingefordert werden. Wer selbst nicht tolerant ist, kann einen entsprechenden Anspruch auch nicht an andere richten: »Es ergibt sich also, daß eine intolerante Sekte selbst kein Recht hat, sich über Intoleranz zu beklagen, daß aber ihre Freiheit nur dann einzuschränken ist, wenn die Toleranten aufrichtig und mit guten Gründen glauben, ihre eigene Sicherheit und die der freien Institutionen sei in Gefahr.« Die von Rawls definierten Grenzen der Toleranz bestehen nicht auf der Grundsatzebene, sondern resultieren aus pragmatischen Gründen: um die liberale Gesellschaft zu schützen. Solange diese fest im Sattel sitzt und nicht in ihrem Bestand gefährdet ist, sieht Rawls gerade in der Toleranz gegenüber Intoleranten ein Indiz für die Überlegenheit des Liberalismus.

In der weiteren Entwicklung seiner Theorie der Gerechtigkeit, zum Beispiel in seinem Buch *Gerechtigkeit als Fairneß*,

arbeitet Rawls immer stärker heraus, dass auch der Liberalismus und damit seine eigene Theorie der Gerechtigkeit der Kontingenz unterliegen. Gerade diese Einsicht in die eigene Kontingenz steigert die Perspektive der Toleranz: »So gelangt man zu der Idee einer politischen Gerechtigkeitskonzeption, die keine spezifischen Globalanschauungen voraussetzt und daher von einem dauerhaften übergreifenden Konsens vernünftiger Lehren getragen werden kann, sofern man Glück und genügend Zeit hat, eine ausreichende Zahl von Anhängern zu gewinnen.«³⁸ Selbst der Universalismus bleibt so partikular und die Bekämpfung eines intoleranten Partikularismus lässt sich mit einer universellen Toleranzkonzeption vereinbaren.

Liberaler Feminismus bei Nussbaum

Martha Nussbaum ordnet sich selbst in die Tradition des Liberalismus ein. Zugleich übt sie jedoch Kritik an bestimmten Erscheinungsformen des Liberalismus, wenn sie zum einen eine bloß formale Orientierung an Rechten und Institutionen kritisiert und zum anderen feministisch eine Bevorzugung männlicher Auslegungen solcher Rechte moniert. Der Grundgedanke des Liberalismus, die Rechte aller Menschen gleichermaßen zu berücksichtigen, wird von ihr auch gegen feministische Einwände verteidigt, indem sie herausarbeitet, dass nur auf dieser normativen Basis des Universalismus Benachteiligungen von Frauen anzuprangern sind: Wenn alle Menschen im Universalismus als gleich gedacht werden, sind festgestellte Benachteiligungen von Frauen normativ sofort als ungerecht zu qualifizieren. Ein Differenzfeminismus, der demgegenüber die Besonderheit von Frauen und ihre Fähigkeit zur Fürsorge über Gebühr betone, beraube sich seiner eigenen kritischen Basis und stehe in der Gefahr, die Verschiedenheit von Frauen auch als Argument für deren Benachteiligung vorgehalten zu bekommen.

Martha Nussbaums liberale Version des Feminismus sieht sich als »Gegenposition zum Marxismus, zu theokratischen Gesellschaftsordnungen und zu vielen Formen des autoritären oder auf Tradition basierenden Konservatismus«. In der liberalen Achtung jeder Person ist für Nussbaum Toleranz mitzudenken, damit es jedem in den persönlich wichtigsten Angelegenheiten möglich ist, dem eigenen Gewissen zu folgen. Demgegenüber stelle »religiöse Intoleranz, die Etablierung einer einzigen Kirche oder die Durchsetzung einer einzigen utopischen Sicht des Guten« eine Diskriminierung von Personen dar, die an ihrem eigenen Weg gehindert werden.³⁹ Freiheit, Verschiedenheit von Menschen und Toleranz gehören bei Nussbaum zusammen. In der Wahrnehmung von Verschiedenheit geht sie jedoch – angeregt durch die Auseinandersetzung mit der Lage von Frauen – über die Standardversion des Liberalismus wie die von Rawls hinaus. Wer nämlich die Lage von Frauen weltweit verbessern will, darf sich nicht hochmütig auf generalisierende Perspektiven zurückziehen, sondern bedarf der toleranten Wahrnehmung ganz verschiedener Lebenssituationen: »Wo es um Frauen und Familie geht, ist das politische Denken des Liberalismus bei weitem nicht individualistisch genug.« Die Vertragstheorie der Gerechtigkeit von Rawls ist deshalb für Nussbaum zu erweitern, insofern auch die Geschlechtszugehörigkeit hinter dem Schleier des Nichtwissens zu verschwinden habe. In einer gerechten Gesellschaft müsse ein Leben für Frauen und Männer grundsätzlich von gleichen Chancen geprägt sein, sodass im Urzustand sowohl ein Leben als Frau wie auch als Mann vorzustellen und in die Gerechtigkeitsfrage einzubeziehen sind.

In ihrer Kritik am bloß Institutionellen und Rechtlichen geht Nussbaum deutlich über Rawls hinaus: Sie fordert konkrete Fantasie in der Auseinandersetzung mit Diskriminierung und Ungerechtigkeit, die auch die Fähigkeit zu »Mitleid und Gnade« einschließt.⁴⁰ Eine formal bleibende Festschreibung des Rechtes auf Toleranz führt für sie zu keiner wirklichen

Konfrontation mit anderen Menschen in ihrer Verschiedenheit. Eine bloß formale Toleranz sei zerbrechlich und bedürfe der Ergänzung durch eine »Erziehung des Herzens und des Vorstellungsvermögens«. In einer politischen Ordnung, die die Verschiedenheit wirklich respektiere, sei »jenseits bloßer Lippenbekenntnisse« die Fähigkeit eines »mitfühlenden Sich-hineinversetzens« zu fördern. Toleranz bleibt für Nussbaum äußerlich, wo es an dieser Fähigkeit mangelt. Damit entwirft sie eine anspruchsvolle Toleranzversion, die den Universalismus des Liberalismus zwar teilt, aber ihn durch Mitgefühl mit Leben füllt: »Gesetze und institutionelle Arrangements« seien zwar nicht unwichtig, aber die »Überlebensfähigkeit dieser Gesetze« hänge von den Einstellungen der Menschen ab, die mehr als eine Orientierung an Rechten verlangen, damit der Fremde auch wirklich als Mensch erfahrbar werde. Der Liberale habe eine Menge vom Feminismus zu lernen, indem er sich kundig mache über den »Hunger der Frauen, häusliche Gewalt, Vergewaltigung in der Ehe und Ungleichheiten im Zugang zu Bildungschancen«⁴¹. Die von Nussbaum geforderte Kenntnisaufnahme solcher Fakten ist allerdings nicht als bloß kognitives Informiertsein zu denken, sondern bezieht nicht kognitive Fähigkeiten des Menschen ein. Die »Kritik an manchen Teilen der politischen und juristischen Tradition des Liberalismus« richtet sie auch gegen die »begriffsstützige und distanzierte Sprache«, der man sich in dieser »Tradition manchmal zur Schilderung menschlicher Angelegenheiten« bediene.

Martha Nussbaum widerspricht dem Rechtspositivismus, für den mit der Formulierung von Toleranzgesetzen und einer einschlägigen Rechtsprechung genug für die Toleranz in der Welt getan zu sein scheint. Selbst befriedigende rechtliche Regelungen reichen für ein tolerantes Miteinander im Alltag nicht aus; vielmehr sei auch eine aktive Auseinandersetzung der Menschen miteinander notwendig, damit Toleranz nicht bloß zu einem indifferenten Nebeneinander werde. Auf den Spuren von Martha Nussbaum lässt sich so verdeutlichen,

dass Toleranz sowohl vertikal die Individualrechte und Minderheiten schützende Institutionen als auch horizontal Menschen im täglichen Umgang braucht, die es nicht bei einer formalen und ansonsten passiven Rechtsauslegung belassen.

Wie sehr Martha Nussbaum in der liberalen Tradition verankert bleibt und zugleich neue Akzente setzt, wird auch in ihrer Stellungnahme zu Pornografie deutlich. Liberale tendieren dazu, Pornografie für Erwachsene straffrei zu lassen und zu tolerieren, weil schließlich im Privaten jeder machen könne, was er wolle. Hiergegen wenden Feministinnen ein, dass dies eine Begünstigung der einschlägig interessierten Männer sei, während die Hälfte der Menschheit einer Verdinglichung oder gar einer Gewaltbegünstigung durch Pornografie ausgesetzt sei. In dieser feministischen Perspektive überschreitet Pornografie die Grenzen der Toleranz, sodass sie strafrechtlich zu verfolgen sei. Martha Nussbaum schließt sich dieser Verbotsforderung nicht an und bleibt insofern auf der Seite des Liberalismus, zugleich legt sie Wert darauf, den Folgen nachzuspüren, die Pornografie auf das Verhältnis zwischen Männern und Frauen habe. Nicht alles, was erlaubt und im Bereich des Rechtlichen durch den Staat vertikal toleriert werde, solle unbedingt im persönlichen Nahbereich horizontal umstandslos toleriert werden.

Kommunitaristische »Zivilisierung der Differenz« bei Walzer und Taylor

Die kommunitaristische Toleranzkonzeption geht von den realen Konflikten aus und fokussiert nicht so sehr die Toleranz als individuelles Recht. Insofern hat Martha Nussbaum bei ihrer Erweiterung des Liberalismus bereits Aspekte der kommunitaristischen Kritik des Liberalismus aufgegriffen, ohne allerdings selbst zur Kommunitaristin zu werden. Anfänglich konzentriert sich der im weiteren Verlauf der De-

batte vielfältiger werdende Kommunitarismus auf eine Kritik der rawlschen Theorie der Gerechtigkeit.⁴² Der Hauptvorwurf richtet sich auf Rawls' liberale Absetzung der Gerechtigkeit vom guten Leben sowie gegen den Versuch, anthropologische Grundannahmen in einer politischen Theorie methodisch auszuklammern und sich auf eine »dünne« Theorie des Selbst zu beschränken. Besonders Michael Sandel (*1953) versucht nachzuweisen, dass Rawls' Theorie der Gerechtigkeit gleichwohl unentbehrliche »starke« anthropologische Annahmen und eine systematisch wichtige Theorie des Guten enthält. Sandel wirft dem Liberalismus vor, dass er nur Rechte garantiere und ein gutes Leben in einer solidarischen Gemeinschaft außer acht lasse. Die Kritik am Liberalismus wird durch Vorschläge ergänzt, die auf eine Einbeziehung der isolierten Individuen in die Gemeinschaft zielt.

Indem Kommunitaristen dem Liberalismus (insbesondere in der von Rawls entworfenen Version) den Individualismus, die Orientierung an den kodifizierbaren Rechten, die Differenzierung von Gerechtigkeit und gutem Leben, den Entwurf eines »dünnen« Selbst und die abstrakte Ethikbegründung vorwerfen, entwickeln sie eine Perspektive, für die das Recht auf Toleranz an Selbstverständlichkeit verliert. Manche Kommunitaristen – wie Michael Walzer (*1935) – formulieren daher eine eigene Toleranztheorie, die stärker an den Faktizitäten der Toleranz anknüpft und weniger das individuelle Recht auf Toleranz betont. Andere – wie Alasdair MacIntyre (*1929) – entwickeln sich zu Kritikern der Toleranz, insofern sie Toleranz als Teil eines kritikwürdigen Individualismus und Subjektivismus ansehen.

Michael Walzer will den abstrakten Universalismus in der liberalen Tradition überwinden, indem er sich an der Komplexität des wirklichen Lebens orientiert und sich nicht mit verfahrensethischen Argumenten begnügt; denn alle philosophischen Vorschläge haben für ihn immer einen »Zeit- und Ortsindex«.⁴³ Eine an den moralischen Traditionen der je eigenen Gemeinschaft orientierte Position sei keineswegs zur

Kritik unfähig und strukturkonservativ, sondern könne auch zu einer kritischen Interpretation führen, die die Werte der Gemeinschaft gegen eigene Missstände wende. Deshalb äußert er Sympathie für Intellektuelle, die sich aus der Mitte einer Gemeinschaft heraus auf die Besonderheiten von Situationen einlassen und nicht nach einem schematischen »Handbuch« Kritik vorbringen. Für Walzer wird die »Distanz im Selbstbild des Kritikers« überschätzt; denn »Kritik ist dann am mächtigsten«, wenn sie »den gemeinsamen Klagen der Menschen Stimme verleiht oder die Werte erhellt, die jenen Klagen zugrunde liegen«⁴⁴. Verfahrensethische Argumente wie die von Rawls sind für Walzer philosophisch keine Hilfe, weil sie die Umstände nicht in Rechnung stellen und daher einem schlechten utopischen Denken verfallen. Für ihn muss ein guter Philosoph in »Geschichte und Soziologie bewandert sein«, damit er versteht, dass »die Politik oft harte Entscheidungen erfordert«⁴⁵.

Im Gegensatz zum Liberalismus, der das Recht auf Toleranz in den Blick nimmt und der Freiheit zuordnet, untersucht Walzer Formen der faktischen Toleranz, unabhängig von den gedanklichen Motiven: »Toleranz macht Differenz möglich, Differenz macht Toleranz notwendig.« Er trifft auf Toleranz in überraschenden vorliberalen Erscheinungsformen, wenn er ausgerechnet imperialistischen Herrschaftssystemen Toleranz attestiert. In multinationalen Imperien wie im römischen und im osmanischen Reich registriert Walzer eine Nichteinmischung der Herrschenden, die abweichende Auffassungen aus taktischen Gründen nur unterbinden, wenn sie herrschaftsgefährdend sind: »Die imperiale Herrschaft erwies sich historisch als die erfolgreichste Weise, Differenz aufzunehmen und friedliche Koexistenz zu fördern« und »zu fordern«, ohne als autokratische Herrschaft »liberal oder demokratisch« zu sein. Mit diesen Überlegungen verlagert Walzer die Entstehung der Toleranz in die vorneuezeitliche Welt und minimiert indirekt die Bedeutung des Liberalismus für den Toleranzgedanken, wenn Klugheitsentscheidungen

einer gefestigten imperialen Herrschaft zur Toleranz führen können.

Als bis heute wichtiges System der Toleranz charakterisiert Michael Walzer die internationale Gemeinschaft, die Verschiedenheit auf die Souveränität der Einzelstaaten verlagert, da »niemand auf *jener* Seite der Grenze sich in das einmischen kann, was auf *dieser* Seite der Grenze geschieht«. Durch die Zuordnung von Verschiedenheit zu zwei Seiten der Grenze wird das Konfliktpotenzial im System der internationalen Gemeinschaft tatsächlich erheblich minimiert, ohne dass aus kommunitaristischer Sicht besondere Toleranzmotive erforderlich sind. Ein liberaler Universalist würde als Weltbürger diesen bloß faktischen Aspekt gleich überspringen und Toleranz jenseits aller Grenzen als individuelles Recht verankern.

Einwanderungsgesellschaften wie die der USA kennzeichnet Walzer als Toleranzsysteme, in denen jeder als Individuum jeden zu tolerieren hat und Differenzen als eine »persönliche – und weniger als kollektive – Ausprägung der Gruppenkultur aufzufassen« sind. Der Staat muss sich indifferent gegenüber den Kulturen der einzelnen Gruppen zeigen, es gibt keine dauerhafte Mehrheit und viele Bürger einer Einwanderungsgesellschaft entwickeln Bindestrich-Identitäten. In Einwanderungsgesellschaften sammeln Menschen damit Erfahrungen, »was man sich als ein Leben ohne feste Grenzen und ohne fest umrissene, exklusive Identitäten vorzustellen« hat. In solchen postmodern deutbaren Einwanderungsgesellschaften wird der Gruppenzwang lockerer, die Individuen vermischen sich und kommen immer stärker ohne feste Identitäten aus. Heiraten zwischen Mitgliedern verschiedener Gruppen tragen in besonderer Weise zu einem »hochentwickelten Multikulturalismus« bei, »der nicht nur in der Gesellschaft als Ganzer herrscht, sondern sich auch zunehmend in Familien, ja in den Individuen selbst niederschlägt«.

