SITZUNGSBERICHTE
DER LEIBNIZ-SOZIETÄT
Band 56 • Jahrgang 2002

trafo Verlag Berlin

ISSN 0947-5850 ISBN 3-89626-427-3

Inhalt

01 Siegfried Wollgast: Vorwort

Eröffnung

02 Lothar Ebner: Toleranz und Brandenburg

03 Herbert Hörz: Toleranz als Humankriterium?

Beiträge

04 Siegfried Wollgast: Zum Toleranzproblem in Vergangenheit und Gegenwart

05 Hermann Klenner: Toleranzprobleme für das bundesdeutsche Verfassungsrecht

06 Dietrich Hoffmann: Über die Schwierigkeiten einer Erziehung zur Toleranz

07 Lothar Kolditz: Evolution - Intelligenz – Toleranz

08 Hans-Otto Dill: Von Lull bis Las Casas: die spanischen Anfänge des modernen Toleranzdiskurses

09 Hans Heinz Holz: Rationalität und Toleranz

10 Gerhard Banse: Was hat Technik mit Toleranz zu tun?

11 Joachim Heidrich: Kulturnationalismus vs. Säkularismus in einer pluralen Gesellschaft. Toleranzideal und soziale Konflikte im heutigen Indien

12 Peter Oehme: Toleranz als essentieller Schutzmechanismus - Reflektionen aus pharmakologischer Sicht

13 Fritz Vilmar: Ohne Toleranz keine innere Einheit. Überwindung der Siegermentalität im Verhältnis der West- und Ostdeutschen

Weitere Materialien zum Gegenstand

14 Friedbert Ficker: Das Problem der Toleranz in Religion und Machtpolitik

15 Wolfgang Schirmer: Bemerkungen eines Naturwissenschaftlers zur Toleranz

16 Volkmar Schöneburg: Tolerantes Strafrecht gegen Rechts?

Vorwort

Dieser Band enthält die Materialien der Toleranz-Konferenz der Leibniz-Sozietät und des Mittelstandsverbandes Oberhavel (MVO) vom 26. Oktober 2002 in Oranienburg: die zwei Grußworte der Präsidenten dieser Einrichtungen, das Hauptreferat von S. Wollgast und die sich daran anschließenden Beiträge. Deren Reihenfolge wurde hier beibehalten. Dann folgen drei weitere Beiträge:

1. F. Ficker konnte seinen Beitrag aus Krankheitsgründen nicht verlesen, hat ihn aber bereits vor der Konferenz eingesandt.
2. W. Schirmer hat seine Verbundenheit mit der Konferenz im ebenfalls vor ihrem Stattfinden eingesandten Beitrag bekundet und eine Stellungnahme als physikalischer Chemiker zu den auf ihr dargelegten Problemen abgegeben.
3. V. Schöneburg war ebenfalls bereits vor der Konferenz um eine Darlegung seiner Position als Jurist gebeten worden.

Die Konferenz fand in einer äußerst aufgeschlossenen Atmosphäre statt. Da ihr Programm sehr gedrängt war, war eine ausführliche Diskussion leider nicht möglich. Das bedauern Veranstalter wie Teilnehmer gleichermaßen. Dennoch war es richtig, z. B. Medizin, Natur- und Technikwissenschaften in das Erörtern der Toleranzproblematik einzubeziehen. Auch in ihnen findet sich der Toleranzgedanke, er ist interdisziplinär zu fassen!

Leibniz-Sozietät und Mittelstandverband Oberhavel beabsichtigen ihre Zusammenarbeit gerade bei der Toleranzfrage fortzusetzen und etwa über Toleranz und Minderheiten oder Toleranz und Religion zu diskutieren. Dabei wird auch das „Edikt von Potsdam“ vom 29. 10. (8. 11.) 1685, durch den Kurfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm I. (1640-1688) erlassen, eine Rolle spielen. Noch für 2003 planen wir eine erneute Konferenz, über die wir rechtzeitig auf unserer Homepage informieren werden. Wir werden bei den künftigen Planungen auch zu sichern suchen, daß sich verstärkt auch Psychologen, Sprach- und Kunstwissenschaftler, Mediziner und Naturwissenschaftler zum Thema äußern. Heute, da wir verstärkt nach Werten fragen und sie verinnerlichen wollen, ist Toleranz in interdisziplinärer Sicht gesehen, unverzichtbar. In einer Zeit, da z. B. Globalisierung zur Selbstverständlichkeit wird. Wir wollen künftig auch stärker auf die Chancen und Grenzen von To-

leranz im 21. Jh. eingehen, auf unserer Konferenz vom 26. 10. 2002 spielten Vergangenheit und Gegenwart bei der Toleranzforschung und -bewältigung die übergreifende Rolle.

Die Referenten waren z. T. höchst unterschiedlicher Meinung. Sie haben das auch ausgesprochen, einiges von ihren jeweils spezifischen Einsprüchen ist auch im vorliegenden Material nachlesbar. Die Bestimmung des Toleranzbegriffs vornehmlich war dabei sehr unterschiedlich, sie bzw. ihre Wertung ging von bis zu utopischen Hoffnungen einerseits bis zu ihrem Verständnis als vordemokratische Vokabel andererseits. Der Herausgeber hat den vorliegenden Band in seiner Form einheitlich zu gestalten gesucht, der jetzt mit seinen Aussagen, den ausführlichen Literaturhinweisen und den weitgehend gegebenen Lebensdaten eine gute Grundlage für weitere interdisziplinäre Toleranzforschungen bietet.

Wir danken abschließend allen, die sich bei der Vorbereitung, Durchführung und Auswertung unserer Toleranz-Konferenz eingesetzt haben. Namentlich seien die Moderatoren der Konferenz Karl-Heinz Bernhardt, Erich Hahn und Gerhart Neuner genannt. Dazu Frau Monika Müller, der weitgehend die technische Vorbereitung dieses Bandes zu danken ist sowie den Mitgliedern und Mitarbeitern des Mittelstandsverbandes Oberhavel, die für ein angenehmes Konferenzumfeld sorgten und auch vorliegenden Band sponserten.

Dresden, Januar 2003

Siegfried Wollgast

Toleranz und Brandenburg

Sehr geehrter Herr Präsident Prof. Dr. Hörz,
(Mitglieder und Freunde der Sozietät und des Mittelstandsverbandes,
Sehr geehrte Gäste)
Sehr geehrte Damen und Herren,

im Namen des Mittelstandsverbandes Oberhavel e.V. begrüße ich sie zu unserer heutigen Tagung „Toleranz“.

Als Mittelstandsverband Oberhavel haben wir uns intensiv mit der Frage beschäftigt, welches Image haben wir in der Region Oberhavel und insbesondere in der Stadt Oranienburg. Ein Schlüsselerlebnis war für mich 1999 ein Besuch in den USA in Kalifornien, bei dem ich während eines Vortrages gefragt wurde: „Oranienburg, Oranienburg, wo ist das eigentlich in Deutschland?“ Ich sagte: „Nördlich von Berlin oder wie unser Landrat so nett sagt: direkt darüber.“ Da kam ein freudiges Erkennen, „Also Berlin, ja, ja Berlin.“ Als ich aber darstellte, daß es eine selbständige Stadt ist, eine selbständige Region, kam bei einem jüdischen Teilnehmer die Frage klar auf: „Sachsenhausen“. Da kam für mich ein Punkt, darüber nachzudenken, warum man eine Stadt in der für Brandenburg/Preußen der Gedanke der Toleranz durch den großen Kurfürsten und seine Gattin Louise Henriette, wenn nicht entstanden, so doch wesentlich geprägt wurde, nur mit der dunkelsten Seite ihrer Geschichte, dem Konzentrationslager und was daraus noch entstand, in Verbindung bringt. Das war der Anlass für uns als Mittelstandsverband uns mit der Frage der Toleranz oder der Verbreitung des Gedankens der Toleranz von Oranienburg weiter zu beschäftigen.

Interessierte Partner fanden wir in den Mitgliedern der Leibniz-Sozietät, so daß wir heute die fachlich inhaltliche Themenreihe „Vorträge zur Toleranz und Tagung zur Toleranz“ eröffnen können.

Ich wünsche Ihnen allen einen interessanten Tag und würde Sie, Herr Prof. Hörz, bitten, als nächster das Wort zu ergreifen.

Prof. Dr. L. Ebner
1. Vorsitzender des Mittelstandsverbandes Oberhavel

Herbert Hörz

Toleranz als Humankriterium?

Die Leibniz-Sozietät nimmt sich aus guten Gründen der Toleranzproblematik an. Diese ist hochaktuell, denkt man an ausländerfeindliche Gewaltakte von Rechtsextremisten, an den allgemeinen Kulturverfall in der Ellbogengesellschaft mit wachsenden Aggressionen. Sie ist politisch brisant, wie die unterschiedlichen Haltungen zur Asylgesetzgebung zeigen. Das macht sie wissenschaftlich interessant, da das Verhältnis von Toleranz und Intoleranz, von Fanatismus und Kampf gegen den Terrorismus in seinen historischen und gegenwärtigen Bedingungen und Wirkungen zu analysieren ist. Lebensweisen und Überzeugungen von Bürgern eines Landes unterscheiden sich. Durch Bildung und Reisen lernt man andere Sitten und Gebräuche kennen. Verschiedenheit fordert Verständnis für den anderen heraus. So reicht Toleranz von der Duldung bis zur aktiven gegenseitigen Unterstützung.

Leider gibt es jedoch viele Formen der Unduldsamkeit gegenüber Mitmenschen anderer Rasse, Religion, Kultur und Lebensweise, die von der Ignoranz über die Verachtung bis zur Beschimpfung und physischer Gewalt reichen. Traurige und schreckliche Beispiele sind uns bekannt. Eine breite Bewegung gegen Rassismus und Gewalt, gegen die Ausgrenzung von Mitbürgern, gegen Unterdrükkung ist gefordert. Sie bildet sich und wir gehören dazu. Doch für eine Wissenschaftsakademie ist es zu wenig, humane Aktionen zu fordern und zu billigen. Uns interessiert die Geschichte antihumaner Aktionen, um Ursachen zu erkennen und für die Gestaltung der Gegenwart zu lernen. Wir wollen Determinanten fanatischen Handelns, das zur Zerstörung kultureller Werte, zur Verletzung und Tötung von Menschen führt, aufdecken, um gezielt dagegen vorgehen zu können.

Unsere Konferenz kann dazu beitragen, die Geschichte des Toleranzgedankens in seinen Irrungen und Wirrungen besser zu verstehen, die historischen Wurzeln gegenwärtiger Toleranz und Intoleranz aufzudecken, aktuelle Formen des Fanatismus zu analysieren, Ursachen für Gewalt zu zeigen, Humanpotentiale zu begründen und Grundlagen für ein Programm zur Förderung der Toleranz als einem Humankriterium zu entwickeln. Ich danke dem Mittelstandsverband Oberhavel für die tatkräftige Unterstützung unseres Vorhabens, denn die Idee, in Oranienburg Toleranz zum Gegenstand aktueller Überlegungen zu machen, kam von dort und hat zur Bildung eines Arbeits-

kreises der Leibniz-Sozietät unter der Leitung von Siegfried Wollgast geführt, der sich mit der Toleranz als rechtlich-politischer Praxis und als individueller Haltung in Vergangenheit und Gegenwart befasst. Die Leibniz-Sozietät freut sich über die Unterstützung, die sie durch *Protekum* gefunden hat und möchte allen, die zum Gelingen der Konferenz Voraussetzungen geschaffen haben, herzlich danken. Siegfried Wollgast hat, mit Unterstützung durch Erich Hahn, eine umfangreiche theoretische und praktische Vorarbeit geleistet, um ein inhaltlich anspruchsvolles Programm der Konferenz zu gestalten. Ihm, den Referenten und allen Helfern danke ich für die Bereitschaft, das Anliegen zu unterstützen, die Forderungen nach Toleranz wissenschaftlich zu analysieren. Ein breites Themenspektrum steht zur Debatte. Manches wird weiterer Bearbeitung bedürfen, was den Gedanken einschließt, eine Fortsetzung der Konferenz zum Verhältnis von Toleranz, Glaube und Religion ins Auge zu fassen.

Wir brauchen Klarheit über das, worüber wir reden, denn allein die gegen Gewalt gerichtete Forderung nach Toleranz reicht nicht aus, wenn wir nicht genau sagen, was wir tolerieren und was nicht. Wir sind für Wahrheitssuche und Humanität, jedoch gegen Lügen, Korruption und alle Formen antihumaner Aktivitäten. G.W.F. Hegel (1770-1831) machte auf das Problem aufmerksam, als er über Heuchelei philosophierte. Wenn es Pflicht sei, das Gute zu erkennen und es vom Bösen zu unterscheiden, dann müssen Handlungen als Vergehen, Laster und Verbrechen anerkannt sein. „Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Überzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Wert gebe, so gibt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was einer tut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen und durch das Moment seiner *Überzeugung* ist es gut.“[1] Hegel zitierte dann den Schriftsteller und Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), der meinte, dass viele Menschen aus gefühlten Überzeugungen die ärgsten Frevel begingen und betonte: „wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so gibt es *kein vernünftiges Urteil* mehr *über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen*; der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr; ihre Stimme ist ein Unding; wer *nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit*! Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vorteil der Unvernunft wäre.“[2] Überzeugungen führen zu Taten. Wer glaubt, im Besitz der Wahrheit, der richtigen Welterklärung, des rechten Weges zu sein und sich nicht auf Duldung derer einlassen will, die seine Wahrheit nicht anerkennen,

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981, S. 176f.

2 Ebd., S. 177.

seinen Glauben nicht teilen, seinen Weg nicht mitgehen, hat kaum Skrupel, sie dazu zu zwingen oder sie zu vernichten. Die Geschichte kennt viele solcher Beispiele. Sie sind keine bedauernswerten Ereignisse früherer Epochen, sondern schreckliche Gegenwart.

Es ist die Frage zu beantworten, ob Toleranz ein Humankriterium ist oder nicht. Toleranz wird oft gefordert, doch kaum genau danach bestimmt, wofür eingetreten wird und was abzulehnen oder gar zu bekämpfen sei. Ist sie das Prinzip des preußischen Königs Friedrich II. (1740-1786), jeder solle nach seiner Fasson selig werden, was ihn nicht abhielt, Kriege um Land- und Prestigegewinn zu führen, unbotmäßige Untertanen zu bestrafen und Soldaten prügeln zu lassen? Versteht man unter Toleranz die Haltung von Paul Feyerabend (geb. 1924) „anything goes“, der gegen die Behauptung Karl Poppers (1902-1994), der Relativismus entspringe aus einer laxen Toleranz und führe zur Herrschaft der Gewalt[3], einen demokratischen Relativismus verteidigte, nach dem verschiedene Staatswesen die Welt verschieden sehen und verschiedene Dinge für akzeptabel halten, was die Suche nach einer objektiven Realität nicht ausschließe?[4] Der Zusammenstoß der Kulturen führt nach ihm zu einer Vielfalt von Reaktionen, eine davon sei der Dogmatismus, der nur den eigenen Weg gelten lasse und die anderen für falsch, böse und gottlos halte. „Manche Dogmatiker sind tolerant – sie bedauern die Gottlosen, versuchen sie zu belehren, aber lassen sie sonst in Ruhe ... Andere fürchten, daß die Verfechter des Falschen die Wahrheit korrumpieren könnten und schlagen vor, sie umzubringen.“[5] Im Namen der Wahrheit wird Intoleranz gefordert, von der Diderot (1713-1784) sagt, sie sei „jene schreckliche Leidenschaft, die dazu führt, alle im Irrtum befangenen Menschen zu hassen und zu verfolgen.“[6] Toleranz ist dagegen die Duldung anderer, der Vertreter anderer Kulturen, anderer Überzeugungen, anderer Wahrheiten. Gäbe es nur eine absolute Wahrheit, dann wäre das Falsche zurückzuweisen oder gar auszurotten. Doch so einfach sind Wirklichkeit und Erkenntnis nicht.[7]

Toleranz hat mit Überzeugungen und Macht zu tun. Kann man deshalb die Frage überhaupt beantworten, ob sie gerechtfertigt ist oder nicht, wo sie aus humanen Gründen angebracht ist und wo nicht? Kann man Überzeugte, die fa-

3 Paul Feyerabend, Irrwege der Vernunft, Frankfurt am Main 1989, S. 115.
4 Ebd., S. 88f.
5 Ebd., S. 122f.
6 Denis Diderot: Intoleranz, in: Artikel aus der von Diderot und d'Alembert herausgegebenen Enzyklopädie, Leipzig 1972, S. 710.
7 Vgl. Herbert Hörz: Wahrheitssuche und Toleranzgedanke. Aspekte einer neuen Aufklärung, in: Die Aufklärung in der geistigen Auseinandersetzung unserer Zeit. Kolloquium am 2. Juni 1999 in Dresden, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2000, (Texte zur Philosophie, Heft 6), S. 23 -51.

natisch an etwas glauben, umstimmen? Helvetius (1715-1771) meinte: „Solange das Dogma der Intoleranz besteht, trägt die moralische Welt den Keim neuen Unglücks in sich.“[8] Die prinzipielle Frage ist also: Was ist im Sinne der Humanität zu tolerieren und was nicht? Dazu bedarf es einer klaren Aussage, was wir als human und als antihuman bezeichnen können, wenn wir die Geschichte und das Wesen der Menschheit untersuchen. Grundsätzlich geht es erst einmal um die natürlichen und sozialen Existenzbedingungen der Menschen, die zu erhalten und zu gestalten sind. Wenn normales Handeln der Menschen zu ökologischen Katastrophen führen kann, so ist dem entgegen zu steuern. Da sich die Menschheit mit Massenvernichtungswaffen selbst vernichten kann, müssen vernünftige Kräfte sich für den Erhalt der Gattung einsetzen. Sollten Sekten für ihre Mitglieder Massensuizid anordnen, so hat die Gesellschaft das Recht, Menschen zu schützen. Doch es geht um mehr. Menschen leben in Armut, ohne Obdach, Bildung, Nahrung. Für sie ist eine Lebensqualität anzustreben, die es ihnen ermöglicht, als Vernunftwesen zu existieren, Kinder heranzuziehen und glücklich zu sein. Menschen wollen sich sinnvoll betätigen. Sie suchen nach einer persönlichkeitsfördernden Kommunikation. Es ist die Befriedigung ihrer materiellen und kulturellen Bedürfnisse und der Bedingungen zur Entfaltung der Individualität als Suche nach dem persönlichen Glück zu gewährleisten. Das gilt für alle menschlichen Wesen, unabhängig von ihrer Rasse und ihrem Geschlecht. Sie sind soziale Wesen, die in bestimmten Kulturen mit Traditionen, Werten und Tabus leben. Toleranz verlangt Achtung der Sitten und Gebräuche anderer Kulturen, doch auch die Solidarität mit den Benachteiligten der eigenen Gesellschaft. Ungleichheit der Individuen ermöglicht Arbeitsteilung und fordert zu gegenseitiger Hilfe heraus, was von der Toleranz als Duldung zur tätigen Unterstützung führt. So kann Toleranz zu einem Humankriterium werden, das die Intoleranz gegen antihumanes Handeln einschließt.

Warum schließen sich Menschen in Gruppen zusammen, um andere psychisch und physisch zu drangsalieren? Vor kurzem las ich, auf Anregung eines Enkels, „Die Welle“ von Morton Rhue.[9] Es geht um das Experiment eines Lehrers in den USA, der seinen Schülern zeigen wollte, wie es in Deutschland kam, dass die Mehrheit nicht gegen die barbarischen Taten der Nazis aufstand, denn die Schüler verstanden das nicht. Ohne auf Deutschland einzugehen, initiierte er in der Klasse eine Bewegung, in der Macht durch Disziplin, Gemeinschaft und Taten hergestellt wurde. Die Welle war ihr Zeichen mit eigenem Gruß. Sie symbolisierte die Veränderung des einzelnen in der Gruppe. Neue Mitglieder

8 Claude-Adrien Helvetius: Vom Menschen, von seinen geistigen Fähigkeiten und von seiner Erziehung, Berlin, Weimar 1976, S. 217.

9 Morton Rhue: Die Welle, Ravensburg 1984.

in der Schule wurden geworben. Im Initiator sah man den Führer. Wer dazugehörte, fühlte sich als besserer Mensch, wer nicht Mitglied war, wurde angegriffen, erst mit Worten, dann mit Taten. Wer gemeinsam brüllt, hört eben nicht mehr auf die Töne der Vernunft. Das sollte gezeigt werden, doch das Experiment geriet aus den Fugen. Das Verprügeln Andersdenkender schreckte zwar auf, doch wenige widersetzten sich. Es konnte noch rechtzeitig abgebrochen werden und zeigte, wie schnell man manipuliert werden kann, dann der Selbstmanipulierung unterliegt, einen Führer fordert, der selbst durch die Macht korrumpiert wird. Der Lehrer, der das Experiment in Gang setzte, gab zu, dass er sich zwischendurch als Diktator fühlte. Nur die Bewahrung eines kritischen Blicks durch verantwortungsbewusste Menschen schützt vor der Überzeugung, ein besserer Mensch zu sein, der andere zu seinem Glück zwingen darf und muss.

So stellt sich Toleranz gegen jeden universalistischen Anspruch. In der Geschichte waren es Religionen oder andere Glaubensrichtungen, die Fanatiker hervorbrachten und sich dann, in schweren konfliktreichen Kämpfen, auf Toleranz besannen. Im Kampf der Kulturen gibt es den europäischen Anspruch, die besseren Werte, Rechte und Lebensqualitäten zu besitzen. Toleranz zwischen Kulturen verlangt die gleichberechtigte Einhaltung der Menschenrechte, die Entwicklung der Menschheit zu einer Verantwortungsgemeinschaft für die Erhaltung und Gestaltung ihrer Existenzbedingungen mit gemeinsamen und unterschiedlichen Werten. Toleranz ist nicht das Gut der Schwachen, die gegen die Macht nicht ankommen. Sie ist ein Humankriterium für jedes soziale System, sich aller Glieder anzunehmen, sie als Individuen zu fördern, Unterschiede zu akzeptieren und die Beziehungen zu anderen Systemen human zu gestalten.

Damit verlangt Toleranz die Intoleranz gegen alle, die Menschen unwürdig behandeln, ihre Rechte verletzen, sie ausbeuten und unterdrücken. Sie begründet humane Forderungen: Die friedliche Lösung von Konflikten ist anzustreben. Ökologischen Katastrophen ist wegen der Erhaltung natürlicher Lebensbedingungen entgegenzuwirken. Die Lebensqualität aller Menschen ist zu erhöhen, womit der Kampf gegen Machtmissbrauch, Verschwendung, Korruption gefordert ist. Nur dann kann Toleranz zu einer Bedingung für den Freiheitsgewinn werden, wenn die Intoleranz gegen Antihumanität mit der Erfüllung humaner Forderungen verbunden ist. Generell gilt: Toleranz im Sinne der Humanität und Intoleranz gegen das Inhumane! Es ist deshalb nicht einfach, genau zu bestimmen, wann Toleranz angebracht und gefordert und Intoleranz geboten ist. Dazu bedarf es konkret-historischer Situationsanalysen, kritischer Prüfung von Gesellschaftsprogrammen und der Losungen politischer Bewegungen, sowie der Bestimmung von Humankriterien. Wissenschaft ist also mehrfach herausgefordert. Sie ist zwar kein unangefochtener

Leiter für Toleranzprogramme, denn auch sie besitzt keine absolute Wahrheit, doch sie sucht nach Einsichten in die Determinanten des gesellschaftlichen Erkennens und Handelns, in die effektiveren Gestaltungsmöglichkeiten der natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt, in das Wesen der Menschen.

Überall, wo Einsichten, Überzeugungen, Wahrheiten, Werte, Visionen verabsolutiert werden und die kulturelle Vielfalt nicht beachtet wird, besteht die große Gefahr, dass die Toleranz als Humankriterium verletzt wird und verloren geht. Wie oft hören wir in der „Multikultidebatte“ die Gegensätze aufeinanderprallen: hier die Forderung nach vollständiger Integration, nach Anerkennung der deutschen Kultur, nach Aufgabe eigener Traditionen, dort die Losung multikultureller Gemeinschaften, der Achtung anderer Kulturen und die Forderung, den Sitten und Gebräuchen der eigenen Tradition zu folgen, als ob Toleranz eine Einbahnstraße sei, die entweder in Deutschland Lebende zu integrierten Deutschen macht, oder die Deutschen auffordert, ihre Interessen zurückzustellen. Toleranz als Humankriterium ist nicht einfach die Duldung des als fremd, falsch oder sittenwidrig Angesehenen. Sie verlangt zwar die Achtung der Gebote von Höflichkeit und Respekt gegenüber den Gastgebern, ist jedoch vor allem die Forderung nach gleichen Rechten aller Menschen, nach Achtung ihrer Menschenwürde und Tradition, nach humaner Lösung von Konflikten.

Die Toleranzforderung stellt somit an uns grundsätzliche Fragen: Was ist erkennbar? Nach welchen Kriterien entscheiden wir? Wie ist Verantwortung als Pflicht zur Humanität zu fördern? Wir brauchen Wissen über Vergangenes und Gegenwärtiges, um Menschengruppen in ihrer Differenziertheit als soziokulturelle Identitäten zu erkennen und zu achten. Mit den Menschenrechten gibt es allgemeine übergreifende kulturelle Werte, deren Durchsetzung durch die organisierte Menschheit zu gewährleisten ist. Davon sind wir weit entfernt. Es dominieren Partikularinteressen und ihre Durchsetzung mit allen Mitteln, auch denen, die der Humanität widersprechen. Bildung ist ein grundlegender Wert für humanes Handeln, doch wie oft wird er missachtet! Humankriterien sind begründbar[10] und in konkret-historischen Situationen zu präzisieren. Unsere Verantwortung ist es, durch gegenwärtiges Handeln die Zukunft nicht so zu belasten, dass dann menschenwürdiges Leben immer schwerer möglich sein wird.

Wünschen wir uns deshalb, dass diese Konferenz dazu beiträgt, Toleranz historisch und aktuell zu erklären und zu fördern, antihumane Handlungen aufzudecken, Missstände zu kritisieren, um Anregungen zum Weiterdenken und Handeln zu geben.

10 Vgl. Herbert Hörz: Selbstorganisation sozialer Systeme, Münster 1993, S. 224ff.

Siegfried Wollgast

Zum Toleranzproblem in Vergangenheit und Gegenwart

Der bekannte Psychologe A. Mitscherlich (1908-1982) formulierte: „Es gibt Kriegsgeschichte, Kriegskunde, Waffenkunde; das sind Lernfächer mit langer Geschichte. Toleranzkunde in auch nur entfernt vergleichbarem Ausmaß gibt es nicht.“[1] Das lateinische Wort „tolerantia“ wird wohl erstmalig von

1 Alexander Mitscherlich: Toleranz - Überprüfung eines Begriffs, in: Alexander Mitscherlich: Toleranz - Überprüfung eines Begriffs. Ermittlungen, Frankfurt am Main 1974 (Suhrkamp tb, 213), S. 9. Zum ff. vgl.: Siegfried Wollgast: Grundfragen der Toleranz in Vergangenheit und Gegenwart, in: Pluralität - Wahrheit - Toleranz. Protokoll einer Tagung der Arbeitsgruppe Philosophie des Jenaer Forums für Bildung und Wissenschaft e. V. vom 27./28 September 1996, Jena 1997 (Schriftenreihe d. Jenaer Forums für Wissenschaft und Bildung e. V., H 27), S. 7 - 26. Grundlage dafür ist : Siegfried Wollgast: Zu Grundfragen des Toleranzproblems in Vergangenheit und Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (künftig: DZfPh), Berlin 38 (1990), H. 12, S. 1121 - 1134. Gefußt wird vornehmlich auf: Werner Kaegi: Castellio und die Anfänge der Toleranz, Basel 1953; Joseph Lecler SJ: Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation. Bd. 1 - 2, Stuttgart 1965; Henry Kamen: Intoleranz und Toleranz zwischen Reformation und Aufklärung, München 1967; Harald Schultze: Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie, Göttingen 1969; Gerhard Schmidt: Der Begriff Toleranz im Hinblick auf Lessing, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Bd. 2, Wolfenbüttel 1975, S. 121 - 136; Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Hrsg. v. Heinrich Lutz, Darmstadt 1977; Robert Paul Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, 11. Aufl., Frankfurt/M. 1988; Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Eingel., komm. u. hrsg. von Hans R. Guggisberg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, S. 9-11, 17, 245 - 251; Lessing und die Toleranz. Beiträge der vierten internation. Konferenz der Lessing Society in Hamburg vom 27. bis 29. Juni 1985. Hrsg. v. Peter Freimark, Franklin Kopitzsch u. Helga Slessarev, Detroit/München 1986; Iring Fetscher: Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme, Stuttgart 1990; Annette Schmitt: Toleranz-Tugend ohne Grenzen? Saarbrücken-Fort Lauerdale 1993; John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, 7. Aufl., Frankfurt am Main 1993 (Suhrkamp tb Wissenschaft, 271). Die us-amerikanische Originalausgabe erschien 1971, anlässlich der deutschen Ausgabe (1975) hat J. Rawls den Text revidiert. Alois Wierlacher (Hrsg.): Kulturthema Toleranz. Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung, München 1996; Der Band enthält weitgehend Materialien eines wissenschaftl. Kolloquiums zum Thema „Toleranz - ein europäischer Begriff auf dem Prüfstand der Kulturen“ vom 15. - 18. Nov. 1994 im Wissenschaftszentrum Schloss Thurnau. Gisela Schlüter/R. Grötker: Toleranz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hrsg. v. Joachim Ritter† u. Karlfried Gründer. Bd. 10: St - T, Basel 1998, Sp. 1251 - 1262; Rainer Forst: Toleranz, in: Enzyklopädie Philosophie. Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim

Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.) in seinen Paradoxien der Stoiker gebraucht. Er geht damit auf einen Aspekt der Tapferkeit zurück, nach Lucius Annaeus Seneca (um 4 v. Chr.-65 n. Chr.) eine der vier Kardinaltugenden der stoischen Ethik.[2] Ist für Cicero mit Toleranz nur das Ertragenkönnen, Aushalten der Umstände, der den Menschen zustoßenden Widrigkeiten gemeint, so gehen wir heute bedeutend weiter. Aber erst mit der zweiten Hälfte des 20.Jhs. wird Toleranz umfassend diskutiert, die erste Bibliographie wissenschaftlicher Neuerscheinungen zur Toleranzdiskussion in Deutschland nach 1945 erschien erst 1996.[3] Toleranz muss auch gegen Neigungen, Gefühle und Wünsche durchgesetzt werden, sie verlangt moralische Anstrengungen, ist zudem eine Folge kultureller Prägung der Gesellschaft. Sie ist eine Folge relativer Stärke, wie Intoleranz eine Folge relativer Schwäche ist. Sozialer Stress oder soziale Belastungen bzw. Überforderungen machen die Menschen für Intoleranz anfällig. Toleranz ist „eine Domäne der Geschichtswissenschaft, der verfassungstheoretischen Rechtsforschung, der politischen Wissenschaften, der Sozialpsychologie und der Theologie geworden… wird unter anderem als friedestiftende Rechtsfigur, als Ordnungsbegriff und Lebensprinzip des modernen Verfassungsstaates, als Kategorie ökonomischer Zweckmäßigkeit, als Kommunikations- und Wahrnehmungskategorie, als Mittel der Stereotypenkritik, als Orientierungswert und Erziehungsziel, als Komplexitätsbegriff und als hermeneutischer Begriff verstanden.“[4] Der philosophische Aspekt von Toleranz bereichert sie zudem in Vergangenheit wie Gegenwart ungemein! Generell verlebendigt Toleranz den Menschen, bewahrt ihn vor Erstarrung in Selbstgerechtigkeit, ist überhaupt „eine essentielle Bedingung unserer Selbstbestimmung und des Mutes, Anderes als Anderes und Fremdes bestehen zu lassen, während alle Intoleranz als ein Kind der Angst danach trachtet, Differenzierungen möglichst aufzuheben

Regenbogen u. Pirmin Stekeler-Weithofer hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 1627 - 1632; Rainer Forst (Hrsg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt am Main - New York 2000 (Theorie und Gesellschaft, Bd. 48); Kritik und Geschichte der Intoleranz. Hrsg. von Rolf Kloepfer u. Burckhard Drücker, Heidelberg 2000.

2 Hubert Cancik/Hildegard Cancik-Lindemeier: Moralische *tolerantia* - wissenschaftliche Wahrnehmung des Fremden - religiöse Freiheit und Repression. Bemerkungen zum „Kulturthema Toleranz“ in der griechischen und römischen Antike, in: Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 263 - 265.

3 Rainer Haarbusch: Bayreuther Bibliographie kulturwissenschaftlicher Toleranzforschung 1945 - 1995, in: Kulturthema Toleranz (wie Anm.1), S. 611 - 670. Mein Toleranzaufsatz von 1990 in DZfPh (vgl. Anm. 1), ist nicht erfasst.

4 Alois Wierlacher: Aktive Toleranz, in Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 64.

und zugunsten des je eigenen Standorts zu vereinnahmen."[5] Auch der menschenrechtliche Freiheits- und Gleichheitsanspruch ist für ein modernes Toleranz-verständnis, das über „Duldung" weit hinausgeht, normativ maßgebend geworden.[6] Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10.12.1948 angenommen. Seither gilt der 10. Dezember als „Tag der Menschenrechte". Und die UNESCO hat bei der 28. Generalkonferenz in Paris 25.10. bis 16.11.1995 eine Toleranzdeklaration angenommen. Danach bedeutet Toleranz:[7]

„… Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Kulturen unserer Welt, unserer Ausdrucksformen und Gestaltungsweisen unseres Menschseins in all ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt. Gefördert wird sie durch Wissen, Offenheit, Kommunikation und durch Freiheit des Denkens, der Gewissensentscheidung und des Glaubens. Toleranz ist Harmonie über Unterschiede hinweg. Sie ist nicht nur moralische Verpflichtung, sondern auch eine politische und rechtliche Notwendigkeit. … eine Tugend, die den Frieden ermöglicht, und trägt dazu bei, den Kult des Krieges durch eine Kultur des Friedens zu überwinden." Sie ist „nicht gleichbedeutend mit Nachgeben, Herablassung oder Nachsicht … ist vor allem eine aktive Einstellung, die sich stützt auf die Anerkennung der allgemeingültigen Menschenrechte und Grundfreiheiten anderer. Keinesfalls darf sie dazu missbraucht werden, irgendwelche Einschränkungen dieser Grundwerte zu rechtfertigen. Toleranz muss geübt werden von einzelnen, von Gruppen und von Staaten." Sie ist „der Schlussstein, der die Menschenrechte, den Pluralismus (auch den kulturellen Pluralismus), die Demokratie und den Rechtsstaat zusammenhält. Sie schließt die Zurückweisung jeglichen Dogmatismus und Absolutismus ein…. In Übereinstimmung mit der Achtung der Menschenrechte bedeutet praktizierte Toleranz weder das Tolerieren sozialen Unrechts noch die Aufgabe oder Schwächung der eigenen Überzeugungen. Sie bedeutet für jeden einzelnen Freiheit der Wahl seiner Überzeugungen, aber gleichzeitig auch Anerkennung der Tatsache, dass alle Menschen, natürlich mit allen Unterschieden ihrer Erscheinungsform, Situation, Sprache, Verhaltensweise und Werte, das Recht haben, in Frieden zu leben und so zu bleiben, wie sie sind. Dazu gehört auch, dass

5 Ebd., S. 77.
6 Vgl. Heiner Bielefeldt: Menschenrechte und Toleranz, in: Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 117 - 128.
7 Vgl. Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 678 f.

die eigenen Ansichten anderen nicht aufgezwungen werden dürfen.“[8] So ist Toleranz stets auch Bestandteil einer Kultur.

Zwischen intolerantem und tolerantem Verhalten gibt es keine scharfen Grenzen! Indifferentes Verhalten steht zwischen beiden, wobei indifferent höchstens entschlusslos und taktieren bedeuten kann. In der Technik[9] „bedeutet Toleranz die ‚zulässige Abweichung von vorgegebenen Sollwerten’. Bei einer Messung gibt ein ‚Nennmaß’ die Norm vor, und gewisse Erfahrungswerte lassen die Festlegung der ‚Maßtoleranz’ zwischen der Ober- und der Untergrenze der Differenzen zu, die erträglich sind, ohne dass es zu negativen Ergebnissen für die Funktion des Gesamtsystems kommt. Die Toleranz kann aber auch aufgrund von Ungenauigkeiten des Messgerätes gefordert sein. Auf Verwarnungen wegen Geschwindigkeitsübertretungen kann man z. B. die gemessene Geschwindigkeit ‚abzüglich der Toleranz’ ablesen, d. h. abzüglich des Maßes, das auf eine Fehlmessung zurückzuführen sein könnte.“ In der Ökonomie wie in der Wirtschaftspolitik spielt Toleranz auch eine Rolle. „In der Pflanzenphysiologie bezieht sich ‚Trockenheitstoleranz’ oder ‚Schattentoleranz’ auf die fehlende Menge einer grundlegenden Substanz (Wasser oder Sonne), die eine Pflanze noch auszuhalten vermag, ohne einzugehen. In der Medizin bezeichnet die Toleranz von Medikamenten, Implantaten und Organtransplantaten eine Kombination aus dem, was der Körper an Fremdem und Ungewohntem bewältigen kann, und dem Ertragen dessen, was für den Körper offenkundig giftig ist. Allgemeiner bezieht sich in der Humanphysiologie der Begriff der Alkohol- oder Histamintoleranz auf die Fähigkeit des Körpers, das zu absorbieren oder metabolisieren, was für ihn fremd und gefährlich ist. Im gesellschaftlichen Bereich wurde in den USA und Kanada der Begriff der ‚Nulltoleranz’ eingeführt, um die offizielle Haltung gegenüber Kriminalität und Terrorismus zu bezeichnen… Statistische Toleranz bezeichnet den Fehlerspielraum, der in statistischen Aussagen einfließen kann, ohne diese ungültig werden zu lassen oder zu verfälschen… Bereits die Beschwörung der Toleranz in jedem dieser Bereiche zeigt an, dass wir es mit etwas Gefährlichem und Schädlichem zu tun haben, dass es um etwas Fremdes

8 Vgl. Alois Wierlacher: Toleranzdiskurse in Deutschland. Prolegomena zu einer Geschichte des öffentlichen Toleranzgesprächs in der Bundesrepublik Deutschland (1949-1989). Zugleich ein Beitrag zur Kulturthemenforschung interkultureller Germanistik, in : Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 575 - 564.

9 Vgl. zum ff: Rainer Forst: Einleitung, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm.1), S. 7; Wendy Brown: Reflexionen über Toleranz im Zeitalter der Identität, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm. 1), S. 264 f.

geht. Die Grenzen der Toleranz werden sodann danach beurteilt, wie viel von diesem Schaden oder dieser Fremdheit aufgenommen werden kann, ohne das Objekt, den Wert, die Behauptung oder den Körper zu zerstören."

Der Mensch ist kein Automat, er hat individuelle Erfahrungen, Interessen, Wertvorstellungen usw. Damit ist er nicht etwa technisch genormt. Auch deshalb wird Toleranz gefordert. Sie war selbst immer Streitgegenstand. Auch in der Gegenwart trifft man im geisteswissenschaftlichen Bereich auf eine verwirrende Vielzahl von Verständnissen und Bewertungen des Begriffs Toleranz. R. Forst (geb. 1964) fasst sie in sechs Charakteristika zusammen: „*Erstens* sind die tolerierenden und tolerierten Subjekte und ihre Beziehung zueinander zu beachten: Wird Toleranz von Individuen, Gruppen oder Institutionen ausgeübt; bezieht sie sich auf Überzeugungen, Werte, Lehren, Handlungen oder Praktiken; handelt es sich um die Beziehung zwischen Eltern und Kindern, Angehörigen verschiedener Religionen, Staatsbürgern oder ‚Weltbürgern'? *Zweitens* schließt Toleranz die Haltungen von Indifferenz oder Bejahung aus: Zu ihr gehört stets eine normative Verurteilung und Ablehnung der tolerierten Überzeugungen oder Praktiken. *Drittens* gehört zur Toleranz, dass der Ablehnung eine qualifizierte Akzeptanz der besagten Überzeugungen oder Praktiken gegenübersteht. Sie hebt die negative Bewertung zwar nicht auf, führt aber positive Gründe für die Duldung bzw. die Respektierung der Toleranzobjekte an. *Viertens* gehört zum Begriff der Toleranz die Angabe ihrer jeweiligen Grenze, an der die Gründe der Ablehnung gegenüber denen der Anerkennung überwiegen. *Fünftens* darf die Ausübung von Toleranz nicht erzwungen sein, sondern muss freiwillig geschehen. *Sechstens* … ist … zu sehen, dass Toleranz sowohl eine rechtlich-politische Praxis als auch eine individuelle Haltung und Tugend bezeichnen kann und das eine vom anderen relativ unabhängig ist."[10]

Meines Erachtens ist damit das Grundsätzliche zum Toleranzverständnis von heute bereits zusammengefasst. Aber es gibt auch eine Genese des Toleranzbegriffs und der eine oder andere Aspekt dieses Begriffs bewegt uns ungemein, auch seine künftige Entwicklung.

Der Begriff „Toleranz" wird stets als Forderung in die Diskussion gebracht, wenn Machtmissbrauch, Diskriminierung von Minderheiten, praktische wie theoretische Verfolgung und Unterdrückung eskalieren oder es um Diskrepanzen in den Geschlechterbeziehungen geht. Da diese Missstände

10 Forst: Einleitung, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis… (wie Anm. 1), S. 9.

auch in der Welt des beginnenden 21. Jhs. immer wieder erschreckend brutale Formen annehmen, besteht nach wie vor die Notwendigkeit zur Beschäftigung mit diesem Thema.

Intoleranz wie Toleranz sind Verhältnisbegriffe, sie sind nur aufeinander bezogen sinnvoll denkbar. Somit haben wir es bei beiden Begriffen mit einem dialektischen Gegensatzpaar zu tun. Toleranz wird letztlich stets nicht um ihrer selbst willen gefordert, hinter ihrer Forderung stehen auch gesellschaftliche Kräfte, deren Anliegen zu analysieren sind.

Da jeder Staat in jeder Gesellschaftsordnung Normen und Zwänge setzt, kann er in seinem Wirken Ansätze für Intoleranz bieten. Geht man von einer individualistischen (anarchistischen) Position aus, so kann jedes staatliche Gebot oder Verbot als Zeichen von Intoleranz interpretiert werden. Gesellschaftliche Randgruppen sind diesem Verständnis gefolgt und tun es noch heute. Eine sachliche Toleranzfassung wird dem nicht folgen können. Es ist nicht realisierbar, wenn bestimmte Gruppen fordern: man muss gegen jeden Zwang und Druck auf allen Ebenen kämpfen, auch in der Kinder- und Jugenderziehung, in der Berufsausbildung, im Studium, in der Armee usw. Dem liegt die geistlose Forderung zugrunde: jeder macht, was er will. Und keiner macht, was er soll, da es keinen gibt (geben kann, geben darf) der das Sollen setzt!

„Religion“, „Gott“, „Staat“, „Freiheit“, „Gerechtigkeit“, „Humanität“ usw. sind Oberbegriffe, die bei ihrer Nutzung der Differenzierung bzw. Feinbestimmung bedürfen. Dann zeigt sich häufig: Verbales Bekenntnis zu Toleranz kollidiert mit dem individuellen oder kollektiven Verständnis von Freiheit u. a. Grundbegriffen. Und schon ist Intoleranz auf dem Wege, mit der Überzeugung zumeist, dass das eigene Freiheitsverständnis das einzig richtige, das einzig realisierbare ist. So ist etwa „Prophetie“ ihrem Wesen nach intolerant, ebenso Revolution oder Reformation, letztlich auch das Christentum in seiner Grundlage. Scheinbar ist dessen Argumentation völlig schlüssig gewesen! Thomas von Aquino (1224-1274) schreibt etwa[11], wenn Falschmünzer von der Obrigkeit getötet werden dürfen, dann dürften doch erst recht Falschgläubige hingerichtet werden, da Glaube doch wesentlicher sei als Geld. Viele Jahrhunderte ist die katholische Kirche diesem Prinzip gefolgt, in der Überzeugung oder vorgegebenen Überzeugung, allein ihr Glaube sei der rechte! Vergessen wir nicht: im 20. Jh. ist fanatische Intoleranz stärker von

11 Thomas von Aquino: Summe der Theologie. Zusammengef., eingel. u. erläut. von Joseph Bernhart, Bd. 3: Der Mensch und das Heil, 2. durchges. u. verb. Aufl., Stuttgart 1954, (II/2, qu. 11, a 3) S. 57 - 60..

säkularisierten Ideologien als vom religiösen Fanatismus ausgegangen, auch in den USA! Hingegen sind Mystik wie Spiritualismus ihrem Wesen nach ebenso tolerant, wie Reform im gesellschaftlichen Bereich. Dass sich auch dabei individuelle Keime von Intoleranz deutlich artikulieren, ergibt sich schon aus der Bestimmung von Toleranz und Intoleranz als Gegensatzpaar. Schließlich erfüllen Menschen Begriffe mit Leben. Und wo lässt sich Boykott, wo Terrorismus in das Schema Toleranz – Intoleranz einordnen? Ist nicht auch das eine Frage der Definition dieser Begriffe und erfolgt nicht die Definition weitgehend aus der gesellschaftlichen Stellung bzw. Weltanschauung? Wo hat Intoleranz wie gegenüber Kriminellen anzusetzen, und wo sind die Toleranzgrenzen von Kriminalität? Mit philosophischen Überlegungen allein kommt man hier nicht weiter, die Jurisprudenz ist zu bemühen. Und sie ist auch Ausfluss des Denkens bestimmter Klassen, Schichten, Zeitumstände. Von daher wertet sie auch (vgl. Bejahung oder Negation der §§ 175 oder 218 im BGB). Zu untersuchen ist auch das Verhältnis von Toleranz und Gewissen. Wann und unter welchen Umständen gebietet die Vernunft oder das Gefühl – mit dem Gefühl etwa auch Glaube, Liebe, Hoffnung, hier nicht philosophisch spezifizierte Begriffe –, auch intolerant zu sein? In welches Verhältnis ist das Gegensatzpaar Toleranz – Intoleranz zu Naturgesetzlichkeit zu fassen? Denn Natur ist stets intolerant, wenngleich sie ihre eigenen Gesetze hat! Muss Humanität nicht zwangsläufig Intoleranz gegenüber allen ihren Pervertierungen einschließen? Ist sie sonst nicht kraftlos?

Toleranz hat auch das sozialökonomische Wesen einer Gesellschaft zur Grundlage. Dazu – es sei wiederholt – eine Klassenposition und eine Weltanschauung! *Auch* der letztere Begriff ist heute in Verruf. Dabei ist z.B. Christentum *auch* Weltanschauung. Erst damit werden seine sehr unterschiedlichen Fassungen in den verschiedenen historischen Etappen, ja, in einer Etappe selbst, verständlich.

Intoleranz ist, es sei wiederholt, eindeutiger Gegenpol zur Toleranz. Sie wird aber lächerlich, wenn sie unter dem Anspruch, das einzig Wahre zu verkünden, die Position der anderen Seite ausnutzt. Seit dem 19. Jh. wird dazu gern der Deckmantel der Demokratie genutzt. Beispiel etwa: Als sich Karl Marx (1818-1883) am 8. Februar 1849 mit anderen vor dem Geschworenengericht zu Köln gegen die Anklage, zum Aufstand angestiftet zu haben, zu verteidigen hatte, hielt er eine längere Rede, in der er unter anderem sagte: „Wenn man eine Revolution glücklich vollbringt, kann man seine Gegner hängen, aber nicht verurteilen. Man kann sie als besiegte Feinde aus dem Wege räumen, man kann sie nicht als Verbrecher richten. Nach vollendeter

Revolution oder Konterrevolution kann man die umgestoßenen Gesetze gegen die Verteidiger derselben Gesetze nicht in Anwendung bringen. Es ist dies eine feige Heuchelei der Gesetzlichkeit. ... Der Kampf zwischen zwei Staatsgewalten liegt weder im Bereiche des Privatrechts noch im Bereiche des Kriminalrechts. Die Frage, wer im Rechte war ... ist eine geschichtliche Frage."[12] Nach diesem Plädoyer sprachen die Kölner Geschworenen Marx frei, ihr Obmann dankte ihm zudem für die lehrreichen Ausführungen. Sicher, bei K. Marx, oder Friedrich Engels (1820-1895) finden wir keine Abhandlungen über Toleranz. Wir sollten sie aber doch gelegentlich wieder lesen! Man findet auch für das Thema der Toleranz dort interessantes Material.

Rolf Kloepfer (geb. 1942) und Burckhard Dücker (geb. 1950) betonen: „Toleranz und Intoleranz sind nicht von Macht zu trennen. Die Macht der Gewohnheiten zeigt sich oft erst an späten Folgen wie beim Ressourcenmißbrauch, bei Verschmutzung im wörtlichen und übertragenen Sinn oder bei schleichender Veränderung politischer, sozialer oder ökonomischer Rahmenbedingungen … Intoleranz ist ein Zuschreibungsbegriff, Toleranz gehört in das Begriffsfeld der Selbstdefinition, sei es im Gestus des Bekenntnisses oder des Appells. Wenn Intoleranz Extremismus, Fundamentalismus und Radikalismus konnotiert, so wird Toleranz häufig mit Liberalismus, Pluralismus und Demokratie verbunden …. Als Bezeichnungen für unterschiedliche Werteregister und Strategien gesellschaftlichen Verhaltens verweisen Intoleranz und Toleranz antithetisch aufeinander und ergänzen sich. Jede Toleranzkonzeption hat ihren zugehörigen Begriff von Intoleranz. … Intoleranz bezeichnet … den Gegenkanon. … Toleranz und Intoleranz repräsentieren und erschließen komplexe Weltdeutungen, Wahrnehmungs- und Handlungssysteme, und betreffen daher Macht und Interessen."[13]

Intoleranz ist begriffgeschichtlich noch bedeutend weniger exakt als Toleranz gefaßt, die ja auch oft sehr schwammig bestimmt wird. In Lexika und Nachschlagewerken wird Intoleranz nicht erfaßt, ihre Elemente, Komponenten und Strukturen werden es m. W. auch nicht. Intoleranz kann sich auch als Toleranz geben. „Weil sie keine Alternativen zuläßt, wirkt Intoleranz handlungserleichternd und problemreduzierend … Ein intolerantes System beansprucht Letztgültigkeit, Unhinterfragbarkeit seiner Entscheidungen, Freiheit von Legitimationsnachweisen und -problemen, seine Urteile sind ein für al-

12 Karl Marx: Der Prozess gegen den Rheinischen Kreisausschuss der Demokraten. Verteidigungsrede von Karl Marx, in: Marx/Engels: Werke (künftig: MEW), Bd. 6, Berlin 1961, S. 241f.

13 Vorwort d. Herausgeber, in: Kritik und Geschichte der Intoleranz (wie Anm. 1), S. XV f.

lemal abgeschlossen und gültig, von der Zukunft wird kein Erkenntniszuwachs erwartet, Handeln gilt nicht als Prozeß, sondern dient der Stabilisierung des Status quo. Zur Intoleranz gehört … die Gewißheit, bereits im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein. … Die Zeitdimension der Intoleranz ist die monothetische Gegenwart, eine offene Zukunftsperspektive gilt ebenso als Bedrohung wie ein unkontrollierter Zugang zu Erinnerungsspeichern."[14] Nicht zu vergessen ist: Intoleranz, etwa die Geheimhaltung von Alternativen, die Behauptung eigener Unfehlbarkeit, Bücherverbote, Zensur, Desinformation, selbst Inquisition hat immer wieder zur Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft geführt! Und Toleranz ist nur erreichbar bzw. haltbar, wenn man sich auch intoleranter Methoden bedient! Wo ist die Grenze? Und: „Angesichts ungleicher Konfliktpartner, die über unterschiedliche Mittel zur Konfliktlösung verfügen, verkehrt sich die Bewertung von Toleranz und Intoleranz in ihr Gegenteil."[15] Fragen wir unter diesem Aspekt, was Terrorismus in der Geschichte der Menschheit – als Befreiungsbewegung etwa – besagt!

Definitionen der Toleranz sind schon oft gegeben worden. Hier soll kein weiterer derartiger Versuch unternommen werden. Ich gebe hier aber die ebenso knappe wie umfassende Doppelformulierung des deutschen Historikers J. Kühn (1887-1973) zu bedenken: Toleranz ist Ertragen und - positiver ausgedrückt - Geltenlassen des Anderen.[16] Kühn sagt damit nichts Neues. Der Psychologe A. Mitscherlich präzisiert: Toleranz ist „das Ertragen des anderen in der Absicht, ihn besser zu verstehen."[17] Letztlich finden wir ein solches Verständnis zumindest schon in der Aufklärung. Allgemeingültig ist: Toleranz bezeichnet generell und überall Spielraum und Garantie für das Anderssein, für das Andersdenken, wo das (oder der) Andere einem schon erhobenen Anspruch oder einer gesellschaftlich etablierten Norm widerspricht. Sie erscheint stets als eine soziale Tugend, die das Zusammenleben der Gruppen und Individuen dort ermöglicht, wo aus der Verschiedenheit der Partner Auseinandersetzungen entstehen können. Sie kann diktiert sein von der pragmatischen Bereitschaft zur momentanen Geste des Entgegenkommens, aber

14 Ebd., S. XVII f.
15 Ebd., S. XX.
16 Johannes Kühn: Das Geschichtsproblem der Toleranz, in: Bruno Oscar Becker (Hrsg.): Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion, Haarlem 1953, S. 3; vgl. Johannes Kühn: Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religions- und Geistesgeschichte, Leipzig 1923.
17 A. Mitscherlich: Toleranz - Überprüfung eines Begriffs (wie Anm. 1), S. 9.

auch von einem auf philosophischer oder theologischer Reflexion beruhenden ethischen Imperativ. Dabei: Vieles muss der Mensch ertragen, was er nicht mag. Wollen wir Alter und Krankheit, Lärm und Umweltverschmutzung? Fasst aber nicht jede Generation z. B. Angenehmes und Unangenehmes völlig anders auf? Also: man muss zwischen dulden und erdulden sorgsam unterscheiden.

Gibt es grundsätzlich andere Bestimmungen von Toleranz als soeben und vorn zusammenfassend genannt? Befragen wir einschlägige Arbeiten. In der Theologie wird dieser Begriff ausführlich abgehandelt. Der Artikel „Toleranz“ in der „RGG“ unterscheidet formale und inhaltliche religiöse Toleranz.[18] Heinrich Bornkamm (1901-1977) sagt zu recht: „Das Christentum ist in seiner Geschichte immer wieder vor die doppelte Aufgabe gestellt worden, T. zu erringen und T. zu gewähren.“[19] Das ist ein Grundproblem auch jeder anderen Religion und auch eines jeden Staates. Und David Lerch (geb. 1903) schlussfolgert: „Die Auseinandersetzung der Konfessionen und Religionen im Raum verfassungsrechtlich gewährter T. zielt auf ein Verstehen des Andern auf dem Grunde vertieften Selbstverständnisses eben durch die Auseinandersetzung (ein unauflösbarer Zirkel).“[20] Dieser Zirkel gilt m. E. generell für die Durchsetzung des Toleranzprinzips. Erneut zeigt sich: letztlich ist Toleranz nur im Wechselverhältnis zu Intoleranz zu realisieren. In seinem Stichwort „Toleranz“ in dem weit verbreiteten „Philosophischen Wörterbuch“ das durchgängig den Marxismus – Leninismus zugrunde legt, hat Rolf Geißler Toleranz vorwiegend historisch, besonders hinsichtlich der Entwicklung religiöser Toleranz abgehandelt.[21] Generell hat – jedenfalls philosophisch – in der DDR die Theorie des Toleranzproblems keine große Rolle gespielt. Aber auch in der alten Bundesrepublik Deutschland wurden in philosophischen Wörterbüchern zumeist nur Aspekte dieses Problems dargelegt so 1967 von W. Brugger SJ (1904-1990) und von G. Schischkoff (1912-1991) im Jahre

18 Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. völlig neu bearb. Aufl. hrsg. v. Kurt Galling, Bd. 6. Tübingen 1962, Sp. 932.
19 Ebd., Sp. 933.
20 Ebd., Sp. 947.
21 Vgl.: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. v. Georg Klaus u. Manfred Buhr, 11. Aufl., Leipzig 1975, S. 1226 - 1228.

1978.[22] Der bekannte Neukantianer Julius Ebbinghaus (1885-1981) gelangt zu folgender Toleranzdefinition: „Toleranz ist eine habituelle Bereitschaft von irgendwelchen Personen, ein ihnen widerwärtiges Verhalten anderer Personen zu gestatten, ihnen also in diesem Verhalten keine Hindernisse zu bereiten. Aber damit diese Bereitschaft den Charakter der Duldsamkeit habe, wird doch gefordert, dass der Tolerante frei sei, zu gestatten oder nicht zu gestatten.“[23] Damit schränkt Ebbinghaus das Toleranzproblem auf Personen ein – auf solche der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft. Das reicht aber für die Definition nicht aus. Weitgehend verallgemeinert Ebbinghaus lediglich, was Immanuel Kant (1724-1804) an Friedrich II. von Preußen (1712-1786) hervorhob, der „jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen“.[24]

Wir brauchen dringend ein auch theoretisch ausgearbeitetes Verständnis von Toleranz, eine weitgehend geschlossene Toleranztheorie überhaupt. Das Studium der *Geschichte* der Toleranz und des Toleranzbegriffs muss dabei – soweit es sich auf den europäischen Raum bezieht – immer wieder auch religiöse Aspekte berücksichtigen: Kirche und Religion haben die Geschichte Europas von den Anfängen des Christentums bis zur Aufklärung entscheidend mitbestimmt und mitgestaltet. Seit der Aufklärung schwingt Religion unverändert stark im theoretischen Geistes- wie im Alltagsleben mit – die Aspekte und Intentionen haben sich lediglich in neue Formen gekleidet. Religiös motivierte Konflikte und sogar Religionskriege gibt es außer- und innerhalb des Christentums bekanntlich auch heute noch. Jedenfalls ist religiöse Toleranz historisch die Grundvoraussetzung der universellen Toleranz, wie sie das Bürgertum nach seinen siegreichen Revolutionen als Möglichkeit erkämpfte.

Toleranz hat eine große Bandbreite von Bedeutungen! Einige davon seien aus philosophischer Sicht, aus ihrer gesellschaftlichen Bedeutung für die Ge-

22 Philosophisches Wörterbuch. Begr. v. Heinrich Schmidt, 20. Aufl., neu bearb.. v. Georgi Schischkoff, Stuttgart 1978, S. 679; Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. v. Walter Brugger, Achtzehnte, nach der neu bearb. 14. durchgesehene Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1990, S. 408f.. Zur philosophischen Literatur zu Toleranz in der DDR. vgl.: Klaus Zweiling: Grundlagen und Grenzen der Toleranz, in: DZfPh 10 (1962) H. 3, S. 352 - 356; Vera Wrona: Sozialismus-Humanismus-Toleranz, in: DZfPh 32 (1984) H. 8/9, S. 756-766; Wollgast: Zu Grundfragen des Toleranzproblems in Vergangenheit und Gegenwart (wie Anm. 1).

23 Julius Ebbinghaus: Über die Idee der Toleranz. Eine staatsrechtliche und religionsphilosophische Untersuchung, in: Archiv für Philosophie. Stuttgart 4 (1952) H. 1, S. 24.

24 Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784, in: Immanuel Kant: Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie. Hrsg. u. mit einem Anh. versehen von Hermann Klenner, Berlin 1988, S. 221.

genwart hier hervorgehoben. P. Ricoeur (geb. 1913) unterscheidet drei Ebenen der Verwendung dieses Begriffs: die institutionell verfassungsrechtliche, die kulturelle der persönlichen Einstellung und die religiös-theologische Ebene der Rechtfertigung von Toleranz. R. Bubner (geb. 1941) lehrt die Geschichte der Toleranz als Geschichte der Entpolitisierung und Subjektivierung religiöser Überzeugungen als Notwendigkeit, Unterschiede zwischen den Bürgern nicht zur Gefahr für die allgemeine politische Einheit werden zu lassen.[25] O. Höffe (geb. 1943) fasst Toleranz als für die legitime rechtsstaatliche Ordnung einer pluralistischen Gesellschaft unabdingbaren Begriff. Manche Forderungen „staatsbürgerlicher Toleranz“ konstituieren ein demokratisches Ideal, können rechtlich nicht eingefordert werden.[26] Häufig werden heute somit die Möglichkeiten und Grenzen einer Rechtfertigung von Toleranz auf der Basis einer Autonomiekonzeption diskutiert, mit unterschiedlichen Schlussfolgerungen. Dabei betont R. Forst: ein Toleranzbegriff ist „nicht ohne eine Bestimmung der *Grenzen der Toleranz* zu verstehen. Sie ergeben sich … an dem Punkt, an dem die normativen Gründe der Ablehnung stärker sind als diejenigen, die für eine Akzeptanz sprechen.“ Daraus ergibt sich die (scheinbare) Paradoxie: Toleranz impliziert „sofern zu ihr stets Grenzen gehören, Intoleranz gegenüber denen …, die jenseits dieser Grenzen stehen und durch sie selbst als ‚intolerant’ gekennzeichnet werden.“ Der so bestimmte Begriff der Toleranz - und wie sollte er anders bestimmt werden - verwandelt sich in Intoleranz: „es gibt somit gar keine ‚echte’ Toleranz“.[27] Innerhalb der Toleranzkonzeption unterscheidet R. Forst die Erlaubnis-, die Koexistenz-, die Respekt- und die Wertschätzungs-Konzeption.

Übrigens reicht es nicht aus, Toleranz lediglich mit Hilfe von Gesetzen und Institutionen zu erzeugen, ohne auch die Herzen und das Vorstellungsvermögen der Menschen zu erziehen zu suchen. Letzteres verlangt unter Umständen, auch Opfer zu bringen! Mitleid ist eine wichtige Kategorie für Toleranz. Es kann aber auch schon durch vorhandene Unterscheidungen von Klasse, Rasse, Religion, Hautfarbe, oder Ethnizität behindert werden. Mitleid – auch Gnade – darf man jedenfalls keineswegs mit Toleranz gleichsetzen![28]

25 Paul Ricoeur: Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm. 1), S. 26 - 44; Rüdiger Bubner: Zur Dialektik der Toleranz, in: ebd. S. 45 - 59.

26 Otfried Höffe: Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm. 1), S. 60 - 76.

27 Vgl.: Forst: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft, in : Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis …. (wie Anm. 1), zit. S. 122, vgl. ebd., S. 124 - 130.

28 Vgl.: Martha Nussbaum: Toleranz, Mitleid und Gnade, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm. 1), S. 144 - 161.

Im Namen des Christentums wurde brutale Intoleranz ausgeübt. Es ist zu einfach, lediglich beschönigend zu sagen, „dass religiöse Intoleranz und religiös motivierte Gewaltanwendung immer oder doch zumindest primär auf Missbrauch, Verirrung und Perversion von an sich guten, friedfertigen und gewaltlosen Religionen zurückzuführen sind.“[29] Versteht man Toleranz als Forderung, dass der Staat unterschiedliche religiöse bzw. weltanschauliche Gruppierungen in seinem Herrschaftsgebiet „dulden“, also nicht durch gesetzliche Repressalien behindern soll, so sind die Religionen nicht Subjekt, sondern Objekt von Toleranz. Von Toleranz oder Intoleranz einer Religion ist im abgeleiteten Sinne zu sprechen: Wie weit unterstützt oder behindert sie die Forderung nach einem tolerantem Staat. Religionen können sich auch so zueinander verhalten, dass dies den toleranten Grundsätzen eines Staates zuwiderläuft. Zudem: „Im Namen christlicher Glaubensüberzeugungen sind sowohl intolerante Praktiken des Staates als auch interreligiöse Konflikte zwischen Staaten legitimiert und verlangt worden.“[30] Denken wir als Beispiel an die Inquisition im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Auch beim christlichen Liebesgebot wurde – etwa bei Aurelius Augustus (354-430) und Thomas von Aquino – aus Sorge um das ewige Heil des Menschen religiöse Intoleranz abgeleitet. Der Mensch sei vor der Häresie zu bewahren.[31] Der logische Gedankengang dazu sieht so aus: Nach Thomas von Aquino wollen die Häretiker den Glauben verderben, was von größter Schädlichkeit sei. Gelingt es Kirche nicht, einen Häretiker zu bekehren, „dann ‚denkt sie an die Rettung der anderen, indem sie durch Bannspruch ihn von der Kirche absondert; und darüber hinaus überlässt sie ihn dem weltlichen Gericht, damit er durch den Tod von der Welt getilgt werde…’ In dieser Argumentation dürften wir den Kern einer genuin christlichen, das heißt nicht missbräuchlich aus anderen Interessen abgeleiteten Legitimation der Intoleranz vor uns haben. … Aus Liebe zum Nächsten – das ist die Quintessenz dieser Argumentation – ist alles zu tun, um seinen heilsstiftenden Glauben zu schützen und ihn vor allen Einflüssen zu bewahren, die seinen Glauben in der Weise verändern könnten, dass er das ewige Heil verliert. Wenn also zum Beispiel das ungehinderte missionarische Wirken eines Häretikers den rechten Glauben der Menschen

29 Perry Schmidt-Leukel: Ist das Christentum notwendig intolerant? In: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis … (wie Anm. 1), S. 178.

