

Niko Strobach

Wo hört die Toleranz auf?
Wie können ihre Grenzen bestimmt werden?

Vorbemerkung

Der folgende Text war ein Beitrag zur vom FiPh Hannover ausgeschriebenen Wettbewerb zur Titelfrage im Jahre 2005. Dass ich ihn hier zur Verfügung stelle, bitte ich nicht als Versuch einer Kopie von Schopenhauers „nicht gekrönt von der dänischen Akademie der Wissenschaften“ misszuverstehen. Den Preis gewann zu meiner großen Freude Ludger Jansen. Es hat mir viel Vergnügen bereitet, ihn auf seine Einladung hin bei der Preisverleihung seine Thesen verteidigen zu hören. In meinem Text ist mancher Übergang noch nicht so, wie ich ihn gerne hätte. Doch er enthält, was ich zur Zeit zum Thema zu sagen habe und ist vielleicht anregend für manchen, der ihn zufällig findet.

Saarbrücken, August 2008

I. Vorschlag einer Antwort

II. Fragen zur Frage

III. Freiheit und Toleranz

IV. Meinungen und Handlungen

V. Die Minimalbedingung für verantwortbare Intoleranz: vermeintlicher Schaden

VI. Erfolgreiche Strategien zur Entschärfung oder Umgehung des Wahrheitsproblems

VII. Wahrheit als Berechtigung

VIII. Handeln unter Unsicherheit und Berechtigungsirrtum

IX. Wenn ich Recht habe

X. Wenn ich nicht Recht habe?

XI. Ein versöhnlicher Schluss

I. Vorschlag einer Antwort

Eine klare Frage verdient eine klare Antwort:

- (1) Die Toleranz hört genau da auf, wo Intoleranz von meiner Seite verantwortbar ist;
- (2) Intoleranz ist von meiner Seite genau dann verantwortbar, wenn sie, falls ich mich nicht irre, gerechtfertigt ist, und sie, falls ich mich irre, entschuldbar ist;
- (3) sie ist entschuldbar, wenn ich, falls ich mich irre, zumindest auf epistemischen Berechtigungsirrtum plädieren könnte.

Um die vorgeschlagene Antwort verstehen zu können, sind längere Erläuterungen nötig. Diese haben, wie es für einen philosophischen Essay angemessen ist, nicht die Form strenger Subsumtion, sondern nähern sich der Antwort von verschiedenen Seiten und manchmal auch auf Umwegen. Das ist nötig, denn die Antwort soll nicht nur verständlich, sondern auch plausibel gemacht werden, während sich andere Ansätze als nicht weit gehend genug erweisen müssen.

Dabei wird sich auch ergeben, weshalb schon in der Formulierung der Antwort der Schwerpunkt auf der Entschuldbarkeit liegt, während für das Gerechtfertigtsein abschließende Kriterien weder angegeben werden können noch müssen.

II. Fragen zur Frage

Das Wort „Toleranz“ ist in aller Munde.¹ Was hieß es doch gleich? Wer toleriert was bei wem?

1. Toleriert der Staat? Toleriert die „Gesellschaft“? Die „Mehrheitsgesellschaft“? „Unsere Kultur“? Die „Deutschen“? Tolerieren „wir“? Toleriere ich?
2. Werden Meinungsäußerungen toleriert? Einzelhandlungen? Lebensstile? Entscheidungen oder Entscheidungs-Prozeduren? Sexuelle Orientierungen und deren Lebensrahmen? Sitten der Be- und Entkleidung, der Haartracht etc.? „Religionen“ und ihre private oder öffentliche Ausübung?
3. Wird, was auch immer toleriert wird, bei Gruppen toleriert? Bei „Kulturen“? Wie sind die bestimmt? Oder bei Einzelnen? In welcher Rolle? Kann, wer toleriert wird, auch tolerieren?

Sind diese Fragen beantwortet, so ist immer noch nichts zur Frage gesagt: Warum sollte man tolerant sein? Noch mehr: Wäre es überhaupt gut, das mit dem Wort „Toleranz“ beschriebene Verhalten an den Tag zu legen?

Fangen wir am Ende an! Kants Antwort auf die letzte Frage war ein klares „nein“:

„Ein Fürst, der es für Pflicht [hält], in Religionsdingen den Menschen [...] volle Freiheit zu lassen, der also selbst *den hochmütigen Namen der Toleranz* von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt.“²

Locke hatte noch von einer „Duty of Toleration“ geschrieben.³ Für Kant musste das ein hölzernes Eisen sein. Er übersetzt sich offenbar das Wort „Toleranz“ als „Duldung“ und stellt fest: Die Rede von Duldung setzt voraus, dass man (1) zu wissen beansprucht, dass das von einem selbst Vertretene richtig und das Geduldete falsch ist; und dass man (2) nicht nur die Macht, sondern auch das Recht hat, das Geduldete zu verhindern („Ich dürfte dich daran hindern; aber ich dulde es“). Ein solches Recht wird aber „in Religionsdingen“ durch die *Pflicht* ausgeschlossen, darin Freiheit zu lassen. Wer sagt „Toleranz ist eine gute Sache“, hat also nach Kants Meinung noch gar nicht verstanden, worum es geht.⁴

¹ Eine Aufarbeitung der Begriffsgeschichte zusammen mit einem ausführlichen systematischen Vorschlag liefert Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt / M. 2003. Für die Aufarbeitung der nur mit dem Arbeitsaufwand mehrerer Jahre erschließbaren Literatur zum Thema dürfte dieses Buch für eine ganze Weile im deutschen Sprachraum maßgeblich bleiben. Wichtige Aufsätze zum Thema hat Forst zusammengestellt in: *Toleranz – Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt / M. 2000. Als weitere ambitionierte Studie ist besonders hervorzuheben: Michael Walzer, *On Toleration*, New Haven and London 1997.

² Kant, *Beantwortung der Frage „Was ist Aufklärung?“*, Akademie-Ausgabe Band VIII, S.33-42; S.40.

³ 1st Letter Concerning Toleration, S.30 u.ö., zitiert nach der Ausgabe von James Tully, Indianapolis 1983. Locke macht von der „duty of toleration“ interessante begründete Ausnahmen – Katholiken, Atheisten –, die hier aber zu weit führen würden.

⁴ Sehr pointiert hat dies Goethe wiederholt in der (in der Literatur oft zitierten) Bemerkung: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“ (vgl. *Maximen und Reflexionen*, z.B. in der *Artemis-Gedenkausgabe*, Bd.9, Stuttgart 1948ff, S.614). Otfried Höffe überhört in seiner Interpretation des Zitats (in *„Toleranz: Zur politischen*

Der Sprachgebrauch ist zwar von diesem feinen Einwand nicht berührt worden. Zu sehr schon hatte sich „Toleranz“, „toleration“ oder „tolérance“ als positiv konnotiertes Schlagwort durchgesetzt.⁵ In der Sache trifft der Einwand aber nicht nur zu, sondern weist sogar den Weg, die vom Forschungsinstitut gestellte Frage richtig zu verstehen. Sie heißt im Kern und eigentlich: Wo hört die Freiheit auf?⁶

Legitimation der Moderne“, in: Forst (Hg.), Toleranz, S.60-76) die sensible Kritik des ideologisierenden Sprachgebrauchs und meint, in Goethes Bemerkung eine Ablehnung einer bloß „passiven“ und eine Empfehlung der „aktiven und kreativen“, ja „authentischen“ Toleranz zu erblicken. Er definiert dabei die „passive Toleranz“ als „teils resignatives, teils indifferentes Gelten- und Gewährenlassen fremder Eigenart“. Ob nun resignativ oder nicht, indifferent oder nicht, mit Akzeptanz eines Geltungsanspruches verbunden oder nicht (aber was wäre daran noch Toleranz?) – ich vermag nicht zu sehen, worin sich Toleranz anders ausdrücken sollte als im Gewährenlassen. Ich verstehe also schlicht nicht, was „aktive Toleranz“ anderes sein soll als ein Etikett, mit dem man versucht, eine gerade für gut gehaltene Politik theoretisch zu adeln, kurz: ein ideologischer Begriff.

⁵ Dabei konnte man übrigens, schon so, wie das Wort bei Locke und Voltaire gebraucht wird, *gegenseitig* tolerieren, und man musste dafür kein Fürst sein.

⁶ Rüdiger Bubner stellt (in „Die Dialektik der Toleranz“, in: Forst (Hg.), Toleranz, S.43-59) nach Konsultation des Indexes zum Grundgesetz (vgl. S.48, Fußnote 7) fest, dass darin das Wort „Toleranz“ nicht vorkommt und schließt daraus: „Zu Toleranz kann niemand im strengen Sinne verpflichtet werden. Eine Rechtskategorie steckt in ihr nicht“ (S.48) und „Auf Toleranz hat nämlich niemand irgendwie formulierbaren *Anspruch*“. Eine Lektüre des (ja nicht allzu langen) Textes zeigt im Sinne des oben Ausgeführten, wieso zwar das *Wort* nicht darin vorkommt. Es muss nicht vorkommen, weil das Verbot der unbegründeten Intoleranz, jedenfalls was staatliches Handeln angeht, in Artikel 2 Abs.1, dem Prinzip der allgemeinen Handlungsfreiheit, verankert ist und damit fundamental für den Rest des Grundrechtskatalogs ist. Ein Verfassungsorgan kann aber jedenfalls zu dem, was im 17. und 18. Jahrhundert ausschließlich „Toleranz“ hieß, aufgrund von Artikel 4 (Religionsfreiheit) und Artikel 3 (Diskriminierungsverbot) sehr wohl verpflichtet werden.