Während die multikulturelle Begegnung in der Einwanderungsgesellschaft von Walzer noch mit großer Sympathie

nachgezeichnet wird, fragt er sich gegenüber der postmodernen Unterminierung der Identität skeptisch, ob die weitgehende Abschleifung der Differenzen nicht auch Nachteile mit sich bringe. Zwar mag Toleranz so begünstigt werden, aber das gute Leben des Einzelnen könnte leiden und »zunehmend seichtere Individuen und ein radikal verarmtes kulturelles Leben« hervorbringen. Walzer hängt an den partikularen Identitäten, wie sie beispielsweise für ihn selbst in der jüdischen Tradition und Gemeinschaft eine hohe Priorität haben. Deshalb plädiert er für das Fortbestehen der Differenzen, die toleriert werden, und nicht für deren Aufgabe.

Ähnlich wie Martha Nussbaum als Liberale Motive des Kommunitarismus aufnimmt, gibt es auch andere Versuche, Kommunitarismus und Liberalismus zusammenzuführen: So setzt sich Charles Taylor (*1931) – selbst ganz kommunitaristisch engagiert für die Belange des französisch geprägten Teils Kanadas – mit der Frage auseinander, inwiefern der Liberalismus angesichts multikultureller Gegebenheiten zu erweitern ist. Taylor will damit einen Beitrag dazu leisten, den strengen prozeduralen Liberalismus, der faktisch auf eine homogene kulturelle Gemeinschaft Bezug nimmt, zu überwinden. Demnach könne der »Liberalismus vollständige kulturelle Neutralität nicht beanspruchen«, denn er biete »eine kämpferische Weltdeutung«, die in einer »aufgeschlossenen Version« für Taylor durchaus akzeptabel ist.⁴⁶ Der Liberalismus ist nicht in dem Sinne universell, dass alle Menschen ihm faktisch zustimmen könnten, sondern nur in dem Sinne, dass aus der Innenperspektive einer Gemeinschaft die Einbeziehung aller Menschen gedacht oder gar gefordert wird.

Im Liberalismus ist die Toleranz Teil einer universalistischen Perspektive, wonach die Rechte aller Menschen weltweit die gleichen sind. Wie im Urzustand bei Rawls alle Partikularitäten hinter einem Schleier des Nichtwissens verschwinden, so werden auch in der realen Welt die Unterschiede zugunsten einer allgemein menschlichen Gemeinsamkeit betont. Die

Kommunitaristen erklären demgegenüber den Wesenskern des Menschlichen zu einer Fiktion und verlangen die Würdigung der partikularen Besonderheiten. Diese philosophische Kontroverse um Universalismus und Partikularismus hat Konsequenzen auch für die Toleranz. Die Zentralfrage lautet, ob es »bei uns« in der Bundesrepublik Deutschland oder in der Europäischen Union andere Grenzen der Toleranz geben darf als beispielsweise in der Türkei oder im Iran (sei es im heutigen Iran oder in einem freien Iran der Zukunft). Ist es also für das Toleranzurteil relevant, wo man lebt? Ist die Verschleierung einer Frau in Berlin anders einzuschätzen als in Teheran? Charles Taylor schlägt vor, zwischen der »unechten, homogenisierenden Forderung nach Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit einerseits und der Selbst- einmauerung in ethnozentrischen Maßstäben andererseits« nach einem dritten Weg zu suchen; denn es gibt »andere Kulturen, und wir müssen mit ihnen zusammenleben – weltweit und auch in der Vermischung innerhalb jeder einzelnen Gesellschaft«.

In der Tradition des Liberalismus und in Übereinstimmung mit Charles Taylor schlage ich vor, den normativen Kern der Menschenrechte strikt universell zu verstehen, aber in der Auslegung – durch den Kommunitarismus belehrt – Partikulares zuzulassen. Danach ist es im engeren normativen Sinne kein Argument, zu sagen, dass diese oder jene Norm »bei uns« gilt oder nicht gilt. Gleichwohl ist in der Anwendung der jeweilige Kontext auch nicht irrelevant. Ebenso wie in traditionell geprägten Reiseländern der Besucher Zurückhaltung bei der Präsentation von Nacktheit an den Tag legen sollte, könnten Zuwanderer darüber nachdenken, in der Öffentlichkeit der Bundesrepublik Deutschland auf den Schleier zu verzichten. Die Berücksichtigung partikularer Kontexte ist allerdings lediglich als sekundäre Modifikation des eigentlich Universellen zu denken; denn Menschenrechte gelten überall.

Postmoderne und Vielfalt bei Rorty

Michael Walzer beschäftigt sich mit der postmodernen Toleranz besonders in Einwanderungsgesellschaften, bleibt aber selbst in skeptischer Distanz zur maßstabslosen Vielheit der Postmoderne. Auch wenn einige Vertreter des Kommunitarismus wie der Toleranzkritiker Alasdair MacIntyre auf mehr Einheit und mehr Verbindlichkeit setzen, so gibt es in ihrer Ablehnung eines bloß abstrakten Universalismus auch Gemeinsamkeiten zwischen Postmoderne und Kommunitarismus. Postmodern ist eine Form der Toleranz zu nennen, die einheitsorientierte Formen wie den auf individuelle Rechte zielenden universalistischen Liberalismus ablehnt und Vielfalt als nicht hintergehbaren eigenen Wert und als Steigerung der Individualität sieht.

Einige allgemeine Merkmale der Postmoderne begünstigen Toleranz: So liegt in der postmodernen Ironie, wie sie beispielsweise von Umberto Eco (*1932), aber auch von Richard Rorty (1931–2007) entworfen wurde, die Möglichkeit der Brechung, die Fanatismus ausschließt.⁴⁷ Zugleich ist in der Postmoderne ein Bewusstsein für Inkommensurabilität zwischen Wissensformen und Kulturen verbreitet, das bei Jean-François Lyotard (1924–1998) und Odo Marquard (*1928) als Ende der großen Erzählungen und Abschied vom Prinzipiellen thematisiert wird. Der von Lyotard untersuchte Widerstreit lässt sich nicht einfach durch Argumente auflösen; denn es fehlt »eine universale Urteilsregel in Bezug auf ungleichartige Diskursarten«⁴⁸. Wo Divergenzen im Widerstreit bestehen bleiben, liegt Toleranz nahe, da so Verschiedenheit lebbar wird. Lyotard interessiert sich für Kants Urteilkraft als einer Fähigkeit zu Übergängen zwischen Diskursen mit ihren unterschiedlichen Maßstäben und Denkhorizonten. Eine Vermittlung zwischen ihnen kann nicht auf partikuläre Kriterien setzen; denn dies schlosse ja gerade die anderen Perspektiven aus. Es steht zur Überwindung des Widerstreits keine letzte Instanz zur Verfügung, die als »höchste Diskurs-

art« eine letztgültige »Antwort auf die Schlüsselfragen der verschiedenen Diskursarten liefern könnte«. Ohne das Totalitäre letztgültiger Argumente fällt – auf den Spuren Lyotards gedacht – die Toleranz realer Menschen leichter.

Richard Rorty orientiert sich in seinem Toleranzkonzept an der menschlichen Kontingenz und erklärt die Gemeinschaft zur erwünschten Utopie, in der nicht die »Suche nach der Wahrheit, sondern Toleranz und Neugier als intellektuelle Kardinaltugenden gelten«⁴⁹. Die Orientierung an Wahrheit ist für ihn eine Version des abendländischen Fundamentalismus. Toleranz als praktische Einstellung müsse auf ein theoretisches Fundament verzichten, da ein solches in der Gefahr stehe, Toleranz zu unterminieren. Rorty behauptet einen Vorrang der Demokratie vor der Philosophie und bestreitet, dass es eine philosophische Begründung für postmoderne Gesellschaften geben könne. Anders als vielleicht noch in der Aufklärungszeit fehle ein rationales Fundament für die Solidarität der Menschen und die Vermeidung von Grausamkeit. Aufklärung und Orientierung an der Würde des Menschen hängen für Rorty gedanklich in der Luft, auch wenn er selbst engagiert für diese Werte eintritt. Er widerspricht dem Kommunitarismus ebenso in der empirischen Einschätzung, dass Gesellschaften eine starke Identität benötigen, wie in dem normativen Urteil, dass eine liberale Kultur unerwünschte Charaktere hervorbringe.⁵⁰ Lediglich in der These, dass der vermeintlich ahistorische Rationalismus mit seiner Menschenrechtsorientierung historisch kontingent sei, stimmen Postmoderne und Kommunitarismus für ihn überein.

Rorty betrachtet Toleranz aus der Perspektive des Pragmatisten, der die »üblichen Gegenstände philosophischer Forschung« genauso ausklammern will, wie die Aufklärer beim »Nachdenken über die öffentliche Politik und den Aufbau politischer Institutionen« die damals üblichen theologischen Themen ausgeklammert haben. Philosophie könne heute als theoretischer Panzer wirken, der Konflikte in einer argumentativen Ausstaffierung eskalieren lässt. Rorty bestreitet

grundsätzlich die friedensstiftende Wirkung rationaler Argumente, er sieht hier vielmehr die Gefahr von Rechthaberei und letztlich einer gesteigerten Streitbereitschaft. Die Postmoderne verabschiedet die Fundierungsfunktion der Philosophie und vermeidet so die Tendenz der fundierenden Philosophie zur Konfliktverschärfung. »Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit« befördern in ihrer postmodernen Form die zunehmende »Entzauberung der Welt« im Sinne von Max Weber (1864–1920) und tragen »dazu bei, daß die Bewohner dieser Welt pragmatischer, toleranter, liberaler« werden. Wenn Menschen weniger um letzte Fragen ringen und die Wahrheitsfrage nicht überstrapazieren oder am besten gleich ganz aufgeben, dann fällt es ihnen nach Rorty leichter, Verschiedenheit zu ertragen und Toleranz zu praktizieren. Während ein Philosoph wie Dolf Sternberger Toleranz gerade aus der Wahrheitssuche und der Verstreutheit wahrer Einsichten heraus begründet, sieht Rorty in der Wahrheitssuche selbst etwas Apodiktisches und zur Intoleranz Neigendes. Dieser Unterschied wird allerdings abgeschwächt, wenn man berücksichtigt, dass Rorty bei »Wahrheit« an die große theoretische Fundierung denkt, während Sternberger mehr am gedanklichen Gehalt einzelner Einsichten der Wahrheitssuche interessiert ist. Trotz dieser Milderung des Gegensatzes bleibt Rorty ein zur Postmoderne neigender Philosoph, der sich von Sternbergers existenziellem Ringen um Wahrheit abhebt.

Einen Schwachpunkt des Liberalismus sieht Rorty darin, dass der Wesenskern einer Person ahistorisch verstanden wird. Dies gilt insbesondere für die Aufklärungszeit, aber auch für den Schleier des Nichtwissens von Rawls. Rorty schlägt den Verzicht auf eine »kantianische Identifizierung mit einem zentralen, transkulturellen und ahistorischen Ich« vor und unterstützt eine »quasi hegelianische Identifizierung mit der als historisches Produkt verstandenen eigenen Gemeinschaft«. Die Suche nach einem wahren Menschenbild gefährdet für Rorty die Toleranz ebenso wie die Sehnsucht nach

Linientreue; stattdessen verteidigt Rorty eine Kultur der Vielfalt, die die Einsicht in die eigene »Fähigkeit zu mörderischer Intoleranz« als Einstieg nutzt, um »Argwohn gegenüber der Intoleranz« und ein besonderes »Gefühl für die Erwünschtheit von Vielfalt« zu entwickeln.⁵¹ Aus der Kontingenz der eigenen Auffassung folgt allerdings für Rorty nicht, dass wir so gleich in eine andere Kontingenz wechseln müssen: »Entgegenkommen und Toleranz dürfen nicht so weit gehen, daß man sich bereit erklärt, in jeder Terminologie zu formulieren, die der Gesprächspartner zu verwenden wünscht, und jedes Thema ernst zu nehmen, dessen Diskussion er vorschlägt.« Die theoretische Einsicht in die Kontingenz allen menschlichen Daseins erfordert nicht das sofortige Verlassen der eigenen Faktizität; denn Toleranz ist nicht gleichbedeutend mit dem Überlaufen zur anderen Seite.

Rechtfertigung und Diskurs bei Forst

Während Richard Rorty als Vertreter einer postmodernen Toleranz Wert darauf legt, dass nur eine Toleranz ohne rationales Fundament inhaltlich nicht das eigene Anliegen konterkariert, führt Rainer Forst (*1964) in der deutschen Kant-Tradition die Debatte zurück zu genau dieser Fundierungsaufgabe. Somit ist eine Art Kippschaukel zu diagnostizieren: Rorty besteht auf minimalen Begründungen, während Forst auf starke Begründungen setzt. Insofern ist es vielleicht aussichtsreich, bei den Argumenten für die Toleranz auf einen mittleren Weg zu setzen.

Da Forst befürchtet, dass sich Toleranz ohne eine rationale Fundierung selbst auflöst und keine Kriterien für die eigene Begrenzung zur Verfügung stehen, formuliert er eine rechtfertigungstheoretische Basis des Toleranzgedankens: Jede Position, die sich der Rechtfertigungsanstrengung aussetze, erwerbe damit Toleranzansprüche, sodass für Forst in einer »reflexiv-moralischen Theorie der Toleranz [...] keine ande-

ren Werte zur Grundlage der Toleranz gemacht werden als das übergeordnete Prinzip der Rechtfertigung selbst⁵². Der Symmetriegedanke findet sich auch in anderen Toleranzpositionen. Er wird in der Orientierung an Rechtfertigung zum Kern des Toleranzbegriffs und in der Nachfolge von Jürgen Habermas (*1929) diskurstheoretisch in einer anspruchsvollen und voraussetzungsreichen Art und Weise argumentativ ausgestaltet. Auf dieser Basis kann Forst die historischen Toleranzargumente in ihrer Bedeutung würdigen und zugleich relativieren. Indem er die diskursive Rechtfertigung als normatives Fundament der »Toleranz im Konflikt« identifiziert, kann er viele verschiedene Aspekte integrieren und zugleich die Grenzen der Toleranz benennen, sodass an erster Stelle »das Recht auf Rechtfertigung und die entsprechenden Rechtfertigungskriterien« stehen, wonach »allein anhand dieser Kriterien die Frage zu entscheiden ist, welche Normen allgemeine und wechselseitige Geltung beanspruchen können«. Der Vorteil der klaren Grenzziehung in Forsts Konzeption geht allerdings mit dem Nachteil einher, dass durch die Kopplung der Toleranz an die Rechtfertigung einer Diskurstheorie ein zentraler Punkt des Toleranzthemas verloren geht: Viele Toleranzkonflikte basieren ja gerade auf moralischen Divergenzen, bei denen Strategien der normativen Rechtfertigung nicht geteilt werden. Wo gemeinsame Wege der Rechtfertigung akzeptiert werden, sind Toleranzkonflikte schon entschärft. Insofern entsteht der Eindruck, dass Forst im Medium der Toleranztheorie eine Parallelaktion zu einer deontologischen Diskurstheorie inszeniert, deren Richtigkeit im Schulzusammenhang der Habermas-Nachfolge ohnehin akzeptiert wird. Dieser kritische Einwand ändert nichts an dem Verdienst, dass Forst entscheidend und maßgeblich zu einer argumentativen Strukturierung des Toleranzthemas gekommen ist, hinter die man argumentativ möglichst nicht wieder zurückfallen sollte.