30 Ebd. S 180. Vgl.: zu Inquisition und Hexenwesen: uns. Anm. 45.

31 Ebd., S. 181. Vgl.: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Briefe, Bd. 1, München 1917 (Bibliothek d. Kirchenväter, 29) (= Epistola ad Vincentium); Thomas von Aquino: Summe der Theologie (wie Anm. 11), S. 52 - 60 (II/2, qu. 10 - 11).

bedroht und somit eine Gefahr für ihr Heil darstellt, dann gebietet es die Liebe, den Häretiker an seinem Tun zu hindern. Aus Sorge um das Heil der Vielen ist es dabei auch in Kauf zu nehmen, daß dem einzelnen Schaden zugefügt wird.“ [32]

Sicher gibt es Aspekte der Toleranz im Christentum und in jeder anderen Religion. Jahrhunderte lang zielte diese Toleranz aber lediglich auf Duldung! Im 20. Jh. kam es auch im Christentum zu einer echten Anerkennung und Wertschätzung des anderen Glaubens. Als Beispiel dafür steht die „Ringparabel“ in G. E. Lessings (1729-1781) „Nathan der Weise“ (1779) mit ihrem Schluss: „Der echte Ring vermutlich ging verloren.“[33]

Alle um das Toleranzproblem sich gruppierenden Probleme und Fakten werfen Fragen auf. Da es dabei unmöglich ist, alles detailliert darzulegen, seien auch hier immer wieder Fragen aufgeworfen. So: Die Gewährleistung der „Freiheit der Andersdenkenden“ (R. Luxemburg, 1871-1919) ist nur vorstellbar als Prozess, in dessen Resultat „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“[34] Lessings Ringparabel aus dem „Nathan“ nennt „Sanftmut“, „herzliche Verträglichkeit“, „Wohltun“ als Kennzeichen von Toleranz. Ist sie unter den ökonomischen Bedingungen des modernen Kapitalismus machbar oder Trugbild unverbesserlicher Utopisten?

Pluralismus und Toleranz sind systemstabilisierende Faktoren, sofern sie auf ein Austragen von Interessenwidersprüchen bei Wahrung der Existenz- und Entwicklungsmöglichkeiten der jeweiligen Protagonisten zielen. Das hat Konsequenzen für das prinzipielle Verständnis von politischer Opposition: Kann sie überhaupt kreative Veränderungen bewirken? Ist Toleranz ein unverzichtbarer Wert oder sind Bedingungen denkbar, die ihre Aufkündigung notwendig machen? Schließt Humanität unter bestimmten Voraussetzungen auch Intoleranz ein? Pluralität ist Ausdruck für Reichtum und Kreativität, besonders für ideelle Pluralität. Restriktive Beschneidungen der Pluralität gehen einher mit geistiger Verarmung und fundamentalistischer Intoleranz. Der Bezug von Toleranz auf Wahrheit und Wissenschaft birgt eine Reihe spezieller Probleme. Hat erwiesene Unwahrheit Anspruch auf Toleranz? Poli-

32 Ebd., S. 182. Vgl. uns. Anm. 11.

33 Ebd., S. 205 f. Vgl.: Wilfried Härle: Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen, in: Wolfgang Erich Müller/ Hartmut H. R. Schulz (Hrsg.): Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig zum 65. Geburtstag, Würzburg 1992, S. 323 - 338; Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise, in: Lessing. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Hrsg. von Walter Victor, Weimar 1954 (III, 7).

34 Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1959, S. 482.

tischer, sozialer und ideeller Pluralismus ist unlösbar verbunden mit der Praktizierung von Toleranz. Sie ist auch die freiwillige aktive Einschränkung eigener Interessenspielräume zugunsten anderer. Das kann durch die Suche nach die Widersprüche relativierenden Kompromissen geschehen, aber auch durch das Aushalten von Widersprüchen. Neben Einschränkungen eigener Interessen tritt dann auch deren Bereicherung, Erweiterung. Toleranz ist das Ergebnis eines historischen Lernprozesses.

Michael Walzer (geb. 1937) nennt vier Varianten zur Toleranz: „eine aus der Sehnsucht nach Frieden geborene resignierte Hinnahme von Unterschieden. Menschen töten einander in Kämpfen, die sie und sei's über Jahre hinweg, solange fortführen, bis jene gnädige Erschöpfung eintritt, die wir als Toleranz bezeichnen". Dies sei die erste und zugleich einfachste Variante. „Eine zweite Form von Toleranz äußert sich in Zurückhaltung, Entspanntheit und freundlicher Gleichgültigkeit nach dem Motto: ‚Erst die Vielfalt der Arten ergibt eine Welt!' Eine dritte Form schlägt sich nieder in Offenheit gegenüber anderen Menschen, in Neugier, Respekt und der Bereitschaft, zuzuhören und vom anderen zu lernen. Am äußerstem Ende der Skala steht die begeisterte Bejahung der Differenz."[35] Diese Varianten erfordern unterschiedliche Staatsformen, bis hin zur Einwanderergesellschaft!

Das lateinische Fremdwort „Toleranz" lautet in den meisten europäischen Sprachen ähnlich. Langsam und fast zögernd wird es seit der Mitte des 16. Jhs. in Europa gebräuchlich. Der erste sichere Beleg für sein Vorkommen in der deutschen Sprache findet sich bei M. Luther (1483-1546) im Jahre 1541.[36]

35 Michael Walzer: Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt, in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis (wie Anm. 1), S. 215 f. Vgl.: Michael Walzer: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Mit ein. Nachw. von Otto Kalscheuer, Hamburg 1998 (Rotbuch Rationen). Zur ersten Variante im 16., 17. Jh.: „*Toleranz*, Dultung. Dieses Wort wird insgemein von einer Obrigkeit gebrauchet, welche in einer Provinz oder Stadt geschehen lässet, daß auch andere Religions=Verwandten die freye Uebung ihres Gottesdienstes darinne haben mögen. Dergleichen *Toleranz* derer Protestirenden, *Dissenteurs* oder *Non-Conformisten* … ist in Engelland durch eine Parlaments=Acte verstartet worden; und … hat sich …das neue Parlament erkläret, daß es geneigt und willig seye, solche durch die Gesetze verstattete *Toleranz* ihnen in Ruhe genießen zu lassen, und alle diejenigen, so durch allzuhitziges Predigen oder ärgerliche Bücher dieselbe zu stören suchten, nachdrücklich zu bestrafen." (Johann Hübner: Neu=vermehrtes und verbessertes Reales Staats=Zeitungs=und Conversations-Lexicon … Die allerneuste Auflage, Regensburg und Wien 1765, S. 1129).

36 Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Bd. 9, Weimar 1941, S. 438f., 440 ff. (Reprint, Graz 1972). Vgl. Heinrich Bornkamm: Die religiöse und politische Problematik im Verhältnis der Konfessionen im Reiche, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (wie Anm.1), S. 256.

Vom Anfang an steht Toleranz im Spannungsfeld von Kirche und Staat, von Religion und politisch-sozialer Ordnung. Später treten in seine unmittelbare Nachbarschaft Begriffe, die durch das Wort „Freiheit“ untereinander verbunden sind: „Religionsfreiheit“, „Glaubensfreiheit“, „Gewissensfreiheit“, auch „Gedankenfreiheit“. Lange Zeit laufen die Toleranz- und die Freiheitsdiskussion parallel, solange, als unter Toleranz primär Freiheit von einem bestimmten Zwang (Strafe, Ausweisung, Zwangsbekehrung u. ä.) verstanden wird. Ein Auseinanderstreben lässt sich dort beobachten, wo im Toleranzbegriff das temporäre Erdulden eines Übels und die Hinnahme des Provisoriums in den Vordergrund treten, während Freiheit das Absolute, Undiskutable meint, worauf jeder Mensch ein Anrecht hat. Berechtigt ist auch die Frage: ist Toleranz letztlich eine Utopie? Meines Erachtens ist sie mehr. Falls man sich von jeder Utopie abgrenzt, sie für überholt erklärt, wie das Joachim C. Fest (geb. 1926) tut[37] – was soll dann aus allen Toleranzgeboten werden?

Wo immer Toleranz als Verpflichtung ernst genommen wird, orientiert sie sich an der Überzeugung von der Würde des Menschen. In diesem zentralen Bezugspunkt berührt sich die Toleranzdiskussion nicht nur mit der Diskussion um die Freiheit, sondern auch mit der um die Grundrechte überhaupt. Die Vorstellung, daß die Würde des Menschen in seinem natürlichen Eigenwert und in seiner Gottesebenbildlichkeit begründet sei, hat in der Aufklärung noch etwas Revolutionäres. In vornehmlich weltlich-naturrechtlicher Begründung setzt sie sich erst Ende des 18. Jhs. allgemein durch; auch heute noch ist sie wichtigste Grundvoraussetzung jedes Eintretens für Toleranz.

Die Begriffe „Toleranz“ und „Religion“ bzw. „Gewissensfreiheit“ gehören inhaltlich ohne Zweifel eng zusammen. Dennoch ist es nötig, die Unterschiede ihrer Bedeutung klar zu erkennen. J. Kühn, R. Forst, M. Walzer u. a. folgend, glaube ich bestimmen zu können: Ein Mensch übt Toleranz, wenn er einen anderen Menschen duldet und gelten lässt, der sich in seinen Meinungen und Anschauungen, vielleicht auch in seinem Handeln von ihm unterscheidet. Eine Regierung praktiziert Toleranz, wenn sie Minderheitsgruppen, die sich in ihren politischen oder religiösen Anschauungen von der allgemeinen Norm unterscheiden, ohne die Existenz des Staatswesens zu bedrohen, in diesem leben lässt. Toleranz ermöglicht, gewährt und schafft Religions- und Gewissensfreiheit. Diese in Gesetzen gesicherte Freiheit erlaubt ihrerseits die Entstehung eines religiösen bzw.

37 Vgl.: Joachim C. Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Berlin 1991; ders.: Nach den Utopien. Eine Betrachtung zur Zeit, Köln 1992.

intellektuellen Pluralismus innerhalb der staatlich-politischen Gemeinschaft.[38]

Unter den Aufklärern bzw. klassischen deutschen Philosophen sieht dies Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), heute in Deutschland weitgehend unbekannt. Zeitweilig wurde er zu den Spitzen der klassischen deutschen Philosophie gezählt. Am 10.6.1818 schreibt er: „Angebliche Atheisten, Leugner des Kirchenglaubens, deshalb foltern, verbrennen, heißt: dem Menschen äußeres Leid zufügen, darum, weil er etwas nicht weiß, oder auch darum, dass er etwas äußert, was er für wahr hält. Welches eben so wesenwidrig, als rechtwidrig ist.“[39] In einer anderen Arbeit K. Chr. F. Krauses heißt es: beim Recht der Gewissens- und Denkfreiheit „ergibt sich ferner die rechtliche Bedingniss der *Duldung* oder *Duldsamkeit*, der Toleranz im weitesten Sinne, welche eben darin besteht, dass ein Jeder seine geistige Ueberzeugung und Meinung, sein Gefühl und seine Willensbestimmtheit mit Freiheit äußern dürfe, wenn auch die Ueberzeugung, dieses Gefühl, dieser Wille mit der Eigenleblichkeit oder Individualität Anderer streitet; denn, würde Dieses nicht gestattet, so wäre ja überhaupt freie Mittheilung nicht möglich unter endlichen Vernunftwesen und die gesellschaftliche Ausbildung, auch Reinigung und Verbesserung des geistigen Lebens könnte … nicht erlangt werden.“[40]

Geschichte der Toleranz ist nicht dasselbe wie Geschichte des Toleranzbegriffs. Sicher haben sich der Begriff der Toleranz und das eigentliche Problem im 16. Jh. als Gegenstände leidenschaftlicher Diskussion herauskristallisiert und miteinander verbunden. Aber das Problem als solches ist älter und seine Vorgeschichte beginnt bereits in der Frühzeit des Christentums. Das Problem der religiösen Toleranz besteht auch außerhalb des Christentums; darauf kann hier nur nachdrücklich verwiesen werden. Sunniten und Schiiten streiten im Islam um das rechte Gottesverständnis; ähnliche, auch heute viele blutige Auseinandersetzungen bewirkende Gegensätze finden sich in anderen Weltreligionen, auch in einem als säkularisierte Heilslehre

38 Vgl. Hans R. Guggisberg: Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17.Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (wie Anm. 1), S. 458 f.

39 Karl Christian Friedrich Krause: Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitlebens. Aus d. handschriftl. Nachl. d. Verfassers hrsg. von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, Bd. 2, Leipzig 1891, S. 246.

40 Karl Christian Friedrich Krause: Das System der Rechtsphilosophie. Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen. Hrsg. von Karl David August Röder, Leipzig 1874, S. 482 f.; vgl. Karl Christian Friedrich Krause: Abriss des Systemes des Rechtes, oder des Naturrechtes, Göttingen 1828, S. 156.

verstandenen Marxismus. Hier nur noch einige Anmerkungen zur Diskussion von Toleranz bis zum 16. Jh., da die systematische Erörterung zumindest des religiösen Toleranzproblems beginnt. [41]

Die christliche Kirche forderte bis zum Beginn des 4. Jhs. ständig Religionsfreiheit. Sie berief sich dabei auf Bibelstellen, wie 1. Ko. 8, 12; Gal. 3, 28. Die Mt. 22, 21 postulierte Trennung von Staat und Kirche war dabei ein entscheidendes Argument. Nach Quintus Septimus Florens Tertullian (um 160 - nach 220) ist die Religionsfreiheit auf dem Naturrecht begründet und kann von jedem Menschen in Anspruch genommen werden. Damit geht die theoretische Begründung der Unantastbarkeit des Dogmas einher. 313 wurde das Christentum zu einer gesetzlich geduldeten und nach 325 zur Staatsreligion. Damit ging Intoleranz gegen Andersdenkende einher. Zunächst findet sich als Strafe Verbannung, Einkerkerung, Güterkonfiskation u. a. Ab der zweiten Hälfte des 5. Jhs. wird Häretikern auch die Todesstrafe angedroht. Die maßgeblichste Autorität, die, dem Caesaropapismus folgend, die gewaltsame Ketzerverfolgung durch die weltliche Obrigkeit forderte, war Augustinus. Seine Auffassungen fanden auch im Dekretbuch des Bolognaer Magisters Gratian (gest. 1197) Aufnahme, wo es heißt: „Ketzer sind auch gegen ihren Willen gewaltsam zum Heil zu ziehen.“[42]

Im Mittelalter, zur Zeit der Herrschaft des Ordo-Gedankens[43], arbeiteten sich Staat und Kirche wechselseitig zu. Die Kirche bediente sich des Staates, um etwa gegen Ketzer, Heiden und Juden vorzugehen. Die Kreuzzüge sind ideologisch auch mit Intoleranz zu motivieren. Gegen die Häretiker entwickelt die herrschende Kirche das System der Inquisition. Aber auch in diesen Jahrhunderten gab es Ansätze für Toleranz, vielleicht besser: für eine neue Betrachtungsweise. Die mittelalterlichen Theologen bzw. Philosophen setzten sie hauptsächlich in der Debatte um die Rechte des irrenden Gewissens. In den Augen der meisten Scholastiker besaß der Irrtum keine Rechte; Ablehnung der Wahrheit konnte neben der Wahrheit nicht existieren. Pierre Abaelard (1079-1142) ging hingegen bis zu der Behauptung, eine in Unwissenheit

---

41 Vgl. zum ff. Religiöse Toleranz. Dokumente ... (wie Anm. 1), S. 17 - 34.

42 „Haeretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi“. Corpus juris canonici, ed. Aemil. Ludov. Richter, Pars I: Decretum Gratiani, Lipsiae 1839, causa XXIII, qu. IV, c. 38 (Sp. 792).

43 Georges Duby: Die drei Ordnungen - Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt/M. 1981; vgl. Hermann Krings: Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. 2. durchges. Aufl., Hamburg 1982.

begangene Sünde gelte nicht wirklich als solche.[44] Diese These wurde als Häresie verurteilt. Aber damit war die Frage des irrenden Gewissens in voller Schärfe gestellt und musste weiter diskutiert werden. Der Renaissance-Humanismus hat die Reformation vorbereitet, auch ihre Ansätze zum Toleranzdenken. So Nicolaus von Cues (1401-1464), Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Die Reformation und die folgenden eineinhalb Jahrhunderte bis zur Aufklärung bieten Grundlagen für Toleranzentwicklung und härteste Intoleranz zugleich.[45] Eigentlich auch die Zeit der Aufklärung und alles, was mit ihr oder nach ihr bis zur Gegenwart folgt!

Mit der Reformation tut sich eine Dichotomie von positiver Religion und Recht auf, die die Zeit weitgehend beherrscht. Auch sie stimuliert die Entstehung des Systems der europäischen Kriege, Bürgerkriege und Revolutionen im 16. und 17. Jh. Nach der Reformation führt diese Linie zu entsprechenden Konsequenzen auch für die religiöse Toleranz, Staatsreligion sollte erneut der Stabilisierung des Staates dienen.

Das Verständnis des Eigenwertes des Menschen ist ein entscheidender Baustein für die sich emanzipierende bürgerliche Gesellschaft, Hexenverfolgung wird immer mehr zurückgedrängt, stillschweigend erfahren im 17. Jh. die christlichen Hauptkonfessionen gleichberechtigte Duldung, der Friede von Münster und Osnabrück (1648) besiegelt dies. Noch immer sind Juden, Muselmanen oder christliche Häretiker von der Gleichberechtigung ausge-

44 Vgl. Pierre Abaelard: Ethica seu liber dictus scito teipsum. In: Jacques Paul Migne: Patrologiae cursus completus. Ser. Latina. Bd. 178, Paris 1855, Sp. 633 - 678. Vgl. zur Toleranz im Mittelalter: Friedrich Niewöhner: Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern, Heidelberg 1988; Norbert Winkler: Kannte das Mittelalter die Toleranz? in: DZfPh, Berlin 39 (1991) H. 8, S. 853 - 867; Ulrich Müller: Toleranz zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter? Zur Archäologie der Beziehungen zwischen dem christlich - lateinischen Okzident und dem islamischen Orient, in: Kulturthema Toleranz (wie Anm. 1), S. 307 – 353.

45 Vgl. Siegfried Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650, 2.Aufl., Berlin 1993; Fritz Dickmann: Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: Zur Geschichte der Toleranz und der Religionsfreiheit (wie Anm. 1), S. 203 - 251; Bornkamm: Die religiöse und politische Problematik im Verhältnis der Konfessionen im Reich, in: ebd., S. 252 - 262; Guggisberg: Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: ebd. S. 455 - 481; Erich Hassinger: Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert: Motive-Argumente-Formen der Verwirklichung, Basel 1966; Hartmut Lehmann: Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980; Henry Charles Lea: Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Rev. und hrsg. von Joseph Hansen, Bd. 1-3, Neudruck Frankfurt am Main 1997.

schlossen. Theoretische Grundlagen für sie lieferte die Aufklärung, die in den fortschrittlichen Ländern Westeuropas – auch in Deutschland – im letzten Drittel des 17. Jhs. einsetzt und sehr global gesagt mit der Großen Französischen Revolution von 1789 bis 1794 ihr Ende findet. Auch in dieser Zeit bestimmten theologische Debatten sehr wesentlich die Diskussion um Theorie und Praxis der Toleranz.

Aus der Debatte um die religiöse Toleranz ergibt sich auch für die Gegenwart: Wer eine andere Anschauung vertritt als die offizielle Kirche, kann nicht mehr in die Rolle eines Außenseiters gedrängt werden, dem vielleicht sogar noch böser Wille unterschoben wird. Es liegt allerdings in der Konsequenz solcher Anerkennung der Autonomie, daß nun der Glaube überhaupt – damit auch der orthodoxe Glaube – zur Privatsache wird. In diesem Punkte spielt die Toleranzdebatte für die Ausbildung des modernen Staatsgedankens eine entscheidende, zukunftweisende Rolle. Hier besteht eine Wechselbeziehung, die sich gegenseitig stützt: Wenn der Mensch die Pflicht, selbständig zu denken und seinen Glauben zu finden, nicht an eine kirchliche Autorität abgeben kann, muss der Staat mit einer Vielzahl von Glaubenshaltungen rechnen. Er wird also zur Toleranz verpflichtet. Umgekehrt hat der Staat seine eigentliche Aufgabe ja in der Sorge für das Wohl aller Untertanen - es kommt ihm nicht zu, sich um das Seelenheil und damit um den Glauben der Bürger zu kümmern. Der Privatisierung des Glaubens entspricht die Profanisierung des Staates. Damit ist aber der Freiheitsraum für echte Toleranz gewonnen. Bloß: wird er in Deutschland heute schon genutzt? Denken wir an den Unterricht im Fach „Lebensgestaltung – Ethik – Religion“ (LER) im Land Brandenburg, an die Eingaben katholischer wie protestantischer Instanzen dazu bis zum Bundesverfassungsgericht. Dabei ist die Zahl der religiös Gebundenen in den neuen Bundesländern eine Minderheit, in den alten ist es die Zahl der wirklichen Christen!

Der „Große Kurfürst“, Friedrich Wilhelm von Preußen (1640-1688), erließ am 29.10.1685 sein Toleranzedikt.[46] Es war nicht durch Toleranzideen

46 Vgl. zum ff.: Die Randbemerkungen Friedrichs des Großen. Gesammelt und erl. von Georg Borchardt, Potsdam 1936, S. 79f.; Hermann Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert, in: Hugenotten in Brandenburg - Preußen, hrsg. von Ingrid Mittenzwei, Berlin 1987 (Studien zur Geschichte), S. 169 - 190; Hermann Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert, in: Hermann Klenner: Die Emanzipation des Bürgers. Studien zur Rechtsphilosophie der Aufklärung, Köln 2002 (Dialectica minora; 15), S. 83 - 95; Johannes Langhoff: Flüchtlingsschicksale in Brandenburg und Preußen, in: Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685 - 1985. Hrsg. von Manfred Stolpe und Friedrich Winter, Berlin 1987, S. 24 - 29.

verursacht und erst recht nicht deren Ursache. Der Enkel des „Großen Kurfürsten“, Friedrich II, auch „der Große“ genannt, schrieb im Juni 1740, also kurz nach seiner Thronbesteigung, in einer Antwort auf die Anfrage des Generaldirektoriums, ob ein Katholik in Frankfurt a. O. das Bürgerrecht erwerben könne: „Alle Religionen seindt gleich und guth, wan nuhr die leute, so sie profesiren, Ehrlige leute seindt, und wen Türken und Heihden kämen und wollten das Land pöpliren, so wollen wir sie Mosqueen und Kirchen bauen.“ Dem aufgeklärten Deisten und Freimaurer, der Offenbarungsreligion und kirchliche Dogmen ohnehin für „Humbug“ hielt, fiel freilich solche religiöse Toleranz leicht. Man tut überhaupt gut daran, sich von der schönen Illusion zu befreien, daß Freiheit aus Freiheitsideen geboren und Toleranz aus Toleranzinteresse gewährt wird. Immerhin, um am gewählten Beispiel zu bleiben, auch das Potsdamer Edikt markierte ein Moment in der intellektuellen Emanzipationsbewegung Europas, deren soziales Pendant: den Übergangsprozess von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft zugleich reflektierend und motivierend, legitimierend und legalisierend. Doch ein von der Staatsführung erlassenes Toleranzedikt machte und macht noch keine generelle Toleranz der Bevölkerung! Als im November und Dezember 1685 die ersten Elendszüge der Hugenotten nach Brandenburg-Preußen kamen, trafen sie auf offene Feindseligkeit der Bevölkerung. Sie wurde von den lutherischen Predigern noch geschürt. Fast durchgängig wurde der Durchführung des Toleranzedikts passiver Widerstand entgegengebracht. Jede Hilfe wurde verweigert, Unterkunft z.B. nicht bereitgestellt und bei einer Landeskollekte für die Flüchtlinge kam fast nichts zusammen. Noch 1718 behinderte die schaulustige Menge in Magdeburg bei einem Brand Versuche, ein Übergreifen des Feuers auf von Hugenotten bewohnte Häuser zu verhindern mit dem Ruf: „Lasst die Franzosen brennen!“ Die französische Lebensart wurde abgelehnt. „Die Hugenottenmitbringsel, die spätere Jahrhunderte so rühmen sollten, wie Seide, Weißbrot, Gemüse, Wein, die Vorliebe für fröhliche Geselligkeit und ihr Temperament erregten massiven Anstoß. Pilze essen war Zigeunerfraß.“

Gewiss war der Toleranzanspruch ursprünglich gegen den absoluten Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche gerichtet. Doch Luther wie Johannes Calvin (1509-1654) verlangten dann ebenso, daß ihnen absolut gefolgt würde. In dieser Frage folgen alle dem Kirchenvater Augustinus. Aus dessen These, daß Böse gegen Böse, Gute gegen Böse, nicht aber Gute gegen

Gute, wenn sie vollkommen sind, miteinander kämpfen können[47], ergibt sich zwingend, dass der Gegner einer sich Unfehlbarkeit zubilligenden Partei böse sein muss, Pardon und Gnade also im Interesse seines eigenen Seelenheils nicht verdient. Frage: diskutieren und handeln gewisse heutige Politiker oder Presseorgane nicht ähnlich?

Jedenfalls: wenn nur Tolerante Toleranz zu beanspruchen hätten, dann hätten alle großen christlichen Konfessionen des europäischen 17. Jhs. einen solchen Anspruch gar nicht erst geltend machen dürfen: Der Papst hatte John Wyclif (um 1330-1384) postum verdammen und Jan Hus (um 1371-1415) lebendig verbrennen lassen; er beanspruchte das Absetzungsrecht gegenüber den von ihm für ketzerisch erklärte Fürsten, hatte mit seiner Bulle „Regnans in excelsis“ (25.2.1570) die Untertanen des anglikanischen Königshauses in England von ihrem Treueeid entbunden; hatte Luther als Häretiker gebannt, die Calvinisten als Wiedertäufer(!) verurteilt und den Massenmord an den Hugenotten in der Bartholomäusnacht (23.-24.8.1572) als glückliche Gnade Gottes gepriesen. Für Luther wiederum war der Papst eine nicht zu tolerierende Instanz: er war nicht einmal ein Ketzer, sondern ein Beerwolf, welches Tier zu erlegen nicht erst einen Richterspruch erfordere.[48] J. Calvin andererseits hielt Luthers Abendmahlslehre für noch schlimmer als die der Papisten, und die reformierte Orthodoxie dachte gar nicht daran, den Andersgläubigen jenen Freiraum zu gewähren, den sie selbst vom Gallikanismus eines Ludwig XIV. (1638-1715) begehrte, ihrem im Wortsinn Todfeind, mit dem sie freilich die Auffassung vereinte, daß Gehorsam die Grundlage jeder Religion sei, Neugier und Zweifel aber die Quelle der Häresie. „Unter den nun einmal im Europa des 17. Jahrhunderts gegebenen Voraussetzungen sozialer und nationaler Antagonismen gehörte religiöse Intoleranz in Gestalt des Alleinvertretungsanspruches, des Dezisionsmonopols darüber, wer rechtgläubig und wer anders, also: falschgläubig ist, zu den Identifikationserfordernissen potentieller Bürgerkriegsparteien. Fanatismus wurde mit Fanatismus beantwortet, nicht mit Toleranz.“[49] Wie ist die Antwort heute im Nahen Osten?

47 Vgl. Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat (De civitate dei) Buch 11 - 22, 3. Aufl., München 1991, S. 218 - 220 (15/5). Demgemäß versteht Augustinus unter Toleranz das Vorhandensein eines als Übel empfundenen Gegensatzes (tolerantia, quae dicitur, non est nisi in malis), was bis ins II. Vatikanum fortwirkt.

48 Vgl. zum ff.: Carl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4.verb. u. wesentlich erweit. Aufl., Tübingen 1924, S. 229, 257 - 259, 348 - 351, 374 f.; Martin Luther: Die Zirkulardisputation über das Recht des Widerstands gegen den Kaiser, in: Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1932, Bd. 39/2, S. 34 - 91 (Thesen 51, 60, 61, 67 - 69).

Zur Toleranz gehören Bildung und Mut! Vielleicht sind sie auch eine wesentliche Grundlage der Toleranz. Man kann jedenfalls als Toleranter nicht lauwarm sein! Die Toleranzapologeten der Aufklärung verlangten Toleranz ja ohnehin (ausgesprochen oder unausgesprochen) für die Gebildeten! Und vermag die Masse überhaupt tolerant zu sein? Ist da nicht ein bestimmtes Demokratieverständnis Voraussetzung? K. Jaspers (1883-1969) charakterisiert die Masse, Gustave Le Bon (1841-1931) folgend, mit „Impulsivität, Suggestibilität, Intoleranz, Wandelbarkeit usw.“[50] Ist dies vielleicht auch nicht allseitig treffend, so wäre doch zu fragen, welche Elemente des Menschenhaufens dadurch charakterisiert werden. Und: diese Eigenschaften werden durch gewisse Massenmedien ja nachgerade erzeugt! Verlangt Toleranz nicht zudem viel Überzeugung von der Richtigkeit, ja, Unbesiegbarkeit der eigenen Sache bzw. Position? Viel Selbstbewusstsein und ein angemessenes Selbstwertgefühl? Ist sie möglich im Entstehungsprozess einer Bewegung? Am Beginn einer Revolution, wie 1640, 1789, 1917 und in den folgenden Jahren? Muss man auch gegen völlig überholte Theorien bzw. Positionen untolerant sein? Woher weiß ich (man), dass sie überholt sind? Aus dem Glauben oder Wissen heraus? Aus der „wissenschaftlichen“ Weltanschauung?

Den Aufklärern war Toleranz primär ein Gebot praktischer Vernunft nach einer Periode mörderischer Religions- und Bürgerkriege. Nicht das erkenntnistheoretische Problem der vielfältigen Aspekte der Wahrheit stand im Zentrum ihrer Überlegungen, sondern die Koexistenz widerstreitender Gruppen- und Einzelinteressen. Generell lässt sich sagen: „Der Toleranz-Gedanke entsteht in engem Zusammenhang mit der Konzeption des Eigeninteresses des bürgerlichen Individuums als konstitutiven anthropologischen, gesellschaftlichen und politischen Prinzips, und diese Verknüpfung definiert – und das heißt auch: begrenzt – die Toleranzforderungen der Aufklärungsdenker.“[51] Nach Thomas Hobbes (1588-1679) würde der in der sinnlichen Natur des Menschen begründete Widerstreit zwischen den Individuen den Zweck des Lebensgenusses und der Selbsterhaltung vereiteln, würden die Menschen nicht Verfahrensregeln ersinnen und deren Einhaltung erzwingen, die den

49 Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert (wie Anm. 46), S. 177f. bzw. S. 184 f.; vgl. Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert (wie Anm. 46), S. 86f.

50 Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit (1931). Unveränd. Abdruck der im Sommer 1932 bearb. 5. Aufl., Berlin 1947, S. 30.

51 Hans Heinz Holz: Lessing und Leibniz. Pluralismus, Perspektivität und Wahrheit, in: Lessing und die Toleranz (wie Anm. 1), S. 11.

Kampf aller gegen alle verhüten. Das Friedensgebot (ersetzbar durch das der Selbstverteidigung) ist das erste und grundlegende Natur-, d.h. Vernunftgesetz. Daraus folgt das Gebot gesellschaftlicher Selbstbeschränkung. Das Ausmaß der gegenseitigen Selbstbeschränkung steht stets mit dem Streben nach völliger Bedürfnisbefriedigung in Konflikt. Das wohlverstandene Eigeninteresse muss auf Erhaltung einer Friedensordnung gerichtet sein, soll eine vernünftige Bedürfnisbefriedigung gewährleistet bleiben. Es darf dabei nur um das unbedingt notwendige Maß an gegenseitiger Rücksichtnahme verkürzt werden, soll eine stabile Ordnung erhalten werden. Toleranz gegenüber jeglichem Verhalten des anderen, durch das nicht ein unverzichtbares Allgemeininteresse verletzt wird, ist darum eine notwendige Bedingung des gesellschaftlichen Friedens. Sie ist so „das Prinzip der Minimierung von Zwang in einer Gesellschaft bürgerlicher (egoistischer) Individuen, also in der bürgerlichen Gesellschaft.“[52]

Das von Th. Hobbes vorgezeichnete Denkmodell bleibt in der Diskussion des 17. bis zur Mitte des 18. Jhs. bestimmend. Das zeigt sich auch bei John Locke (1632-1704), dessen Arbeit „A letter concerning Toleration“[53] häufig als eine Magna Charta des Toleranzdenkens gefeiert wird. Hier liegt dem Glaubensverhalten letztlich der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde. Toleranz erstreckt sich bei Locke auf weltliche, auf gesellschaftliche Dinge, ist auch bei ihm ein Aspekt des Schutzes des bürgerlichen Eigentumsinteresses.[54]

Auch in der deutschen Frühaufklärung – bei Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Thomasius (1655-1728), Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708) u .a. – ist die Toleranz keine gesellschaftsbegründende, sondern eine nachgeordnete Tugend. Ihr vorgeordnet ist das Glück des Menschen, dessen Voraussetzung wiederum die Erhaltung des Friedens ist. Wie für Hobbes und Locke, die die Erfahrung des englischen Bürgerkriegs hinter sich hatten, ist auch für Leibniz, der das vom Dreißigjährigen Krieg

52 Ebd., S. 12.

53 Vgl. John Locke: Ein Brief über die Toleranz. Engl -dtsch. Hrsg. u. übers. v. Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996.

54 Vgl. John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Hrsg. v. Hermann Klenner, Leipzig 1980, bes. S. 295 - 328. Hermann Klenner: Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts. Berlin 1984, S. 15 - 49; ders.: Gesellschaftsvertragstheorien vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. In: Klenner: Die Emanzipation des Bürgers (wie Anm. 46), S. 39 - 84; ders.: Des Thomas Hobbes bellum omnium contra omnes, in: Hermann Klenner: Das wohlverstandene Interesse. Rechts- und Staatsphilosophie in der englischen Aufklärung, Köln 1998 (= Dialectica minora, 12), S. 31-58.

verwüstete Deutschland nicht nur als Jugenderlebnis, sondern auch noch als politisches Problem im Dienste des Erzkanzlers des Reichs erfuhr, der Frieden eine Hauptsorge.[55]

Die theologischen Orthodoxien sahen sich im 18. Jh. vor allem mit zwei neuartigen Tatsachen konfrontiert und erwiesen sich ihnen nicht gewachsen: 1. dem durch zahlreiche Reiseberichte aus Indien und China geschärften Bewusstsein vieler Zeitgenossen, daß die abendländische Kultur mit ihren spezifischen religiösen Traditionen, Menschen und Geschichtsbildern nicht allein auf der Welt ist; 2. der zunehmenden Verbreitung deistischer und sogar offen atheistischer Meinungen. Man suchte nach einer hinreichend breiten Gesprächsbasis, um die Kommunikation mit Angehörigen fremder Religionen zu ermöglichen und gleichzeitig den Ungläubigen zu zeigen, wie wichtig der Glaube für die menschliche Existenz nach wie vor sei. Der Weg zur Lösung dieser Aufgabe führte zur Frage nach den Grundwahrheiten der christlichen Religion, die für alle Konfessionen dieselben seien und ihnen daher ein friedliches Zusammenleben ermöglichten. Da viele von ihnen – wenigstens soweit sie nicht mit der Christologie zusammenhängen – auch rational evident sind, vermögen sie auch eine Grundlage für universale Toleranz zu bilden. Die Besinnung auf die essentiellen Elemente der christlichen Lehre ermöglichte einerseits die wirkungsvolle Polemik gegen die erstarrten Orthodoxien und konnte andererseits Ausgangspunkt für weiterführende theologische und philosophische Reflexionen sein.

In ihrer Betonung der Autonomie des Einzelmenschen wurde die Toleranzverteidigung der Aufklärung auch zum wichtigen Impuls für die Ausbildung des modernen Staatsgedankens. Tolerante Haltung wurde als eine aktive, durch staatsbürgerliches Verantwortungsbewusstsein geprägte Haltung qualifiziert, da man Duldsamkeit in religiösen Dingen als ein Gebot der Ethik wie der Vernunft betrachtete. Toleranz erschien als aktive Selbstbeherrschung im Verzicht auf den Einsatz von Machtmitteln bei Gewissensentscheidungen im weitesten Sinne. Der Privatisierung des religiösen Glaubens entsprach also die Profanisierung des Staates. Wie ist das heute?

Aus zahlreichen Zeugnissen der aufklärerischen Toleranzforderung geht hervor, daß die Achtung vor dem Gewissen des andersdenkenden Mitmenschen als wichtiger empfunden wurde als die Frage nach der reinen Wahrheit. Auch in dieser Hinsicht sollten wir aus der Aufklärung lernen. Ihre Leidenschaft entstand nicht aus dem Streben, an die Stelle eines alten Abso-

55 Vgl. Holz: Lessing und Leibniz, in: Lessing und die Toleranz (wie Anm. 1), S. 18.

lutheitsanspruchs einen neuen zu setzen. Was als falsch und unberechtigt erkannt wurde, sollte weggeräumt werden, um einer differenzierteren, vorsichtigeren, aber auch aussichtsreicheren Wahrheitssuche Platz zu machen. Der unerbittliche Kampf galt vor allem den Vorurteilen. Und mir scheint, auch hier können und müssen wir in der Gegenwart aus dem Verständnis von Toleranz zur Aufklärungszeit viel lernen.

In den protestantischen Teilen des deutschen Reiches führte die Verbreitung der Aufklärung und ihres Humanitätsideals natürlich auch zu neuen Reflexionen über die religiöse Toleranz. Zu den Vorkämpfern für Toleranz zählten auch hier Publizisten und Pädagogen wie Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Friedrich Nicolai (1733-1811), Johann Bernhard Basedow (1723-1790), der jüdische Philosoph Moses Mendelssohn (1729-1786) und – als bedeutendster von allen – G. E. Lessing. In all diesen Beiträgen[56] zeigt sich immer wieder, daß religiöse Toleranz nicht nur als publizistisches Mittel im Kampf um bürgerliche Freiheit und gegen die Starrheit der alten Orthodoxie verstanden wurde, sondern auch als ein positiver sittlicher Wert, als Vorbedingung zu einem Leben in echter Menschlichkeit, Humanität. Toleranz war für Lessing ein religionsphilosophisches Anliegen, das auf dem Weg zur Harmonisierung von Glauben und Vernunft erfüllt werden musste. Nicht, sagt Lessing, was der Denker Wahres oder Falsches sagt, ist entscheidend, sondern allein sein Verhältnis zur Wahrheit. Es geht um seinen vollen Einsatz für das, was er als wahr erkannt hat, um sein Bemühen, der Wahrheit Gehör zu verschaffen. Konsequenz dieser Haltung bis in seine Todesstunde hinein macht ihn glaubwürdig.[57] Übrigens ist nach Lessing „Die allergrößte Gefahr für das Suchen nach der Wahrheit ... jene unsaubere Anpassung an die Situation und an die Neigung des Publikums, die eine halbe für die ganze Wahrheit ausgibt. Diese halbe Wahrheit scheint ein weiteres Forschen entbehrlich zu machen und wird dadurch zum größeren Hindernis der reinen Erkenntnis als der volle Irrtum.“[58]

Toleranz muß immer wieder neu errungen werden. Ihre Geschichte kann als Geschichte einer Forderung oder als Geschichte einer Praxis behandelt werden. Ganz trennen lassen sich beide Aspekte nicht. Zudem kann die Ver-

56 Vgl. Bibliographie des deutschen Toleranzschrifttums 1695-1790, in: Schultze: Lessings Toleranzbegriff (wie Anm. 1), S. 128 - 172.

57 Gotthold Ephraim Lessing: Berengar III, in: Gotthold Ephraim Lessing: Werke, Hrsg. v. Paul Rilla: 2. Aufl. Bd. 7, Berlin 1968, S. 335 f.

58 Schultze: Lessings Toleranzbegriff (wie Anm. 1), S. 64. Vgl.: Lessing: Berengarius Turonensis, in: Werke, Bd. 7 (wie Anm.57), S. 121 f.

teidigung der Toleranz bzw. die Kritik an der Intoleranz von sozial durchaus unterschiedlich gestellten Persönlichkeiten ausgehen, von Staatsmännern, konservativen Theologen, etablierten Juristen und politischen Schriftstellern ebenso wie von „Systemkritikern“, Minderheitsvertretern und isolierten oder gar verfolgten Außenseitern. Dass die Forderung nach Duldsamkeit sich in ihrer Wichtung auch nach der Stellung des oder der Adressaten richten kann und muss, ist ebenfalls zu bedenken. Übrigens hat schon M. Mendelssohn einmal gesagt: das Recht auf eigene Prüfung der Wahrheit ist nicht delegierbar.[59]

Ein erzwungenes Bekenntnis ist ein Widerspruch in sich. Und die protestantische Theologie nach M. Luther hat, ebenso wie die katholische Kirche, zwischen Reformation und Aufklärung ein solches Bekenntnis erzwungen. Der Staat war dabei williger Erfüllungsgehilfe. Miguel Servet (geb. 1511), der Entdecker des kleinen Blutkreislaufes, wurde 1553 aus religiösen Gründen im calvinistischen Genf hingerichtet, Giordano Bruno (geb. 1548) 1600 im katholischen Rom. Viele Tausende mussten, weil sie sich dem Gesinnungszwang nicht beugten, ihre Heimat verlassen, oder waren in anderer Weise Verfolgung ausgesetzt. In Rom wie in Genf vertrat man finstersten Fanatismus, aber mit der Vorgabe, alles geschehe ad majorem gloriam Dei.

Das sollte sich nie wiederholen! Aber Vorsicht mit dem Worte nie! auch die Aufklärer mögen dieses „nie“ reinen Herzens ausgesprochen haben, und hinter ihnen lagen 150 Jahre eines sich christlich gerierenden Totalitarismus, denn etwas anderes war die Zeit der Gegenreformation wie der lutherischen Orthodoxie eben nicht! 1555 ließ sich das Ergebnis des Augsburger Religionsfriedens in den Satz fassen: „cujus regio et eius religio.“ Modern übersetzt: Wer die Macht hat, bestimmt auch die Ideologie. Und danach wurde bis zur Frühaufklärung gehandelt.

Vielleicht sollten jene, die den Traum vom Sozialismus ehrlichen Herzens träumen, daran denken, daß das Christentum fast tausend Jahre brauchte, um sich durchzusetzen und dabei aus dem Kreuz von Golgatha häufig eine Schädelstätte für ganze Völker machte. Die Mehrzahl der christlichen Theoretiker geht auch heute davon aus, daß Offenbarung mit Intoleranz gepaart, dass jede Kirche dogmatisch intolerant ist. Aber gerade nach dem Lutheraner R. Bultmann (1884-1976) fordert die Intoleranz der Offenbarung vom Menschen Toleranz, denn sie ist eine weltliche Forderung.[60]

59 Nach ebd., S. 18.

60 Vgl. Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, S. 288 f.; Kühn: Toleranz und Offenbarung (wie Anm. 16), S. 458.

Mit der Feststellung, daß Christentum dogmatisch intolerant ist, erheben sich auch Fragen. Ist es legitim, daß sich eine Partei in ihrem Namen als christlich firmiert? Setzt das nicht a priori Intoleranz, ein Verhalten, das - mit Recht - der SED der DDR angelastet wird? Wo ist Intoleranz zu recht anwendbar? Im Herbst 1990 sah ich an einem Thüringer Ortseingangsschild ein zusätzliches Schild. Es lautete: „Dieser Ort ist PDS-frei." Wir wissen: 1936-1938 fanden sich ähnliche Ortseingangsschilder in Deutschland mit dem Text: „Dieser Ort ist judenfrei". Wiederum eine bedenkenswerte Analogie! Wo ist Intoleranz überhaupt legitimiert? Sind Revolutionen legitimiert, so kann sich das Neue nicht allein mit Toleranz durchsetzen. Wo ist aber die Schwelle von Toleranz und Intoleranz in solchen Prozessen? Wir sollten einen Ansatz von K. Jaspers bedenken: „Intoleranz ist gegen Intoleranz (aber auch nur gegen sie) unumgänglich."[61] Jaspers bestimmt zuvor: Intoleranz beinhalte: „... nichts gelten lassen außer den eigenen zu Dogmen gewordenen Aussagen."

Die Kommunikation mit dem Andersdenkenden ist für Toleranz unverzichtbar, auch wenn die Überzeugungsgrenzen oder -schranken bleiben. Übrigens: wenn man auf das gemeinsame Ziel – etwa das glückliche Leben auf dieser Erde – schaut, sieht man viel eher den Weggenossen, als wenn man die Wegstrecke ausmisst. Auch ist die ganze Wahrheit oder das Endziel unseres Strebens viel zu umfassend, als daß es von einer Richtung her unverrückt angegangen werden könnte. Weiß man sich nicht allein im Besitze der Wahrheit oder des angeblich einzigen Weges zu ihr, so setzt das auch Bescheidenheit voraus. Und sie trifft sich ebenfalls mit Toleranz. Schlimm und letztlich intolerant ist es, wenn Toleranz nur gefordert wird, um für die eigenen Ideen einen Freiheitsspielraum und später die absolute Macht zu gewinnen. Auch das hat es in der Geschichte nur zu oft gegeben.[62]

Tolerantes Verhalten ist erst das Produkt einer gelungenen Sozialisation. Alle Menschen neigen zu Intoleranz und Aggressivität und bedürfen ständiger selbstkritischer Reflexion auf eigenes Verhalten, um wenigstens ein Mindestmaß an Toleranz zu entwickeln. „Es gibt ebensowenig ein naturhaftes, ‚konstitutionelles' tolerantes Verhalten, wie es eine naturhafte Aggressivität gibt. Beide entwickeln sich vielmehr nach dem Maß individueller Belastbarkeit und unter permanenten sozialen Anforderungen."[63] Hat man sich kein

61 Karl Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1954, S. 71. Ebd., S. 69.

62 Vgl. zum ff.: Iring Fetscher: Toleranz. Notwendige Erinnerung an eine „kleine" Tugend, in: Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kultur und Literatur. Stuttgart 46 (1991) H. 7, S. 626.

63 Mitscherlich: Toleranz-Überprüfung eines Begriffs (wie Anm. 1), S. 20.

selbständiges Urteil erworben, ist Toleranz als widerstandsfähige Haltung undenkbar. Intoleranz resultiert auch aus einer Reaktion auf das Gefühl eigener Schwäche und Unterlegenheit. Im Fanatismus geht vermeintliche Überzeugung mit Allmachtsillusionen zusammen. Er kompensiert und unterdrückt eigene Unsicherheit. Toleranz erfordert dagegen auch die Fähigkeit zur Kontrolle eigener Triebimpulse sowie zur Korrektur bequemer Vorurteile. Von Menschen, die nichts anderes als die demütigende strukturelle Gewalt von Elend und Abhängigkeit erfahren haben, kann man Toleranz weder erwarten noch legitim verlangen. Personen und Gruppen, die benachteiligt, marginalisiert, unterdrückt und diskriminiert werden, vermögen deshalb kaum eine tolerante Haltung zu entwickeln. In der sogen. Dritten Welt führt auch die Überbevölkerung zur Verelendung, diese erzeugt Aggressivität, einen Gegenpol der Toleranz. Erst durch Eindämmung des Elends könnte hier allmählich auch Toleranz entstehen. Man wird mit gewissen Auseinandersetzungen in Asylheimen leben müssen. Muss man aber dulden, dass bereits eingebürgerte Jugendliche sich weigern deutsch zu sprechen oder zu lernen? Seit jeher hat sich die politische Philosophie bemüht, Gerechtigkeit zu erreichen. Doch nur in einer gerechten Welt wird Toleranz zur Verhaltensweise aller Individuen und Gesellschaften werden können. Das darf uns allerdings nicht davon abhalten, bereits jetzt in unserer Umwelt Toleranz zu praktizieren. Die multikulturellen Gesellschaften, die jetzt in Europa entstehen, sind auf Toleranz der Mehrheit (der stärksten ethnisch-kulturellen Bevölkerungsteile) gegenüber den zahlreichen Minderheiten angewiesen. Das Verbot der Diskriminierung auf Grund von Rasse, Geschlecht oder religiösem Bekenntnis im Grundgesetz reicht dazu nicht aus. Die Anerkennung der anderen und ihres Rechts, als Personen „anders zu sein“ und ihre kulturelle Identität – bei aller notwendigen Anpassung – zu bewahren, muss hinzukommen. Erst so wird auch die Menschenwürde der Angehörigen anderer Kulturen ausreichend respektiert.

Bei unserem Thema ist wesentlich: Viele unserer wichtigsten Urteile müssen wir unter Bedingungen treffen, die, auch wenn eine freie Diskussion möglich war, nicht erwarten lassen, daß alle Beteiligten zu gleichen Ergebnissen gelangen werden. Natürlich ist der Begriff der vernünftigen Lehren bzw. Urteile wie auch der der vernünftigen Personen zunächst zu definieren und die Definition wird bei unterschiedlichen Menschen und Menschengruppen unterschiedlich sein, aus welchen Gründen auch immer! Hierbei spielen u. a. die Tradition oder auch unterschiedliche Traditionen eine Rolle, in der die betreffende Lehre steht. Andererseits ist hier durchgängig der Begriff der

relativen Wahrheit zu bemühen, so unterschiedlich die Festlegung des Wahrheitsgehaltes auch sein mag. Vieles ist vernünftig, als Individuum in einem Staat vermag ich aber nicht alles Vernünftige zu bejahen! Der Vertreter einer anderen Menschengruppe, Klasse, Schicht oder ähnlich vermag innerhalb des gesellschaftlichen Pluralismus andere vernünftige Lehren als relativ wahr zu betrachten und zu behandeln! Sie sind damit nicht unvernünftig! „Da viele Lehren vernünftig erscheinen, insistieren diejenigen, die bei grundlegenden politischen Fragen auf dem bestehen, was sie, aber nicht die anderen für wahr halten, aus deren Sicht einfach nur auf ihren eigenen Überzeugungen, sofern sie die politische Macht dazu haben.“[64] Weil sie die Macht haben, suchen sie auch anderen ihre Überzeugungen aufzuzwingen, sie als ausschließlich wahr betrachtend. Auch deshalb gibt es keine soziale Welt ohne Verluste; „die nicht einige Lebensweisen ausschlösse, die auf ihre besondere Weise bestimmte grundlegende Werte verwirklichen. Jede Gesellschaft ist aufgrund ihrer Kultur und ihrer Institutionen mit einigen Lebensweisen unvereinbar.“[65] Machen wir uns keine Illusionen: Zivilisation, Globalisierung usw. zerstören auch Traditionen kultureller wie nationaler Art, biologische und vor allem seelische.[66] Sie sind somit intolerant.

In jedem toleranten Akt steckt auch Überwindung, die zu einem Freiheitsgefühl führt. Denn: „Wird Toleranz moralisch gefordert und ist sie keine Haltung, die wir selbst zustande gebracht haben, macht sich … ein innerer Widerstand geltend. Moral hin, Moral her, manchen Menschen gegenüber sind wir ihrer überhaupt nicht fähig. Wer das nicht zugesteht, täuscht sich über sich selbst… Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Scheitern toleranter Programme auf einer falschen Vorstellung über unsere innere Freiheit beruht. Als willentlich angestrebtes Programm ist sie offenbar nicht zu verwirklichen. Es entsteht dann leicht, was Hegel ‚Tugendterror’ genannt hat.“[67] Toleranz gegen sich selbst kann auch wie eine Entschuldigung wirken. Da ist der Ladendiebstahl ein Kavaliersdelikt, wird mit „einmal ist keinmal“ abgetan. Wird die Toleranzgrenze überschritten, kommt es im zwischenmenschlichen Verkehr zu Aggressionen, bei Ehestreitigkeiten unter Umständen zu giftiger Intoleranz. Zu Intoleranz führt auch die „Gehirnwäsche“ (brain-washing) von

64 John Rawls: Politischer Liberalismus. Übers. von Winfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998, S. 135.

65 Ebd., S. 294. Vgl. Isaiah Berlin: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte. Hrsg. von Henry Hardy, Frankfurt am Main 1992, S. 26 – 29.

66 Vgl. Mitscherlich: Toleranz - Überprüfung eines Begriffs (wie Anm. 1), S. 11.

67 Ebd., S. 7.

Gefangenen, auch von besiegten Völkern. „Indem man tolerant ist, nivelliert man nicht ein soziales Feld, … man ebnet nicht ein, sondern lässt Gegensätze bestehen.“ Dabei wird „eine neue Persönlichkeit unter der Obhut der Siegermächte, mit denen der Gefangene sich … zu identifizieren gelernt hat, aufgebaut. Er lebt gleichsam von Feindeshand weiter“.[68]

Nicht ganz einfach ist die Grenze des zu Tolerierenden angesichts bestimmter, von unserer Auffassung von Menschenrechten und Freiheit extrem abweichenden Praktiken zu bestimmen. Die allgemeinen in den Menschenrechtskatalogen niedergelegten Normen werden zwar am besten über das Vorbild und die öffentliche Bekundung verbreitet. Toleranz muss aber gegenüber fremden Sitten dort aufhören, wo eindeutige Rechtsverletzungen vorliegen. Jedenfalls nach dem Recht des Gastlandes, dem sich der Gast anzupassen hat.

Verlangt die Gerechtigkeit eine Toleranz gegenüber der Intoleranz? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Gehen wir vom religiösen Bereich aus, diese Überlegungen lassen sich mit entsprechenden Modifikationen auch auf andere Fälle übertragen. Also fragen wir: 1. darf sich eine intolerante Religionsgemeinschaft beklagen, wenn sie nicht toleriert wird? 2. Unter welchen Bedingungen sind tolerante Religionsgemeinschaften berechtigt, intolerante nicht zu dulden? 3. Haben sie dieses Recht - zu welchen Zwecken dürfen sie es in Anspruch nehmen?

Keine spezielle Auffassung von der religiösen Wahrheit kann als bindend anerkannt werden, ebensowenig kann es eine Autorität in religiösen Fragen geben. Jeder Mensch ist vor Gott gleich! Daraus ergibt sich, 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 aus guten Gründen glauben, ihre eigene Sicherheit und die der freien Institutionen sei in Gefahr. J. Rawls (geb. 1921), Vertreter der heute sehr verbreiteten formalen Gerechtigkeitstheorie, faßt als Grundidee „die Einrichtung einer gerechten Verfassung mit gleichen bürgerrechtlichen Freiheiten für alle. Die Gerechten sollten sich von den Grundsätzen der Gerechtigkeit leiten lassen und nicht davon, daß sich die Ungerechten nicht beklagen können… Auch wenn die Freiheit der Intoleranten zur Sicherung einer gerechten Verfassung beschnitten wird, so geschieht das nicht im Namen der Maximierung der Freiheit... Nur die Freiheit der Intoleranten darf beschnitten werden, und das um der gleichen Freiheit für alle unter einer gerechten Verfassung willen.“ Ge-

68 Ebd., S. 11, S. 8.

wissensfreiheit ist nur zu beschränken, „wenn… zu erwarten ist, dass sonst die öffentliche Ordnung beeinträchtigt würde, die die Regierung aufrechterhalten soll.“[69] Ich halte es mit Umberto Eco (geb. 1932). Nach ihm beginnt Intoleranz „vor jeder Doktrin. In diesem Sinne hat sie biologische Wurzeln, sie äußert sich bei den Tieren als Kampf ums Territorium, sie gründet sich auf gefühlsmäßige Reaktionen – wir ertragen die Andersartigen nicht, weil sie eine andere Hautfarbe haben, weil sie eine uns unverständliche Sprache sprechen, weil sie Frösche, Hunde, Affen, Schweinefleisch, Knoblauch essen, weil sie sich tätowieren lassen und so weiter… Die Intellektuellen können gegen die rohe Intoleranz nichts ausrichten, denn vor dem rein Animalischen, das kein Denken kennt, ist das Denken wehrlos. Und wenn sie gegen die doktrinale Intoleranz kämpfen, ist es zu spät, denn sobald die Intoleranz zur Doktrin gerinnt, ist sie nicht mehr zu besiegen, und die es tun müssten, werden zu ihren ersten Opfern. Die rohe Intoleranz muss an der Wurzel bekämpft werden, durch eine permanente Erziehung, die im zartesten Alter beginnt, bevor sie zu einer Doktrin gerinnt und eine zu harte Verhaltenskruste wird.“[70]

Toleranz heißt *auch* Kampf um die Durchsetzung des eigenen Prinzips bei Wahrung des Grundgedankens. Lessing oder Marx oder Eduard Bernstein (1850-1932) oder Karl Kautsky (1854-1938) haben wahrlich ihr Leben lang im Kampfe gestanden. Dabei haben sie auch taktische Zugeständnisse gemacht, wer wollte von sich sagen, das nie getan zu haben oder niemals zu tun? Und Kampf um Toleranz heißt stets auch Möglichkeit des Leidens, denn man stößt nicht stets auf Gleichgesinnte. Kampf, Leiden und Toleranz im unabdingbaren Verbund - das ist eine Wahrheit, die im Leben des Einzelnen schwer nachvollziehbar ist. Dulden hat auch heute einen negativen Anstrich. Es läuft hinsichtlich von Toleranz auf folgendes hinaus: Wir lassen das Andere, den Anderen gelten, nicht weil wir es oder ihn in seinem Eigenwert anerkennen, sondern weil wir aus Einsicht in das Unvermeidliche nicht anders können. Wir lassen das Andere zwar gelten, geben aber vor, es besser zu wissen. Dies ist eine taktische Toleranz, keine inhaltliche und damit keine echte! Diese „Toleranz“ ist seitens der Macht immer wieder gefährdet, sobald die Taktik den veränderten Interessen der Macht angepasst wird. Je mehr die Macht selbst gefährdet ist, umso geringer ist auch die Duldung. Für diese taktische Toleranz trifft auch J. W. Goethes (1749-1832) zurückhaltendes Urteil

69 Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit. (wie Anm. 1), S. 246, 250, 242.
70 Umberto Eco, in: „Frankfurter Rundschau“, 24.01.1998.

über Toleranz zu, das in der Feststellung gipfelt: „Dulden heißt beleidigen.“[71] Aber heißt Aufgabe dieser „taktischen Toleranz“ nicht auch Relativierung der Wahrheit, da man die eigene in Frage stellt? Jedenfalls ist es auch ein Unterschied, ob man gegen *den* oder *das* Andere tolerant ist. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“, diese biblische Maxime (Mt 5, 43) ist gut anzuhören, aber nicht machbar, wo die Menschen Individuen sind.

Und mit Toleranz zu leben ist sehr schwer! Die Grenzen der Toleranz: worin bestehen sie wann? Wer setzt sie? Das Individuum? Wohl nicht allein! Der Staat? Wohl nicht allein! Soll man „die Rechten“ oder „die Linken“ im politischen Spektrum von vornherein verteufeln? Ist Toleranz nicht entscheidende Grundbedingung einer Ehe, nicht Liebe allein? Aber auch in Ehe und Freundschaft ist Toleranz prozesshaft zu verstehen. Sie ist nicht von vornherein da, und ihre zarten Ansätze bedürfen der Pflege. Vom Humanismus war und ist allerorten die Rede. Aber auch hierbei steht die Toleranz auf dem Spiel: Zutiefst verfeindete Ideologien oder Philosopheme, und dahinter stehen ja stets Menschen, traten im Namen der Menschlichkeit an und trieben die Verhältnisse bis zu Krieg und Bürgerkrieg.

Wie steht es um die Toleranz Ende des letzten Jahrhunderts und heute in Deutschland?[72]

Die Rechtspraxis der beiden nach dem zweiten Weltkrieg entstandenen deutschen Staaten wurde wesentlich durch den Platz bestimmt, den sie im kalten Krieg zwischen NATO und Warschauer Vertrag einnahmen. Dementsprechend wurden Berufsverbote in der BRD zunächst gegen Menschen ausgesprochen, die der Remilitarisierung der Bundesrepublik Deutschland und ihrer Einbeziehung in die NATO Widerstand entgegensetzten und die in der Regel als Mitglieder oder Sympathisanten der 1956 verbotenen KPD politisch diskriminiert wurden. Einen Höhepunkt erreichte die Kriminalisierung aller antikapitalistischen Ansichten und Bestrebungen als „verfassungsfeindlich“ mit dem „Radikalenerlass“ vom 28.1.1972, der wesentlich sichern sollte, dass das im kalten Krieg ausgeprägte antikommunistische Feindbild durch

71 Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen, in: Goethe's Werke. Erste illustrirte Ausgabe, 8.verb. Aufl., Bd. 20, Berlin 1879, S. 65 (7. Abth.). Vgl.: Joachim Desch: Taktische und praktische Toleranz: Lessings Haltung zur Wahrheit des Glaubens, in: Lessing und die Toleranz (Anm. 1) S. 158 - 173.

72 Vgl. zu ff: Ernst Woit: Berufsverbote in den neuen Bundesländern, in: Marxistische Blätter, Frankfurt am Main, 4/1993, S. 9 - 13; 1992 - das verdrängte Jahr. Dokumente und Kommentare zur Geschichte der Gelehrtensozietät der Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1992, hrsg von Horst Klinkmann und Herbert Wöltge, Berlin 1999 (Abhandl. d. Leibniz-Sozietät, Bd. 2).

den nunmehr eingeleiteten „Entspannungs“kurs nicht aufgeweicht wurde. In der DDR betraf die Berufsverbotspraxis zur gleichen Zeit etwa Künstler und Wissenschaftler, die die Politik der SED kritisierten; in den 80er Jahren vorwiegend Menschen, die einen Antrag auf Übersiedlung in die BRD gestellt hatten. Der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble (geb. 1942) erließ am 4. und 10.9.1990 noch vor dem Zeitpunkt der deutschen Vereinigung einseitig Verfügungen, in denen jene Kriterien zur „Säuberung“ des öffentlichen Dienstes der DDR festgelegt wurden, nach denen seitdem Hunderttausende daraus entlassen wurden. Das betraf vor allem Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Lehrerinnen und Lehrer, Angestellte des Staatsapparats, Künstler und Kulturschaffende. Im Zentrum der „Kriterien“, nach denen Berufsverbot erteilt wurde, steht der Begriff „Staatsnähe“ zur DDR, die die herrschenden Kreise der BRD noch nachträglich als „Unrechtsstaat“ zu kriminalisieren suchen. Dabei hat es in all den Jahren gleichberechtigter UNO-Mitgliedschaft von BRD und DDR (1973-1991) nicht einen einzigen Versuch eines BRD-Vertreters gegeben, die DDR vor dem Völkerforum oder seinen Organen als „Unrechtsstaat“ anzuklagen. Und die Akademie der Wissenschaften der DDR wurde einfach aufgelöst – auch dies ein Bestandteil der Absicht, jegliche „DDR-Identität“ auszulöschen.

Sicher können Ideologien Massenwahn erregen. Nehmen wir die Hexenprozesse des 14.-18. Jhs. in Europa, die nach vorsichtigen Schätzungen etwa einer Million Menschen das Leben kosteten![73] Aber hinter Ideologien steht ein sozialökonomischer Hintergrund – früher wie heute. Auch Toleranz ist zu jeder Zeit in die Dialektik von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eingebettet. Fetischisierung der Vergangenheit führt zu Dogmatismus, der Gegenwart zu Utilitarismus und flachstem Pragmatismus, ein absolutes Insistieren auf eine geschichtslose Zukunft in einen reaktionären Utopismus. Setzen von Intoleranz gegen Intoleranz ist historisch gegeben und Bedauern hilft ebenso wenig wie Verschweigen, daß in revolutionären Zeiten, wo Intoleranz gegen Intoleranz angeht, auch viel Ungerechtigkeit erscheint, sogar dominiert.

In welchem Verhältnis stehen Heuchelei und Toleranz? Wird nicht oft Toleranz für Heuchelei missbraucht? Wir sollten beide unterscheiden lernen! Und Missbrauch der Toleranz, ihr Ausufern, kann auch zur Anarchie führen! Wehe einem Lande, dem dies widerfährt! Toleranz und Willensfreiheit – wie eng ist ihr Zusammenhang! Wie dicht beieinander sind aber auch ihre Gegen-

73 Vgl. Wollgast: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550 - 1650 (wie Anm. 45), S. 471 - 498.

sätze! Hier hat zum Verständnis Dialektik einzusetzen, eine echte, keine ad usum praxi voluntatis zurechtgestutzte!