III. Freiheit und Toleranz

Die – noch ergänzungsbedürftige – Reformulierung zeigt, was auf dem Spiel steht. Denn Freiheit muss ich respektieren, so weit es angeht. Wenn ich behindere, muss ich begründen. Das ist eine wertende Prämisse. Hinter sie soll hier nicht zurück gegangen werden. Natürlich kann man sich jemanden vorstellen, der noch fragt: „Warum soll ich die Freiheit eines anderen respektieren, wenn ich der Stärkere bin? *Meine* Freiheit ist mir lieb und angenehm; doch was soll an der Freiheit des anderen der Rücksicht wert sein?“ Mit ihm ist aber hier nicht zu reden. Es ist vielmehr vorausgesetzt: Wenn ich entscheide, wie ich handle, habe ich es zu berücksichtigen, dass der andere für sich nicht missen möchte, was ich für mich selbst nicht missen möchte. Das stimmt vielleicht nicht für alles, aber für die Freiheit stimmt es. Tiefere Begründungen dafür mögen nicht ausgeschlossen sein, sind aber hier uninteressant. „Berücksichtigen“ heißt freilich nicht unbedingt „ihn alles machen lassen“, sondern nur: „beim Vorgehen nicht als irrelevant übergehen“. Mit dem „Recht auf Freiheit“ wird nicht etwa Freiheit garantiert, sondern eine bestimmte Verteilung der Beweislast.⁷

Wie lässt sich der Begriff „Toleranz“ (im üblichen Sinn des Wortes, nicht im Verständnis Kants) angesichts der Reformulierung der Hauptfrage umreißen? Offenbar ist nicht jede Freiheit Objekt der Toleranz, sondern eine bestimmte, wenn man sich die Kandidaten für das Tolerierte anschaut. Das Folgende scheint mir ein Vorschlag zu sein, der einerseits genug vom üblichen Wortgebrauch einfängt, andererseits aber auch präzise genug ist, um damit arbeiten zu können:

Toleranz bedeutet: einem Anderen die Freiheit lassen, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen.

Diese Charakterisierung des Begriffs "Toleranz" setzt eine bestimmte Antwort auf die erste und die dritte der eingangs gestellten Fragen voraus: Wer ist Tolerierender, wer Tolerierter? *Ich* (als Einzelner) toleriere etwas bei einem *einzelnen* anderen. Der Grund für das „ich“ ist, dass ich schlicht nicht weiß, was mit „wir“, „unserer Kultur“, „der Gesellschaft“ oder gar „der Mehrheitsgesellschaft“ gemeint sein soll. Auf meinem Weg ins Seminar komme ich am Bäckerladen, einem Tattoo-Shop, einem Stand mit Bio-Gemüse und einer Gruppe Punks vorbei – wie viele Kulturen oder Gesellschaften sind das? Dieselben Abgrenzungsprobleme stellen sich auch, wenn man sich fragt, *bei wem* man etwas toleriert – außer beim Einzelnen. Beim Nachdenken über die Verantwortbarkeit von Intoleranz empfiehlt es sich, einen kulturtheoretischen Nominalismus zu beherzigen (der strukturell dem sprachtheoretischen Nominalismus des mittelalterlichen Universalienstreits ähnelt): Es gibt keine Kulturen. Es gibt nur einzelne Menschen mit ihren Geschichten. Die

⁷ Dies ist die Grundidee der verfassungsrechtlichen Systematik von Grundrechten, ihren Schranken und wiederum deren Schranken-Schranken.

Menschen ähneln sich zum Teil deshalb, weil sich ihre Geschichten ähneln, und weil sich diejenigen ähneln, die sie in den Läufen ihrer Geschichten beeinflusst haben. Man wird die tradierten Familienähnlichkeiten mit dem Etikett einer „Kultur“ versehen, so lange das deskriptiv informativ ist (aber auch nicht länger). Eine „Kulturzugehörigkeit“ kann auch zur Selbstbeschreibung dienen. Sie ist aber nichts Objektives. Sie ist ganz gewiss nichts, worauf man sich, nachdem es vorsorglich offiziell fixiert und in den Personalausweis eingetragen wurde, in Streitfällen um die Grenzen der Toleranz berufen könnte.⁸

Abgesehen vom Einzelnen ist lediglich der Staat gut genug definiert, damit er als Subjekt der Toleranz in Frage kommt. Der Staat als Gesetzgeber ist auch ein nahe liegendes Subjekt der Intoleranz. Denn staatliche Gesetze verbieten und hindern folgenreich. Andererseits sieht es nicht danach aus, dass ein Staat Meinungen haben kann. Dass Toleranz etwas mit Meinungen (in einem noch zu präzisierenden Sinn) zu tun hat, und zwar mit solchen, denen beim Tolerierenden andere Meinungen gegenüberstehen, ist aber entscheidend für die Spezifizierung derjenigen Freiheit, um die es bei der Toleranz geht. Letztendendes ist das staatliche Gesetz Folge von Meinungen Einzelner (im Extremfall der Monarchie: *eines* Einzelnen). Der Staat toleriert oder toleriert nicht, insofern Einzelne tolerieren oder nicht tolerieren.

Die vorgeschlagene Charakterisierung des Begriffs "Toleranz" versucht auch, die verschiedenen Antwortmöglichkeiten auf die zweite eingangs gestellte Frage in einer gemeinsamen Struktur zu fassen: Was ist Objekt der Toleranz? Bei aller Vielfalt des dort Genannten kann tatsächlich alles davon Objekt der Toleranz sein. Allerdings fragt sich: Wieso sind zwar Meinungsäußerungen, nicht aber Meinungen selbst Objekt der Toleranz? Die Antwort ist: Die Gedanken sind frei, sobald sie einmal gedacht werden, ob sie einem anderen passen oder nicht. Da man sie gar nicht hindern kann, stellt sich nicht die Frage, ob man sie hindern darf. Anders steht es mit der *Äußerung* einer Meinung (die trivialerweise Voraussetzung für die Verbreitung der Meinung ist). Sie gehört bereits zu den Taten, die man einer Meinung folgen lassen kann.

⁸ Michael Walzer diskutiert solche Fälle historisch („On Toleration“, Kap. 2; „Politik der Differenz“ in: Forst (Hg.), Toleranz, S.214-230, Abschnitt II – V), macht aber zu Recht keinen systematischen Vorschlag draus. Walzer verfolgt die lebendige Auswirkungen des hier theoretisch gemachten Punkts konsequent, differenziert und sensibel bis hin zum „divided self“ im Abschnitt „Postmodernity?“ in „On Toleration“, S.87-92.

IV. Meinungen und Handlungen

Meinungen können wahr oder falsch sein - auch das in einem noch zu präzisierenden Sinn. Das ist entscheidend, denn Toleranz setzt nach der vorgeschlagenen Charakterisierung abweichende Meinungen voraus: Einer hat eine Meinung, und ein anderer hat sie nicht. Eine Meinung haben ist aber dasselbe wie: Meinen, dass das Gemeinte *wahr* ist.

Meinungen lassen sich in „dass“-Sätzen formulieren. Sie *können* sich auf mögliche Fakten beziehen: Man kann der Meinung sein, dass es kalt ist. Meinungen *müssen* sich aber *nicht* unbedingt auf Fakten beziehen: Man kann auch der Meinung sein, dass man die Heizung höher stellen *sollte*; dass man dies *darf*; dass man es *muss* (damit sich niemand erkältet) etc.

Was heißt es, dass man einer Meinung eine Tat (oder – Komplikationen vernachlässigt – eine Unterlassung) folgen lässt? Es bedeutet nicht unbedingt, dass die Meinung die Tat *auslöst*. Die Meinung, etwas sei einem erlaubt, löst noch nicht aus, dass man es tut. Sie geht der Tat aber auch nicht einfach bloß zeitlich vorher, sondern kann zum Komplex der Handlungsgründe gehören. Denn auf die Frage, warum man etwas gemacht habe, kann eine legitime Antwort sein: „Warum nicht? Ist es verboten?“ Der Hinweis, man sei der Meinung gewesen, dass eine Tat geboten war, reicht als Antwort sogar hin (wenn auch nicht unbedingt als Rechtfertigung). Ist jemand dagegen der Meinung, dass eine Tat verboten ist, und tut sie trotzdem, so lässt er – außer in den seltenen Fällen direkter Bosheit – die Tat nicht *dieser* Meinung *folgen*.⁹

Im Zusammenhang mit der Toleranz spielen Meinungen, dass ein Einzelner etwas nicht soll, etwas darf oder etwas soll, zweifellos eine besonders wichtige Rolle. Der (gegebenenfalls) diese Meinungen Tolerierende ist ja dann abweichend der Meinung, der fragliche Einzelne dürfe etwas doch bzw. dürfe etwas nicht bzw. müsse etwas nicht. Man sieht daran, inwiefern Handlungen, Lebensstile, Entscheidungen, Entscheidungs-Prozeduren, sexuelle Orientierungen, Sitten der Be- und Entkleidung, Religionsausübung etc. Objekte der Toleranz sein können: insofern nämlich, als jemand die Meinung haben kann, dass jemand dergleichen tun darf, soll oder nicht darf, während jemand anders anderer Meinung ist.

Meinungen über Erlaubnisse sind Randfälle, weil man sie nicht immer bewusst fasst und ihnen nicht bewusst Taten folgen lässt (erst auf die Ermahnung des selbst ernannten Sittenwächters im Basar hin - „Would you please respect our culture and tradition“ - merkte ich, dass ich meine Frau an der Hand gefasst hatte). Doch auch sie lassen sich in der vorgeschlagenen Struktur fassen, von der es umso besser ist, je allgemeiner sie ist.

Es sind aber nicht nur Meinungen über (vermeintliche) Erlaubnisse, Gebote und Verbote Objekte der Toleranz, sondern auch Meinungen über (*vermeintliche*) *Fakten*.