Forst präsentiert zunächst einen Überblick über die Geschichte der philosophischen Toleranzdebatte und stellt

dann in einer eigenen Kategorisierung insgesamt fünfundzwanzig Toleranzbegründungen zusammen, die anfänglich im religiösen und dann immer stärker im säkularen Kontext historisch nachgezeichnet werden können.⁵³ Für seine eigene Toleranztheorie spielt diese Vielfalt indirekt eine bedeutende Rolle: Indem sich Forst in kantischer Tradition nicht einzelne inhaltliche Motive zu eigen macht, sondern sich auf die formale Orientierung an Rechtfertigung konzentriert, kann er die vielen Begründungen würdigen, ohne sich auf eine zu beschränken. Jede von ihnen, die sich dem Prozess der wechselseitigen Rechtfertigung unterwirft, hat eine Ausgangsberechtigung, deren Bestandskraft in diesem Prozess allerdings auch zur Disposition steht. Die Perspektive der Rechtfertigung ist für Forst nicht einfach eine sechszwanzigste Toleranzbegründung, sondern tritt mit dem Anspruch auf, die anderen fünfundzwanzig zu umfassen. Um nicht in der Vielzahl der Motive zu versinken, versucht Forst, allen die Rechtfertigung als gedankliches Telos zu unterschieben. Die unbestrittene Kategorisierungsleistung des forstschen Konzepts ist allerdings auch mit weniger überzeugenden Elementen verbunden: Zum einen wird die Verschiedenheit der Toleranzkonzepte bagatellisiert und ihr pluralistischer Charakter zugunsten des einen formalen Rechtfertigungsprozesses in den Hintergrund gerückt. Zum anderen wird die eigene Bedeutung, die sich nicht mit dem faktisch doch gegebenen sechszwanzigsten Platz begnügen will, mit der Tendenz überschätzt, dass Rechtfertigung und nicht Toleranz zum eigentlichen Thema wird.

Unabhängig von der überzogenen Herausarbeitung der Rechtfertigung führt die bereits zitierte Unterscheidung von Forst in die Erlaubnis-Konzeption, die Koexistenz-Konzeption, die Respekt-Konzeption und die Wertschätzungs-Konzeption weiter.⁵⁴ Forst verortet sich selbst bei einer Version der Respekt-Konzeption, insofern »eine Diskussion der gerechtigkeitsrelevanten Dimension des Toleranzbegriffs« zeige, »inwiefern die Respekt-Konzeption in der Form quali-

tativer Gleichheit die angemessene ist«. Auch an dieser Stelle folgt Forst seinem Lehrer Habermas: In der Diskurstheorie liegt eine Gleichheitsunterstellung, sodass in dieser auch eine implizite Toleranztheorie enthalten ist. Die Diskursethik legt den kantischen Universalismus »im Lichte der Diskussion der verschiedenen Toleranzkonzeptionen« prozedural so aus, dass »Bürger als Gleiche ein Recht darauf haben, daß ihre ethische Identität angemessen respektiert wird, nicht aber darauf, daß ihre ethischen Werte, wenn sie in der Mehrheit sind, die Grundstruktur der Gesellschaft bestimmen und zur Basis allgemein verbindlicher Regelungen werden«. Ebenso wie im Liberalismus rawlsscher Prägung wird bei Forst Gerechtigkeit von den Vorstellungen über das Gute getrennt und ein personaler Kern unterstellt, der für alle Menschen gleich ist und von dem sich partikuläre Erscheinungsformen des Menschlichen abgrenzen lassen. Gegen diese Auffassungen hatten Kommunitaristen zu Recht Einwände erhoben. Zugleich kann Forst dem Problem nicht entgehen, dass seine Toleranztheorie sich für etwas anderes, nämlich die diskurstheoretische Rechtfertigungstheorie, instrumentalisieren lässt. Hiergegen bleibt Rortys Kritik der starken Begründungsleistungen in der Philosophie überzeugend: Toleranz ist gerade da gefordert, wo die Basis für Verständigungen und gemeinsame Wege der Rechtfertigung nicht mehr gegeben ist.

Gemessen an der weltweiten Realität, liegt die von Forst stark gemachte Respekt-Konzeption wohl noch in weiter Ferne: Oft wäre schon die Erlaubnis-Konzeption der Toleranz ein Fortschritt, zum Beispiel in der Türkei gegenüber Kurden und in China gegenüber Tibetern. Für den Alltag in modernen Gesellschaften spielt die Koexistenz-Konzeption eine zentrale Rolle, während die anspruchsvolleren Versionen von Respekt und Wertschätzung vermutlich eher als individuelle Spitzenleistungen einzuschätzen sind. In der Koexistenz-Konzeption verringern sich Unterschiede und es erfolgt schleichend eine wechselseitige Anpassung. Besonders häufig findet sich diese

Variante in Einwanderungsgesellschaften: Divergenzen verlieren dort in einem Prozess der Tolerierung an Bedeutung; die Menschen verändern sich durch Begegnungen. Die Koexistenz-Konzeption der Toleranz ist wirksam für die vielen Menschen, die nicht besonders konfliktfreudig, aber auch nicht besonders aggressiv sind. In der ökonomisch und kulturell globalisierten Welt spielt die Koexistenz-Konzeption funktional eine große Rolle, da – ohne wirkliche Auseinandersetzung – ein Miteinanderauskommen politisch halbwegs friedlich, ökonomisch profitabel und kulturell horizontweiternd sein kann. In Fragen der religiösen Begegnung mag nach wie vor die Respekt-Konzeption am weitesten führen, da die Divergenz sich in der Regel nicht durch Bekehrung auflöst und zugleich keine wirkliche Wertschätzung der fremden Religion möglich wird. Gleichwohl kann man sich eine Haltung des Respekts gegenüber anderen Religionen mit Anstrengung erarbeiten.

Zusammenfassung

Die in diesem Kapitel behandelten Toleranzkonzepte lassen sich abschließend in einer Übersicht anhand der zu Beginn dieses Kapitels genannten sechs Polaritäten zusammenfassen (s. S. 74/75):

	Recht	Gewohn- heit	vertikal	hori- zontal	privat	öffent- lich
Locke		•	•			•
Mill	•		•	•		•
Kelsen	•		•			•
Rawls	•		•			•
Nussbaum	•	•	•	•	•	•
Walzer		•	•	•	•	•
Taylor	•	•	•	•		•
Rorty		•	•	•		•
Forst	•		•	•		•

Kampf	Duldung	rational	Dezision	partikular	universell
•			•	•	
•		•			•
	•		•		•
	•	•			•
•		•			•
	•		•	•	
•			•		•
•			•	•	
•		•			•

Kritiker der Toleranz

Nicht alle philosophischen Autoren der Neuzeit und der Gegenwart verteidigen den Wert der Toleranz: »Das Gefühl, dass mit der Toleranz etwas nicht stimmt, dass sie ihr viel gespendetes Lob nicht verdient, begleitet den Diskurs der Toleranz wie ein Schatten, den er nicht abschütteln kann.«⁵⁵ Ist Toleranz nur ein anderes (selbstgefälliges) Wort für Opportunismus und Prinzipienlosigkeit? In diesem Kapitel kommen mit Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) zwei klassische Opponenten des Toleranzideals ebenso zu Wort wie gegenwärtige Kritiker.

Weniger konzeptorientiert und philosophisch als mit der ihm eigenen Lust an der zugespitzten Formulierung bringt Henryk M. Broder (*1946) eine »Kritik der reinen Toleranz« vor, die diese als »Euphemismus« für »Nachlässigkeit, Faulheit, Bequemlichkeit, Schlamperei, Trägheit und Gleichgültigkeit« kennzeichnet.⁵⁶ Seine Angriffe richten sich gegen Prinzipienlosigkeit und mangelndes Wertbewusstsein. Toleranz sei primär geboten gegenüber Menschen, die selbst zu ihr bereit seien. Broder verbindet seine Kritik mit tagesaktuellen Einschätzungen (zum Beispiel zum Umgang mit Kriminalität), die Toleranz als philosophische Handlungsorientierung nicht betreffen. Auch wenn Polemik bei ihm letztlich über begriffliche und sachliche Differenzierung siegt, erscheint sein Hauptanliegen, nicht unter dem Siegel der Toleranz in offenen Gesellschaften das Böse zu begünstigen und kriminelle Täter zu schützen, als berechtigt.

Alice Schwarzer (*1942) hat bei ihrer Auseinandersetzung mit Formen der Frauenunterdrückung und Frauenverachtung im Islam gegen die Toleranz oder zumindest gegen eine falsch verstandene Toleranz polemisiert. Sie kritisiert, dass »Islamisten, vor allem in den Universitäten, bei den Protes-

tanten und im alternativen Milieu auf offene Ohren« stoßen.⁵⁷ Für Broder und Schwarzer wirkt Toleranz als eine Parole des Appeasement, die verschleiert, dass die meisten Menschen zu feige sind, gegen das Böse zu vorgehen. Sie lehnen weniger die anspruchsvollen Versionen der Toleranz im engeren Sinne ab als vielmehr die im Toleranzsyndrom anzutreffende Neigung, Konflikte durch Nichtbeachtung und Wegschauen lösen zu wollen.

Ideologiekritik und Klassenkampf

Karl Marx ist kein direkter Kritiker des Toleranzideals, sondern ein Ideologiekritiker des 19. Jahrhunderts, der Ideale wie die Orientierung an der Toleranz auf ihren realgesellschaftlichen Kontext hin untersucht und solche Ideale als vorgeschoben entlarvt. Darüber hinaus ist er ein Propagandist der Intoleranz, der den Klassenkampf als unvermeidlich ansieht, solange nicht die große Revolution zur Befreiung der Menschheit geführt hat. Ideologiekritik und Klassenkampf treten in der Theorie von Marx an die Stelle der Toleranz, die von der Realität des Klassenkampfes ablenke und frühestens nach der Überwindung der Klassenkämpfe im Kommunismus gelebt werden könne.

Die bürgerlichen Freiheiten, zu denen auch die Toleranz gehört, werden von Marx polemisch kritisiert: »Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums. Er wurde nicht vom Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.«⁵⁸ Weil für Marx in der Ökonomie die zentrale Determinante des Menschen zu finden ist, erschließt sich seinem Blick die je eigene Interessenwahrnehmung als wahres Handlungsmotiv. Die Rede von Freiheit ist für ihn verlogen: »Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechtes der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums.« Menschenrechte ver-

schleiern ohnehin für ihn nur den allen Auseinandersetzungen zugrunde liegenden Klassenkampf, transformieren nicht den »egoistischen Menschen« und sind lediglich ein ideologischer Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft, die sich vor allem am »Privatinteresse« und an der »Privatwillkür« orientiert. Die Aufhebung des Privateigentums und – quasi als Vorbereitung dazu – die Aufhebung der Religion sind für Marx die eigentlichen Aufgaben der Zeit. Mit ganz anderen theoretischen Mitteln als Rawls, aber mit einem ähnlichen Ergebnis glaubt Marx Zugriff auf einen Wesenskern des Menschlichen zu haben, der sich »vom Judentum, vom Christentum, überhaupt von der Religion« emanzipiert hat. Während dieser Wesenskern im rawlschen Urzustand im eigenschaftslosen Rechteinhaber besteht, sieht Marx den interessenmaximierenden Menschen – geprägt von den ökonomischen Verhältnissen – als den eigentlichen Beweggrund der Geschichte. Rechte und Ideale verbergen nur die wahren Interessen. Deshalb macht es auch keinen Sinn, die Tolerierung von verschiedenen Idealen und Rechtsauffassungen zu propagieren. Das würde den Blick auf das Wesentliche verstellen. Im marxistischen Jargon handelt es sich beim Umgang mit verschiedenen Religionen um einen Nebenwiderspruch, auf den wie in der Judenfrage möglichst wenig Konfliktenenergie zu konzentrieren ist. Angesichts der vermeintlichen Irrelevanz der Religion erlaubt sich Marx allerdings erstaunlich viel antisemitische Polemik gegen die jüdische Religion, die er von »Schacher« und »Geld« bestimmt sieht und deren Abschaffung er propagiert: »Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.«⁵⁹

Trotz vieler zweifelhafter Motive ist an der Toleranzkritik von Marx bedeutsam, dass er die Machtfrage nicht weltfremd ausblendet (wie vielleicht mancher Vertreter des Toleranzideals), sondern einen nüchternen Blick auf gesellschaftliche Realitäten schult.

Toleranz als Begünstigung des Schwachen

Friedrich Nietzsche setzt die Ideologiekritik von Marx zwar nicht direkt fort, weil er der Nützlichkeitsorientierung der Ökonomie misstraut und sich an einem emphatischen Lebensbegriff orientiert; aber gleichwohl teilt er die Tendenz von Marx, die vermeintlichen Ideale von Menschen ideologiekritisch zu demaskieren und auf andere Motive und Triebe zurückzuführen. Mit seiner entlarvenden Strategie kann Nietzsche alle Denkfiguren – inklusive Wahrheit, Moral und eben auch Toleranz – behandeln und sie mit Blick auf Dahinterliegendes entmythologisieren. Toleranz begünstigt für ihn das Schwache und gefährdet in der Rücksichtnahme auf andere die Instinkte des Lebens, statt aus der Stärke des Lebens heraus Eigenes zu schaffen: »Nur die überlegene Kraft kann richten, die Schwäche muss tolerieren.«⁶⁰ Anhänger des Toleranzideals gelten für Nietzsche als unredlich, denn sie folgen ihrem Ideal keineswegs ohne Einschränkung: »Diese Toleranzprediger! Ein paar Dogmen (fundamentale Wahrheiten) nehmen sie doch immer aus! Sie unterscheiden sich nur in der Meinung darüber von den Verfolgern, was für das Heil nothwendig sei.«⁶¹ Hinter der Orientierung an Toleranz – einer der von ihm verachteten »Herden-Tugenden« – verberge sich ohnehin die »Unfähigkeit zu Ja und Nein«. Zugleich sei die Toleranz in dieser Unfähigkeit ein »Beweis des Misstrauens gegen ein eigenes Ideal« oder stehe gar für »das Fehlen desselben«.

Neben der expliziten Verhöhnung der Toleranz finden sich bei Nietzsche Gedanken, die indirekt und vielleicht sogar unbeabsichtigt eher toleranzbegünstigend wirken: »Es ist so kleinstädtisch, sich zu Ansichten zu verpflichten, welche ein paar hundert Meilen weiter schon nicht mehr verpflichten.« Wenn eine »junge Seele« den Versuch macht, zur Freiheit zu kommen, lässt sie sich nicht daran hindern, dass »zufällig zwei Nationen sich hassen und bekriegen, oder dass ein Meer zwischen zwei Erdtheilen liegt«⁶². Nietzsche erklärt das

geistige Nomadentum, das sich nicht mit der Kenntnis einer Welt begnügt, ausdrücklich zum Ideal: »Wohl aber dürften wir uns ›freizügige Geister‹ in allem Ernste [...] nennen, weil wir den Zug zur Freiheit als stärksten Trieb unseres Geistes fühlen und im Gegensatz zu den gebundenen und festgewurzelten Intellecten unser Ideal fast in einem geistigen Nomadentum sehen – um einen bescheidenen und fast abschätzigen Ausdruck zu gebrauchen.« Nomaden sind bei Nietzsche die Menschen, die keine Angst vor der Freiheit haben und daher dem Andersartigen und Fremden offen begegnen können. Auch wenn Nietzsche im Namen des Lebens gegen Schwäche polemisiert und das Vorgesichene vieler Toleranzbekundungen entlarvt, sind seine Gedanken zu den freizügigen Geistern und zur Überwindung der geistigen Kleinstadt eher geeignet, Toleranz zu fördern als zu desavouieren.

Freund-Feind-Denken

Das Freund-Feind-Denken verbindet sie, doch politisch lassen sich kaum größere Antipoden denken als diese beiden: Carl Schmitt (1888–1985), der als Staatsrechtstheoretiker vom Ausnahmezustand her denkt und zumindest anfänglich dem Nationalsozialismus mit Sympathie begegnet, und Herbert Marcuse (1898–1979), der das Glück der Menschheit für möglich hält und als Galionsfigur der Achtundsechziger-Bewegung zu einer späten Popularität gelangt. Als Kritiker der Toleranz ist ihnen jedoch gemeinsam, dass sie diese zugunsten eines kämpferischen politischen Denkens ablehnen, das sich im einen Fall an einer Dezision für den starken Staat (Carl Schmitt), im anderen an der Utopie einer besseren Welt (Herbert Marcuse) orientiert.