Nach R. P. Wolff (geb. 1933) hat jede Form der politischen Gesellschaft eine charakteristische Tugend, und dies ist in „der modernen pluralistischen Demokratie, die im gegenwärtigen Amerika aufgekommen ist“ die Toleranz.[74] Ist das nicht völlig einseitig? Hat die Geschichte der Toleranz bis zum Werden der USA als Weltmacht, also bis etwa 1917, bloß zu diesem Staatstypus gestrebt? Ist er etwa ein Modell? Ich möchte es entschieden verneinen! John Stuart Mills (1806-1873) Liberalismus mit „Heiligung“ der Privatsphäre, wird im „demokratischen Pluralismus der USA“ mit Emile Durckheims (1858-1917) Konservatismus, der das Verflochtensein des Individuums mit der Gesellschaft entschieden betont, verbunden. Nach H. Marcuse (1898-1979) dagegen würde in der gegenwärtigen kapitalistischen Welt „die Verwirklichung der Toleranz Intoleranz gegenüber den herrschenden politischen Praktiken, Stimmungen und Meinungen erheischen – sowie die Ausdehnung der Toleranz auf politische Praktiken, Gesinnungen und Meinungen, die geächtet und unterdrückt werden.“[75] Das sagte er vor dem Zusammenbruch des sozialistischen Weltsystems, dem er wahrlich nicht positiv gegenüberstand. Doch ist seine Grundforderung damit überflüssig? Von Klassen spricht man heute nicht, doch das Wesen des Klassenstaates hat sich auch in der so genannten pluralistischen Demokratie nicht geändert. In ihr galt und gilt: „Die Toleranz, die Reichweite und Inhalt der Freiheit erweiterte, war stets parteilich intolerant gegenüber den Wortführern des unterdrückenden Status quo.“ Unterschiedslose Toleranz, solche, die auch „falsche Worte und unrechte Taten“ schützt, „ist gerechtfertigt in harmlosen Debatten, bei der Unterhaltung, in der akademischen Diskussion, sie ist unerlässlich im Wissenschaftsbetrieb, in der privaten Religion.“[76] In der Gesellschaft hingegen ist es nach Marcuse erforderlich, dass „rückschrittlichen Bewegungen die Toleranz entzogen wird, ehe sie aktiv werden können, dass Intoleranz auch gegenüber dem Denken, der Meinung und dem Wort geübt wird (Intoleranz vor allem gegenüber den Konservativen und der politischen Rechten.).“[77]

Weiß man in der Politik nicht weiter, greift man zu Toleranzmahnung. Dies auch, obwohl man um die Ambivalenz des Toleranzbegriffs weiß. „Im-

74 Robert Paul Wolff: Jenseits der Toleranz, in: Wolff/Moore/Marcuse: Kritik der reinen Toleranz (wie Anm. 1), S. 9 f. vgl. S. 29.
75 Herbert Marcuse: Repressive Toleranz, in: Kritik der reinen Toleranz (wie Anm. 1), S. 93.
76 Ebd., S. 97, 99.
77 Ebd., S. 121.

mer stärker werden Menschen bedrängt, Toleranz zu zeigen, um so zum Ausfallbürgen von Politik zu werden.“ Aktives Toleranzverständnis wird auf die passive Seite verlagert. Dies wird „durch eine Politik verursacht, die eine *gespaltene Toleranz* im Auge hat: eine ordnungsgemäße Duldung von Fremden im gesellschaftlichen Alltag, wenn es um *volkswirtschaftlichen* Nutzen geht, bei gleichzeitiger Nicht-Anerkennung von Fremden im politischen System… Die Lasten der Toleranzforderungen wandern in den zunehmenden Ungleichheitsverteilungen gleich mit.“ Leider wird, „in dem Maße, wie zunehmende Toleranzforderungen als Indizien für *Verschleierungstaktiken* des Verzichtes auf Politik bzw. für deren Ohnmacht erkannt werden, eine Handlungsalternative umso attraktiver …, die *Klarheit* verspricht: Gewalt.“ Toleranz wie Gewalt nehmen die produktive Funktion von Konflikten letztlich nicht zur Kenntnis. In einer ethnisch-kulturell vielschichtigen Gesellschaft gibt es aber ständig Konflikte. Viel spricht für die These, „dass sich Gewalt nicht durch Toleranz verhindern lässt, sondern durch konfliktbewußtes Handeln.“[78] Schon 1994 erbrachte eine Umfrage in Nordrhein-Westfalen zu den Ängsten des Jahres: Spannungen „durch Zuzug von Ausländern und Asylsuchenden“ hatten einen fast identisch hohen Angst-Skalenwert wie „Drogenabhängigkeit der Kinder“, „Belastung durch Umweltzerstörung“, „Opfer einer Straftat“ und „Vereinsamung im Alter“.[79] Man sollte also nicht behaupten, die Masse der Deutschen, von Neonazis abgesehen, habe gar nichts gegen Ausländer!

Viel ist bisher zur religiösen Toleranz gesagt worden! Ist das für die Perspektive, für das 21. Jh. überflüssig? Meines Erachtens nicht, denn wird Deutschland ein Einwanderungsland, so kommt „totsicher“ die absolute Mehrheit der Einwanderer aus einer anderen Kultur! „Dass der Grundrechtsschutz der Religionsfreiheit schnell und häufig ausschlaggebend ins Spiel kommt, wenn die Lebensbedürfnisse und -vorstellungen ethnisch-kultureller Minderheiten in den westeuropäischen Staaten mit deren Rechtsordnung in Kollision geraten … hat Gründe tatsächlicher und rechtlicher Art. Sie liegen zum einen in der besonderen Bedeutung der Religion, namentlich des Islam, für … Teile dieser ethnisch-kulturellen Minderheiten, für die die Religion ein

78 Wilhelm Heitmeyer: Einleitung. Ethnisch-kulturelle und religiöse Differenzen zwischen gewaltförmigen Politisierungen und inflationären Toleranzforderungen, in: Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politischer Gewalt. Hrsg von Wilhelm Heitmeyer und Rainer Dollase in Zusammenarb. mit Johannes Vossen, Frankfurt am Main 1996, S. 25 - 27 (Edition Suhrkamp, 1979).

79 Rainer Dollase: Die Asozialität der Gefühle. Intraspsychische Dilemmata im Umgang mit dem Fremden, in: Die bedrängte Toleranz (wie Anm. 78), S. 120.

wichtiger Faktor kollektiver Identitätsbildung ist; hinzu kommt, daß der Islam tendenziell eine Unterscheidung von religiöser und politisch-weltlicher Sphäre verneinend – das Leben der einzelnen und der Gemeinschaft umfassend zu regeln beansprucht und deshalb insbesondere bei orthodoxen oder fundamentalistischen Muslimen religiös begründete Konflikte mit der Rechtsordnung entstehen können. Zum anderen spielt die besondere rechtliche Gewährleistung der Religionsfreiheit gerade in Grundgesetz eine Rolle: Art. 4, Abs. 1 und 2 GG, der die Freiheit des Glaubens, des weltanschaulichen und religiösen Bekenntnisses und der Religionsausübung schützt, hat nicht nur als Verfassungsbestimmung Vorrang vor allen einfachrechtlichen Regelungen und Beschränkungen; er ist darüber hinaus auch noch ohne einen – jedenfalls ausdrücklichen – Vorbehalt gefasst, der dem Gesetzgeber begrenzte Eingriffe in die geschützte Freiheit gestattet. So richten sich, was die Gewährleistung der – religiös fundierten – Lebensweise ethnisch-kultureller Minderheiten in der hiesigen Gesellschaft gegenüber dem Staat und durch den Staat betrifft, im Rahmen des geltenden Verfassungsrechts besondere Erwartungen gerade an die grundrechtliche Verbürgung von Religionsfreiheit. Mit dem zahlenmäßig stärkeren und selbstbewußteren Auftreten von kulturell fremden Minderheiten gerät das Grundrecht der Religionsfreiheit freilich zunehmend unter Spannung. Es ist den widerstreitenden Auffassungen ausgesetzt, einerseits die verschiedenen religiösen Auffassungen und Praktiken in ihrer Besonderheit zu gewährleisten und andererseits darüber die allgemeine Geltung der staatlichen Rechtsordnung nicht aufzugeben.“[80] Auf sich daraus ergebende Detailfragen ist hier nicht einzugehen. Jedenfalls sind auch Toleranzgrenzen dort zu suchen, wo „irrationale Ideologie und resultierendes Handeln zur Wirkung kommen, wo ‚Anderes’ als ‚Fremdes’ genommen und das ‚Eigene’ als dem ‚anderen’ überlegen ausgegeben wird.“[81]

Vielfach haben sich Schriftsteller zur Toleranz geäußert, in jüngerer Zeit etwa Günter Grass (geb. 1927). Gerade auch zu Brandenburg-Preußen, wo die Tolerierung unterschiedlicher Religionen um 1613 beginnt, mit dem Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund (1572-1620) von der lutherischen zur reformierten Kirche. Er hatte dabei nicht – wie damals üblich – seine lutherischen Untertanen zum gleichen Glaubenswechsel gezwungen. In Folge

80 Johannes Hellermann: Der Grundrechtsschutz der Religionsfreiheit ethnisch-kultureller Minderheiten. Zwischen Gewährleistung religiöskultureller Besonderheit und Bewahrung der allgemeinen Rechtsordnung, in : Die bedrängte Toleranz (wie Anm. 78), S. 382f.

81 Manfred Buhr: Die klassische deutsche Philosophie in europäischer Perspektive. Lissabon 2002, S. 82.

des Edikts von Potsdam kamen ca. 20 000 Hugenotten, Franzosen calvinistischen Glaubens, nach Brandenburg - Preußen. Unter Friedrich II, dem „Großen“, weilten etwa F. M. Voltaire (1694-1774), Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759) und andere große französische Aufklärer in Brandenburg-Preußen. Hier entfalteten sich u. a. die großen deutschen Aufklärer G. E. Lessing, Chr. F. Nicolai und M. Mendelsohn. Auch in der Folgezeit sind Berlin und Brandenburg in vielerlei Aspekten ein Hort der Toleranz gewesen. Darüber gibt es sehr viel Literatur, die Forschung ist aber keineswegs abgeschlossen. Wir sollten für sie jedenfalls G. de Bruyns (geb. 1926) Worte bedenken: „Das Toleranzdenken des Vernunftsstaates Preußen war ein anderes als das unserer heutigen Romantiker, der Multikulturschwärmer, die völkisches Denken, soweit es deutsch ist, zwar verbal verdammen, aber von folkloristisch trommelnden Afrikanern in deutschen Großstädten träumen, von wirtschaftlicher Vernunft wenig halten, Sprachunterrichtspflicht für Ausländer ablehnen, die Bildung von Ghettos, wo die Notwendigkeit des Deutschlernens wegfällt, die Arbeitslosenquote erschreckend hoch ist und sich gefährlicher sozialer Sprengstoff ansammelt, nur schön belebend für unsere Städte finden und von den ethnisch bestimmten Konflikten, die überall auf der Welt immer wieder aufbrechen, keine Notiz nehmen. Vielleicht werden sie ihre Kinder oder Enkel einmal fragen: Konntet oder wolltet ihr diese Gefahr nicht sehen?“[82]

Der Luisenstädtische Bildungsverein e. V. zu Berlin hat sich im Spätherbst 1992 an Persönlichkeiten aus Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kultur und Sport mit der Bitte gewandt, sich zum Thema Toleranz zu äußern. Das Echo war verblüffend groß, Ergebnis ist ein Buch, neben einem kurzen Vorwort lediglich aus Antworten auf die Frage bestehend. Einige davon seien zitiert, weil sie meines Erachtens unsere Gegenwart noch heute betreffen bzw. für die Zukunft wichtig sein dürften. Der Filmregisseur Hark Bohm (geb. 1939) postuliert: „Die Intoleranz des anderen zu dulden, ist Feigheit“[83] Aenne Burda (geb. 1909) weiß: „Toleranz muss sich jeder erarbeiten, und er wird dabei feststellen, wie sehr sie sich zurückzahlt.“[84] Der Landessuperintendent

82 Günter de Bruyn: Unzeitgemäßes. Betrachtungen über Vergangenheit und Gegenwart. Frankfurt am Main 2001, S. 43. Vgl.: Gerd Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit, in: Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur. Hrsg. von Manfred Schlenke (= Preußen. Versuch einer Bilanz. Eine Ausstellung 15. August - 15. November 1981 … Berlin Katalog in 5 Bänden) Bd. 2, Reinbek bei Hamburg 1981, S. 61-88.

83 Briefe zur Toleranz. Hrsg. von Hans-Jürgen Mende und Eberhard Fromm, Berlin 1993, S. 29.

84 Ebd., S. 36.

der Lippeschen Landeskirche Dr. Ako Haarbeck (geb. 1932) schreibt: „Europa kann nicht zusammenwachsen, ohne daß dieses Zusammenwachsen von Toleranz bestimmt und getragen wird. Europa kann nicht gelingen ohne den tiefen Respekt vor jedem einzelnen Menschen. Europa wird und kann eine Region der Menschlichkeit sein, wenn wir … um der Toleranz willen, allen intoleranten Bestrebungen entschlossen widerstehen.“[85] Nach Dr. Dietmar Keller (geb. 1942), damals MdB, überfordert den Menschen „die christliche Aufforderung ‚Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen, bittet für die, die euch beleidigen und verfolgen…' so ehrenwert und unbestritten sie ist.“[86] Nach dem langjährigen Chefregisseur der Komischen Oper zu Berlin, Harry Kupfer (geb. 1935) heißt Toleranz „vor allem die eigene Beschränkung zu erkennen und danach zu handeln.“[87] Und der damalige Intendant des ZDF, Prof. Dr. h. c. Dieter Stolte (geb. 1934), weiß: „Die Forderung nach Toleranz ist zu einer Frage des Überlebens für uns alle geworden. Ohne tolerantes Verständnis füreinander ist ein Fortschritt in der nicht zuletzt durch die Medien zum Dorf geschrumpften Welt von heute nicht mehr denkbar.“[88] Intoleranz wird von allen Befragten entschieden verurteilt, so etwa vom damaligen Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Norbert Blüm (geb. 1935), von der damaligen Präsidentin des Abgeordnetenhauses Berlin, Hanna-Renate Laurin (geb. 1928), vom damaligen Bayrischen Staatsminister des Inneren Dr. Edmund Stoiber (geb. 1941) u. a.[89]

Es ist sehr schwer, tolerant zu sein. Da gibt es Rück- und Nackenschläge, Enttäuschungen zuhauf. Wie soll man das aushalten, wie damit leben? Meines Erachtens geht das nicht ohne eine gefestigte Weltanschauung.[90] Ohne sie ist man den Gefahren des Opportunismus ausgesetzt, man ist, wie F. Schiller (1759-1805) sagte: „Ein schwankes Rohr, das jeder Sturm zerknickt.“[91] Es wäre utopisch zu glauben, gefestigte Weltanschauung, welcher Art auch immer, gebe schlüssige Antwort auf Existenzfragen des Lebens. Man mag einen Teil davon sich selbst beantworten, oft wird man auch Wissen

85 Ebd., S. 76.
86 Ebd., S. 96. Vgl. Mt. 5,44; Lk 6, 27 f.
87 Ebd., S. 109.
88 Ebd., S. 233.
89 Vgl. ebd., S. 27 f, S. 113 - 117, S. 224 - 232.
90 Zur Weltanschauungsdefinition vgl.: John Erpenbeck/Herbert Hörz: Philosophie contra Naturwissenschaft? Berlin 1977, S. 30f.; Thomas Mies: Weltanschauung, in: Enzyklopädie Philosophie (wie Anm. 1), S. 1733 - 1737.
91 Friedrich Schiller: Wilhelm Tell. 2. Aufzug. 1. Szene. In: F. Schiller: Sämtliche Werke in zwölf Bänden, Bd. 6, Leipzig o. J., S. 20.

durch Glauben ersetzen. Denn auch Glauben trägt uns in der Welt, Wissen ist nicht allmächtig! Aber der Glaube muss auch durch den Zweifel hindurchgegangen sein, um sich dann bewähren zu können. Stets halte ich eine Position für erforderlich, eben auch eine krisenfeste. Und da geht es nicht nur um die Weltprobleme, da geht es auch um Alltagserscheinungen wie Neid, Angst, Missgunst, Ärger über die eigene Unvollkommenheit und vieles andere. Dies alles mit Toleranz zu bewältigen ist nicht durch die Setzung einer Weltanschauung einfach lösbar. Toleranz muss man in sie einschließen und mit ihrer Hilfe Toleranz leben. Das verlangt ständiges Ringen. Denn Toleranz bedeutet niemals Verzicht auf Auseinandersetzung und Widerspruch.

In einer Welt, da sich „hohe Werte“ als tönerne Kolosse erwiesen haben, sucht man nach neuen Werten, überhaupt nach Werten. Beständig sollen sie sein und Werte sind nur beständig, wenn sie auch verinnerlichen. Wettbewerb in Ehren, er ist im menschlichen Leben unverzichtbar. Schaltet man aber dabei Toleranz völlig aus, so kommt eine Wolfsmoral des vereinzelten Menschen heraus. Suchen wir also nach stabilen Werten! Fließt dabei nicht auch Toleranz ein, so werden diese Werte nicht stabil sein können. Und Toleranz versteht sich auch als Vertrauen in den anderen, hier gefasst als Gegensatz zu Misstrauen. Toleranz ist offenes Begegnen, Solidarität, Streit der Meinungen im wechselseitigen Respekt bei den Menschen und Völkern. Auch Überheblichkeit, Dünkel, Ausschließlichkeitsanspruch vertragen sich nicht mit Toleranz. Auch ohne Leitbilder vermag der Mensch nicht zu wirken. Er entnimmt sie der Religion, der Geschichte, oft auch der eigenen Umwelt oder der eigenen Lebenserfahrung. Jede Vergötzung eines Leitbildes führt wieder zu Intoleranz, auch „große Menschen“ hatten bzw. haben Fehler, nichts ist unfehlbar. Auch die Heilige Schrift der Christen, die Bibel, wurde oder wird zu einem intoleranten Mittel, wenn man sie in den Dienst einer politischen und religionspolitischen Parteiung stellte oder stellt. Toleranz und Irrtum werden sich nie ausschließen und selbst beharrliche und argumentsichere Überzeugungsarbeit wird den Irrtum nicht ausrotten.

Wenn für den Menschen keine andere menschliche Autorität in Sachen des Glaubens und Denkens entscheiden kann, als nur sein eigenes Gewissen, dann muss das Gewissen auch in seiner Unverletzlichkeit respektiert werden, wenn es irrt. Nun gibt es Menschen, die sich jeder, auch wohlwollender, Belehrung verschließen und an ihrer Meinung, die vor ihrem eigenen Gewissen als Wahrheit gilt, die aber objektiv irrig ist, unbedingt festhalten. Wer darf sich nun erlauben, die Grenze zu ziehen, zwischen solcher Gewissensentscheidung, die alle Rechte der öffentlichen Mitteilung zugebilligt, und der an-

deren, der diese Rechte entzogen werden? Fände Toleranz am irrenden Gewissen ihre Schranke, wäre sie keine echte Toleranz mehr.

Lernen wir, in der Gegenwart stehend an der Zukunft aus der Vergangenheit heraus, aus ihren Lehren zu bauen! Wenn wir das Neue gestalten, so soll es Toleranz praktizierend geschehen. Sicher ist Toleranz eine ewige Aufgabe. „Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen“, sagt J. W. Goethe.[92] Er betont „können“, setzt nicht etwa ein befriedigendes Endziel. Erlösung fasse ich hier als Befreiung von innerem und äußerem Druck, als Freisetzung des Menschen. Und Wilhelm Schmidt-Biggemann (geb. 1946) fragt im Anschluss an Lessings „Ringparabel“ und seine gegen den Hauptpastor Johann Melchior Goeze (1717-1786) gerichtete „Schloßparabel“: „Die Spannung zwischen Menschenrecht und Macht, der Antagonismus von Ethik und Herrschaft hat die Toleranzbedingungen nicht stabilisiert, eher im Gegenteil ... Möglicherweise sind wir ... mit den Möglichkeiten von Toleranz auch zweihundert Jahre nach dem *Nathan* so klug als wie zuvor: Wir wissen weder, wie der Wahrheitsanspruch der Religionen mit der Toleranz vermittelbar ist, noch, wie garantiert werden kann, daß der souveräne Staat auch im Ausnahmezustand tolerant bleibt.“[93]

Wir leben wahrlich nicht in einem aufgeklärten Zeitalter. Das meinte Kant für seine Zeit und das gilt auch für heute - nicht nur für unser Land. Aber Kant meinte zugleich, seine Zeit sei ein Zeitalter der Aufklärung.[94] Mir scheint, wir sind heute keineswegs weiter. Steuern wir das Zeitalter der Aufklärung an! Bei diesem Gestaltungsprozess wird es Irrtümer geben. Das ist normal. Sie werden aber umso gravierender auf der von uns aus Vergangenheit und Gegenwart zu gestaltenden Zukunft lasten, wenn dabei Ideal und Wirklichkeit von Toleranz außer Acht gelassen wird. Denn: auch bei Toleranz müssen wir Ideal und Wirklichkeit trennen. Lessings „Nathan“ ist unvergleichlich. Aber lebte er nicht auch mit der Opportunistin Darja, mit dem letztlich guten, aber doch Spitzeldienste verrichtenden Klosterbruder Bonafides, mit dem aus der Verantwortung in die Wüste fliehenden Al Hafi, mit dem fanatische Vorurteile zunächst kultivierenden Tempelherrn? Nathan besteht den Kampf.

92 Johann Wolfgang Goethe: Faust. Berlin 1953, S. 397 (II. Teil, 11936 - 37).

93 Wilhelm Schmidt-Biggemann: Toleranz zwischen Natur- und Staatsrecht in: Wilhelm Schmidt-Biggemann: Theodizee und Tatsachen Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt am Main 1988 (Suhrkamp tb Wissenschaft, 722), S. 179.

94 Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant: Rechtslehre (wie Anm. 22), S. 220 f.

Aber das was Lessing in wenige Akte fasst, in wenigen Tagen sich vollziehen lässt – das ist ein ewiger Prozess. Wir stehen in ihm!

Ein wenig nur aufzuatmen, das genügt nie lange. Es kommt auch darauf an, das Hoffen zu lernen. Von früh auf will man zu sich. Aber ein Leben lang haben wir zu lernen, wer wir sind. Stets in diesen Lernprozess das Toleranzprinzip einzubeziehen, dabei Toleranz, richtig verstanden, praktizieren zu lernen das ist eine sehr große Aufgabe. Suchen wir sie zu lösen. Es ist eine allzeit schwere Last.

Hermann Klenner

Toleranzprobleme für das bundesdeutsche Verfassungsrecht

> If all mankind minus one, were of one opinion,
> and only one person were of the contrary opinion,
> mankind would be no more justified in silencing
> that one person, than he, if he had the power,
> would be justified in silencing mankind.– Mill.[1]

> Armut und Reichtum machen das Verderben
> der bürgerlichen Gesellschaft aus. – Hegel.[2]

(1)

Entgegen allen Erwartungen: *Toleranz* ist kein Terminus deutschen Verfassungsrechts. Weder im geltenden *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* vom 23. Mai 1949 noch in den sechzehn Verfassungen der deutschen Bundesländer ist von „Toleranz“ die Rede.[3] In den beiden Standardwörterbüchern deutscher Juristenterminologie findet sich ein Toleranz-Lemma nicht.[4]

Vorsicht ist also geboten, wenn man als Jurist über „Toleranz“ zu sprechen genötigt ist. Das gilt auch für die Bewertung der mit einer Toleranz-Aura versehenen Ereignisse aus der Rechtsgeschichte, wie etwa dem oft als Toleranz-Edikt von Potsdam bezeichneten „Chur-Brandenburgischen Edict, Betreffend diejenige Rechte, Privilegia und andere Wohlthaten, welche Se.

1 John Stuart Mill: Three Essays, Oxford 1988, S. 23 (On Liberty, 1859, Chapter II).

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Philosophie des Rechts (Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, Hrsg: Dieter Henrich), Frankfurt 1983, S. 196.

3 Immerhin zählen die Länderverfassungen von Bremen (Art. 33) und von Nordrhein-Westfalen (Art. 13) „Duldsamkeit“ zu den Erziehungszielen dortiger Schulen. – In der deutschen Gegenwartssprache sind „Toleranz“ und „Duldsamkeit“ sinnverwandt, nicht jedoch bedeutungsgleich; vgl. aber Carl von Rotteck: „Duldung; Toleranz; Unduldung; Intoleranz“, in: Carl von Rotteck/Carl Theodor Welcker (Hrsg.): Das Staats-Lexikon, Bd. 4, Altona 1846, S. 137-149.

4 Vgl. Carl Creifelds (Hrsg): Rechtswörterbuch, München 2000, 1662 Seiten; Horst Tilch (Hrsg): Deutsches Rechtslexikon, Bd. 1-3, München 2001.

Churf. Durchl. zu Brandenburg denen Evangelisch-Reformirten Frantzösischer Nation, so sich in Ihren Landen niederlassen werden, daselbst zu verstatten gnädigst entschlossen seyn".[5] Friedrich Wilhelm, der Große Kurfürst, selbst Calvinist!, rief nämlich mit diesem Privilegierungs- (und eben nicht Toleranz-) Edikt vom 29. Oktober 1685, in dem auch das *Wort* „Toleranz" gar nicht vorkam, aus wirtschafts- und machtpolitischen Erwägungen seine eigenen Glaubensbrüder ins Land.[6] Und was die Behauptung anlangt, Preußens König Friedrich II., der sogenannte Große, habe seine Untertanen nach ihrer Façon selig werden lassen, so genügt ein Blick in sein „Reglement vor die Judenschaft" von 1750, um Dichtung von Wahrheit unterscheidbar zu machen.[7]

Wenn auch der Verfassungstext für die Bundesrepublik Deutschland die Toleranz*vokabel* ausspart, so doch mitnichten die Toleranz*problematik*. Die im *Grundgesetz* (GG) verbrieften gleichen Rechte jedes Menschen (also auch der Ausländer!) auf Meinungs-, Gewissens-, Glaubens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit sollen innerhalb Deutschlands sowohl die innere Freiheit eines jeden auf eigene Überzeugungen als auch seine äußere Freiheit, sich zu seinen Überzeugungen öffentlich zu bekennen, gewährleisten und diese Menschenrechte insbesondere vor Eingriffen der Staatsgewalt schützen. Da wohl nicht davon ausgegangen werden kann, daß die einschlägigen GG-Normen im Wortlaut geläufig sind, seien sie nachfolgend zitiert.

Art. 3, Abs. 3: Niemand darf wegen seines […] Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.

Art. 4, Abs. 1: Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

Art. 4, Abs. 2: Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.

Art. 5, Abs. 1: Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Bild und Schrift frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der

5 Abdruck dieses, nach heutigem, gregorianischen Kalender am 8. November 1685 in deutscher und französischer Sprache erlassenen Edikts bei: Eduard Muret: Geschichte der Französischen Kolonie in Brandenburg-Preußen, Berlin 1885, S. 301-306.

6 Vgl. Erich Haase: Einführung in die Literatur des Refuge, Berlin 1959, S. 261-375: „Für und wider Toleranz"; Ingrid Mittenzwei (Hrsg): Hugenotten in Brandenburg-Preußen, Berlin 1987, bes. S. 13 ff.; Manfred Stolpe / Friedrich Winter (Hrsg): Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685-1985, Berlin 1987, S. 112-130; Sibylle Badstübner-Gröger (u. a.): Hugenotten in Berlin, Berlin 1988, bes. S. 14 f., 227 f., 363 f.

7 Vgl. Hermann Klenner: Preußisches zur Judengesetzgebung, in: Eva J. Engel / Bernd Ulbrich (Hrsg): Judentum: Wege zu geistigen Befreiung, Dessau 2002, S. 102-112.

Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt.

Art. 5, Abs. 3: Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.

Art. 33, Abs. 3: Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte, die Zulassung zu öffentlichen Ämtern sowie die im öffentlichen Dienste erworbenen Rechte sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Niemand darf aus seiner Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu einem Bekenntnisse oder einer Weltanschauung ein Nachteil erwachsen.

Glaube niemand, die voranstehend zitierten toleranzrelevanten Grundrechte der in Deutschland lebenden Menschen und Bürger seien derart unmißverständlich formuliert, daß eine unterschiedliche Deutung ihres Inhalts ausgeschlossen werden könne. Es ist nicht die Tücke der Juristen, sondern die Tücke des Objekts, die es unmöglich macht, Rechtsnormen, die doch sich widersprüchlich entwickelnde Lebensverhältnisse auf abstrakte Weise widerspiegeln, dergestalt widerspruchsfrei zu verbalisieren, daß ihre Anwendung auf konkrete Streitfälle mit einem durch den Gesetzestext vollständig determinierten Ergebnis erfolgen kann. Noch Kant hielt es übrigens für denkbar, daß eindeutige, keiner disparaten Auslegung fähige Normentexte gefunden werden können, worin er den einzigen Probierstein einer konsequent bleibenden Gesetzgebung und einer wirklichen Rechtssicherheit sah.[8] Und selbst Anselm Feuerbach (1775-1833), der bedeutendsten einer unter allen deutschen Juristen, limitierte die richterliche Urteilsfindung auf eine lediglich formallogische Subsumtion, auf einen „Vernunftschluß, in welchem das Gesetz der Obersatz, das konkrete Faktum der Mittelsatz, und die Konklusion die rechtliche Folge ist".[9]

---

8 Immanuel Kant: Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie Hrsg. u. m. einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Berlin 1988, S. 295 f. [1795]. Vgl. dagegen Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts [1821]. Nach d.: Ausg: von Eduard Gans hrsg u. m. einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Berlin 1981, S. 244: „Daß es bei der Anwendung der Gesetze Kollisionen gibt, wo der Verstand des Richters seinen Platz hat, ist durchaus notwendig, weil sonst eben die Ausführung [des Gesetzes] etwas durchaus Maschinenmäßiges würde" (§ 211, Zusatz); Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Bd. 3, Stuttgart 1974, S. 646 f.

9 Anselm Feuerbach: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts, Erfurt 1799, Teil 1, S. 176. Die Reduktion der richterlichen Tätigkeit auf eine formallogische Subsumtion geht auf Ch. - L. de Montesquieu (De l'esprit des lois [1748], Paris 1979, S. 298) zurück, der von der richterlichen (im Unterschied zur legislativen und exekutiven) Gewalt meinte, daß sie in einem Staat mit Gewaltentrennung gewissermaßen gar nicht vorhanden, „*en quelque façon nulle*", sei. Vgl. dagegen Marx/Engels, Gesamtausgabe, Bd. I/1, Berlin 1975, S. 154.

Um anhand eines „deutschen“ Toleranzproblems den polysemantischen Gehalt von Gesetzen am Beispiel der weiter oben zitierten Grundrechte auf Meinungs-, Weltanschauungs-, und Religionsfreiheit zu erörtern, die laut GG-Art. 1, Abs. 3, gleichermaßen die legislative, die exekutive und die judikative Staatsgewalt als unmittelbar geltendes Recht binden, und die zu beseitigen laut GG-Art. 79, Abs. 3 in keines Bundestages Macht steht: Man versuche doch einmal, unter argumentativer Berufung auf die genannten „Toleranz“-Artikel 3 bis 5 des *Grundgesetzes*, den bekannten Streitfall unwiderlegbar zu entscheiden, ob die Schulbehörde einer zum Islam konvertierten Lehrerin das Kopftuchtragen während des Unterrichts verbieten und sie bei Nichtbeachtung des Verbots aus dem Schuldienst entlassen dürfe (oder gar, auf Ersuchen christlicher Schülereltern, entlassen müsse)? Und was wäre mit dem Tschador oder der Burka? Und wie darf mit einer Schülerin und deren Eltern verfahren werden, die ihre Tochter zum Kopftuchtragen veranlassen und ihr als einer Muslima die Teilnahme am Sportunterricht und einer Klassenfahrt untersagen? Streitfälle dieser Art sind von deutschen wie auch von anderen europäischen Gerichten unter Berufung auf Verfassungstexte mit nahezu identischem Wortlaut gegensätzlich entschieden worden.[10] Rechtsstaatlichkeit? Willkür?

Jedenfalls gibt es zu den in Deutschland geltenden Grundrechten, auch zu denjenigen, die einen direkten oder zumindest indirekten Bezug zu Toleranzproblemen aufweisen, eine voluminöse Kommentar-, Lehrbuch- und Zeitschriftenliteratur, von deren Quantität, aber auch von deren Redundanzen und Kontradiktionen sich ein Nichtjurist keine Vorstellung machen kann – der Alptraum aller *candidati et candidatae juris*.[11] Hekatomben von Menschen-

10 Vgl. Hans-Peter Füssel: Multikulturelle Schule, in: Kritische Justiz, Jg. 27, Baden-Baden 1994, S. 50 ff.; Kirsten Wiese, Die Kopftuch-Debatte geht weiter, in: Till Müller-Heidelberg (u. a.): Grundrechte-Report, Reinbek 2002, S. 95 ff.

11 Vgl. etwa: Gabriele von Arnim (Hrsg): Jahrbuch Menschenrechte 2003, Frankfurt 2002; Ernst Benda/Werner Maihofer/H.–J. Vogel (Hrsg): Handbuch des Verfassungsrechts, Berlin 1994; Günter Birtsch (u. a.): Grundfreiheiten und Menschenrechte. Bibliographie, Bd. 1-5, Stuttgart 1991/92; Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, S. 253-317: „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit“; Erhard Denninger (Hrsg): [Alternativ-] Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Neuwied 2001; Horst Dreier (Hrsg): Grundgesetz. Kommentar, Tübingen 1996; Marina Gets: Meinungsäußerungs- und Informationsfreiheit im Internet aus der Sicht des Völkerrechts, Baden-Baden 2002; Dieter Grimm: Die Verfassung und die Politik, München 2001; Winfried Hassemer: Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung, in: Gerhard Dilcher (Hrsg): Christentum und modernes Recht, Frankfurt 1984, S. 232-251; Reinhold Hülsewische, Redefreiheit: in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 44, Hamburg 2002; Josef Isensee/ Paul Kirchhof (Hrsg): Handbuch des Staatsrechts, Heidelberg 1989; Ernst-Joachim Lampe

rechtsliteratur übersteigen inzwischen längst die Verarbeitungskapazität ganzer Universitätsinstitute. Diese Publikationsflut widerspiegelt ihrerseits die innerhalb einer bürgerlichen Gesellschaft teils konsensfähigen, teils kompromißfähigen, teils konträren, teils aber auch durch Formelkompromisse vernebelten Interessenkonflikte. Das Gedruckte der Gelehrten zu den Grundrechten der Bürger ist eine Art von Anwendungsliteratur zu den zumeist unscharf (weil eben nur moralisch) formulierten Toleranz*theorien*.[12] Diese wiederum sind in den Bibliotheken zahlreicher vertreten als die Toleranz*praktiken* in der Gesellschaft.

Um aber nicht bloß (unverbindliche) Meinungen darüber zur Kenntnis zu nehmen, inwieweit und inwiefern man sich einerseits tolerant verhalten solle und andererseits intolerant verhalten dürfe, ist es unumgänglich, sich der (verbindlichen) Verfassung samt der in ihr enthaltenen Toleranznormen zu vergewissern. Das wirkliche Verstehen dieser Texte mit ihrer beanspruchten Geltung erfordert allerdings ein zu Rate ziehen der in inzwischen mehr als einhundert Bänden publizierten Urteile und Beschlüsse des Bundesverfas-

(Hrsg): Meinungsfreiheit als Menschenrecht, Baden-Baden 1998; Edward Lawson (Hrsg), Encyclopedia of Human Rights, New York 1991; Theodor Maunz/Günter Dürig (Hrsg): Grundgesetz. Kommentar, München 2001; Till Müller-Heidelberg (Hrsg): Grundrechte-Report 2002, (wie Anm. 10); Bodo Pieroth/Bernhard Schlink: Grundrechte, Heidelberg 1991; Michael Sachs (Hrsg): Grundgesetz. Kommentar, München 1996; Dieter Schmalz: Grundrechte, Baden-Baden 1997; Bruno Schmidt-Bleibtreu/Franz Klein: Kommentar zum Grundgesetz, Neuwied 1999; Ekkehart Stein: Staatsrecht, Tübingen 1995; Klaus Stern: Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland, München 1988.

12 Vgl. etwa: Peter Badura: Der Schutz von Religion und Weltanschauung durch das Grundgesetz, Tübingen 1989; Peter Barton (Hrsg): Im Lichte der Toleranz, Wien 1981; Norberto Bobbio: Das Zeitalter der Menschenrechte, Berlin 1998, S. 87-107: Ist Toleranz durchsetzbar?; Iring Fetscher: Toleranz, Stuttgart 1990; Rainer Forst (Hrsg): Toleranz, Frankfurt 2000; Anna Galeotti: La tolleranza, Neapel 1994; Ethel Groffier/M. Paradis (Hrsg): Toleranz und Menschenrechte, Hamburg 1991; Hans R. Guggisberg (Hrsg): Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte, Stuttgart 1984; John Horton (Hrsg): Liberalism, Multiculturalism, and Toleration, London 1993; Arthur Kaufmann: Rechtsphilosophie, München 1997, S. 295-344: Das Prinzip Toleranz; Matthias Kaufmann: Integration und Toleranz, Freiburg 2000; Achim Krämer: Toleranz als Rechtsprinzip, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 1984, S. 113-121; Heinrich Lutz (Hrsg): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977; Susan Mendus (Hrsg): On Toleration, Oxford 1987; Enrico Pattaro (Hrsg): Ratio Juris, Bd. 10, Oxford 1997, S. 1-265: Toleration; Günter Püttner: Toleranz als Verfassungsprinzip, Berlin 1977; Trutz Rendtorf (Hrsg): Glaube und Toleranz, Gütersloh 1982; Friedrich Schnapp: Toleranzidee und Grundgesetz, in: Juristenzeitung, Jg. 40, 1985, S. 857-863; Heinz-Horst Schrey (Hrsg): Säkularisierung, Darmstadt 1981; Uwe Schultz (Hrsg.): Toleranz, Reinbek 1974; Michael Walzer: Über Toleranz, Hamburg 1998; Robert Paul Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1970; Simone Zurbrücken: Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs, Würzburg 1991.

sungsgerichts. Es ist nämlich nicht die Professorenliteratur, sondern dieses Gericht, das über die Auslegung des *Grundgesetzes* innerhalb Deutschlands letztinstanzlich zu entscheiden befugt ist.[13] Infolge dieser Dezisionshoheit sollte man eigentlich nicht das schlichte *Grundgesetz*, sondern „das Grundgesetz in der Interpretation des Bundesverfassungsgerichts" als die in Deutschland geltende (laut GG-Art. 146 nach wie vor: provisorische) Verfassung bezeichnen. Um so mehr, als das Bundesverfassungsgericht in einer seiner spektakulären Beschlüsse festgeschrieben hat, daß es zu den Aufgaben der Justiz gehört, in ihren auf einer „rationalen Argumentation" beruhenden Entscheidungen auch diejenigen „Wertvorstellungen, die der verfassungsmäßigen Rechtsordnung immanent, aber in den Texten der geschriebenen Gesetze nicht [!] oder nur unvollkommen zum Ausdruck gelangt sind, zu realisieren".[14]

Höchstrichterliche Auffassungen solchen Kalibers über die hermeneutische Kompetenz von Gerichten hätten zu der vielleicht nicht einmal zynisch gemeinten Definition das Material geliefert haben können, wonach Hermeneutik die Kunst sei, „aus einem Text herauszukriegen, was nicht drin steht".[15] In Wirklichkeit ist die zitierte Aufforderung des Bundesverfassungsgerichts, die Justiz möge in einen Gesetzestext, um es wieder herauslesen zu können, zunächst etwas hineinlesen, eine Selbstmandatierung der Justiz zu gesetzgeberischer Tätigkeit; da GG-Artikel 20, Abs. 2, die Gewaltentrennung verbindlich vorgeschrieben hat, handelt es sich dabei um verfassungswidriges Verfassungsrecht. Hat es doch nicht erst eines Montesquieu bedurft, um zu der Erkenntnis zu gelangen, daß ein vom Text des Gesetzes abweichendes

---

13 Vgl.: GG-Art. 93, Abs. 1, Nr. 1, sowie Bundesverfassungsgerichtsgesetz, § 13, Nr. 5, wonach dieser allen übrigen Verfassungsorganen gegenüber selbständige und unabhängige Gerichtshof des Bundes aus Anlaß von Streitigkeiten über die Auslegung des Grundgesetzes entscheidet. Vgl. Christian Starck (Hrsg): Verfassungsgerichtsbarkeit in Westeuropa, Baden-Baden 1986; Rolf Lamprecht: Zur Demontage des Bundesverfassungsgerichts, Baden-Baden 1996.

14 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE), Bd. 34, S. 287; vgl. Bernd Guggenberger/Thomas Würtenberger (Hrsg): Hüter der Verfassung oder Lenker der Politik?, Baden-Baden 1998; Volkmar Schöneburg: Volkssouveränität und Bundesverfassungsgericht, in: Utopie kreativ, Berlin 2002, Nr. 139, S. 418-427.

15 Odo Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 117; vgl. Hermann Klenner: Über Vorverständnisse von Recht in neuerer Zeit, in: Karl Graf Ballestrem (Hrsg): Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, Stuttgart/Weimar 1996, S. 47 ff.

Gericht tatsächlich ein Gesetzgeber ist und seine Interpretation eine – Divination.[16]

(2)

Um nicht bei meinem Diskussionsbeitrag in einem Informations-Ozean unterzugehen, werde ich mich gleichsam berichterstattend auf einige wenige Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht beschränken, und zwar auf solche, in deren Entscheidungen das Toleranzproblem auch bei seinem Namen genannt wurde.

a) Der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte im Oktober 1971 über folgenden Sachverhalt zu entscheiden: Der Beschwerdeführer war gemäß § 330 c [jetzt: § 323 c] StGB vom Landgericht Ulm wegen unterlassener Hilfeleistung zu DM 200,- Geldstrafe, ersatzweise zu 10 Tagen Gefängnis, verurteilt worden, weil er sich geweigert hatte, seine nach der Geburt des vierten Kindes unter akutem Blutmangel leidenden Ehefrau zur Annahme des nachdrücklichen ärztlichen Ratschlags zu drängen, eine Bluttransfusion an sich vornehmen zu lassen, da sie ohne eine derartige Behandlung sterben könne. Die Heilbehandlung an seiner sich auch selbst verweigernden Frau war unterblieben, so daß sie, bis zuletzt bei klarem Bewußtsein, verstarb. Wie seine Ehefrau gehörte auch der strafgerichtlich Verurteilte und nunmehrige Beschwerdeführer dem „Evangelischen Brüderverein“ an, zu dessen Glaubensüberzeugungen es gehört, sich in einem Krankheitsfall auf das Gebet zu beschränken, gemäß dem *Jakobus-Brief* des *Neuen Testaments*, Kapitel 5, Vers 14: „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten von der Gemeinde, daß sie über ihm beten und salben mit Öl in dem Namen des Herrn.“

Das Bundesverfassungsgericht hob die strafgerichtliche Verurteilung des Beschwerdeführers auf, da sie in unzulässiger Weise in das ihm zustehende Grundrecht auf Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (GG-Art. 4, Abs. 1) eingreife.[17] In der Begründung des Beschlusses hieß es unter anderem:

Die Glaubensfreiheit sei nicht nur den Mitgliedern der anerkannten [!] Religionsgemeinschaften und Kirchen, sondern auch den Angehörigen anderer religiöser Vereinigungen gewährleistet, und zwar unabhängig von ihrer zah-

16 Vgl. Francis Bacon: The Works, Bd. 1, Stuttgart 1989, S. 706: Non est interpretatio, sed divinatio, quae recedit a litera. Cum receditur a litera, judex transit in legislatorem (De dignitate et augmentis scientiarum [1623], VI, 3).

17 BVerfGE, Bd. 32, S. 98-111, bes. S. 106, 108.

lenmäßigen Stärke oder ihrer sozialen Relevanz; das folge aus dem für den Staat verbindlichen Gebot weltanschaulich-religiöser Neutralität; die Glaubensfreiheit gewähre dem Einzelnen einen von staatlichen Eingriffen freien Rechtsraum, in dem er sich die Lebensform zu geben vermag, die seiner Überzeugung entspricht; insofern sei die Glaubensfreiheit mehr als „die religiöse Toleranz, d. h. bloße Duldung religiöser Bekenntnisse oder irreligiöser Überzeugungen“;[18] sie umfasse daher nicht nur die innere Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, sondern auch die äußere Freiheit, den Glauben zu bekennen und zu verbreiten;[19] dazu gehöre auch das Recht des Einzelnen, sein gesamtes Verhalten an den Lehren seines Glaubens auszurichten; als Teil des grundrechtlichen Wertsystems sei „die Glaubensfreiheit dem Gebot der Toleranz zugeordnet“; wer sich in einer konkreten Situation durch seine Glaubensüberzeugung zu einem Tun oder Unterlassen bestimmen läßt, könne mit den in der Gesellschaft herrschenden sittlichen Anschauungen und den auf diesen begründeten Rechtspflichten in Konflikt geraten; verwirklicht er durch sein Verhalten nach herkömmlicher Auslegung einen Straftatbestand, lehne sich solch ein Täter nicht aus mangelnder Rechtsgesinnung gegen die Rechtsordnung auf, sondern er wolle diese auch wahren; in eine Grenzsituation gestellt, in der die allgemeine Rechtsordnung mit dem persönlichen Glaubensgebot in Widerstreit tritt, fühle er die Verpflichtung, hier dem höheren Gebot des Glaubens zu folgen; daher sei es nicht gerechtfertigt, mit dem Strafrecht gegen solch einen Täter vorzugehen.

b) Der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte im Dezember 1977 über folgenden Sachverhalt zu entscheiden: Den Empfehlungen der bundesdeutschen Kulturministerkonferenz gemäß hatte die Schulbehörde in Hamburg Richtlinien für die Sexualerziehung in den Schulen erlassen, in denen in Ergänzung der Informationsvermittlung über die sexuellen Gegebenheiten der menschlichen Fortpflanzung die Sexualerziehung als fachübergreifender Lehrauftrag bestimmt worden war. Die Verfassungsbeschwerde richtete sich gegen Gerichtsentscheidungen, in denen einem Mädchen die von

18 Vgl. BVerfGE, Bd. 12, S. 3.

19 Vgl. BVerfGE, Bd. 24, S. 245 f.: Die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit umfaßt u. a. die Freiheit zu glauben oder nicht zu glauben, einen Glauben zu bekennen, zu verschweigen, sich von dem bisherigen Glauben abzuwenden und sich einem anderen Glauben zuzuwenden, ferner die Freiheit des kultischen Handelns, des Werbens, der Propaganda, die Beachtung religiöser Gebräuche, auch religiöse Erziehung der Kinder so wie freireligiöse und atheistische Feiern.

ihren Eltern begehrte Freistellung vom Sexualkundeunterricht versagt worden war.

Das Bundesverfassungsgericht erklärte, daß ungeachtet einer erforderlichen Rücksichtnahme auf das natürliche Erziehungsrecht der Eltern und auf deren religiöse und weltanschauliche Überzeugungen die Sexualerziehung in den Schulen nicht von der Zustimmung der Eltern abhängig sei, weshalb Eltern auch keinen Anspruch auf Befreiung ihrer Kinder vom Sexualkunde-Unterricht hätten.[20] In der Begründung des Beschlusses hieß es unter anderem:

Der Staat könne in der Schule unabhängig von den Eltern eigene Erziehungsziele verfolgen, wobei die Schule nicht darauf beschränkt sei, nur wertneutralen Wissensstoff zu vermitteln; vielmehr könne es dem Staat nicht verwehrt sein, Sexualerziehung als wichtigen Bestandteil der Gesamterziehung junger Menschen zu betrachten, wobei er selbst die Erziehungsziele in den Grundzügen festlegen, „das Gebot der Zurückhaltung und Toleranz sowie der Offenheit für die vielfachen im sexuellen Bereich möglichen Wertungen und das Verbot der Indoktrinierung der Schüler, ferner die Pflicht, die Eltern zu informieren“ beachten müsse; ein Mitbestimmungsrecht der Eltern bei der Ausgestaltung der schulischen Sexualerziehung sei hingegen nicht gegeben; der Staat halte sich im Rahmen des ihm erteilten Erziehungsauftrages, wenn sich die Mitteilung biologischer Tatsachen aus dem Sexualbereich des Menschen auf den erforderlichen stofflichen Rahmen beschränkt, „ideologisch tolerant bleibt und den Eltern Raum zum Ausfüllen des ihnen zustehenden individuellen Erziehungsrechts belässt“; die Schule handele im Rahmen ihres Unterrichts- und Bildungsauftrages, wenn sie den Schülern „sexualkundliche Sachinformation ohne weltanschaulichen Hintergrund“ zukommen läßt.

c) Der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte im Oktober 1979 darüber zu entscheiden, ob es den Bundesländern im Rahmen der ihnen durch GG-Art. 7 gewährleisteten Schulhoheit freigestellt ist, in nicht bekenntnisfreien Gemeinschaftsschulen ein freiwilliges, überkonfessionelles Schulgebet außerhalb des Religionsunterrichts zuzulassen.

Im Gegensatz zum Hessischen Staatsgerichtshof entschied das Bundesverfassungsgericht, daß ein solches Schulgebet auch dann verfassungsrechtlich unbedenklich sei, wenn ein Schüler oder dessen Eltern der Abhaltung des Gebets widersprechen, sofern sie frei und ohne Zwänge über die Teilnahme am Gebet entscheiden können; allerdings sei „die bei Beachtung des Tole-

20 BVerfGE, Bd. 47, S. 46-85, bes. S. 83 f.

ranzgebots regelmäßig vorauszusetzende Freiwilligkeit nicht gesichert, wenn der Schüler nach den Umständen des Einzelfalls der Teilnahme nicht in zumutbarer Weise ausweichen kann".[21] In der Begründung des Beschlusses hieß es unter anderem:

„Die Einführung christlicher Bezüge bei der Gestaltung der öffentlichen Schulen sei nicht schlechthin verboten, auch wenn eine Minderheit der Erziehungsberechtigten, die bei der Erziehung ihrer Kinder diesen Schulen nicht ausweichen kann, keine religiöse Erziehung wünschen; jedoch dürfe die Schule keine missionarische Schule sein, keine Verbindlichkeit für christliche Glaubensinhalte beanspruchen und müsse offen sein für andere weltanschauliche und religiöse Inhalte und Werte; außerhalb des Religionsunterrichts, zu dessen Besuch niemand gezwungen werden darf, dürfe das schulische Erziehungsziel nicht christlich konfessionell fixiert sein; die Bejahung des Christentums in den profanen Fächern beziehe sich nicht auf die Glaubenswahrheit, sondern in erster Linie auf die Anerkennung des prägenden Kultur- und Bildungsfaktors, wie er sich in der abendländischen Geschichte herausgebildet hat, und ist damit auch gegenüber den Nichtchristen durch das Fortwirken geschichtlicher Gegebenheiten legitimiert; zu dem genannten Kultur- und Bildungsfaktor „gehört nicht zuletzt der Gedanke der Toleranz für Andersdenkende."

d) Der Erste Senat des Bundesverfassungsgerichts hatte im Mai 1995 über folgenden Sachverhalt zu entscheiden: Im Freistaat Bayern waren 1968 im Wege eines Volksentscheids die staatlichen Bekenntnisschulen durch christliche Gemeinschaftsschulen ersetzt worden, in denen die Schüler gemäß Art. 135 der Bayerischen Verfassung „nach den Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse unterrichtet und erzogen werden"; die auf einem bayerischen *Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen* beruhende *Schulordnung* aus dem Jahre 1983 enthielt die Verpflichtung, in jedem Klassenzimmer der öffentlichen Volksschulen Bayerns ein Kreuz anzubringen (§ 13, Abs. 1, Satz 3). Aus weltanschaulichen Gründen erhoben die Eltern zweier Schüler in eigenem Namen und im Namen ihrer Kinder gegen den Freistaat Bayern Klage mit dem Ziel, aus sämtlichen von ihren Kindern im Rahmen des Schulbesuchs aufgesuchten und noch aufzusuchenden Schulräumen die Kreuze entfernen zu lassen. Nach Ablehnung ihres Antrags durch den Bayerischen

21 BVerfGE, Bd. 52, S. 223-249, bes. S. 237; ebenso BVerwGE, Bd. 44, S. 196 ff.; vgl. auch Alexander Hollerbach, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Tübingen 1981, S. 262 ff.; anderer Ansicht: *Hessischer Staatsgerichtshof:* Urteil vom 27. 10. 1965, in: Neue Juristische Wochenschrift, München 1966, S. 31 ff.

Verfassungsgerichtshof wandten sie sich nunmehr beschwerdeführend an das Bundesverfassungsgericht.

Das Bundesverfassungsgericht entschied daraufhin (mit 5 gegen 3 Stimmen), daß das Anbringen eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule, sofern sie keine Bekenntnisschule ist, gegen GG-Art. 4, Abs. 1 (Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses) verstößt, und daß § 13, Abs. 1, Satz 3, der Schulordnung für die Volksschulen in Bayern mit dem GG-Art. 4, Abs. 1, unvereinbar und daher nichtig ist.[22] In der Begründung des Beschlusses, dem drei Richter eine abweichende Meinung beigefügt haben, hieß es unter anderem:

Der Staat dürfe dem Einzelnen eine Religion weder vorschreiben noch verbieten; die friedliche Koexistenz zwischen den Anhängern unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher weltanschaulicher und religiöser Überzeugungen könne er nur gewährleisten, wenn er selber in Glaubensfragen Neutralität bewahrt; die sich aus der Glaubensfreiheit ergebende Gewährleistung einer Teilnahme des Einzelnen an kultischen Handlungen ebenso wie seines Fernbleibens von ihnen beziehe sich auch auf die Symbole, in denen sich eine Religion darstellt; das Kreuz (mit oder ohne Korpus) sei nicht etwa nur Ausdruck der vom Christentum mitgeprägten abendländischen Kultur, sondern das Glaubenssymbol des Christentums schlechthin; die Ausstattung eines Gebäudes oder Raumes mit einem Kreuz werde als gesteigertes Bekenntnis des Besitzers zum christlichen Glauben verstanden, während für den Nichtchristen oder Atheisten das Kreuz grade wegen seiner Bedeutung, die ihm das Christentum beilegt und die es in der Geschichte gehabt hat, zum sinnbildlichen Ausdruck bestimmter Glaubensüberzeugungen und zum Symbol ihrer missionarischen Ausbreitung geworden sei; „das unvermeidliche Spannungsverhältnis zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit unter Berücksichtigung des Toleranzgebotes zu lösen, obliegt dem Landesgesetzgeber, der im öffentlichen Willensbildungsprozeß einen für alle zumutbaren Kompromiß zu suchen hat.[…] Zum Christentum als Kulturfaktor gehört grade auch der Gedanke der Toleranz für Andersdenkende. Deren Konfrontation mit einem christlich geprägten Weltbild führt jedenfalls so lange nicht zu einer diskriminierenden Abwertung nichtchristlicher Weltanschauungen, als es nicht um Glaubensvermittlung, sondern um das Bestreben nach Verwirklichung der autonomen Persönlichkeit im religiös-weltanschaulichen Bereich […] geht“.

22 BVerfGE, Bd. 93, S. 1-25, bes. S. 22 f.

(3)

Bereits zwei Jahrzehnte vor seinem Beschluß über das Schulen-Kruzifix von 1995 hatte das Bundesverfassungsgericht ein anderes Offizial-Kruzifix, nämlich ein Gerichts-Kruzifix bewertet. In vergleichbarer Weise hatte damals das Gericht den Zwang, dem sich ein Prozeßbeteiligter ausgesetzt sah, der entgegen seiner eigenen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung einen Rechtsstreit „unter dem Kreuz" führen sollte, als einen verfassungswidrigen Eingriff in dessen Glaubensfreiheit charakterisiert.[23] Dabei hatte es sich um einen jüdischen Prozeßbeteiligten gehandelt, der das im Gerichtssaal angebrachte Kreuz für eine Identifikation des Staates mit dem christlichen Glauben gehalten und deshalb seine Entfernung aus dem Verhandlungsraum verlangt hatte. Damals, 1973, hatte das Verfassungsgerichtsurteil keinen Sturm der Entrüstung ausgelöst. Man ahnt, warum.

Jetzt aber, 1995, wurde den fünf Bundesverfassungsrichtern wegen des Kruzifix-Beschlusses, „neurotische Reizbarkeit vor der christlichen Tradition des Gemeinwesens" und noch Übleres vorgeworfen. Unter Rechtswissenschaftlern brach eine Diskussion los, deren emotionaler Aufwand dem rationalen gleichkam, denn es feierten die wechselseitigen Vorurteile ihre Triumphe.[24] In Bayern ging die Politprominenz zur Rettung des „ikonographischen Minimums der in Konfessionen gespaltenen Christenheit"[25] mit dem Kreuz voran sogar auf die Straße, wo doch sonst bloß der Pöbel demonstriert. Ein (promovierter!) Ministerialrat vom bayrischen Kultusministerium schlug ernsthaft vor, die Bundesverfassungsrichter künftig zu verpflichten, zu Beginn eines Verfahrens, bei dem ihre Weltanschauung eine Rolle spielen könnte, ihr eigenes Glaubensbekenntnis zu offenbaren.

Die bajuwarischen Behörden aber versuchten, durch ein *agere in fraudem legis* den auch für sie verbindlichen Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts zu hintergehen. Rasch wurde ein geändertes Schulgesetz, dem alten zum Verwechseln ähnlich, erlassen: „Angesichts der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns wird in jedem Klassenraum ein Kreuz angebracht", hieß es darin, und: Werde aber der grundsätzlich vorgeschriebenen

23 Vgl. BVerfGE, Bd. 35, S. 375.

24 Vgl. die Pro- und die Contra-Erörterungen bei: Winfried Brugger / Stefan Huster (Hrsg.): Der Streit um das Kreuz in der Schule, Baden-Baden 1998, sowie Martin Kutscha: Grundrechte als Minderheitenschutz, in: Juristische Schulung, Jg. 38, 1998, S. 673-679, bes. S. 675.

25 Hans Maier: Leidlose Welt? Zwölf Thesen aus katholischer Sicht zu Kreuz, Konfession und Schule, in: Brugger / Huster (wie Anm. 24), S. 175.

Anbringung eines Kreuzes aus ernsthaften und einsehbaren Gründen des Glaubens oder der Weltanschauung durch den Erziehungsberechtigten widersprochen, habe der Schulleiter unter Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen und ihrer Überzeugungen eine Regelung für den Einzelfall zu treffen, die den Willen der Mehrheit soweit als möglich berücksichtigt. Als ob es den Gerichtsbeschluß von Karlsruhe nie gegeben hätte.… Schließlich hat dann das Bundesverwaltungsgericht mit einem Urteil vom 21. April 1999 eine GG-konforme Auslegung des bayerischen Änderungsgesetzes festgeschrieben: Wenn auch nur ein einziges Kind oder dessen Erziehungsberechtigte das Abhängen des Kreuzes fordern, müsse dies geschehen, und kein Schulleiter dürfe auf „objektiv nachvollziehbare" Glaubensgründe bestehen, denn: „auch nichts zu glauben, kann ein ernsthafter Standpunkt sein" – sagte das Bundesverwaltungsgericht![26]

Hier, wie auch in anderen Fällen, werden beim Auftreten von Toleranzproblemen in der Erfassungspraxis Besonderheiten der juristischen Vorgehensweise erkennbar. Der gewaltentrennend arbeitende Staat kann nicht von vornherein verhindern, daß seine legislativen, exekutiven und judikativen Organe (letztere noch auf verschiedene Instanzen verteilt) ein und denselben Fall gegensätzlich zu entscheiden gesonnen sind. Das hängt auch damit zusammen, daß der Toleranzbegriff argumentativ innerhalb einer gewissen Toleranzbreite vertretbar ist. Die Grenzen zwischen Toleranz und Intoleranz sind nicht messerscharf oder punktgenau zu ziehen. Alle Versuche, „Toleranz" so zu definieren, daß sich eine toleranzgerechte Lösung auftretender Probleme deduktivlogisch für jedermann zwingend ergibt, sind gescheitert, bevor sie beginnen. Die Leibniz-Idee, man könne Streitigkeiten in der Gesellschaft durch quasimathematisch formulierte Argumentationen so zubereiten, daß sich die Streitenden, um zu sehen, wer von ihnen recht hat, nur an einen Tisch zu setzen und zu sagen brauchen: „Rechnen wir!",[27] würde sich, auf unsere Problematik angewandt, zu allermeist als eine Illusion erweisen.

Hinzu kommt, daß auf der Bundesebene zuweilen andere gesellschaftliche Interessen dominieren als auf der Landesebene (was sich auch beim Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts und seinen Folgen zeigte), und die Parlamente parteipolitisch keineswegs mit den Gerichten bloß deswegen parallelgeschaltet sind, weil sie mit den ihnen verfassungsgemäß zustehenden Mitteln und Methoden über vergleichbare Vorgänge zu entscheiden

26 Vgl. BVerwGE, in: Neue Juristische Wochenschrift, 1999, S. 3063; Till Müller-Heidelberg: Kruzifix. Das Ende einer Debatte?, in: Grundrechte-Report, (wie Anm. 10), S. 76 f.

27 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Fragmente zur Logik, Berlin 1960, S. 16, 91.

haben. Als das Bundesverfassungsgericht im Oktober 1995 entschied, daß das Bundesverteidigungsministerium die Verteilung eines Flugblattes mit dem Text: *„Sind Soldaten potentielle Mörder? Eines steht fest: Soldaten werden zu Mördern ausgebildet. Aus ‚Du sollst nicht töten' wird ‚Du mußt töten'. Weltweit. Auch bei der Bundeswehr"* tolerieren muß, verteidigte es die Meinungsfreiheit eines anerkannten Kriegsdienstverweigerers und dessen appellative Nutzung einer pazifistischen Provokation Kurt Tucholskys (1890 – 1935) aus der „Weltbühne" des Jahres 1931. Es wußte aber auch, daß es sich mit diesem Beschluß seines Ersten Senates in einen vielseitigen Gegensatz zur damaligen Parlamentsmehrheit, zur damaligen Bundesregierung, zu so manchem (vor allen den berufsmäßigen) Bundeswehrangehörigen sowie zu den drei Gerichtsinstanzen begab, die den Flugblattverteiler wegen Beleidigung der Bundeswehr zu einer Geldstrafe verurteilt hatten, und deren Urteile nun als verfassungswidrig aufgehoben wurden. Ungeachtet der damals herrschenden Auffassungen, der offiziellen wie der inoffiziellen, hat jedenfalls das Bundesverfassungsgericht die Verteilung des Flugblatts mit dem inkriminierten Text über das im Frieden trainierte und im Krieg exekutierte Soldatenhandwerk des auch Mordens für verfassungsgemäß erklärt, weil sie innerhalb des durch GG-Art. 5 normierten Toleranzbereiches liege: Der geschützte Meinungsfreiraum bestehe unabhängig davon, „ob die Äußerung rational oder emotional begründet oder grundlos ist und ob sie von anderen für nützlich oder schädlich, wertvoll oder wertlos gehalten wird. Daß eine Aussage verletzend oder polemisch formuliert ist, entzieht sie nicht schon dem Schutzbereich des Grundrechts".[28]

Ob ein Gerichtsbeschluß solch kühnen Inhalts nunmehr, da es mit deutscher Vasallentreue unter USA-Führung um „präventive Verteidigungskriege" für „enduring freedom" in der ganzen Welt geht, überhaupt noch zustande kommen würde, ist mehr als fraglich, und nicht nur, weil D. Grimm kein Verfassungsrichter mehr in Karlsruhe ist.[29] Zum Trost der Präventivkrieger steht ja auch noch Strafgesetzbuchparagraph 109 d bereit, der jede

28 BVerfGE, Bd. 93, S. 266-312, bes. S. 289; auch Bd. 30, S. 347; Bd. 61, S. 7. Vgl. Olaf Hohmann: Nur deutsche Soldaten sind keine Mörder, in: Ansprüche, 1996, Heft 3, S. 7 f.; Till Müller-Heidelberg: Tucholsky und das Bundesverfassungsgericht, in: Grundrechte-Report, Reinbek 1997, S. 71 f.; Georg Foerstner: Kollektivbeleidigung, Volksverhetzung und „lex Tucholsky", Berlin 2002.

29 Vgl. Dieter Grimm: Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt 1987; ders.: Die Zukunft der Verfassung, Frankfurt 1991; ders.: Die Verfassung und die Politik, (wie Anm. 11), S. 112 (rez. in: Neue Justiz, Jg. 56, Berlin 2002, S. 139).

„Störpropaganda gegen die Bundeswehr“ mit einer Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren bedroht.

(4)

Der Unterschied zwischen einer philosophischen und einer juristischen Betrachtungs- und Behandlungsweise von Toleranzproblemen besteht auch darin, daß Philosophen sich damit begnügen können, Fragen aufzuwerfen, ohne diese einer Antwort zuführen zu können, vielleicht nicht einmal zu wollen. Ohnehin sind Fragen zuweilen produktiver als Antworten, und sie zu formulieren, erfordert oft mehr Erfahrung und Verstand als auf klug formulierte Fragen eine Antwort zu finden. Des Juristen Amt aber ist, einen bisher unentschiedenen zu einem entschiedenen Fall, zu einer res judicata, zu machen. Er hat von Staatswegen zu entscheiden (oder eine zu treffende Entscheidung vorzubereiten oder eine getroffene Entscheidung zu bewerten), ob eine bestimmte religiöse oder politische Anschauung, ein religiöses oder weltanschauliches Bekenntnis, eine Glaubensäußerung oder Religionsausübung, oder eine anderweitige Meinungsäußerung oder Gewissensentscheidung durch die GG-Art. 3 bis 5 geschützt, also vom Bürger und vom Staat zu tolerieren sind, oder eben nicht.