⁹ Vgl. zu diesem theoretisch wichtigen Kontrast eindrücklich die Geschichte vom Birnendiebstahl in Augustinus' *Confessiones*, II 4,9; 6,14.

Denn nicht nur Meinungen darüber, was erlaubt, geboten oder verboten ist, bestimmen, wie man handelt, sondern auch, was man für Fakten hält. Das hat Auswirkungen darauf, was toleriert werden kann.¹⁰

Ein persönliches Schlüsselerlebnis war das folgende: Eine Hochzeitsgesellschaft hatte sich auf dem Kirchplatz versammelt. Der Pfarrer wartete. Wie üblich wollte das Brautpaar zuletzt die Kirche betreten. Die Schwester der Braut, die an jenem Tag einen psychotischen Schub erlitten hatte, war der festen Überzeugung, der Energiefluss des Universums würde auf die katastrophalste Art gestört, wenn das Brautpaar nicht, völlig entgegen der üblichen Sitte, die Kirche zuerst beträte. Verzweifelt, dass niemand sich von ihren guten Gründen überzeugen ließ, versuchte sie, die Braut mit Ohrfeigen zum Voranschreiten in die Kirche zu bringen. Es blieb für den Moment nichts übrig, als sie unter Androhung körperlicher Gewalt vom Kirchplatz zu jagen.¹¹ Ein befreundeter Psychiater erklärte mir die Situation später so: "Für die Schwester war das Notwehr. Wenn jemand in größter Gefahr schwebt, dies aber nicht einsieht, so muss man zur Not Gewalt anwenden, um ihn zu retten und darauf vertrauen, ihm später in aller Ruhe erklären zu können, dass dies sachlich gerechtfertigt war und es einen guten Grund für die Gewaltanwendung gab." Manche Fakten legitimieren Gewalt. Die Situation war denn auch nicht anders zu klären als mit äußerster Intoleranz: wiederum Gewalt. Dabei war es aber nicht etwa die Meinung, es sei *geboten*, eine Katastrophe zu verhindern, die man nicht tolerieren konnte. Eine Katastrophe möglichst und nach Kräften zu verhindern, *ist* ja geboten. Vielmehr war es die Meinung, dass eine solche Katastrophe drohte. Das war eine *vermeintliche Tatsache*.

Dieses Beispiel kann die Augen öffnen für einen weiter gehenden Punkt: Falls Offenbarung vorkommt, ist sie eine *Tatsache*. Wenn ich sicher sein kann, dass Gott tatsächlich jemandem erschienen ist und ihm einen Text diktiert hat, in dem Gebote und Verbote vorkommen, dann habe ich einen sehr guten Grund, mich danach zu richten. Immerhin hat dann *Gott* den Text diktiert, und der wird schon wissen, was gut ist - was hingegen mit Hilfe menschlicher Vernunft nicht immer so leicht zu ermitteln ist. Europäer des 21. Jahrhunderts meinen leicht, man habe mit einem Text, der Gebote und Verbote formuliert, in jedem Fall nur eine Ethik vor sich, bei der man noch eine Wahl hat, ob sie auch gelungen und beherzigenswert ist. Das ist ein Missverständnis, falls es sich bei diesem Text tatsächlich um eine göttliche Offenbarung handelt. Denn darüber hinaus ist keine bessere Legitimation denkbar. Man sieht daran: Trifft man auf einen Menschen, der meint, dass ihm gewisse Gebote offenbart wurden, deren Befolgung man selbst für schädlich hält, und hindert man ihn an der Befolgung der Gebote, so ist es nicht nur seine Meinung, dieses und jenes sei *geboten*, die man nicht toleriert. Vielmehr ist es die Meinung, der Text, in

¹⁰ Dies wird in der Regel nicht berücksichtigt. Ich habe mich in zwei kleinen Veröffentlichungen dazu geäußert, dies jedoch an sehr entlegener Stelle. Das Gebot der Anonymität untersagt es mir, darauf zu verweisen. Der Punkt verdient daher noch einmal in aller Kürze eine Erklärung.

¹¹ Walzer scheint mir überoptimistisch, wenn er meint („Politik der Differenz“ in: Forst (Hg.), Toleranz, S.214-230): „Das in seiner Differenz einzigartige und aus dem Rahmen fallende Einzelindividuum zu tolerieren, fällt nicht allzu schwer.“ (S.214).

dem steht, dieses und jenes sei geboten, sei göttliche Offenbarung, die man gegebenenfalls nicht toleriert. Denn die intuitive Gültigkeit des Schlusses von den Prämissen "In diesem Text steht, dass mir Handlungen vom Typ H geboten sind" und "Dieser Text ist göttliche Offenbarung" auf die Konklusion "Handlungen vom Typ H sind mir geboten" ist nicht zu beanstanden. Die Meinung, der Text sei göttliche Offenbarung, ist aber keine Meinung über *Gebote* oder *Werte* (wenn sie auch Meinungen darüber zwingend nach sich zieht), sondern über eine *vermeintliche Tatsache*. Dies wird für die Beantwortung der Hauptfrage zu beachten sein.

Als weiteres Zwischenergebnis ist jedoch zunächst eine weitere Reformulierung der Hauptfrage möglich, da sich durch die Beispiele inzwischen Situationen der Intoleranz aufgedrängt haben:

Wo fängt die Intoleranz an?

Damit ist natürlich nicht gemeint, in welchen Situationen *tatsächlich* Intoleranz vorkommt, wann also jemandem *nicht* die Freiheit gelassen ist, seinen Meinungen, die von denen Anderer abweichen, Taten folgen zu lassen. Vielmehr ist gefragt:

Wann ist Intoleranz verantwortbar?¹²

Diese Formulierung der Frage lässt sich unter Verwendung der Arbeitsdefinition für „Toleranz“ ausbuchstabieren zu:

Wann kann ich es verantworten, einem Anderen nicht die zu Freiheit lassen, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen?

Oder, etwas kürzer:

Wann kann ich es verantworten, einen Anderen daran zu hindern, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen?

Das Ergebnis, dass die Frage nach den Grenzen der Toleranz eigentlich die Frage nach der Verantwortlichkeit von Intoleranz ist, zeigt nebenbei den Fehler der folgenden Ansicht Voltaires, die auch gegenwärtig unter dem Schlagwort „Keine Toleranz gegen Intoleranz“ in anderen Worten vielfach vorgebracht wird:¹³

¹² Forst wählt in „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“ (in: Forst (Hg.), Toleranz, S.119-143, einen terminologisch defensiveren Weg (vgl. S.131): Er definiert die Fälle des gerechten Dagegenhaltens aus dem Bereich der Intoleranz heraus. Es gilt daher *per definitionem*: „intolerantes Verhalten ist [...] zugleich und zutiefst ein ungerechtes Verhalten.“ Das mag den derzeitigen Usancen der öffentlichen Rede entgegenkommen. Es verharmlost aber das Problem: Gewalt bleibt Gewalt – nur ist diese manchmal gerechtfertigt und manchmal nicht.

¹³ Ähnlich z.B., wenn auch weniger klar Paul Ricoeur (in „Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare“, in: Forst (Hg.), Toleranz, S.26-44), S.38: „Welches ist das Kriterium des Nicht-Tolerierbaren? Es kann nur ein einziges geben: Es ist das, was den Respekt nicht verdient [...] Es

„Pour qu'un gouvernement ne soit pas en droit de punir les erreurs des hommes, il est nécessaire que ces erreurs ne sont pas des crimes; elles ne sont des crimes que quand elles troublent la société: elles troublent cette société, dès qu'elles inspirent le fanatisme; il faut donc que les hommes commencent par n'être pas fanatiques pour mériter la tolérance.“¹⁴

Es ist gar nicht so sehr der Inhalt als vielmehr die Richtung der Gedanken, worin der Fehler liegt: Niemand muss die Toleranz erst *verdient* haben, indem er auch ja „die Gesellschaft“ nicht aufrührt und damit unter den Gummiparagrafen „Förderung des Fanatismus“ fällt. Vielmehr muss jede einzelne Aktion der Intoleranz begründet werden. Wenn diese Aktion sich begründen lässt, so hat der nicht Tolerierte in diesem Fall trivialerweise die Intoleranz verdient und also nicht die Toleranz.

verdient nicht den Respekt, weil es auf Respektlosigkeit gründet, nämlich der Weigerung, die Freiheit zu gewähren, der gegnerischen Überzeugung anzuhängen.“

¹⁴ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Genf 1763, § XVIII.

V. Die Minimalbedingung für verantwortbare Intoleranz: vermeintlicher Schaden

Eine minimale notwendige Bedingung für Intoleranz wird offensichtlich, wenn man sich noch einmal das Szenario der unwillkommenen Behauptung einer göttlichen Offenbarung aus dem vorangehenden Abschnitt vor Augen führt:

Dass ich es verantworten kann, einen Anderen daran zu hindern, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen, setzt Folgendes voraus: Ich bin der Meinung, dass es *Schaden anrichtet*, wenn er seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen lässt.

Schließlich muss ich begründen, wenn ich behindere. Wenn ich auf die Frage, was es denn geschadet hätte, wenn der Andere seiner von mir nicht geteilten Meinung hätte Taten folgen lassen, ehrlich antworten muss "Gar nichts", so kann aber von einer Begründung keine Rede sein.