Für Carl Schmitt lenkt Toleranz vom Freund-Feind-Denken als der Grundkategorie des Politischen ab und unterwirft die Politik dabei einer idyllischen Privatmoral.⁶³ Als Hintergrundideologie der Toleranz brandmarkt er den Liberalis-

mus, der keinen Bezug zur Aufgabe des Politischen gewinne und seit dem 19. Jahrhundert »alle politischen Vorstellungen in einer eigenartigen und systematischen Weise« denaturiere. Für Schmitt lässt sich keine spezifische politische Idee aus dem individualistischen Liberalismus gewinnen, der Staat und Politik ignoriere und sich stattdessen in einer »typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz« bewege. Aus dem politischen Kampf entstehe so Konkurrenz im wirtschaftlichen Sinne und Diskussion auf der geistigen Seite, wobei der Staat letztlich zu einer Privatveranstaltung und zum Opfer der Moralisierung werde. Die Entmächtigung des Politischen und des Staates spitze sich in der Unterstellung einer Neutralität von Politik und Staat zu, die sich in einer als passiv verstandenen Toleranz äußern könne. Erstaunlich ähnlich wie sein liberaler und rechtspositivistischer Gegner Hans Kelsen deutet Schmitt diese so, dass der Staat sich neutral gegenüber diversen Anschauungen und Religionen verhalten müsse. Was Kelsen jedoch als verteidigungswerten Kern der Toleranz sieht, wird von Schmitt als dem Theoretiker der bewussten Dezision lächerlich gemacht: »In letzter Konsequenz muß dieses Prinzip zu einer allgemeinen Neutralität gegenüber allen denkbaren Anschauungen und Problemen und zu einer absoluten Gleichbehandlung führen, wobei z. B. der religiös Denkende nicht mehr geschützt werden darf als der Atheist, der national Empfindende nicht mehr als der Feind und Verächter der Nation«, sodass der Andersdenkende sogar Schutz findet, »wenn er Sitte und Moral verhöhnt, die Staatsform untergräbt und im Dienst eines ausländischen Staates agitiert«. So wird für Schmitt der Staat zu einem Begünstiger des Relativismus, statt kraftvoll für die eigenen Werte einzutreten und die Feinde dieser Werte zurückzudrängen.

Herbert Marcuse betrachtet Toleranz für eine zukünftige Gesellschaft durchaus als Utopie. Unter gegenwärtigen Verhältnissen rückt er jedoch eine »Kritik der repressiven Toleranz«

in den Vordergrund, da sonst berechtigter Widerstand gehemmt werde. Auch wenn Toleranz ein sinnvolles Ideal für die menschliche Gesellschaft darstelle (quasi für die befreite und zum Glück befähigte Menschheit in einer kommunistischen Gesellschaft), könne das Postulat der Toleranz auf dem Weg zur Realisierung dieser Utopie repressiv sein. Toleranz stehe in der Gefahr, die »Tyrannei der Mehrheit« zu begünstigen und selbst das »radikal Böse« zu dulden.⁶⁴ Marcuse betont wie andere Denker vor ihm den kämpferischen Charakter der Toleranz, die »stets parteilich intolerant gegenüber den Wortführern des unterdrückenden Status quo« war, wenn sie Freiheit inhaltlich und in der Reichweite erweitern wollte. Aus der Einsicht in die Parteilichkeit folgert er, dass auf dem Weg zur Toleranz die Intoleranz und gar die Gewalt akzeptabel seien. Er reklamiert nicht zuletzt im Angesicht des für ihn von den USA gewaltsam und ohne Legitimität geführten Vietnamkrieges die Berechtigung zur (Gegen-)Gewalt in einer solchen »Notsituation«. Für ihn sind die Bedingungen, unter denen Toleranz wieder eine »befreiende und humanisierende Kraft« entwickeln kann, erst herzustellen: »Wenn Toleranz in erster Linie dem Schutz und der Erhaltung einer repressiven Gesellschaft dient, wenn sie dazu herhält, die Opposition zu neutralisieren und die Menschen gegen andere und bessere Lebensformen immun zu machen, dann ist Toleranz pervertiert worden.« Damit nimmt Marcuse ein Widerstandsrecht der Rebellierenden in Anspruch, das auch Gewalt einschließen kann, da er die Gewalt des Widerstands als notwendige Gegengewalt deutet, die »kein Dritter, und am allerwenigsten der Erzieher und Intellektuelle«, missbilligen dürfe.

Tugend statt Toleranz

Alasdair MacIntyre, neben den Toleranztheoretikern Michael Walzer und Charles Taylor ein weiterer Hauptautor des amerikanischen Kommunitarismus, diagnostiziert als Hauptübel unserer gegenwärtigen Welt die liberale Orientierung am Individuum, die auch im Hintergrund der neuzeitlichen Toleranz steht. Ein solcher Liberalismus untergrabe letztlich durch seinen Subjektivismus die eigenen Geltungsbedingungen. Weil der individualistische Liberalismus die überindividuellen Gemeinschaften verachten müsse, bleibe der Liberale auf die einzelne Subjektivität verwiesen, die die Distanz zu anderen nicht überwinden könne. Liberale Versuche, überindividuell gültige Normen zu begründen, um der Gefahr des Subjektivismus zu entgehen, hält MacIntyre für gescheitert. Wer individuell ansetze, entkomme der Individualität auch nicht. Der Subjektivismus verkörpere sich in typischer Weise in den modernen Charakteren des reichen Ästheten, des Managers und des Therapeuten. Diesen Charakteren seien ihre Bindungslosigkeit und ihr Desinteresse an anderen gemeinsam. Toleranz basiere für sie nicht auf wirklicher Auseinandersetzung, sondern auf Indifferenz. Der individualistische Liberalismus berücksichtige keineswegs alle Menschen gleichermaßen, sondern unterstütze vielmehr die Schlüsselcharaktere und erweise sich deshalb als Ideologie der »kalten« Bindungslosen, die zur normermöglichenden Gemeinschaft unfähig seien.

MacIntyre vollzieht angesichts des von ihm diagnostizierten individualistischen Desasters eine Rückkehr zur aristotelischen Tugendlehre: Trotz der Bemühungen von drei Jahrhunderten Moralphilosophie und einem Jahrhundert Soziologie fehle noch immer »jede einheitliche, rational vertretbare Darlegung eines liberalen, individualistischen Standpunktes«; demgegenüber könne die aristotelische Tradition die »Verständlichkeit und Rationalität unserer moralischen und sozialen Haltungen und Verpflichtungen« wiederherstellen, indem

sie sich an Tugenden in realen Gemeinschaften orientiere. Auch wenn die Tugendtradition, die MacIntyre von Homer bis Jane Austen nachzeichnet, sehr heterogen sei, komme in ihr gleichermaßen eine gemeinschaftliche Einbettung des Guten zum Ausdruck, die der moderne Individualismus fälschlicherweise missachte.⁶⁵ Um der Wurzellosigkeit der Individuen vorzubeugen, die sich in wechselseitiger Toleranz äußern kann, macht sich MacIntyre – ganz konservativ – für den Vorrang der Tugend stark. Gemeinschaftliche Kontrolle und Moralisierung sind für ihn entscheidende Verhaltensregulierungen, damit die Individuen nicht in Bindungslosigkeit verharren. Toleranz ist für moderne Gesellschaften das falsche Ideal, weil sie in ihrer weiten Auslegung als Indifferenz die Bindungslosigkeit begünstigt. Gemeinschaftlichkeit und Toleranz erweisen sich nach MacIntyre als Antipoden, die nicht gleichzeitig realisierbar sind. In der Toleranzdebatte lässt sich MacIntyre als ein Philosoph verstehen, der Bindung und Tugend höher einschätzt als die Toleranz, die jene untergraben könnte.

»Plädoyer für die Intoleranz«

Slavoj Žižek (*1949) hat ein *Plädoyer für die Intoleranz* verfasst, um der Entpolitisierung entgegenzuwirken, die für ihn mit dem Toleranzideal verbunden ist. Ähnlich wie Carl Schmitt sieht er in der Toleranz die Vermeidung echter politischer Devisen, die als Multikulturalismus zur zentralen Ideologie des globalen Kapitalismus geworden sei. Toleranz als herrschende Ideologie will alles verstehen – sogar den Skinhead, »der, mit einem ironischen Grinsen, dem erstaunten Journalisten die Wurzeln seines unsinnigen gewalttätigen Verhaltens darlegt«⁶⁶. Der moderne Mensch sei in seiner Toleranzattitüde unfähig geworden, echte Konflikte zu sehen und zu akzeptieren. Stattdessen mobilisiere die von Žižek sogenannte »Post-Politik« ersatzweise den ganzen »Apparat von

Experten, Sozialarbeitern und so weiter«, um jede abweichende Gruppe mit ihren Anliegen sofort auf einen partikularen Inhalt festzulegen und so sozialtechnologisch ruhigzustellen. Für Žižek ist es deshalb kein Wunder, dass eine solche »alles erstickende Schließung »irrationaler« Gewaltausbrüche hervorruft, weil darin die einzige Form gesehen wird, der Dimension jenseits des Partikularen einen Ausdruck zu verleihen«. Die postpolitische Gesellschaft hat es verlernt, große Konflikte zu identifizieren und auszuagieren, weil sie Divergenzen schon im Frühstadium als partikuläre Besonderheiten zur Tolerierung empfiehlt. So werden politische Forderungen gar nicht erst als solche erhoben, sondern der sozialarbeiterischen Aufmerksamkeit empfohlen. Die Forderung nach Toleranz wird zu einer Absicherung der bestehenden Verhältnisse; Proteste treffen auf eine Gumm wand des toleranten Nachgebens, während eine wirkliche Auseinandersetzung unterbleibt. Toleranz begünstigt in Reaktion auf ein gönnerhaftes Zulassen bei den Rebellierenden deren Infantilisierung.

Der tolerante Multikulturalismus und dessen vermeintliche Neutralität sind für Žižek nur Versionen des Parteiischen, sie zeugen von der »massiven Präsenz des Kapitalismus als eines globalen Weltsystems« und einer beispiellosen »Homogenisierung der heutigen Welt«. Zwar lehnt er die tolerante Begegnung verschiedener Kulturen als solche nicht ab, sieht diese aber durch den globalisierten Kapitalismus als funktionalisiert und pervertiert an. Wenn es um Handelsbeziehungen geht, spielt die Kulturzugehörigkeit für den Kapitalisten nur eine untergeordnete Rolle. Wenn allerdings solche ökonomischen Beziehungen gefährdet sind, dann ist es schnell vorbei mit der Toleranz. So ist die Toleranz eines entpolitierten Multikulturalismus die Ideologie des derzeitigen globalen Kapitalismus, der wie im Kolonialzeitalter jede Lokalkultur mit Desinteresse und möglichst mit Abstand betrachtet. Nur durch eine gezielte Orientierung an Intoleranz kann der Kampf um das Politische in der Ökonomie Žižek zufolge

wiederaufgenommen werden. Es sei daher unvermeidlich, parteiisch zu sein; die angebliche Neutralität der Toleranz begünstige die Herrschenden, die multikulturell Unterschiede entwertet sehen wollen, dabei aber letztlich nur an ihrem eigenen Machterhalt über alle kulturellen Differenzen hinweg interessiert seien.

Warum die Kritiker Unrecht haben

Die Kritiker haben zwar Schwächen bestimmter Toleranzkonzepte aufgedeckt, dies rechtfertigt jedoch nicht die Preisgabe der Toleranz selbst. Die Kritik richtet sich überwiegend nicht auf anspruchsvolle Begriffe von Toleranz, sondern lediglich auf die ohnehin nicht überzeugenden Auffassungen von Toleranz als Gleichgültigkeit und Neutralität. Besonders bei Broder und Schwarzer, aber auch bei Marcuse und Žižek ist das Feindbild die Political Correctness, die zu Denk- und Diskussionsverboten führen kann. Eine anspruchsvoll verstandene Toleranz begreift sich nicht als friedlicher Konfliktlöser, der allgemeines Heil über die Welt bringt, sondern als Fingerzeig zu einer Art des Konfliktumgangs und eines friedlichen Ringens um Wahrheit, dessen intolerante Alternative das ungebremste Ausleben von Aggressivität ist.

Die Kritiker der Toleranz verweigern sich tendenziell der Selbstreflexion und neigen wie Karl Marx und Friedrich Nietzsche selbst zum rechthaberischen Dogmatismus. Beide nutzen die Ideologiekritik als Mittel, um die Perspektive einzelner Menschen zu übergehen und sich selbst im Besitz der Wahrheit zu sehen. In einer ideologiekritischen Besserwiserei von außen liegt jedoch eine Gefährdung für die Freiheit der Individuen. Deshalb ist zu berücksichtigen, dass Ideologiekritik nicht nur in der Version von Marx, sondern auch in der verallgemeinerten Verdachtsversion wie der von Nietzsche Menschen entwertet. Das Ich mag sich systematisch und dauerhaft über die eigenen Motive täuschen – eine Be-

rechtigung, das Ich ideologiekritisch zu übergehen, resultiert daraus nicht. Auch wenn es verdächtige Motive für die Toleranz geben mag, die ein Ideologiekritiker aufdecken kann, liegt in der Haltung der asymmetrischen Ideologiekritik keine überzeugende Alternative zum symmetrischen Tolerieren.

Die Kritiker der Toleranz von Marx bis Žižek können wie andere philosophische Autoren auch Wirkungen entfalten, die sie selbst vielleicht gar nicht wünschen. Žižeks *Plädoyer für die Intoleranz* ist in der gesellschaftlichen Realität anschlussfähig für Positionen, die ein Widerstandsrecht für sich reklamieren und Gewalt propagieren. Die Kämpfe um Toleranz und die anklagende Attitüde der Intellektuellen haben im Alltag ein kulturelles Muster geschaffen, wonach Widerstand und Zivilcourage bedeutende Tugenden sind. Dem ist mit Blick auf den Widerstand gegen den Nationalsozialismus oder die Zivilcourage der osteuropäische Bürgerbewegungen keineswegs zu widersprechen. Im täglichen Miteinander – in halbwegs friedlichen und demokratischen Gesellschaften – besteht allerdings die Gefahr, dass Widerstand und Zivilcourage zu Unrecht in Anspruch genommen werden und falsche Eindeutigkeiten unterstellen. Wo es um einen einfachen Streit der Meinungen oder um Auseinandersetzungen um Ein- und Auskommen geht, sind die Attitüden von Widerstand und Zivilcourage fehl am Platze. Wer eine Lohnerhöhung will, soll keinen Hungerstreik anfangen, und wer einen alten Bahnhof erhalten will, kämpft keineswegs gegen die Wiederkehr des Faschismus. Für Intoleranz zu plädieren, ist die falsche Parole, wenn sie friedlichen Protest zum Bürgerkrieg eskalieren lässt und das Ringen um Wahrheit rechthaberisch untergräbt.

Toleranz in der multikulturellen globalisierten Gesellschaft

Die Geschichte der Toleranz beginnt mit einer vertikalen Duldung religiöser Minderheiten durch die Obrigkeit. Dass dieser Aspekt der Toleranz immer noch nicht überall als selbstverständlich angesehen werden kann, macht die bleibende Bedeutung des Themas deutlich. Zugleich wird unser Alltag aber immer stärker von Themen der horizontalen Toleranz geprägt: Die Begegnung unterschiedlicher Kulturen auf einem Terrain und die Globalisierung fordern Toleranz gerade in den alltäglichen individuellen Begegnungen.