Anders als ein Philosoph darf sich ein Jurist nicht damit herausreden, er wisse nicht, wo im konkreten Fall die Grenze zwischen Toleranz und Intoleranz liege. Im Ergebnis seines eigenen Meinungsbildungsprozesses ist es seines Amtes zu wissen, ob eine konkrete Handlung als tolerabel oder als intolerabel einzustufen ist samt den für die Überschreitung der festgelegten Toleranzbreite normierten Folgen. Dabei muß er sich „von Willkür freihalten; seine Entscheidung muß auf rationaler Argumentation beruhen“, so jedenfalls das Bundesverfassungsgericht.[30] Innerhalb der Grenzen des Gesetzes hat ein Richter nur die Wahl, wie er, nicht aber ob er entscheidet. Wie es im Artikel 4 des „Code civil“ von 1804 so schön heißt: „Der Richter, welcher unter dem Vorwande des Schweigens, der Dunkelheit oder der Unzulänglichkeit des Gesetzes zu urteilen sich weigert, kann als der Verweigerung der Rechtsprechung schuldig verfolgt werden.“

30 BVerfGE, Bd. 34, S. 287. Vgl. Hans-Joachim Koch (Hrsg.): Die juristische Methode im Staatsrecht, Frankfurt 1977; Robert Alexy: Theorie der juristischen Argumentation, Frankfurt 1990; Ralf Dreier: Recht – Staat – Vernunft, Frankfurt 1991, S. 120-141: Irrationalismus in der Rechtswissenschaft; Hermann Klenner: Wider den Irrationalismus in der Rechtswissenschaft und anderswo, in: Staat und Recht, Jg. 37, 1988, S. 143-152.

Nach bundesdeutschem Recht gibt es mit wenigen Ausnahmen (bei Spielen, Wetten oder einer behördlich nicht genehmigten Lotterie etwa) für nahezu alle Interessenkonflikte zwischen den Bürgern oder zwischen diesen und dem Staat einen Rechtsweg. Zuweilen wird der vielberufene Rechtsstaat geradezu als Rechtswegestaat definiert.[31] Jedenfalls steht dem Bürger im Normalfall eine Gerichtsbarkeit zur Verfügung, die darüber zu entscheiden verpflichtet ist, welches Verhalten eines anderen er zu tolerieren hat, und welches er nicht zu tolerieren braucht. Die Gerichte, bei denen um verbindlichen Rechtsschutz nachgesucht wird, entscheiden bindend über die Zulässigkeit des zu ihnen beschrittenen Rechtsweges, und falls sie sich für unzuständig erklären, verweisen sie den Rechtsstreit an das zuständige Gericht des zulässigen Rechtsweges, wobei dieser Beschluß für das Gericht, an das der Rechtsstreit verwiesen wurde, hinsichtlich des Rechtsweges bindend ist.[32] Darüber hinaus gibt es für jeden, der durch die öffentliche Gewalt in seinen Rechten verletzt wird, die Rechtsweggarantie des GG-Art. 19, Abs. 4, d. h. ihm jedenfalls steht der Rechtsweg offen, von der Verwaltungsgerichtsbarkeit über die ordentliche Gerichtsbarkeit bis hin zum Bundesverfassungsgericht, zu dessen Zuständigkeit es gehört, auch über Verfassungsbeschwerden zu entscheiden, „die von jedermann mit der Behauptung erhoben werden können, durch die öffentliche Gewalt in einem seiner Grundrechte verletzt zu sein“ (GG-Art. 93, Abs. 1, Ziffer 4 a).

Da sich der einem jeden laut Verfassung offen stehende Rechtsweg als ein Marathon erweisen kann, risikobeladen und geldverzehrend überdies, und da Jahrzehnte vergehen können, bis die Entscheidung über die im Konkreten wichtige Grenze zwischen Toleranz und Intoleranz endlich rechtskräftig geworden ist, müssen Betroffene die justizielle Behandlung ihres Streitfalles dann, wenn sie auch den Sieg ihrer gerechten Sache nicht mehr werden erleben können, als eine in Rechtsform gekleidete Rechtsverweigerung empfinden.

---

31 Vgl. Hermann Klenner: Von der Pflicht zur Gesetzgebung im Rechtsstaat, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Jg. 75, 1992, S. 275 ff.; ders.: Die Gerechtigkeit des Rechtsstaates, in: Berliner Debatte Initial, 4/1996, S. 7 ff.; ders.: Zum Spannungsverhältnis zwischen Rechtsstaat und Gerechtigkeit, in: R. Saage (Hrsg.): Zwischen Triumph und Krise, Opladen 1998, S. 393 ff.

32 Vgl. Gerichtsverfassungsgesetz, § 17 a, neu gefaßt 1990.

(5)

Da im Zusammenhang mit den Vorbereitungen eines Vertrages über eine Verfassung für Europa[33] auch die Toleranzprobleme eine erneute und sich verändernde Aktualität für ein Deutschland gewinnen, in dessen Innerem bestimmte Religionen und deren Kirchen einen unübersehbaren Einfluß auf Parlamente, Regierungen, Justiz, Militär und Medien haben, und das zusätzlich mit Nachbarn gesegnet ist, für die das Christentum die gemilderte Abart einer Staatsreligion darstellt, seien hier in aller Kürze einige historische und internationale Bezüge eingeblendet.

Gewöhnlich als „Duldsamkeit in Religionsdingen“ verstanden, gehörte „Toleranz“ zu den Leitideen der Aufklärung in Europa.[34] Diese hatte sich gegen Monarchen „von Gottes Gnaden“ (eines Christengottes, versteht sich) und die herrschenden Auffassungen derer durchzusetzen, die Zwang in Religionsdingen auszuüben für erforderlich und dann für legitimiert hielten, wenn es sich um den Zwang der Rechtgläubigen gegen die Falschgläubigen handele. Es hat Jahrhunderte gedauert, Revolutionen gekostet und immer wieder Rückschläge dazu, bis die Religions- und die Meinungsfreiheit wenigstens zum normalen Inventar von Verfassungstexten avancierten. Die bedeutendsten Toleranzdenker dieser Zeit – etwa: F. Bacon, P. Bayle, R. Descartes, D. Diderot, H. Grotius, Th. Hobbes, I. Kant, J. Locke, Montesquieu, S.Pufendorf, J.-J. Rousseau, B. Spinoza, J. Toland, Voltaire – zierten alle den von Roms Kirche etablierten „Index librorum prohibitorum“, und noch Jahrhunderte später zählte Pius IX (1846-1878) in einem seiner Enzyklika „Quanta cura“ von 1864 beigefügten „Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores“ die Meinungsfreiheit zu den verdammenswerten Irrtümern seiner Zeit,

33 Vgl. den Vorentwurf eines solchen Vertrages, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29. Oktober 2002, S. 8.

34 Vgl. Günter Gawlick: Toleranz, in: Werner Schneiders (Hrsg.), Lexikon der Aufklärung, München 1995, S. 412; Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert, in: Stolpe/ Winter (Hrsg.): Wege und Grenzen der Toleranz, (wie Anm. 6), S. 80- 93; ders.: Hobbes als Toleranzdenker, in: Erich Donnert (Hrsg.): Europa in der Frühen Neuzeit, Weimar 1997, S. 440-450; ders.: When God commands to take the trumpet. Milton als Toleranzdenker, in: Stefan Smid (Hrsg.): Recht und Pluralismus, Berlin 1997, S. 123-136; ders.: Historisches und Problematisches zu Meinungsfreiheit, in: Lampe (Hrsg.): Meinungsfreiheit als Menschenrecht (wie Anm. 11), S. 41 ff.; Hülsewiesche: Redefreiheit,

von Religionsfreiheit ganz zu schweigen.[35] Vergessen schienen damals die christlichen Obrigkeiten zu haben, daß im *Neuen Testament* die urchristliche Pluralitäts-Aufforderung an jedermann zu finden ist, „Alles selbst zu prüfen, um dann das Beste zu behalten (1. Thessalonich V, 21), in der herrlichen Übertragung J. Chr. Friedrich Hölderlins (1770-1843): „Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, / und verstehe die Freiheit / Aufzubrechen, wohin er will.“[36] Vergessen schienen damals die Kirchen aller Konfessionen zu haben, daß Jesus von Nazareth entgegen dem „Conpelle intrare“ des Lukas-Evangeliums (XIV, 23) nur in einem einzigen Falle selbst Gewalt angewandt hatte, aber nicht, um jemanden in den Tempel hineinzuzwingen, sondern um die Warenhändler und Geldwechsler aus ihm hinauszujagen.[37]

Erst die Große Revolution der Franzosen legte in den Artikeln 10 und 11 ihrer „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ vom 26. August 1789 uneingeschränkt die Religions- und die Gedankenfreiheit fest. Einhundert Jahre zuvor war zwar am Ausgang der Englischen Revolution ein ausdrückliches „Toleranz-Gesetz“ erlassen worden, aber hierbei hatte es sich nicht einmal um ein alle Christen tolerierendes Gesetz gehandelt, sondern lediglich um eine Ausnahmeregelung für die nicht der Anglikanischen Hochkirche angehörenden protestantischen Dissidenten, die überdies bereits dann aller „benefits from this law“ verlustig gingen, wenn sie es wagten, ihren Gottesdienst hinter verschlossenen Türen abzuhalten, und den Zehnten mußten sie nach wie vor an die staatsoffizielle *Church of England* abführen.[38] Dieses Gesetz blieb weit hinter den Toleranzforderungen eines J. Locke zurück (die allerdings erst zweihundert Jahre nach seinem Tod publiziert werden konnten), der wohl als erster die vollständig unkontrollierbare Freiheit des einzelnen,

35 Abgedruckt bei Carl Mirbt (Hrsg.): Quellen zur Geschichte des Papsttums, Tübingen 1924, S. 450 f.; Albert Sleumer: Index Romanus, Osnabrück 1951, passim. - Wie bereits im *Codex Iuris Canonici* von 1917 (Can. 1351) ist auch in dem seit 1983 geltenden *Codex* für Roms Kirche (Can. 748, § 2) das Verbot enthalten, „Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen“ (Codex des Kanonischen Rechts, Kevelaer 1984, S. 343).

36 Hölderlin: Sämtliche Werke, Leipzig 1965, S. 244.

37 Vgl. Johannes-Evangelium, II, 13-15; diesen Vorfall benutzte J. Milton in seinem „Treatise of Civil Power in Ecclesiastical causes“ von 1659, um einerseits das biblische „Conpelle intrare“ zu relativieren, und um andererseits seine eigene Forderung zu begründen, daß sich der Staat nicht in die Religionsangelegenheiten seiner Bürger und in deren Staatsangelegenheiten sich nicht die Kirche einzumischen habe; vgl. John Milton: Zur Verteidigung der Freiheit. Sozialphilosophische Traktate, hrsg. u. mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner, Leipzig 1987, S. 147, 155.

38 Abdruck des “Toleration Act” von 1689 bei: Carl Stephenson (Hrsg.): Sources of English Constitutional History, Bd. 2, London 1972, S. 607.

was seine Gottesdienstangelegenheiten anlangt, in die Form eines Rechtsanspruchs des Individuums kleidete, in ein *„absolute and universal right to toleration“*.[39] Auch wenn, wieder hundert Jahre später, Thomas Jefferson (1743-1826) davon überzeugt war, „that our civil rights have no dependance on our religious opinions, any more than our opinions in physics or geometry“, und daß, wenn man die Meinungen der Menschen dem Staat und seiner Rechtsprechung unterstellt, man sofort auch die Religionsfreiheit zerstöre,[40] haben seine Mitstreiter dafür gesorgt, daß in der „Virginia Bill of Rights“ von 1776 (Section 16) die Meinungsfreiheit in religiösen Angelegenheiten aller Absolutheit entkleidet und an christliche Werte rückgebunden wurde. Was übrigens die Versklavung von Menschen anlangt, so gilt für Locke wie für Jefferson und dessen Mitstreiter ein und dasselbe: sie tolerierten nicht nur die Sklaverei, sie waren Mittäter!

Die Verquickungen von Christentum und Staatsgewalt sind in Europa keineswegs pure Vergangenheit. Sie verhindern, wenn auch in glücklich gemilderter Form, daß die den Staaten vom Völker- und Europarecht auferlegten Verpflichtungen zur *gleichen* Toleranz gegenüber den verschiedenen Glaubensrichtungen und Kirchen erfüllt werden. Werden aber die in einem Staat tätigen Kirchen von diesem Staat mit einem unterschiedlichen verfassungsrechtlichen Rang mit demzufolge unterschiedlichen Rechten ausgestattet, dann gibt es vom Staat benachteiligte Kirchen und von ihm bevorzugte Kirchen, letztere mit privilegierten Gläubigen und erstere mit unterprivilegierten Gläubigen als Mitglieder.

Das ist kein Gedankenspiel. Den Kirchen und Religionsgemeinschaften wird nämlich in vielen Ländern Europas ein unterschiedlicher verfassungsrechtlicher Rang zugewiesen; demzufolge haben deren Mitglieder als Staatsbürger direkt oder indirekt unterschiedliche Rechte und Pflichten.[41] Es gibt Länder mit Staatskirchen, etwa Dänemark (Verf.-Art. 4) mit seiner Evangelisch-Lutherischen Volkskirche, Großbritannien mit der Anglikanischen

39 John Locke: Political Writings, London 1993, S. 187 („*An Essay Concerning Toleration*“, 1667), nicht zu verwechseln mit seiner *Epistola de tolerantia* (London 1689, deutsch: Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Hrsg. , eingel. u. in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996), in der er weder den Katholiken noch den Atheisten Religionsfreiheit zubilligte.

40 *The Portable Jefferson*, New York 1975, S. 252 („A Bill for Establishing Religious Freedom“, 1777).

41 Vgl. zum Folgenden: Enrico Pattaro (Hrsg.): Ratio Juris, Jg. 10, Oxford 1997, S. 75-114: S. Ferrari: Tolerance, Religion and the Law in Contemporary Europe; I. C. Ibán: Tolerance and Freedom in Continental Europe; Ch. Papastathis: Tolerance and Law in Countries with an Established Church mit jeweils umfangreichen Literaturangaben.

Church of England und der Presbyterianischen *Church of Scotland* oder Griechenland (Verf.-Art. 3) mit der *Östlich-Orthodoxen Kirche*; es gibt Länder ohne Staatskirchen, in denen aber der Staat, dem Vorbild der Konkordate folgend, mit bestimmten Kirchen oder Religionsgemeinschaften Verträge abschließt, in denen er diesen Sonderrechte einräumt, etwa in Deutschland (GG-Art. 140), in Finnland (Verf.-Art. 83), in Italien (Verf.-Art. 7, 8), in Luxemburg (Verf.-Art. 22, 106) oder in Spanien (Verf.-Art. 16); es gibt schließlich Länder mit einer religionsfördernden Verfassung, wie Irland (Verf.-Art. 40, 44) oder mit einer laizistischen Verfassung, wie etwa Belgien (Verf.-Art. 19-21), Niederlande (Verf.-Art. 6), Portugal (Verf.-Art. 41) und vor allem Frankreich (Verf.-Art. 1).

Aus dem Voranstehenden Toleranz-Teppich geht aber auch hervor, daß sich die gegenwärtige Verfassungslage innerhalb Europas keineswegs in *vollständiger* Übereinstimmung mit der „Declaration on *the* Elimination of all Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion and Belief" befindet, wie sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 25. November 1981 angenommen worden ist.[42] Als intolerant gilt nach Artikel 2 dieser Erklärung unter anderem jegliche staatlich betriebene Beschränkung oder Bevorzugung von Menschen auf Grund ihrer Religion oder Überzeugung, deren Wirkung darin besteht, die gleichberechtigte Inanspruchnahme von Menschenrechten zu beeinträchtigen. Auch wenn es sich hierbei nicht um eine (für die Vertragspartner unter den Staaten verbindliche) *Konvention* handelt, sondern nur um eine (unverbindliche) *Deklaration* der Vereinten Nationen, also nicht um Völkerrecht im strengen Sinne des Wortes,[43] so gibt doch dieses Toleranz-Dokument zumindest die Richtung an, in die das innerstaatliche Recht gemäß der zwischenstaatlichen Erklärung von 1981 weiterentwickelt werden sollte. Gleichzeitig können deren Erläuterungen als Interpretationshilfen für die (insgesamt wenigen) Expressis-Verbis-Erwähnungen von „Toleranz" in anderen Völkerrechtsdokumenten

42 Abgedruckt in: Human Rights. A Compilation of International Instruments, New York 1988, S. 125 f.; deutsch in: Christian Tomuschat (Hrsg.): Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz, Bonn 1992, S.198 f.; den Toleranzbegriff im Völkerrecht erörtert Francesco Margiotta Broglio: Tolerance and the Law, in: Ratio Juris, Jg. 10, Oxford 1997, S. 252 ff.

43 Seit 1967 liegt ein von der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen erarbeiteter Vertragsentwurf über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz vor, der aber bisher nicht der Generalversammlung zur Abstimmung eingereicht worden ist; vgl. Draft Convention on the Elimination of All Forms of Religious Intolerance, abgedruckt bei: Ian Brownlie (Hrsg.): Basic Documents on Human Rights, Oxford 1981, S. 111 f.

dienen. Immerhin finden sich Verweise auf das Toleranzprinzip in der Präambel der Charta der Vereinten Nationen von 1945, in Artikel 26 der Universalen Erklärung der Menschenrechte von 1948, in Artikel 13 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966, in der Präambel der Deklaration über die Prinzipien des Völkerrechts von 1970, und in der Präambel und im Artikel 29 der Konvention über die Rechte des Kindes von 1989.

Um diesen Abschnitt mit Deutschland zu beenden: das dem Völkerrecht entsprechende Verfassungsgebot des GG-Art. 3, Abs. 3, niemanden seines Glaubens oder seiner religiösen Anschauungen wegen zu benachteiligen oder zu bevorzugen, wird durch GG-Art. 140 und das dadurch ermöglichte Weitergelten der Artikel 137, Abs. 5, und 138 der Weimarer Verfassung von 1919 verletzt. Menschenrechtsgemäß wäre ein Tolerieren aller Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften in gleicher Weise und nicht ein Privilegieren vom Staat ausgesuchter Religionsgemeinschaften nebst einem dadurch ermöglichten Diskriminieren der Anders- und Ungläubigen. Warum eigentlich – diese Provokation mag ich mir nicht verkneifen – sollte in Deutschland ein steuerzahlender Agnostiker, Atheist, Buddhist, Freikirchler, Hindu, Jude, Moslem, Shintoist oder Zeuge Jehovas *tolerieren*, daß mit seinem Geld der Staat die durch ihn privilegierten Glaubensgemeinschaften subsidiiert? Warum dürfen nur bestimmte Kirchen den Staat als kostenlose Dienstleister zum Einziehen der sogenannten Kirchensteuer benutzen? Und warum sollen sich die Steuerzahler nötigen lassen, ihre höchstprivate Kirchenzugehörigkeit oder deren Fehlen dem Finanzamt und vor allem dem Arbeitgeber zu offenbaren? Mit einem Wort: Haben wir es bei dem mit GG-Art. 3 konfligierenden GG-Art. 140 nicht mit verfassungswidrigem Verfassungsrecht zu tun?

(6)

Bedenkt man es recht, ist „Toleranz“ eine vordemokratische Vokabel.

Sprachlich leitet sich *tolerantia* von *tolerare* ab,[44] bedeutet: Geduldiges Ertragen, Erdulden, Geduld, setzt also das Vorhandensein eines mit dem eigenen Anliegen nicht übereinstimmenden, als Übel empfundenen Verhaltens eines Anderen voraus, das aber diesem freigestellt wird, so wie es Aurelius

44 Erstbeleg als Substantiv bei Cicero (Paradoxa Stoicorum, 27: „tolerantia rerum humanarum“; De finibus, 2, 94: „toleratio“). Vgl. Hubert Cancik/Helmut Schneider (Hrsg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 12/1, Stuttgart/Weimar 2002, S. 657-668: „Toleranz“.

Augustinus (354-430) zugespitzt formulierte: „tolerantia non est nisi in malis“.[45] Im 16. Jh. aus dem Lateinischen als „tolerantz“ entlehnt,[46] bedeutete und bedeutet dieses Wort das Geltenlassen von anderer Leute Auffassungen und Handlungen, die den eigenen Meinungen und Verhaltensweisen widersprechen. Schärfer noch im Englischen des OED: „Tolerance – The action or practice of enduring or sustaining pain or hardship; the power or capacity of enduring“.[47]

Jedenfalls gehört „Toleranz“ wie „Freiheit“ und „Democracy“ zu jenen Prinzipien, die leichter zu proklamieren sind als zu definieren. Die politische Klasse goutiert deren plakativen, weniger ihren normativen Stellenwert. Zuweilen begnügt man sich damit, „Toleranz“ als Synonym von „Freiheit“ oder als Antonym von „Intoleranz“ zu kennzeichnen, was das Definitionsproblem nur verschiebt, ohne auch nur den Ansatz einer Lösung zu bieten. Eine häufig benutzte Begriffsbestimmung hat einen international bekannten liberalen Ideenhistoriker zum Autor: *„Toleration is a policy of patient forbearance in the presence of something which is disliked or disapproved of. Tolerance must be distinguished from freedom or liberty precisely because it implies the existence of something believed to be disagreeable or evil“*.[48] „Toleranz“ – eine Tugend, „Tolerieren“ – ein Tun, beides in Beziehung auf etwas, mit dem der „Duldende“ nicht übereinstimmt. Ein widerwilliges Gewährenlassen. Religionsfreiheit als Duldung eines Übels in der Überzeugung, daß alle Religionen falsch sind, außer der eigenen falsch, und daß es besser wäre, wenn keine Übel, also keine anderen Religionen existierten.[49] Toleranz als Tugend der Gläubigen gegenüber den Ungläubigen, der Richtiggläubigen gegenüber den Falschgläubigen. Toleranz als Taktik und nicht als Strategie. Als politische Klugheitsregel, welcher man sich bedient, solange man nicht stark genug ist, sie erübrigen zu können. Die zynische Toleranz derjenigen, die sich nie fragen, warum immer nur sie und nie die anderen recht haben.

Und genau da liegt, demokratietheoretisch, der Haken. Parteien, die immer recht zu haben beanspruchen, sind genau so wenig einer demokratischen

45 Augustinus: Enarratio in Psalm 32.

46 Jakob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch, Bd. 11, Leipzig 1935, S. 631, mit dem Hinweis auf Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel, Bd. 9, Weimar 1941, S. 440 (Juni 1541).

47 The Oxford English Dictionary, Bd. 11, Oxford 1933.

48 Maurice Cranston: „Toleration“, in: Encyclopedia of Philosophy, Bd. 8, London 1967, S. 143.

49 Vgl. Theophil Lessing: De religionum tolerantia [1669], Hrsg: Günter Gawlick / Wolfgang Milde, Göttingen 1991, S. 68.

Legitimation fähig wie Päpste einer sich für alleinseligmachend ausgebenden Kirche oder eines Staates Präsidenten, der seine Angriffskriege mit einem *We are a nation under God* legitimiert. Wer sich im alleinigen Besitz der Wahrheit wähnt, der braucht die anderen Parteien, Kirchen oder Nationen gar nicht, oder höchstens zum Subordinieren oder Konvertieren, dem dann eigentlichen Hintersinn des Tolerierens.

Nicht umsonst spricht der scharfdenkende Kant von dem „*hochmütigen* Namen der Toleranz“,[50] und bei M. Mendelssohn (1729 – 1786), selbst einem Opfer von Intoleranz *und* Toleranz, heißt es: „Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz […]. So lange noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert, scheint mir diese Toleranzgleißnerei noch gefährlicher als offene Verfolgung. Montesquieu hat schon den verderblichen Gedanken gehabt, daß das beste Mittel zur Bekehrung nicht Härte und Verfolgung, sondern Sanftmut und Duldung sei, und mir kommt es vor, als wenn dieses eigentlich, und nicht Weisheit und Menschenliebe, jetzt das herrschende Prinzip sein solle“.[51] Und bei dem in gleiche Richtung denkenden J. W. Goethe findet sich der Satz: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“.[52]

Toleranz ist im Gegensatz zu Demokratie ein Begriff nicht des Miteinanders sondern des Gegeneinanders, höchstens des Nebeneinanders. Der eine ist dem anderen eher eine Gefährdung denn eine Bereicherung. Handelt es sich gar um eine von den Mächtigen den Ohnmächtigen gewährte Narrenfreiheit, dann ist „*repressive* Toleranz“, ein von H. Marcuse (1894 - 1971) in Aufwiegelungsabsicht zum Entsetzen all derjenigen, die den Realkapitalismus für die beste aller Welten halten, geprägter Begriff die passende Wortwahl.[53]

Aber ist es eigentlich vertretbar, mit Lessings *Nathan* die Frage nach dem echten Ring auf sich beruhen zu lassen? Ist es überhaupt ratsam, um der Freiheit willen dem Irrtum das gleiche Recht einzuräumen wie der Wahrheit? Be-

---

50 Kant: Rechtslehre (wie Anm. 8) S. 221.

51 Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 8, Stuttgart 1983, S. 203; Bd. 20, Teil 2, Stuttgart 1994, S. 179. Vgl. Alexander Altmann: Gewissensfreiheit und Toleranz, in: Mendelssohn-Studien, Bd. 4, Berlin 1979, S. 9-46; Eva J. Engel: Lessing, Mendelssohn, Friedrich II., in: Bruno Strauß: Moses Mendelssohn in Potsdam [1929], Berlin 1994, S. 47-84; dies.: Von ‚Relativ wahr?’ zu: ‚Relativ falsch’ - Jacobis Eingeständnis, in: Eva Schürmann (Hrsg.): Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts, Stuttgart 2002, S.221-249.

52 Goethe: Berliner Ausgabe, Bd. 18, Berlin und Weimar 1972, S. 610.

53 Herbert Marcuse: Repressive Toleranz, in: Wolf (u. a.): Kritik der reinen Toleranz (7. Auflage!) (wie Anm. 12) S. 93 ff. – Vgl. die Kritik von z. B. Friedrich Schnapp: Toleranzidee und Grundgesetz, in: Juristenzeitung, Jg. 40, Tübingen 1985, S. 857.

gründet nicht, zu Ende gedacht, das Nachgeben des Klügeren gegenüber den Dummen deren Weltherrschaft? Toleranz also ein fauler Frieden, ein feiger Kompromiß, ein Selbstmord der Vernunft, wie es Nietzsche sah?[54] Sollen wir wirklich, so ist gefragt worden,[55] antisemitische Meinungen tolerieren, um den jüdischen Überlebenden der KZ die Tugend der Toleranz zu lehren? Sollten die Guten nicht lieber die Schlechten befehden, statt sie zu dulden? Man kann doch auch keinen Arzt tolerieren, der 41° Celsius für die durchschnittliche Körpertemperatur eines gesunden Menschen hält.[56]

Es geht nicht darum, den kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen einer Homo-homini-lupus-Gesellschaft und einer Homo-homini-deus-Gemeinschaft zu entdecken, ein Quadratur-des- Kreises-Problem. Oder die Wahrheit für kompromißfähig mit der Unwahrheit zu halten. Das ist sie nicht! Aber da zur Wahrheit auch der Weg zu ihr gehört wie der Weg von ihr zu einer umfassenderen Wahrheit auch, bedeutet ein Verzicht auf die Glaubens- und Meinungsfreiheit tatsächlich ein Verzicht auf die Wahrheit selbst. Der Weg vom Aberglauben zum Glauben, vom Glauben zum Meinen, vom Meinen zum Wissen ist ohne Irrtümer nicht zu haben. Für den Einzelnen so wenig wie für die Gesellschaft. Insofern gehören alle Überzeugungen, auch die irrtümlichen, zum *knowledge in the making*. Vor dem Forum der Wissenschaft würde eine gleiche Gültigkeit der Meinungen eine Gleichgültigkeit gegenüber ihren Inhalten bedeuten. Die gleiche Gültigkeit dieser Meinungen vor dem Forum der Zwangsgewalt des insofern neutralen Staates aber gehört zu den Bedingungen der Bewußtseinsentwicklung in der Gesellschaft.

Der sich seiner selbst bewußt werdende, der selbstbewußt gewordene Mensch bedarf der Anerkennung des anderen als eines gleichermaßen seiner selbst bewußt werdenden Menschen. Insofern sind Menschenrechte zuallererst Mitmenschenrechte. Wie es Hegel in seinen klassisch gewordenen Texten über Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins formulierte: „Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend“, und: „So bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir

54 Vgl. Nietzsche: Werke, hrsg. von Karl Schlechta: Bd. 2, München 1977, S. 610, 1165.

55 Vgl. W. Sadurski: The Paradox of Toleration, in: Law, Life and the Images of Man, Berlin 1996, S. 386.

56 Dieses Beispiel verwendet Kaufmann: Rechtsphilosophie (wie Anm. 12), S. 335, im Rahmen seiner äußerst anregenden Überlegungen zum Toleranzproblem, die mit seinem kategorischen Imperativ der Toleranz enden: „Handle so, daß die Folgen deiner Handlung verträglich sind mit der größtmöglichen Vermeidung oder Verminderung menschlichen Elends“ (S. 344).

als frei anerkannt wird".[57] Nicht Toleranz – Anerkennung ist genuin demokratisches Vokabular.

Toleranz also nur für Tolerante? Wohin dann, bitte sehr, mit den Intoleranten? Die unbequeme Frage, ob die Demonstrationsfreiheit auch für Neonazis gelte?, ist längst bündig beantwortet worden: „Die demokratische Verfassungsordnung kann nicht durch Amputation ihrer selbst verteidigt werden".[58]

Gleichwohl ist das Modell einer grenzenlosen Freiheitsgewährleistung mit einem fundamentalen Geburtsfehler behaftet. Die Idee, daß sich auf dem „Marktplatz der Meinungen" Wahrheit und Gerechtigkeit infolge ihrer eigenen Überzeugungskraft, also im Selbstlauf zumindest iterativ durchsetzen, hat sich längst als Illusion erwiesen. Auf „herrschaftsfreie Dialoge" setzen nur noch die Ideologen. Wo keine Zugangsgleichheit zu den Medien, geschweige denn eine Verfügungsgleichheit über sie besteht, gibt es keine „kommunikative Freiheit" für jedermann. Das in dieser Beziehung gewiß unverdächtige Bundesverfassungsgericht hat vor Jahren schon davor gewarnt, daß dann, wenn man den „Meinungsmarkt" dem „freien Spiel der Kräfte" überläßt, eine „Konzentration von Meinungsmacht" und damit die Gefahr ihres Mißbrauchs zum Zwecke einseitiger Einflußnahme auf die öffentliche Meinung entsteht.[59]

Die Rückkoppelung des Toleranzgebotes an die Demokratie verbietet es, das Recht eines jeden auf eine eigene Meinung wesentlich als Recht auf Meinungslosigkeit zu interpretieren (wie das Recht auf Bildung als Recht auf Dummheit, das Recht auf Arbeit als Recht auf Faulheit oder das Recht auf Wohnung als Recht auf Obdachlosigkeit), obwohl es das alles im Grenzfall auch ist. Wer zum Kriterium von Freiheitsrechten das Recht auf Unfreiheit erklärt, hat schon begonnen, die Sklaverei zu tolerieren. Dem ahnungslosen Bürger stehen übrigens weder machtlose Eigentümer noch ein gewaltloser Staat gegenüber.

---

57 Hegel: Werke (Suhrkamp), Bd. 3, Frankfurt 1979, S. 147; Bd. 10, S. 220. Vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung, Frankfurt 1992, rez. in: Utopie kreativ, 33-1993, S. 175.

58 Martin Kutscha: Demonstrationsfreiheit – auch für Neonazis?, in: Till Müller-Heidelberg (Hrsg.), Grundrechte-Report 2002, (wie Anm. 11), S. 136.

59 Vgl. BVerfGE, Bd. 57, S. 323.

Dietrich Hoffmann

Über die Schwierigkeiten einer Erziehung zur Toleranz

Es kommt nicht von ungefähr, daß der Begriff Toleranz in der Epoche der Aufklärung eine neue, über die Antike und über die mittelalterliche Verwendung hinausgehende Bedeutung erhält. Und es versteht sich beinahe von selbst, daß sie der Zeit entsprechend mit dem pädagogischen Auftrag verbunden wird, Toleranz zu lehren – und zu lernen. Die Frage, ob dies überhaupt möglich ist, wird dabei nicht gestellt. Etwas genauer ausgedrückt: Es ist selbstverständlich möglich, allen alles zu lehren; Schwierigkeiten treten deshalb auf, weil keineswegs alle alles lernen. Der Pädagoge Max Liedtke hat 1994 in einem Aufsatz über die „Bildungsaufgabe an der Schwelle zum 3. Jahrtausend“ verlangt, daß die Toleranzfähigkeit in Zukunft „zentraler Inhalt eines Bildungsprogramms ... werden müsse“.[1] Für die in der Literatur Bewanderten steht fest, an welcher Stelle die Forderung nach Toleranz in der Moderne zuerst formuliert wurde: von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) in „Nathan der Weise“, 3. Aufzug, 7. Auftritt: „Es strebe von euch jeder um die Wette, die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, mit innigster Ergebenheit zu Gott, zu Hilf!“[2] Da bezüglich der Religionen der „rechte“ Ring nicht „erweislich“ ist, wie es von Nathan schon einige Sätze davor metaphorisch ausgedrückt wird: Judentum, Christentum und Islam theoretisch nicht daraufhin unterschieden werden können, welcher Glaube der „richtige“ ist, soll „jeder seiner unbestochnen, von Vorurteilen freie Liebe“ nacheifern, um die Kraft des Rings, „vor Gott und Menschen angenehm ... zu machen“, hervorzubringen.

Auf dieses Beispiel passen jedoch die von mir zuvor angedeuteten Bedenken nicht. Lessing verfährt geschickt: er zeigt einen Weg, auf dem Toleranz

1 Max Liedtke: Bildungsaufgaben an der Schwelle zum 3. Jahrtausend – Zielvorstellungen, Entwicklungstrends und anthropologische Rahmendaten, in: Norbert Seibert / Helmut J. Serve (Hrsg.): Bildung und Erziehung an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Multidisziplinäre Aspekte, Analysen, Positionen, Perspektiven. München 1994, S. 184 - 213.

2 Gotthold Ephraim Lessing: Sämtliche Werke, Band 3, Leipzig o. J., S. 307. Da es in diesem Zusammenhang nicht um die Philologie des Textes geht, habe ich die Schreibweise der in meinen Bemerkungen angepasst.

praktiziert werden soll, ohne sie selbst zu fordern, und er gibt zudem ein Ziel an, das auf einer unverfänglichen Ebene liegt.[3] Er fokussiert das Toleranzproblem auf das Dulden, Ertragen oder Geltenlassen von je anderen Religionen, so wie es nach den globalen (vorzugsweise auf die „alte Welt" bezogen), regionalen und lokalen Konflikten des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit im 18. Jh. gelöst werden mußte, wenn das Bürgertum erstarken und den Adel ablösen, d.h. mit den vom Feudalismus zu seinen Lasten bewirkten Zuständen aufräumen wollte. So gesehen ging es damals bei der Toleranz nicht um die Verwirklichung von abstrakten humanitären Idealen, sondern um die Schaffung von offenen Märkten und die Ermöglichung von ungestörtem Verkehr. Dies ist der eigentliche Grund dafür, warum Diesseitigkeit und Nützlichkeit in den Blick genommen werden: „Während Cicero das Wort ... als Bezeichnung für das Ertragenkönnen all der Dinge, Umstände und Widrigkeiten verwendet, die Menschen im Laufe ihres Lebens zuzustoßen pflegen, wandelt sich der Ausdruck im Anschluß vor allem an John Lokke (epistola de tolerantia) und vor dem Hintergrund blutiger Kriege ... in einen sozialpolitisch akzentuierten Relationsbegriff.[4] Er bezieht sich sehr bald aber nicht mehr nur auf religiöse, sondern auch auf kulturelle und politische Auffassungen und wird inzwischen gegenüber „ethischen, sprachlichen und rassischen Minderheiten" sowie „ganz allgemein" gegenüber allen gebraucht, die sich als „verschieden betrachten oder betrachtet werden, wie beispielsweise Homosexuelle, Geisteskranke oder Behinderte"[5] Seitdem wird die Toleranz als eine Tugend betrachtet, die pädagogisch *stimuliert*, *trainiert* – und *optimiert* werden kann. „Die zu

3 Der Kern der Ringparabel stammt aus dem „Dekameron" des G. Boccaccio (1313-1375) und ist Gegenstand der dritten Geschichte (Vgl.: Giovanni Boccaccio: Das Dekameron. Übertragung von Karl Witte, München o. J., S. 53 f). Die Quelle der Fabel könnte in der fünften Sure des Koran liegen. Doch steht im Abschnitt 49: „Einem jeden Volke gaben wir Norm (Religion) und einen offenen Weg. Wenn es Allah nur gewollt hätte, so hätte er auch allen nur einen Glauben gegeben; so aber will er euch in dem prüfen, was euch zuteil geworden ist. Wetteifert daher in guten Werken, denn ihr werdet alle zu Allah heimkehren, und dann wird er euch über das aufklären, worüber ihr uneinig wart." (Der Koran. Übertragung Ludwig Ullmann, Bearbeitung Leo Winter, München) 1959, S. 97 Mit anderen Worten; Nathan interpretiert den Koran unter dem Gesichtspunkt der Toleranz.

4 Alois Wierlacher: Zur Verknüpfung von Toleranz und Intoleranzforschung, in: Kritik und Geschichte der Intoleranz. Hrsg. von Rolf Kloepfer und Burckhard Dücker, Heidelberg 2000, S. 295. Wierlacher gibt an, daß der Begriff tolerantia 46 v. Chr. von M. Tullius Cicero (106 - 43 v. Chr.) verwendet wird, wobei unklar ist, ob er ihn selbst geschaffen oder übernommen hat.

5 Norberto Bobbio: Das Zeitalter der Menschenrechte. Ist Toleranz durchsetzbar? Berlin 1999, S. 87.

entwickelnde Fähigkeit des Ertragens“, heißt es im Vorwort zu einem Sammelband zur „Kritik und Geschichte der Intoleranz“ „hat als Wende- oder Angelpunkt das Lernen“.[6] Wenn es so wäre, ginge es darum, Toleranz bei allen, zumindest aber bei möglichst vielen Menschen dauerhaft zu entwickeln, für einen realistisch bzw. kritisch denkenden Pädagogen eine Illusion, wie sie mit den meisten zum Zwecke einer Abwälzung von politischer Verantwortung auf pädagogische Institutionen übertragenen Aufgaben verbunden sind. In einer toleranten Gesellschaft könnte das Ziel möglicherweise erreicht werden, und zwar unvermittelt durch Sozialisation. Wie aber kann dies in Gesellschaften gelingen, denen Toleranz völlig zu fehlen scheint? Erziehung zur Toleranz dürfte nicht bedeuten, alles ertragen zu lehren bzw. zu lernen, denn es ist nicht alles erträglich. Wo aber die Grenzen zwischen möglicher Toleranz und notwendiger Intoleranz verlaufen, Intoleranz benötigt wird, kann in einer pluralistischen bzw. polykulturellen Gesellschaft wie zum Beispiel der unseren nicht ein für allemal festgelegt werden. Infolgedessen kann es gar nicht gelingen, im voraus festzulegen, was wann toleriert werden muß bzw. toleriert werden kann – und was nicht. Eine „Toleranzerziehung“, bei der vermittelt würde, was zu tolerieren ist und was nicht, ließe die so Erzogenen ratlos, wenn neue, unvorhergesehene Situationen auftreten. Was erlernt werden könnte, wäre lediglich der souveräne und kreative Umgang mit der Toleranz. Eine derartige Aufgabe wird aber gemeinhin nicht der Erziehung, sondern der Bildung zugeordnet.[7] „Toleranzbildung“ kann aber ebensogut gelingen wie mißlingen, denn Bildung kann nicht vermittelt, sondern nur *ermöglicht* werden, und zwar lediglich durch das Angebot von Gelegenheiten zu entsprechenden Erfahrungen: Bildung steht der Pädagogik nicht ohne weiteres zur Verfügung. Diese Behauptung ist nur dann verständlich, wenn unter Bildung nicht verstanden wird, womit sich viele zufrieden geben, nämlich eine gehörige Portion Wissen und Können – mehr oder weniger „klassischen Zuschnitts“. Darum geht es hier nicht, und kann es auch nicht gehen, zumal es

6 Kritik und Geschichte der Intoleranz (wie Anm.4), S. XXII.

7 Ob das geschehen kann, hängt nicht zuletzt davon ab, wie beide pädagogischen Prozesse definiert werden. Da ich im vorliegenden Zusammenhang nicht darauf eingehen kann, schlage ich vor, die Sache auf sich beruhen zu lassen. Es mag gegebenenfalls auch umgekehrt sein. Die Unterscheidung soll verdeutlichen, daß es um zwei völlig verschiedene pädagogische Vorgänge geht. Wenn Bildung in der Fähigkeit zur Verfügung des Menschen über sich selbst besteht, wie der Pädagoge Heinz-Joachim Heydorn (1916-1974) meinte, könnte Toleranz im Verzicht auf die Verfügung über einen anderen Menschen bestehen - und selbst eine Erscheinung von Bildung sein. Mit ihr wäre auch (moralisch) zu entscheiden möglich, ob darauf verzichtet wird oder nicht.

von diesem „Besitz“ keine zwingende Verbindung zu einem entsprechenden Verhalten gibt, wie die Erfahrung zeigt. L. Klingberg hat 1957 in der Zeitschrift „Pädagogik“ auf die andere Bedeutung und damit auf die zweite Aufgabe von Lehr- und Lernprozessen aufmerksam gemacht: „Der Unterricht vermittelt den Schülern nicht nur einen bestimmten 'Stoff ..., sondern er soll den jungen Menschen auch mit sich selbst vermitteln, das heißt, er soll den Heranwachsenden 'zu sich selbst kommen lassen' ...“.[8] Allerdings spricht er dabei von der Entwicklung der Fähigkeiten und Kräfte des Menschen bzw. der „Entfaltung des Menschentums“[9] so, als läge dies in ihm dergestalt verborgen vor, daß es lediglich herausgetrieben werden müsse. Das ist ein Irrtum, zumindest eine mißverständliche Beschreibung. Wahrscheinlich liegen in solchen Fehldeutungen und Mißverständnissen die Gründe dafür, daß in den seit der Zeit Lessings vergangenen Jahrhunderten die Erziehung zur Intoleranz stets erfolgreicher gewesen ist als die zur Toleranz, – und Toleranz gegenüber schwerwiegenden Differenzen meist durch Gesetze bzw. mit Macht durchgesetzt werden mußte. Wenn überhaupt, ist Toleranz in der Vergangenheit dadurch gesichert worden, und nicht durch Erziehung.

Gemeinhin wird man also davon ausgehen müssen, daß Toleranz wie Intoleranz nicht durch intentionale Erziehung bzw. intrinsische Bildung erworben werden, sondern durch die bereits erwähnte Sozialisation, also im Zuge der Integration in gegebene gesellschaftliche Strukturen. Ich gebe ein Beispiel. An der Ulster-Universität von Belfast wurde von dem Soziologen Paul Conolly und anderen eine Studie über das „kulturelle und politische Bewusstsein“ von Drei- bis Sechsjährigen erarbeitet. Bei der Befragung von 352 Kindern in 44 Schulen und Kindergärten in Nordirland stellte sich heraus, daß die erstaunlicherweise von den Erwachsenen vertretene Auffassung, die Kinder blieben unberührt von dem, was um sie herum vorgeht, falsch ist. Sie orientieren sich vielmehr an Sinnbildern wie den Fahnen des „eigenen Lagers“ und lehnen die „Gegenseite“ schon zum Zeitpunkt der Einschulung prinzipiell ab. Die englische Fahne ist für einen sechsjährigen katholischen Jungen „scheußlich. Ich hasse alles Englische, und ich liebe alles Irische.“ Und ein gleichaltriges Mädchen ergänzt: „Nur böse Menschen haben diese Fahne. Und das ist alles, was ich über diese Fahne weiß.“[10] Dem entspricht die Äuß-

8 Lothar Klingberg: Zu einigen Grundfragen der Unterrichtsmethode, in: Pädagogik, Berlin 12 (1957), S. 912.

9 Ebd.

10 Peter Nonnenmacher: „Nur böse Menschen haben so eine Fahne“. Was Vorschulkinder in Nordirland über die „anderen“ denken, in: „Göttinger Tageblatt“ v. 2. August 2002, S. 2.

erung eines protestantischen Kindes über die Katholiken: „Katholiken sind anders als normale Menschen, weil sie schlechter sind“.[11] Die Ressentiments und der Haß, d.h. die fehlende Toleranz, wurden nicht durch die „Apartheitserziehung“ der Schule verursacht, auch wenn diese sie verstärkt, sondern durch das gesellschaftliche Umfeld. Sie können nicht abgebaut werden, so lange sich die Lebensbedingungen nicht ändern, unter denen Kinder und Jugendliche in Nordirland aufwachsen.

Ich denke, daß der Fall für sich spricht. Er macht zugleich eine weitere Schwierigkeit deutlich. Erziehung bzw. Bildung zur Toleranz bedeutete in vielen Fällen zunächst Abbau von vorhandener Intoleranz[12], zumindest den der Attitüde von Überlegenheit, von Überheblichkeit. Am besten geschieht dies dadurch, daß man sich eingesteht, über sich selbst gemeinhin im Unklaren – und auf der ständigen Suche nach einer Identität zu sein. Die dadurch offenbar werdende Unsicherheit macht die Anerkennung Anderer und Fremder möglich.[13]

Vor diesem Hintergrund ist zudem zu überlegen, ob es genügt, Anderes und Fremdes zu dulden, zu ertragen oder gelten zu lassen. In dieser Einstellung ist die Behauptung enthalten, das eigene Verhalten sei letztlich doch das wahrere, richtigere bzw. gerechtere. Bei J. W. von Goethe (1749-1832) lesen wir: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“[14] Da inzwischen die übergeordneten Kriterien, nach denen früher im Hinblick darauf geurteilt

11 Ebd.

12 Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß das Verhältnis der Bürgerinnen und Bürger beider deutscher Staaten jahrzehntelang von gegenseitiger Intoleranz belastet war, Toleranz also nur dem jeweiligen politischen Partner in Ost und West gegenüber an den Tag gelegt bzw. pädagogisch gefördert wurde. Antikapitalismus bzw. Antisozialismus ergänzten einander sozusagen im Falschen. Ein Aufruf zum „Haß“ ging von F. Lange (1898-1981) aus, der auf dem V. Pädagogischen Kongreß in Leipzig als Volksbildungsminister ausdrücklich forderte, in der DDR müsse „zum Hass gegen die Feinde unseres Volkes erzogen werden“ zu denen er die Bevölkerung der BRD rechnete. Fritz Lange: Die Aufgaben und Probleme der deutschen Pädagogik, in: Aus den Verhandlungen des V. Pädagogischen Kongresses Leipzig, Berlin 1965, S. 65.

13 , 256. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß zuerst Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782-1852), der in seiner Pädagogik danach strebt, „die Menschen ihnen selbst zu geben“ und damit in bezug auf Bildung ähnlich argumentierte wie H.-J. Heydorn und L. Klingberg, der den wesentlichsten Impuls menschlichen Handelns darin sah, „sich Geltung und Ansehen“, d. h. Anerkennung, zu verschaffen. Er suchte in seiner Pädagogik diesem Streben infolgedessen entgegenzukommen. Vgl.: Klaus Giel: Friedrich Fröbel, in: Hans Scheuerl (Hrsg.) Klassiker der Pädagogik. Erster Band. München 1979, S. 250, 256.

14 Johann Wolfgang von Goethe: Sämtliche Werke. Bd. 4: Maximen und Reflexionen, Leipzig o. J., S. 157.

wurde, verloren gegangen sind und zugleich deutlich geworden ist, daß sie auch durch pragmatische, d.h. aus dem praktischen Handeln gewonnene nicht gültig ersetzt werden können, wie es G. E. Lessing den Nathan zumindest hoffen ließ, plädieren viele Autorinnen und Autoren gegenwärtig für die „Anerkennung“ des Differenten bzw. der Differenz und ein entsprechendes pädagogisches Bewußtsein. Am ausführlichsten wird diese Position im Anschluß an Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) und George Herbert Mead (1863-1931) von Axel Honneth (geb. 1949) diskutiert.[15] Da ich den Ansatz im Rahmen dieses kurzen Beitrags nicht weiter ausführen kann, verweise ich nur darauf, daß Jürgen Habermas (geb.1929) entsprechende Überlegungen darauf konzentriert, daß es dabei darauf ankommt, „jede Person ... als Mitglied von Gemeinschaften“ anzuerkennen, „die in jeweils andere Konzeptionen des Guten integriert sind“.[16] Es ist leicht zu erkennen, daß dies eine eher sozialutopische als eine realistische Position ist. Sie mag geeignet sein, sozialpolitische und staatsrechtliche Probleme zu lösen, die mich hier beschäftigenden pädagogischen verkleinert sie nicht, sondern vergrößert sie. Wenn man nicht weiß, wie die Kinder in Nordirland dazu bewegt werden sollen, einander zu *tolerieren*, wie sollten sie dann durch Erziehung oder Bildung dazu gebracht werden, einander *anzuerkennen*?[17] Ich muß sicher nicht betonen, daß dies generell und überall gilt. Doch auch das kann gerade nicht bedeuten – und damit schließt sich der Kreis –, daß man zu Toleranz „an und für sich“ erziehen sollte, falls es überhaupt möglich wäre. Es käme stets auf die Vorbereitung einer bestimmten Toleranz – oder Intoleranz – in einer konkreten politisch-gesellschaftlichen Situation an; sie müßte zuvor einigermaßen sicher identifiziert werden. K. Priester hat in einem Aufsatz über Probleme der Friedenserziehung – zu einer Zeit, als diese noch eingehend diskutiert wurde – einleuchtend geschildert, daß der pädagogische Umgang mit sozialen Konflikten verlangt, „die abstrakte Argumentationsebene aufzugeben ..., aber

15 Vgl. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1994. Richard Sennett: Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin 2002.

16 Jürgen Habermas: Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. 2. Aufl., Frankfurt am Main 1993, S. 177. Vgl. auch Heinz Kimmerle: Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens. Bochum 1983.

17 In Parallele zur Anmerkung 12 füge ich hinzu: Wir haben erfahren, daß es ungleich leichter war, von der BRD aus die DDR zu tolerieren, als sie anzuerkennen. Sie politisch anzuerkennen bedeutete keineswegs, sie auch vollständig völkerrechtlich gleich zu behandeln, - und eine Erziehung zur Anerkennung fand nicht statt, weil sie nicht durchzusetzen gewesen wäre. Gleichwohl hat die betreffende Politik auf beiden Seiten die Vereinigung befördert.

konkret und historisch ... zu argumentieren. Ein solcher Zugang schließt unhistorisch-normative Setzungen ebenso aus, wie funktionalistische Zielbestimmungen. Ein solcher Zugang braucht ... theoretische Kategorien und Maßstäbe, mit deren Hilfe gesellschaftliche Probleme zunächst einmal als solche erkannt werden können. Zu fordern wäre ... eine ... Analyse gesellschaftlicher Sachverhalte und Prozesse ...“[18] Darum würde es sich bei einer realistisch angelegten Erziehung oder besser: Bildung zur Toleranz handeln. Auch durch die Suggestion, die von den Annahmen Lawrence Kohlbergs (1927-1987) – im Anschluß an Jean Piaget (1896-1980) – über die „Stufen der moralischen Entwicklung“ ausgeht, darf man sich den Blick für die Realität nicht trüben lassen. Die betreffende Entwicklung verläuft über sechs Stufen bis zu der sogenannten *postkonventionellen* Ebene, aber nur dann, wenn endogene und exogene Faktoren optimal zusammenspielen. Die meisten Menschen kommen über die *konventionelle* Ebene nicht hinaus. Aber selbst dann, wenn man weiß, was man tun sollte, so wie es in den Untersuchungen Kohlbergs durch die Befragung über dilemmatische Situationen festgestellt wird, bedeutet das noch lange nicht, daß man auch tut, was man tun soll. Im Gegenteil: das Befangensein im moralischen Konventionalismus führt im Falle von Konflikten zur Orientierung an der Gruppe, der man sich zugehörig fühlt – und dies erhöht die Neigung zur Intoleranz nach außen.[19]

Ebensowenig wie von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen kann man aber von den anthropologischen Voraussetzungen absehen, wenn man die Schwierigkeiten bestimmen will, die einer Erziehung zur Toleranz entgegenstehen. „Alle menschlichen Bewußtseinsleistungen entfalten sich in einer gesellschaftsgeprägten Umwelt“, schreibt W. Hollitscher (1911-1986), „ohne dabei ihre Herkunft – die Wurzeln, aus denen sie hervorstiegen – verleugnen zu können“.[20] Dabei hängt zunächst einiges davon ab, ob man akzeptiert, was von einzelnen Anthropologen wie Sigmund Freud (1856-1939) oder Konrad Lorenz (1903-1989) angenommen wird, nämlich daß der Mensch über einen Aggressionstrieb bzw. über Aggression als eine Art Energie verfügt, die z.B. bei der Begegnung mit Fremdem, in Situationen von Bedrängnis unter Begleitung von Angst oder Furcht etc. freigesetzt wird. In der

18 Karin Priester: Über die Schwierigkeiten einer „Erziehung zum Frieden“, in: Christoph Wulf: Kritische Friedenserziehung. Frankfurt am Main 1973, S. 81 f.

19 Vgl. Stefan Aufenanger/Detlef Garz/Michael Zutavern: Unterrichtspraxis nach Lawrence Kohlberg. München 1981, S. 58 ff. bes. S. 62; Detlef Garz: Strukturgenese und Moral. Opladen 1983, S. 150 ff.

20 Walter Hollitscher: Aggression im Menschenbild. Marx, Freud, Lorenz. Frankfurt am Main 1970, S. 23.

Reaktion darauf wird Toleranz erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Marxistisch argumentierende Autoren wie der erwähnte Hollitscher lehnen es meist strikt ab, angeborene Aggressionsreaktionen anzunehmen, da sie die Destruktionskräfte des Kapitalismus nicht einem abstrakten Individuum zuschreiben lassen wollen. Dagegen kann man nur einwenden, daß die Annahme immerhin ermöglichen würde, das im real existierenden Sozialismus zutage getretene Destruktive ebenfalls wenigstens teilweise (s. o. Zitat Hollitscher) anthropogen zu begründen.[21]

Solange die Wurzeln die betreffenden affektiven Verhaltensweisen nicht geklärt sind – die Urteile reichen „von ‚völlig' oder zumindest ‚weitgehend angeboren' über 'ein reaktiv' bis hin zu ‚völlig gesellschaftlich bedingt'"[22]-, wird man zumindest annehmen müssen, daß es Grenzen der Duldsamkeit gibt, die bei verschiedenen Individuen und in differenten Situationen unterschiedlich aktualisiert werden, gleichwohl aber bewirken, daß die erwünschte Toleranz nicht gelernt oder nur scheinbar gelernt wird und im entscheidenden Moment gleichsam wieder verloren geht. Dies umso mehr, da „Angst, Furcht und die damit gekoppelte Aggressivität ... bei allen Säugetieren einschließlich des Menschen ... sehr stark von Lernen und Erfahrung (meist von negativer Konditionierung) und damit auch von *kognitiven Komponenten*"[23] abhängen. Eine empirische Studie des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung unter Leitung von Wilhelm Heitmeyer aus dem Jahre 2002 über die „Deutschen Zustände" zeigt ein Ausmaß alltäglicher Intoleranz, wie man es nach mehr als 50 Jahren Politischer Bildung und in einer funktionierenden Demokratie nicht für möglich halten sollte.[24] Man sollte deshalb nicht darauf bestehen, mit dieser oder jener Theorie für die Erklärung bzw. die Deutung menschlichen Verhaltens den Stein des Weisen zu besitzen. Es ist komplexer als früher angenommen und nicht dergestalt auf endogene Mechanismen reduzierbar, wie z.B. S. Freud oder K. Lorenz es angenommen bzw. behauptet haben. Aber auch das Gegenteil, seine vollständige Rückf-

21 W. Hollitscher widerspricht sich auf - aus meiner Sicht - bezeichnende Weise. Zunächst bemerkt er: „Dabei ist beim Menschen ein Aggressionstrieb zumindest umstritten." (Hollitscher a. a. O., S. 126). Etwas später lesen wir: „Es gibt beim Menschen keinen Anhaltspunkt für die Annahme ... angeborener Aggressionsreaktionen auf soziale Situationen" (ebd. S. 150).

22 Gerhard Roth: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt am Main 2001, S. 310.

23 Ebd., S. 314.

24 Vgl. J. Bittner: Deutschland: Wo jeder sich vor jedem fürchtet, in: „Die Zeit" vom 7. November 2002, S. 10 f.

ührung auf exogene Faktoren – mit psychologischen und soziologischen Erklärungen –, greift zu kurz. Die Argumentation muß augenscheinlich etwas anders, d.h. beim Menschenbild im Ganzen ansetzen, und zwar weder bei einem optimistischen noch bei einem pessimistischen, sondern bei einem realistischen.

Welches *gegenwärtig* für die Beurteilung des Problems ausschlaggebend sein sollte, lässt sich am besten bei Gerhard Roth nachlesen, und zwar in seinem im vorigen Jahr erschienenen Buch „Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert".[25] Indem der Autor sowohl die Theorien des Behaviorismus und der Soziobiologie bzw. der Verhaltensbiologie als auch die Annahmen Freuds und Lorenz' begründet ablehnt, soweit diese auf ein *ausschließlich* trieb- oder instinktgesteuertes Verhalten hinauslaufen[26], zwingt er uns, erneut über die Möglichkeit und Notwendigkeit von Erziehung im Lichte der Neurobiologie nachzudenken: „Wir Menschen ... sind ... offenbar mehr als andere Tiere in der Lage, die stammesgeschichtlichen Determinanten des Verhaltens durch Konditionsvorgänge, Erziehung oder Einsicht zu verändern".[27] Allerdings muß nach seinen Worten dabei „die Bandbreite dieser Veränderbarkeit" diskutiert werden.[28] Er kommt damit – wie die Lektüre seiner Argumentation zeigt – nicht sehr viel weiter, als Heinrich Roth (1906-1983) schon vor 30 Jahren im zweiten Band seiner „Pädagogischen Anthropologie", als er der Erziehung darin die Entwicklung des Menschen zu einem Verhalten „moralischer Mündigkeit" auftrug, und zwar ausdrücklich mit Bezug auf Freud bzw. Lorenz und unter der Kategorie der Veränderbarkeit.[29] Alexander Mitscherlich (1908-1982) hatte einen gangbaren Weg aus dem Dilemma engstirniger Interpretationen von Freud und Lorenz gewiesen, indem er beide Ansätze auf ihren anthropologischen Kern zurückgeführt und zu der abstrakten Aggression sowohl eine positive als auch eine negative Konkreti-

25 Vgl. Gerhard Roth: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. (wie Anm. 22), S. 450 ff.
26 Ebd., S. 68.
27 Ebd., S. 90.
28 Ebd.
29 Heinrich Roth: Pädagogische Anthropologie. Band 2: Entwicklung und Erziehung. Grundlagen einer Entwicklungspädagogik. Hannover 1971, S. 556 f.

on hinzugefügt hatte: Aktivität bzw. Aggressivität.[30] Sie sind, was Bildung und Erziehung, Individuation und Sozialisation aus Aggression positiv oder negativ machen bzw. machen können. Der Pädagoge H. Roth rechnet deshalb zur Voraussetzung für moralische Selbstbestimmung „Aufschub der sofortigen Triebbefriedigung, eine an der Geschichte orientierte Lebensperspektive, rationales Planungsverhalten“ sowie ausdrücklich „Toleranz gegenüber Individualität und Pluralität in der Welt- und Wertorientierung“.[31] Er faßt seine Intentionen mit dem Begriff des „innengeleiteten“ Menschen[32] zusammen, den er von D. Riesman übernimmt.[33] Der Neurobiologe G. Roth schließt sich dem im Grunde an, indem er ebenfalls die Autonomie des menschlichen Handelns als entscheidend ansieht, d.h. „die Fähigkeit unseres ganzen Wesens, d.h. Bewusstsein, Unterbewusstes, das ganze Gehirn und den ganzen Körper zusammengenommen, *innengeleitet*, aus individueller Erfahrung heraus zu handeln“.[34]

Diese Autonomie darf aber nicht mit Willensfreiheit verwechselt werden – wie es nach dem Konzept Heinrich Roths möglich war –, einer Fähigkeit, die für unser Überleben in gefährlichen Situationen sogar nachteilig wäre. Die Autonomie Gerhard Roths resultiert aus dem überlebenssichernden „limbischen System“: „Wenn immer es um die Frage geht, was wir als nächstes tun sollen, dann greift das limbische System auf seine Erfahrungen zurück, die im emotionalen, deklarativen oder prozeduralen Gedächtnis gespeichert sind. Diese treten dann als Wünsche, Absichten, Wissensstücke, Handlungsanweisungen und Fertigkeiten in unserem Bewusstsein auf; wir führen sie als bewusstes Ich aus, so als ob wir damit unseren eigenen Vorstellungen folgten“[35]

30 Alexander Mitscherlich: Aggression und Anpassung, in: Herbert Marcuse/Anatol Rapoport/Klaus Horn/Alexander Mitscherlich/Dieter Senghaas/Mihailo Markovic: Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Frankfurt am Main 1968, S. 90. Der beste Beitrag Mitscherlichs zum Thema findet sich noch immer im fünften Kapitel von Alexander Mitscherlich/Margarete Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. Frankfurt am Main o. J., S. 263 ff.

31 Roth: Pädagogische Anthropologie (wie Anm. 29), S. 556

32 Ebd., S. 554.

33 Vgl. David Riesmann: Die einsame Masse, Berlin 1955.

34 Roth: Fühlen, Denken, Handeln (wie Anm. 22) S. 449.

35 Ebd., S. 448. G. Roth spricht auch vom „limbisch-emotionalen Gehirn“ und zählt dazu Kernbereiche im Mittel-, Zwischen- und Endhirn, die emotional-affektive Zustände von Erinnerungen, Vorstellungen, Wertungen und vor allem Handlungen bewirken, „und zwar unabhängig davon, ob diese Leistungen und Zustände bewusst oder unbewusst ablaufen“ (ebd., S. 232).

Wenn Handeln nur mit *Zustimmung* des limbischen Systems möglich wird und auf dem Unbewußten beruht, sind einer Erziehung zur Toleranz auch dadurch enge Grenzen gesetzt. Ausschlaggebend ist, ob negative oder positive Erfahrungen gemacht werden, nicht, welches Wissen erworben und ob entsprechende Verhaltensstrategien vermittelt worden sind. Da die unbewußten Vorgänge im Gehirn auf die bewußten stärker einwirken als umgekehrt, ist „das bewusste Ich ... nicht in der Lage, über Einsicht oder Willensentschluß seine emotionalen Verhaltensstrukturen zu ändern; dies kann nur über emotional ‚bewegende' Interaktionen geschehen"[36]. Damit hängt es aber von starken negativen oder positiven Erlebnissen ab, ob die anerzogene Toleranz hält, was Pädagoginnen und Pädagogen sich davon versprechen, – oder ob nicht trotz aller Bemühungen Intoleranz praktiziert wird. Es ist ein schwacher Trost, daß nach den Befunden und der darauf gegründeten Theorie auch die Umkehrung des Sachverhalts gilt: Die Erziehung zur Intoleranz ist keineswegs erfolgreicher, wie man bei oberflächlicher Betrachtung historischer Vorgänge annehmen könnte – und wie ich oben in anderem Zusammenhang hypothetisch vermutet hatte. Erlernte Intoleranz kann in konkreten Situationen in ausgeführte Toleranz umschlagen und umgekehrt. Die Schwierigkeiten werden dadurch verstärkt, daß sich die Hirnteile, die unser gesellschaftliches Handeln steuern, nach der Auffassung des Neurobiologen G. Roth erst während und nach der Pubertät bilden, wenn das persönliche Handeln bereits weitgehend festgelegt ist. Wir können dadurch zwar noch lernen, uns mit Hilfe von moralischen Entscheidungen bzw. ethischen Erwägungen so anzupassen, daß größere Konflikte vermieden werden, aber aus dem realisierten Handeln ergeben sich keine das Grundgerüst der Persönlichkeit verändernde Rückwirkungen mehr. Und wenn uns die Entscheidung über die Konflikte – von anderen oder den Umständen – abgenommen bzw. die Austragung eines Konflikts zum Ziel des Verhaltens selbst wird, kann nach gleichsam jeder Seite ein „persönlichkeitsfremdes'"Verhalten präsentiert werden.