Die Bedingung ist eine *Minimalbedingung*: Sie gibt z.B. für sich genommen noch nicht an, was ein Schaden ist. Und vor allem: Sie setzt nicht voraus, dass tatsächlich Schaden droht oder angerichtet wird, sondern nur, dass ich der Meinung bin, dies sei der Fall. Wann Schaden angerichtet wird, ist eine sehr schwierige Frage. Es dürfte illusorisch sein, dies neutral gegenüber bewertenden Einstellungen und objektiv definieren zu wollen, auch wenn es in der Tradition des Utilitarismus an heroischen Versuchen dazu nicht gefehlt hat.¹⁵ Grob gesagt¹⁶ wurde Schaden angerichtet, wenn dafür gesorgt wurde, dass nunmehr eine schlechtere Situation vorliegt als zuvor. Was aber ist eine *schlechtere* Situation? Für den Einen mag eine Situation, in der ein Toter zu beklagen ist, offensichtlich ein Schaden sein; für einen Anderen, der meint, es sei gerecht gewesen, am Getöteten Rache zu üben, ist diese Situation nicht nur kein Schaden, sondern eine Verbesserung der Lage.¹⁷ Natürlich ist nicht ausgeschlossen, dass eine Wertung besser sein kann als andere. Aber dass „Schaden“ selbst ein wertender Begriff ist, wird dadurch nicht etwa ausgeschlossen, sondern vielmehr bestätigt. Denn es ist dann eine *Wertung* besser als eine andere.

Trotz der Schwierigkeiten des Begriffs des Schadens ist in der Geschichte des Toleranzbegriffs die simple Frage „Was schadet es eigentlich?“ eines der wirkmächtigsten Argumente gewesen – und zwar in der Zeit der religiösen Revolution

¹⁵ Typischerweise wird zum Stichwort „Schaden“ in der Debatte um die Toleranz John Stuart Mills „On Liberty“ diskutiert. Bei allem Wichtigem, was Mill zur individuellen Freiheit zu sagen hat, ist doch sowohl dieser Text als auch z.B. sein „Utilitarianism“ überoptimistisch, was eine objektive Charakterisierung von Schaden angeht. Wenn hier *vermeintlicher* Schaden die Rolle einer Minimalbedingung spielt, so ist der Grundgedanke ein ganz anderer.

¹⁶ Vgl. Joseph Raz, „Autonomie, Toleranz und Schadensprinzip“, in: Forst (Hg.), Toleranz, S.75-102, S.97: „...gleiches gilt ebenso für Handlungen und Unterlassungen, die dazu führen, dass eine Person anschließend schlechtergestellt ist, als sie es sein sollte.“

¹⁷ Voltaire diskutiert im *Traité sur la tolérance*, § XVIII den extremen Fall einer „dänischen Sekte“, die in der festen Überzeugung, damit für sie das Beste zu tun, Kinder direkt nach der Taufe umzubringen pflegte.

im Europa und Nordamerika des 17. und 18. Jahrhunderts nicht anders als in der Zeit der sexuellen Revolution im Europa und Nordamerika der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts. Besonders schlagend ist das Argument bei Locke formuliert:¹⁸

„Is it lawfull for any man in his own House, to kneel, stand, sit, or use any other Posture; and to cloath himself in White or Black, in short or in long Garments? Let it not be made unlawful to eat Bread, drink Wine, or wash with Water, in the Church. In a Word: Whatsoever things are left free by Law in the common occasions of Life, let them remain free unto every Church in Divine Worship.“

Lockes Ausführungen sind ein Beispiel dafür, wie außerordentlich sinnvoll *ad hominem*-Argumente sein können: Es steht nur noch in Frage, ob gewisse Verhaltensweisen in Versammlungen erlaubt sein sollen (die auch noch von den Blicken des Marktes sicher abgeschirmt waren); *es ist bereits zugegeben*, dass sie deshalb im Privaten nicht verboten werden können, weil sie dort dem - freilich schon ansatzweise aufgeklärten – Diskussionspartner völlig harmlos erscheinen müssen. Ein Verhalten ist nach Locke in Versammlungen *genau dann* zu erlauben, wenn es im Privaten zu erlauben ist. Für das, was schon im Privaten verbotswürdig ist, folgt daraus, dass es auch in Versammlungen verboten bleibt:

„... if some Congregations should have a mind to sacrifice Infants ... or practise any other such heinous Enormities, is the Magistrate obliged to tolerate them, because they are committed in a Religious Assembly? I answer, No. These things are not lawful in the ordinary course of life, nor in any private house; and therefore neither are they so in ... any religious Meeting.“¹⁹

Das Argument hat viel Gutes gestiftet.²⁰ Es sollte jedoch auch nicht überdehnt werden. Es ist z.B. *nicht* ohne weiteres ausgemacht, dass gilt: Wenn etwas hinter vier Wänden keinen Schaden anrichtet und man nie daran denken würde, es dort zu verbieten, so schadet auch sein unvermeidbarer, ständiger, großformatiger öffentlicher Anblick nicht. Ist es so undenkbar, dass das Angewidertsein eines Anderen oder auch nur dessen allmähliche ästhetische Abstumpfung ein bei ihm angerichteter Schaden ist und er sich als Geschädigter beklagen könnte? Ist der öffentliche Anschauungsraum nicht auch *sein* Raum? Ist es von vornherein ausgeschlossen, manche selbst nur regionaltypischen Empfindlichkeiten als Schaden zu berücksichtigen? Auch das ist nicht ausgemacht.²¹ Andererseits hat nicht jeder, der sich geschädigt fühlt, auch ein Recht darauf, damit berücksichtigt zu

¹⁸ Vgl. Locke, 1st Letter Concerning Toleration, S.53.

¹⁹ 1st Letter Concerning Toleration, S.41.

²⁰ Nur noch selten fällt die öffentliche Diskussion, wenn Aufregung und Ratlosigkeit besonders groß sind, hinter den Stand von vor 1689 zurück, wenn z.B. vorgeschlagen wird, den Gebrauch einer bestimmten Sprache, der vermutlich in Privatwohnungen weiter erlaubt wäre, im Gottesdienst zu verbieten.

²¹ Wer vom Gegenteil überzeugt ist, frage sich: Müsste man, falls gewünscht, in Deutschland in besonderen Restaurants (mit einem Prüfsiegel, das relativ schmerzfreie Tötung und hygienische Verarbeitung garantiert) die Zubereitung von Hundefleisch erlauben?

werden: Es *gibt* Überempfindlichkeit (aber man täusche sich nicht, dass das „über-“ quasi-medizinisch klingt: es ist wertend).

Am schwierigsten und wohl dem intendierten Zentrum der Preisfrage am nächsten sind Fälle, in denen Eltern meinen, die Tochter sei zuvor ein anständiges Mädchen gewesen, nun aber sei sie verdorben – während dagegen die Meinung steht, eine zuvor andauernde Schädigung sei nun endlich abgestellt: Wo jemand Schaden sieht, sieht jemand anders dessen Ausbleiben und umgekehrt.

Keiner der angerissenen Fälle soll hier ausdiskutiert werden. Es stellt sich ja bei ihnen zu allem Überfluss z.B. noch eine sehr schwierige unter dem Namen „Paternalismusproblem“ bekannte Frage: Welchen Schaden darf ich überhaupt verhindern? Es scheint, dass dies nur im Einzelfall, nicht aber durch eine abstrakte Formel zu entscheiden ist. Es lässt sich hier nur auf zweierlei hinzuweisen: (1) Einerseits schließt der hier gemachte Vorschlag bei aller, heute selten gewordenen Betonung der individuellen Freiheit nicht aus, dass Ansichten über das allgemein Gute die Gesetzgebung beeinflussen. Es wären seltsame Gesetze, bei denen das anders wäre! (2) Andererseits ist größere Umsicht in der öffentlichen Diskussion darüber geboten, in was hoheitliches Handeln sich einmischen darf und in was nicht. Es wäre lebensfremd zu bestreiten, dass Familien nicht selten Orte des systematisch zugefügten Leids, der privaten Ungerechtigkeit und der Unterdrückung sind. Das kommt bei selbst-arrangierten wie bei fremd-arrangierten Ehen vor.²² Es gibt dem Zuschauer Anlass zu gerechter Empörung. Selbst gute Familien werden, wenn die Kinder aufhören Kinder zu sein, zu Kampfstätten. Kampf, auch unvermeidlicher, bringt Leid mit sich. Darin hat sich in sehr großem Umfang der nicht-totalitäre Staat nicht einzumischen. Wann doch, lässt sich dem Strafgesetzbuch, das bekanntlich auch in Privatwohnungen gilt, den Vorschriften zum Jugendschutz und ähnlichen Normen hinreichend entnehmen.²³

Es genügt an dieser Stelle, wenn die Zusammenstellung der Fälle als Augenöffner wirkt, dass vermeintlicher Schaden notwendige, aber sicher nicht hinreichende Bedingung für die Verantwortbarkeit von Intoleranz ist. Lässt sich die Bedingung verstärken? Als Kandidaten bieten sich an:

²² Wer ein „Verbot der Zwangsehe“ fordert, muss vorschlagen, wie das praktisch vor sich gehen soll, und was das über die bestehende Möglichkeit der Ehescheidung hinaus bringen würde. Soll der Standesbeamte das „ja“ der Braut je nach zuvor durch einen offiziellen Stempel bestimmter Kulturzugehörigkeit entweder grundsätzlich ernst nehmen oder ihm grundsätzlich misstrauen? Ein angesichts von Art.3 GG vollkommen absurder Gedanke!

²³ Werden von staatlicher Seite Anlaufstellen für diejenigen finanziert, die die sehr schwere Entscheidung treffen, ihre Familie zu verlassen oder aufzulösen, ohne gut zu wissen, wie es weitergehen soll, so ist das zwar ein Ausdruck einer Ansicht über das allgemein Gute: dass es nämlich besser sein kann, außerhalb der Familie sein Glück zu suchen als in ihr zu leiden. Es stellt sich dabei aber noch nicht einmal die Frage, ob man einen *gerechtfertigten* Akt der Intoleranz vor sich hat. Denn es ist *überhaupt kein* Akt der Intoleranz, darauf zu warten, ob jemand freiwillig Hilfe zu einem erlaubten Tun in Anspruch nimmt.