»Kriegslist des Friedens«

Die Perspektive der Toleranz ist ein Teil der Freiheitsorientierung und des Pluralismus der Moderne, die keineswegs mit allen Lebensformen gleich gut vereinbar sind. Hinter der Fähigkeit zur Toleranz steht eine voraussetzungsreiche und anspruchsvolle Werthaltung, die partikular ist, auch wenn sie universalistisch auftritt. Botho Strauß (*1944) hat die Partikularität der Toleranz im weiteren Sinne und deren Erfolg treffend als »Kriegslist des Friedens« charakterisiert, die »nirgends ein Bollwerk« errichtet, »überall dem Anders-, ja, Feindlichdenkenden den größtmöglichen Raum« eröffnet und darauf abzielt, dass »Auflösung auch die anderen ergreife und Assimilation sich auf Dauer (wirtschaftlich) segensreicher auswirke als asketischer Radikalismus«⁶⁷. Der Erfolg dieser List hänge allerdings davon ab, ob assimilierende Auflösung zur zentralen Instanz werde.

Charakteristisch für die Lebensform der Toleranz ist eine quasi zurückgenommene Verteidigungslinie, insofern die

Sozialisierungs- und Assimilierungseffekte auf die Dauer in einem vom Toleranzsyndrom geprägten Milieu ohne explizite Überzeugungsarbeit oft von selbst eintreten, auch wenn Toleranz im engeren Sinne mit ihrer Ablehnungskomponente nicht dazu führt, dass in der politischen Duldung anderer Auffassungen die eigenen im Konfliktfall aufgegeben werden. Toleranz begünstigt eine Lebensform, die Unterschiede akzeptabel macht, solange sich alle von Exzessen fernhalten. Die Effekte der Toleranz im weiteren Sinne treten nur ein, wenn sich alle stillschweigend daran beteiligen. Der Toleranzgedanke basiert auf dem philosophischen Universalismus, der im politischen Konfliktfall faktisch als partikuläre Partei auftritt (gerade wenn er eine Kriegslist des Friedens anwendet).

Toleranz beinhaltet eine Relativierung der je eigenen Bezüge und eine Konfrontation mit verschiedenen in Kraft befindlichen Kriterien, ohne dass auf starke letztgültige Maßstäbe der Rationalität gesetzt werden kann; denn solche starken Gründe sind, anders als Rainer Forst unterstellt, immer kontextabhängig. Ein solches Denken versucht also, zugleich den je eigenen Kontext zu verlassen und doch – wie mühsam auch immer – zu einer abwägenden Entscheidung zu kommen. Toleranz im engeren Sinne steigert, wie schon Dolf Sternberger herausgearbeitet hat, den Wahrheitsanspruch und ermäßigt ihn nicht. Der übliche Wahrheitsanspruch gilt nur innerhalb eines gegebenen Rahmens; das anspruchsvolle tolerante Denken sucht aber gerade dort nach Abwägungen, wo eigentlich keine mehr möglich sind. Indem die eigenen Übelheiten verlassen werden, geht mit dem toleranten Denken eine Relativierung des Eigenen einher. Wenn man sich nicht einfach mit einem gegebenen Kontext zufriedengeben kann, ist eine reflektierende Urteilskraft erforderlich, die an Wahrheit festhält und zugleich über einen bloß kontextgebundenen Wahrheitsanspruch hinausgeht. Im Wahrheitsringen der Urteilskraft werden die je eigenen Selbstverständlichkeiten zur Disposition gestellt (auch wenn in einem zweiten Schritt bestimmte Inhalte wieder vertreten werden). Ange-

sichts des Pluralismus dürfen die Ansprüche an einen übergreifenden Konsens nicht an moralischen oder gar religiösen Inhalten festgemacht werden, vielmehr reicht – anders als viele Kommunitaristen meinen – ein »dünner« Konsens, der Konflikte nicht außerhalb jeder Einigung stellt. Ein weitergehender Wertekonsens steht in der Gefahr einer staatlichen Unterdrückung oder einer intoleranten Diskriminierung durch eine Mehrheitsmeinung. Der moderne Mensch sieht sich vor der Herausforderung, sich weder identitätslos und damit relativistisch jeder Gegebenheit sofort flexibel anzupassen noch rigide und kontextlos an einseitigen Lesarten des Universalismus festzuhalten.

Leben und leben lassen

Als Motto der Toleranz charakterisiert »Leben und leben lassen« die Haltung, sich nicht in das Leben anderer einmischen zu wollen, selbst wenn es den eigenen Auffassungen zuwiderläuft. Dies umfasst sowohl den privaten als auch den öffentlichen Bereich.

Der bereits in der griechischen Antike eingeführte Unterschied von privatem und öffentlichem Bereich gewinnt in der neuzeitlichen Toleranzdebatte eine entscheidende Bedeutung, insofern der öffentliche Raum mit höheren Rechtfertigungsansprüchen versehen wird, während das Private als Rückzugsgebiet für Verschiedenheit fungiert. Speziell die Religion wurde neuzeitlich immer mehr zur Privatsache, was auch signalisiert, dass das Religiöse eben nicht mehr bedeutsam genug ist, um den öffentlichen Raum zu konstituieren. Die Abgrenzung von Privatem und Öffentlichem bleibt für die Toleranz jedoch heikel; denn die normativen Maßstäbe des Öffentlichen beruhen auf Maßstäben, die auch im Privaten gelten. Umgekehrt wird man im Privaten nur in Ruhe leben können, wenn die öffentliche Sphäre friedfertig genug ist, genau dies zuzulassen.

Die allgemeine Abgrenzung von privatem und öffentlichem Bereich ist fundamental für Anwendungsurteile zur Toleranz, ohne allerdings alle Problemfälle lösen zu können. Die vom Ehemann in der Nachbarwohnung geschlagene Frau wird zwar im Privaten gequält, aber es besteht ein öffentliches Strafverfolgungsinteresse, das der Gewalt als einer Form der Intoleranz hinter den Türen des Privaten ein Ende bereitet. Darüber hinaus bleibt das vielleicht größte Problem, dass auf der Welt viele den abendländischen Unterschied von privatem und öffentlichem Raum in seiner Bedeutung ablehnen. Teile des Islam wie beispielsweise Schiiten im Iran unter Khomeni nach 1979 beanspruchen gerade die Gestaltung des ganzen Lebens durch die Religion – mancher Evangelikale in den USA erhebt den gleichen Anspruch. Öffentliches Verhalten unterliegt einer stärkeren universalistischen Normierung zur Rücksichtnahme als im Privaten bleibende Handlungen und Gesinnungen. Für die Grenzziehung der Toleranz lässt sich zumindest ein gradueller Unterschied formulieren: Je privater eine Angelegenheit ist, desto höher sollte die Interventionshürde sein. Vollständig geschützt vor öffentlicher Normierung kann Handeln im Privaten aber nicht sein.

Toleranz fängt im Kopf an

In der bisherigen Erörterung haben immer wieder die kognitiven und theoretischen Anteile eine Rolle gespielt, die Toleranz als Haltung und Handlung erst ermöglichen. Bei Dolf Sternberger ist dies – Lessings Ringparabel aufgreifend und erweiternd – das Ringen um Wahrheit als Hintergrundeinstellung der Toleranz. Vor der tolerierenden Handlung steht die tolerierende Einstellung.

Für Peter Sloterdijk (*1947) erleichtert – ganz auf den Spuren von Lyotards *Widerstreit* – die Verabschiedung der großen Erzählung Toleranz. Denn dann wird akzeptiert, dass »keine Monokultur der guten Botschaft mehr akzeptabel sein kann,

weder christlich, noch völkisch, weder sozialistisch, noch liberalkapitalistisch«⁶⁸. Aus dieser Diagnose folgt für Sioterdijk eine Verpflichtung zur Besonnenheit, zur Eskalationsvermeidung und zur Immunisierung gegen »Meinungsinfektionen«. Genau das mache noch immer die »Mission des Philosophen« in der Gesellschaft aus; ein Subjekt müsse kein »Kanal für den Durchlass von thematischen Epidemien und Erregungswellen« sein, es könne auch ein »Unterbrecher« sein. Gedanken durch »Kontextzerstörung« und schlechtes Lesen (und Zuhören) aus dem Sinnzusammenhang zu reißen, ist zu einer Waffe geworden, die im »Wettbewerb um Aufmerksamkeit immer unverhohlener eingesetzt wird«. Eine beliebte Methode der Auseinandersetzung im intellektuellen Bereich sei es, dem Gegner eine absurde Position zu unterstellen und sich erst gar nicht um ein Verständnis für abweichende Positionen zu bemühen.

Toleranz bezieht nach Max Weber auch Wissenschaften und divergente Wissenskulturen ein: »Wenn jemand ein brauchbarer Lehrer ist, dann ist es seine erste Aufgabe, seine Schüler unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren, solche, meine ich, die für seine Parteimeinung unbequem sind; und es gibt für jede Parteimeinung – z. B. auch für die meinige – solche äußerst unbequemen Tatsachen.«⁶⁹ Während es in der mittelalterlichen Disputation zum Arrangement gehört, dass zunächst die vorangegangene These des Kontrahenten wiedergegeben werden muss, ist es in der politischen Auseinandersetzung, und zwar im Parlament ebenso wie in der Talk-Show, oft grotesk, auf welch niedrigem Niveau die Wiedergabe der Sichtweise der gegnerischen Partei erfolgt. Dabei sollte doch klar sein, dass Einwände nicht gegen die schwächste, sondern die stärkste Stelle der Gegenpartei vorzubringen sind.

In der analytischen Philosophie wird insbesondere von Donald Davidson (1917–2003) der Versuch, die gegnerische Position nicht von vornherein diffamierend zu rezipieren, als »principle of charity« charakterisiert.⁷⁰ In einem solchen Prinzip der Milde oder Nachsicht geht es um ein wohlwollen-

des Verständnis des anderen und ein Maßhalten in der Auseinandersetzung mit fremden Positionen. Nach diesem Prinzip ist zunächst anzunehmen, dass andere Menschen keine unsinnigen und offensichtlich falschen Positionen vertreten. Deshalb ist es erforderlich, ihren Argumenten Rationalität, Verständlichkeit, Relevanz und Überzeugungskraft zuzuschreiben, damit das Bemühen um Verständnis nicht zu schnell abgebrochen wird. Dagegen lässt sich der Einwand erheben, dass Argumente faktisch doch oft unverständlich, unbegründet, irrelevant und wenig überzeugend sind. Deshalb bedarf es der Klarstellung, dass es beim »principle of charity« nicht um die Richtigkeit einzelner Argumente geht (in dieser Hinsicht ist der Einwand berechtigt), sondern um ein Prinzip im Umgang mit Menschen und deren Welterschließung. Abgelehnte Meinungen und welterschließende Perspektiven sind in ihrer am ehesten überzeugenden Form zu widerlegen, damit bei der Wahrheitssuche die Gegenseite nicht nur als Karikatur vorkommt und die je eigene Meinung und Perspektive nicht vorschnell gewinnt.

Anstrengung und Ambivalenz der Übergänge

Das Sich-Öffnen zur Pluralität gehört zum Toleranzgedanken dazu, doch die Freude über Vielfalt hat selbst auch ihre Grenzen. Für Nelson Goodman (1906–1998) kann die Bereitschaft, verschiedene Welten anzuerkennen, zwar befreiend sein, aber derjenige, dem »alle Welten gleich willkommen sind, wird keine erbauen«; denn ein »großzügiger Geist ist kein Ersatz für harte Arbeit«⁷¹. Die Feststellung von Verschiedenheit bedeutet nicht das Ende, sondern den Anfang der Auseinandersetzung. Toleranz erfordert die Anstrengung der Übergänge, damit weder die Unterschiede unverbunden nebeneinander stehen bleiben noch die Verschiedenheit nach einem verkappt partikularistischen Kriterium aufgelöst wird. Ein Relativismus, der die nicht reduzierbare Verschiedenheit

einseitig herausstellt, vertritt selbst eine zum Absoluten neigende Position, die nicht überzeugt. Die Fähigkeit zur Relativierung gehört allerdings als Steigerung der Reflexion zur Toleranz dazu, insofern verschiedene Wichtigkeiten gleichzeitig anerkannt und durch eigene Urteilskraft in ein abgewogenes Verhältnis gesetzt werden.

Jede Wirklichkeitsdeutung und jedes Wertebekenntnis steht in Relation zu anderen Vorschlägen und hat dabei jeweils Stärken und Schwächen, deren Erörterung weiterführend sein kann. Auch wenn nicht jeder Wettstreit in einem expliziten Kampf ausgetragen wird, so erweist sich doch jeder Anspruch als strittig und der Selbstverständlichkeit entthoben. Es ist eine besondere Aufgabe der Philosophie, Ansprüche zu relativieren, sie zueinander in Beziehung zu setzen und so tolerant einer Eskalation entgegenzuwirken. Wenn moderne Menschen nicht zu rigiden Puristen werden wollen, müssen sie Vielfalt zulassen und Widersprüchlichkeiten aushalten.

Insofern Toleranz die Duldung des eigentlich Abgelehnten verlangt, erzeugt sie Ambivalenz. Diese wird von Alexander Mitscherlich (1908–1982) psychoanalytisch in den Kontext menschlicher Aggressivität gestellt: »Wer sich selbst aus toleranten und intoleranten Episoden seines Verhaltens kennengelernt hat, weiß, daß Toleranz aus einem überaus störbaren Lernvorgang herrührt, nämlich aus der Reflexion über unsere eigenen gewalttätigen Antriebe, die wir so ohne weiteres nicht zuzugeben bereit sind.«⁷² Die Duldung des Abgelehnten kann keine Freude bringen, sondern lediglich mehr oder weniger widerwilliges Stillhalten. Damit liegt im Kern der Toleranz eine Zwiespältigkeit, die sich als anspruchsvolle Haltung verstehen lässt, die gerade in der Auseinandersetzung mit der Uneindeutigkeit komplexer Situationen eine Rechtfertigung für die Duldsamkeit findet. Die Fähigkeit zur Toleranz begünstigt darüber hinaus einen zweiten Blick, der das nur widerwillig Geduldete auch in seinen Stärken anerkennt. Aus der bloß äußerlichen Erlaubnistoleranz kann im Sinne

von Rainer Forsts Unterscheidungen im seltenen Einzelfall eine Wertschätzungstoleranz erwachsen, die nach einer intensiven Auseinandersetzung sogar das Abgelehnte schätzen gelernt hat.

Für den modernen Menschen ist es entscheidend, mit Ambivalenz leben zu lernen und geradezu in Ambivalenzen denken zu können; denn ideologische Ambivalenzvermeidungen stellen eine der größten Gefahren der Moderne dar. Intolerante Ideologien versuchen, auf alle Fragen Antworten zu geben und diese in einem geschlossenen System konsistent zu machen. Ein Fanatiker orientiert sich an einer solchen Ideologie und flüchtet sich auf dieser Basis ins Handeln. Generell dürfte Ambivalenz nicht in der Auseinandersetzung mit einem Problem, sondern nur im Ignorieren von Problemen überwindbar sein. Toleranz, Pluralismus und Freiheit zielen darauf, mit der Ambivalenz der Moderne klarzukommen, und wollen sie gerade nicht im Ordnungswahn ersticken.⁷³ Die Fähigkeit zur Ambivalenz ermöglicht ein Leben in der Zweideutigkeit. Versuche, Ambivalenz gedanklich aufzulösen, neigen zum Fanatismus; mit der Zweideutigkeit umgehen zu können, ist deshalb die Aufgabe.