Ob die skizzierten neurobiologischen Befunde das letzte Wort der Wissenschaft darstellen, wird sich erst noch zeigen müssen. Vorläufig bestätigen sie die von dem Pädagogen H. Roth am Schluß seiner „Entwicklungspädagogik" geäußerte Auffassung, es sei nicht zu hoffen, „daß einzelne moralische Tugenden als solche" – und die Toleranz müßte zu diesen gerechnet werden, D. Hoffmann – „für sich gelehrt oder anerzogen werden können. Selbst wo

36 Ebd., S. 453.

solche Konditionierungen gelingen, ist ihr Transferwert gering".[37] Das war sehr viel weniger, als Mitscherlich mit Rücksicht auf die Tradition der Aufklärung und den in ihr vehement vertretenen Toleranz-Gedanken gehofft hatte. „Zu den unbestrittenen Errungenschaften der Aufklärung gehört aber", schreibt er, „daß das Fremde in ihr nicht mehr automatisch als feindlich erlebt werden mußte".[38] Dabei hielt er den Umbau des Über-Ich „von einer unbewußt wirkenden, zwanghaft verinnerlichten Exekutive sozialer Normen zu einer von Spontaneität, Realitätseinsicht und Realitätskritik geleiteten, entscheidungsfähigen Instanz" für möglich und deutete dies als einen „Vorgang der Aufklärung, dem die kollektiven Übereinkommen und die sozialen Wertbegriffe unterworfen werden" können.[39] Die Aufklärung hat aber Grenzen, die gegenwärtig bezüglich Erziehung und Bildung genau dort verlaufen, wo man sie schon einmal überwunden zu haben glaubte, nämlich zwischen der labilen Natur und der instabilen Kultur des Menschen. Dabei liegt das Problem der Aufklärung nicht so sehr in der Überschätzung der menschlichen Vernunft (Rationalität), als vielmehr bei der Unterschätzung seiner Empfindung (Emotionalität) und in dem Gegensatz von Bewußtsein und Unbewußtem, von dem der Homo sapiens immer noch nichts wissen will.

37 Roth: Pädagogische Anthropologie (wie Anm. 29), S. 571.
38 Mitscherlich: Aggression und Anpassung (wie Anm. 30), S. 68
39 Ebd., S. 102 f.

Lothar Kolditz

Evolution – Intelligenz – Toleranz

Evolution der organischen Verbindungen, Entstehung der Biosysteme

Alle organischen Kohlenstoffverbindungen, die aus anorganischem Material vor Milliarden Jahren entstanden, erforderten für ihre Bildung eine Energiezufuhr und für ihre weitere Existenz bestimmte Umweltbedingungen, unter denen offensichtlich die Temperatur die wichtigste Rolle spielte. Das trifft zu für die einfachen Aminosäuren oder auch ihre ersten Kondensationsprodukte, Vorstufen der Proteine, die sich aus Wasserstoff, Stickstoff und Kohlendioxid in Gegenwart von Wasser bildeten, und die als Grundlage für die Entstehung des Lebens gelten. Das Energiereservoir war die Umgebung, zum Beispiel auch in Form von elektrischen Entladungen zur Einleitung der Reaktionen. Die Zeit floß dahin, Verbindungen zerfielen und bildeten sich neu, und es waren Zufälle, die im Laufe der Zeit gelegentlich eintraten und geeignete Verbindungen zusammenfügten unter Bedingungen, bei denen sie sich zu höheren Einheiten verbanden.

Je komplizierter die Verbindungen in der Entwicklung wurden, umso restriktiver waren die Bedingungen für ihren Fortbestand. Aber sie waren auch zahlreicher geworden. Gleichgewichte mit laufender Wechselwirkung und Umsetzung zwischen den Verbindungen stellten sich ein. Nur das thermodynamisch Beständige konnte auf Dauer nach Zerfall und Neubildung weiter existieren. Das Energiereservoir der Umgebung war nicht mehr allein ausschlaggebend, sondern auch der Energieinhalt bereits gebildeter Verbindungen. Im Prinzip änderte sich daran nichts mehr, auch bei Entwicklung zu immer komplizierteren Systemen. Die notwendigen energetischen Voraussetzungen bei der Bildung neuer Verbindungen wurden durch Zersetzung und Einbeziehung vorhandener Verbindungen und aus dem Reservoir der Umgebung geliefert.

Schließlich waren die Systeme so weit entwickelt, hatten sie sich so weit selbst organisiert, dass die Vervielfältigung von komplexen Gebilden eintrat, was als Entstehung des Lebens bezeichnet werden kann.

Die erforderlichen Bedingungen für den Erhalt solcher Gebilde waren nun wesentlich anspruchsvoller als in den früheren Stadien. Der Energiehaushalt zur Aufrechterhaltung der Funktionen musste zu einem erheblichen Teil aus

dem Verbrauch von vorhandenen, vorher entstandenen Verbindungen gedeckt werden bei selbstverständlich geeigneten mittleren Umgebungstemperaturen. Bei zu tiefer Temperatur wären die Energie liefernden Verbrauchsreaktionen zu langsam und bei zu hoher Temperatur gesamtzerstörerisch zu schnell verlaufen. Das Prinzip des Werdens und Vergehens, des Verbrauchs anderer Systeme zur Deckung des eigenen Energiebedarfs, von Fressen und Gefressenwerden ist also uralt, es ist chemisch-thermodynamisch bedingt, wobei dieses thermodynamische Prinzip – es handelt sich um den II. Hauptsatz der Thermodynamik, der auch die Entropie berücksichtigt – streng für das Gebiet aller chemischen Reaktionen gilt, die in Gleichgewichtsnähe ablaufen. Die Biosysteme funktionieren weitab vom Gleichgewicht, was zusätzliche Betrachtungen erfordert, die aber hier nicht behandelt werden können. Die grundsätzliche Aussage verändert sich dadurch nicht.

Was am Beispiel der Aminosäuren, den Bausteinen der Eiweiße, ausgeführt wurde, gilt prinzipiell auch für andere lebensnotwendige Verbindungsgruppen, z. B. für die Kohlenhydrate (Zucker, Stärke) gleichermaßen. In der Evolution der Verbindungen waren viele Zufälle und lange Zeiten notwendig, um diese komplizierten Substanzgruppen entstehen zu lassen.

Die unterschiedlichsten Entwicklungen sind dabei anzunehmen. Die Umweltbedingungen veränderten sich. Die Systeme mit höherer Anpassungsfähigkeit waren im Vorteil und blieben erhalten. Aber Anpassungsfähigkeit allein war für die Sicherung des Fortbestandes nicht ausreichend. Wichtig war die Eigenschaft eines Systems, ein anderes, weniger flexibel ausgestattetes System für sich nutzbar zu machen oder zu verbrauchen. Die aggressivsten Systeme setzten sich durch. Gute Voraussetzungen für eine erfolgreiche Reproduktion und Weiterentwicklung waren Anpassungsfähigkeit und Aggressivität. Es wären noch weitere Eigenschaften in diesem Zusammenhang zu betrachten, wir wollen uns aber der Einfachheit halber auf diese beiden beschränken.

Natürlich gab es Umweltkatastrophen, die auch weit fortgeschrittene Entwicklungen plötzlich zunichte machten, Bedingungen unter denen auch die anpassungsfähigsten und aggressivsten Systeme des betroffenen Gebietes vernichtet wurden. Aber die Entwicklung nahm ihren Fortgang, nicht geradlinig, sondern verschlungen und von Zufällen bestimmt, wie das *F. Klix* und *K. Lanius* in ihrem Buch *„Wege und Irrwege der Menschenartigen. Wie wir wurden, wer wir sind“* darstellen.[1]

1 Vgl. Friedhart Klix und Karl Lanius: Wege und Irrwege der Menschenartigen. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Bd. 33, (1999), Heft 6, S. 5-33.

Das Prinzip aber des Verbrauchs vorhandener Systeme für den eigenen Energiehaushalt und die Vorteilsnahme durch Anpassung und Aggressivität bleibt unabhängig von den vielfältigen Wegen der Entwicklung gültig. So bildete sich der Egoismus als eine bestimmende und durchaus normale Eigenschaft der Individuen heraus. Vorstufen des Egoismus ohne bewusstes Ego sind dabei mit einzubeziehen. Das Prinzip ist allen Biosystemen aufgeprägt bis zum *homo sapiens sapiens*.

Genomforschung

Das war jetzt gewiß ein großer Sprung, doch der Geltungsbereich dieser allgemeinen Schlussfolgerung für alle Biosysteme kann bei den Ergebnissen der Genomforschung heute wohl kaum noch ernsthaft angezweifelt werden. Die für diese Betrachtungen wichtigsten Ergebnisse der Genomforschung sollen nun kurz in Erinnerung gebracht werden.

Ob die widerstandsfähigen z. B. aus heißen Schloten in großer Meerestiefe gewonnenen Archaebakterien, ob Prokaryoten (Bakterien) und Eukaryoten (Pflanzen und Tiere), alle enthalten ihre Bauvorschrift in der DNA, die in jedem Biosystem nach dem gleichen Schema aufgebaut ist und deren Molekülform mit dem Bild einer gewendelten Strickleiter ganz gut erfasst wird.

Es sind vier Basen, die stickstoffhaltigen Verbindungen Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin, die in bestimmten Paaren – Adenin kombiniert stets mit Thymin und Cytosin mit Guanin – die Leitersprossen der DNA bilden und deren Abfolge die Codierung für die verschiedenen lebensnotwendigen Aminosäuren ausmacht. Sie dienen als Matrizen in den Zellen des Organismus für die Proteinproduktion, enthalten die Erbanlagen und sorgen so für den Aufbau und Fortbestand.

Das menschliche Genom ist praktisch entziffert, d. h. die Folge der Basen in der DNA der einzelnen Chromosome ist bestimmt, die Buchstaben des Genoms sind gelesen. Es sind über 3 Milliarden Buchstaben, die die genetische Information eines menschlichen Organismus beinhalten. Jeweils drei aufeinander folgende Basen bilden die verschlüsselte Information für eine der 20 verschiedenen essentiellen Aminosäuren, die die Proteine des Organismus aufbauen. Die Reihenfolge der Tripletts verursacht dann den Proteinaufbau mit Aminosäuren in der richtigen Weise, also die Erzeugung der zahlreichen Proteine, die den Organismus in Gang halten. In den Genen sind Anfang und Ende des Proteinaufbaus markiert. Es handelt sich bei den Genen also um bestimmte Strecken auf der DNA.

Weite Strecken der DNA sind nicht aktiv. Sie werden als Müll oder Schrott bezeichnet und als Überbleibsel von virialen Angriffen angesehen, denen das Genom über 100 Millionen von Jahren ausgesetzt war. Ob dies in jeder Hinsicht zutrifft, muss noch dahingestellt bleiben. Wir wissen wohl noch viel zu wenig über das komplexe Geschehen des Lebens. Die nächste große Aufgabe nach dem Humangenom-Projekt ist die Proteomforschung, die Ermittlung, welche Eiweiße von welchen Genen vorbestimmt sind und welche Struktur und Funktion sie haben.

Evolution und Intoleranz

Kehren wir zur Betrachtung der Evolution zurück. Aus der Sequenz-Untersuchung von Archaebakterien und Bakterien läßt sich ableiten, dass der letzte gemeinsame Vorfahre, den alle Lebewesen haben, sich in 2 Zellen ohne Zellkern teilte, in Bakterien- und Archaebakterienzellen. Das geschah vor etwa 3,5 Milliarden Jahren. Nach Jahrmillionen wiederum entwickelten sich aus den Archaebakterien Zellen mit einem Zellkern, die Eukaryoten. Durch Aufnahme von Bakterien in diese Zellen entstanden die Mitochondrien, die als Energieerzeuger dienen und die Chloroplasten, die in Pflanzen die Fotosynthese bewirken.

Parallel zu der Entzifferung des menschlichen Genoms wurden die Genome einfacherer Organismen untersucht, wobei sich zeigte, dass mit jeder Art nicht alle Gene neu entwickelt, sondern zum Teil auch weitergegeben wurden So sind 30% von den Genen des Fadenwurms *Caenorhabditis elegans* mit menschlichen Genen verwandt, im Fruchtfliegengenom (*Drosophila*) wurden Sequenzen festgestellt, die mit über 60% der Sequenzen von menschlichen Krebs- und anderen Krankheitsgenen Ähnlichkeiten aufweisen.[2]

Bei soviel ausgetauschten, weitergegebenen und -entwickelten Genen in der Evolution ist es offensichtlich, dass die für den Fortbestand erfolgreich wirkenden Aggressivitätseigenschaften neben der Anpassungsfähigkeit an existierende Umweltbedingungen nicht verloren gingen, sondern im Gegenteil in ihrer Bedeutung zunahmen, besonders dann, wenn durch starke Vermehrung der Lebensraum für die Organismen eingeengt wurde. Auch für die Höherentwicklung waren gerade Aggressivität und Anpassungsfähigkeit geeignete Triebkräfte. Daraus kann sich unter Berücksichtigung der Vorge-

2 Vgl. Kevin Davies: Die Sequenz - Der Wettlauf um das menschliche Genom, Carl Hanser Verlag München Wien, 2001.

schichte und der herausgebildeten Veranlagung zum Egoismus die Neigung zur Intoleranz entwickeln, die den individuellen Systemen aufgeprägt ist und weitergegeben wird, und zwar Arten abhängig umso stärker, je höher die Entwicklung vorangeschritten ist.

Dieser Urtrieb ist mächtig, aber es gibt auch eine Gegensteuerung, wirksam vor allem bei längerfristigem Handeln. Das folgt schon aus der Notwendigkeit, dass die Ausschüttung einer Substanz im Organismus, die bestimmte Reaktionen hervorruft, durch eine gegenwirkende Substanz gesteuert werden muss, da ansonsten die durch die Substanz ausgelöste Reaktion bei ungenügendem Abbau sich hochschaukeln kann und den Fortbestand des Organismus gefährden würde. Wir wissen zum Beispiel, dass zu jedem Hormon auch ein Gegenhormon existiert. Freilich kann diese verkürzte Darstellung nur ein sehr vereinfachtes Bild des wirklichen Geschehens geben, das durch viele ineinandergreifende Prozesse eine hohe Komplexität aufweist.

Die Einschaltung eines DNA-Abschnittes zur Produktion und Ausschüttung einer Wirksubstanz ist nicht ausschließlich automatisch und kann durchaus einer Willensbeeinflussung unterliegen. Anderenfalls wäre es gar nicht möglich, unsere Handlungen zu kontrollieren. Die Steuerung kann versagen bei extrem starker Belastung, Demütigung, Erfahrung von Ungerechtigkeit, bei starken emotionalen Komponenten, Liebe, Hass, Eifersucht, was häufig zur Steigerung der Intoleranz führt. Wie ist nun aber der Weg zur Toleranz zu finden?

Evolution und Toleranz

Die Steuerung in einem komplexen System setzt sich aus vielen Komponenten zusammen und geht über einfache Wirkung und Gegenwirkung hinaus. Die Uranfänge können in der vorher geschilderten durch gegenseitigen Nutzen gekennzeichneten Endosymbiose von Eukaryoten und Bakterien zur Mitochondrien- und Chloroplastenbildung gesehen werden. Symbiosen verbreiteten sich schließlich allgemein und können als zweckgerichtete Toleranz angesehen werden.

An dieser Stelle soll auf die Theorie der evolutionär stabilen Strategien von *J. M. Smith* und *G. R. Price*[3] hingewiesen werden. In ihrem Beitrag *The Logic of Animal Conflict* wird ausgeführt, dass eine ausschließliche Bekämpfung aller gegen alle nicht zum Gleichgewicht führt. Ein stabiles Evolutions-

3 Vgl. John Maynard Smith / G. R. Price: The Logic of Animal Conflict, Nature 246 (1973) S. 15-18.

gleichgewicht bildet sich nur aus, wenn nicht nur Habichtartige vorkommen, die bis zum Sieg oder Untergang kämpfen, sondern auch verschiedene weniger aggressive Beteiligte vorhanden sind, die einlenken oder sich bereits bei Drohung ergeben. Das beinhaltet zwei Seiten der Entwicklung: Aggressivität und die Verbindung zum Egoismus einerseits und Unterordnung mit der Tendenz zum Altruismus andererseits und Förderung der Kooperation. Bienen- und Ameisenvölker sind eindrucksvolle Beispiele für Kooperation.

Bei höher entwickelten Organismen ergab sich unabhängig von der allgemeinen Ausbildung evolutionär stabiler Strategien die Erfahrung des Nutzens gegenseitiger Unterstützung, z. B. bei der Jagd, und das nicht nur beim Menschen. Auch das Wolfsrudel weiß den Vorteil gemeinsamen Jagens zu nutzen, für das Funktionieren der Gruppe ist das Entstehen von Hierarchien wesentlich.

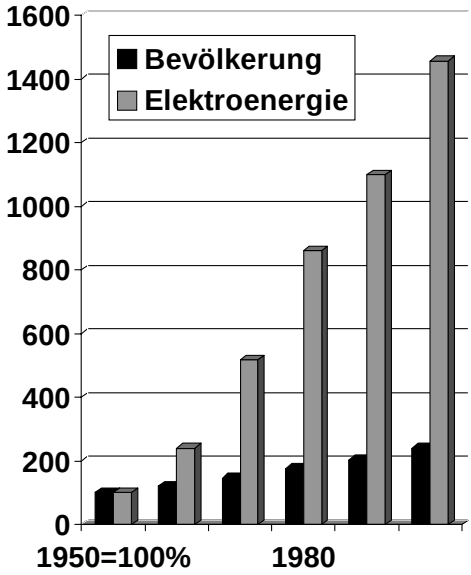
Intelligenz und Toleranz

Neben dem verbleibenden Egoismus bildete sich bei den Individuen mit fortschreitender Höherentwicklung die Fähigkeit zur Folgenabschätzung des Handelns, und zwar nicht nur zur Einschätzung der unmittelbaren Folgen, sondern auch die Beurteilung von Langzeitfolgen heraus. Dies ist die Entwicklung von Einsichten oder der Anfang von Intelligenz, wobei hier für die Zwecke unserer Betrachtung Intelligenz als die Fähigkeit zur Langzeitfolgenabschätzung des Handelns verstanden sein soll. Diese Definition stellt einen wichtigen Teil der Intelligenz heraus, ohne Anspruch auf umfassende Darstellung des Begriffes zu erheben. Für unsere Betrachtung ist es auch nicht notwendig, auf Details der Fähigkeit zur Langzeitfolgenabschätzung einzugehen.

Die absehbaren Vorteile gegenseitiger Unterstützung führten zur Ausdehnung des Egoismus auf die Gruppe, ohne dass der Egoismus des Individuums ganz ausgeschaltet wurde. Einsicht und daraus abgeleitete Gründe der Vernunft verursachten die Zügelung des Egoismus, der Aggressivität und der Intoleranz innerhalb der Gruppe. Beanspruchten mehrere Gruppen ein Territorium oder wollte eine Gruppe ihren Einflußbereich ausdehnen, so kam es zu feindlichen Auseinandersetzungen und Entfachung der aggressiven Ureigenschaften zwischen den Gruppen. Vorhandene Ressourcen verursachten gleichermaßen kriegerische Handlungen. Aber es gab auch Verbindungen und Zusammenschlüsse aus Zweckmäßigkeitsgründen. Es entstanden größere Gruppen. Dieser Prozeß erweitert sich heute im globalen Wandel und ist keineswegs abgeschlossen. Der interne Gruppenegoismus macht sich immer

wieder bemerkbar und hat letztlich seinen Ursprung im individuellen Egoismus, der weiterhin wirksam ist.

Wir betrachten nun ausschließlich die menschliche Entwicklung. Eine Verschärfung der Verhältnisse tritt ein mit zunehmender Bevölkerungsdichte. Von 1952 bis 1988 war eine Verdoppelung der Weltbevölkerung festzustellen.



Weltbevölkerung – Anstieg in %

	1950/1960	1960/1970	1970/1980	1980/2000
D	20,0	26,4	30,6	63,7

Bild 1:
Weltbevölkerung und Welterzeugung von Elektroenergie[4]

4 Quellen 1950-1988: Statistisches Jahrbuch ´90 der DDR, Rudolf Haufe Verlag Berlin 1990. Das Jahrbuch enthält im Anhang internationale Übersichten ab 1950. Quellen 1997 (Elektroenergie) und 2000 (Bevölkerung): Statistisches Jahrbuch 2001 für das Ausland, Herausgeber Statistisches Bundesamt, Verlag Metzler-Poeschel Stuttgart.

Im Bild sind der Anstieg der Weltbevölkerung und der Ressourcenverbrauch am Beispiel der Elektroenergieerzeugung dargestellt. Der Ressourcenverbrauch ist noch stärker angestiegen als die Weltbevölkerung. Für andere Ressourcen läßt sich das auch belegen.[5] Dabei ist zu bedenken, dass der verstärkte Ressourcenverbrauch nicht etwa gleichmäßig auf die gesamte Weltbevölkerung verteilt ist, sondern in der Hauptsache von etwa 20% der Weltbevölkerung in Anspruch genommen wird. Die Bevölkerung wächst weiter an, die Probleme verschärfen sich, und die Urtriebe werden auch heute noch aktiviert. Beibehaltung der bisherigen Lebensweise, womöglich noch unter Vergrößerung der bereits geschaffenen Asymmetrien, muss schließlich katastrophale Folgen hervorrufen.

Führt nun diese Einsicht zu einem Wandel in der Verhaltensweise der Menschen, werden zunehmend mehr Menschen sich in ihren Entscheidungen von der Vernunft leiten lassen? Das ist eine Frage, die nicht abschließend zu beantworten ist. Hier wird jeder nach seinen Erfahrungen und seiner Beurteilung der Lage eine Einschätzung geben. Es werden wohl viele Menschen dazu neigen, den Durchbruch der Urtriebe für wahrscheinlicher zu halten. Daraus darf aber nicht abgeleitet werden, dass Anstrengungen zur Förderung der Toleranz und zum Abbau der Aggressivität wenig Erfolg haben und eher Resignation angebracht ist. Emotionen können immer wieder zu Ausbrüchen führen. Im normalen Gleichgewicht, das stets angestrebt werden muss, sollte die Vernunft das Handeln bestimmen, wobei Vernunft und Nachdenken stets die Toleranz fördern werden.

Die biologischen, durch Evolution geschaffenen Systeme haben in ihrer Ursprünglichkeit Selbstregulierungsmechanismen, die z. B. die Vermehrung einer Art bei Nahrungsmittelknappheit einschränken. Der Mensch hat sich darüber erhoben. Die Selbstregulierung funktioniert nicht mehr automatisch. Der homo sapiens sapiens hat aber die Intelligenz, die Folgen seines Handelns weitreichend abzuschätzen. Diese Erkenntnis erzeugt eine höhere Verantwortung, die nicht immer bequeme Auswirkungen hat, nämlich auch Einschränkungen hinzunehmen und Verschwendungen abzubauen, so dass der Nachwelt eine bewohnbare Erde zur Verfügung steht. Toleranz ist damit nicht nur die gegenseitige Duldung der Lebensgewohnheiten, sofern sie nicht zerstörerisch auftreten, sondern erweist sich im weitesten Sinne als ein Verhalten, das allen Individuen die gleichen Lebensbedingungen zugesteht und

5 Lothar Kolditz: Rohstoffe und Energie, in: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät, Heft 1-2, [1994], S. 105-115.

nicht einem Teil der Menschheit das Recht einräumt, die Ressourcen für sich allein in Anspruch zu nehmen. Ein anderes Verhalten führt schließlich zu Spannungen, die, zu unerträglicher Höhe gelangt, katastrophale Entladungen hervorrufen würden.

Ein immerwährendes Bemühen um Toleranz ist dringend geboten. Es lohnt sich, und wenn es dadurch nur gelingen sollte, eintretende Katastrophen in ihrem Ausmaß zu mildern. So ist Toleranz nicht nur Voraussetzung für ein gedeihliches Zusammenleben in der Gegenwart, sondern schafft auch Sicherheit für die Zukunft.

Hans-Otto Dill

Von Lull bis Las Casas: die spanischen Anfänge des modernen Toleranzdiskurses

> ... ich hab aber all mein Lebtag nichts gesehen, das mein Herz also erfreut hat als diese Ding ... und hab mich verwundert der subtilen Ingenia der Menschen in fremden Landen. (Albrecht Dürer über „primitive“ mexikanische Kunst „aus dem neuen güldnen Land“)

Toleranz und Intoleranz wurden erstmals in Spanien problematisiert und in Diskursen verbalisiert: zunächst im Hochmittelalter, als auf 800 Jahre Muslimherrschaft über Iberer und Diaspora-Juden die christliche Rückeroberung – reconquista – folgte und das Zusammenleben dieser drei Menschengruppen in eine Krise stürzte; danach in der Renaissance, als die Eroberung Amerikas – die conquista – Spanier, Indios und Schwarzafrikaner konfliktreich zusammenzwang. Der Zusammenhang zwischen beiden Geschehen ist nicht nur lexikalisch: das Jahr 1492 war mit der Vertreibung der Juden und Araber der Abschluß der reconquista und zugleich mit der Entdeckung Amerikas der Beginn der conquista.

Ein prominenter spanischer Historiker nennt das muslimische Spanien Quelle und Wiege der Toleranz. „Die spanische Toleranz war islamisch, nicht christlich“[1]. Auch im muslimisch-ottomanischen Reich von 1453 bis 1918 genossen die jüdischen und christlichen Minderheiten größte Toleranz, die Voltaire[2] (1694-1778) noch höher als die in England und Holland herrschende rühmte. Kymlicka urteilt: „Islam has a long tradition of tolerating other monotheistic religions, so that christians and jews can worship in peace.“[3] Direktes Resultat synergetischen Zusammenwirkens von Juden, Muslims und Christen war eine kulturell-wirtschaftliche Blüte. Die Araber retteten in dieser „Epoche ausgedehnter Übersetzungstätigkeit“ die griechische Kultur für das Abendland durch Übertragung griechischen Schriftt-

1 Américo Castro : *España en su historia: Cristianos, moros y judios*, Buenos Aires 1948, S. 202.
2 (Françoise Marie Arouet de) Voltaire: *Traité sur la tolérance*, Oxford - Genf 2000, S. 151.
3 Will Kymlicka: Multicultural Citizenship, Oxford 1995, S. 82.

tums ins Arabische.[4] Das spanisch-islamische 12. Jh. hieß „goldene Zeit der jüdischen Geschichte“, denn „viele berühmte jüdische Persönlichkeiten lebten damals in Spanien und können als Beweise für eine fruchtbare Symbiose zwischen Islam und Judentum genannt werden“.[5]

Hier wirkten arabische Philosophen, Ärzte und Naturwissenschaftler: Averroes (1128-1198), Wiederentdecker des Aristoteles, Ibn Al Arabi, Ibn Al Baitar, Ibn Deschubair. Die arabisch schreibenden jüdischen Philosophen Avicebron (um 1020-1058), Bachja ibn Paquda, Abraham bar Chija, Abraham ibn Daud (gest. 1180), Maimonides (gest. 1204) und Chasdai Crescas (um 1340-1410) thematisierten mittels des Begriffssystems muslimischer Gräzisten Grundprobleme zwischen Mittelalter und Neuzeit: Neoplatonismus vs. Aristotelismus, Philosophie vs. Religion, Schöpfung vs. Ewigkeit, Materie vs. Form, Prädetermination vs. freier Wille (von Crescas als freiwillige Zustimmung zum Zwang des Objektiven sive Einsicht in die Notwendigkeit definiert), Gutes vs. Böses, wobei meines Erachtens die Rationalisierung von Offenbarung, der Antidogmatismus, das Postulat der Willensfreiheit sowie die Frage nach dem göttlichen oder menschlichen Ursprung des Bösen wichtige Vorleistungen für den Toleranzdiskurs waren.

Raimund Lull zwischen Toleranz und Intoleranz

Der Terminus Toleranz tauchte als zentrale Kategorie des Diskurses der Aufklärer und ihrer Vorläufer von P. Bayle über Voltaire bis zu Holbach nach der Aufhebung des Toleranzedikts von Nantes (1685) auf, als Zehntausende Hugenotten Pogromen zum Opfer fielen und der Toleranzstreit unter den refugiés[6] in Holland ausbrach. Doch schon zuvor wurde in Spanien, wo der hegemoniale Diskurs eine intolerante Herrschaftspraxis zu sanktionieren begann, ein subversiver Diskurs eröffnet, der zwei wesentliche Kategorien des Toleranzdiskurses herausarbeitete: Gewaltlosigkeit und Dialogizität bei geistigen Kontroversen und Negierung von Krieg, Verfolgung, Genozid und Pogrom etc. aus weltanschaulich-religiösen Gründen. Danach erst stifteten Montaigne, Bayle, Voltaire, Friedrich II. und Du Marsais/Holbach ihre Hauptlosungen: Kampf gegen Fanatismus[7], Aberglauben und Vorurteile,

4 Heinrich und Marie Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie, Berlin 1984, S. 39.
5 Ebd., S. 97.
6 Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung. Kollektivarbeit von Winfried Schröder u. a., Leipzig 1979, S. 134 - 137.
7 Friedrich II. von Preußen nannte sogar abwertend die Jünger Jesu „zwölf Fanatiker“ (Friedrich II.: Schriften und Briefe. Hrsg. von Ingrid Mittenzwei, Leipzig 1987, S. 247).

Recht auf Dissens statt alleinseligmachender Konfession, Recht auf Irrtum und Protest gegen den Alleinvertretungsanspruch auf absolute Wahrheit, Postulat der Relativität der Wahrheit[8], *universale* Toleranz als Weltverbrüderung und Weltordnung.[9]

Im islamischen Spanien herrschten Interkulturalität und vorurteilsfreier Dialog. Die Grenzen zwischen Juden, Christen und Muslims verschwammen. Man sprang zwischen Arabisch, Hebräisch und Latein hin und her. Muslime vermittelten dem rückständigen christlichen Europa via jüdische Philosophen antik-heidnische Kultur, bereiteten die Wende zur Renaissance vor[10] und beeinflußten B. Spinoza, G. W. Leibniz, G. E. Lessing, M. Mendelssohn.

Das christliche Kastilien des 12.-13. Jhs. gab diese Resultate jüdisch-muslimischer Kooperation an Europa weiter, weil es ebenfalls tolerant, „ein Land ohne Pogrome“ war, wo laut Inquisitionsakten auch einfache Christen Alltagstoleranz übten.[11] Die christlich-jüdisch-islamische Übersetzerschule von Toledo übertrug arabische Naturwissenschaft, Geographie, Medizin, Jurisprudenz und Philosophie ins Lateinische.[12] Ihr Gründer, König Alfons X. (1252-1282), der Weise, von Kastilien, Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (1257-1275), verfaßte nach arabischen Quellen *Bücher über das Wissen von der Astronomie* und ein *Stein- und Mineralienbuch*.

Nur vor diesem Hintergrund konnte der *doctor ilustrat* Ramón Llull (1233-1315), Mallorquiner Dichter, Theologe und Philosoph (dessen „Ars Magna“ Leibniz’ „Dissertatio de Arte combinatoria“ beeinflußte), den Tole-

8 Friedrich II. unterschied daher zwischen spekulativen Wahrheiten (Meinungen und Aberglauben) und Erfahrungswahrheiten (Friedrich II.: Schriften und Briefe (wie Anm. 7), 1987: S. 263)

9 Voltaire, der die Möglichkeit des Irrtums und damit das Recht auf diesen betonte, weitet im Kapitel *De la tolérance universelle* seines *Essay über die Toleranz* das Problem über das Religiöse hinaus auf die Verbrüderung der Ethnien aus, wobei Diktion und Wortwahl auf Schiller/Beethoven vorausverweisen (*„... mein Bruder der Türke ... mein Bruder der Chinese.. .... der Jude, der Siamese“).* Damit setzt er in Las-Casas-Nachfolge eine Kontraposition zum antitoleranten Diskurs des Ethnozids, wenn er - im Zusammenhang mit den französischen Massakern an zehntausenden Andersgläubigen - Le Tellier kritisch zitiert, der schrieb, die völlige physische Vernichtung der französischen Protestanten würde Frankreich nicht mehr schwächen als ein Aderlaß einen Kranken guter Konstitution [Voltaire: Traité sur la tolérance. (Anm.2), S. 256]. Le Tellier drückte sich in Bezug auf die Massaker an den Hugenotten ähnlich wie Sepúlveda, Las Casas’ Kontrahent, in Bezug auf den Ethnozid an den Indios aus.

10 Simon: Geschichte der jüdischen Philosophie (wie Anm. 4), S. 190.

11 Vgl.: César Vidal: La Tercera España: Un sueño de tolerancia a través de sus protagonistas. Madrid 1998, S. 14.

12 Martin Franzbach: Geschichte der spanischen Literatur im Überblick. Stuttgart 1993, S. 24.

ranzdiskurs begründen, wozu er auch sprachlich kompetent war. Er schrieb auf Arabisch, in Latein und, ein Novum, im *vulgare*, auf Katalanisch.

Vorbild seines „Buches vom Heiden und den drei Weisen“ war das „Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen“ des auch durch seine Affaire mit Héloise bekannten Pierre Abélard (1079-1142) sowie das jüdisch-arabische „Chasarenbuch“ Jehuda Halewis (um 1085-nach 1140), ein Bekehrungs-Dialog zwischen einem König und einem jüdischen Weisen. Thema: Glaube vs. Philosophie.

Lull läßt drei Weise, einen Juden, einen Christen und einen Muslim, einem Heiden ihre Konfessionen zwecks Bekehrung in freundschaftlich-respektvollem Disput darlegen. Er steht hier in der spanischen arabisch-jüdischen Philosophie-Tradition, daß sich der Glaube vor der Ratio bewähren müsse. Als der Heide seine Wahl bekanntgeben will, wollen die drei sie nicht erfahren: jeder wolle annehmen, er habe sich für *seine* Religion entschieden. Dieser offene Schluß, der die theologische Differenz zwischen christlicher Trinität, muslimischer Prophetie und jüdischer Messiashoffnung nicht in eine antitolerante Wertdifferenz zwischen superiorer und inferioren Religionen umschlagen läßt, ist Vorbild der Ringparabel in „Nathan der Weise“, dem Plädoyer Gotthold Ephraim Lessings für Toleranz zwischen Juden, Christen und Moslems. Doch hat Lulls Buch über religiöse Toleranz hinaus multikulturelle Aspekte: die drei Volksgruppen koexistierten auf Mallorca als interkulturelle Alltagsrealität und Konfliktpotential.[13]. Statt zwangsweiser Überzeugung demonstriert er gewaltfreie Argumentation, statt Prädestination Anerkennung des freien Willens – jüdisch-arabisches Lieblingsthema!: *Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben,/ daß er ihm so viel als möglich diene, ohne dazu gezwungen zu sein./* Nur Willensfreie könne Gott richten, *nicht die, deren Verdammnis Gott im voraus weiß/ und auch die Prädestinierten nicht*[14]. Aber der Schluß votiert für eine Diskussion „bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen. ... Wir sollten die Streitfrage diskutieren, wer von uns sich in der Wahrheit und wer sich im Irrtum befindet!“[15] Also doch noch nicht Lessing, dem solche Rechthaberei mißfiel. Lulls Prolog: er schreibe dies Buch, „nachdem ich viel Zeit damit zugebracht hatte, an Gesprächen mit Ungläubigen teilzunehmen und ihre irrigen Meinungen kennenzulenen.“[16] Dieser Missionarismus verstärkte sich später:

13 Johannes und Vittorio Hösle: Einführung zu Raimund Lull: *Lo Desconhort*, München 1998, S. 24.

14 Raimundus Lull: Lo Desconhort, München 1998, XLV.

15 Raimundus Lull (Llull): Das Buch vom Heiden und den drei Weisen, Stuttgart 1998, S. 249.

Lull drängte im Alter auf einen Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Grabes von den Moslems und reiste als 80-Jähriger nach Tunesien, wo er coram publico predigte, „das Christengesetz sei wahr …, das muslimische Gesetz aber falsch und irrig“, worauf er zu Tode gesteinigt wurde (Voltaire gab dem beleidigenden Auftreten christlicher Missionare die Hauptschuld an ihrem Märtyrertod.[17] Ein alternder, verbitterter Eiferer, der der Gewaltlosigkeit abschwört? Nein, der Zeitgeist drehte auf Intoleranz.

Die islamische Toleranz gegenüber Juden und *Mozárabes* (Christen unter arabischer Herrschaft) wandelte sich beim Wechsel der Kalifendynastien von den Umajjaden über die Almoraviden zu den Almohaden angesichts Rebellionen und Partikularismen zu Intoleranz und Monolytismus, führte zur Zwangsaussiedlung von Christen und dem Exil jüdischer Gelehrter.[18] Maimonides und Jehuda Halevi gingen nach Kairo, Abraham ibn Daud in das christliche Toledo, wo er den Märtyrertod starb, denn die dortige Religionsfreiheit für Juden wie Araber (*mudéjares*) hoben die *reconquista*-Christen auf.[19] Der endgültige Sieg über die Araber vor Granada und deren Hinauswurf 1492 koinzidierte mit der Judenausweisung und der Entdeckung und Kolonisierung Amerikas unter Isabel von Kastilien und Fernando von Aragon, die sich bewußt *reyes católicos* nannten. Katholizismus wurde einzig erlaubte Staatsreligion, und die Inquisition verfolgte exterminatorisch Häretiker, sekundiert von strengster Zensur dissidenter Meinungen im „Index librorum prohibitorum“.[20] Die gleiche geistige Inquisition praktizierte später das Franco-Regime.[21]

Motive der Intoleranz: die monotheistische Neigung zur Alleinvertretung von Christentum und Islam; der Katholizismus als einzig mögliche Identität der Spanier[22], der Islam als Identitätsstifter der Araber, Syrer, Iraner, Türken und Kurden in einem gemeinsamen Reich; die Türkenangst der österreichischen Verwandten der spanischen Habsburger beim Nahen der musli-

16 Ebd., S. 1.
17 Voltaire: Traité sur la tolérance (wie Anm. 2). S. 169.
18 Marie Simon: Rückkehr der Marranen zum Judentum - ein Problem. In: Renaissance-Hefte, 4, 1992 S. 74 - 87.
19 Vgl. Franzbach: Geschichte der spanischen Literatur im Überblick (wie Anm. 12), S. 22.
20 Vgl.: Enrique Gaeto: El arte vigilado (sobre la censura estética de la inquisiciú española en el siglo XVIII), in: Revista de la Inquisición, 9, 2000, S. 1 - 68.
21 Vgl.: Hans-Jörg Neuschäfer: Los dramas de Lorca y el huis clos de la censura. Una lectura politica de“ La casa Bernarda Alba“, in: Geschichte und Text in der Literatur Frankreichs, der Romania und der Literaturwissenschaft, Rita Schober zum 80. Geburtstag. Hrg. von Hans-Otto Dill, Berlin 2000, S. 207 ff.
22 Vgl.: Vidal: La Tercera España (wie Anm. 11), S. 17.

mischen Osmanen nach dem Fall von Konstantinopel. Die „offene, pluralistische Gesellschaft des Hochmittelaters wird im 15. Jh.. durch Fanatismus und das Streben, eine homogene, monolytische Gesellschaft ohne Raum für den Ausländer und den Anderen zusammenzuschmieden“, abgelöst.[23] Auch im Franquismus war der Katholizismus Staatsreligion; Andersgläubige durften nur separat und insgeheim bestattet werden, nichtkatholische Religionsgemeinschaften hatten nicht den Status von juristischen Personen, nichtkatholischer Proselytismus war strafbar [24], was alles der katalanische Ordensbruder Llimona ignoriert, der in „La toleráncia i els seus fonaments“ einzig Marxens „Kapital“ und Hitlers „Mein Kampf“ als Hauptquellen der Intoleranz bezeichnet.

Las Casas vs. Kolumbus oder Toleranz vs. Intoleranz an der Schwelle zur Moderne

Die Conquista, die nahtlos an die Reconquista anschloß, sollte wie jene der „Verbreitung des christlichen Glaubens” dienen: Christoph Kolumbus (1451 –1506) wollte einen Kreuzzug zur Eroberung des Heiligen Grabes mit 10 000 Reitern und 100 000 Mann finanzieren. Doch die Indios wurden schnell bekehrt, häretische Konkurrenz stand nicht zu befürchten, da per Inquisition und Sonderindex für die Kolonien ausgeschaltet. Die Christianisierung war – trotz grausamer Aktionen gegen Götzendiener und Verbrennung von Maya-Schriften als Teufelswerk – kaum Hauptgrund des mit 70 Millionen Opfern größten Genozids der Weltgeschichte.

Die exterminatorische Intoleranz der Conquista – der Wortführer des Intoleranz-Diskurses, Júan Gines de Sepúlveda (gest. 1573), der das Schießpulver zum Abknallen der Indios „Weihrauch für den Herrn Jesus Christus“ nannte, vertrat die „Endlösung“[25] – wird vom französischen Semiotiker Tzvetan Todorov mit dem schroffen Übergang vom asketischen Mittelalter zur kapitalistischen Neuzeit erklärt, die alle Werte unter den Geldwert subsumiere und in den relativ gesetzlosen Kolonien unter dem kriminellen Conquista-

23 Alisa Meyulas Ginio: El concepto de tolerancia en el pensamiento de Leopoldo Zea y Américo: semejanzas y diferencias, in: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe (Univ. Tel Aviv), 7, Vol. 1/1996, S. 73 - 84.

24 Patrocinio García Barriuso: Confesionalidad y tolerancia en el derecho eclesiástico español. Madrid - San Fransisco 1960.

25 Tzvetan Todorov: La conquête de l' Amérique. La question de l' autre. Deutsch : Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt am Main 1982 (edition suhrkamp Neue Folge 2).

doren-Abschaum eine *auri sacra fames* mit ungekannter Hemmungslosgkeit auf der Suche nach dem Eldorado auslöste.

Angesichts der ungewohnten Konfrontation mit bis in die Hauptfarbe grundlegend anderen polytheistischen Ethnien und Rassen, mit bislang ungekannten Sitten, Sprachen, Lebensweisen, Künsten, Kulturen, erfolgte ein Paradigmenwechsel: Religiöse Intoleranz wurde Spezialfall ethnisch-kultureller Intoleranz. Ihre Erscheinungsformen: Unkenntnis, Nichtkennenwollen, Nicht-Leiden-Können (im Sinne Adornos[26]), Vorurteile, Diskriminieren, Marginalisieren, Vernichten. Sie alle kodifizierte der kolonialistische Diskurs von Kolumbus, Cortés, Sepúlveda, Oviedo. Der Gegendiskurs von Las Casas, Sahagún und anderen Klerikern postulierte Dialog und Gewaltlosigkeit zwischen Rassen, Ethnien und Kulturen.

Beide Diskurse gehen von der Menschheit als genus proximum und höchster Identifikationsebene aus. Der Diskurs der Intoleranz sieht die Indios als Ungeheuer, als *homo silvaticus* des Herodot (um 484-um 425 v. u. Z.), als Pygmäen, Giganten, Monopoden, Cynephali, die durch Bellen kommunizieren, oder Skiapoden, deren einziger Fuß so groß ist, daß sie ihn in Rückenlage als Sonnenschirm benutzen.[27] Laut antiker Autoren, Kopfkissenlektüre der Eroberer, war die nördliche Hemisphäre von *Menschen* bewohnt, die südliche, nun also auch Südamerika, von *Monstern*. Wichtig die Feststellung der Romanistin F. Gewecke, daß es Wesen sind, „die aufgrund ihrer monströsen Gestalt nicht mehr eindeutig der menschlichen Spezies zuzuordnen waren“.[28] Exclusion des Indios aus der Spezies Mensch!

Die Diskurslogik[29] ist folgende: Als Norm, Identifikationsmaß und *genus proximum* gilt nicht der *homo sapiens sapiens*, sondern der Renaissance-Europäer, seine historisch-kulturelle Spezifikation. Dessen *differentia specifica* wird zum *genus proximum*, zu dem der Indio wegen anderer historisch-kultureller Spezifika nicht paßt. Richtiger Mensch ist nur der Europäer, der Indio Beinahe-Tier, das man unmenschlich behandeln, per Genozid abschlachten kann. Dem entsprechen die *Prädikate*: Die nichteuropäische Indiosprache wird mit Hundegebell identifiziert. Kolumbus, selber polyglott, befahl, gefan-

26 „Die alte Antwort aller Antisemiten ist die Berufung auf Idiosynkrasie“. (Theodor W. Adorno: Elemente des Antisemitismus, in: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/Main 1988, S. 188).

27 Frauke Gewecke: Wie die neue Welt in die alte kam, Stuttgart 1986, S. 63.

28 Ebd.

29 Zur Diskursanalyse verwende ich ein Kategoriensystem, das auf den Binomen *genus proximum* vs *differentia specifica*, Identität vs. Anderssein, Superiorität vs. Inferiorität, Exclusion vs. Inclusion auf hierarchisierten semantischen Ebenen aufbaut.

genen Indios nicht etwa Spanisch beizubringen, sondern: sie *sprechen zu lehren*. Als Nichtmenschen können sie nicht sprechen, da europäische Sprachen *die* menschlichen Sprachen sind. In W. Shakespeares in der Karibik spielendem, auf Las Casas fußendem „Tempest“ zeigt der sprachmächtige Europäer Ariel Superiorität, der sprachlose Indio Caliban, mit Karibe = Kannibale konnotiert, Inferiorität. Dieser exterminatorische Diskurs wird in der angelsächsischen Aufklärung weitergeführt: Daniel Defoes „Robinson“ (1719) ist ein Lehrbuch zum Abknallen von „Wilden“, die sich nicht der Erobererkultur anpassen, so wie bei James Fenimore Cooper (1789-1851) „only a dead indian a good indian“ ist.

Las Casas (1474-1566), Bischof von Chiapas, eröffnet den neuen hispanischen Toleranzdiskurs (den fast ausschließlich katholische Kleriker führen!) in seinen Conquista-Chroniken und Interventionen vor Karl V. zugunsten der Indios. Er subsumiert Indios wie Spanier unter das genus proximum Mensch, benutzt scheinbar taulologisch die Termini *Humanität* und *human* vs. *Unmenschlichkeit* und *inhuman* für das *Verhalten gegen den Anderen*, nennt den Empfang Kolumbus´ durch die Indios voller „Humanität und Caritas ..., so daß es in seinem Vaterland und von seinen Eltern nicht hätte besser sein können“[30], wogegen sich die Conquistadoren *ynhumanamente* verhalten. Konsequenterweise verleiht er den Indios *Menschenrechte*: Hernando Colón verübte Missetaten, „bei denen er zutiefst Menschenrecht und göttliches Recht mißachtet“.[31] Um die menschliche Identität von Indios und Spaniern zu demonstrieren, spielt er die *differentia specifica* der Indios herunter, so ihren Kannibalismus, erklärt sie zu zur Bekehrung geeigneten Menschen[32]. Um die angebliche Inferiorität der Indios zu widerlegen, intoniert er gemeinplätzliche Lobeshymnen auf die Sanftmut des *bon sauvage*, bagatellisiert vom Intoleranzdiskurs hochgespielte kannibalische Opferrituale, die dieses Idealbild beschädigen. Menschenopfer seien indianisches Gesetz, das anders, doch ebenso legal sei wie das spanische oder Isaaks Opferung durch Abraham. Las Casas beeinflußte Montaigne (1533-1592), für den Kannibalismus negative Identität von Indios und Europäern ist: der Europäer, der *lebendige* Menschen auf Scheiterhaufen brät oder in Folterkammern tranchiert, sei barbarischer als der Indio, der *tote* Menschen verspeist[33]. Für A. v. Hum-

30 Bartolomé de las Casas : *Historia* de las Indias, in: Las Casas on Columbus (ed. Griffin), Brepols (Belgien) 1999, S. 314.
31 Ebd., S. 381.
32 Ebd., S. 314.
33 Michel de Montaigne: Essais T. l. Paris 1962, S. 239 f.

boldt (1769-1859) ist Kannibalismus Mangel menschheitlichen Identitätsgefühls von Stämmen, die isoliert leben und sich daher noch keinen Menschheitsbegriff bilden können: „Indianer einer benachbarten Völkerschaft, mit der sie im Krieg leben, jagen sie wie wir das Wild.“ Erst Kultur mache dem Menschen menschheitlche Identität bewußt, „daß ihn auch mit Wesen, deren Sprache und Sitten ihm fremd sind, ein Band der Blutsverwandschaft verbindet“.[34]

In seinen Prädikaten leitet der kolonialistische Diskurs aus dem historisch-kulturellen Status der Westeuropäer als anthropologischer Norm die Inferiorität der historisch- kulturell anderen Indios ab. Kolumbus nennt sie dumm, weil sie eine Glasscherbe für so wertvoll wie ein Stück Gold halten[35]: die Differenz zwischen moderner Tausch- und traditioneller Subsistenzwirtschaft kennt er nicht, Geldwirtschaft ist für ihn anthropologisches Prädikat des Menschseins. Er ahnt zwar, daß in Amerika andere Eigentumsverhältnisse existieren als im feudalen Spanien: „Ich konnte mir darüber nicht Klarheit verschaffen, ob sie so etwas wie Privateigentum besitzen; doch schien es mir so, als ob sie in allen Dingen, vor allem in den Lebensmitteln, Gütergemeinschaft hätten.” Aber statt die andere Wirtschaftsform zu tolerieren, setzt er in einer Ordonnanz vom 9. April 1494 okzidentales Privateigentum als Norm: „Bestraft sie, solltest Ihr herausfinden, daß einige von ihnen stehlen, indem ihr ihnen die Nase und die Ohren abschneidet ...“ Auch interessiert nicht die Stellung des *Caciquen* in indianischer Hierarchie, sondern ob er „Edelmann, Statthalter oder Richter“ sei[36], als müßten die Indianer dieselben politischen Strukturen haben wie die Spanier.

Las Casas dagegen, der allerhand historisch- kulturelle *differentia specifica* in Arbeits- und Konsumgewohnheiten zwischen Spaniern und Indios entdeckt, erklärt diese *kausal* durch die gegenüber dem kargen Spanien üppig-tropische Natur, implizit das Klischee vom *faulen* Indio widerlegend: „die Spanier aßen an einem Tag mehr als die gesamte Familie eines (indianischen) Dörflers in einem Monat ... sie begnügen sich nicht damit, das Lebensnotwendige zu haben, sondern wollen viel Überflüssiges .... Und weil die Indios gemeinhin nicht mehr arbeiten, als sie zum Essen für sich und ihre Familien benötigen, da der Boden für ihren Unterhalt so fruchtbar ist, so daß sie mit wenig Arbeit Brot und Fleisch für die ganze Familie sichern, pflegen die

34 Alexander von Humdoldt: Südamerikanische Reise. Berlin 1975, S. 380.
35 Todorov: La conquête de l’ Amérique. (wie Anm. 25), S. 51.
36 Christoph Kolumbus: Bordbuch. Mit einem Nachwort von Frauke Gewecke, Frankfurt am Main 1980, 23.12.92.

Männer das müßige Leben derer, die reichlich und mühelos den Gegenstand ihrer sinnlichen Genüsse vorfinden".[37]

Der Kolonialdiskurs rechtfertigt den exterminatorischen Krieg. Laut Sepúlveda dürfe eine zivilisierte Nation eine unzivilisierte bekriegen, wenn diese keine Schrift, kein Geld, keine Kleidung, kein Christentum kenne, Menschenopfer praktiziere, Witwen töte und sich als *Lasttier* betätige. Kleidung ist für Sepúlveda seit dem Sündenfall Norm, Nacktheit trotz tropischem Klima unmenschlich (dagegen erklärt A. von Humboldt das nackte Anderssein der Indios als andere Form von Kleidung: die Indios seien gar nicht nackt, sondern durch ihre Tätowierungen klimagemäß bekleidet[38]). Auch ignoriert Sepúlveda, daß es in Amerika kein Lasttier, Pferd, Ochse, Esel, gab, der Indio sich also wohl oder übel als solches betätigen mußte. Humboldt setzt durch kulturhistorische Historisierung ein zeitverschobenes Gleichheitszeichen zwischen Indios und Europäern, die verschiedenen Kulturepochen angehören, sich aber infolge unegaler Entwicklung auf gleicher Zeitachse gegenüberstehen: „die amerikanischen Horden in ihrer primitiven Einfalt sind ja für Europa eine Art Altertum, dem wir fast als Zeitgenossen gegenüberstehen".[39]

Der Diskurs der Intoleranz in Lateinamerika weist viele Gemeinsamkeiten mit dem europäischen auf, beginnend mit Unwissen und mit Klischee gewordenem *falschen Vorwissen*, das aus antiken und zeitgenössischen Autoren über Asien, das man zu betreten glaubte, bzw. über die südliche Hemisphäre geschöpft wurde. Axiologisch erstarrte dies zu *Vorurteilen*, wie sie Du Marsais in seinem von Holbach edierten „Essai sur les préjugés" charakterisiert. Daraus wurden Inferioritätszuweisungen an die anderen Rassen abgeleitet, die ihre Diskriminierung, Verfolgung, Marginalisierung oder Vernichtung rechtfertigen.

Wie die europäischen Aufklärer fordert auch der lateinamerikanische Diskurs der Toleranz die richtige Kenntnis des Anderen: „Toleranz nährt sich aus der Kenntnis ... Intoleranz entsteht aus der Unkenntnis" , heißt es in einer Handreichung für kolumbianische Jugendliche[40], die ein endogenes Toleranzverhalten des Dialogs und der Gewaltlosigkeit anstrebt, ein angesichts der exogenen Intoleranz in einem Lande, in dem sich seit Jahrzehnten Drogenmafia, Armee und maoistische Guerrillas einen Kampf bis aufs Messer

37 Las Casas*: Historia* de las Indias (wie Anm. 30), S. 365.
38 Humboldt: Südamerikanische Reise (wie Anm. 34), S. 276.
39 Ebd., S. 373.
40 Prevención y negociación pacific de conflictos. Programa Pedagógica de la Tolerancia. Gobernación de Antiquía, Columbia 1995, S. 87.

liefern, wohl vergebliches Unterfangen. Lateinamerikanische Erfahrung besagt auch, das „Kenntnis“ nicht reicht: Cortes verschaffte sich genaue Kenntnis, „todbringendes Verstehen“, um die Azteken zu vernichten. Doch will die Handreichung auch Toleranz verinnerlichen helfen, wozu – wie R. Lull lehrt – freier Wille nötig ist.

Der kolonialistische Diskurs versperrte sich dem Hinterfragen der Ursachen und Motive kulturell-historischen Andersseins. Das führte zum Konstrukt des *Bösen* als nicht mehr weiter Hinterfragbaren, das man *in den Anderen* verlegte. Sepúlveda „,rafft' jede Hierarchie und jede Differenz auf die einfache Opposition von Gut und Böse“. ... das Überraschende ist, daß Kolumbus zur Charakterisierung der Indianer nur Adjektive vom Typus gut/böse findet.“ Dabei entscheide der Spanier, was gut und böse sei, um dann „dem anderen das Gute aufzuzwingen,“ schreibt Todorov.[41] Ursache für das Nichtwissenwollen der Gründe des Andersseins ist wohl die Furcht, statt prätendierter Inferiorität die Gleichwertigkeit des Anderen anerkennen und die eigene Superiorität in Frage stellen zu müssen.

Letztlich negiert der kolonialistische Diskurs, beginnend mit der europäisierenden Umbenennung amerikanischer Topographie, den Indio als *Subjekt*. Demgegenüber konzediert Las Casas diesem das Recht auf Widerstand, Befreiungskrieg und Gründung eines eigenen unabhängigen Staates, erklärt ihn zum Völkerrechtssubjekt. Und respektiert ihn als psychologisches Subjekt, wenn er sich in den ihm kulturell fremden Indio hineinversetzt, probeweise dessen Subjektivität annimmt – eine für seine Zeit unerhörte geistige Leistung!- und den Spaniern diese Fremdperspektive suggeriert, indem er ihnen nahelegt, sich doch einmal vorzustellen, sie würden von Frankreich so behandelt wie die Indios von Spanien.

Doch bleibt der Diskurs Las Casas´ eine Stellvertretung. Eigentlicher Dialogpartner wäre der indianisch-mestizische Chronistendiskurs gewesen, der die Conquista aus der Opferperspektive beschrieb: der peruanische Mestize El Inca Garcilaso de la Vega, die mittelamerikanischen Indios Ixtlilxóchitl und Hernando de Alvarado Tezozómoc. Doch sie wurden nicht als gleichberechtigte Dialogpartner akzeptiert, ihre Schriften teils Jahrhunderte später gedruckt. Als halbwegs gleichberechtigte Teilnehmer am Dialog toleriert die Regierung Mexikos erst heutzutage die Zapatisten aus Chiapas mit ihrem autonomen Diskurs, wobei es Zufall ist, aber Symbolwert hat, daß Las Casas einstmals Bischof von Chiapas, ihrem Heimatstaat, war.

41 Todorov: Die Eroberung Amerikas (wie Anm. 25), S. 187.

Der Diskurs der Toleranz ausgangs des 20. Jhs. geht weniger um religiös-theologische Fragen als vielmehr um ethnische und kulturelle Identität vs. Globalisierung, insonderheit um das Verhältnis zwischen den industriellen Metropolen und den sogenannten Entwicklungsländern. Die Lateinamerikaner fordern aufgrund ihrer Erfahrungen eine Erweiterung des Toleranzbegriffs der UNO-Menschenrechtsdeklaration. Ohne den Terminus Toleranz zu verwenden, benennt Todorov den gemeinten Sachverhalt mit den Begriffen *Der Andere* und *Differenz*. Der mexikanische Philosoph Leopoldo Zea findet den Toleranzbegriff der Aufklärung zu eng, weil dieser auf Konfessionen und Überzeugungen begrenzt sei und nicht kulturell-ethnische Differenzen berücksichtigt, und weil er – hier beruft er sich auf Aurelius Augustinus (354-430)- ein Dulden von etwas für pejorativ Gehaltenem, folglich Inferiorität des zu Duldenden und Herablassung des Erdulders impliziert, also keine Gleichberechtigung beider als Subjekte anerkennt, vielmehr eurozentristischen Hochmut gegenüber Barbaren, Exoten, Marginalisierten und Mestizen ausdrückt. Toleranz müsse am Begriff „Recht auf Differenz“ festgemacht werden: „Über Dulden hinaus sollte man die Verschiedenheit der Anderen wie seine eigene akzeptieren, so wie die Anderen die meine akzeptieren müssen .... Es handelt sich nicht um Ertragen oder Erdulden, sondern darum, das Andersartige zu verstehen und zu respektieren, um seinerseits ebenfalls verstanden und geachtet zu werden.“.[42] Ein Überdenken des okzidentalen Toleranzbegriffs ist geboten.

42 Leopoldo Zea: Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia, In: Quinto Centenarios 47 (1994) S. 11 - 21, zit. S. 21. Vgl. auch Meyulas Ginio: El concepto de tolerancia en el pensamiento de Leopoldo Zea y Américo (wie Anm. 23).

Hans Heinz Holz

Rationalität und Toleranz

Das Toleranzpostulat ist heute im Munde aller, die sich mit dem Zusammenleben von Menschen verschiedener, einander ausschließender Überzeugungen, Lebensweisen, Zielvorstellungen befassen. Dabei gehen verschiedene Ebenen durcheinander:

1. Die öffentlich-rechtliche, auf der die friedliche Gemeinschaft des Unvereinbaren praktisch geregelt ist; Toleranz als Verfassungsprinzip. Die Unvereinbarkeit kann solche religiöser Verhaltensvorschriften, politischer Programme, weltanschaulicher Überzeugungen, habitueller Lebensweisen sein. Die wechselseitige Nicht-Beeinträchtigung (die auch Nicht-Einmischung einschließt) ist Zweck und Ergebnis des Toleranzverhaltens. Dieses wird problematisch und das Toleranzpostulat aporetisch, wenn die Anerkennung des Fremdverhaltens nicht ohne Verletzung von Normen geschehen kann, die in einer Gesellschaft als allgemeingültig betrachtet werden und akzeptiert sind. Das eine der von Hermann Klenner angeführten Beispiele aus der Rechtsprechung des BVerfG[1] läßt sich in dieser Hinsicht zuspitzen: Ist die religiös-weltanschaulich begründete Weigerung von Eltern, ihr unmündiges Kind impfen zu lassen, verfassungsrechtlich geschützt oder eine absichtlich unterlassene Hilfeleistung?
2. Die soziale, einschließlich der moralischen Ebene, auf der sich die Konflikte des Alltagslebens abspielen. In einem hellhörigen Wohnblock muß ich wohl oder übel das Baby-Geschrei aus der Nachbarwohnung ertragen, aber auch das Gebell von Hunden oder das Gekrächze von Papageien? Wenn in einer Wohnsiedlung eine Familie aus dem Orient einzieht, aus deren Küche sich penetrant die Gerüche orientalischer Gewürze verbreiten, gerät der Respekt vor der anderen Lebensweise mit der olfaktorischen Belästigung in Widerstreit. An solchen Beispielen zeigt sich, daß Toleranzgrenzen auch unterhalb der Schwelle ideologischer Gegensätzlichkeiten oder Vorurteile auftreten können, und ich vermute, daß dies die zwar theoretisch nicht problematisierten, aber faktisch häufigsten Fälle

1 Vgl. unsere S. 65f.

sind, in denen die Koexistenz des Unvereinbaren auf die Probe gestellt wird.

3. Die erkenntnistheoretische Ebene, auf der einander widersprechende Aussagen über Sachverhalte bzw. durch solche Aussagen begründete Darstellungen oder Einschätzungen von Sachverhalten und Sachverhaltskomplexen in Konflikt geraten. Die Unwahrheit oder Unrichtigkeit ist zum mindesten da nicht tolerierbar, wo sie zu schädlichen praktischen Folgen führt und das ist wohl bei den meisten theoretischen Anschauungen in der einen oder anderen Hinsicht der Fall. Wer würde ein Flugzeug besteigen oder eine Brücke befahren wollen, bei deren Konstruktion Berechnungsfehler toleriert werden? Aber auch jene christlichen Fundamentalisten in den USA, die der Schule das Recht bestreiten, die biologische Evolutionslehre zu lehren, weil sie der biblischen Schöpfungsgeschichte zuwiderlaufe, können sich für eine unrichtige Anschauung nicht auf die Religionsfreiheit berufen, wenn dadurch der Zweck des allgemeinen öffentlichen Schulunterrichts – der Erwerb von Wissen auf dem Stand der geltenden Erkenntnisse – vereitelt wird.
4. Schließlich die ideologische Ebene, auf der handlungsorientierende Ganzheitsentwürfe (Religionen, Metaphysiken, Moralen, politische Ziel- und Normensysteme usw.) in Konkurrenz treten.

Zumeist wird das Toleranzproblem nur im Hinblick auf diese vierte Ebene behandelt. Hier hat es eine lange Geschichte, die im europäisch-amerikanischen Bereich eng mit der Geschichte der Religionsstreitigkeiten (seit dem frühen Christentum) und der sich mit religiösen Gegensätzen verbindenden politischen Konkurrenzen (Kreuzzüge, Reconquista, Türkenkriege) verknüpft ist. Wenn in diesem Zusammenhang Toleranzpostulate aufgestellt wurden, so ist zu beachten, daß sie im Dienste pragmatischer Strategien der Konfliktvermeidung standen und mitnichten das grundsätzliche Problem zu lösen versuchten, wie logisch Widersprüchliches oder faktisch Widerstrebendes in actu kompatibel gemacht oder gehalten werden soll. Tatsächlich verliert sich jeder Diskurs über Toleranz, der sich auf diese pragmatische Ebene beschränkt, letztlich in mehr oder weniger banale Allgemeinplätze, wie noch jüngst der Festvortrag von Jürgen Habermas in der Berlin-Brandenburgischen Akademie zum Leibniz-Tag gezeigt hat.[2] Berühmte Toleranz-Schriften belegen, daß es nicht um das Prinzip der Anerkennung des aus ei-

2 Jürgen Habermas: Wann müssen wir tolerant sein? Über die Konkurrenz von Weltbildern, Werten und Theorien, Festvortrag zum Leibniztag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 29. Juni 2002, Manuskript.

gener Sicht nicht akzeptablen Anderen ging, sondern um die Bedingung der Möglichkeit friedlicher Ordnung von antagonistischen Positionen.