(1) Dafür, dass ich es verantworten kann, einen Anderen daran zu hindern, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen, ist Folgendes hinreichend: Ich bin der Meinung, dass es Schaden anrichtet, wenn er seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen lässt, *und meine Meinung ist wahr*.

(2) Dafür, dass ich es verantworten kann, einen Anderen daran zu hindern, seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen zu lassen, ist Folgendes hinreichend: *Ich weiß*, dass es Schaden anrichtet, wenn er seinen Meinungen, die von meinen abweichen, Taten folgen lässt.

Erst die Untersuchung dieser Alternativen führt zum Kern des Problems. Das Problem mit der ersten Version ist in aller Kürze: Kann *ich es verantworten*, etwas aufgrund einer Meinung zu tun, nur weil ich Glück habe und sie zufällig auch wahr ist? Und das Problem mit der zweiten Alternative ist: Ist *Wissen* nicht ein wenig viel verlangt? Ich kann mich doch immer irren und handle unter Unsicherheit.

Die vorgeschlagene Antwort lässt sich schnell skizzieren: Wahrheit hat etwas mit Berechtigung zu tun. Irrtum ist deshalb wesentlich Berechtigungsirrtum. Und dafür, wann ein solcher Irrtum ein Handeln entschuldbar macht, gibt es plausible Kriterien, deren Übertragung aus dem Bereich der Rechtswissenschaft in den Bereich der praktischen Philosophie einen Leitfaden für die sich konkret nur im Einzelfall beantwortbare Frage nach der Verantwortbarkeit von Intoleranz abgeben könnte. Freilich ist zunächst ein wenig auszuholen, was Wahrheit mit Berechtigung zu tun hat. Denn selbst eine anwendungsorientierte Skizze einer Wahrheitstheorie lässt sich nicht in einem Satz liefern.

Doch damit nicht genug: Zuvor ist ein weiteres Ausholen nötig. Denn es mag sich Protest erheben, dass überhaupt von Wahrheit und Wissen die Rede ist, und dann auch noch auf eine Weise, die den Anschein erweckt, als schließe die Wahrheit der Meinung des Einen die Wahrheit der entgegengesetzten Meinung des Anderen aus; obendrein in einer Weise, als könne es für die Frage der Toleranz eine Rolle spielen, wessen Meinung in dieser exklusiven Art wahr ist? War nicht der ganz Punkt des Toleranzgedankens, über die Wahrheitsfixierung hinwegzukommen?

VI. Erfolglose Strategien zur Entschärfung oder Umgehung des Wahrheitsproblems²⁴

(1) Eine (schon im 18. Jahrhundert prominente) Strategie, das Wahrheitsproblem im Zusammenhang mit der Frage nach der Toleranz zu entschärfen, ist, zu behaupten, dass eigentlich schon jeder im Kreis der Betroffenen die Wahrheit besitzt, und zwar jeder dieselbe, und dass man das nur noch erkennen muss. Nathan überzeugt Sultan Saladin, dass er irrt, wenn er meint, man könne die Religionen „bis auf Speis‘ und Trank“ sehr wohl unterscheiden. Speis‘ und Trank seien ja nur Äußerlichkeiten, und im Kern meinten alle dasselbe, woraus auch dieselben Gebote des Umgangs miteinander folgten (nämlich einander „angenehm“ zu sein). Eine minimalistische Version des Gedankens wurde vor einigen Jahren in die Worte „Islam is peace“ gefasst – vernünftigerweise, denn Beschwichtigung war das Gebot der dramatischen Stunde.

Man kann zwar bis zu einer gewissen Grenze diese These halten, indem man, was einem inakzeptable Praktiken zu sein scheinen (Kreuzzüge, Menschenopfer, Steinigungen, Ketzerverbrennungen, Amputationsstrafen etc.) gar nicht als wirkliche Religionsausübung ansieht, sondern allenfalls als Auswuchs davon, und sie einfach aus dem Bereich des Religiösen hinausdefiniert. Aber das ist wenig plausibel.²⁵

Die Steigerung der Einheitsthese zur These, dass Religion eigentlich überhaupt nichts anderes als Universalethik in folkloristischer Verpackung sei, hat sich unter den kompetenten Gläubigen erst recht nicht durchgesetzt.

Die erste Strategie erweist sich letztlich schon deshalb als hoffnungslos, weil es unmöglich ist, genau abgrenzen zu wollen, was eine religiöse, was eine kulturelle und was eine Privatmeinung ist. Es gibt so viele Religionen wie Gläubige und zwischen ihnen wieder nur Familienähnlichkeit. Einige, deren Verhalten aber *qua* Familienähnlichkeit, schlecht aus dem Bereich des religiös motivierten Verhaltens herauszudefinieren ist, verhalten sich höchst unerfreulich. Man wäre mit ihnen auch dann nicht weniger konfrontiert, wenn das Herausdefinieren gelänge. Die Frage der Toleranz stellte sich wieder, nur nun in Bezug auf die Anhänger einer Gruppe oder

²⁴ In diesem Abschnitt geht es nicht um eine Geschichte der Argumente für Toleranz. Es geht um historische (und zum Teil auch neuere) Illustrationen für systematische Optionen. Man wundere sich daher nicht, wenn viele für die Geschichte des Toleranzbegriffs wichtige Namen, besonders aus dem 17. und 18. Jahrhundert (z.B. Spinoza, Bayle, Montesquieu), nicht fallen. Einen gediegenen historischen Überblick gewinnt man bei Forst, „Toleranz im Konflikt“, in den (freilich ebenfalls systematisch gut motivierten) Kapiteln II. bis VIII. Sehr kurz informiert auch die Einleitung von Forst zu „Toleranz“, S.10-16. Nicht überall zu findende Aspekte enthält: Hans Jürgen Wendel / Wolfgang Bernard / Yves Bizeul (Hg.), Toleranz im Wandel, Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft Bd.4, Rostock 2000, z.B. im Beitrag von Bernard (S.39-66) zur Toleranz im antiken Griechenland, im Beitrag von Bizeul (S.67-106) zum Vergleich Bayle / Locke und im Beitrag von Udo Kern (S.113-130) zur Geschichte des Toleranzbegriffs in der Theologie.

²⁵ Vgl. dagegen die zutreffende Einschätzung von Perry Schmidt-Leukel in seinem brillianten Aufsatz „Ist das Christentum notwendig intolerant?“ (in: Forst (Hg.), Toleranz, S.177-213), S.178: „Die Antwort, dass religiöse Intoleranz und religiös motivierte Gewaltanwendung immer nur oder doch zumindest primär auf Missbrauch, Verirrung und Perversion von an sich guten, friedfertigen und gewaltlosen

Sekte mit anderer Meinung – im Grenzfall mit Bezug auf einen einzelnen Exzentriker. Nein, mit der These, alle hätten Recht, weil alle eigentlich derselben Meinung seien, ist kein Blumentopf zu gewinnen. Sie ist übrigens nicht nur heute, sie war schon immer falsch.

(2) Ein zweiter Ansatz ist, zu behaupten, dass eigentlich schon jeder im Kreis der Betroffenen die Wahrheit besitzt, und zwar jeder die seine. Eine Illustration bietet wiederum schon Lessings „Nathan“ (wie auch immer sie argumentativ mit der Einheitsthese zusammenstimmt):²⁶ Nathan bringt vor, eine bessere Begründung für seine Ansichten als die, dass man sie im jeweiligen Elternhaus gelernt hätte, könne man sowieso nie geben. Das reicht seiner Meinung nach aber auch hin, denn:

Wie kann ich meinen Vätern weniger / Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt: - /
Kann ich von dir verlangen, daß du deine / Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht /
zu widersprechen? Oder umgekehrt.

Wenn die Meinungen relevant voneinander abweichen (was implizit ist in den Ausdrücken „Lügen strafen“ und „widersprechen“), so wird die Kette der rhetorischen Fragen, die den Sultan Saladin beeindruckt verstummen lässt, zum windigen Plädoyer für einen seltsamen Relativismus: Jeder hat für sich die Wahrheit getroffen, aber eine jeweils andere. Keiner darf die Wahrheit des anderen in Frage stellen und vom Anderen die Revision seiner Meinung verlangen. Es sind leicht Situationen vorstellbar, in denen es empörend wäre, ein schulterzuckendes „Wie kann ich meinen Vätern weniger als du den deinen glauben?“ zu hören – selbst wenn hinzugefügt wird: „Und du kannst auch gerne weiter den deinen glauben“ – Situationen, in denen ich sehr wohl verlangen würde, dass der Andere seine Vorfahren Lügen strafft.

(3) Eine dritte Strategie ist, zu behaupten, dass sich in den Dingen, die hier angeblich begründende Kraft haben, grundsätzlich alle irren und keiner die Wahrheit getroffen hat:

Qu'est-ce la tolérance? c'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature.²⁷

So sympathisch der Geist dieser Äußerungen sein mag, so ist doch festzuhalten: Hier liegt, streng genommen, ein Selbstwiderspruch vor. Denn nicht nur die Behauptung, etwas zu wissen und sich gleichzeitig darüber zu irren, ist ein

Religionen zurückzuführen sind, macht es sich zu einfach, denn es ermangelt ihr stark an Plausibilität.“

²⁶ Für eine andere äußerst kritische Lektüre der Ringparabel, die den Text argumentativ ernst nimmt, vgl. Avishai Margalit, „Der Ring: Über religiösen Pluralismus“, in: Forst (Hg.), Toleranz, S.162-176.

²⁷ Voltaire, Dictionnaire philosophique (1764), Artikel „tolérance“.

performativer Selbstwiderspruch, sondern schon die Behauptung, etwas zu glauben und sich darüber zu irren. Nur die Irrtumsmöglichkeit, die wird man immer einräumen müssen. Sie ist, wie sich noch herausstellen wird, die eigentliche Herausforderung für die Verantwortbarkeit der Intoleranz.