Wertekonflikte zwischen den Kulturen

Ähnlich wie Wahrheit ist ein moralischer Wert auf einen definierten Referenzrahmen beschränkt. Dieser Rahmen ist interkulturell (und auch innerhalb einer Kultur) nicht selbstverständlich. Gerade um Universalisierung nicht durch die je eigene kulturelle Auslegung zu einer faktisch partikularen Moral werden zu lassen, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Universalisierungsgedanke in unterschiedlichen Traditionen unterschiedlich interpretiert wird. Paradoerweise gibt es moralische Gründe, partikuläre Moralisierungen zu unterlassen; immerhin liegt in der Fähigkeit zur Relativierung selbst ein Merkmal der universalen Ethik als Be-

rücksichtigung aller. Wenn man in der Konfrontation von »Kannibalismus und Liberalismus«⁷⁴ gute Gründe für den Liberalismus vorbringen will, ohne damit ein Kulturimperialist im negativen Sinn zu werden, liegt ein entscheidender Argumentationsschritt darin, eine verkappte Prämisse des vermeintlichen Streits zwischen Universalismus und Ethnozentismus herauszuarbeiten: nämlich die Unterstellung eines Holismus, der eine Kultur nur als Ganzheit versteht. Anders als dieser behauptet, sind Kulturen interpretierte Erscheinungen mit vielen Einzelfacetten, die sich in der Realität keineswegs vollständig voneinander abgrenzen lassen, sondern sich durchaus überschneiden. In einer toleranten Perspektive lässt sich unterstellen, dass weder Personen noch Kulturen immer mit sich selbst identisch sind. Schon innerhalb der eigenen Tradition kann man manchmal gar nicht sagen, ob man sich mit ihr identifiziert, mit welchen Teilen man übereinstimmt oder ob man sich vehement gegen bestimmte Elemente ausspricht. Auf vorschnelle Identifikationen von außen reagieren viele ohnehin mit Ablehnung. Wie Michael Walzer in *Zweifel und Einmischung* verdeutlicht, gibt es gerade eine engagierte Haltung der Kritik innerhalb der eigenen Welt. Identifikation und Distanz können in vielen Schattierungen auftreten. Zwar ist unser Bild einer traditionellen Gesellschaft so definiert, dass es solche Schattierungen hier nicht gibt, aber selbst dies könnte eine Projektion auf Fremdes sein (oder auf unsere eigene Vergangenheit). Was für die eigene Tradition zutrifft, ist auch bei unserer Perspektive auf andere Kulturen zu beachten. Als Grundregel dürfte gelten, dass die Vielfalt der fremden Welt unserem Blick als Beobachter entgeht. Der Blick auf Fremdes neigt schon aus hermeneutischen Gründen zu einem identifizierenden Erkennen und damit zur Stereotypenbildung. Wenn Kulturen – anders als der Holismus unterstellt – keine geschlossenen Ganzheiten darstellen, kann man zur eigenen ebenso kritische Distanz entwickeln wie zur fremden und bezogen auf dortige Kontroversen sinnvoll Partei ergreifen. Im

Ergebnis kann es mit Menschen fremder Welten mehr Gemeinsamkeiten geben als mit solchen der eigenen. Es gibt keinen Grund, Differenz und Fremdheit der Kulturen zu übertreiben. Die Interpretation des Universalismus ist im Übrigen außerhalb eines spezifischen Kontextes gar nicht möglich. Eine universalistische Perspektive muss sich der Pluralität stellen und einen Universalismus kontextabhängig erarbeiten oder zumindest konkretisieren. Universalismus und die Wahrnehmung kultureller Verschiedenheit schließen sich nicht notwendigerweise aus, wenn man verschiedenartige Auslegungen des Universalismus mit in den Blick nimmt. Auch wenn die Grenzziehung im Einzelnen konfliktträchtig ist, kann man ein Festhalten am Universalismus mit der Wahrnehmung kultureller Verschiedenheiten in Einklang bringen. So erfordert die Fähigkeit, Fremdes in seiner Fremdheit zu verstehen, nicht das Aufgeben einer Menschenrechtsorientierung. Wie bei einem persönlichen Freund, der in einigen Fragen aus unserer Sicht eine abwegige Meinung hat, muss man unterscheiden, ob die Abwegigkeit nur eine mehr oder weniger persönliche Eigentümlichkeit darstellt, die nachsichtig zu dulden ist, oder ob man eine Intervention für erforderlich hält. Es gibt keine sichere Methode, diese Abwägungsentscheidung in allen Fällen überzeugend zu treffen. Ein tolerantes Denken kann nicht alle Meinungsverschiedenheiten in und zwischen Kulturen auflösen, sondern wird nach entsprechender Identifikation von Unterschieden versuchen, gedankliche Brücken zu bauen.

Es macht zugunsten der Toleranz Sinn, nach solchen Übergängen zwischen verschiedenen Meinungen zu suchen. So können sich das Eigene und das Fremde in wechselseitiger Relativierung begegnen, ohne dass von vornherein die eine Seite im Recht ist. Die Perspektive anderer kann gültig sein, auch wenn sie von der eigenen abweicht. Zugleich ist die eigene Perspektive durch Fremdes zwar infrage gestellt, aber es gibt keinen Grund, auf der Basis dieses Befundes sofort das Eigene aufzugeben. Die wechselseitige Relativierung impli-

ziert, dass auch der andere durch mich infrage steht. Nur Fremdes, das selbst in einem Prozess wechselseitiger Relativierung bereit ist, sich einer Infragestellung auszusetzen, hat auf der Verhaltensebene Anspruch auf rücksichtsvolle Behandlung. Eine multikulturelle Perspektive, die diesen Aspekt der Symmetrie nicht betont, wird leicht illusionär und benachteiligt ein reflektiertes Denken gegenüber einem selbstgerechten Partikularismus. Die Haltung der Toleranz beinhaltet, die je eigene Perspektive aus der Selbstverständlichkeit zu entlassen. An diesem Punkt wird erneut deutlich, dass die Moderne mit ihrer Aufforderung zur Toleranz nicht voraussetzungslos ist. Nicht jeder wird sich mit ihr anfreunden können und nicht alles ist integrierbar. Diese Haltung einer wechselseitigen Relativierung kann versuchsweise auch auf ihre Verweigerer angewendet werden. Auf die Dauer hat diese Haltung ohnehin eine hohe Durchsetzungsfähigkeit bewiesen, denn Infragestellung wirkt unterminierend, selbst wenn kurzfristig gegenteilige Effekte beobachtet werden können. Toleranz setzt einen wechselseitigen Anreicherungsprozess in Gang, bei dem sich die Ausgangspositionen mehr oder weniger merklich selbst verändern. Auch wenn die je eigene Kultur der unvermeidliche Anfangspunkt jeder Relativierung bleibt, steht am Ende eine Transformation der eigenen und hoffentlich auch der fremden Welt.

Identität und Authentizität

Die Konfrontation mit Vielfalt gerade in Einwanderungsgesellschaften, die die Toleranz herausfordert, hat Konsequenzen für die Identität von Menschen. Das Ich dürfte nicht monolithisch sein; es ist vielmehr nur ein relatives Ich – ein Orchester ohne Dirigent. Die Ich-Identität und Einstimmigkeit mit sich selbst ist vermutlich eine rein theoretische Fiktion. Identitätsfragen enthalten vor diesem Hintergrund Elemente einer Entscheidung. Dies gilt für die persönliche Ebene

ebenso wie für die kulturelle und gesellschaftliche. Wir legen selbst fest, mit wie viel Identität wir auskommen wollen. Identitätsdefinitionen dienen der Frage, wer man selbst ist, und schließen Unerwünschtes aus. Wer nur Authentisches für die eigene Identitätsfindung akzeptiert, errichtet eine hohe Hürde für Verständigungen. In der Vorstellung des Authentischen geht es darum, im Einklang mit sich zu denken und zu handeln. Die Welt ist aber immer seltener so, dass man im Einklang mit sich handeln kann – besonders interkulturell, wo die Suche nach Authentizität schnell ins Leere greift. Selbstbestimmung ist interkulturell eher eine Aufgabe der Selbsterfindung als die einer einfachen Selbstfindung. Das Selbst wird nicht in Reinheit in der Innerlichkeit gefunden, sondern wird in einem mühsamen Prozess der Selbstwerdung durch Interpretation erfunden. Interkulturell kann die Suche nach dem Authentischen konfliktverschärfend wirken, weil feine Unterschiede als wichtig besetzt werden. Nationale, religiöse und andere partikuläre Orientierungen laden solche feinen Unterschiede auf und legen sie den eigenen Konfliktperspektiven zugrunde. Wie Protestantismus und Katholizismus zu Beginn der Neuzeit die feinen Unterschiede des Abendmahlsverständnisses verschärften, wurden im jugoslawischen (Bürger-)Krieg der 1990er-Jahre unter Nachbarn Unterschiede wiederentdeckt und als trennend erlebt. In ästhetischen Dimensionen oder in Fragen der persönlichen Lebenskunst sind die feinen Unterschiede bedeutsam, aber politisch-gesellschaftlich spricht viel für ihre Bagatellisierung. Wer im Sinne von Samuel P. Huntington (1927–2008) einen »Kampf der Kulturen« diagnostiziert, facht nicht zuletzt durch diese These den Konflikt an, da sie in einer holistischen Begrifflichkeit Differenzen betont und politisch auflädt. Amartya Sen (*1933) hat die Sehnsucht nach kultureller Authentizität als »Identitätsfalle« bezeichnet, die der Gewalt Vorschub leistet. Denn dann wird eine Differenz als entscheidender Faktor betont und alles wird nach den Differenzmerkmalen klassifiziert: »Unser gemein-

sames Menschsein wird brutal in Frage gestellt, wenn man die vielfältigen Teilungen in der Welt auf ein einziges, angeblich dominierendes Klassifikationsschema reduziert, sei es der Religion, der Gemeinschaft, der Kultur, der Nation oder der Zivilisation.«⁷⁵ Gruppenidentitäten können entsprechend »angestachelt« zu einer »mächtigen Waffe« werden: »Die Kunst, Hass zu erzeugen, nimmt die Form an, die Zauberkraft einer vermeintlich überlegenen Identität zu beschwören, die andere Zugehörigkeiten überdeckt.«

Nicht ungefährlich für Toleranz ist eine Auseinandersetzung um Symbole, die aus der Sehnsucht nach Identität und Authentizität gespeist sein kann und Anreize zu falscher Differenzwahrnehmung gibt. Symbole gefährden die Toleranz oft stärker als eine Verfolgung der je eigenen handfesten Interessen, denn im letzteren Fall kann man verhandeln und Kompromisse schließen. Es kann deshalb sinnvoll sein, Symbolstreitigkeiten zu vermeiden und in dieser Hinsicht (beispielsweise in der Genehmigung von Demonstrationsrouten und in der Bestimmung der zulässigen Höhe eines Minarets in einer mitteleuropäischen Stadt) entweder Toleranz bis hin zur Selbstaufgabe zu praktizieren oder die Auseinandersetzung in das symbolferne Feld der Interessen zu überführen.

In der Zuwanderungsdebatte dominiert in Deutschland die Alternative, die Integration in die sogenannte deutsche Leitkultur zu fordern oder Multikulturalität als Selbstzweck zu verteidigen. Während die Protagonisten der Leitkultur zwar überzeugend die Zentralstellung der Menschenrechte hervorheben, werden die Chancen einer multikulturellen Vielfalt zugunsten bestimmter Auslegungen des Deutschseins ignoriert. Manche Vertreter der Multikulturalität loben demgegenüber die Verschiedenheit im Stile der Sonntagsrede, ohne sich mit den alltäglichen Wertedifferenzen auseinanderzusetzen. In Überwindung dieses Lagerdenkens wäre auf der Durchsetzung der Menschenrechte als Basis wechselseitiger Toleranz zu beharren, aber zugleich die Vielfalt der Lebensformen als Bereicherung zu akzeptieren. Wie in anderen Ein-

wanderungsgesellschaften auch, die Verbindlichkeit und Pluralität zusammenbringen, geht es nicht primär um die Integration in die aktuelle Erscheinungsform der Gesellschaft, sondern um eine Weiterentwicklung der heutigen Verhältnisse unter Beachtung der geltenden Grundwerte. Parallelgesellschaften sind als Übungsorte der Menschenrechtsverachtung gefährlich, können jedoch auch Integration vorbereiten, wenn sie ungewohntes Leben in der Moderne im vertrauten Rahmen erträglicher machen. In Deutschland sollte die Einladung zur Integration auch eine Kontinuität in islamischer Tradition ermöglichen, aber vor allem die Bereitschaft fordern, die aufklärerische Menschenrechtstradition mit ihrem Gebot der symmetrischen Toleranz im Konfliktfall vor anderslautenden Auslegungen der islamischen Tradition zu stellen (wie dies in Europa nach langen Kämpfen auch von Christen verlangt worden ist).

Für den modernen Menschen hat sich Toleranz als Erfolgsmodell erwiesen. Ob genügend Menschen ein solches Leben auch in anderen Teilen der Welt auf die Dauer attraktiv finden, ist historisch offen. Die Toleranz steht selbst in Relation zu anderen Weltansichten; vor allem traditionale Orientierungen mit ihren möglicherweise fundamentalistischen Auslegungen werden ein Faktum auch der Moderne bleiben. Mit der Offenheit einer offenen Gesellschaft muss man trotz aller Verteidigungsbereitschaft gedanklich selbst offen umgehen, damit keine Erstarrung in leerer Programmatik erfolgt.⁷⁶

Dank

An Simone Dietz geht mein Dank für ihren Vorschlag, dieses Buch für die Reihe »Grundwissen Philosophie« zu schreiben. Besonders danke ich wie immer meiner ersten Leserin, Ulrike Wesser, für ihre umfassenden und präzisen Verbesserungsvorschläge.

Anmerkungen

- 1 Henryk M. Broder: Kritik der reinen Toleranz, Berlin 2009, S. 64, sowie Paul Ricœur: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare. In: Forst (Hg.): Toleranz, S. 26–44, hier S. 26. In den Anmerkungen sind bei der ersten Erwähnung die Quellen vollständig angegeben, die nicht in der kommentierten Bibliografie verzeichnet sind.
- 2 Vgl. zur vorneuzeitlichen Dimension die von Heinrich Schmidinger kommentierte Quellensammlung. Welche Rolle Toleranz in nichteuropäischen Kulturen wie im Konfuzianismus oder im Buddhismus spielt, erfordert eine eigene Erörterung, die in diesem Band nicht zu leisten ist.
- 3 Siehe die Einführung dieser Unterscheidung bei Werner Becker: Nachdenken über Toleranz. Über einen vernachlässigten Grundwert unserer verfassungsmoralischen Orientierung. In: Simone Dietz u. a. (Hg.): Sich im Denken orientieren, Frankfurt/Main 1976, S. 119–139, vor allem S. 123.
- 4 Rainer Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft. In: Forst (Hg.): Toleranz, S. 119–143, hier S. 119.
- 5 Alexander Mitscherlich: Toleranz – Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, Frankfurt/Main 1974, S. 7.
- 6 Thomas M. Scanlon: The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy, Cambridge 2003, S. 187. Vgl. zum späteren Teil des Absatzes George P. Fletcher: The Instability of Tolerance. In: Heyd (Hg.): Toleration, S. 158–172.
- 7 Dolf Sternberger: Toleranz als Leidenschaft für die Wahrheit. In: Dolf Sternberger: Gut und Böse. Moralische Essays aus drei Zeiten. Schriften, Bd. IX, Frankfurt/Main 1988, S. 141–166. Für das Folgende siehe besonders S. 164.
- 8 Becker, S. 119.
- 9 Sternberger, S. 166.
- 10 Thomas Nagel: Toleranz. In: Thomas Nagel: Eine Abhandlung über Gleichheit und Parteilichkeit und andere Schriften zur politischen Philosophie, Paderborn u. a. 1994, S. 214–235. Zitate dort S. 217 und 219.