Wie mißverständlich der Toleranz-Begriff aufgefaßt werden kann, sei an zwei Beispielen verdeutlicht. Des Nicolaus Cusanus (1401-1464) Schrift *De pace fidei* (Über den Frieden im Glauben)[3] gilt als ein Zeugnis des Toleranz-Denkens in einer Zeit scharfer religiöser Auseinandersetzungen und Verfolgungen.[4] Aber der Cusaner bemüht sich nicht um die relative Berechtigung und also um die Anerkennung differierender religiöser Anschauungen, sondern um den Nachweis, daß sich alle Religionen sinnvollerweise den Grunddogmen des Christentums (einschließlich Trinität und Transsubstantiation!) subsumieren lassen und folglich eine Weltreligion auf der Grundlage des Christentums hergestellt werden könne, die dann von Fall zu Fall abweichende Riten zulassen möge. Eigentlich kommt es ihm nur auf die Aussöhnung mit dem Islam an – was aus der Konfliktlage seiner Zeit verständlich ist –, während er die Juden als einen Faktor bewertet, der für die Friedensstörung vernachlässigt werden könne: „Der Widerstand der Juden könnte die Einigkeit nicht hindern. Denn sie sind wenige und werden die ganze Welt nicht mit Waffengewalt in Wirrnisse stürzen können".[5]

Wohl mag man bei Cusanus Elemente einer ebenso antiken wie frühneuzeitlichen Rationalität erkennen, die den Glaubenssätzen eine Vernunftbegründung unterlegt, durch welche die Besonderheiten des Christentums allgemein akzeptabel gemacht werden sollen. Die in den religiösen Bräuchen sich manifestierenden Verschiedenheiten werden als nebensächlich beiseite geschoben; hier waltet nicht Toleranz, sondern Zulässigkeit von vielfältigen Erscheinungsformen: „Wo keine Übereinstimmung in der Art und Weise der Religionsausübung gefunden werden kann, möge man den Völkern, bei Wahrung des Glaubens und Friedens, ihre Frömmigkeit und Zeremonien gestatten. ... Man muß der Schwachheit der Menschen so weit wie möglich entgegenkommen, soweit es nicht gegen das ewige Heil verstößt. Denn eine exakte Gleichförmigkeit in allen Fragen zu erstreben, heißt eher den Frieden

3 Nikolaus von Kues: De pace fidei, Philosophisch-theologische Schriften, lat. und deutsch, Wien 1967, Bd. III, S. 705 ff. Eigene Übersetzung der lateinischen Zitate unter Benutzung der Übersetzungen von Dietlind und Wilhelm Dupré, und von Ludwig Mohler, Leipzig 1943.

4 Nach dem Fall Konstantinopels (1453) unter dem Eindruck der Türkengefahr geschrieben, in der Zeit der spanischen Rückeroberung der Kalifatsgebiete, in der Zeit der Ketzerverfolgungen und Hexenprozesse und Judenprogrome, ging es Cusanus um die Wiederherstellung des Friedens.

5 Nikolaus von Kues: Schriften (wie Anm. 3), S. 760.

stören".[6] An der Unabdingbarkeit des dogmatischen Kerns der christlichen Theologie hält Cusanus jedoch fest. Das ist von Anbeginn der Schrift sein Programm: „Da die Wahrheit nur eine ist und von jedem freien Geist wahrgenommen werden kann, sollte alle Verschiedenheit der Religionen auf den einen orthodoxen Glauben zurückgeführt werden".[7] Das ist nicht Toleranz, und auch die Absicht der Friedenssicherung schlägt in ihr Gegenteil um, wenn die eigene Position absolut gesetzt wird. Daß im cusanischen Dialog sich die Kontrahenten überzeugt zeigen, ist nicht wirklich argumentativ begründet, sondern eine literarische Fiktion, die nur die Superiorität des Wortführers bekundet.Anders kann es ja auch nicht sein, da die Wortführer im Gespräch das „Wort Gottes" selbst und Petrus sind.

Der Cusaner denkt noch aus der Wahrheitsgewissheit des Glaubens; und die gewisse Wahrheit verträgt keine Relativierung. Wahrheit ist nicht kompromißfähig; sie ist zwingend, und ein Abweichen von ihr ist Unwahrheit. Unwahrheit ist aber nicht tolerierbar. Also kann Friede im Glauben nur gestiftet werden, wenn die alleinige Wahrheit, über die das Christentum verfügt, von allen anderen aus Vernunftgründen akzeptiert wird. Allerdings ist dieser (philosophische) Rigorismus nur zu begründen, wenn überzeugende Kriterien für die vor der Vernunft bestehende Gewißheit von Wahrheit angegeben werden können.

Darauf ist später zurückzukommen. Zunächst ein weiteres Beispiel aus der Geschichte der Toleranz-Idee: John Lockes (1632-1704) *Epistola de tolerantia* (Brief über die Toleranz). Auch hier geht es um pragmatische Bedingungen des politischen, innerstaatlichen Friedens. Die begrenzte Absicht tritt schon im ersten Satz zutage, der die Toleranz auf „die wechselseitige Duldung der Christen verschiedenen religiösen Bekenntnisses" bezieht.[8] Indem Locke die Unduldsamkeit als „viel eher kennzeichnend für Menschen, die für Macht und Herrschaft übereinander streiten, als für die Kirche Christi"[9] betrachtet, rückt er das Problem auf die staatlich-politische Ebene und kann die Trennung von Staat und Kirche zum Prinzip erheben: „so halte ich es in jedem Falle für über alles notwendig, zwischen dem Geschäfte der staatlichen Gewalt und dem der Religion genau zu unterscheiden".[10] Denn Glaube ist

6 Ebd., S. 796.
7 Ebd., S. 719.
8 Vgl.: Ein Brief über Toleranz. Übersetzt, eingel. u. in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus. Englisch-Deutsch, Hamburg 1996, S. 2 f.
9 Ebd.
10 Ebd., S. 11.

nicht erzwingbar und Rechtgläubigkeit eine subjektive Selbsteinschätzung: „Denn niemand kann, selbst wenn er wollte, seinen Glauben dem Diktate anderer anpassen. ... jede Kirche ist in ihren eigenen Augen rechtgläubig, in denen der anderen im Irrtum und ketzerisch“.[11] Es geht also eigentlich nicht um Toleranz, sondern um eine öffentlich-rechtliche Ordnung, die vor friedensstörenden Folgen der Intoleranz schützt. Der Zweck der Gesetze und des Staats als Institution zur Durchsetzung der Gesetze ist die Sicherung des bürgerlichen Interesses. „Das gemeine Wesen scheint mir eine Gesellschaft von Menschen zu sein, deren Verfassung lediglich die Befriedigung, Wahrung und Beförderung ihrer bürgerlichen Interessen bezweckt. Bürgerliche Interessen nenne ich Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen“.[12] Im weiteren Verlauf der „Epistola“ wird immer wieder der Schutz des privaten Eigentums für gleichermaßen alle als Hauptaufgabe der Obrigkeit genannt und religiöse Toleranz als Form des Respekts vor den bürgerlichen Interessen der Andersdenkenden und damit als Form gesellschaftlicher Ordnung begriffen. Es geht nicht um den Respekt vor dem anderen Denken, sondern um den Respekt vor dem anderen Eigentum. „So ist der Schutz des Lebens der Menschen und der Dinge, die zu diesem Leben gehören, die Aufgabe des Gemeinwesens, und die Sicherung des Eigentums an diesen Dingen ist die Pflicht der Obrigkeit“.[13] Und da nach Lockes Meinung der Schutz des Eigentums ein göttliches Gebot ist und seine Achtung durch die Religion, welche auch immer, gewährleistet wird, schließt er die Atheisten von der Geltung des Toleranzpostulats namentlich aus. „*Letztlich* sind diejenigen ganz und gar nicht zu dulden, die die Existenz Gottes leugnen. Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben. Gott auch nur in Gedanken wegnehmen, heißt alles dieses auflösen“.[14] Eingeschränkte Toleranz aber ist eben Intoleranz, und mit diesem letzten Wort hebt der Brief über die Toleranz sich selbst auf.

Ich habe an anderer Stelle den inneren Widerspruch einer Toleranzidee dargetan, die sich an der Heiligkeit des bürgerlichen Eigentums orientiert,[15]

11 Ebd., S. 15, S. 33.
12 Ebd., S. 13.
13 Ebd., S. 89.
14 Ebd., S. 95.
15 Vgl. Hans Heinz Holz: Lessing und Leibniz. Pluralismus, Perspektivität und Wahrheit, in: Peter Freimark/Franklin Kopitzsch/Helga Slessarev: Lessing und die Toleranz, Sonderband zum Lessing Yearbook, Detroit und München 1986, S. 11 ff.

und brauche dies in diesem Kreise nicht zu wiederholen, der mit den rechtsphilosophischen Arbeiten Hermann Klenners vertraut ist.[16] Worauf es mir bei den beiden herangezogenen Beispielen – Cusanus und Locke – ankommt, ist die Aporetik, die in einem Toleranzbegriff liegt, der sozusagen freischwebend auf die stets nur subjektiv einlösbare Meinungs-, Denk- und Gewissensfreiheit abzielt; er gerät in Widerspruch mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit und mit dem unbedingt verpflichtenden Charakter von Ordnungsvoraussetzungen wie dem Grundsatz „*pacta sunt servanda*“.

Die Begründung des Toleranzpostulats muß wie die des Freiheitspostulats radikaler angelegt werden, wenn sie inhaltlich erfüllbar sein soll; das heißt, sie muß an der Wurzel ansetzen, aus der das erwächst, was Freiheit genannt werden kann. Ich meine, daß diese Wurzel das Vernunftwesen und damit die Autonomie des Menschen in gesellschaftlicher Existenz ist. Die Philosophie der Aufklärung hat den entscheidenden Durchbruch zu dieser Einsicht vollzogen. Wir wollen dies an einem Paradigma des Toleranzdenkens, an Lessings „Nathan“ verdeutlichen.[17]

Bei Lessing ist es der Sultan, der die Auffassung vertritt, die wir von Cusanus kennen: Die Religionen sind wohl unterscheidbar, also kann auch entschieden werden, welche recht hat. Die von Nathan vorgetragene Ringparabel zielt auf die Ununterscheidbarkeit der drei Ringe. Und Nathan schließt mit der Bitte um Entschuldigung,

„... wenn ich die Ringe
mir nicht getrau zu unterscheiden, die
der Vater in der Absicht machen ließ,
damit sie nicht zu unterscheiden wären“.

Saladin entgegnet:

„... Ich dächte,
daß die Religionen, die ich dir
genannt, doch wohl zu unterscheiden wären.
Bis auf die Kleidung, bis auf Speis und Trank“.

---

16 Zur einschlägigen Problematik vgl. insbesondere die in den Opuscula gesammelten Studien: Hermann Klenner: Das wohlverstandene Interesse. Rechts- und Staatsphilosophie in der englischen Aufklärung, Opuscula I, Köln 1998. Die Emanzipation des Bürgers. Studien zur Rechtsphilosophie der Aufklärung, Opuscula II, Köln 2002.

17 Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise, in: Werke, hrsg. von Herbert Georg Göpfert, München 1971, Bd. II, S. 205 ff.

Aber für Nathan sind diese Äußerlichkeiten nebensächlich. Für die Dogmen hingegen kann er die Gewißheit der Wahrheit nicht in Anspruch nehmen.

„Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! – Und
Geschichte muß doch wohl allein auf Treu
und Glauben angenommen werden? – Nicht?
...
So glaube jeder sicher seinen Ring
den echten."

Hier wird die Aporie von Toleranz und Wahrheit aufgelöst, indem die Differenz von Glauben und Wahrheit zum Richtmaß des Toleranzpostulats gemacht wird.

Diese Lösung hat ihren Grund und Hintergrund in der Leibnizschen Monadologie. Jede individuelle Substanz oder Monade ist nach Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) ein Spiegel der ganzen Welt, und darin stimmen alle Substanzen überein. Aber jede spiegelt die Welt von ihrem einzigartigen individuellen Standort aus, den sie in der Welt einnimmt und durch den sie sich von jeder anderen Monade unterscheidet. Das heißt, jede Monade hat ihre eigene unverwechselbare Perspektive, die keiner anderen völlig gleicht. Also spiegeln alle Monaden eine und dieselbe Welt – und das ist die Bedingung von Wahrheit und der Grund, daß es nur eine Wahrheit gibt, weil es nur eine Welt gibt, in der wir leben; aber jede Monade spiegelt sie in einer anderen Perspektive und diese Perspektiven sind voneinander unterschieden, aber positiv aufeinander beziehbar (oder abbildbar). Toleranz ist die Einstellung, in der die Berechtigung der anderen Perspektiven erkannt und bejaht wird – bejaht, weil dadurch eine unendlich reiche Bedeutungsvielfalt des einen Seienden im ganzen entsteht; Toleranz erlaubt es, jede individuelle Perspektive beizubehalten und doch die Vielzahl der Perspektiven aufeinander zu projizieren.

Dieses Modell eines Universums sich gegenseitig reflektierender Substanzen schließt die Beliebigkeit aus, die einer je eigenen willkürlichen Setzung anhaften würde, ohne doch die Relativität zu leugnen, die aus der Differenz der Individualitäten entspringt. Denn das Realallgemeine aller Perspektiven ist die eine Welt. In der perspektivischen Spiegelung können die Weltverhältnisse so sehr verzerrt sein, daß sie unrichtig, falsch, unwahr sich darstellen – das wird in der wechselseitigen Projektion der Perspektiven aufeinander zutage treten. Perspektivität bedeutet nicht den Verzicht auf eine

Wahrheitstheorie, sie erfordert nur differenzierte erkenntnistheoretische Reflexionen, in die die Historizität des Standorts, dessen Interessengebundenheit, die Interaktion der Individuen und weitere Determinanten der Individualität einbezogen werden müssen.

Der Hinweis auf Leibniz zeigt die erkenntnistheoretische und ontologische Dimension des Toleranzproblems. Es geht nicht einfach um Gesinnungen und Verhaltensregeln. Wenn Toleranz in Fragen, die unsere Welteinstellung wesentlich betreffen, begründet werden soll, reicht die Maxime nicht aus, jeder solle auf seine Façon selig werden, oder: man müsse den anderen eben anders sein lassen. Das wäre bloße Gleichgültigkeit, und die würde bedeuten, daß man die widerstreitenden Positionen für gleich gültig hält und also auch seine eigene Position für austauschbar, die doch subjektiv immer als unabdingbar verbindlich empfunden wird. Das geht schon deshalb nicht, weil wir als Individuen in einem Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse leben, das als solches gewisse Übereinstimmungen erfordert und erzeugt. Zwischen Freiheit und Ordnung, Meinung und Wahrheit, Neigung und Pflicht, Extravaganz und Sitte, Individuum und Kollektiv besteht ein nicht restlos auflösbares Spannungsverhältnis – und eine Ethik, die ihre Normativität nicht aus objektiven Bedingungen ableitet, hat keine zwingende Geltungskraft. So muß auch Toleranz aus einem Prinzip hergeleitet werden, das aus sich selbst Allgemeinheit verbürgt. Wie sollte sonst jene „unausbleibliche Unterscheidung zwischen den kompromißunfähigen Invariablen und dem für Toleranzverhandlungen offenen Bereich der variablen Werte und Wichtigkeiten“ zu treffen sein, die Hermann Klenner als zentrales Problem des Toleranzpostulats angesprochen hat.[18]

Ich möchte darum gegen den Einspruch von Fritz Vilmar die These aufrechterhalten, daß Toleranz ihren Grund in der unwidersprechlichen Geltung des Vernünftigen hat. Inhalt des Vernünftigen ist das Allgemeine, Vernunft ist das Organ der Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine. Vernunft hat auch die Kriterien auszuarbeiten und zur Überprüfung zu stellen, an denen die Orientierung erfolgen kann, was als allgemeingültig und wahr zu betrachten ist. Ich formuliere das vorsichtig, denn ich vermute, daß diese Kriterien selbst noch einmal eine Kombination von Invarianten und Variablen sind und daß mithin methodische Vorkehrungen getroffen werden müssen, um die Vernünftigkeit von Geltungsvariablen zu erhärten. Das sind schwierige er-

18 Hermann Klenner: Toleranzideen im siebzehnten Jahrhundert, in: Die Emanzipation des Bürgers (wie Anm. 16) S. 88 f.

kenntnistheoretische Probleme. Aber man kann es sich nicht so einfach machen, um der Toleranz willen die Wahrheit in einen Pluralismus von Wahrheiten aufzulösen. Es ist selbstverständlich, daß die Endlichkeit menschlichen Denkens und Erkennens gegenüber einer unendlichen Welt – unendlich sowohl extensional im Hinblick auf die Gegenstände und Sachverhalte als auch intensional im Hinblick auf die ihnen beigelegten Bedeutungen – keine vollständige oder absolute Wahrheit erreichen kann. Was wir wissen oder behaupten können, ist mit Bezug auf das Ganze immer nur eine relative Wahrheit.[19] Darum ist jedes Wissen, jede Lehre, jede Weltanschauung der Sache nach offen für Ergänzungen, Modifikationen, Falsifikationen. Weil das so ist, muß in Erkenntnisfragen ein Pluralismus von Methoden und Hypothesen und in Handlungsorientierungen ein Pluralismus von Erwartungen und Zielvorstellungen akzeptiert werden. Ohne diesen Pluralismus gäbe es weder Erkenntnisfortschritt noch Fortschritt in der Gestaltung unserer Lebensumstände. Dies ist das Feld, in dem Toleranz zu fordern und zu gewährleisten ist. Toleranz heißt hier aber nicht nur das *Zulassen*, sondern das *Sich-Einlassen* auf abweichende Konzepte. Das ist der gute Sinn einer Theorie des kommunikativen Handelns, die jedoch zur Absurdität wird, wenn sie sich anmaßt, die Realrepugnanzen der Klassengesellschaft durch Diskurs aus der Welt schaffen zu können.

Ich glaube nicht, daß eine nicht emotionale, sondern argumentative Festigung des Toleranzpostulats ohne Grundsatzerörterungen, wie sie hier angetönt werden, erfolgen kann. Sowohl die eingangs getroffene Unterscheidung zwischen Bedeutungsebenen, auf die Toleranz sich beziehen kann, wie die im Referat von Hermann Klenner herangezogenen Fallbeispiele aus der Rechtsprechung des BVerfG machen deutlich, daß die faktische Festlegung der Bandbreite des Toleranzspielraums willkürlich bleiben müßte, wenn nicht zuvor vernünftig begründete Sachurteile gefällt werden. Die Komplexität der korrelierenden Sachverhalte macht die Erfüllung dieser Bedingung auf einem Niveau hoher Allgemeinheit schwierig. So wird sich die Toleranzgrenze im gesellschaftlich-politischen Alltag zumeist wohl nur kasuistisch bestimmen lassen. Aber jede Kasuistik bezieht sich auf eine, wenn auch keineswegs mit naturwissenschaftlicher Genauigkeit bestimmbare, normative Idee, auf ein

19 Die Unterscheidung von relativer und absoluter Wahrheit ist ein Kernstück der Erkenntnistheorie W. I. Lenins. Vfl.: W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, in: W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, Berlin 1962, S. 116 ff. Zur philosophischen Relevanz dieser Konzeption vgl. Hans Heinz Holz: Einheit und Widerspruch, Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit, Bd. III, Stuttgart und Weimar 1997, S. 416 ff.

gemeintes Ideal, das seine Rechtfertigung aus zureichenden, das heißt vor der Vernunft standhaltenden Gründen bedarf. Im optimalen Falle muß die Rechtfertigung hinter weltanschauliche Vorentscheidungen zurückgehen (also apriorisch sein[20]), wie es Hugo Grotius (1583-1645) für seine Argumente zur Begründung des Völkerrechts in Anspruch genommen hat: „Das, was wir gesagt haben, würde Geltung besitzen, selbst wenn wir annehmen würden, es gäbe keinen Gott oder er kümmere sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen“. Und diese Gewißheit erwächst aus dem Vernunftwesen des Menschen. Denn es macht seine Rechtsfähigkeit aus, „daß der Mensch über die Urteilskraft verfügt, das einzuschätzen, was nützt oder schadet, und zwar nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft; und es entspricht der Natur des Menschen, diesem recht gebildeten Urteil zu folgen, ohne sich durch Furcht oder die Verlockung gegenwärtiger Begierden verderben oder von einem verwegenen Antrieb übermannen zu lassen“.[21]

---

20 Zur Frage der Apriorität in einer dialektisch-materialistischen Philosophie vgl. Hans Heinz Holz: Bemerkungen zu einem dialektisch-materialistischen Verstehen von Apriorität, in: Gerhard Pasternack (Hrsg.), Zum Problem des Apriorismus in den Wissenschaften, Schriftenreihe des Zentrums philosophische Grundlagen der Wissenschaften, Bd. 2, Bremen 1986, S. 107 ff. - Im Hinblick auf die rechtsphilosophischen Konsequenzen: Ders.: Über die apriorische Begründung von Menschenrechten, in: Gerhard Haney/Werner Maihofer/Gerhard Sprenger (Hrsg.), Recht und Ideologie. Festschrift Hermann Klenner zum 70. Geburtstag, Berlin 1996, S. 83 ff.

21 Hugo Grotius: De iure belli ac pacis, Paris 1625, Prolegomena § XI und IX. - Caspar Ziegler (1621-1690), einer der frühen Grotius-Kommentatoren des 17. Jhs., verweist darauf, daß sich auch bei Thomas von Aquino eine naturrechtliche Begründung der Rechtsprinzipien finde, die sich nicht auf die lex divina stützt. In der Tat mag man den Satz des Thomas von Aquino aus der Summa theologica, 2.2, quaestio 110, art. 3 concl., so interpretieren: „Was der Gattung nach schlecht ist, kann auf keine Weise gut und erlaubt sein. Die Lüge ist der Gattung nach schlecht. Die Worte sind nämlich ihrer Natur nach Zeichen des Verstandes, und es ist unnatürlich und unzulässig, daß ein Wort etwas bedeuten solle, was nicht im Geist gemeint ist“.

Gerhard Banse

Was hat Technik mit Toleranz zu tun?

1. Problemstellung

Auf den ersten Blick scheint Technik nichts oder nicht sehr viel mit Toleranz zu tun zu haben, zumindest nicht in dem hier bislang diskutierten Sinne als einer bestimmten Geisteshaltung oder Verhaltensweise von Menschen in Beziehung zu Anderen oder auf Anderes.

Allerdings findet sich das Wort „Toleranz“ in Wörterbüchern und Lexika der Technik: „Toleranz: i.w.S. Unterschied zwischen einer zugelassenen oberen Grenze (Größtwert) u. einer zugelassenen unteren Grenze (Kleinstwert) für eine im Regelfall messbare Eigenschaft. I.e.S. Differenz zwischen Größt- und Kleinstmaß oder absolute Größe der algebraischen Differenz zwischen oberem und unterem Abmaß. Es werden Maß-, Form-, Lage-T. u. T. für die Oberflächenbeschaffenheit im Bereich der Längenmessung unterschieden. ... In der metallverarbeitenden Industrie u. a. Bereichen sind die T. in T.systemen durch nationale und internationale Standards festgelegt. ... Aus speziellen Anforderungsbereichen der Funktion u. Fertigung wird die Funktions-T. (häufig auch Werkstück-T. genannt) von der Fertigungs-T. unterschieden“[1]. Toleranz erscheint hier als etwas „rein Technisches“, dessen Begrenzungen etwa mit den fertigungstechnischen Möglichkeiten oder der Funktionsfestlegung begründet werden. Daraus lässt sich aber bereits eine weitergehende Einsicht gewinnen: Toleranz-Auffassungen haben einen Bezug zum Maß. Toleranz ist nur innerhalb eines bestimmten Maßes möglich. Wenn das überschritten ist bzw. wird, geht Toleranz in Nicht-Toleranz („Intoleranz“) über. Die Aussage etwa, dass Toleranz dort endet, wo andere geschädigt werden, wäre infolgedessen zu präzisieren, dass Toleranz dort endet, wo ein bestimmtes, absehbares, abschätzbares (evtl. rechtlich fixiertes) Maß an (möglicher) Schädigung (etwa durch Lärmbelästigung oder Emissionen) überschritten wird.

Auf den zweiten Blick jedoch lassen sich m. E. einige weitergehende Einsichten gewinnen. Das ist aber nur auf der Grundlage eines breiteren Technik-

1 Toleranz, in: Lexikon der Technik. Leipzig 1982, S. 572

verständnisses möglich: Erforderlich ist die Überwindung allein Sachsystembezogener Technikkonzepte durch die Einbeziehung der Herstellungs- wie der Verwendungs-/Nutzungszusammenhänge, die immer eine „Mensch-“ bzw. eine „Subjekt-Seite“ (modern: eine „Akteurs-Seite“) haben. Das wird im Abschnitt 2 etwas ausführlicher gezeigt. Auf diese Weise geraten m. E. andere Formen „technikbezogener Toleranz“ in das Blickfeld, denn dann wird der Bezug zu Recht, zu Politik, zu Kultur und zu Ethik offensichtlich. Angedeutet ist das in dem Zitierten bereits durch den Hinweis, dass Toleranzsysteme durch Standards festgelegt werden; diese sind offensichtlich Menschenwerk.

Dennoch scheint eine Differenz zwischen dem auf dieser Konferenz weitgehend vorausgesetzten Toleranz-Verständnis und dem zu bestehen, was ich hier „technikbezogene Toleranz“ nenne. Sie zeigt sich sprachlich darin, dass ersteres wohl nur als Singular-Formulierung sinnvoll scheint, während im Bereich des Technischen Toleranz durchaus im Plural verwendet wird: Toleranzen. Sie zeigt sich auch in dem jeweiligen sprachlichen Ausdruck für das Gegenteil: Intoleranz bzw. Nicht-Toleranz. Diesen Differenzen wird hier nicht weiter nachgegangen. Vielleicht sind sie jedoch ein Grund dafür, dass im Bereich „technikbezogener Toleranz“ oftmals andere Begrifflichkeiten (etwa Akzeptanz, Grenzwerte, Regeln u. ä.) verwendet werden.

Der Analysezustand der Beziehungen zwischen Toleranz und Technik ist jedoch noch unbefriedigend. Es gibt meines Wissens bislang keine zusammenfassende Überblicksarbeit zu diesem Thema. Deshalb können die nachfolgenden Überlegungen nur eine erste Annäherung an die Thematik sein.

Es lassen sich mehrere Formen oder Ausprägungen des Zusammenhangs von Toleranz und Technik kennzeichnen:

1. Toleranzen als Ausdruck „unvollständigen“, „hypothetischen“ Wissens im Herstellungszusammenhang; sie sei kognitive Seite technikbezogener Toleranz genannt.
2. Akzeptanz bzw. Akzeptabilität als Ausdruck von Toleranz im Verwendungszusammenhang; hier als normative und kulturelle Seite technikbezogener Toleranz bezeichnet.
3. Toleranzen als Ergebnis von Aushandelungsprozessen im Herstellungs- wie im Verwendungszusammenhang, die man als soziale bzw. prozedurale und normative Seite technikbezogener Toleranz kennzeichnen kann.
4. Wandel technikbezogener Toleranzen im Herstellungs- wie im Verwendungszusammenhang etwa infolge neuer wissenschaftlicher Einsichten und technischer Möglichkeiten, gewandelter Wertsysteme, -hierarchien,

Präferenzfolgen usw. Dies sei historische Seite technikbezogener Toleranz genannt.

5. Wissen über die Auswirkungen der Herstellung und Verwendung technischer Sachsysteme auf die natürlichen Existenzbedingungen des Menschen (etwa durch Antworten auf die Frage „Wie viel Technik verträgt die Natur?“), was als ökologische Seite technikbezogener Toleranz bezeichnet sei.
6. Die physische wie psychische Adaptationsfähigkeit des Menschen an Technik, die man naturale Seite technikbezogener Toleranz nennen könnte.
7. Kenntnisse über den Zusammenhang von Technik und Toleranz (im Sinne technischer Allgemeinbildung) als Bildungsseite technikbezogener Toleranz.

Im Folgenden wird nur auf 1. bis 3. etwas näher eingegangen (Abschnitte 3 bis 6).

2. Erweitertes Technikverständnis – die Grundlage für weitergehende Einsichten in technikbezogene Toleranz

Geläufige „Definitionen“ von Technik lauten etwa: „... als Technik bezeichnen wir künstliche Gegenstände und Verfahren, die praktischen Zwecken dienen...“[2]

Derartige Formulierungen – sie seien „enges Technikverständnis“ genannt – rücken das Gegenständliche, das „Arte-Faktische“ von Technik in den Mittelpunkt. Das ist ziemlich einseitig, da z.B. etwa die Frage nach der Entstehung von Technik nicht berührt wird. Technik ist dem Menschen nicht „gegeben“ (wie etwa die Natur), sie ist nicht – im ursprünglichen Sinne des Wortes – „naturwüchsig“ und „fällt auch nicht vom Himmel“, sondern sie muss „gemacht“, „erzeugt“, „hervorgebracht“ werden. Erst vor diesem Hintergrund wird einsichtig, dass Technik nicht „natürlich“, sondern „künstlich“ ist. Hinzu kommt, dass technische Sachsysteme Mittel für die Realisierung menschlicher Zwecke darstellen. Für ein angemessenes Technikverständnis ist beides zu berücksichtigen. In einem solcherart erweiterten Technikverständnis (Technikbegriff „mittlerer“ Reichweite) umfasst Technik erstens die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Gebilde (d.h. die Artefakte oder technischen Sachsysteme), zweitens die Menge mensch-

2 Hans Sachsse: Technik; in: Helmut Seiffert, Gerhard Radnitzky (Hrsg.): Handlexikon zur Wissenschaftstherorie. München 1992, S. 358 - 361, zit. S. 359.

licher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen, und drittens die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden.[3] So gefasst bezeichnet „Technik“ nicht nur die von Menschen gemachten Gegenstände („Artefakte“) selbst, sondern schließt auch deren Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge („Kontexte“) ein (also das „Gemacht-Sein“ und das „Verwendet-“ bzw. „Genutzt-Werden“). Damit wird Technik nicht als etwas Statisches angesehen, sondern zu einem Bereich mit Genese, Dynamik und Wandel.

Wenn nun berücksichtigt wird, dass in den genannten Kontexten unterschiedliche Bedingungen (vor allem individueller, wissenschaftlich-technischer, ökonomischer, rechtlicher, politischer, ökologischer und ethischer Art) von einflussnehmender Bedeutung sind, dann ist einsichtig, dass mittels dieses weite(re)n Verständnisses Technik nicht als isolierter, autonomer Bereich lebensweltlicher Wirklichkeit, sondern in seinem Werden, Bestehen und Vergehen als auf das engste mit Individuum und Gesellschaft, mit Politik und Wirtschaft untrennbar verflochten („vernetzt“) aufgefasst, zu einem „sozialen Phänomen“ wird. Und dann ist Technik auch als ein Bereich anzusehen, der etwas mit Toleranz zu tun hat.

3. Hypothetizität und Unvollständigkeit – die kognitive Seite technikbezogener Toleranz

Die Technik- wie große Bereiche der Naturwissenschaften sind bemüht, auf der Grundlage von theoretischen Erkenntnissen, experimentellen Untersuchungen und praktischen Erfahrungen instrumentelles, technisch-technologisches und organisatorisches Wissens über Kausalabläufe oder signifikante Korrelationen bezogen auf technische Systeme oder Abläufe zu erhalten.

Dieses weitgehend bestätigte, „sichere“ Wissen z.B. über funktionale Abhängigkeiten und strukturelle Zusammenhänge oder über Ursache-Wirkungs- und Zweck-Mittel-Beziehungen unter je definierten Randbedingungen soll „Bereich der Faktizität“ genannt werden. Seine Merkmale sind die Kriterien aus R. Descartes’ (1596-1650) „Regeln zur Leitung des Geistes“: Kausalität und Determinismus, Homogenität, Superponierbarkeit und Zerlegbarkeit, Reversibilität und Stabilität[4]. Wenn ein Ingenieur irgendein technisches Ge-

3 Günter Ropohl: Technik, in: Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden. 21. Bd. Mannheim 1993, S. 672 - 674, zit. S. 672.

4 Vgl. René Descartes: Regeln zur Leitung des Geistes (Regulae ad directionem ingenii); in: René Descartes: Ausgewählte Schriften. Leipzig 1980, S. 67 - 155.

rät konstruiert, richtet er seine Arbeit an diesen fünf Kriterien aus. „Bei eingeübten technischen Verfahren wird ... niemand in Zweifel ziehen, daß etwa die Konstruktion einer Brücke oder eines Radiosenders auf naturgesetzlicher Basis beruht, und keiner wird davon sprechen, es handele sich bei betrieblichen Absprachen lediglich um Hypothesen bezüglich der Funktionsfähigkeit der in Rede stehenden Einrichtung“.[5]

Jenseits des Bereichs des faktischen, des „sicheren“ oder „vollständigen“ Wissens liegt der Bereich des „unvollständigen Wissens“, der Hypothetizität. Er wird immer betreten, wenn man technisches Neuland betritt, aber auch dann, wenn neue technische Sachsysteme oder neue technisch erzeugte Produkte verwendet werden bzw. bekannte Produkte in ein neues (natürliches, technisches, soziales, individuelles) „Umfeld“ gelangen. Dann sind nicht alle Wirkungen antizipierbar. Das zeigt z.B. der „Fall“ FCKW deutlich: Man nahm an, die Fluorchlorkohlenwasserstoffe seien inerte Substanzen. Deshalb wurden sie technisch vielfältig verwendet. Es zeigte sich indes, dass sie sich in den höheren Atmosphärenschichten unter dem Einfluss von ionisierender Strahlung ganz anders verhalten (Stichwort: „Ozon-Killer“).

Was soll unter Hypothetizität verstanden werden? Zunächst ist daran zu erinnern, dass es sich beim technischen Herstellungshandeln um in die Zukunft reichende Hervorbringungen und Gestaltungen sowie deren mögliche ökologische, ökonomische, soziale, humane u. a. Folgen handelt. „Die Einsicht, daß, wieviel Wissen über Technikfolgen man auch immer akkumulieren mag, immer ein Rest nicht gewußter Technikfolgen übrigbleiben wird, beruht nicht zuletzt darauf, daß man Abschied nahm von der Vorstellung, das technische System sei ein sich seinerseits nach internen Dynamikregeln entwickelndes, gegenüber anderen Systemen abgeschottetes System“.[6] Es geht also darum, dass es bei technisch instrumentiertem Handeln neben dem Bereich des Faktischen, des Verlässlichen stets einen Bereich des Nicht-Gewussten, des Unsicheren gibt.

Worin sind nun die Ursachen für diese „Hypothetizität“ des technikrelevanten Wissens zu suchen? M.E. sind aus ontologischen („in den Dingen selbst liegenden“), kognitiven und methodologischen („mit der Generierung zusammenhängenden“) sowie normativen („mit Werten und Bewertungspro-

5 Wolf Häfele: Natur- und Sozialwissenschaften zwischen Faktizität und Hypothetizität, in: Josef Huber/Georg Thurn (Hrsg): Wissenschaftsmilieus. Wissenschaftskontroversen und sozialkulturelle Konflikte. Berlin 1993, S. 159 - 172 , Zit. S. 168.

6 Walter Christoph Zimmerli: Technikfolgenabschätzung - Wissenschaft oder Politik? in: Mitteilungen der TU Braunschweig, Heft I/1992, S. 12 - 20, Zit. S. 14.

zessen verbundenen“) Gründen nicht alle möglichen Folgen und Wirkungen prognostizier- (d.h. ex ante gedanklich erfassbar) und folglich auch nicht berücksichtigbar. „Quer“ zu den ontologischen, kognitiven und methodologischen Problemen werden noch methodische Problemlagen bedeutsam, die in hohem Maße „handlungsleitend“ das Problembewusstsein und -verständnis, die Ziel- und Fragestellung, die „Angemessenheit“ der methodischen Vorgehensweise und des (mathematischen) Ansatzes an die Problemstellung, die Datenauswahl und -reduktion sowie die Interpretation und Bewertung der Ergebnisse beeinflussen.[7] Sie führen zu einer „eingeschränkten Qualität“ des technischen Wissens (hinsichtlich Zukünftigem!), womit auch die Qualität des technischen Handelns und seines Ergebnisses (z.B. über Modellbildungen, theoretische Grundlagen, Leitbilder, Testmöglichkeiten, Lösungen im Grenzbereich des Wissens) entscheidend beeinflusst wird. Daraus lässt sich unschwer ableiten, dass die umfassende, vollständige Bestimmung der sachlichen Voraussetzungen und praktischen Folgen einer technikbezogenen Entscheidung oder Handlung häufig (oder meistens?) nur eingeschränkt möglich ist: „Im Gegensatz zum Bereich der Faktizität gibt es im Bereich der Hypothetizität nicht die selbstverständliche Vorfindbarkeit, Angebbarkeit und Endgültigkeit, denn es sind ständig andere, hinterfragbare und neue Hypothesen aufzustellen. Der Bereich der Hypothetizität ist grundsätzlich offen und damit unendlich“.[8]

Damit sind Spät- oder sogenannte Nebenfolgen der Herstellung und Verwendung technischer Sachsysteme ebenso zu thematisieren wie deren Langzeiteffekte. Ein instruktives Beispiel dafür sind die „Abfälle“ der Elektroenergieerzeugung in Kernkraftwerken. Diese Möglichkeit wird erst etwa seit 50 Jahren industriell genutzt. Die Langzeitwirkungen infolge des weiteren radioaktiven Zerfalls der dabei anfallenden Abfälle sind indes enorm, denn sie erstrecken sich über einen Zeitraum von mindestens 500.000

7 Zur detaillierten Beschreibung dieser Gründe und Problemlagen vgl. Gerhard Banse: Technisches Handeln unter Unsicherheit - unvollständiges Wissen und Risiko, in: Gerhard Banse/Käthe Friedrich (Hrsg.): Technik zwischen Erkenntnis und Gestaltung. Philosophische Sichten auf Technikwissenschaften und technisches Handeln. Berlin 1996, S. 105 - 140.

8 Wolf Häfele/Ortwin Renn/Georg Erdmann: Risiko, Unsicherheit und Undeutlichkeit, in: Wolf Häfele (Hrsg.):Energiesysteme im Übergang - unter den Bedingungen der Zukunft. Landsberg a. d. Lech 1990, S. 373 - 423, zit. S. 401. Auswahlverfahren für Endlagerstandort. Empfehlungsentwurf des AkEnd - Arbeitskreis Auswahlverfahren Endlagerstandorte. Entwurf Stand September 2002
- im Internet: http://www.akend.de/aktuell/pinnwand/pdf/broschuere/pdf (31.10.2002), S. 49).

Jahren! Dafür gilt es bereits heute, eine über einen bestimmten Zeitraum (strahlungs-)sichere unterirdische Endlagerstätte zu finden. Dieser „Isolationszeitraum“ wurde in Deutschland mit einer Million Jahre angesetzt.[9]

Das Wissen um dieses hypothetische bzw. „unvollständige“ Wissen bedingt dann entsprechende Vorkehrungen, z.B. bautechnische Sicherheitszuschläge, fertigungstechnische Toleranzen im eingangs genannten Sinne usw. Vielleicht kann man das einen „Zwang zur Toleranz“ infolge von Nicht-Wissen, Unsicherheit und Grenzen technischer Machbarkeit nennen. Wir müssen damit leben, dass Technik (gelegentlich) nicht funktioniert oder auch versagt, dass es Ausfälle, Havarien oder gar Katastrophen gibt.

4. Akzeptanz und Akzeptabilität – die normative und kulturelle Seite technikbezogener Toleranz

„Wo Gewissheiten über die Ursachen von für jedermann ersichtlichen Schäden fehlen, kommt es rasch einmal zu Verdächtigungen, zum Glaubenskrieg, zum Missbrauch von Wissenschaft und zum Zerfall gemeinsamer Werte“, schreibt Peter Knoepfel.[10] Eine aktuelle Illustration dafür bietet die Diskussion um die Gesundheitsgefährdungen durch die Nutzung von Mobiltelefonen. Trotz einer kaum noch zu überschauenden Anzahl an Studien (über 4 000!)zu den Wirkungen der von Handys ausgehenden elektromagnetischen Strahlungen bzw. Felder und des damit vorliegenden Wissens gehen die Meinungen weit auseinander.[11]

9 Die Hypothetiät des für die Standortsuche erforderlichen - in diesem Fall vor allem geologischen - Wissens wird u. a. im „Umgang mit Datenunsicherheiten“ wie folgt charakterisiert: „Die Kenntnisse über die geologischen Verhältnisse in Deutschland sind nicht einheitlich. ... Die Konsequenzen der verbleibenden Unsicherheiten auf die Entscheidungsprozesse im Auswahlverfahren sind darzustellen“ (ebd., S. 4).

10 Peter Knoepfel: Brüche statt Umbrüche? - Konsensverlust durch Geschichtsverlust, in: Peter Knoepfel (Hrsg.): Risiko und Risikomanagement. Basel, Frankfurt a. M. 1988, S. 123 - 133, Zit. S. 126.

11 Bayerisches Staatsministerium für Gesundheit, Ernährung und Verbraucherschutz: Gesundheitliche Auswirkungen - Gesicherte Erkenntnisse. - im Internet: http://www.stmgev.bayern.de/blickpunkt/gesundheuit/mobilfunk/auswirk.htm (31.10.2002) Presseerklärung der Bitkom am 22.05.2002 „Keine Grenzwertüberschreitung durch Handynutzung in Bahn, Auto, Fahrstuhl oder Bus“.
- im Internet: http://www.ralf-woelfle.de/eletrosmog/media/(bit220502.htmb (31.10.2002).; Johanna Hallier: Handy-Nutzung gesundheitsgefährdend? - im Internet: http://www.sosol.de/brennpunkt/artiekl/14146852CC574D2A830032AE0B33486E.sisol (31.10.2002) 2002; WaRNUNGEN „==“
- im Internet. http://www.buergerwelle.de/d/doc/actuell/pcwelt.htm (31.10.2002); Präsident der Ärztekammer Niedersachsen warnt vor Gesundheitsrisiken

Nur eines scheint sicher zu sein: Es ist bislang weder abschließend geklärt, ob bzw. welche Gesundheitsgefährdungen möglich sind, noch, dass sie völlig auszuschließen sind.

Der Gebrauch bzw. die Verwendung technischer Sachsysteme erfolgt immer – ob bewusst oder unbewusst sei dahingestellt – in einem wertenden Zusammenhang, z.B. dergestalt, dass eine technische Lösung einer anderen vorgezogen wird, dass bestimmte Sachsysteme abgelehnt werden usw. Damit sind normative und – weitergehend – kulturelle Sachverhalte angesprochen. Diese Seite sei auf zweierlei Weise verdeutlicht: (a) an Hand der Faktoren individueller Risikowahrnehmung, -bewertung und -akzeptanz; (b) durch Verweis auf die kulturelle Seite der Technikverwendung.

(a) Faktoren individueller Risikowahrnehmung, -bewertung und -akzeptanz

Risiken werden individuell wahrgenommen, bewertet und akzeptiert oder abgelehnt. Man vergleiche nur die Diskussionen über die gesundheitlichen Gefährdungen des Menschen durch Autofahren, durch Rauchen, durch Kernkraftwerke oder durch Lebensmittel auf der Grundlage gentechnisch veränderter Pflanzen. Akzeptanz steht hier für die faktisch vorhandene Risikobereitschaft, Akzeptabilität hingegen als normativer Begriff für jenes „Risikomaß“, das Individuen zugemutet werden darf.[12]

In die (subjektiven) Einstellungen zum Risiko (z.B. risikofreudig oder risikoavers) spielen ganz individuelle Wertvorstellungen, aber auch Hoffnungen, Ängste, Erwartungen, Glücksansprüche, Lebensentwürfe und „Vor-Urteile“ hinein, die in ihrem Technikbezug nicht nur äußerst vielfältig, sondern bei unterschiedlichen Personen zumeist auch unterschiedlich sind (Stichwort: Pluralität).

Faktoren, die den Prozess der Akzeptanz beeinflussen, sind vor allem:

- das Katastrophenpotential (d.h. ein Risiko wird höher eingeschätzt, wenn eine Technik ein hohes Potential zur Verursachung von Unfällen mit vielen Todesfällen hat, als wenn die Todesfälle einzeln eintreten);
- Freiwilligkeit (d.h. freiwillig übernommene Risiken werden weniger kritisch gesehen als unfreiwillig in Kauf zu nehmende);
- Kontrollierbarkeit (d.h. ein tatsächlich oder vermutlich kontrollierbares

- im Internet: http://www.funkenflug1998.de/inhalt/archiv/news/_brdarztk_eckel.html (31.10.2002)

12 Für jede Risikoabschätzung gilt, dass damit im Sinne des unter 1. Dargestellten ein Standard gesetzt, eine „Grenzziehung“ zwischen dem Tolerierbaren und dem Nicht-Tolerierbaren vorgenommen wird. Zudem ist auch das unter 3. zur Hypothetizität und zum unvollständigen Wissen Ausgeführte zutreffend.

riskantes Geschehen erscheint weniger riskant als ein unkontrollierbares Risiko);
- Betroffenheit (d.h. eine technische Lösung, durch deren Versagen man direkt betroffen ist, wird als riskanter bewertet als eine Lösung, deren negative Folgen andere treffen);
- Verursachung (d.h. natürliche Risiken werden eher akzeptiert als technische, vom Menschen verursachte);
- Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit, mit der Vor- und Nachteile einer Technik verteilt sind;
- Bekanntheit bzw. Unbekanntheit einer Technik;
- sinnliche Wahrnehmbarkeit bzw. Nicht-Wahrnehmbarkeit von Gefahren.[13]

Risikoakzeptanz ist nun (bei aller Vorsicht, mit der dieser Begriff auch infolge seines Missbrauchspotentials zu verwenden ist, und bei aller Unschärfe und Vieldeutigkeit, die er in sich birgt!) das Ergebnis komplizierter, rational wie emotional vollzogener Wertungs- und Entscheidungsprozesse gegenüber Risiken, bei denen
- erstens die erwarteten Implikationen optionaler Handlungs- und Sachverhaltsarten, ihre Unbestimmtheiten und ihre Auftretens- bzw. Eintrittswahrscheinlichkeiten individuell gewichtet werden und
- zweitens mit anderen Faktoren (vor allem gesellschaftlich-kulturellen) zu einem Gesamturteil verschmelzen.

Es kommt zu einer Güterabwägung zwischen dem subjektiv gewichteten angestrebten Nutzen und den möglichen Gefahren oder negativen Implikationen der risikobehafteten technischen Handlung oder technologischen Lösung, die zu ihrer Akzeptanz (auch in Form einer Duldung) oder ihrer Ablehnung führt. Güterabwägung ist „eine Methode der Konfliktlösung. Bei Kollisionen zwischen Rechtgütern wird dem höherrangigen Rechtsgut(wert) der Vorrang gegenüber dem niederrangigen gegeben“. Zugleich wird jedoch festgestellt, dass die Güterabwägung „nichts darüber aus(sagt), nach welchen Maßstäben festgestellt werden soll, welches Gut das höherwertige ist“.[14]

Dass deren Ergebnisse bei unterschiedlichen Personen unterschiedlich und nicht „gleichgerichtet“ sind, dass es also zu Konflikten und Dissensen in der Bewertung technischer Lösungen kommen kann (und kommt!), erzwingt

13 Vgl. Helmut Jungermann: Technisches und intuitives Risiko, in: Walter Christoph Zimmerli/Hansjörg Sinn (Hrsg.): Die Glaubwürdigkeit technisch-wissenschaftlicher Informationen. Düsseldorf 1990, S. 31 - 37.

14 Güterabwägung, in: Münchner Rechts-Lexikon. Bd. 2 G-Q. München 1987, S. 306.

wiederum Toleranz, deutet aber auch deren Grenzen und Interessengebundenheit an (vgl. dazu auch die zu 5. angegebene Literatur). Fast jede Standortentscheidung – etwa im Bereich der Verkehrsinfrastruktur (Bahn- oder Straßentrasse, Flughafen, Flussausbau), bei Anlagen (z.B. für eine Mülldeponie oder eine Müllverbrennungsanlage) oder bei Gewerbe- bzw. Einkaufsgebieten – macht das deutlich, vor allem, wenn sie öffentlich erfolgt.

Güterabwägungen auf gesellschaftlicher Ebene stellen immer einen Kompromiss zwischen unterschiedlichen Werten und Werthaltungen dar (die in unterschiedlichen Zielen, Bedürfnissen und Interessen ihren Ausdruck finden), der sowohl Zustimmung als auch Ablehnung auslösen wird. Die Debatte um (normativ) „akzeptable“ bzw. (faktisch) „akzeptierte“ Risiken entzündet sich in erster Linie nicht daran, dass Technikentwicklung wie -nutzung mit Risiken verbunden sind, sondern vor allem, welche Risikodimensionen damit verbunden sind und wie sie thematisiert werden bzw. einer Entscheidung unterliegen, d.h. wie gesellschaftlich mit technisch bedingten Risiken umgegangen wird. Die Wahrnehmung von Fairness in gesellschaftlich-politischen Entscheidungsprozessen um technische Risiken – und nicht allein nur das Entscheidungsergebnis – bestimmt maßgeblich, wie Individuen, soziale Gruppen oder Institutionen diese Risiken als Werterfüllung oder als Wertverletzung erleben.[15]

Damit ist bereits die Problematik Individualwohl versus Allgemeinwohl angesprochen, die jedoch Gegenstand eines eigenen Vortrages sein könnte. Es sei hier nur darauf verwiesen, dass ein Ausweg aus dem „Dilemma“ bei der Bestimmung „trans-individueller“ Wertvorstellungen (und dieses ist in einem differenzierten Gemeinwesen wie dem unseren unabdingbar) heute weniger in Entscheidungen der Politik „von oben“ gesehen werden kann (so gut diese auch gedacht oder gemeint sind), sondern stärker in der öffentlichen Debatte über unterschiedliche Sichtweisen, Leitbilder und Werthaltungen (in „Diskurs“ und „Prozeduralisierung“, wie es heute so schön heißt). Darauf komme ich noch zurück.

(b) Technik als kulturelles „Phänomen“

Es gilt zu begreifen, dass Technik „ihren Einsatz und ihren alltäglichen Gebrauch ... in einem sozio-kulturellen Kontext, im Kontext kollektiver Inter-

15 Vgl.: Ortwin Renn: Risikowahrnehmung und Risikobewertung: Soziale Pereption und gesellschaftliche Konflikte, in: Sabyasachi Charkraborty/George Yadigaroglu (Hrsg.) Ganzheitliche Risikobetrachtung. Technische, ethische und soziale Aspekte. Köln 1991, S. 06.1-06.62, Vgl. S. 06.14.

pretationen und Deutungen“[16] findet. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass technische Objekte keinesfalls notwendigerweise so und nicht anders, wie sie uns allgegenwärtig sind, d. h. aus autonomen technischen Bedingungen, in den Alltag gelangen. Technische Sachsysteme sind in ihrer Entstehung wie in ihrer Verwendung Ausdruck sowohl eigener wie fremder („eingebauter“) Absichten und Zwecke. Trotz aller genau eingebauter und eingeschriebener Handlungsanweisungen, deren Befolgung gerade für den Laien die optimale Funktionsnutzung verspricht, bietet auch und gerade die Alltagstechnik oft erhebliche Spielräume der Nutzung: Aufgegriffen vom einen, schlecht eingesetzt vom anderen, ignoriert vom dritten – stets jedoch vor dem Hintergrund bestimmter Nutzungserwartungen, beeinflusst durch Wertung und Werbung sowie eingebettet in bestimmte gesellschaftliche und technische „Infrastrukturen“. Die „Nützlichkeit von Technik ist immer auch etwas kulturell Interpretiertes“.[17] Damit wird auch deutlich, dass Kultur über die sie „tragenden“ Menschen die Implementierung und Diffusion technischer Lösungen erheblich beeinflusst, indem diese z. B. für die Realisierung von Zwecken genutzt oder nicht genutzt (abgelehnt), Modifizierungen, Nachbesserungen und Anpassungen erzwungen sowie Verhaltens„vorschriften“ für Mensch-Technik-Interaktionen hervorgebracht werden.

Zu fragen ist deshalb erstens nach der Alltagsresistenz, den kulturellen Freiheitsgraden in der Aufnahme von und im Umgang mit Technik im Alltag; zweitens danach, wie unterschiedliche Gruppen, Schichten, Generationen, Kulturen mit (identischen!?) Technikangeboten umgehen; und drittens nach den Spannungen zwischen den funktionalen und den symbolischen („rituellen“) Qualitäten von Technik.

Diese kulturelle Dimension des Technischen in ihrem Bezug zu Toleranz sei lediglich an zwei Beispielen verdeutlicht, an Mustern des Handy-Gebrauchs und am Recht auf informationelle Selbstbestimmung im Zusammenhang mit personenbezogenen Daten bezogen auf Mobiltelefonie und Internet-Nutzung.

Beispiel 1: Bereits der Besitz von Handys verdeutlicht bestimmte alterstypische, geschlechterspezifische und kulturelle Merkmale, die vom Statussymbol über das Spielzeug bis zum sinnvollen Arbeitsmittel reichen. In der Nutzung von Handys – unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Erreichbarkeit etwa eine durchaus nützliche technische Neuerung – zeigen sich eben-

16 Karl H. Hörning: Technik und Symbol. Ein Beitrag zur Soziologie alltäglichen Technikumgangs, in: Soziale Welt, 36 (1985), S. 185 - 207, Zit. S. 199.

17 Ebd., S. 200.

falls derartig differierende Muster, etwa bezogen auf die Verwendung im „öffentlichen Raum“. Einerseits erzwingt das oftmals ein bestimmtes Maß an Toleranz, wenn man an der Haltestelle, im Restaurant oder im Zug unfreiwillig Mithörer von mehr oder weniger melodischen Rufzeichen sowie von Gesprächen wird, deren Inhalte von banal bis intim reichen. „Umgangsformen sind Formen, die zunehmend umgangen werden“, schrieb vor Jahren der Schriftsteller, Kabarettist und Aphoristiker Oliver Hassencamp (1921-1988)[18]. Das betrifft wohl auch große Bereiche der Verwendung von Mobiltelefonen. Andererseits fühlen sich zunehmend mehr Menschen durch diese Verhaltensweisen belästigt.[19] Das hat etwa zum Handy-Verbot in Fahrzeugen des Öffentlichen Personen-Nahverkehrs durch die Stadt München geführt.[20]

Beispiel 2: Im Zusammenhang mit einer Volkszählung, in der Daten für statistische Zwecke erhoben werden sollten, wurde die Einhaltung des verfassungsmäßigen „Rechts auf informationelle Selbstbestimmung“ angezweifelt. In seinem sogen. „Volkszählungsurteil“ vom 15.12.1983 hat das Bundesverfassungsgericht (BVerG) dieses informationelle Selbstbestimmungsrecht höchstrichterlich anerkannt: „Wer nicht mit hinreichender Sicherheit überschauen kann, welche ihn betreffenden Informationen in bestimmten Bereichen seiner sozialen Umwelt bekannt sind, und wer das Wissen möglicher Kommunikationspartner nicht einigermaßen abzuschätzen vermag, kann in seiner Freiheit wesentlich gehemmt werden, aus eigener Selbstbestimmung zu planen oder zu entscheiden. Mit dem Recht auf informationelle Selbstbe-

18 Vgl.: Editorial: Umgangsformen und andere Trends, in: ergo, Heft 2/2002, S. 3. - im Internet: http//:www.ewmr.de/ergo/ergo_herne._2_2002.pdf (31.10.2002).

19 Der „Gipfelpunkt“ ist aber wohl noch nicht erreicht, wie folgendes „Szenario“ verdeutlicht: „Wer ... mit der exzessiven Handynutzung vieler Zeitgenossen in der Öffentlichkeit ein Problem hat, für den stehen schwere Zeiten an. Wenn sich die neue Technik (gemeint ist WAP - Wireless Application Protocol; G.B.) erst durchgesetzt hat, eröffnen sich für ihre Nutzer ganz neue Möglichkeiten - von Börsengeschäften im Straßencafe über Kontostandsabfragen im Bus bis hin zur Email ins Büro in der Fußgängerzone. Und wer die Entwicklung der Handynutzung in der Öffentlichkeit über die letzten Jahre hinweg beobachtet hat, wird sich ausmalen können, was hier ansteht.“- Tröstend wird dann hinzugefügt: „Einen Vorteil hat das ganze jedoch: Vieles, was bislang noch durch eine manchmal allzu laute Stimme geregelt wurde, geht nun sanft per Tastendruck...“.Vgl.: Surfen ist out - ab jetzt wird „gewappt“. Per Handy ins Internet - WAP-Technik verspricht Kommunikation total. 12. Oktober 1999. - im Internet: http://www.bergstrasse.de/aktuelles/9910/12b.html (31.10.2002).

20 Mobilfunk - Risikotechnik. Bringt die Handyschwemme eine Flut von Risiken. Städtische Beschlusslage in München.
- im Internet: http://www.gruene-muenchen-stadtrat.de/seitenmobilfunk/s7.html (31.10.2002).

stimmung wären eine Gesellschaftsordnung und eine dies ermöglichende Rechtsordnung nicht vereinbar, in der Bürger nicht mehr wissen können, wer was wann und bei welcher Gelegenheit über sie weiß."[21] Das bedeutet, das jede Person wissen können muss, wer was wann und bei welcher Gelegenheit über sie weiß, in Erfahrung bringen oder speichern kann. Die Gegenwart zeigt, dass dieses Recht auf Privatheit („privacy") durch neue technische Lösungen wie Mobil-Telefonie und Internet einerseits zunehmend unterlaufen wird, ohne dass die Betroffenen oftmals ausreichendes Wissen darüber haben.[22] So können Personen über Handy-Netze geortet und Bewegungsprofile registriert werden; Gespräche können leicht inhaltlich analysiert werden. Jede Internetnutzung (z. B. E-Mail oder WWW) hinterlässt „Spuren". Diese Daten können – in der Regel vom Verursacher unbemerkt – für Zwecke verwendet werden, an die der Verursacher nicht im geringsten denkt[23]. Stichworte sind hier der „Gläserne Mensch" und das „Persönlichkeitsprofil". Es ist einsichtig, dass damit die Schwelle vom Tolerierbaren zum Nicht-Tolerierbaren überschritten wird. Andererseits wird von vielen Nutzern diese „informationelle Selbstbestimmung" nicht mehr so eng gesehen, wenn wissentlich private Informationen (z.B. persönliche Daten, Kreditkartennummern, Rufnummeranzeigen) freiwillig preisgegeben werden. Das zwanglose Führen von Gesprächen mit privaten oder dienstlichen Inhalten per Mobil-Telefonie in der Öffentlichkeit deutet in die gleiche Richtung.

5. Aushandelungsprozesse – die soziale bzw. prozedurale und normative Seite technikbezogener Toleranz

„Welche Gefahren, welche Irrwege gibt es nicht bei der wissenschaftlichen Forschung! Durch wieviel Irrtümer, tausendmal gefährlicher als die Wahrheit nützlich, muß man nicht gehen, um zu ihr zu gelangen? Der Nachteil ist offensichtlich; denn das Falsche läßt unendlich viele Kombinationen zu; aber die Wahrheit hat nur eine Seinsform. ... Selbst beim besten Willen; an welchen Zeichen kann man sie mit Sicherheit erkennen?" schreibt J. J. Rousseau (1712-1778) in Jahre 1750 in seiner berühmten Antwort auf die Preisfrage der

21 Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts (BVerGE) 65, 1, S. 43.

22 Günther Tichy / Walter Peissl: Beeinträchtigung der Privatsphäre in der Informationsgesellschaft. ITA manuscript. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Technikfolgen-Abschätzung) Dezember 2001.
- im Internet: http://www.oeaw.ac.at/ita/pdfita_01_01.pdf (30.01.2002).

23 Peter Heinzmann: Datenspuren im Internet, in: Fakten. Die Zeitschrift für Datenschutz des Kantons Zürich, Sondernummer 2/2000, S. 14 - 17.

Akademie zu Dijon.[24] Als Quintessenz für technikbezogene Entscheidungen ergibt sich aus diesem Gedanken – wie bereits angedeutet –, dass weder die wissenschaftlichen noch die politischen Akteure, auch nicht die (organisierte) Öffentlichkeit allein Entscheidungen treffen können, sondern dass es sich um Such- und Entscheidungsprozesse handelt, bei denen die relevanten Akteure die zu verfolgenden Ziele und die darauf aufbauenden bzw. davon ausgehenden Konzepte auszuhandeln haben.[25]

Damit ist nicht nur ein gewandeltes Politikverständnis angemahnt, sondern vor allem ist eine veränderte politische Praxis vonnöten, eine Politik, die (nicht nur) technikrelevante Entscheidungen mit Betroffenen und Interessierten vorbereitet, statt sie vor vollendete Tatsachen zu stellen, die im Vorfeld politischer Festlegungen (etwa in Form „Runder Tische“) Regionen, Industrie, Kirchen, Gewerkschaften und Bürgerinitiativen in den Meinungsbildungsprozess einbezieht, um zu akzeptablen und akzeptierten Interessen- und Güterabwägungen zu gelangen. Erforderlich ist eine politische Kultur, die auf „Prozeduralisierung“, „Aushandelung“ und Transparenz von Entscheidungen und ihrer Vorbereitung basiert.

---

24 Jean-Jacques Rousseau: 1750 von der Akademie zu Dijon preisgekrönte Abhandlung über die von derselben Akademie gestellte Frage: Hat das Wiederaufleben der Wissenschaften und Künste zur Besserung der Sitten beigetragen? in: Jean-Jacques Rousseau: Frühe Schriften. Hrsg. v. Winfried Schröder. Leipzig 1965, S. 27 - 61, Zit. S. 45.

25 Vgl. zum Folgenden ausführlicher und mit weiteren Beispielen Waldemar Baron: Technikfolgenabschätzung. Ansätze zur Institutionalisierung und Chancen der Partizipation, Opladen 1995, S. 167 ff; Gotthard Bechmann/Reinhard Coenen/Fritz Gloede: Umweltpolitische Prioritätensetzung. Verständigungsprozesse zwischen Wissenschaft, Politik und Gesellschaft, Stuttgart 1994; Thomas Breisig: Mitbestimmung. Gesellschaftlicher Auftrag und ökonomische Ressource, München 1999. Volker M. Brennecke: Normsetzung durch private Verbände. Zur Verschränkung von staatlicher Steuerung und gesellschaftlicher Selbstregulierung im Umweltschutz, Düsseldorf 1996; Wolfgang van den Daele/Friedhelm Neidhardt (Hrsg.): Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktion zur öffentlichen Meinungsbildung und diskursiver Verfahren, Berlin 1996; Peter C. Dienel: Die Planungszelle. Eine Alternative zur Establishment-Demokratie. Opladen 1991, Fritz Gloede: Technikpolitik, Technikfolgenabschätzung und Partizipation, in: Gotthard Bechmann/Thomas Petermann (Hrsg.): Interdisziplinäre Technikforschung. Genese, Folgen, Diskurs. Frankfurt a. M., New York 1994, S. 147 - 182. Fritz Gloede: Partizipative Technikfolgenabschätzung in Europa. In: Armin Grunwald (Hrsg.): Jahrbuch des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS) 1999/2000. Karlsruhe 2001, S. 186 - 192; Hans-Hermann Hartwich (Hrsg): Entscheidungsprozesse im Spannungsverhältnis Technik - Gesellschaft - Politik. Wege zu einem Dialog-Management. Düsseldorf 1996 (VDI Report 25); Juliane Jörissen: Produktbezogener Umweltschutz und technische Normen. Köln u. a. 1997; Sabine Köberle/Fritz Gloede/Leonhard Hennen (Hrsg): Diskursive Verständigung? Meditation und Partizipation in Technikkontroversen. Baden-Baden 1997.

Derartige technikbezogene Konzepte und Verfahrensweisen müssen deshalb

- wissenschaftlich kompetent sein (d.h. den Anforderungen an eine Diagnose von Problemen, Ursachen, Maßnahmen und deren jeweiligen Folgen kognitiv und methodisch gewachsen),
- legitimationsfähig sein (d.h. mit geltenden Grundnormen kompatibel und in der Lage, die aus der Entscheidungskonstellation sich ergebende Pluralität betroffener gesellschaftlicher Werte und Interessen zu berücksichtigen),
- praktikabel sein (d.h. in der Lage, die mit der Entscheidungskonstellation einhergehenden Durchsetzungsbedingungen möglicher Entscheidungen zu berücksichtigen).

Es wird einsichtig, dass infolge dieser vielfältigen Anforderungen und Vermittlungen sowie differierender Interessen und Wertvorstellungen keine „einfache“ Lösungskonzeption für technikbezogene Entscheidungen möglich (oder zumindest nicht in Sicht) ist. Deshalb gilt es, solche Verfahren (weiter) zu entwickeln, die geeignet sind, durch ihre Prozeduralität die wissenschaftliche Kompetenz, die normative Legitimität und die machtbezogene Praktikabilität gleichermaßen zu gewährleisten vermögen.

In der gegenwärtigen Diskussion lassen sich folgende drei Verfahrenssysteme unterscheiden:

- Diskursverfahren, deren Stärke in themenzentrierter Kommunikation und Argumentation liegt,
- partizipative Verfahren, deren Stärke in der Berücksichtigung gesellschaftlicher Werte liegt,
- Mediations(Vermittlungs-)verfahren, deren Stärke im Machtberücksichtigungspotential und der situativen Konfliktregulierung liegt.

Diskurse sind soziale Prozesse oder Interaktionen, die man umgangssprachlich Diskussionen oder – wissenschaftlicher – themenzentrierte Kommunikation nennt. Zentral für Diskurse ist der Austausch von Argumenten zur Beantwortung von Fragen, zur Lösung von Problemen oder zur Klärung strittiger Behauptungen. Sie schaffen oder setzen keine handlungsrelevanten Verbindlichkeiten, können aber der Gewinnung von Einsichten (empirisch-kognitiver oder normativer Art) dienen. Ergebnisse dieser Diskurse, auch wenn sie übereinstimmend akzeptiert worden sind, gelten nur solange und soweit als verbindlich, wie die Gründe oder Argumente für jeden Beteiligten ihre Überzeugungskraft behalten. Zahlreiche Beiträge dieser Konferenz sind ein Beispiel für einen philosophischen Diskurs. Beispiele für technikbezo-

gene Diskurse stellen etwa die Diskussionen zur Risikothematik[26] oder zur Nachhaltigkeit[27] dar.