(4) Die vierte Strategie ist etwas schwieriger herauszupräparieren. Ihre kurze Behandlung muss etwas barbarisch wirken, aber es geht nicht anders. Die Ursprünge der Strategie liegen ebenfalls noch im 18. Jahrhundert. Die beiden Grundideen darin sind:

(a) „Es geht nicht darum, wer Recht hat, sondern es geht darum, was man wissen kann. Wenn man etwas nicht weiß, so kann man noch so sehr Recht haben – man kann es ja dann nicht beweisen, und die Wahrheit ist, anderen gegenüber vorgebracht, ohne Stütze von guten Gründen nichts wert.“

(b) „Es lässt sich beweisen, dass man nicht *wissen* kann, ob ein Gott existiert – und damit (*a fortiori*) auch nichts über *seine* Beschaffenheit und damit (nochmals *a fortiori*) nicht über die Beschaffenheit seines Willens oder irgendwelcher von *ihm* ausgehenden Gebote“.

Beide Ideen zusammen genommen müssen jeden Versuch, was man tut und tun soll, durch Rede von einem Gott zu rechtfertigen, verstummen lassen.

Der in (a) und (b) aufgeschlüsselte Gedanke wird nicht zu Unrecht im Wesentlichen mit Kant assoziiert. Während (a) zumindest auf den ersten Blick relativ harmlos erscheint, hat (b) dazu geführt, dass Mendelssohn nach der Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ vom „alles zermalmende[n] Kant“ gesprochen hat.²⁸ Doch auch wenn man es niemandem verdenken wird, wenn er, diesen 768 Seiten Argumentation aus vollen Rohren ausgesetzt, zusammenbricht, so muss man sich doch fragen: Kann man wirklich vom Anderen *verlangen*, sich so weit zurück zu nehmen und so sehr zum Skeptiker zu werden, wenn man dafür nichts vorweisen kann als eine extrem voraussetzungsreiche und im Detail oft obskure oder falsche philosophische Theorie?

Im Grunde ist die Intuition, die Kants Argument zunächst Plausibilität verleiht, recht einfach – wie alle wirksamen Intuitionen: „Ich glaube nur, was ich sehen kann“, antwortete der zu Recht berühmte Otto Rehg auf die Frage, ob er an ein Leben nach dem Tod glaube; und ich erinnere mich gut an das Erstaunen eines in Fachkreisen nicht weniger zu Recht berühmten Kollegen in einer Diskussion: man wolle doch wohl nicht ernsthaft über Leute reden, die zur Begründung einer Handlung in einer Diskussion auf etwas „außerhalb von Raum und Zeit“ Bezug nehmen...²⁹ Doch die Skepsis gegenüber dem Unanschaulichen setzt eine klare

²⁸ Vgl. Georg Mohr / Markus Willaschek (Hg.), Kant – Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1998, S.5.

²⁹ Forst gebraucht (in „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“, S.132) die hübsche Formulierung „höhere‘ Autoritäten oder Wahrheiten“.

Trennung von Anschaulichem und Unanschaulichem voraus, die wissenschaftstheoretisch anerkanntermaßen höchst problematisch ist.³⁰ Nur bemerkt man nicht leicht, dass sich daraus konsequenterweise die Frage ergibt: Wäre ein Gott, der sich durch Wirkungen (bis hin zum Diktat) kundgibt, unanschaulicher als ein Atom, auf das wir auch nur aus Wirkungen zurückschließen?

(5) Eine fünfte Strategie, das Wahrheitsproblem im Zusammenhang mit der Frage nach der Toleranz zu entschärfen, lässt sich ideengeschichtlich wahrscheinlich als ein direkter Abkömmling der vierten Strategie ansehen. Auch ihre kurze Behandlung muss etwas barbarisch wirken, aber es geht wieder nicht anders. Sie ist etwas neueren Datums.³¹ Sie schultert nicht die Last, zunächst selbst beweisen zu wollen, Thesen welchen Inhalts in einer Diskussion keinen begründenden Charakter haben können. Sie überlässt dies den Diskussionsteilnehmern: Das Ergebnis muss am Ende so begründet sein, dass die Begründung für jeden Gesprächsteilnehmer am Ende *einsehbar* ist.

Man kann die Idee so illustrieren: Erhebt sich auf den Versuch eines Gesprächsteilnehmers, eine nicht von allen Gesprächsteilnehmern geteilte Prämisse in die Begründung einfließen zu lassen, ein deutlich vernehmbares Murren, dann darf diese Prämisse in diesem Kreis nicht verwendet werden. Denn dann würde die Begründung für die Murrenden nicht mehr einsehbar sein („mir gegenüber kannst du damit nicht kommen“) und damit nicht mehr für *alle* Gesprächsteilnehmer.³²

Freilich kann man nicht immer erwarten, dass am Ende *tatsächlich* auch alle Gesprächsteilnehmer Einsicht zeigen.³³ Man stelle sich vor, der

³⁰ Vgl. Willard Van Orman Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in ders.: *From A Logical Point of View*, Cambridge / Mass. 1953 u.ö., S.20-46.

³¹ Man findet, bei allem Unterschied im Detail, diese Strategie im Prinzip in so verschiedenen Texten wie Ernst Tugendhats „Dialog in Leticia“ (Frankfurt / M. 1997) und Jürgen Habermas‘ „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Frankfurt / M. 1981) oder „Diskursethik“ (in: „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln“, Frankfurt / M. 1983, S.53-126. Bereits Züge einer Orthodoxie trägt die explizite Anwendung der Strategie auf das Problem der Toleranz bei Forst, z.B. in „Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft“ (in: Forst (Hg.), *Toleranz*, S.119-143, besonders Abschnitt III, S.131f.

³² Das Szenario erklärt zum Teil die eigentlich erstaunliche Tatsache, dass der monotheistische Fundamentalismus des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland in der Praxis nie eine Rolle gespielt hat, obwohl er in aller Deutlichkeit formuliert ist: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ... hat sich das Deutsche Volk ... dieses Grundgesetz gegeben.“ Das ist eben nur der Beginn der Präambel, und die ist, anders als die einklagbaren Grundrechte, unbeachtliche Verfassungsliturgie.

³³ Vgl. in Bernard Williams‘ „Toleranz – eine politische oder moralische Frage?“ (in: Forst (Hg.), *Toleranz*, S.101-118), S.113f: „Wenn behauptet wird, eine Regierung müsste gegenüber jeder Person oder Gruppe, über die sie Autorität beansprucht, ‚etwas zu sagen haben‘ [...], so kann dies nicht heißen, die Rechtfertigung werde von der betreffenden Person oder Gruppe notwendigerweise akzeptiert. [...] Vielleicht sind sie Anarchisten oder vollkommen unvernünftig, vielleicht Banditen oder lediglich Feinde. Es ist eine wichtige Frage, wer davon überzeugt sein muss [...].“ Und Williams fügt als Anmerkung hinzu: „Dies ist einer der Gründe dafür, dass die Erfüllung der Grundlegenden Legitimitätsforderung nicht zusammenfällt mit dem unerreichbaren Ideal so vieler politischer Theoretiker: dem universalen Konsens.“ Vgl. auch Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford 1991, S.154 (Kap.14 „Tolerance“): „...there are disagreements so deep and so acute that it is not possible to devise a method of fighting them out politically whose results could command the reasonable acceptance of the losers“ (Nagels recht defensiv erscheinender Lösungsvorschlag kann hier nicht diskutiert werden).

Gesprächsteilnehmer, der das Murren ausgelöst hat, lasse sich auch nach vielen Stunden, die man geduldig und sachlich mit ihm gesprochen hat, einfach nicht von der Kraft der Argumente mitreißen (das Ergebnis widerspricht seiner Prämisse). Irgendwann wird man zu dem Ergebnis kommen, dass man auch ihm gegenüber die Sache *einsehbar* genug gemacht hat und damit alles Erforderliche getan ist. Wenn er es dennoch einfach nicht einsehbar, so ist er irrational. Denn wäre er rational, so würde er das Einsehbare ja einsehen. Der Punkt ist wichtig. Denn ist der Abweichler irrational, so hat man alle *Rationalen* überzeugt; und das zeigt, dass man ein *rationales* Argument erreicht hat.³⁴

Was auch immer die *Qualität* der Diskussion ist - das *Ergebnis* wird einem kaum unfair vorkommen, wenn die umstrittene Prämisse den Energiefluss des Universums betrifft. Auch bei der Prämisse „Die Erde ist eine Scheibe“ („und deshalb muss der Notanker am Heck angebracht werden, auch wenn es etwas teuer ist; denn wenn man auf den Rand zufährt...“) lässt sich der Ausgang der Geschichte gut nachfühlen. Stellt man sich vor, die Prämisse ist „Was in Kap.18 Vers 22 des Buches Leviticus steht, ist göttliche Offenbarung“, so hat man vermutlich den typischen Fall vor Augen, an dem sich zeigt, dass „man eben so heute einfach nicht mehr argumentieren kann“.