- 11 Heinrich Mann: Die Jugend des Königs Henri Quatre (zuerst 1935), 31. Aufl., Reinbek 2008; Heinrich Mann: Die Vollendung des Königs Henri Quatre (zuerst 1938), 25. Aufl., Reinbek 2009.
- 12 Sternberger, S. 150. Für das Folgende siehe S. 155.
- 13 Michel de Montaigne, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, Frankfurt/Main 1978, III, 2: »Über das Be-reuen«, S. 399.
- 14 Montaigne, Essais, Buch I, 31: »Über die Menschenfresser«, S. 113 und 109.
- 15 Voltaire: Über die Toleranz, veranlasst durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahre 1762. In: Voltaire: Recht und Politik. Schriften 1, Frankfurt/Main 1978, S. 84–256.
- 16 Vgl. Johan Eichhorn: Krieg in Europa. Der jugoslawische Bürgerkrieg (1991–1995) aus der Sicht der Konfliktforschung, Frei-burg/Breisgau 2009.
- 17 Ivo Andrić: Die Brücke über die Drina. Eine Wischegrader Chro-nik, Frankfurt/Main 2003, S. 221. Siehe S. 221, 365 und 366 für die folgenden Zitate.
- 18 Maria Todorova: Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil, Darmstadt 1999, S. 17 sowie S. 89 und 262 für den fol-genden Absatz.
- 19 Dževad Karahasan: Tagebuch der Aussiedlung, Klagenfurt, Salz-burg 1993; Dževad Karahasan: Berichte aus der dunklen Welt, Frankfurt/Main, Leipzig 2007.
- 20 Amartya Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kul-turen gibt, 2. Aufl., München 2007, S. 8 f.
- 21 Slavenka Drakulić: Keiner war dabei. Kriegsverbrechen auf dem Balkan vor Gericht, Wien 2004. Vgl. für das folgende Zitat S. 182 und am Ende des Absatzes S. 185. Vgl. Harald Welzer: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, Frank-furt/Main 2005.
- 22 Siehe Victor Klemperer: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945, Berlin 1999; Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 5. Aufl., München 2010. Auf unterschiedliche Art und Weise decken beide Autoren die alltäglichen Entwicklungen auf, die jemanden zum Opfer oder zum Täter werden lassen. Während Victor Klem-perer als Opfer des Antisemitismus die vielen Schritte der Ent-solidarisierung nachzeichnet, die ihm nach 1933 als Professor in Dresden widerfahren, analysiert Hannah Arendt, wie sich aus dem Normalmenschen Eichmann besonders nach 1941 der mit Nachdruck als Organisator an der massenhaften Judenvernich-tung arbeitende Bürokrat wird.
- 23 Vgl. Walter Feichtinger, Sybille Wentker (Hg.): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus, Wien 2008.
- 24 Helmut Ortner, Arno Pilgram, Heinz Steinert (Hg.): Die Null-Lö-sung. New Yorker »Zero-Tolerance«-Politik – das Ende der urba-nen Toleranz?, Baden-Baden 1998.
- 25 Siehe Ronald Dworkin: Die Grenzen des Lebens. Abtreibung, Eu-thanasie und persönliche Freiheit, Reinbek 1994. Dworkin ver-sucht, hinter Kontroversen über Abtreibung und Euthanasie eine gemeinsame Wertebasis zu identifizieren.
- 26 John Locke: Ein Brief über Toleranz, Hamburg 1996, S. 3. Für das Folgende siehe besonders S. 3, 15, 91 und 95.
- 27 Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, Stuttgart 1967, S. 22.
- 28 Siehe Friedrich August von Hayek (1899–1992), Robert Nozick (1938–2002) und Milton Friedman (1912–2006) als Autoren eines libertären Liberalismus.
- 29 Forst: Toleranz im Konflikt, S. 224.
- 30 John Stuart Mill: Über die Freiheit, Stuttgart 1974, S. 10. Für die folgenden Zitate vgl. S. 31, 46 f., 16, 17 und 113.
- 31 Hans Kelsen: Was ist Gerechtigkeit?, Stuttgart 2000, S. 49. Für die folgenden Zitate vgl. S. 50 f.
- 32 Becker, S. 136.
- 33 Karl R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. I: Der Zauber Platons, 6. Aufl, Tübingen 1980, S. 359.
- 34 Aus der Einschätzung, dass die äußere Legalität der Machtusur-pation der Nazis 1933 eine Diskreditierung des Rechtspositivis-mus darstellt, ist nach 1945 oft die Konsequenz gezogen worden, dass »höhere« Begründungen des Rechts (sei es naturrechtlich, vernunftmetaphysisch oder religiös) notwendig sind. Eine Au-ßerkraftsetzung von Grundrechten, die das Ermächtigungsgesetz vom März 1933 nach der Weimarer Verfassung ermöglichte, schließt allerdings das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutsch-land durch eine eigene Festlegung aus, ohne dafür überrechtli-che Mittel zu benötigen. Vgl. Anne Debus: Das Verfassungsprin-zip der Toleranz unter besonderer Berücksichtigung der Recht-

- sprechung des Bundesverfassungsgerichtes, Frankfurt/Main 1999, S. 119.
- 35 Norbert Bobbio: Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar?, Berlin 1999, S. 13. Für das folgende Zitat vgl. S. 28. Siehe bei Bobbio, S. 110f. auch den Abdruck der Menschenrechtserklärung mit ihren indirekt für die Toleranz besonders einschlägigen Artikeln 1, 2, 3 und 12.
 - 36 John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1975, S. 81.
 - 37 Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 246–251. Vgl. für das folgende Zitat S. 250.
 - 38 John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main 2003, S. 71.
 - 39 Martha C. Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, Stuttgart 2002, S. 20f. Vgl. für das folgende Zitat S. 34.
 - 40 Martha Nussbaum: Toleranz, Mitleid und Gnade. In: Forst (Hg.): Toleranz, S. 144–161. Siehe für das Folgende S. 147 und 154.
 - 41 Nussbaum: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, S. 37. Vgl. für das folgende Zitat S. 47 sowie 90ff. für ihre Diskussion der Pornografie.
 - 42 Siehe Michael Sandel: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge 1982.
 - 43 Michael Walzer: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, Hamburg 1998, S. 49, 9 und 16.
 - 44 Michael Walzer: Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main 1991, S. 308 und 30.
 - 45 Walzer: Über Toleranz, S. 11 und 13. Vgl. für die folgenden Zitate S. 8, 24, 29, 43 und in den späteren Absätzen dann S. 44f., 106, 107 und 111.
 - 46 Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt/Main 1993, S. 57f. Vgl. für das folgende Zitat S. 71.
 - 47 Siehe Richard Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/Main 1989, S. 127: »Ironikerin werde ich eine Person nennen, die drei Bedingungen erfüllt: (1) sie hegt radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabulare beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen; (2) sie erkennt, daß Argumente in ihrem augenblicklichen Vokabular diese Zweifel weder bestätigen noch ausräumen können; (3) wenn sie philosophische Überlegungen zu ihrer Lage anstellt, meint sie nicht ihr Vokabular sei der Realität näher als andere oder habe Kontakt zu einer Macht außerhalb ihrer selbst.«
 - 48 Jean-François Lyotard, Der Widerstreit, München 1989, S. 9. Vgl. für das folgende Zitat S. 230.
 - 49 Richard Rorty: Heidegger, Kundera und Dickens. In: Richard Rorty: Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, Stuttgart 1993, S. 72–103, hier S. 90.
 - 50 Siehe Richard Rorty: Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie. In: Richard Rorty: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, S. 103: »Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für die politische Freiheit.« Vgl. für die folgenden Zitate S. 89, 108 und 85.
 - 51 Rorty: Heidegger, Kundera, Dickens, S. 102; für das folgende Zitat vgl. Rorty: Der Vorrang der Demokratie, S. 102.
 - 52 Forst: Toleranz im Konflikt, S. 20; Kursivsetzung nicht übernommen; vgl. auch S. 529f. Für das folgende Zitat vgl. S. 601.
 - 53 Forst: Toleranz im Konflikt, S. 533–583.
 - 54 Forst: Toleranz im Konflikt, S. 42–47. Vgl. bereits Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, wo auf S. 131 und 135 auch die folgenden Zitate zu finden sind.
 - 55 Forst: Toleranz im Konflikt, S. 503.
 - 56 Broder, S. 14. Siehe für die folgenden Passagen S. 29f.
 - 57 Alice Schwarzer (Hg.): Die große Verschleierung. Für Integration, gegen Islamismus, Köln 2010, S. 14 (im Vorwort der Herausgeberin).
 - 58 Karl Marx: Zur Judenfrage. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, 4. Aufl., Berlin 1961, S. 347–377, hier S. 369. Vgl. für die weiteren Zitate S. 364 und 366.
 - 59 Marx, S. 377. Kursivsetzung weggelassen. Vgl. zu den vorangehenden Kurzzitaten S. 372; dort finden sich auch weitere Belege für den Antisemitismus von Marx.
 - 60 Friedrich Nietzsche: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, Stuttgart 2009, S. 57.

- 61 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1880–1882. In: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 9, 2. durchgesehene Aufl., München 1988, S. 480. Das Folgende des Absatzes zitiert nach Uwe Justus Wenzel: Die Tugend der Toleranz. In: NZZ, 20. 11. 2004.
- 62 Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen III: Schopenhauer als Erzieher. In: Nietzsche, a. a. O., Bd. 1, S. 335–427, hier S. 339 f. Für das Folgende vgl. Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. In: Nietzsche, a. a. O., Bd. 2, S. 367–704, hier S. 469.
- 63 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Berlin 1987, S. 26 f. Vgl. für die folgenden Zitate S. 68 ff. und 97.
- 64 Herbert Marcuse: Repressive Toleranz. In: Robert Paul Wolff, Barrington Moore, Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, 3. Aufl., Frankfurt/Main 1967, S. 94. Siehe für das Folgende besonders S. 97, 121 f. und 127 f.
- 65 Alasdair MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/Main, New York 1987, S. 345.
- 66 Slavoj Žižek: Ein Plädoyer für die Intoleranz, 4. Aufl., Wien 2009, S. 45. Siehe für das Folgende S. 48, 74, 13 f., 70 und 74. Kursivsetzungen weggelassen.
- 67 Botho Strauß: Die Fehler des Kopisten, München, Wien 1997, S. 45 f.
- 68 Peter Sloterdijk, Hans-Jürgen Heinrichs: Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen, Frankfurt/Main 2001, S. 36 f. Für das Folgende siehe S. 85, 104 und 296.
- 69 Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., Tübingen 1968, S. 603. Sperrung weggelassen.
- 70 Donald Davidson: Wahrheit und Interpretation, Frankfurt/Main 1986, u. a. S. 14 f. und 280 f.
- 71 Nelson Goodman: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt/Main 1984, S. 36.
- 72 Mitscherlich, S. 10.
- 73 Siehe Zygmunt Bauman: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt/Main 1995.
- 74 Stephen Lukes: Liberals and Cannibals. The Implications of Diversity, London, New York 2003.
- 75 Sen, S. 9. Für das folgende Zitat vgl. S. 11.

- 76 Siehe für eine ausführliche Kontextualisierung dieser nur noch thesenartig formulierten Perspektive Heiner Hastedt: Moderne Nomaden. Erkundungen, Wien 2009.

Kommentierte Bibliografie

Christoph Enders, Michael Kahlo (Hg.): Toleranz als Ordnungsprinzip? Die moderne Bürgergesellschaft zwischen Offenheit und Selbstaufgabe, Paderborn 2007. – Interdisziplinär angelegte Aufsatzsammlung, die sich sowohl mit philosophischen Autoren wie Locke, Spinoza, Kant und Nietzsche beschäftigt als auch historische, theologische und rechtswissenschaftliche Aspekte einbezieht.

Rainer Forst (Hg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt/Main, New York 2000. – Sammelband mit wichtigen Beiträgen zu einem breiten Themenfeld von Paul Ricœur, Rüdiger Bubner, Otfried Höffe, Joseph Raz, Bernard Williams, Martha C. Nussbaum, Michael Walzer u. a. Der eigene Text von Rainer Forst kann als kurze Zusammenfassung seines späteren Buches gelesen werden.

Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/Main 2003. – Diese umfangreiche Habilitationsschrift kann als die zur Zeit wichtigste Buchpublikation zur Toleranz im deutschsprachigen Raum gelten. Neben der eigenen systematischen These findet sich in diesem Buch die ganze Breite auch des historischen Diskurses über die Toleranz wieder.

David Heyd (Hg.): Toleration. An Elusive Virtue, Princeton / New Jersey 1996. – Sammelband, der anlässlich einer Tagung wichtige Vertreter der englischsprachigen Toleranzdebatte zu einer pointierten Darstellung ihrer Perspektive animiert hat. Zu den dreizehn Autoren des Bandes gehören u. a. Bernard Williams, Will Kymlicka, George P. Fletcher, T. M. Scanlon und Avishai Margalit.

Heinrich Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977. – In diesem Sammelband aus der Reihe »Wege der Forschung« werden grundlegende Forschungsaufsätze aus dem

20. Jahrhundert zusammengeführt, die sich vor allem theologisch, historisch und rechtlich mit der Religionsfreiheit als dem ursprünglichen Kerngebiet der Toleranz beschäftigen.

Susan Mendus (Hg.): Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives, Cambridge u. a. 1988. – Sammlung von Aufsätzen, die sich sowohl auf einzelne Klassiker der philosophischen Toleranzdebatte wie Locke und Mill konzentrieren als auch Hannah Arendt und philosophische Richtungen wie Sozialismus und Marxismus würdigen.

Heinrich Schmidinger (Hg.): Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002. – Das Werk versteht sich als breit angelegtes Quellenlesebuch, das die Wege der Toleranz in einer historischen Dimension nachzeichnet und jeweils durch Erläuterungen in einen Kontext stellt. Dabei finden insbesondere auch vornezeitliche Quellen aus Religion, Theologie, Literatur und Geschichtsschreibung Berücksichtigung, die in der Toleranzdiskussion noch wenig bekannt sind.

Schlüsselbegriffe

Dezision und Dezisionismus In der Tradition der Philosophie dominieren Versuche, Argumente für philosophische Positionen als rational begründbar auszuweisen. Hiergegen wendet sich der Dezisionismus, der Präferenzen für Werte und Wahrheiten für nicht vernünftig begründbar hält und ihre Geltung letztlich einer irrationalen Setzung zuschreibt.

Differenz und Dekonstruktion Besonders im französischen Strukturalismus werden Begriffspaare wie »rein«/»unrein« oder »männlich«/»weiblich« zur universellen Welterschließung genutzt. Jacques Derrida (1930–2004) bezweifelt den fundamentalen Charakter solcher Kategorien und löst solche Differenzen auf, er »dekonstruiert« sie. Eine ausgeprägte Differenzwahrnehmung und -betonung (z. B. protestantisch/katholisch; Serbe/Kroate; Muslim/Nicht-Muslim) sind typisch für das Phänomen der Intoleranz.

Diskriminierung Form der Intoleranz, die Menschen auf Merkmale wie Geschlecht oder Rasse festlegt, die jeweilige Merkmalsausprägung ablehnt und den ganzen Menschen seiner Rechte beraubt.

Diskurs Bei Jürgen Habermas steht der Diskurs für eine Form der herrschaftsfreien Kommunikation, die idealtypisch aller Kommunikation zugrunde liegt. In der französischen Philosophie, beispielsweise bei Michel Foucault (1926–1984), wird ein sehr viel weiterer Diskursbegriff genutzt, der fast gleichbedeutend mit sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucksformen aller Art ist. Umgangssprachlich kann der Diskursbegriff jedes Miteinandersprechen bezeichnen.

Ethik Teildisziplin der Philosophie, bei der es um Fragen des guten und richtigen Lebens geht. In Mitteleuropa wird oft Immanuel Kants kategorischer Imperativ in seinem Grundgedanken der prinzipiellen Berücksichtigung aller Menschen als verbindlicher Maßstab des

Ethischen gesehen. Ein Grundgedanke des Ethischen lässt sich auch auf die Formel »Verletze niemanden« bringen.

Ethnische Säuberung Praxis der Intoleranz und der Gewalt, bei der durch Mord, Vergewaltigung und andere Formen der psychischen und physischen Drangsalierung Menschen aus ihren angestammten Wohnorten vertrieben werden, um eine ethnisch »reine« Bevölkerung zu bekommen.

Feminismus Am bekanntesten ist nach wie vor der Gleichheitsfeminismus, der für die Gleichstellung von Frauen mit Männern in allen Lebensbereichen kämpft und den beispielsweise Simone de Beauvoir (1908–1986) und Alice Schwarzer (*1942) vertreten. Der Differenzfeminismus betont demgegenüber die Besonderheiten von Frauen, denen beispielsweise Carol Gilligan (*1936) eine besondere Fürsorglichkeit zuspricht. Solche positiven Merkmale sollten nicht einfach durch Gleichstellung eingeebnet werden. Für den neueren Feminismus hat besonders Judith Butler (*1956) mit den von ihr inspirierten Queer Studies Bedeutung gewonnen, die Differenzen von weiblich und männlich destruiert und die von ihr sogenannte heterosexuelle Matrix als Muster der Welterschließung ablehnt.