Partizipation bedeutet Teilhabe am Ganzen. Spezifiziert auf Entscheidungsprozesse und deren Vorbereitung bedeuten partizipative Verfahren zweierlei:

(a) jeder Teilnehmer muss die gleiche Chance haben, seine für wichtig erachteten Probleme und Themen gleichrangig in den kollektiven Entscheidungsprozeß einbringen zu können;
(b) es muss gewährleistet sein, dass jeder Teilnehmer die gleiche Chance besitzt, dass sein Standpunkt in den Ergebnissen des kollektiven Entscheidungsprozesses berücksichtigt wird.

Ziel partizipativer Verfahren ist zum einen, das Wertberücksichtigungspotential von Entscheidungsprozessen zu erhöhen und somit der pluralistischen Wertestruktur der Gesellschaft Rechnung zu tragen. Zum anderen kann Partizipation die Akzeptanz von Entscheidungsergebnissen fördern und somit zur Integration der Gesellschaft beitragen. Hinzu kommt, dass die partizipative Ausgestaltung von Entscheidungsverfahren im Interesse sachlicher Richtigkeit und Begründbarkeit unverzichtbar scheint, da die Öffentlichkeit von Kritik begünstigt, die Überprüfung von Entscheidungen gefördert, Intelligenz mobilisiert und implizite Kenntnisse expliziert werden. Unter dem Gesichtspunkt der sozialen Würde tragen partizipative Entscheidungsprozesse zur Anerkennung sowie Gleichheit und Autonomie der Akteure bei. Als Beispiel sei auf den Auftrag des bereits erwähnten, im Februar 1999 eingerichteten, „Arbeitskreis Auswahlverfahren Endlagerstätte (AkEnd)“ verwiesen: „Der Arbeitskreis hat den Auftrag, ein Verfahren und Kriterien für die Suche und Auswahl eines Standortes zur sicheren Endlagerung aller Arten radioaktiver Abfälle in Deutschland zu entwickeln. ... Von zentraler Bedeutung für den angestrebten Neuanfang ist es, dass das Auswahlverfahren die Beteiligung der Öffentlichkeit und den Dialog mit den Betroffenen von Anfang an vorsieht.“[28] Und weiter heißt es: „Bei der Verfahrensentwicklung ist der Dialog mit der Öffentlichkeit zu führen. Bei der späteren Festlegung und Durchführung des Verfahrens ist die Öffentlichkeit umfassend zu beteiligen.“[29]

26 Vgl.: Gerhard Banse /Gotthard Bechmann: Interdisziplinäre Technikforschung. Eine Bibliographie. Opladen 1998.
27 Jürgen Kopfmüller/Volker Brandl/Juliane Jörissen/Michael Paetau/Gerhard Banse/Reinhard Coenen/Armin Grunwald: Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren. Berlin 2001.
28 Zum Auswahlverfahren für Endlagerstandort (wie Anm. 8), S. 1.
29 ebd., S. 4.

Durchgeführte partizipative Verfahren verweisen jedoch auch darauf, dass soziale Lernfähigkeit nicht nur Gelegenheit zur Kritik und offene Diskussionen über Problemlösungen voraussetzt, sondern ebenso praktischer Erfahrungen im Umgang miteinander („Streitkultur“) erfordert wie abschließende Entscheidungen. Die Begrenzung der verfügbaren Zeit und die Knappheit der Ressourcen grenzen Anwendungsbreite wie Rationalität dieser Verfahren ein, die zudem noch die Tendenz zur Erzeugung bürokratischer (Verfahrens-)Regelungen in sich bergen.

Mediationsverfahren werden vornehmlich dann eingesetzt, wenn sich bei einem Konflikt die beteiligten Parteien im Entscheidungsprozeß blockieren. Mediation (Vermittlung) stellt eine bestimmte Form von sozialen Entscheidungsprozessen dar, die sich von anderen Formen der Entscheidungsfindung (Öffentlichkeitsbeteiligung, Schiedsverfahren, Gerichtsprozess, Verwaltungsakt) besonders darin unterscheidet, dass ein neutraler „Mediator“ (Konfliktvermittler) das Verfahren organisiert und leitet. Er hat die Aufgabe, durch Gestaltung des Verfahrens und Vermittlung im Kommunikationsprozess zwischen den Beteiligten die Anbahnung einvernehmlicher Konfliktlösungen zu begünstigen. Der Mediator darf weder eigene Interessen an der strittigen Sache haben, noch wird ihm die Kompetenz eingeräumt, Entscheidungen in der Sache selbst – etwa im Sinne eines Schiedsspruchs – zu treffen. Als Beispiel kann hier auf Ombudspersonen verwiesen werden, die zwischen Bürger und Verwaltung auch bei technikbezogenen Entscheidungen neutral und unabhängig vermitteln sollen.[30]

Generell ist bei aller Verfahrensrationalität zu berücksichtigen, dass technikbezogene Entscheidungen für Revisionen im Zeitablauf offene Prozesse sein müssen, um neuen Erkenntnissen und gesellschaftlichen Entwicklungen Rechnung tragen zu können. Insofern muss langfristig immer wieder mit aufbrechendem Dissens und Konflikten gerechnet werden. Und um das „ertragen“ zu können, ist Toleranz erforderlich.

Als generelle Konsequenz ergibt sich, dass das „Terrain“ einer beteiligungs- und konsensorientierten politischen Kultur so zu gestalten ist, dass dafür die notwendigen Voraussetzungen vorhanden sind. Da gleichermaßen problemadäquate wissenschaftliche wie gesellschaftlich-politische Strukturen gefordert sind, ergeben sich auch Schlussfolgerungen für beide Richtungen.

---

30 Markus Kägi: Ombudsrolle in der modernen Verwaltung, in: Fakten. Die Zeitschrift für Datenschutz des Kantons Zürich, Sondernummer 2/2000, S. 30 - 32.

Hier seien lediglich wissenschaftliche Voraussetzungen hervorgehoben, da die Leibniz-Sozietät mit ihren Möglichkeiten einen gewichtigen Beitrag dazu leisten kann:

- die Schaffung von Voraussetzungen, damit die problemrelevanten Daten gewonnen, zusammengeführt, systematisiert und entscheidungsrelevant aufbereitet werden können;
- die Schaffung von Voraussetzungen, dass einerseits Daten wissenschaftlich begründet erzeugt, andererseits theoretisch fundiert interpretiert werden können;
- die Schaffung von Voraussetzungen, damit die problemrelevanten Daten offengelegt werden und interessierten Gruppierungen zugänglich sind.

Diese Überlegungen sollen am Beispiel der Grenzwerte etwas konkretisiert werden.

6. Grenzwerte

Grenzwerte und (technische bzw. Umwelt-)Standards (z.B. für Schadstoffemissionen) geben einen gesetzten Verhaltensrahmen an, innerhalb dessen sich der Adressat bewegen muss. Sie beziehen sich auf die Gestaltung, die Handhabung und die Folgen von Technik, dabei vor allem die negativen Auswirkungen für die natürliche Umwelt und den Menschen verhindernd oder begrenzend.[31] Ihre Setzung erfordert:

erstens Wissen über die Beziehungen zwischen Schadstoff(dosis) und Schadstoffwirkung, zweitens eine abwägende Bewertung divergierender Interessen und Schutzgüter (Güterabwägung), die auf notwendigen vorgängigen Wertentscheidungen basiert[32], sowie drittens eine nachfolgende (politische) Entscheidung.

In der Regel sind zwischen Schadstoffquelle und Schadstoffwirkung verschiedene, teilweise verschlungene und – vor allem bei mehreren Schadstoffen – komplexe (auch kumulative und synergistische) Belastungspfade und -grade möglich. Infolgedessen kann häufig die schädigende Wirkung nur abgeschätzt werden. Diese Abschätzungen sind auf vielfältige Weise subjektiv

31 Vgl. zum Folgenden ausführlicher: Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Arbeitsgruppe Umweltstandards: Umweltstandards. Grundlagen, Tatsachen und Bewertungen am Beispiel des Strahlenrisikos. Berlin, New York 1992; Renate Mayntz: Entscheidungsprozesse bei der Entwicklung von Umweltstandards, in: Die Verwaltung. Heft 2/1990, S. 137 - 151; Christian Streffer et al.: Umweltstandards. Kombinierte Expositionen und ihre Auswirkungen auf den Menschen und seine Umwelt. Berlin u. a. 2000.

32 Christoph Gusy: Wertungen und Interessen in der technischen Normung, in: Umwelt- und Planungsrecht. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis. Heft 7/1986, S. 241 - 250.

beeinflusst und basieren überdies auf folgenden Prämissen: (a) es ist möglich, die Gefährlichkeit von Stoffen für Schutzobjekte annähernd exakt anzugeben; (b) es existiert für jeden Stoff eine Schwelle, unterhalb derer er für das Schutzobjekt ungefährlich ist; (c) der Stoff wirkt für sich isoliert schädigend, Wirkungskopplungen werden nicht erfasst.

Analysen des Grenzwertkonzepts haben sichtbar gemacht, dass diese Prämissen nicht in vollem Umfang aufrecht erhalten werden können, dass sie auf Vermutungen und Verallgemeinerungen vorhandenen Wissens basieren, die sich von heute auf morgen als zu pauschal, korrekturbedürftig oder gar falsch herausstellen können.[33] Neben Sachaussagen fließen in Grenzwerte wertende Entscheidungen ein, z.B. wenn Schutzgüter und Schutzobjekte gegeneinander abzuwägen oder mehrere (häufig gegenläufige) Entscheidungskriterien zu berücksichtigen sind, wenn Nutzen und Gefahren bilanziert oder wenn betriebswirtschaftliche Vertretbarkeit, rechtliche Kompatibilität und praktische Durchführbarkeit festgelegt werden.

Somit gibt es auch keine einheitliche Vorgehensweise, mit der sich derartige Entscheidungen im Sinne eines errechenbaren richtigen Resultats objektiv ableiten oder begründen ließen.[34] Das wird an folgender Aussage mehr als deutlich: „Das augenfälligste Indiz ... ist die Abweichung der zentralen Belastbarkeitsgrenzen in unterschiedlichen Staaten. Abweichungen bei Standardbelastungen wie z.B. Schwefeldioxid um mehr als 300% veranlassen immer wieder zu der ironischen Frage, 'ob es schadstoff-resistentere Nationen gibt'. Erklärbar wird ein Teil dieser Unterschiede bereits durch divergierende normative Definitionen von menschlicher ‚Gesundheit' und anderen ökologischen Schutzzielen".[35]

Auf der Basis der Einsicht, dass der gegenwärtige Erkenntnisstand ein historischer ist und Kenntnislücken aufweist, ist in einem (demokratisch vollzogenen) Abwägungsprozess ein Grenzwert festzusetzen, der sich einerseits

33 Andreas Kortenkamp, Birgit Grahl, L. Horst Grimme (Hrsg.): Die Grenzenlosigkeit der Grenzwerte. Zur Problematik eines politischen Instruments im Umweltschutz. Karlsruhe 1989, Johannes Reiter: Die Grenzen der Grenzwerte, in: UmweltMagazin. Heft Juli 1990, S. 33 - 36.

34 Hans Georg Peine: Zur Vielfalt bestehender Grenzwertsysteme, in: UmweltMagazin. Heft Juli 1990, S. 5 f.

35 Rainer Wolf: Zur Antiquiertheit des Rechts in der Risikogesellschaft, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Heft 3/1987, S. 357 - 391, Zit. S. 373 f. Bei dieser Frage bezieht sich R. Wolf auf: Helmut Weidner/Peter Knoepfel: Politisierung technischer Werte - Schwierigkeiten des Normbildungsprozesses an einem Beispiel (Luftreinhaltung) der Umweltpolitik, in: Zeitschrift für Parlamentsfragen, Nr. 2/1979, S. 160 - 170.

am Schädigungspotential, andererseits an den technischen Möglichkeiten zur Schadensminderung oder -begrenzung orientieren muss.

Einer rein wissenschaftlichen Bestimmung solcher Grenzwerte sind aus den bereits genannten Gründen (vor allem die Komplexität von Umweltsystemen und ihre Wechselbeziehungen, additive, kumulative oder synergistische Wirkungen anthropogener Belastungen) Grenzen gesetzt. Aber auch wenn es gelänge, für alle Systeme derartige Belastungsgrenzwerte wissenschaftlich fundiert zu bestimmen, stellt sich das Problem (z.B. in Hinblick auf finanzielle Durchführbarkeit) in der Abschätzung und vergleichenden Bewertung der Bedeutung bzw. der Risiken verschiedener Überschreitungen von Grenzwerten.

Deutlich wird, dass die Festlegung von Grenzwerten Verfahren erfordert, die normative und beschreibende Methoden einschließen, und die Politik, Wissenschaft, gesellschaftliche Zielgruppen und die Öffentlichkeit einbeziehen, da über sie einerseits nicht „rein“ wissenschaftlich entschieden werden kann, und andererseits auch immer eine Abwägung ökonomischer, ökologischer, sozialer und individueller Belange eingeschlossen ist.

7. Schlussbemerkung

Die Beziehungen von Toleranz und Technik sind vielfältiger Art. Ihre systematische Bearbeitung ist indes noch nicht erfolgt. Auch die vorstehenden Ausführungen beanspruchen das nicht, denn ganz sicher gibt es noch viele „weiße Flecken“ im Sinne von Fragestellungen, die noch gar nicht in den Blick gekommen sind. Es gibt aber auch Facetten, die zwar bereits sichtbar sind, aber noch nicht weitergehend analysiert oder reflektiert wurden.

Zu verweisen wäre etwa auf den Zusammenhang von Toleranz, Nachhaltigkeit und (inter- wie intragenerativer) Gerechtigkeit (z.B. der Beitrag der Technik zur Bewahrung der individuellen wie gesellschaftlichen Entwicklungs- und Handlungsmöglichkeiten), auf die Beziehungen von Gerechtigkeit und sozialer In- bzw. Exklusion (Stichworte: Access; „digital divide“; Diskriminierung verschiedener Personengruppen – etwa Ältere, Frauen, weniger Gebildete – durch technische Möglichkeiten – etwa elektronische Signatur oder nur elektronisch verfügbare Dienstleistungen) – oder auf das Verhältnis von Toleranz und dem Auftreten bzw. Lösen von Ziel- bzw. Wertkonflikten sowie dem Abwägen von Nutzen und Schaden bzw. von Chancen und Gefahren.

Deutlich wird auf alle Fälle zweierlei: Zum einen handelt es sich hier um existenzielle Fragestellungen, zum anderen um Problembereiche, die wissenschaftlich nur auf eine multidisziplinäre Weise bearbeitet und (eventuell) gelöst werden können. Beides ist mindestens eine Aufforderung an die Leibniz-Sozietät ...

Joachim Heidrich

Kulturnationalismus vs. Säkularismus in einer pluralen Gesellschaft. Toleranzideal und soziale Konflikte im heutigen Indien

I

Indien erhebt durch seine intellektuellen und politischen Sprecher immer wieder den Anspruch, Toleranz gehöre zu den prägenden Merkmalen seiner Kultur. Toleranz meint im südasiatischen Kontext die Anerkennung der existierenden Multikulturalität, der Multiethnizität, der konfessionellen Vielfalt, von „Anderen“ in der Gesellschaft als den „Eigenen“ Ebenbürtigen. Da sich die Identität der Individuen in den vormodernen Gesellschaften in erster Linie über die religiöse Zugehörigkeit definierte, blieb die religiöse Toleranz lange Zeit das hervorstechende Moment.

Gegenwärtig kontrastiert der Anspruch mit einer Realität, die durch gewaltsame soziale und politische Konflikte gekennzeichnet ist. In den Konflikten spielt die Bindung der Beteiligten an religiöse und soziale (Kasten-) Gemeinschaften eine wesentliche Rolle. In Südasien wird der Missbrauch solcher Loyalitäten sowie von religiösen Symbolen für die Mobilisierung von Gruppen im Ringen um politische Macht oder zum Schüren von Differenzen zwischen ihnen Kommunalismus genannt. Der Begriff beschreibt in Indien ein gesellschaftliches Phänomen, das die hauptsächliche Gegentendenz zum konstitutionell verankerten Prinzip des demokratischen Säkularismus darstellt. Letzterem hatte sich die antikoloniale Nationalbewegung in ihrer Mehrheit verschrieben, es wurde zum Leitbild für die Entwicklung des unabhängigen Staates und wird gegenwärtig von Protagonisten eines exklusiven Hindu-Kulturnationalismus oder politischen Hinduismus scharf angegriffen.

Der Anspruch auf Toleranz als ein Merkmal der Kultur Indiens ist nicht unbegründet.

Tatsächlich gehören zu seiner Jahrtausende alten religiösen und philosophischen Tradition Toleranzprinzipien, die den multikulturellen Gegebenheiten des Subkontinents Rechnung trugen. Sie manifestieren sich in Aussagen wie „alle Religionen sind gleich“ (sarva dharma sambandham). Solche in frühen Schriften wie den Upanishaden Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung fixierten Leitsätze werden heute gern von indischen Politikern

zitiert, um damit der oft anders aussehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit ein Idealbild vom „eigentlichen“ Charakter Indiens mit seiner Toleranz gegenüber anderen Anschauungen, Religionen und Kulturen entgegen zu setzen. In die Traditionslinie gehören die ethischen Prinzipien des in Nordindien im 5. Jh. v. u. Z. entstandenen Buddhismus und Jainismus. Unbestritten ist die weitgehende Toleranz verschiedener Religionen während eines langen Zeitraums der südasiatischen Geschichte.[1] Die kulturell und religiös plurale Gesellschaft Indiens war niemals zerrissen in stabile Großgruppen, die sich auf religiöse Solidarität gründeten oder sich entlang „kommunaler“ Grenzen im Landesmaßstab konstituierten. Den Kommunalismus – die gefährlichste Manifestation von pseudo-religiösem Parochialismus und politisch-kommunaler Aus-grenzung im heutigen Indien – gab es nicht im vorkolonialen Zeitraum.[2] Südasien erlebte keine die Zivilbevölkerung einbeziehende Konflikte von der Art der sogenannten Religionskriege in Europa.[3] Analoges gilt für die Herrschaftsperiode islamischer Dynastien in Indien (vom 13. bis 18./19.Jh.), als ebenfalls unterschiedliche Konfessionen neben einanderbestanden und oft sogar Muslime wie Hindus zu den staatstragenden Eliten gehörten. In Südasien gab es faktische religiöse Toleranz ohne eine Staatsreligion selbst unter dem als rigoros geltenden Mogulherrscher Aurangzeb im 17. Jh. Aurangzeb war ein Zeitgenosse Elizabeth I. von England, die während ihrer Regierungszeit (1558-1603) den Anglikanismus zur Staatsreligion in dem Land erhob, das zum Pionier der auf der industriellen Revolution fußenden (europäischen) Moderne wurde und nachfolgend Südasien kolonial unterwarf.

Das Toleranzideal lebte in der Kontinuität der indischen Kultur bis in die neueste Zeit fort. Ihm fühlte sich Mohandas Karamchand Gandhi gen. Mahatma (1869-1948) verpflichtet, als er sein Konzept der Gewaltfreiheit im politischen Ringen um die Unabhängigkeit seines Volkes gegen die Kolonialherrschaft begründete und praktizierte. Gleichzeitig sprach sich Gandhi – eine tief religiöse Persönlichkeit – gegen den Missbrauch von konfessionellen Bindungen zu politischen Zwecken sowie für die Trennung von Religion und Politik aus. Sein Entwurf eines „Neuen Bildungssystems“ für das freie Indien (Wardha Scheme) sah keine religiöse Unterweisung im Rahmen der allgemeinen Schulbildung vor. Er setzte sich Zeit seines Lebens für das friedliche

1 A. L. Basham: The Wonder that was India, New York 1954, S.479.
2 Bipan Chandra: Historical Perspective. In: G.S. Bhalla, G. Mishra, R.R. Sharma, M. Sanssanwal (Hrsg.): India. Nation-State and Communalism, New Delhi 1989, S. 3.
3 Tapan Raychaudhuri: Perceptions, Emotions, Sensibilities. Essays on India's Colonial and Post-colonial Experiences, New Delhi 1999, S. 224.

Nebeneinander der unterschiedlichen Glaubensrichtungen und -gemeinschaften ein und starb schließlich wegen seines Einsatzes für dieses Ziel den Märtyrertod.

II

Die britische Kolonialmacht hielt während ihrer Herrschaft über Indien Distanz zu den religiösen Organisationen und Religionsgemeinschaften und enthielt sich angesichts der komplexen Verhältnisse jeglichen Eingriffs in die religiöse Sphäre, um nicht in innergesellschaftliche Konflikte hineingezogen zu werden. Das änderte sich in der späten Kolonialperiode. Kolonial-administrative Praktiken, wie die Volkszählungen seit den 1870ern, kanalisierten die Entwicklung von Identitäten. Als Inder galt, wer auf dem Territorium Britisch-Indiens lebte. Die Individuen wurden nach ihrer Religions- und Kastenzugehörigkeit registriert und administrativ entsprechend behandelt. Die Klassifizierung der so konstruierten Gruppen und deren Reihung in einer Rangfolge begünstigte akute Rivalitäten zwischen ihnen sowie die Vorstellung, als wären es jeweils homogene Einheiten.[4] Eine Quelle der Vorstellung war das westliche „orientalistische“ Bild von Indien, das die Rivalität von Religionen als Charakteristikum hervorhob. Im späten 19. und beginnenden 20. Jh., in einem Klima der Politisierung und des zunehmenden Wettbewerbs (um Arbeitsplätze im öffentlichen Dienst, um Zugang zu Bildungseinrichtungen, um Einfluss in lokalen Vertretungen oder politischen Parteien) formierten sich Kasten-Assoziationen als Interessenvertretungen. Folgerichtig traten soziale Widersprüche und Konflikte hauptsächlich in Gestalt von Kastenkonflikten zu Tage. Zur gleichen Zeit konstruierten im Kontext des nationalen Erwachens Eliten sowohl der Hindus wie der Muslime ein Bild vom Anderen, das die eigene religiös definierte Gruppe durch Subsumieren der realen Vielfalt und Unterschiedlichkeit unter eine Kategorie gleichsam zur nationalen Gemeinschaft erhob und der anderen gegen über stellte. Das weitgehend künstliche Bild von der eigenen wie von der anderen Gemeinschaft lebte im 20. Jh. fort. Die Institutionalisierung der landesweiten Gemeinschaften erlangte praktische Bedeutung, als mit der Einführung repräsentativer Körperschaften und parlamentarischer Formen, die getrennte Quoten für Religions-gemeinschaften vorsahen, Hindus und Muslime um angemessene Vertretung eigener Interessen rangen und diese Rivalität dann Vorrang auf der politischen Agenda und damit einen „nationalen“ Anstrich

4 Sumit Sarkar: Writing Social History, Delhi 1997, Second impression 1998, S. 365.

erhielt. Vor diesem Hintergrund formierte sich in Indien der Kommunalismus als Gegenkraft zur dominierenden Strömung des antiimperialistischen Nationalismus, die einen säkularen Nationalstaat anstrebte. Er war anfangs weniger eine gesellschaftliche Bewegung als vielmehr eine Schöpfung gebildeter Schichten in ihrer Suche nach Ämtern und angemessener Beschäftigung; die „kommunale Frage“ war hauptsächlich eine Sache des Interessenschutzes. Dafür bot die Religion ein nützliches Aushängeschild und sie diente als Vehikel zur Mobilisierung von Unterstützung.[5] Die Konzepte eines Hindu-Indien wie des Muslim-Nationalismus tendierten gleichermaßen dazu, die antikoloniale Zielsetzung den Belangen kommunaler Rivalität und Auseinandersetzung unterzuordnen.

Die Kolonialbehörden spielten im Interesse der Machterhaltung die Rivalität zwischen den großen Religionsgemeinschaften aus und die fixierte Konstellation lieferte das Kriterium für die staatliche Teilung des Subkontinents 1947 nach religiösen Gesichtspunkten, als dessen „Entlassung in die Unabhängigkeit“ unvermeidlich geworden war. Die Teilung selbst war Anlass zu schrecklichen Pogromen mit Hunderttausenden Toten und einer Fluchtbewegung von schätzungsweise 11 Millionen Menschen. Sie verursachte ein tiefsitzendes Trauma in der Bevölkerung beider Nachfolgestaaten – Indiens wie Pakistans. Das Ereignis ist eine Wurzel der sog. Erbfeindschaft zwischen den Nachbarn und bewegt noch nachfolgende Generationen. Es ist u. a. ein immer wieder aufgegriffenes Thema in der Gegenwartsliteratur.

III

Häufig werden – vor allem in den westlichen Medien – Erscheinungen eines exklusivistischen oder parochialen Nationalismus ebenso wie Manifestationen eines religiösen Fundamentalismus auf überlebte, vormoderne Mentalitäten und die Langlebigkeit primordialer Loyalitäten zurückgeführt. Es widerspricht jedoch dem historischen Befund, die Phänomene als vormoderne Denkhaltungen abzustempeln oder sie lediglich als Überbleibsel vormoderner Gesellschaften oder Lebensformen in der Moderne zu interpretieren. Einschlägige Vorstellungen und soziale Bewegungen sind vielmehr selbst ein Produkt der Moderne als Faktor der Kanalisierung moderner und zeitgenössischer Vorgänge im gesamtgesellschaftlichen Maßstab. Der moderne Kommunalismus unterscheidet sich qualitativ von den üblichen

5 Mushirul Hasan: The Myth of Unity, in: D. Ludden (Hrsg.), Making India Hindu, Delhi u.a. 1996, S. 204f.

Spannungen und Konflikten in der Geschichte plural strukturierter Gesellschaften. Während inter-kommunale Auseinandersetzungen früher in der Regel lokale Angelegenheiten blieben und kaum transregionales Ausmaß erreichten, operiert der Kommunalismus im nationalen Rahmen; er betrifft die gesamte Gesellschaft – und untergräbt deren inneren Zusammenhalt.

Historisch ist der Kommunalismus dem Nationalismus zeitgleich; beide sind Produkte der Moderne und der Kolonialperiode. Es ist eine andere Sache, dass jene Kräfte, die heute solche Vorstellungen propagieren und sie für ihre politischen Zwecke instrumentalisieren, ausgiebig auf traditionelle Symbole und religiöse Praktiken zurückgreifen, um sich eine Basis in der Gesellschaft zu sichern. Nach diesem Muster verfahren die Protagonisten eines Mehrheits-Kommunalismus in Indien, die Propagandisten der Hindutva-(Hindutum) Ideologie oder der Idee eines Hindu-Indien (Hindu rashtra), wenn sie den Kult um Gott Rama (Ram bhakti), eine von den meisten Hindus verehrte Gottheit, zur Symbolfigur ihrer Strategie und politischen Praxis machen.

IV

In ehemals kolonialen Ländern waren am antikolonialen Kampf unterschiedliche soziale Kräfte beteiligt. Sie verfolgten – neben den gemeinsamen oder „nationalen“ Interessen – auch ihre eigenen. Unter diesen Umständen kamen konkurrierende Vorstellungen von Nationalismus auf und beeinflussten die Strategie der politisch Handelnden. Ein kritischer Punkt in der Evolution des Nationalismus wurde erreicht, als sich die Nationalisten veranlasst sahen, über den rein antikolonialen Kampf hinaus zu denken und zu bestimmen, wie die von ihnen erstrebte Nation aussehen sollte. Mit anderen Worten: dies war der Punkt, an dem antikoloniales Bewusstsein in nationales Bewusstsein im eigentlichen Sinn übergehen musste und der Charakter der künftigen Gesellschaft konkret zu identifizieren war. Der Schritt erfolgte, als „man sich auf eine bestimmte Identität der Nation fest legte und diese Identität durch breite Unterstützung seitens der Bevölkerung sanktioniert wurde.“[6] In Indien stellte sich die Frage bereits im späten 19. Jh. Angesichts der strukturellen Vielfalt des Subkontinents „musste sich ein indischer Nationalismus, der sich durch eine antikoloniale Grundhaltung auszeichnete, eine eigene territoriale Basis suchen und bestrebt sein, sämtliche Bewohner des Territoriums von Britisch

6 Sudipta Kaviraj: On the Structure of the Nationalist Discourse, in: T.V. Sathyamurthy (Hrsg.), State and Nation in the Context of Social Change, New Delhi 1994, p. 319.

Indien zu einen, ungeachtet ihrer religiösen oder anderen Unterschiede."[7] Der Grundkonflikt kristallisierte sich in dem Antagonismus nationale versus koloniale Interessen. Ein daraus abgeleitetes Konzept war das eines „inklusiven Nationalismus", d.h. eines Nationalismus, der sich wesentlich auf die bürgerlichen Werte eines demokratischen Säkularismus berief und – wenngleich in vager Form – die Gesamtheit der Bevölkerung im Auge hatte und in einem territorial zu definierenden nationalen Gemeinwesen zu integrieren beabsichtigte.

Die zunehmenden nationalistischen Bestrebungen nötigten sowohl zur Konstruktion eines indischen Nationalismus wie zur Herstellung der politischen Einheit der in mannigfache Denominationen segmentierten Hindus, die die Bevölkerungsmehrheit stellten. Das Aufkommen eines Hindu-Nationalismus wiederum forderte unter den gegebenen Verhältnissen die Konstruktion des Gegenstücks, eines Muslim-Nationalismus, heraus. Es erhob sich die Frage, ob und wie zwischen dem indischen Nationalismus und den Vorstellungen von einem Hindu-Indien zu unterscheiden war. Diese Unterscheidung war umso schwieriger, als im Alltag Hindus und Muslime nicht streng getrennte Lebensbereiche besetzten, vielmehr in dieselbe Gesellschaft integriert waren, als deren Komponenten interagierten, während die Angehörigen der religiösen Gemeinschaften oft gleiche oder ähnliche Ansichten vertraten, denselben Symbolen folgten und wechselseitig an Zeremonien und Festen teilnahmen.[8]

V

Historische Unterschiede zwischen den Industrie- und Entwicklungsländern bedingten die unterschiedliche Rolle des Phänomens Nationalismus. Er war ursprünglich – zumindest im Kontext der modernen europäischen Geschichte – ein liberales und sozial progressives politisches Projekt mit dem Anspruch, selbständige Nationalstaaten zu errichten, und ihn zeichnete ein definitiv emanzipatorisches Element aus. Denn die Bildung der Nationalstaaten geschah im Zusammenhang mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft samt den begleitenden sozialen Transformationen.[9] Nachdem er mit Hilfe der Staatsmacht die Industrialisierung und Modernisierung auf den Weg gebracht hatte, verlor der Nationalismus seine ursprünglichen radikalen Züge, jene

7 Sumit Sarkar: Writing Social History (wie Anm. 4), S. 361.
8 Vgl.: ebd., S. 360ff.
9 Javeed Alam: India: Living with Modernity, Delhi 1999, S. 118.

Merkmale, die ihn zum Bestandteil demokratischer, emanzipatorischer Bewegungen gemacht hatten. Im Zeitalter des Imperialismus trat eine chauvinistische, aggressive Tendenz hervor, die den Nationalismus auf die nationale Mobilisierung für den Wettbewerb um einen vorderen Platz in der Auseinandersetzung mit anderen, rivalisierenden Nationen orientierte. Dieser chauvinistische Nationalismus wurde Zielscheibe harscher Kritik seitens indischer Nationalisten, als sie im frühen 20. Jh. nach einem Weg zur Modernisierung und Erneuerung ihres Landes suchten. Einerseits galten ihnen Wirtschaftformen und politische Institutionen der entwickelten Länder aus deren liberaler Phase als Vorbild, andererseits sollte die zu Krisen und Krieg führende Entwicklung und die imperialistische Pervertierung der bürgerlichen Ideale bei der nachholenden Modernisierung unbedingt vermieden werden. Unterschiedliche Alternativen wurden in dem Zusammenhang formuliert. Eine wichtige Rolle spielten essentialistische Vorstellungen von Okzident und Orient – ersterer angeblich vorwiegend materialistisch oder hedonistisch geprägt, letzterer im Charakter eher geistig-spirituell ausgerichtet. Das Konzept fand die Unterstützung eines Teils der indischen intellektuellen Elite. Ihr Motiv war es, aus der Sicht des Unterlegenen zumindest die spirituelle Überlegenheit ihres Landes gegenüber der Kolonialmacht und dem Westen zu beweisen. In diesem Rahmen bewegten sich unterschiedliche Entwürfe für Indiens Zukunft, die eine begrenzte Kapitalismuskritik enthielten. Es gab jedoch auch Vorstellungen, die jene Dichotomie überschritten und gleichsam globale Dimensionen zu Grunde legten. Solcherart waren die Konzepte von M. K. Gandhi und Rabindranath Tagore (1861-1941). M. K. Gandhi sah in der „Maschinenzivilisation“ die Ursache allen gesellschaftlichen Übels; sie reiße den Menschen aus seinen natürlichen Bindungen, unterwerfe ihn der Maschine und de-humanisiere ihn. Diese Zivilisation werde letztlich auch westliche Gesellschaften einschließlich der britischen zerstören. Der Dichter-Philosoph Rabindranath Tagore setzte den Verfallserscheinungen der westlichen Kultur wie dem aggressiven Nationalismus der europäischen Mächte und Japans sein Ideal eines universalen Humanismus und einer Synthese von Ost und West entgegen. Sein Humanismusbild beruhte auf einem unerschütterlichen, jedoch nicht-exklusiven (oder auf eine bestimmte Gemeinschaft beschränkten) Patriotismus. Es bleibt zu ergänzen, dass in dieser historischen Situation, als sich im „Abendland“ Untergangsstimmung breit machte und im kolonialen „Orient“ ein Aufbruchsgefühl Platz griff, viele indische Nationalisten in der russischen Revolution zwar nicht ein Modell, aber ein anspor-

nendes Beispiel und einen Beweis für die Möglichkeit radikaler gesellschaftlicher Umgestaltungen sahen.

Die historischen Umstände, in denen die Problematik „im Süden“ entstand, waren das Ergebnis zweier unterschiedlicher Prozesse oder Wege der Modernisierung. Die metropolitanen und die kolonialen Länder erfuhren die Entwicklung, die zur Moderne führte, jeweils unterschiedlich; und diese Entwicklung brachte für beide Seiten auch unterschiedliche Resultate.[10] Denn die zwei Ströme mündeten nicht in einer gemeinsamen modernen Zivilisation. Entgegen den Erwartungen einiger Intellektuellen in ehemals kolonialen Ländern führte der Weg der Modernisierung, den etliche nationale Befreiungsbewegungen – darunter die Hauptströmung der indischen – begrüßten, nicht zu einer Neuauflage der Aufklärung und zu einer bürgerlichen Transformation nach dem Muster europäischer Gesellschaften. Zudem errichtete die Kolonialmacht ernsthafte Hindernisse, indem sie sich politisch auf einheimische konservative Kreise stützte und zunehmend mit Hilfe wohldurchdachter Reformen die Kräfte der nationalen Emanzipation schwächte und ihre koloniale Dominanz absicherte. Viele der wirklichen Veränderungen geschahen spontan und resultierten aus dem eindringenden Kapitalismus, z.B. technische Neuerungen wie die Einführung des Buchdrucks, oder das Auslösen von Mobilität unter der Bevölkerung, sowohl einer territorialen wie professionellen Mobilität als auch der Mobilität von Gruppen innerhalb der Hierarchie des Kastensystems. Eine andere Art von Veränderungen verursachte der Kolonialismus durch die Einführung neuer Kommunikations- und Transportmittel, eines Justizsystems nach britischem Muster, sowie von modernen Verwaltungsinstitutionen und -methoden, wofür die Gewährleistung eines Minimums an „moderner“ oder „westlicher“ Bildung notwendig wurde. Die Modernisierung unter dem Kolonialismus führte jedoch nicht zur grundlegenden Umgestaltung der sozialen Verhältnisse. Weder befreite sie das Individuum aus seinen traditionellen Bindungen, noch verlieh sie den kolonialen Subjekten Bürgerrechte – selbst nicht nach der partiellen Einführung des westlichen (hier konkret: des Westminster-) Modells eines auf Wahlen beruhenden parlamentarisch-politischen Systems. Die koloniale Modernisierung unter der Fremdherrschaft trug im Gegenteil dazu bei, traditionelle Bindungen zu stabilisieren.[11]

10 Sudipta Kaviraj: On the Structure of the Nationalist Discourse (wie Anm. 6), S. 316.

11 Sumit Sarkar: Conversions and Politics of Hindu Right, in: Economic and Political Weekly, Vol. 34, No.26, June 26, 1999, S. 1694.

VI

Die Verfassung der „souveränen, demokratischen“ Republik Indien von 1950 basiert auf dem Konzept des säkularen Nationalismus. Es verkörperte den ideologisch-politischen Gegenpol zum Kolonialismus. Dies Konzept trug zugleich der polyethnischen, multireligiösen und mehrsprachigen gesellschaftlichen Realität Rechnung und implizierte als politische Strategie das Ziel, alle gesellschaftlichen Komponenten in einer territorial begründeten Nation zu integrieren oder als Staatsvolk zu konstituieren. Aus kolonialen Subjekten sollten gleichberechtigte Staatsbürger werden. Umfassende Demokratisierung hieß die Aufgabe. Das allgemeine und gleiche Wahlrecht galt als ein Vehikel. Der eingeleitete Prozess bewegte sich um ein „revolutionäres Prinzip, das der Gleichheit der Individuen.“[12] Das Prinzip war revolutionär angesichts der überkommenen, aus der vorkolonialen Periode stammenden hierarchischen Gesellschaftsstruktur mit der Einbindung des Einzelnen in traditionelle Gemeinwesen und die mehrfachen Unterordnungs- und Ausbeutungsformen, realisiert über Klassen-, Kasten- und Geschlechterdiskriminierung. Diese Grundordnung funktionierte ungebrochen unter den kolonialen Verhältnissen, trotz der seit dem 19. Jh. wirksamen indigenen Reformbestrebungen sowie von Emanzipationsbewegungen unterer Schichten und Gruppen. Sie wurde durch neue Antagonismen, die aus der politischen Unterwerfung des Landes wie aus den implantierten kapitalistischen Verhältnissen und deren Ausbreitung resultierten, in ihrer Widersprüchlichkeit verschärft. Für den erstrebten neuen Weg des selbständigen Indien waren folglich elementare Voraussetzungen zu schaffen. Darauf richteten sich die grundlegenden Staatsziele des neuen Indien; sie galten der Beseitigung jeglicher Formen der sozialen Diskriminierung und sollten die individuelle Selbstverwirklichung ermöglichen durch umfassende Entwicklung nach dem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit.

Die Orientierung fußte zugleich auf Elementen nichtindischen Ursprungs, vor allem auf dem Beispiel der Französischen Revolution. Eine zentrale Idee ist das Prinzip der Volkssouveränität. Die Verfassung der Republik Indien enthält keinen Gottesbezug; die Präambel beginnt mit der Feststellung: „Wir, das Volk Indiens...“, geben uns diese Verfassung. Nicht zufällig beriefen sich die Gründerväter der indischen Verfassung [Jawaharlal Nehru (1889-1964); Bhimwas Ramdschi Ambedkar (1893-1956)] wiederholt auf die Französ-

12 Francine Frankel, Zoya Hasan, Rajeev Bhargava, Balveer Arora (Hrsg.): Transforming India. Social and Political Dynamics of Democracy, New Delhi 2000, S. 4 (Introduction).

sische Revolution von 1789. Zudem wurde die Institution der Kaste gesetzlich abgeschafft und jegliche Form der Diskriminierung auf Grund von Geschlecht, Konfession, Sprache und Rasse verboten. Die Definition Indiens in der Verfassung als „souveräne, demokratische Republik“ wurde später (1976) ergänzt durch die Attribute „säkular“ und „sozialistisch“ – in der Absicht, vor dem Hintergrund zunehmender religiös verbrämter politischer Konflikte und der wachsenden sozialen Polarisierung die Machtpositionen der inzwischen herrschenden Kräfte zu sichern und deren Politik durch Rückgriff auf ursprüngliche Ideale zu legitimieren.

Das Prinzip Säkularismus bedeutet im indischen Kontext vor allem die Trennung von Religion und Staat sowie Neutralität des Staats gegenüber den Religionen und Religionsgemeinschaften. Konsequenter Weise untersagt Artikel 38 dem Staat ausdrücklich, Bildungseinrichtungen zu subsidieren, die religiöse Unterweisung erteilen. All das mag erstaunlich erscheinen angesichts des verbreiteten Vorurteils, dass weit stärker als in Europa Religion oder Religiosität nicht nur das Leben des Einzelnen, sondern ebenso alle Bereiche der Gesellschaft bestimmen. Der in der Verfassung verankerte säkulare Nationalismus postuliert die Gleichbehandlung aller Religionen wie der Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften, die Nichteinmischung des Staats in religiöse Angelegenheiten sowie umgekehrt deren Distanz von der politischen Sphäre; das bedeutete, wie Nehru es ausdrückte, „Freiheit der Religion und des Gewissens, einschließlich der Freiheit für jene, die sich zu keiner Religion bekennen.“[13] Der Säkularismus als eine staatsoffizielle Doktrin der Toleranz wurde mit dem Prinzip der Souveränität verkoppelt. Das erlegte dem Staat eine hohe Verpflichtung auf, da ihm im postkolonialen Kontext die Rolle des mächtigsten modernisierenden Akteurs zufiel.

13 Zit. nach D.R. Goyal: Communal Challenge to India's Secular Nationalism. In: V. D. Chopra (Hrsg.): Religious Fundamentalism in India, New Delhi 1994, S. 26. - Die indische Verfassung subsumiert alle in Indien entstandenen Religionen unter den Begriff „Hindu Religion“ bzw. Hinduismus, wobei der Begriff Hinduismus selbst eine westliche Wortschöpfung ist und von den Briten erst im 19. Jh. eingeführt wurde. (Vgl. Heinrich von Stietencron: Die Erscheinungsformen des Hinduismus, in: Dietmar Rothermund (Hrsg.), Indien. Ein Handbuch, München 1995, S. 143f.) Das Wort Hindu in der Bedeutung „Anhänger einer in Indien heimischen Religion“ wurde ursprünglich von den Muslimen gebraucht zur Abgrenzung der Einheimischen von den von außen gekommenen Muslimen, Christen oder Juden und galt für mehrere, später unter den Oberbegriff Hinduismus gefasste Denominationen (wie die der Vaishnavas, Shaivas, Shaktas, u.a.). (Vgl. Vasudha Dalmia/Heinrich von Stietencron (Hrsg.): Representing Hinduism. The Construction of Religious Traditions and National Identity, New Delhi u.a. 1995, Introduction, S. 20.)

VII

Die tatsächliche Bewegung der Gesellschaft im unabhängigen Indien nahm eine andere als die ursprünglich vorgezeichnete Richtung. Eine Folge ist die am Beginn des 21. Jhs. zu beobachtende Tendenz zum Aushöhlen der bestehenden demokratischen Strukturen und zur Veränderung des Charakters der Republik. Kritiker sprechen unter Verweis auf die Funktion des Kommunalismus seit langem vom Vordringen faschistoider Strukturen oder von der Gefahr eines Faschismus indischer Prägung. Anlass geben die massive Propagierung pseudo-nationalistischer Symbole und Losungen, mit deren Hilfe Hass gegenüber Minderheiten geschürt und deren gesellschaftliche Diskriminierung betrieben wird, sowie sich häufende gewaltsame Übergriffe, die von Staatsorganen geduldet oder sogar gestützt werden. Die Tendenz wird begünstigt durch Folgen der Globalisierung, die neben verheerenden ökonomisch-sozialen Konsequenzen für breite Schichten in den Augen der Bevölkerungsmehrheit eine Bedrohung schafft wegen ihrer zersetzenden Wirkung auf herkömmliche soziale Bindungen und wegen des Überfremdens der einheimischen Kultur (Schlagworte sind McDonaldisierung oder Coca Cola-Kultur). Dagegen formiert sich eine Verweigerungshaltung unter Teilen der Bevölkerung bis hin zu einer latenten anti-imperialistischen Stimmung, während gleichzeitig bislang weitgehend passive, vor allem untere Schichten, verstärkt ins politische Geschehen eingreifen und ihre Forderungen selbst artikulieren. Doch dieses neue Potentzial ist ambivalent; es bildet auch einen Nährboden und soziales Reservoir für konservative Kräfte und einen aggressiven Nationalismus. In dem Milieu gedeiht vor allem politischer Rechtspopulismus. Dessen Parallele ist ein künstlich entfachter Chauvinismus, der sich in der Forderung nach nuklearer Aufrüstung Indiens und in der einseitigen Fokussierung auf militärische Aspekte der Sicherheit des Landes ebenso äußert wie in mangelnder Dialogbereitschaft auf offizieller Ebene im Verhältnis zu Nachbarstaaten.

Die Erscheinungen ähneln in mancher Hinsicht den aktuellen Vorgängen in anderen Regionen und Erscheinungsformen des Fundamentalismus. Indessen handelt sich um eine eigenartige Situation, da in Indien sozialer Konservatismus sehr wohl mit einer staatlich forcierten kapitalistischen Entwicklung und technologischen Modernisierung sowie mit einer kompromissbereiten Haltung gegenüber dem transnationalen Kapitalismus konform geht. Eine anti-modernistische Haltung ist hier nicht prägendes Element der ansonsten durchaus inhomogenen Strömung.

Als ein Ergebnis der ablaufenden Prozesse lässt sich heute feststellen:

Religion und Kaste haben sich im Rahmen des parlamentarischen Mehrparteiensystems als politischer Mobilisierungsfaktor (erneut) fest etabliert.[14] Zugleich entstand eine neuartige politische und ideologische Konstellation. Seit dem letzten Viertel des 20. Jhs. und massiv seit dem Ende der Systemkonfrontation in den 90er Jahren, zeitgleich mit der Einführung einer neoliberalen Wirtschaftspolitik in Indien, wird das Konzept des säkularen Nationalismus zunehmend angefochten und zusammen mit dem pejorativ gemeinten Begriff Nehru-Sozialismus als für Indien unbrauchbar hingestellt. Angriffe erfolgen sowohl von außen, von Protagonisten des Neoliberalismus, wie von Kräften innerhalb Indiens; letztere repräsentieren die politische Rechte und widersetzen sich entschieden progressiven sozialen Umgestaltungen. Die Ursachen für den Einflussgewinn jener Kräfte in Gesellschaft und Politik liegen indessen nicht im Versagen der von ihnen verworfenen Konzepte. Sie wurzeln vielmehr im Versagen des Staats, die Erwartungen zu erfüllen, die er beim Eintritt des Landes in die Unabhängigkeit mit dem Projekt einer säkularen Transformation und Modernisierung unter der Bevölkerung geweckt hatte. Gerade aus diesem Projekt bezog der nationale Staat seine Legitimation; darauf sollte das System der säkularen Demokratie basieren, dem sich die Führung der nationalen Bewegung in ihrer Mehrheit verschrieben hatte. Stattdessen errangen die ökonomisch und sozial herrschenden Klassen auch die Hegemonie im Staat und drängten dessen Entwicklungsstrategie in eine Richtung zu ihren Gunsten, während grundlegende gesellschaftliche Reformen auf der Strecke blieben. Vor diesem Hintergrund gewannen kommunalistische und konservative Kräfte, die sich bereits als rivalisierende Strömungen im Rahmen der antikolonialen Nationalbewegung formiert hatten, politisch an Boden.

VIII

Das gesamte positive Erbe des säkularen Nationalismus wird seit den 80er Jahren des 20. Jhs. auf ideologischer wie politischer Ebene durch das Konzept eines hinduistisch geprägten kulturellen Nationalismus, eines Hindu-Nationalismus, bedrängt. Dieser Mehrheits-Nationalismus (die Hindus stellen mehr als 80% der Bevölkerung) bildet die Plattform für eine die Minderheiten diskriminierende politische Haltung. Sie beeinflusst zunehmend die Staatspo-

14 Vivek Dhareshwar: Politics and History after Sovereignty, in: Rajeev (Bhargava), Amiya Kumar (Bagchi), R. Sudarshan (Hrsg.): Multiculturalism, Liberalism and Democracy, New Delhi 1999, S. 405.

litik, seitdem Ende der 90er Jahre die politischen Repräsentanten des Hindu-Nationalismus die Regierungsgeschäfte in die Hand nahmen und sie in Gestalt der Indischen Volkspartei (Bharatiya Janata Party – BJP) die wichtigste Komponente der indischen Zentralregierung sowie die regierungstragende Partei in mehreren Bundesstaaten stellen. Hinter dieser Partei stehen Hinduchauvinistische Vereinigungen als ideologisches Rückgrat (Rashtriya Swayam Sevak Sangh = Nationaler Freiwilligenverband, gegr. 1925, Vishva Hindu Parishad = Hindu-Weltrat, gegr. 1964), und um sie scharen sich „Frontorganisationen." Die Rede ist deshalb von einer „Familie der Organisationen" (Sangh parivar), die in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen und Ebenen der Zivilgesellschaft tätig sind. Ihr Endziel ist die Verwandlung des Landes in ein Hindu-Indien (Hindu rashtra) durch Erringen der politischen Macht und durch Assimilieren oder Verdrängen der nicht-hinduistischen Minderheiten.

Die in Indien zu beobachtenden Prozesse ähneln – bei aller Spezifik – einerseits jenen, die (seit den 70er Jahren des 20. Jhs.) verbreitet in Entwicklungsländern auftreten, d. h. nach dem Scheitern des Kurses auf autonome Entwicklung und Modernisierung; sie erinnern andererseits an Vorgänge in „westlichen" oder Industrieländern vor dem Hintergrund des globalisierenden Kapitalismus. Es handelt sich um die Tendenz zur Politisierung von Religion und zum politischen Missbrauch religiöser Loyalitäten sowie zur Ethnisierung oder Kulturalisierung des Nationalismus, verbunden mit dem Vordringen eines Klimas der Intoleranz. Die Tendenz äußert sich in inter-kommunalen oder inter-ethnischen Konflikten, gepaart mit einem exklusiven Mehrheits-Nationalismus, der postuliert, dass die Mehrheit zugleich die Nation repräsentiert. Es verbreitet sich eine politisch instrumentalisierbare Atmosphäre der Intoleranz in der Gesellschaft, die sich gegen „Andere", in erster Linie Minderheiten (religiöse wie ethnische) richtet und in einer Politik der „ethnischen Säuberung„ kulminieren kann.

IX

Die Grundsätze des gegenwärtigen politischen Hinduismus formulierte V.D. Savarkar 1923 in seiner Schrift „Hindutva/Who is a Hindu?"[15] Sein Ausgangspunkt war der Begriff Vaterland (pitribhumi), den er mit „heiligem Land" (punyabhumi) gleichsetzte, indem er letzteres als Wiege seiner Religi-

15 Zum Folgenden siehe ausführlich: Sumit Sarkar: Writing Social History (wie Anm. 4), S.360-364; dort auch die in diesem Abschnitt verwendeten Zitate.

on definierte. Danach konnten lediglich Hindus wahre indische Patrioten sein, aber nicht indische Muslime oder Christen, deren heiliges Land in Arabien oder Palästina liegt. Die Spitze der Argumentation richtete sich eindeutig gegen die genannten Gemeinschaften und nicht gegen die britischen Kolonialherren, die Indien weder als Vaterland noch als ihr heiliges Land jemals beanspruchten. In Savarkar's Logik wurde Indiens Authentizität, Geschichte und Kultur durch hinduistischen religiösen Sinngehalt und die hinduistische Gemeinschaft geprägt. Anhänger dieser Strömung sympathisierten offen mit dem Faschismus in Europa. Ende der 30er Jahre schrieb der Führer der militanten Hindu-Organisation RSS (Rashtriya Swayam Seva Sangh), M. S. Gowalkar[16], die Argumentation fort und verdammte öffentlich die von ihm so charakterisierten „reaktionären ... Theorien des territorialen Nationalismus… die…uns des wirklichen und positiven Inhalts unseres wahren nationalen Hindu-Gemeinschaft (nationhood) beraubten und unsere Freiheitsbewegungen zu virtuellen antibritischen Bewegungen gemacht haben.“ Derselbe Golwalkar pries das Vorgehen der Nazis gegen die „semitischen Rassen“, gegen die Juden, als „höchsten Ausdruck von Nationalstolz“ und sah darin ein gutes Beispiel, von dem „wir in Hindustan lernen und Nutzen ziehen können.“ Er betrachtete Indien als ein Land der Arier (arya bhumi). Für ihn war der westliche Parlamentarismus und Liberalismus ebenso „Gift“ wie die Idee der Gleichheit, die er mit dem Kommunismus identifizierte. Dagegen galt ihm das hierarchische Kastensystem mit seiner inhärenten Ungleichheit als Garantie einer stabilen und wohl geordneten hinduistischen Gesellschaft.

Auf diesem theoretischen Fundament beruht die gegenwärtige aggressive Hindutva-Ideologie, auf die sich die agierenden hindu-nationalistischen Organisationen (Sangh parivar) berufen, wenn sie sich als alleinige authentische Vertreter des Hinduismus und Verkörperung des wahren Indien darstellen. Ihr politisches Ziel ist die Verwandlung der säkularen indischen Nation in ein Hindu-Indien, basierend auf einer wiederhergestellten mythischen Hindu-Zivilisation, die über Jahrhunderte angeblich von fremden Eindringlingen – den Muslimen, den Briten, und schließlich in jüngster Zeit durch den Westen allgemein – entstellt und verdorben wurde. Nicht zufällig nehmen Forderungen und praktische Schritte zum Umschreiben der indischen Geschichte einen großen Raum in der ideologischen Kampagne der Hindu-Nationalisten ein, um die Gleichsetzung von Indien und „Hindutum“ oder der „Hindu-Gemein-

16 M.S. Golwalkar: We and our nationhood defined, Nagpur 1938.

schaft“ zu begründen. Die Strömung erfuhr rezent gerade in einer Phase radikaler gesellschaftlicher Veränderungen in Indien starken Auftrieb.

Wir haben es auf den ersten Blick mit einer Art Fundamentalismus hinduistischer Prägung zu tun, der jedoch nicht zwingend mit einem „Anti-Modernismus“ oder einer „Anti-West“-Haltung einher geht. Deshalb und weil der Hinduismus keine Offenbarungsreligion ist, weder einen Stifter noch einen allgemein verbindlichen Kodex wie Bibel oder Koran kennt, erscheint der mit anderen Inhalten befrachtete Begriff Fundamentalismus für indische Verhältnisse nicht adäquat.

Die heutigen Ideologen des Hindu-Nationalismus erstreben analog zu ihrem Bekenntnis zum demokratischen politischen System bislang auch keine geistige „Revolution“ im Sinne der Eliminierung geläufiger Grundsätze, sondern wollen vielmehr durch Umwerten gängiger Konzepte in die Gesellschaft hinein wirken. So soll „wahrer“ Säkularismus durch das Aufgehen aller Bevölkerungskomponenten in einer hinduistisch geprägten Nation erreicht werden, „wahre“ Demokratie dann verwirklicht sein, wenn alle Komponenten derselben Ordnung unterliegen und beispielsweise Sonderrechte für Muslime in der Zivilgesetzgebung aufgehoben sind. Selbst das Konzept Sozialismus wurde nicht rundweg verworfen, dafür mit einem – wenngleich nur vage umschriebenen – Begriff eines „Gandhi-Sozialismus“ unterlegt.

Es ist unbestreitbar: Die erstrebte Ordnung ließe für Toleranz in der komplex strukturierten Gesellschaft Indiens keinen Raum. Angesichts dieser Gefahr und gewaltsamer inter-kommunaler Auseinandersetzungen in jüngster Vergangenheit verteidigen säkulare und demokratische Kräfte im heutigen Indien das demokratisch-säkulare Erbe der Nationalbewegung als Fundament für den Entwurf von Zukunftsvorstellungen für das Land. Sie setzen sich für das Wiederbeleben positiver traditioneller Werte einschließlich des Toleranzideals ein, um ein friedliches, kooperatives Zusammenleben aller Bevölkerungskomponenten und Gemeinschaften in einer pluralen Gesellschaft zu ermöglichen.

Peter Oehme

Toleranz als essentieller Schutzmechanismus – Reflektionen aus pharmakologischer Sicht[1]

1. Unter Toleranz versteht der Pharmakologe die Abschwächung der Antwort eines lebenden Systems bei wiederholter oder kontinuierlicher Gabe eines Wirkstoffes (Pharmakon).

Die Toleranz gegenüber Pharmaka - und im weiteren Sinne gegenüber chemischen Verbindungen schlechthin - ist ein Anpassungsmechanismus, der dem menschlichen (tierischen) Organismus in einer Umwelt zu leben hilft, die ohne Chemie nicht mehr denkbar ist.

2. Toleranz kann durch folgende Mechanismen entstehen:

- Verminderung der Resorption, d h. Aufnahme (Historisches Beispiel – Arsenikesser),
- Verstärkung der Elimination (Ausscheidung) via Exkretion oder metabolischer Inaktivierung (z. B Abbau von Barbituraten durch die Leber),
- Verminderte Giftung einer unwirksamen Vorstufe,
- Modifikation in der Verteilung des Pharmakon,
- Zelluläre Toleranz = funktionelle Toleranz (*echte Toleranz*)

3. Die sog. *Echte Toleranz* kann zum einen (akut oder chronisch) durch Veränderungen im Rezeptor-Effektor-System erfolgen. Dabei kann u. a. die Affinität eines Pharmakon zu seinen Rezeptoren reduziert, die Zahl oder die Verteilung der Rezeptoren verändert oder die nach der Rezeptorbindung des Wirkstoffes erfolgenden Schritte können modifiziert werden. Diese Form der Toleranz ist bedeutsam für eine Reihe von Suchtstoffen; z. B. Morphin. Zu der zellulären Toleranz ist gleichfalls zu rechnen die Abschwächung der Antwort des Biosystems durch Bildung antagonistischer Stoffe, z. B. Antikörper. Zur echten Toleranz gehört auch die Verarmung an endogenen Mediatoren bei wiederholter Gabe eines Pharmakon, z. B: Amphetamin.

---

1 Kurzfassung des am 26. 10. 2002 in Oranienburg vorgetragenen Beitrags.

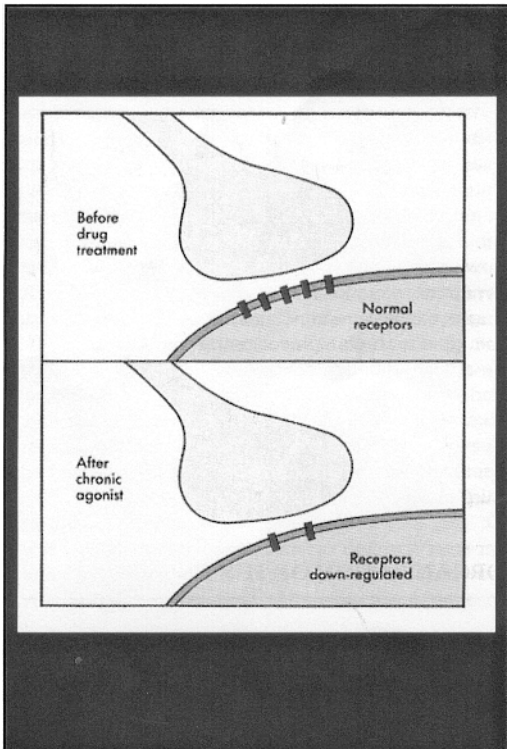


Abbildung 1:
Rezeptor-down-Regulierung als Möglichkeit einer Toleranzentwicklung (Nach Anm. 2, Nr. 3).

4. Die Konsequenz aus einer Toleranzentwicklung für den Organismus heißt u. a., dass für das Erzielen des gleichen Effektes (wie vor der Toleranzausbildung) eine höhere Dosis genommen werden muß; z. B. für einige Antiasthmatika, Morphinanalgetika. Das Ausmaß dieser toleranzbedingten Dosiserhöhung ist von Wirkstoff zu Wirkstoff unterschiedlich. Für Suchtstoffe kann diese Konsequenz erheblich sein. So liegt für das Morphinderivat Heroin für den Nichtgewöhnten die pharmakologische (Wirk-) Dosis bei 5 mg, die letale (tödliche) Dosis bei 80 mg. Für den Gewöhnten beträgt dagegen die pharmakologische Dosis 100 mg, die letale Dosis 800 mg.

5. Die Toleranzentwicklung gegenüber einem Wirkstoff kann – insbesondere bei Suchtstoffen - mit folgenden Begleiterscheinungen verbunden sein: a. Chronische Vergiftung, d. h. pathologische Veränderungen des Organismus,

b. psychische Abhängigkeit, d. h. starkes unwiderstehliches Verlangen nach dem Pharmakon und c. physische (körperliche) Abhängigkeit, d. h. Auftreten von Entzugserscheinungen nach Absetzen des Pharmakon oder nach Gabe eines Antagonisten.

6. Für die einzelnen Suchtstoffe ist das Profil von Gewöhnung, psychischer Abhängigkeit, physischer Abhängigkeit und chronischer Vergiftung sehr unterschiedlich. So gibt es Suchtstoffe mit ausgeprägter Toleranzentwicklung (Morphin) und solche mit kaum vorhandener Toleranzentwicklung (Cocain). Ähnlich ist die Situation bei der psychischen und physischen Abhängigkeit, sowie der chronischen Vergiftung. Die Ursache für dieses unterschiedliche Profil liegt in den unterschiedlichen Wirkmechanismen. Auch die Rückbildung der vier Komponenten (Toleranz, psychische Abhängigkeit, physische Abhängigkeit chronische Vergiftung) - nach erfolgtem Drogenentzug – ist unterschiedlich für die einzelnen Wirkstoffe. Eine in diesem Zusammenhang gegenwärtig intensiv bearbeitete Frage ist die Entstehung eines Suchtgedächtnisses.

Substanztyp	Toleranz-entwicklung	chronische Vergiftung	psychische Abhängigkeit	physische Abhängigkeit
Morphingruppe	++	++	+++	+++
Barbiturat/Alkohol/ Tranquilizer	+	++	++	++
Cocain	-	(+)	+++	(+)
Weckamine	+	(+)	++	-
Mescalin/LSD	+	(+)	++	-
Cannabis	(+)	(+)	++	-

Tabelle 1:
Toleranzentwicklung in Beziehung zur chronischen Intoxikation sowie zur Ausbildung einer psychischen und physischen Abhängigkeit für verschiedene Gruppen von Suchtstoffen.

7. Toleranz ist also zum einen – aus pharmakologischer Sicht – für den Organismus ein adaptiver Schutzmechanismus. Zum anderen bedingt die Entwicklung einer Toleranz jedoch therapeutische und/oder toxikologische Konsequenzen. Die toxikologischen Konsequenzen können das Biosystem reversibel oder irreversibel schädigen. Das Phänomen Toleranzentwicklung ist also sowohl unter dem Aspekt des Nutzens wie des Schadens zu betrachten. Eine Nutzens-Schaden-Abwägung beinhaltet u. a.: Die Berücksichtigung der Dosis, wie der Zeitdauer des einwirkenden Wirkstoffes und insbesondere die Konsequenzen für das Biosystem in qualitativer und quantitativer Hinsicht.

8. Analogiebetrachtungen zu pharmakologischen und gesellschaftlichen Aspekten der Toleranz sind - jedoch nur mit Einschränkungen - möglich.[2]

2 1. Rainer Spanagel: Gibt es ein Drogen- und Suchtgedächtnis? Hinweise aus tierexperimentellen Untersuchungen, in: Sucht, 47 (5), 2001, S. 365 - 367; 2. Werner Scheler: Grundlagen der Allgemeinen Pharmakologie, Jena, 1980; 3. Theodore M. Brody/Joseph Larner/Kneth P. Minneman: Human Pharmacology-Molecuar to Clinical. 3. ed., St. Louis et al., 1998; 4. Fachverband Sucht e. V.: Die Zukunft der Suchtbehandlung - Trends und Prognosen. Geesthacht, 2002;

Fritz Vilmar

Ohne Toleranz keine innere Einheit. Überwindung der Siegermentalität im Verhältnis der West- und Ostdeutschen

Die Entfremdung zwischen West- und Ostdeutschen, die nicht selten in massiven Äußerungen der Antipathie zum Ausdruck kommt, ist in den hinter uns liegenden 12 Jahren nicht abgebaut worden. Im Gegenteil – es gibt Belege dafür, daß sie sich verfestigt hat. Und diese Entfremdung ist nicht „gleichgewichtig", in dem Sinne, wie etwa Bayern und Preußen, aufgrund recht verschiedener sprachlicher, religiöser und kultureller Traditionen, sich meistens nicht besonders symphatisch sind. Diese landsmannschaftlichen Vorbehalte sind in allen Ländern sozusagen normal, und sie hindern im Allgemeinen nicht eine grundlegende gegenseitige Achtung .