Aber was ist, wenn die Prämisse ist: „Die Erde ist *keine* Scheibe“ oder „Die Bibel ist für die Frage nach dem Verbotenen und Erlaubten höchstens da interessant, wo sie uns plausibel scheint“? Was, wenn ich der Abweichler bin und einfach nicht durchdringe? Was, wenn es heißt: „Es ist dir einsehbar; denn die göttliche Offenbarung liegt allen vor Augen und kann gelesen werden. Vielleicht siehst du es einmal ein, vielleicht nicht. Wir haben das Erforderliche an Begründung gebracht. Aber was will man machen? Man kennt's ja:

Das Herz des Pharao wurde verstockt, und er hörte nicht auf sie.“³⁵

Würde man sich zufrieden geben? Nein. Das Ergebnis des kleinen Gedankenexperiments ist ernüchternd, aber es hilft nichts, die Augen zu verschließen: Was des einen „Du bist ungläubig“ und „Du bist verstockt“, das ist des anderen „Du bist irrational“ und „An dir ist die Moderne wohl völlig vorbei gegangen“. Denn beide Fälle lassen sich auf die folgende Struktur herunterkochen: A sagt, dass

³⁴ Das Gesagte kann u.a. deshalb nur eine grobe Andeutung sein, weil es keine Diskussion der Begriffe „Weltbild“ (Bd.I, S.92) und „Lebenswelt“ (S.107) in Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ leisten kann. Weltbilder „legen [...] den grundbegrifflichen Rahmen fest, innerhalb dessen wir alles, was in der Welt vorkommt, in bestimmter Weise als etwas interpretieren. Weltbilder können so wenig wie Porträts wahr oder falsch sein“. Eine Lebenswelt „baut sich aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen auf. Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Quelle für Situationsdefinitionen, die von den Beteiligten als unproblematisch vorausgesetzt werden.“ Sollte der Anwendungsbereich der Theorie des kommunikativen Handelns immer nur für Diskusgemeinschaften mit homogenem Paradigma, bzw. homogenem Weltbild oder homogener Lebenswelt bestanden haben? Dann ist sie trivialerweise für solche „inter-kulturellen“ Szenarien nicht anwendbar, in denen man sich nicht darauf einigen kann, die Situation als eine solche zu definieren, in der Gott keine Rolle spielt.

³⁵ Ex 7, 13.

er B überzeugen könnte, wenn B anders wäre, als er ist, nämlich nicht mehr anders als A. Man könnte es wie ein Kasperletheater betrachten – wenn die Sache nicht so furchtbar ernst wäre.

Das heißt nicht, dass Begründung keine Rolle spielt. Vielmehr hat Abschnitt V bereits verdeutlicht, wieso sie sehr wichtig ist: Wenn ich behindere, muss ich begründen. Die Frage ist nur: gegenüber wem?³⁶ Und da sollte man sich keine weltumspannenden Illusionen machen.

³⁶ Vgl. Fußnote 33.

VII. Wahrheit als Berechtigung

Es hilft nichts: Es muss von Wahrheit die Rede sein und von den Möglichkeiten ihrer Wissbarkeit. Nun lässt sich die Frage „Was ist Wahrheit?“ selbstverständlich nicht im Rahmen dieses Essays diskutieren. Es ist aber dennoch nötig, den Begriff der Wahrheit soweit zu präzisieren, dass sich mit ihm arbeiten lässt, und dabei diejenigen weiten Intuitionen zu ihm einzufangen, die sich sich im Zusammenhang mit dem Problem der Toleranz besonders deutlich einstellen. Als Ausgangspunkt bietet sich an:

Ein Urteil eines Sprechers einer Sprache ist unter bestimmten Umständen gerade dann wahr, wenn er zum Fällen des Urteils *berechtigt* ist.

Diese Charakterisierung ist noch zu weit, um alle unplausiblen Möglichkeiten auszuschließen, aber sie ist ein Anfang.

Zunächst fällt an ihr auf, dass Wahrheit damit in Bezug auf eine Sprache charakterisiert wird und von einem Sprecher die Rede ist. Dies ist etwa bei der klassischen Charakterisierung von Wahrheit als Passung (*adaequatio*) von Ding und Verstand zumindest nicht explizit der Fall.³⁷ Ja, „Urteil“ soll hier sogar genau so als Kunstwort gebraucht werden, dass Fälle von Wahrheit und Falschheit ohne Bezug auf Versprachlichung von vorherein nicht berücksichtigt sind. Das ist deshalb nicht unfair, weil man davon ausgehen darf: Die Meinungen, um die es bei der Toleranz geht, können als Urteile versprachlicht werden. Es genügt also, eine Begriff der *Urteilswahrheit* zu finden.

Aber warum ist überhaupt vom Fällen eines Urteils und nicht etwa einer Äußerung die Rede? Zunächst, weil man auch still ein Urteil fällen kann; dann aber auch, weil man bei allgemeiner Redefreiheit natürlich *berechtigt* ist, jede Menge falsche Äußerungen zu tun. Das heißt aber noch nicht, dass man zum Fällen des Urteils, das man damit äußert, *berechtigt* ist.

Die Grundidee, dass Wahrheit etwas mit Berechtigung zu tun hat, ist nicht fernliegend. Ein erheblicher Vorteil dabei ist, dass sie sowohl theoretische (deskriptive) als auch praktische (normative, evaluative) Urteile umfasst. Es ist deshalb nicht nötig, was wohl nicht möglich ist,³⁸ nämlich zwischen beidem eine scharfe Grenze zu ziehen. In welche Richtung die gegebene Charakterisierung der Wahrheit ausschlägt, entscheidet sich an der Frage: Wie kommt in welchen Fällen die Berechtigung zustande?

Ziemlich unstrittig dürfte sein: Wenigstens in Grenzen haben die Sprecher einer Sprache die Autorität, zu Urteilen zu berechtigen, indem sie bestimmte

³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *De veritate* I 1 i.c. Thomas meint, die im Lateinischen „*veritas est adaequatio rei et intellectus*“ lautende Formel aus dem „*liber de definicionibus*“ des um 900 in Kairo lebenden Arztes Isaak ben Salomon zu zitieren. Ob sie sich dort findet, ist umstritten, jedenfalls nicht in so prägnanter Form.

³⁸ Vgl. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, New York 1981.

Gebrauchsregeln der Sprache tradieren und Unverstandenbleiben die schlimmste Strafe für einen einzelnen Sprecher ist. Falls es logische Gesetze gibt, so hängen sie vermutlich damit zusammen, dass die Regeln der gerade verwendeten Sprache zu Urteilen gewisser Form immer berechtigen und zu Urteilen anderer Form nie.

Bei deskriptiven Urteilen wie „Es regnet jetzt hier“ ist die Sache anders: Außer für vollkommen verwirrte Anhänger eines extremen Konstruktivismus dürfte klar sein, dass es auf den Regen ankommt, ob ein solches Urteil wahr oder falsch ist, und dass ich den Regen nicht selbst mache. Eine bestimmte Beschaffenheit der Wirklichkeit ist hier *notwendige* Bedingung für die Berechtigung zum Urteil, also zu seiner Wahrheit.

Schon umstrittener ist, ob sie auch *hinreichende* Bedingung ist. Das Wort „Berechtigung“ könnte zunächst nahelegen, dass das nicht so ist. Muss sich nicht außerdem irgendwie *nachweisen lassen*, dass die Wirklichkeit die fragliche Beschaffenheit aufweist? Wenn auch der Einzelne in der konkreten Behauptungssituation mit einem Nachweis überfordert sein mag, so soll der Nachweis doch zumindest irgendwann einmal, nach langer Forschung oder langer Diskussion möglich oder wenigstens denkbar sein oder einmal denkbar gewesen sein...³⁹

Eine andere mögliche Ansicht ist, dass bei deskriptiven Urteilen eine bestimmte Beschaffenheit der Wirklichkeit auch hinreicht, um zu der Aussage zu berechtigen. Die Wirklichkeit hat bei ihnen sozusagen Vollmacht, über die Berechtigung zu entscheiden. Die Formel „*veritas est adaequatio rei et intellectûs*“ beschreibt dann einfach einen Spezialfall der Berechtigung. Ob man auch nachweisen kann, dass die Berechtigung vorliegt, spielt keine Rolle. Es ist nicht ausgeschlossen, dass es echtes Raten gibt ohne jede Möglichkeit, das Geratene zu verifizieren. Es liegt zwar zunächst nahe, dass Berechtigung zu einer Meinung etwas mit der Fähigkeit zu tun hat, sie auch rechtfertigen zu können. Aber bei genauerer Betrachtung ist das gar nicht die Art und Weise, wie wir von Berechtigung reden: Jemand kann zum Besitz eines Stückes Land berechtigt sein, ohne dass er das überhaupt ahnt (er wusste nichts von der Existenz des Erbonkels o.ä.) – geschweige denn, dass er den Anspruch vor Gericht begründen könnte.

Ich bin zwar davon überzeugt, dass die zweite Ansicht zu bevorzugen ist (man mag sie als Realismus etikettieren oder auch als *harten* Realismus, falls das mehr sagt). Aber für das hier Auszuführende genügt es, auf gemeinsamem Boden zu verbleiben und festzuhalten: Man kann meinen, zu einem Urteil berechtigt zu sein, weil die Wirklichkeit eine bestimmte Beschaffenheit aufweist; tatsächlich aber ist man nicht dazu berechtigt, weil die Wirklichkeit dieser Beschaffenheit nicht aufweist. Man irrt sich dann. Und das heißt ausbuchstabiert: Man glaubt, zu einem Urteil berechtigt

³⁹ Erlegt man der Nachweisbarkeit genug constraints auf wie „Die Berechtigung zu Urteilen über Unanschauliches kann man nicht nachweisen (außer es geht um mathematische Entitäten oder um Atome oder sonst um etwas, das willkommen ist)“, so kommt man leicht zu der Ansicht: Es ist nicht nur nicht *wissbar*, dass das Urteil „Ein Gott existiert“ wahr ist (wie es Kant vertrat), sondern dieses Urteil ist allein aufgrund der Definition des Begriffs „Wahrheit“ *nicht wahr* (diese absurde Strategie könnte man den „ontologischen Gegenbeweis“ nennen).

zu sein, ist es aber nicht. Irrtum ist nach der vorgeschlagenen Charakterisierung von Wahrheit *Berechtigungsirrtum*.