Freiheit Bei der Willensfreiheit geht es darum, Handlungen ohne Determination frei anfangen zu können, bei der Handlungsfreiheit geht es um die Freiheit von Widerständen beim Umsetzen bereits gewollter Handlungen. Die politische Freiheit und die wirtschaftliche Freiheit markieren spezielle Formen der Handlungsfreiheit. Gewissens- und Meinungsfreiheit stellen sicher, dass jeder seine Meinung frei äußern darf; unthematisiert bleibt dabei aber die Frage, ob Gewissen oder Meinung des Individuums selbst frei zustande gekommen sind. Fragen der Willensfreiheit bleiben beim Thema der Toleranz ausgeklammert; es geht durchgängig um Handlungsfreiheit.

Holismus Im Gegensatz zum Individualismus die besonders von Karl R. Popper kritisierte Angewohnheit, Ganzheiten wie Völker und Geschlechter in All-Sätzen zu charakterisieren (»Deutsche sind Verbrecher«, »Frauen können nicht einparken« usw.). Allein aus erkenntnistheoretischen Gründen sind solche holistischen All-Sätze kritikwürdig. In der Geschichte der Intoleranz spielt der Holismus

eine Rolle, weil er Stereotype begünstigt und dazu verführt, das konkrete Individuum mit seinen Eigenschaften zu ignorieren.

Hugenotten Bezeichnung für französische Protestanten, die – anders als in Deutschland – mehrheitlich nicht dem lutherisch geprägten Protestantismus anhängen, sondern dem Calvinismus.

Ironie Im engeren Sinne ist Ironie zunächst nur eine rhetorische Figur; philosophisch markiert sie ausgehend von der Romantik, aber besonders auch bei Søren Kierkegaard (1813–1855) eine Haltung, die um die Endlichkeit des Menschen weiß und sich daher der Kontingenz stellt. In diesem philosophischen Sinne kann Ironie Toleranz erleichtern, weil sie alle Weltannäherungen ironisch bricht und insofern dazu tendiert, auch andere Formen als die eigene gelten zu lassen. Für Ironie, die in Zynismus umschlägt und alles gleichermaßen niedermacht, trifft die Einschätzung der Toleranzbegünstigung nicht zu.

Islamismus Eine politische Haltung, die sich zwar auf den Islam als Weltreligion beruft, aber durch einseitige Auslegungen dieses religiösen Erbes vor allem durch antiwestliche und antimodernistische Positionen gekennzeichnet ist. Der Islamismus gilt als Rechtfertigungs-ideologie für terroristische Aktionen. Nicht zuletzt um Toleranz gegenüber Moslems zu erleichtern, ist der Islamismus nicht mit dem Islam in seiner religiösen Vielfalt zu identifizieren.

Menschenrechte Rechte, die dem Menschen als solchem zukommen und nicht dem Menschen als Teil einer Klasse, Rasse oder eines Geschlechts. Die Menschenrechte basieren politisch auf Rechteerklärungen wie der »Bill of Rights« in England 1688, der amerikanischen Verfassung im 18. Jahrhundert und der Französischen Revolution von 1789. Die philosophische Fundierung der Menschenrechte – besonders im Universalismus der Aufklärungszeit – bleibt philosophischen Einwänden ausgesetzt, sodass Autoren wie Richard Rorty die Geltung der Menschenrechte auch ohne solche Fundierung behaupten.

Moderne und Postmoderne Während »Moderne« oft mit der Neuzeit gleichgesetzt wird, betonen inhaltliche Charakterisierungen der

Moderne wie die von Jürgen Habermas, dass die Moderne ihre eigenen Maßstäbe definiert und nicht einfach Traditionen übernehmen kann. Soziologisch sind Max Webers Unterscheidung der Wertesphären und die von Niklas Luhmann (1927–1998) festgestellte funktionale Differenzierung mit den gegeneinander abgeschotteten Teilsystemen Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft usw. einschlägig. Ob die Postmoderne die Moderne ablöst oder ob sie lediglich eine Spätmoderne markiert, ist umstritten. Für Wolfgang Iser (*1926) stellt die Postmoderne die pluralistische Vielfalt der Moderne heraus, die vom Fehlen vereinheitlichender »großer Erzählungen« (Lyotard) gekennzeichnet ist.

Normativ und deskriptiv Dieser Unterschied ist besonders durch die Philosophie von David Hume (1711–1776) zur Wirkung gekommen, wonach Soll-Sätze nicht ohne zusätzliche Argumentation aus Ist-Sätzen ableitbar sind. Normen definieren Soll-Zustände und unterscheiden sich von Beschreibungen der Ist-Zustände. Normen umfassen ein großes Spektrum, das von Definitionen in der Ingenieurskunst (DIN-Normen) bis hin zu ethischen Werten reicht.

Pragmatismus Von William James (1842–1910), Charles Sanders Peirce (1839–1914), John Dewey (1859–1952) und anderen vertretene Richtung der Philosophie, die rein theoretische Wahrheitsbezüge (zumindest teilweise) durch pragmatische Kriterien ersetzen will. Inhaltlich gibt es eine große Spannweite: von der Betonung des Einflusses, den die Forschungsgemeinschaft für die Geltung wissenschaftlicher Theorien hat, bis hin zu der Behauptung, dass das, was nützt oder funktioniert, auch wahr ist.

Relativismus Der Relativismus erkennt Begründungen von Aussagen und für Werte nicht an und hält solche für vergeblich. Die Philosophie steht für den argumentativen Versuch, den Relativismus als Position zu überwinden. Oft wird in einer Selbstanwendungsfigur Relativisten vorgeworfen, dass sie zumindest der eigenen Sichtweise absolute Geltung zusprechen.

Renaissance Vielgestaltige Epoche am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, die der Standardperiodisierung der Geschichtsschreibung Schwierigkeiten bereitet. In einer Rezeption antiker Überlieferungen

rungen werden vielfach neue Perspektiven für die bildende Kunst, die Naturkunde, die Politik, die Theologie und die Philosophie erschlossen. In einem weiteren Sinne besteht die Philosophiegeschichte insofern aus Renaissance, als die Neulektüre gerade nicht populärer Autoren immer wieder Anlass zu neuen Einsichten geboten hat.

Universalismus und Partikularismus Der ethische Universalismus besteht darauf, dass normativ alle Menschen gleichermaßen zu berücksichtigen sind. Der bekannteste und wichtigste Vertreter des ethischen Universalismus ist Immanuel Kant mit seinem kategorischen Imperativ. Während ein einfacher Partikularismus im Verdacht steht, lediglich einzelne Gruppen zu bevorzugen und so normativ unakzeptabel zu sein, haben feministische und kommunitaristische Formen des Partikularismus an Gewicht gewonnen. Diese verweisen auf eine Unhintergebarkeit der Partikularität; jeder Universalismus sei latent partikularistisch, indem er beispielsweise weiße Männer mit ihren Rationalitätsprogrammen begünstige. Eine Reihe von Philosophen wie Martha Nussbaum und Charles Taylor bemühen sich gegenwärtig darum, die partikularistische Kritik zu berücksichtigen, ohne den Grundgedanken des Universalismus aufzugeben.

Wahrheit Grundsätzlich steht der Wahrheitsbegriff für einen Umgang mit Gedanken und der Welt, der sich nicht relativistisch mit bloßen Meinungen begnügt, sondern um Verbindlichkeit ringt. Philosophische Analysen, die als Einstieg Wahrheit und Wahrhaftigkeit sowie Definition und Kriterium der Wahrheit unterscheiden, führen in der heutigen Diskussion oft zu einer Kontroverse zwischen realistischen und nichtrealistischen Wahrheitstheorien. In der Form, wie in der Toleranzdebatte der Wahrheitsbegriff aufgenommen wird, geht es weniger um die Details analytischer Klärungen als vielmehr um ein Bekenntnis gegen Indifferenz.

Zeittafel

Antike und Mittelalter

Für die geisteswissenschaftliche Forschung gibt es gute Gründe, sich mit Toleranzzeugnissen vor der Neuzeit zu beschäftigen. In dieser Perspektive wird beispielsweise Pierre Abaelard (1079–1142) zu einem Toleranztheoretiker; auch der Humanismus bei Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) und Pico della Mirandola (1463–1494) gehört zu einer Vorgängertradition der neuzeitlichen Toleranz. Die Bedeutung der alten Zeugnisse der Toleranz für die gegenwärtige Debatte bleibt allerdings trotz dieser Forschungsergebnisse umstritten.

Von den Anfängen der Neuzeit bis heute

- 1492 Kolumbus entdeckt auf der vermeintlichen Fahrt nach Indien Amerika: Diese interkulturellen Begegnungen sind keineswegs von Toleranz, sondern von Hochmut und Gewalt seitens der spanischen Eroberer geprägt.
- 1513 Niccolò Machiavelli (1469–1527): *Il Principe*. Diese Schrift etabliert eine eigene politische Ethik, die im Bereich des Politischen auch Mittel wie die Lüge und die Intrige akzeptiert, die im Privatbereich als unmoralisch gelten.
- 1517–21 Beginn der Religionsspaltung durch den historisch vermutlich nicht belegbaren, aber gut stilisierten Thesenanschlag Martin Luthers (1483–1546) in Wittenberg und sein Auftritt vor dem Reichstag in Worms mit dem protestantischen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders«.
- 1538–39 Francisco de Vitoria (1483–1546): *De Indis* mit der kritischen Frage nach dem Eroberungsrecht der Spanier.
- 1555 Der Augsburger Religionsfriede erlaubt den deutschen Territorialfürsten die Wahl zwischen Protestantismus und Katholizismus für sich und ihre Untertanen (»cuius regio, eius religio«).

- 1576–93 Jean Bodin (1530–1596): *Les six livres de la République* und *Colloquium heptaplomeres*.
- 1580 Michel de Montaigne (1533–1592): *Les Essais*.
- 1598 Das Toleranzedikt von Nantes bringt zwar keine Gleichstellung der Hugenotten mit der katholischen Religion in Frankreich, gewährt jedoch weitgehende individuelle Religionsfreiheit.
- 1618–48 Dreißigjähriger Krieg in Deutschland (mit Intervention der Nachbarmächte); kriegsrische Intoleranz, obwohl auch in Deutschland zeitgleich Philosophen wie Hugo Grotius (1583–1645) religiöse Toleranz fordern.
- 1642–49 Der englische Bürgerkrieg, der besonders durch religiöse Gegensätze bestimmt ist, kulminiert 1649 in der Ermordung des Königs.
- 1651 Thomas Hobbes (1588–1679): *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*.
- 1685 Edikt von Fontainebleau als Aufhebung des Edikts von Nantes mit anschließender Auswanderungswelle der Hugenotten aus Frankreich.
- 1689 Mit der »Glorious Revolution« wird der königliche Absolutismus in England abgeschafft. Die Bill of Rights formuliert u. a. die Rechte des Parlaments.
John Locke (1632–1704): *A Letter concerning Toleration*.
- 1697 Pierre Bayle (1647–1706): *Dictionnaire historique et critique*.
- 1714 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison – Monadologie*.
- 1721/ Charles de Montesquieu (1689–1755): *Lettre persanes* und
1748 *De l'esprit des lois*.
- 1740 Friedrich II. (oft auch »der Große« genannt) (1712–1786) formuliert in einem Brief sein Credo, dass jeder nach seiner Façon selig werden soll. Dem lutherisch geprägten preußischen Königreich nutzt diese Einstellung bei der wirtschaftlichen Integration der Hugenotten (während eine Überwindung des Antisemitismus eher nicht gelingt).
- 1751–80 Denis Diderot (1713–1784): *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*.
- 1762 Jean-Jacques Rousseau (1712–1778): *Du contrat social ou principes du droit politique*.

- 1763 Voltaire (1694–1778): *Traité sur la Tolérance*, 1763 à l'occasion de la mort de Jean Calas.
- 1776 Grundrechtserklärung des Staates Virginia, die der amerikanischen Verfassung von 1787 vorangeht.
- 1779 Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781): *Nathan der Weise*.
- 1781–82 Joseph II. von Österreich gewährt religiöse Toleranz für orthodoxe Christen, Protestanten und Juden.
- 1784 Immanuel Kant (1724–1804): *Was ist Aufklärung?*
- 1789 Französische Revolution mit der Erklärung der Menschenrechte und dem Slogan »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«.
- 1848 Karl Marx (1818–1883), Friedrich Engels (1820–1895): *Manifest der Kommunistischen Partei*.
- 1851 Wilhelm von Humboldt (1767–1835): *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*.
- 1859 John Stuart Mill (1806–1873): *On Liberty*.
- 1886 Friedrich Nietzsche (1844–1900): *Jenseits von Gut und Böse*.
- 1928 Carl Schmitt (1888–1985): *Der Begriff des Politischen*.
- 1933 Legale, aber illegitime Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland, die von Anfang an die Menschenrechte außer Kraft setzt und zur Verfolgung von politisch Andersdenkenden und zur Ausgrenzung und schließlich Ermordung von Juden führt.
- 1934 Hans Kelsen (1881–1973): *Reine Rechtslehre*.
- 1941 Der Antisemitismus der Nationalsozialisten kulminiert in einer systematischen Ausrottung der europäischen Juden, die mit industriellen Methoden arbeitet. Bis 1945 gibt es ungefähr sechs Millionen Tote.
- 1943 Ziviler Ungehorsam in Dänemark, der den dänischen Juden die Deportation erspart, nachdem sich viele Dänen – angefangen vom Königshaus – den Judenstern in Solidarität mit der jüdischen Bevölkerung angeheftet hatten.
- 1945 Karl R. Popper (1902–1994): *The Open Society and its Enemies*.
- 1948 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen.
- 1954 Das Bundesverfassungsgericht der USA beendet rechtlich

- die Rassentrennung an Schulen; der Kampf gegen die Rassentrennung auch im Alltag (zum Beispiel in öffentlichen Bussen) verstärkt sich anschließend.
- 1963 Hannah Arendt (1906–1995): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil.*
- 1971 John Rawls (1921–2002): *A Theory of Justice.*
- 1991–95 Der Bürgerkrieg in Jugoslawien führt zum Zerfall des Staates und zur Etablierung einer ganzen Reihe neuer Staaten; Massaker, Vergewaltigungen und »ethnische Säuberungen« werden insbesondere, aber nicht nur von serbischer Seite als Mittel eingesetzt, um die Grenzziehung der Siedlungsgebiete zugunsten der eigenen Seite zu beeinflussen. Die Zahl der Kriegsoffer wird allein in Bosnien auf über 100 000 Tote geschätzt.
- 1994 Völkermord in Ruanda durch die Hutu-Mehrheit an der Tutsi-Minderheit (und an moderaten Hutus); die Opferzahl liegt nach manchen Schätzungen bei einer Million Menschen.
In New York wird die Null-Toleranz-Politik gegen Gewalt formuliert, die insbesondere Verwahrlosung und Kleinkriminalität als Vorstufe der Schwerekriminalität einschätzt und massiv bekämpft.
- 1999 Victor Klemperer (1881–1960): *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945.*
- 2001 Der islamistische Terrorismus wird nach dem 11. September insofern als neue Herausforderung der Toleranz gesehen, als einerseits die Menschen vor den Gewalttätern zu schützen sind und andererseits in der Terrorismusbekämpfung nicht selbst die Werte von Freiheit und Toleranz gefährdet werden dürfen.
- 2003 Das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes zum Kopftuchstreit – geklagt hat eine muslimische Lehrerin in Baden-Württemberg – verlangt eine genauere Gesetzesbestimmung durch die Bundesländer.
- 2009 Die Mehrheit der einheimischen Bevölkerung stimmt in einer Volksabstimmung gegen die Zulässigkeit des Baus von Minaretten in der Schweiz.