Im Verhältnis der Ostdeutschen zu den Westdeutschen ist dies prinzipiell anders: Die Westdeutschen sind nicht nur de facto als Sieger aus der Systemauseinandersetzung hervorgegangen – sie halten auch weitgehend sich selbst, ihr wirtschaftliches, politisches und kulturelles System für das überlegene. Und die meisten Ostdeutschen leiden darunter – eingestandener- oder uneingestandenermaßen –, daß ihr gesellschaftliches System zusammengebrochen ist. Auch wenn sie dieses System kritisiert oder abgelehnt haben: Sie leiden darunter, diffamiert zu werden, weil sie ihm 40 Jahre lang angehört und in ihm gearbeitet zu haben. Und dieses Leiden ist um so schmerzlicher, als sie mit Recht davon überzeugt sind, daß sie mit dieser ihrer Arbeit Gutes gewollt und auch Gutes erreicht haben: In ihren Schulen, Hochschulen, Verwaltungen – und nicht zuletzt in der materiellen Produktion, unter schwierigen Bedingungen. Die Antipathien zwischen Ost- und Westdeutschen beruhen also nicht, wie bei Bayern und Preußen, auf einfacher Verschiedenheit, sondern auf einer Erfahrung und einem dem entsprechenden deutlichen Gefühl von Über- und Unterlegenheit.

Dies manifestiert sich seit einem Jahrzehnt fast unverändert in den repräsentativen Umfragen[1], bei denen die Ostdeutschen in ihrer großen Mehrheit

1 Die im Folgenden angeführten Umfrageergebnisse finden sich sämtlich in meiner Universitätsschrift: Fritz Vilmar, Zur Frage der ostdeutschen Identität, Institut für Politikwissenschaft der FU Berlin 2002.

das Gefühl bekunden, als „Bürger zweiter Klasse“ behandelt zu werden. Diese Wahrnehmung schien bis 1995 zurückzugehen: (von 92% (1991) auf 69% (1995)). Seitdem ist sie aber wieder auf fast 80 oder sogar über 80% angestiegen.

Das Vertrauen in die Bonner Demokratie und Rechtsstaatlichkeit ist in den 90er Jahren dramatisch zurückgegangen: von knapp 63 % auf noch nicht 30 % (1999). Auch die Jüngeren äußerten übrigens noch im Jahre 2000 nur zu 30% Zufriedenheit mit dem politischen System der Bundesrepublik. Das Vertrauen in die Marktwirtschaft ist sogar von 64% (1990) auf nur noch knapp 17 % (1993) geschrumpft.

Dabei hat sich allerdings eine bedeutende Veränderung im Selbstbewußtsein der Ostdeutschen ereignet. Während 1990 die meisten noch die DDR nur in 3 von 9 wichtigen gesellschaftlichen Bereichen für überlegen hielten, sind es seit Mitte der 90er Jahre 7 von 9 Sozialbereichen, in denen die DDR als überlegen beurteilt wurde – vor allem, was die Gleichberechtigung der Frau, die soziale Sicherheit, die Schulbildung und sogar das Gesundheitswesen und die Versorgung mit Wohnungen betrifft.

Zu der eigentlichen Entfremdung aber führten alle diese negativen Erfahrungen und Einstellungs-Veränderungen hinsichtlich des herrschenden Systems erst aufgrund der verbreiteten Arroganz , mit der die Westdeutschen – und vor allem die Tonangebenden, die Eliten, den Menschen und Einrichtungen in der ehemaligen DDR gegenübertraten – und entsprechend handelten. Nach der bekannten Elitestudie von Wilhelm Bürklin (1997)[2] sind die Ostdeutschen in den wichtigsten gesellschaftlichen Führungspositionen in einer skandalösen Weise unterrepräsentiert! An den Universitäten waren – um nur *ein* Beispiel zu nennen! – 1998 sämtliche sozialwissenschaftlichen Institutsleitungen mit Westdeutschen besetzt.

Nach Auffassung einer zunehmenden Mehrheit ist es genau diese Arroganz der Macht, ineins mit der ständigen Abwertung der DDR durch die Medien und die Politik, die das Zusammenwachsen von Ost und West erschweren: 49% waren 1995 dieser Ansicht, und 1999 waren es sogar 55%. Die Art und Weise des Umgangs mit der DDR-Geschichte durch die vorherrschenden Medien und Politiker empfanden 1995 und auch noch 1999 fast drei Viertel der Befragten als ganz oder teilweise verletzend. Das heißt, ein großer

2 Vgl.Bibliographie wie auch wichtige weitere Belege in: Fritz Vilmar: Soziale Liquidation oder Diskriminierung ostdeutscher Eliten. Das Beispiel der Wissenschaftler, in: Fritz Vilmar (Hrsg): Zehn Jahre Vereinigungspolitik. Kritische Bilanz und humane Alternativen, Berlin 2002 (2.durchges. Aufl), S. 81 - 93.

Teil der Menschen in Ostdeutschland empfindet die Westdeutschen in ihrer Siegermentalität als intolerant, da sie die Lebensleistungen der Ostdeutschen nicht gelten lassen wollen. Und diese degradierende Behandlung erzeugte natürlich in Ostdeutschland eine korrespondierende Intoleranz und Antipathie gegenüber den Westdeutschen.

Damit sind wir, positiv gewendet, unmittelbar bei der Forderung nach Toleranz in Deutschland. Denn Toleranz heißt Geltenlassen des Anderen. Da es zahllose oft eher verwirrende gelehrte Definitionen der Toleranz gibt, folge ich einem prominenten Lexikon, das definiert, Toleranz sei „das Geltenlassen anderer Anschauungen, Normen, Werte und Handlungen" – und zwar insbesondere auch „in politischen, ethisch-sozialen und wissenschaftlich-philosophischen Fragen."[3] Um diesen Respekt, dieses Geltenlassen geht es den meisten Ostdeutschen, wenn ihnen die Frage nach dem Gelingen oder Nicht-Gelingen des „Zusammenwachsens von Ost und West" gestellt wird. Wie ihre Antworten zeigen, wünschen sie sich zur Förderung dieses Zusammenwachsens nicht an erster Stelle materielle Besserstellung, sondern vor allem eine öffentliche Diskussion über positive Ansätze in der DDR und ein durch die Medien unterstütztes Klima des Voneinander-Lernens. Beides wird von mehr Befragten als wichtig für den Einigungsprozeß angesehen, als eine Beschleunigung des Aufbaus Ost. Die Antworten machen auch deutlich, daß es sich dabei keineswegs um eine rückwärtsgewandte Sicht handelt. Vielmehr betonen sie gerade die Notwendigkeit, die Probleme unserer Zeit anzugehen und neue gemeinsame Ziele zu verwirklichen. (Steußloff/ident, Tab. 40).[4]

An dieser Stelle meiner Analyse fühle ich mich nun allerdings verpflichtet, eine sehr ernüchternde Feststellung zu treffen – ernüchternd aufgrund der Ergebnisse unserer mehr als zehnjährigen Forschungsarbeit „zur kritischen Analyse der Vereinigungspolitik". Danach besteht *keine Hoffnung auf eine westdeutsche Wende* zu Toleranz und Respekt gegenüber den Ostdeutschen!

Wie Sie wissen, habe ich den ersten und spektakulärsten Teil unserer Forschungsergebnisse 1995 unter dem Titel „Kolonialisierung der DDR" herausgegeben, der für den mainstream der westdeutsch dominierten Sozialforschung ein großes Ärgernis darstellte. Denn was man in diesem mainstream nicht wahrhaben wollte, vielmehr mit dem nichtssagenden Topos „Transformationsforschung" eher schönredete, das war der Prozeß der ökonomischen, politischen und soziokulturellen Liquidation oder Vereinnahmung der DDR,

3 Meyers Gr. Taschenlexikon, Bd. 22, S. 71.
4 Vgl. für alle sozialstatistischen Angaben die Belege in Anm. 1.

der sich seit 1990 im Osten vollzog, -abgesegnet freilich von einer allzu gutgläubigen Wählermehrheit am 18. März 1990, die hoffte, gleichzeitig für den Wohlstand der BRD und die Sozialen Sicherheiten der DDR votieren zu können. Nein, das war nicht, was die westdeutschen Machteliten gewillt waren, den Ossis zu gewähren. Vielmehr waren sie gewillt, mit der Übernahme der Macht zugleich rigoros und systematisch alle, aber auch alle Elemente der DDR-Gesellschaft auszurotten, plattzumachen oder durch die eigens dafür eingerichtete Enquête-Kommission des Herrn Rainer Eppelmann (geb. 1943) als marode und/oder diktatorisch diffamieren zu lassen, die auch nur von Ferne nach Sozialismus aussahen.

Bis heute übrigens hält die Wut dieser Machteliten an, daß ihnen die Auslöschung der sozialistischen Elemente in *einem* Bereich nicht gelungen ist: die Agrargenossenschaften beschlossen zu einem großen Teil nach 1989, kooperativ weiterzuarbeiten!

Die großartige, sich stets persönlich engagierende Sozialministerin Regine Hildebrandt (1941-2001) schrieb damals angesichts des DDR-Kahlschlags: „Mir will einfach nicht einleuchten, warum man nicht die Vorteile zweier Systeme miteinander verbinden kann, sondern stattdessen einem einzigen System den Vorzug gibt, das neben vielen erfreulichen Vorteilen erhebliche Mängel aufweist“.[5] Aber eben dies wollte man nicht, das hätte nämlich aktive Toleranz erfordert, Geltenlassen des Beachtenswerten auch im anderen System, nicht Verteufeln, sondern Dialog, nicht Abwicklung, sondern Lernbereitschaft. Alles, nur das nicht: Nicht Aufhebung im Hegelschen Sinn, sondern Ausrotten dieser sozialistischen Experimente auf deutschem Boden. Das war und ist die Devise.

Aber wenn auf solche lernbereite Toleranz, also auch auf eine innere Einheit, ein wirkliches Zusammenwachsen von Ost- und Westdeutschland nicht zu hoffen ist – was ist zu tun? Meine Antwort lautet: Das wachsende ostdeutsche Selbstbewußtsein ist weiter zu fördern und konstruktiv auszubilden – die Toleranz, das kritische Geltenlassen und Wiederaneignen im eigenen ostdeutschen Haus ist zu lernen, um immer weniger abhängig zu sein von der westdeutschen Arroganz der Macht, von der Einschätzung der Besserwessis. Es gilt das Haupt zu erheben, wieder ein Selbst zu werden, lernbereit im Hildebrandtschen Sinne, aber nicht länger mit einem Komplex der Zweitklassigkeit behaftet. Nur selbstbewußte, geschichtsbewußte, auf ihre Leistungen – trotz der widrigen diktatorischen Strukturen – stolze Menschen im Osten

5 Lt. Zürcher Zeitung vom 6.3.1997, S. 45.

können in zunehmendem Maße den Westdeutschen in gleicher Augenhöhe gegenübertreten und damit ein sich gegenseitig kritisch respektierendes Miteinander in die Wege leiten. Nicht werden wie die im Westen, – auch nicht denen voraussein wollen als Armuts-„Avantgarde“, wie die abwegige These Wolfgang Englers (Die Ostdeutschen als Avantgarde, Berlin 2002) lautet – nein: anders, aber in ihrer Anderheit zu respektieren sein: DAS wäre das Ziel!

Unsere Forschungsgruppe hat versucht, ihren Beitrag dazu zu leisten: Jawohl, *„die DDR war anders“*[6]. Diese umfangreiche Bilanz (insgesamt werden auf 560 Seiten 24 exemplarische Leistungen und Einrichtungen dargestellt) schafft Respekt, Toleranz für das, was es außer Marodem und Repressivem eben auch gab. Ich erwähne nur einige der wichtigsten, auch für die Zukunftsfähigkeit Gesamtdeutschlands zu beachtenden ostdeutschen Leistungen, die wir wieder in Erinnerung gebracht haben:

- das polytechnische Prinzip in der Schulbildung,
- die größere Selbständigkeit der Frauen und das zu diesem Zweck notwendige umfassende System der Kindereinrichtungen,
- die großartige Weiterentwicklung einer expressionistischen Modernen Kunst, und zwar im Gegensatz zu den parteidogmatischen Zumutungen eines Sozialistischen Realismus,
- die nach anfänglich destruktiven Durchsetzungsstrategien schließlich erfolgreiche – noch heute erfolgreiche! – und sozial vorbildliche Reorganisation der Landwirtschaft in Genossenschaften,
- und nicht zuletzt: die Reorganisation der ärztlichen Versorgung in einem flächendeckenden Netz von Polikliniken.

Ich hoffe, die Arbeit unserer Forschungsgruppe wird dazu beitragen, daß diese sozialkulturellen Einrichtungen wieder zum Bewußtsein und zur Sprache gebracht wurden. Denn ich denke, jener Rezensent hatte recht, der schrieb: „Diese Veröffentlichung erweist – nach 12 Jahren der Geringschätzung – Millionen aktiver Menschen Ostdeutschlands zum ersten Mal den Respekt, den sie verdient haben: indem es wichtige ihrer sozial-kulturellen Leistungen in der DDR endlich in fairer Weise zur Sprache bringt. Darüberhinaus öffnet sie Menschen in Westdeutschland zum ersten Mal die Augen für sozial-kulturelle Einrichtungen der DDR, die nicht auf die Müllhalde der Geschichte gehören, sondern zu einer progressiven gesamtdeutschen Zukunft.“

---

6 So lautet der Titel unseres neusten Sammelbandes (mit Ergänzungsband als Uni-Druck), Berlin 2002, mit dem Untertitel: Kritische Würdigung ihrer wichtigsten sozialkulturellen Einrichtungen.

Ich wiederhole: Toleranz setzt Selbstbewußtsein voraus. Dieses ist in Ostdeutschland zunehmend im Wachsen begriffen. Und nur auf dieser Basis kann wieder, zwar kein Zusammenwachsen, aber ein produktives Miteinander, ein positives Geltenlassen, ein gegenseitiger Respekt entstehen, der nach der Wende, durch die Kolonialisierung der DDR, zerstört worden ist.

Ich schließe mit einer sozialphilosophischen Frage: Ist ein positives Tolerieren des Anderen nicht vielleicht die höhere Form, ihn oder es „sein" zu lassen als das Streben nach Vereinnahmung des Anderen?

Im einleitenden Referat von Siegfried Wollgast wirkte die Toleranz z. T. eher als etwas, das nolens volens geleistet werden muß, als Hinnahme eines im Grunde Widrigen, das immer auch durch notwendige Intoleranz konterkariert und begrenzt werden muß. Ich schlage ein anderes philosophisches Grundverständnis von Toleranz vor, generell und ganz besonders im Verhältnis der beiden Teile Deutschlands: Toleranz des Anderen als Alternative zur zwanghaften, dominierenden Integration (Vereinnahmung) – nämlich als eine produktiv-herausfordernde Anerkennung der Anderheit des Anderen. Toleranz als bewußter Verzicht auf die Idee des Zusammenwachsens, als ausdrückliche Bejahung, Anerkennung der Verschiedenheit, der kulturellen Diversität: weil sie, in Europa, und insbesondere in Deutschland, einen fruchtbaren Diskurs und Austausch ermöglicht. Diese Verschiedenheit – in der staatlichen Einheit – würde für die Zukunft Deutschlands viel verheißungsvoller sein als ein schlußendlich totales Westlichwerden des Ostens.

Friedbert Ficker

Das Problem der Toleranz in Religion und Machtpolitik

Im Neuen Testament vernehmen wir aus dem Matthäus-Evangelium Kap. 5, Vers 39: „Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern wenn dir jemand einen Streich gibt auf deine rechte Backe, dem biete die andere auch dar“[1].

Eine wahrhaft altruistische Forderung, die man auf den ersten flüchtigen Blick als den Schlüssel zur Lösung ungezählter Probleme ansehen könnte. Doch bestätigt der nüchterne Alltag eher, was im gleichen Matthäus-Evangelium Kap. 26, Vers 41 freimütig zugestanden wird: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“[2] – zumal die erste Forderung im Blick auf das hier angesprochene Thema „Toleranz“ die verständliche und berechtigte Frage aufwirft, wo die Achtung des Anderen bei dem bleibt, der den Streich auf die rechte Backe verabreicht und mit welchen Gründen die Toleranz erst bei dem Geschlagenen beginnen und er die andere Backe ebenfalls darbieten soll.

Obendrein ist aus der Praxis sattsam bekannt, daß die Darreichung des kleinen Fingers – und um den handelt es sich bei der widerspruchslosen Hinnahme des Backenstreiches – nicht selten zur Besitzergreifung der ganzen Hand führt.

Da scheint es wiederum bei vordergründiger Betrachtung einleuchtender zu sein, dem in der Wirkung abschätzbaren Rat aus 2. Mose (Exodus) 21, 24 zu folgen: „Auge für Auge, Zahn für Zahn“[3] Allein ein Blick in die Geschichte des biblischen Landes zeigt, daß dem mosaischen Grundsatz in der praktischen Machtpolitik der Vorzug gegeben wurde.

Abgesehen davon, daß wir hier einer unüberbrückbaren Divergenz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament begegnen, mit der kein Ansatzpunkt zur Lösung der Toleranzfrage zu gewinnen ist, darf keinesfalls die elementarphysikalische Erkenntnis übersehen werden, daß mit Druck Gegendruck erzeugt wird und immer mit der Gefahr einer nicht mehr beherrsch-

1 Das Neue Testament, revidierter Text, Stuttgart 1956, S. 11.
2 Ebd., S. 50.
3 Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg - Basel - Wien 1991, S. 73. Vgl.: Georg Büchmann: Geflügelte Worte, 32. Aufl., Berlin 1972, S. 15.

baren Eskalation verbunden ist. Die Ereignisse zwischen Israelis und Palästinensern sind ein warnendes Beispiel dafür. Schlaglichtartig erhellt hier, daß sich auf dem Wege fortwährender Steigerung der Gewaltanwendung die Forderung nach Toleranz und deren Umsetzung nach beiden Richtungen hin aufhebt.

Damit ist zugleich der Grenzbereich zwischen Religion und Machtpolitik erreicht, der die letztere als offensichtlich wenig geeignet zur Verwirklichung von Toleranz erscheinen lässt. Macht und Stärke lösen ebenso wie die hoffnungslose Unterlegenheit eine andere Bewertung der Toleranz aus, als es wünschenswert wäre. Es zeigt sich hier aber nicht minder, daß bei vorurteilslos kritischer Betrachtung auch den Religionen nur eine begrenzte Wirksamkeit zuzutrauen ist, die sich im Rückblick auf die Vergangenheit in erster Linie in der theoretischen Idealforderung erschöpfte.

Allein ein Blick auf den Weg des Christentums muss die vorgebrachten Bedenken untermauern. Die blutige Bekehrung der Sachsen (772-785) durch den Frankenkaiser Karl ist nur einer der dunklen Flecken neben dem Massaker der Spanier an den ahnungslosen Azteken oder neben den Gräueln, die in der Gegenreformation und im Dreißigjährigen Krieg im Zeichen des Kreuzes an Christen verübt worden sind. Wurde dabei dem Kampf um die Erweiterung der Macht die Frage nach der Glaubenswahrheit und deren angebliche Verteidigung vorgeblendet, fiel in den drei Schlesischen Kriegen (1740-1742, 1744-1745, 1756-1763) des Preußenkönigs Friedrich II. die Maske vollends, aller Aufklärung zum Trotz und bis zu einem Ende, das Preußen selbst an den Rand des Abgrundes führte. Die Beispiele lassen sich fortsetzen mit der Fälschung der Emser Depesche durch Otto von Bismarck (1815-1898) oder der jeglichem normalen Menschenverstand im Blick auf die Folgen hohnsprechenden Feier der Kaiserproklamation am 18. Januar 1871 – nicht in Berlin oder Potsdam, sondern im Nationalheiligtum der Franzosen in Versailles.

In einem Faltblatt der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste heißt es u. a.: „Toleranz als ernst gemeinte Anerkennung der Meinung des Anderen bedeutet, daß man selbst irren kann. Das impliziert die Möglichkeit, daß der Andere recht und man selbst unrecht hat“[4]. Allein die wenigen hier aufgeführten Beispiele aus der deutschen und europäischen Geschichte als einem folgenreichen Stück Machtpolitik könnten Anlass zum Nachdenken über Irrwege werden, wenn die Forderung oder der Wunsch nach Tole-

4 Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste, Faltblatt zur Toleranz, Wien.

ranz nicht leeres Lippenbekenntnis bleiben soll, denn „Toleranz ist ein wichtiger Schlüssel zur Lösung der Probleme menschlichen Zusammenlebens“.[5]

Versuchen wir es deshalb mit einem Blick auf die jüngere Vergangenheit und erinnern uns an den einstigen Pfarrer und späteren sozialliberalen Politiker Friedrich Naumann (1860-1919),der als Vorkämpfer der Freiheit des Individiums einleuchtend feststellte, daß die Freiheit des einen dort aufhört, wo die Freiheit des anderen beginnt[6] – oder, um es am simplen Beispiel zu demonstrieren: dort, wo bereits ein Mensch steht, kann kein anderer stehen, es sei denn, der erste wird mit Gewalt verdrängt. Das genannte Faltblatt stellt dazu weiter fest: „Ein Gesamtverständnis von Toleranz hilft jedoch, Gegensätze zu überwinden. Dazu ist es aber notwendig, daß man bereit ist, die Position des Anderen zu akzeptieren, um dadurch auch neue Perspektiven für das eigene Leben zu entwickeln“.[7]

Das heißt, daß es um ein wechselwirkendes Geschehen geht, das nicht nur darin besteht, das Recht des anderen auf seinen Standort – und damit zugleich auf seinen Standpunkt – anzuerkennen und zu akzeptieren – was wiederum bedeutet, die Würde der Persönlichkeit des anderen zu achten. Das Problem beginnt dort beim eigenen Ich, in gesunder Selbstwerteinschätzung sich selbst zu gut zu sein, um sich zur Verletzung der Sphäre des anderen herzugeben und diesem deren Verletzung zuzumuten – so, wie man selbst von der Verletzung der eigenen Sphäre verschont bleiben möchte. Auf einen sehr einfachen Nenner gebracht heißt dies, sich an das alte Sprichwort zu erinnern und zu halten, „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu“[8] und dieser Erkenntnis bzw. dieser Wunschforderung zur berechtigten Geltung zu verhelfen.

Es mag banal erscheinen, auf einer wissenschaftlichen Konferenz einer akademischen Gelehrtengesellschaft mit derartigen „Binsenwahrheiten“ aufzuwarten. Doch zeigt sich allzu oft – und so auch hier –, daß die einfachsten Dinge in ihrer Bewältigung die schwersten sind. Das Wissen um solche eigentlich selbstverständlichen Dinge wird in dem Moment zur Barriere, wo es um die Anwendung im eigenen Alltag geht.

---

5 Ebd.

6 Paul Luchtenberg/Walter Erbe (Hrsg.): Geschichte des deutschen Liberalismus, Köln u. Opladen 1966, S. 88.

7 Vgl. Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste (wie Anm. 4).

8 Diese Lebensweisheit findet sich u. a. im alttestamentlichen Buch Tobias (Kap. 4, Vers 16) und bei Lucius Annaeus Seneca, Epistulae morales, XCIV, 43.

Der französische Forscher und Nobelpreisträger Alexis Carrel (1873-1944) hat den Menschen als „das unbekannte Wesen“ bezeichnet. In dieser trefflichen Einschätzung ist nicht nur das Problem der Machtpolitik mit allen ihren Auswirkungen enthalten, sondern zugleich auch das damit zusammenhängende Feld, von dem das Anliegen der Toleranz tangiert und belastet wird. Angesichts des hier behandelten Themas scheint es dringend angebracht, zugleich als eine Bestätigung des bisher Gesagten über die von Carrel bereits in den 50er Jahren getroffene Feststellung nachzudenken: „Fast in allen Ländern findet man einen Schwund an intellektuellem und moralischem Format bei den Leuten, die für die öffentlichen Angelegenheiten verantwortlich sind“.[9] Die machtpolitischen Abenteuer der vergangenen Jahre belegen mit erschreckender Deutlichkeit die Ansicht des französischen Wissenschaftlers. Es ist dabei unerheblich, ob an die Ereignisse im Kosovo und in Mazedonien oder in Palästina und Israel bis Tschetschenien, Afghanistan sowie jetzt im Blick auf den Irak oder an Namibia erinnert wird. Immer ist bei näherer und nüchterner Betrachtung die ebenso unbekannte Summe von Unwägbarkeiten menschlichen Verhaltens im Spiel, die aus gleichermaßen unerklärlichen Gründen gegen jede Vernunft handeln kann und immer wieder handelt und ihr Aktivitätspotential offenbar aus nicht durchschaubaren dunklen, dämonischen Schichten schöpft. Gerade an solchen Punkten zeigt sich, welch wichtige Rolle die Vernunft als eine grundlegende Voraussetzung für die erfolgversprechende Auseinandersetzung mit dem Toleranzanliegen darstellt.

Zu jenen irrationalen, gegen die Vernunft arbeitenden Kräften gehört die Lust zum Vabanquespiel in der Politik, insbesondere in der großen Machtpolitik. Sicher ist damit der gedankliche Reiz verbunden, alles gewinnen zu können. Der zur Gier gesteigerte Gedanke mag dabei allein dazu verführen, den Begriff der Toleranz zu streichen. Nur ist damit auch das allzu oft vergessene Risiko des Allesverlierens verbunden, das im Ernstfall gerne auf jene Gnade und Toleranz zu hoffen pflegt, die man selbst nicht einzuräumen bereit war und die in der Regel von der Siegermacht nicht gewährt werden und die bei nüchterner Betrachtung auch kaum zu erwarten sind.

Nicht minder spielen hier die auf dem in der Machtpolitik oft wichtigen tragenden Grund des Jahrmarktes der menschlichen Eitelkeiten üblichen Taschenspielertricks der Verdrehung von Ursache und Wirkung eine Rolle. Wer erinnert sich heute beispielsweise angesichts der keineswegs gut zu hei-

9 Alexis Carrel: Der Mensch das unbekannte Wesen, Stuttgart/Berlin o. J., S. 33.

ßenden aber verständlichen Anschläge palästinensischer Freiheitskämpfer daran, daß Ariel Sharon mit seiner Provokation auf dem Tempelberg eine Lawine von Gewalttaten ausgelöst hat, die inzwischen einer großen Zahl von unschuldigen Menschen, auch israelischer Bürger, das Leben gekostet hat. In den Handlungsabläufen dieser Aktionen und Reaktionen darauf ist längst Recht von Unrecht beim besten Willen nur noch schwer oder überhaupt nicht voneinander zu trennen und es ist eine die betroffenen Menschen verachtende Einstellung, mit dem formalen Begriff des Terrorismus eine scheinbar legale Aburteilung und damit die Lösung des Problems erreichen zu wollen.

Man muss sich deshalb fragen, sind Beobachtungsfähigkeit, Erinnerungsvermögen und logisches Denken weltweit solche Raritäten geworden, daß rund um den Erdball geschwiegen und tatenlos zugesehen wird, wie im Nahen Osten und an anderen Stellen schreiendes Unrecht aneinandergereiht werden?

Die Beispiele lassen sich fortsetzen, so mit dem Kosovo, wo schon 1981 – also zu einem Zeitpunkt, wo die autonome Region ihre volle Selbständigkeit besaß – albanische Terroristen als Vorläufer der UČK ihr verbrecherisches Unwesen trieben und schließlich 1983 bei einem Brandanschlag auf die Patriarchatskirche in Peć unersetzbare Wandmalereien zerstörten.

Die Ursachen reichen weit zurück. Bereits Jahrhunderte früher hatte die römische Kirche in Südosteuropa seit der Trennung in Ostrom-Byzanz und Westrom (1054) mit der Toleranz ihre Probleme. So wurde von der römisch-katholischen Kirche 1453 Konstantinopel als letzte Bastion von Byzanz den Osmanen bedenkenlos geopfert, nachdem bereits im Jahre 1204 römisch-katholische Kreuzritter die Metropole am Bosporus erobert und geplündert hatten. Unschätzbare Kunstwerke wurden bis zur Vertreibung der westeuropäischen Eindringlinge nach Europa verschleppt. Selbst in unserer Gegenwart kommt man nicht umhin, diese eingefleischte Intoleranz und die damit verbundene Kluft zwischen den einstigen römisch-katholischen Teilrepubliken und dem orthodoxen Serbien als einen wichtigen Sprengsatz zur gewaltsamen Auflösung Jugoslawiens zu begreifen, während im 19. Jh der kroatische Bischof Josip Juraj Strossmayer (1815-1905) als ein nachdrücklicher Förderer der Einigkeit der Völker Südosteuropas über Glaubens- und politische Grenzen hinweg aufgetreten ist.[10]

10 Friedbert Ficker: Die Kathedrale von Djakovo und die Münchner Ludwigskirche – ein Vergleich, in: Recherches sur l'art 23, 1987, S. 193 - 203.

Seit dem 11. September 2001 sind „Terrorismus“ und „Terroristen“ die großen Modewörter. Ohne die zweifellos damit verbundene Gefahr zu verharmlosen und herunterspielen zu wollen, sind doch einige Anmerkungen dazu notwendig. Beispielsweise stellt sich die Frage, was ist Terrorismus wirklich, seit wann gibt es Terrorismus und wer ist ein Terrorist.

Im Ersten Weltkrieg hat man bei den gegen die deutschen Eindringlinge in Belgien und Frankreich kämpfenden Patrioten von „Franctireurs“ gesprochen, die man auch als „Heckenschützen“ moralisch abqualifizierte. Im Zweiten Weltkrieg waren es „Partisanen“ die ihr Vaterland zu befreien versuchten. Aus deutscher Sicht galten sie freilich ebenso als Verbrecher wie ihre Vorgänger im Ersten Weltkrieg. Doch war das Recht wirklich auf der deutschen Seite, nur weil wir vorübergehend die Stärkeren waren? Die gleiche Frage stellt sich heute wieder allein bei der empörenden Verhaltensweise der Israelis gegenüber Yassir Arafat.

Die Schwächeren sind bis zur Stunde auch die Palästinenser. Lässt sich aber deswegen bei den dort mit Waffengewalt Aufbegehrenden problemlos von „Terroristen“ sprechen? Und wo nimmt Ariel Sharon bei seiner eigenen schärfstens zu verurteilenden brutalen Gewaltpolitik das Recht her, Arafat als einen „Terroristen“ zu diffamieren? Nun ist es in der Politik nichts neues, den Gegner zu verunglimpfen und ins Unrecht zu setzen. Wo bleiben dann aber die noch so bescheidenen Ansätze zu einer Befriedung dieses gefährlichen Brandherdes ohne die geringste Bereitschaft zur Toleranz?

Andererseits ist es hinreichend bekannt, daß die Untergrundverbände der UČK u. a. in Lagern in der Schweiz ausgebildet und mit amerikanischen Waffen ausgerüstet wurden, um rechtbrechenden Terror im Kosovo auszuüben. Trotzdem ist nicht die UČK von außen bekämpft worden, sondern das gesamte Serbien musste die Heimsuchung durch amerikanische Bomberverbände und durch deren Verbündete erleiden. Und noch heute dürfen sich die Anhänger der verbrecherischen UČK im Kosovo wie in Mazedonien des Schutzes der USA durch deren tolerante Haltung gegenüber den terroristischen albanischen Kreisen erfreuen.

„Fragen, nichts als Fragen“, um mit Bert Brecht (1898-1956) zu sprechen. Von ihm stammt auch das Wort, „daß im Zweifelsfall der Charakter an der Garderobe abzugeben sei“. Man könnte im Blick auf die hier behandelten Fragen den „Charakter“ durch das „Gewissen“ ersetzen, um damit auf eine weitere Voraussetzung für wirkliche Toleranz hinzuweisen. Berechtigte oder nicht berechtigte Forderungen – Toleranz – Gewaltanwendung – Einmischung in Glaubens- und Gewissensfragen anderer sowie Einmischung in in-

nerstaatliche Angelegenheiten durch Dritte von außen -, hier stoßen unvereinbare Faktoren aufeinander, deren willkürliche Vermengung, so wie wir sie jetzt erleben und wie sie im Laufe der Geschichte immer wieder missbräuchlich verwendet wurden, zu keiner Erfolg versprechenden friedlichen Lösung führen kann.

Blenden wir noch einmal zurück zu den vorgetragenen Überlegungen zum Problem der Toleranz, die als „Duldung, Duldsamkeit, Entgegenkommen“ definiert wird. Damit ergibt sich, daß Toleranz als eine primäre Grundlage die Voraussetzung für jegliches Handeln in den zwischenmenschlichen Bereichen darstellt bzw. darstellen sollte. Eine sinnvolle und erfolgreiche Umsetzung kann sich allerdings nicht als sprachlich-definierendes und historisierendes Problem erschöpfen, sondern setzt dynamisches Handeln voraus, das sich vor allem im Entgegenkommen als einen aktiven Vorgang des Aufeinanderzugehens mit der nötigen Respektbereitschaft und Rücksichtnahme ausdrückt.

Die Grenzen der Toleranz zeichnen sich dort ab, wo die eigenen Interessen vor die des Anderen und vor die gemeinsamen Interessen gestellt werden. Das gilt für den einzelnen Menschen in der gleichen Weise wie zwischen den verschiedenen Völkern. Genau dort setzt das angedeutete Entgegenkommen ein. Es versteht sich von selbst, daß Toleranz damit auch mit einer gewissen Risikobereitschaft und mit einem Risiko verbunden ist. Dieses Risiko lässt sich allerdings nur mit einer dynamischen Offenheit bewältigen und nicht mit einer zunehmenden Erstarrung – sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft und ihrer Organisationsformen -, die sonst zwangsläufig Gefahr laufen, sich weg von der Demokratie als der gesellschaftlichen Organisationsform zur Verwirklichung des Toleranzgedankens zu entwickeln. Religiöser Dogmatismus steht solcher notwendigen Offenheit ebenso als Hindernis im Wege wie dirigistisches machtpolitisches Denken und Handeln. In beiden Fällen ist mit der vorgegebenen Blickrichtung eine empfindliche Einschränkung des Einzelindividuums in seiner Personalität verbunden, die nicht minder verhängnisvolle Spuren in der Gemeinschaft und in der Begegnung der Völker untereinander hinterlässt. Dort ist der entscheidende Grenzpunkt für die Toleranz, an dem sich die Bundesrepublik Deutschland und die übrige Welt bewähren muss und an dem sie auch in der Zukunft gemessen werden wird.

Wolfgang Schirmer

Bemerkungen eines Naturwissenschaftlers zur Toleranz

„Tolerari potest“ („kann geduldet werden“), so entschieden im Mittelalter Päpste und Bischöfe der katholischen Kirche bei Handlungen und Vorgängen, die den kirchlichen Forderungen nicht voll entsprachen. So wurde die Toleranz zu einem Begriff, der in der Öffentlichkeit Bedeutung gewann. Der Physiker, besonders der Techniker lernt die „Toleranz“ auf seinem Gebiet dann kennen, wenn er Teile der Massenfertigung, deren Abmessungen bestimmten Standards entsprechen sollen, in seine Apparaturen einbauen will. Die Abmessungen variieren je nach dem Herstellungsverfahren. „Toleranz“ ist dann die Abweichung der geforderten Größe, die geduldet werden kann.

„Toleranz“ ist heute ein Begriff der Geisteswissenschaften. Was kann ein Naturwissenschaftler dazu Bemerkenswertes sagen? Nicht eben viel. Gleichwohl bin ich heute überzeugt, dass der Begriff der Toleranz auch für mich als Staatsbürger eine große Rolle spielt.

Noch vor wenigen Jahrhunderten wurde Europa von Glaubenskämpfen zerrissen. Der Landesherr durfte die Glaubensrichtung seiner Untertanen bestimmen. Eine moderne Gesellschaft, die Industrie und Wissenschaft fördert, konnte erst entstehen, nachdem diese Kriege überwunden wurden. Allmählich wurden unterschiedliche religiöse Meinungen „toleriert“. Dank der Aufklärung setzte sich „Toleranz“ durch. So konnte ein Staatswesen entstehen, das demokratische Grundsätze befolgt, Menschenrechte achtet und die Entwicklung der vielgestaltigen, unterschiedlichen Fähigkeiten und Interessen der Menschen fördert. Der moderne Staat ist säkular, er beweist in Glaubensfragen „Toleranz“ und gibt seinen Bürgern gleiche Rechte bei seiner Leitung. Wir Älteren haben in Deutschland zu Genüge erfahren, wohin Intoleranz führt. Das darf sich nicht wiederholen!

Immer wieder erwiesen sich die großen Ideologien, die sich darauf konzentrieren, durch Verkündung „ewiger Wahrheiten“ Anhänger zu gewinnen, als Hemmschuh der Entwicklung. Wollten die Naturwissenschaftler nicht auch zu „ewigen Wahrheiten“ führen? Ja, das 19. Jh. ist voll davon. Anfangs des 20. Jhs. wurden jedoch Entdeckungen gemacht, die Physiker Bescheidenheit lehrten. Quantenphysik und Relativitätstheorie wiesen auf die Gültig-

keitsbereiche klassischer naturwissenschaftlicher Theorien hin. Toleranz war also auch hier bei der Suche nach „ewigen Wahrheiten“ gefordert.

So durchdringt der Gedanke der Toleranz heute unser gesamtes geistiges Leben. Das entspricht durchaus der Vielfalt unserer Fähigkeiten und Veranlagungen. Wir Menschen befinden uns in ständiger weiterer Entwicklung. Erst wenn wir die Bedingungen dafür anerkennen und auf die Zementierung von Machtpositionen in Staat und Geistesleben verzichten, werden wir in Übereinstimmung mit der Geschichte handeln.

Volkmar Schöneburg

Tolerantes Strafrecht gegen Rechts?

Für A.

Ist die Justiz wieder einmal auf dem rechten Auge blind, wenn es darum geht fremdenfeindliche Gewalt gegen ausländische Mitbürgerinnen und Mitbürger zu ahnden? Oder ist vielleicht unser gegenwärtig geltendes Strafrecht zu mild, um adäquat auf rechtsradikale Gewalttäter reagieren zu können? Brauchen wir also schärfere Straftatbestände, um jenes Phänomen zurückzudrängen? Kurzum: Hilft Strafrecht gegen Rechts?

Wurden solche und ähnliche Fragen vor Jahren nur auf Veranstaltungen der „Vereinigung demokratischer Juristen“ und ähnlicher Organisationen diskutiert, so hat sich das Bild mittlerweile geändert. Es war im Herbst 2000, das Für und Wider eines NPD-Verbots wurde diskutiert, der Verbotsantrag formuliert und der Strafprozess gegen 11 junge Männer, die im Februar 1999 in Guben an der tödlichen Hetzjagd auf den Algerier Farid Guendoul beteiligt waren, neigte sich nach 17 Monaten (!) dem Ende zu, als in der Mehrheit CDU-regierte Bundesländer Strafrechtsverschärfungen gegen Rechts im Bundesrat forderten. Zunächst strebte Baden-Württemberg eine Entschließung an, dann brachte Brandenburg einen Gesetzesentwurf ein. In Mecklenburg-Vorpommern erarbeiteten das Justiz- und Innenministerium Entwürfe „zur Bekämpfung von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Hass- und Gewaltkriminalität“ sowie zur Veränderung des Versammlungsrechts.

Was da im Einzelnen vorgeschlagen wurde, unterscheidet sich nicht unerheblich. Übereinstimmend wird aber in den Vorschlägen zunächst bei den Strafverschärfungsmaßnahmen an die „rechte Gesinnung“ und so genannte niedere Beweggründe angeknüpft. Sie reichen von der Umkehrung des Regel-Ausnahme-Verhältnisses in § 47 StGB, so dass nur ausnahmsweise von einer Freiheitsstrafe unter 6 Monaten abgesehen werden soll, über die verstärkte Anwendung des Erwachsenenstrafrechts bei Jugendlichen, Fahrverboten gegen Rechtsextremisten als „Zuchtmittel“ bis zur Erweiterung des Anwendungsbereiches von beschleunigten Verfahren. Der Vorschlag aus Brandenburg, eine neue Vorschrift zu schaffen, nach der mit Freiheitsstrafe bis zu 10 Jahren zu bestrafen ist, „wer eine Körperverletzung aus Hass gegen

Teile der Bevölkerung oder gegen eine nationale, rassische, religiöse oder durch ihr Volkstum bestimmte Gruppe oder sonst aus niedrigen Beweggründen begeht“, was eine Verdoppelung der Strafhöhe bedeutet, stellt den Gipfel bisheriger Überlegungen dar. In der Begründung verlangte der damalige Brandenburger Justizminister Kurt Schelter (CDU), unterdessen selbst über fragwürdige Immobiliengeschäfte gestolpert, „dass Straftaten, die mit einer solchen menschenverachtenden Motivation begangen werden und oft von besonderer Brutalität des Täters gekennzeichnet sind, härter bestraft werden müssen als Taten, die diese besonderen Merkmale nicht aufweisen“. Der Rechtsstaat dürfe „sich nicht lächerlich machen. Die Bürger erwarten zu Recht, dass er sich wehrt.“[1]

Doch zunächst ein kurzer Rückblick in das Jahr 1922. Es war im Juni jenes Jahres, als Angehörige der rechtsradikalen „Organisation Consul“, hervorgegangen aus der berüchtigten Marinebrigade Erhardt, den deutschen Außenminister Walther Rathenau (1867-1922) ermordeten. Reichskanzler Joseph Wirth (1879-1956) hielt am 25. Juni 1922 jene leidenschaftliche Rede vor dem Reichstag, in der er ausführte: „Da steht der Feind, der sein Gift in die Wunden eines Volkes träufelt. – Da steht der Feind – und darüber ist kein Zweifel: dieser Feind steht rechts!“[2] Im Anschluss verabschiedete der Reichstag zwei Verordnungen und ein Gesetz „zum Schutze der Republik“ (RGBl. I 1922, S. 585). Alle 3 Gesetzgebungsakte waren rechtsstaatlich äußerst bedenklich. Entfernteste Gefährdungs- und Vorbereitungshandlungen, für die z. T. die Todesstrafe vorgesehen war, wurden kriminalisiert. Der Vermutung des kommunistischen Reichstagsabgeordneten und Rechtsanwalts Joseph Herzfeld (1853-1939), mit dem Republikschutzgesetz und dem neu eingerichteten Staatsgerichtshof zum Schutze der Republik würden Instrumente gegen links geschaffen werden, trat Reichsjustizminister Gustav Radbruch (1878-1949) im Reichstag mit der Erklärung entgegen, dass die Formulierung „Gewalttaten gegen die republikanische Staatsform“ in der ersten Verordnung klar stellte, dass rechtsradikale Gewalttaten gemeint seien.[3] Aber das Ergebnis der Rechtsanwendung war niederschmetternd. Zwar wurden im Prozess gegen die Rathenaumörder noch hohe Strafen ausgeworfen,

1 Zit. nach Andreas Gängel/Volkmar Schöneburg: Strafrechtsverschärfung gegen Rechts?, in: Neues Deutschland vom 21. 11. 2000, S. 5; vgl. BR-Drucks. 577/00; Uwe Scheffler: Körperverletzung aus niedrigen Beweggründen, in: Neue Justiz, 1/2001, S. 13-15.

2 Verhandlungen d. Reichstags, I. Wahlperiode 1920, Steno. Ber., Bd. 356, S. 8058.

3 Vgl. Gustav-Radbruch-Gesamtausgabe (GRGA), Hrsg: Arthur Kaufmann, Bd. 19 (Reichstagsreden), Heidelberg 1998, S. 16, 109.

aber der Hintergrund der Tat, die organisatorischen Verbindungen blieben schon ausgeblendet.[4] Blickt man insgesamt auf die Praxis des Staatsgerichtshofs zurück, so muss konstatiert werden, dass zuerst Kommunisten durch das Gericht wegen Vorbereitung zum Hochverrat abgeurteilt wurden. Dabei genügten bereits vage Vorbereitungshandlungen oder die Zugehörigkeit zum Funktionärskörper der KPD zur Erfüllung des Tatbestandes. Mit der Anwendung des Republikschutzgesetzes verhielt es sich nicht anders, so dass von einer „Vertrauenskrise der Justiz", die mit zweierlei Maß messe, gesprochen wurde. Als Fazit bleibt: Das Republikschutzgesetz, charakterisiert durch eine Vorverlagerung und Verschärfung des Strafrechts, hat den angestrebten Erfolg nicht gebracht. Eine abschreckende Wirkung auf rechtsradikale Gewalttäter in der Weimarer Republik wurde nicht erzielt. Dafür hat es zur Erosion des rechtsstaatlichen Strafrechts und zu seiner ungehemmten politischen Verfügbarkeit beigetragen.

Doch zurück in die Gegenwart. Bundesweit wurden für das Jahr 2000 15.951 rechtsextremistisch, einschließlich fremdenfeindlich und antisemitisch motivierte Straftaten registriert. Darunter befanden sich 998 Gewaltdelikte. Gegenüber 1999 nahm die Zahl der Straftaten um über 5000 zu. Die Anzahl der Gewaltdelikte belief sich 1999 auf 746[5]. Mit dem stärkeren Aufkommen der fremdenfeindlichen Gewalt Anfang der 90er Jahre waren Polizei, Justiz und Politik zunächst zurückhaltend. Die Justiz nutzte fast jeden Subsumtionsspielraum, um Taten minder schweren Tatbeständen zuzuordnen. Mord war dann eher eine Körperverletzung mit Todesfolge, Brandanschläge waren eher eine Sachbeschädigung und Landfriedensbruch statt schwere Brandstiftung oder Mord.[6] Ende Februar 1993 erging beispielsweise das Urteil im Hünxe-Fall am Landgericht Duisburg. Die jugendlichen Angeklagten hatten nachts Brandsätze gegen die Fenster eines Zimmers geworfen. Ein Zimmer wurde in Brand gesetzt und zwei der darin schlafenden vier Kinder trugen schwere Verletzungen und Entstellungen davon. Das Landgericht verneint in seinem Urteil einen bedingten Tötungsvorsatz. Es verweist auf die Ausnahmesituation der Täter, die noch niemals eine Straftat begangen hätten. Daher dachten sie nicht daran bzw. hielten es nicht für möglich, dass bei ihrem Angriff ein Mensch getötet werden könne. Aus dem Urteil spricht eine

4 Vgl. Martin Sabrow: Der Rathenau Mord. Rekonstruktion einer Verschwörung gegen die Republik von Weimar, München 1994.

5 Vgl. Verfassungsschutzbericht Land Brandenburg, Potsdam 2001, S. 19.

6 Vgl. Monika Frommel: Fremdenfeindliche Gewalt, Polizei und Strafjustiz, in: Kritische Justiz, 1994, S. 323 ff.

Verharmlosung der Taten. Es wird so getan, als seien die Handlungen als Protest gegen eine Asyl- und Ausländerpolitik nachvollziehbar. Das Urteil ist paradigmatisch, denn spätestens zu diesem Zeitpunkt verfestigt sich die dogmatische Regel, dass bei Brandstiftung bedingter Tötungsvorsatz eher fern liege, zur herrschenden Meinung. Ungefähr 3 Jahre lang wurde nur dann wegen versuchter Tötung verurteilt, wenn ein direkter Tötungsvorsatz nachgewiesen werden konnte.[7] Im übrigen ließ die Justiz bis 1993 noch die Ausländereigenschaft bei der Strafzumessung als einen strafschärfenden Umstand zu, was eine Form latenter Fremdenfeindlichkeit ist. Aber auch die Nichtanwendung des § 129a StGB (terroristische Vereinigung) oder des § 129 StGB (kriminelle Vereinigung) auf Gruppen, die gehäufte Brandanschläge verübten, in jener Zeit ist unter Gerechtigkeitserwägungen zu kritisieren, da sie die Differenzierung zwischen „Links- und Rechtsterrorismus" dokumentiert.

Gleichzeitig kam von den Regierungen des Bundes und der Länder, die offenbar allesamt auf den rechten Wähler schielten, zunächst kein Signal, die Vorgänge anders als Vandalismus und Randale zu definieren. Man ließ nach Hoyerswerda die Gewalt gewähren. In der zweiten Hälfte der 90er Jahre ändert sich das Bild vor dem Hintergrund steigender Deliktzahlen und eines öffentlichen Drucks teilweise. Nach der Rechtsprechung des BGH musste nun bei Anschlägen mit Molotow-Cocktails auf Asylbewerberheime nicht mehr belegt werden, dass die Täter den Tod der Asylbewerber wünschten. Vielmehr reiche es, wenn sie ein äußerst gefährliches Tatmittel wählten und in einem rechtsradikalen Umfeld handelten. Gleichzeitig erklärte er, dass bei Straftaten mit rechtsradikalem Hintergrund bei Erwachsenen eine Bewährung in der Regel nicht in Frage komme, da ansonsten das Vertrauen der Bevölkerung in die Verteidigung unserer Rechtsordnung leiden könne. Deutlich wird aber daran: Das strafrechtliche Instrumentarium, um auf entsprechende Delikte angemessen zu reagieren, ist völlig ausreichend. Doch hat die Strafjustiz zumindest in der ersten Hälfte der 90er Jahre ihr Instrumentarium nicht dementsprechend genutzt. Also, selbst diejenigen unter den kritischen Kriminologen, die left realists, die meinen, dass die Taten der Skins mit Namen benannt werden müssen, die keine Ambivalenz zulassen, und einzig im Strafrechtsvokubular jenen allgemeinen anerkannten Stigma-Charakter (Kör-

7 Vgl. ebd., S. 338.

perverletzung, Mord, Brandstiftung) finden[8], brauchen keine Strafrechtsverschärfung.

Vor einer Überforderung des Strafrechts ist jedoch zu warnen. Seine general- und spezialpräventiven Funktionen sind mehr als begrenzt. Erinnert sei hier an eine Aussage von Karl Marx aus dem Jahre 1853 in einem scharfsinnigen Artikel zur Todesstrafe in der Daily Tribune: „Außerdem gibt es so etwas wie die Statistik, und es gibt so etwas wie Geschichte, und beide beweisen voll und ganz, dass die Welt seit Kain durch Strafen weder gebessert noch eingeschüchtert worden ist. Ganz im Gegenteil.“[9] Die aktuelle Sanktionsforschung bestätigt jene Einsicht.[10] Denn die Höhe der gesetzlichen Strafdrohung und auch die Schwere der konkret zu erwartenden Strafe hatten bei empirischen Untersuchungen zur präventiven Wirkung des Strafrechts keinen Einfluss auf die Deliktsbegehung. Nicht die Schwere einer erwarteten Sanktion für einen Normbruch ist nach der neueren Sanktionsforschung verhaltensrelevant, sondern die subjektive Wahrscheinlichkeit, im Falle einer Normabweichung entdeckt zu werden. Insofern ist die verhaltensteuernde Wirkung polizeilicher Kontrolle bedeutend höher. Hält sich die Polizei wie beispielsweise in Guben zurück,[11] ist das objektiv eine Ermunterung der Täter und eine weitere Diskriminierung der ohnehin schon diskriminierten Opfer. Gleiches gilt auch für unbeteiligte Bürgerinnen und Bürger. Systematische Nichtreaktionen wie umsichtig dosierte Interventionen führen zu sozialen Lernprozessen. Doch das Strafrecht besitzt lediglich eine „ultima ratio“-Funktion. Von daher ist es in seiner liberal-rechtsstaatlichen Gestalt auf den Schutz fundamentaler Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu beschränken. Aber da, wo es zur Bekräftigung grundlegender Normen beitragen soll, muss die jeweilige Tat durch die Gerichte adäquat beschrieben werden. Wird durch rechtsradikale Gewalttaten Ausländerinnen und Ausländern quasi ihr Existenzrecht bei uns abgesprochen, so muss dies in den Gerichtsverhandlungen problematisiert werden. Insofern hängt die Qualität solcher Prozesse nicht unwesentlich davon ab, ob es Öffentlichkeit, Richtern und anderen Verfahrensbeteiligten gelingt, die Opfer in ihr Recht zu setzen. Das schließt aber

8 Vgl. Henner Hess: Skins, Stigmata und Strafrecht, in: Kriminalogisches Journal, 1/1997, S. 38-51.

9 Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA), 1. Abteilung, Bd. 12, Berlin 1984, S. 25; vgl. auch MEW, Bd. 8, Berlin 1960, S. 507.

10 Vgl. Walter Kargel: Die Funktion des Strafrechts in rechtstheoretischer Sicht, Heidelberg 1995.

11 Vgl. Hajo Funke: Paranoia und Politik. Rechtsextremismus in der Berliner Republik, Berlin 2002, S. 31.

nicht zwangsläufig ein, mit harten Strafen einzelne Sündenböcke zu schaffen. Gerade das Jugendstrafrecht wurde völlig richtig in Abkehr vom Vergeltungszweck als ein Erziehungsstrafrecht konzipiert. Von daher ist auch bei fremdenfeindlich motivierten Gewalttaten Jugendlicher neben der Schwere der Schuld zugleich der Erziehungsbedarf bei der Bestimmung der jeweiligen Rechtsfolge zu berücksichtigen. Da die Rückfallquote der Jugendlichen, die zu Freiheitsstrafen verurteilt wurden, 80% beträgt,[12] kann die Lösung nicht der Ausspruch exorbitant hoher Strafen sein.

Wenn jedoch das strafrechtliche Instrumentarium zur Reaktion auf rechtsradikale Gewalt ausreicht, fragt sich, welche Funktion der Ruf nach einem schärferen Strafrecht, wie er sich in unterschiedlichen Gesetzesinitiativen niederschlägt, besitzt? Im Kern handelt es sich um Akte symbolischer Gesetzgebung und zwar, folgt man der Klassifikation Hassemers, seines Zeichens immerhin Bundesverfassungsrichter, in Form von Alibi- bzw. Krisengesetzen. Eine solche Gesetzgebung ist eine Ersatzreaktion des Gesetzgebers in der Absicht, durch Vorspiegelung gesetzlicher Effektivität und Instrumentalität die öffentliche Empörung und Angst zu beschwichtigen.[13] Der Brandenburger Gesetzentwurf ordnet sich in ähnliche symbolische Gesetzgebungsakte unter CDU-Federführung auf Bundesebene ein: Als Beispiele seien das Zweite Gesetz zur Bekämpfung der Umweltkriminalität von 1994, das Gesetz über die Bekämpfung des Terrorismus von 1986, das Verbrechensbekämpfungsgesetz von 1994, das Gesetz über die Bekämpfung von Sexualdelikten und anderer gefährlicher Straftaten von 1998 erwähnt. Gerade bei letzterem war augenscheinlich: Obwohl weder die polizeilich registrierten Sexualstraftaten noch die Morde bzw. Sexualmorde zum Nachteil von Kindern statistisch zugenommen hatten, führten Medienberichte über verschiedene Großverfahren wegen des Verdachts des sexuellen Missbrauchs von Kindern (u. a. in Belgien) zu einem aufgeladenen kriminalpolitischen Klima. Als dann 2 Kinder Opfer von rückfälligen Sexualtätern wurden, war die Empörung der Medien und der Bevölkerung überwältigend. Der Gesetzgeber diagnostizierte – auch im Hinblick auf die im Herbst anstehenden Bundestagswahlen – einen dringenden Handlungsbedarf, der dann in die Verabschiedung des Gesetzes mündete. Deutlich wird, was symbolische Gesetzgebung als Begriff meint. Symbolisch in einem kritischen Sinn ist eine Strafrechtsnorm in dem Maße, in dem die latenten

12 Vgl. Heribert Ostendorf: Chancen und Risiken von Kriminalprävention, in: Zeitschrift für Rechtspolitik, 4/2001, S. 151.

13 Vgl. Winfried Hassemer: Symbolisches Strafrecht und Rechtsgüterschutz, in: Neue Zeitschrift für Strafrecht, 12/1989, S. 554.

Funktionen der Norm die manifesten Funktionen überwiegen. Dabei sind die manifesten Funktionen diejenigen, welche die Norm mit ihren Formulierungen anzielt (im Brandenburger Entwurf die Zurückdrängung von Körperverletzungen aus „niedrigen Beweggründen“). Die latenten Funktionen sind vielfältig. Sie reichen von der Befriedigung eines aktuellen „Handlungsbedarfs“ über die Beschwichtigung der Bevölkerung bis zur Demonstration eines starken Staates. Das Überwiegen der latenten Funktionen (also kein entweder/oder) ist mit Täuschen, Vorspiegeln (in einem objektiven Sinn (die Motive, Absichten des Gesetzgebers kann man nur vermuten) ausgedrückt. Oft geht es bei jener symbolischen Normsetzung nicht nur um deren spätere Anwendung, sondern meist schon primär wie bei den eingangs beschriebenen Aktivitäten um den Prozess der Formulierung oder den Erlass der Norm.

Für die oben genannten Gesetze legen die offiziellen Kriminalstatistiken die Täuschung offen. Trotz allem gesetzgeberischen Aktionismus bleibt die Kriminalitätsbelastung im großen und ganzen unverändert. Würden die Rechtsforderungen in den zitierten Entwürfen Gesetz werden, würde das Ergebnis wohl ebenso aussehen.

Dabei liegt dem Brandenburger Vorschlag ein Strafrechtsdenken zu Grunde, das gerade der Zielgruppe entspringt, die man bekämpfen will. Der vorgeschlagene § 224 a StGB, der den Strafrahmen bei Körperverletzungsdelikten aus „niedrigen Beweggründen“ verdoppelt (!), verkehrt den Tatbestand in verdeckter Form in einen gesinnungsstrafrechtlichen Tatbestand. In erster Linie ist in unserem Strafrecht die äußere Tat, die Handlung, welche konkret fassbare Rechtsgüter verletzt, Anknüpfungspunkt für die Strafe. Bei der Strafzumessung spielen dann auch die subjektiven Umstände eine Rolle, um die Strafe innerhalb des vorgegebenen Strafrahmens zu konkretisieren. Ist die äußere Handlung (hier Körperverletzung), ohne entsprechende Folgen im konkreten Fall verursacht zu haben, geeignet, auch einschneidendere, gravierendere Wirkungen herbeizuführen, weil die Tat gemeinschaftlich oder mittels einer das Leben gefährdenden Behandlung usw. begangen wurde, erweitert sich beispielsweise bei den Körperverletzungsdelikten der Strafrahmen auf eine Höhe von 6 Monaten bis zu 10 Jahren (§ 224 StGB). Ähnlich verhält es sich bei durch die Körperverletzung bedingten schweren Folgen (§ 226). D. h., ohne den Tatansatz aufzugeben, bietet das Strafrecht adäquate Reaktionsmöglichkeiten. Der tatstrafrechtliche Ansatz wird hingegen durch die vorgeschlagene Regelung des § 224 a StGB, der eine exorbitant hohe Bestrafung an „niedrige Beweggründe“ knüpft, konterkariert. Zudem sind die „niedrigen Beweggründe“, die Tatbestandsmerkmal des 1941 eingeführten Mordparagraphen (§ 211 StGB) sind, der nazifaschistischen Tätertypenlehre ent-

sprungen. Diese kennzeichnet die Wandlung von einem Tatstrafrecht, also vom bürgerlich-liberalen Strafrecht, zum Täterstrafrecht, indem Tätertypen aufgestellt und Verbrechensmerkmale kreiert wurden, die nicht nur bestimmte Absichten und vorübergehende Stimmungen, sondern „eingewurzelte Gesinnungen“ und die „innere Haltung“ des Täters charakterisierten.[14] Bereits in der Rechtsprechung zum § 211 StGB bereitet es Probleme, die „niedrigen Beweggründe“ („wenn die Motive nach allgemein sittlicher Anschauung verachtenswert sind und auf tiefster Stufe stehende Beweggründe“ – so die einschlägige Kommentierung) zu fassen. Nun soll dieses Tätertypenmerkmal, das unter Geltung von Art. 103 Abs. 2 Grundgesetz (Bestimmt-heitsgrundsatz) mehr als problematisch ist, auch noch ohne Not in die Körperverletzungsdelikte verpflanzt werden.

Solche Akte eines symbolischen Strafrechts sind zurückzuweisen. Sie beschädigen das rechtsstaatlich-liberale Strafrecht, das für die Steuerung von gefährlichen Problemlagen in einem großflächigen Ausmaß nicht geeignet ist. Das liberal-rechtsstaatliche Strafrecht basiert im Kern auf dem „nulla poena sine lege“ -Satz, der Bastion des Rechtsstaates im Strafrecht (Art. 103 II GG, § 1 StGB). Ein solches Strafgesetz ist nicht nur Quelle, sondern auch Schranke der Strafgewalt. Franz Liszt (1851-1919), der Begründer der soziologischen Strafrechtsschule, hat dies mit dem Paradoxon vom Strafgesetzbuch als „Magna Charta des Verbrechers“ auf den Begriff gebracht. Wenn also Rechtsstaatlichkeit vor allem Willkürverbot, also Limitierung der Staatsgewalt im Interesse der Bürger bedeutet, dann entspricht eine Strafrechtsnorm, die eine Doppelung des Strafrahmens an subjektive Momente bindet (mögen sie noch so verurteilungswert sein), dem nicht.

Das Strafrecht ist auch der völlig falsche Ort für die Diskussion. Der politische Effekt des symbolischen Strafrechts ist somit kontraproduktiv. Bekanntlich, ohne dies hier näher auszuführen, wird auch die rechte Gewaltkriminalität von sozialökonomischen und politischen Konfliktlagen bestimmt.[15] Indem die Politik diese sozialen Probleme auf das strafrechtliche Zurechnungsmodell von individueller Schuld bringt, sie auf individuelle Normabweichung reduziert, macht sie einerseits strukturelle Probleme politisch handhabbar und demonstriert Handlungsunfähigkeit. Zugleich bedeutet aber auch die Fokussierung auf das Strafrecht, dass diese Probleme tendenzi-

14 Vgl. Marlies Dürkop: Zur Funktion der Kriminologie im Nationalsozialismus, in: Udo Reifner/Bernd-Rüdiger Sonnen: Strafjustiz und Polizei im Dritten Reich, Frankfurt a. M. 1984, S. 97-120.

15 Vgl. Timm Kunstreich: Soziale Gerechtigkeit und regionale Spaltung der Gesellschaft, in: Widersprüche, 47/1993, S. 63 ff.

ell der politischen Gestaltbarkeit entzogen werden. Denn den Gesellschaftsproblemen, in die auch Fremdenfeindlichkeit und Rassismus eingebettet sind, wird ihre Entstehungsgeschichte (die auf die Momentaufnahme der kriminellen Tat eingegrenzt wird) und ihr Bedeutungszusammenhang genommen. Gleichzeitig erspart man sich mit dem Zugriff auf das Strafrecht strukturpolitische Interventionen. Insofern bewirkt der Ruf nach dem verschärften Strafrecht einen Ausblendungs- und Verschleierungsmechanismus, indem gesellschaftliche Probleme pönalisiert werden und damit der politischen Zurechnung entgehen. Außerdem: Vor dem Hintergrund leerer Kassen ist die Strafrechtsproduktion die einfachste und billigste Variante, politische Entschlossenheit zur (scheinbaren) Problemlösung zu demonstrieren.

Daher muss das Ausweichen der Gesellschaftspolitik auf die Kriminalpolitik kritisiert und skandalisiert werden. Die fast ausschließliche Konzentration auf strafrechtliche Konfliktlösungen gilt es zu überwinden. Unterstützungswert sind die Aktivitäten jenseits staatlichen Strafens. Zu thematisieren sind die Alternativen einer Politik des Sozialen. Und: Rechtsradikale, fremdenfeindlich motivierte Gewalttaten, also Überfälle auf Menschen, denen das Existenzrecht bei uns abgesprochen wird, sind die gewaltsame Umsetzung einer alltäglich erlebten Ausgrenzung. „Herrschaftsausübung mit illegalen Mitteln“[16] nennt dies Monika Frommel. Daher auch das berechtigte Bild vom „Biedermann“ und „Brandstifter“. Da Rechtsradikale Menschen angreifen, die in unserer Gesellschaft „ausgegrenzt“ sind und werden, muss die Integration der Opfer befördert werden. Die dabei bestehenden juristischen Defizite sind zu beheben. Im Kontext der Straftaten ist dabei an bessere Durchsetzungsmöglichkeiten von Schadenersatzansprüchen, an Wiedergutmachung im Sinne des Täter-Opfer-Ausgleichs usw. zu denken. Das bedeutet keineswegs, auf eine rechtliche Steuerung zu verzichten. Aber es sollten die adäquaten Steuerungsmechanismen ins Auge genommen werden (Sozialrecht, Ausländerrecht, Zivilrecht). Die Veränderungen des Ausländerrechts im Kontext des Terrorismusbekämpfungsgesetzes vom Dezember 2001, durch die ausländische Mitbürgerinnen und Mitbürger unter Totalverdacht gestellt werden, setzen jedoch ein falsches Zeichen.

Verfehlte Strukturpolitik kann hingegen niemals durch Strafrecht kompensiert werden. Die Antwort auf Rechtsradikale darf nicht in der Radikalisierung des Rechts und der Justiz bestehen. Dies zu ignorieren, heißt die Grenzen des Rechts nicht zu kennen.

16 Frommel: Fremdenfeindliche Gewalt (wie Anm. 6), S. 342.