Am schwierigsten ist zweifellos zu erklären, wie eine Berechtigung für ein normatives Urteil zustande kommen soll. Eine Ansicht, auf die man sich mit dem Etikett „Kulturrelativismus“ beziehen könnte, besagt, dass es die (oft und nicht unproblematisch mit der Sprachgemeinschaft identifizierte) Kultur ist, die hier die Vollmacht besitzt, zu Urteilen zu berechtigen. Dabei wird man zum Urteil „X soll H tun“ genau dann berechtigt wird, wenn X von der fraglichen Kultur verpflichtet wird, H zu tun. Selbst wenn man einmal annimmt, man wüsste, was eine Kultur ist, stellt sich diese Ansicht noch als Missverständnis heraus. Die Verwirrung entsteht daraus, dass in einem *gewissen* Sinn Ausdrücke wie „etwas erlauben“ oder „etwas verbieten“ genau so performativ sind wie „etwas versprechen“: Eine Mutter verbietet ihrem Kind in *diesem* Sinne von „verbieten“ einfach etwas, indem sie sagt „Ich verbiete es Dir“. Dazu braucht es nichts weiter als eine gewisse soziale Position und evtl. die Fähigkeit zur Androhung von Sanktionen. Nun kommt es vor, dass sich zwei Mütter darüber nicht einig sind, was man einem Kind erlauben und verbieten *sollte*. Es stellt sich über das performative Verbieten oder Erlauben hinaus gehend die Frage nach der Berechtigung dazu. Ein Familienforscher wird, wenn er eine Familie beschreibt, genau beschreiben, was dort „verboten und erlaubt ist“ und wird zu Recht sagen, dass man eine Familie nicht verstehen kann, wenn man das nicht verstanden hat. Doch die Frage, ob die Verbots- und Erlaubniserklärungen dort berechtigt sind, ist davon gar nicht berührt. Es mag sein, dass sie dem Kind das Richtige verbieten und das Falsche erlauben. Es mag sein, dass die Berechtigung dazu, den Kindern vorzuschreiben, was sie anziehen sollen, mit deren zunehmendem Alter schwindet, aber die Eltern trotz fehlender Berechtigung die Vorschriften weiter machen etc.

Es scheint vielleicht zunächst so, als ob die Charakterisierung der Wahrheit als Berechtigung die Sache unentwerrbar macht. Denn ist nicht demnach die Verbotserklärung gerade dann wahr, wenn die Berechtigung dazu vorliegt; und ist es nicht wahr, dass sie vorliegt? Doch hier ist zu differenzieren: Zweifellos liegt die Berechtigung *zum Urteil* „X hat Y die Handlung H verboten“ vor, wenn X gegenüber Y die entsprechende Position hat und die Wirklichkeit so beschaffen ist, dass X zu Y gesagt hat „Ich verbiete dir die Handlung H“. Aber das heißt nicht unbedingt, dass X *zu seiner Verbotserklärung* berechtigt war.

Alles, was es zum Kulturrelativismus in diesem Zusammenhang noch zu sagen gibt, ist: Wenn es bei Familien so ist, warum sollte es bei Kulturen *prinzipiell* anders sein (was auch immer Kulturen sein mögen)? Warum soll es nicht in ihrem Verbots- und Erlaubnisverhalten völlig irregeleitete Kulturen geben können? Das Beispiel vom Kinderspielplatz führt auf eine „slope“, die sich für den Kulturrelativisten als „slippery“ erweist.

Man fragt sich natürlich: „Wenn nicht performativ, wie kommt die Berechtigung zu einem Verbot oder zu einem entsprechenden Urteil *dann* zustande?“ Dies ist vermutlich seit den Tagen des Sokrates die wichtigste Frage der allgemeinen Ethik. Es ist aber an dieser Stelle nicht nötig, diese Frage zu beantworten. Die

Zurückweisung des Kulturrelativismus genügt bereits, um festzuhalten: Man kann sich über die Berechtigung zu einem normativen Urteil ebenso irren wie über die Berechtigung zu einem deskriptiven Urteil. Man meint dann, dass die Berechtigung dazu vorliege, obwohl sie nicht vorliegt.

VIII. Handeln unter Unsicherheit und Berechtigungsirrtum

Ich *glaube* fest daran, zu einer Menge Urteile berechtigt zu sein – im alltäglichen Leben – von Gravitationsgesetz bis hin zu Aussagen über Fakten, mit denen ich evtl. Gewaltausübung rechtfertige. Von einer Menge Aussagen, von denen andere sagen würden „Wir wissen doch, dass...“ würde ich das nicht behaupten. Descartes' Optimismus der vierten Meditation, Gott werde mich schon alles Relevante wissen lassen, wenn ich mir nur ein bisschen Mühe gebe, kann ich nicht teilen. Dennoch habe ich den festen Glauben, von der Wirklichkeit zu gewissen Aussagen berechtigt zu sein und handle danach.

Doch wie kann ich das verantworten? Nicht, wie der Kulturrelativist mit dem Argument, vom Standpunkt meiner Gemeinschaft aus gesehen wisse es meine Gemeinschaft eben besser als die andere. Vielmehr muss ich zugeben:

Zu sehr vielen Urteilen glaube ich, von der Wirklichkeit berechtigt zu sein, aber ich kann mich über diese Berechtigung irren.

Es stellt sich damit die fundamentale Frage: Kann ich es überhaupt verantworten, an die Berechtigung zu einem Urteil zu glauben, wenn ich mich über die Berechtigung irren kann? Ich möchte vorschlagen, dass die Antwort aus dem folgenden Grund „ja“ lauten sollte:

Der Glaube an eine Berechtigung lässt sich gerade dann verantworten, wenn, falls dieser Glaube sich als irrig erweist, er doch entschuldbar ist.

Damit sind wir auf dem Gebiet juristischer Überlegungen angelangt. Das hat den Vorteil, dass es dort für solche Fragen eine jahrtausendealte Expertentradition gibt, die sich unter dem Einsatz des systematisch verfeinerten common sense (vielleicht der besten Vernunft, die wir haben) tagtäglich an konkreten Fällen bewähren muss. Die juristische Irrtumslehre ist zwar nicht unkompliziert und nicht unumstritten. Aber zunächst genügt für die grobe Richtung, in die ich deuten will, der §17 des deutschen Strafgesetzbuchs:

„(1) Fehlt dem Täter bei Begehung der Tat die Einsicht, Unrecht zu tun, so handelt er ohne Schuld, wenn er diesen Irrtum nicht vermeiden konnte.
(2) Konnte der Täter den Irrtum vermeiden, so kann die Strafe ... gemildert werden.“

Der Standardkommentar schreibt zur näheren Erläuterung Dinge wie:⁴⁰

„[Es ist einer Entscheidung des BGH] zuzustimmen, wonach der Täter, um sich ein Urteil ... zu bilden, ... alle intellektuellen Erkenntnismittel einzusetzen ... hat ... [Der Irrtum ist] das Ergebnis einer intellektuellen Fehlleistung..., die dem Täter dann zum Vorwurf

⁴⁰ Schönke/Schröder-Kommentar zum Strafgesetzbuch, 26. Auflage, München 2001, Randnummer 16 zu §17.

gereicht, wenn er nicht alles zu seiner Orientierung unternommen hat, was billigerweise von ihm verlangt werden kann. Eine intellektuelle Leistung des Täters kann allerdings nur erwartet werden, wenn er den Impuls zur Rechtmäßigkeit seines Verhaltens spürt, er also die Rechtswidrigkeit seines Verhaltens für möglich hält, ... oder wenn es sich ihm nach seiner bisherigen Erfahrung aufdrängen muss, sein Verhalten könne rechtswidrig sein. ... Der Umfang an Sorgfaltspflicht ergibt sich u.a. aus den konkreten Umständen des Falles aus dem Lebens- und Berufskreis des einzelnen ... So besteht z.B. für eine Anzahl von Berufsgruppen ... die Pflicht, sich mit den die Berufsausübung betreffenden Vorschriften ... ständig zu befassen. Ein Vorwurf kann deshalb bereits darin liegen, dass der Täter infolge mangelnder Berufsbildung keinen Zweifel an der Rechtmäßigkeit seines Verhaltens hat aufkommen lassen ... In Zweifelsfällen darf sich der Rechtsunkundige nicht ohne weiteres auf sein eigenes Urteil verlassen, er muss vielmehr die erforderlichen Auskünfte einholen ... ein Verschulden kann schon in der Auswahl der Auskunftsperson liegen...

Nur wer diesen strengen Kriterien gerecht wird, kann sich zur Entschuldigung darauf berufen, er habe sich über das Verbotensein seiner Handlung geirrt. Man kann den §17 des StGB und seine Kommentierung nun als eine Art „ethics of belief“ lesen, wenn man sie – natürlich ganz gegen die ursprüngliche Absicht der Autoren – einmal versuchsweise auf den Irrtum über die Berechtigung zu einem Urteil überträgt. Dies wäre ein Ansatz für die Konkretisierung und Neubelebung eines alten und ehrwürdigen Projektes. an denke nur an die Lehre von der Urteilszustimmung bei den Stoikern oder an Descartes' (in *diesem* Punkt sehr starke) vierte Meditation. Auch das (wenig gelesene) vierte Buch von Lockes „Essay Concerning Human Understanding“ bietet Anknüpfungspunkte. Die Ausarbeitung einer solchen Ethik ist hier nicht möglich. Sie stellt sich aber, wenn das hier vorgebrachte Argument zu überzeugen vermag, als eine philosophische Aufgabe von großer praktischer Bedeutung heraus.

Was trägt nun eine durch juristische Überlegungen umrisshaft konkretisierte Ethik des Fürwahrhaltens dazu bei, die These vom Zusammenhang von Verantwortbarkeit und Entschuldbarkeit einer Meinung zu erläutern? Dies lässt sich in zwei Stufen andeuten. Der folgende Abschnitt (IX.) bereitet also auf den übernächsten Abschnitt (X.) vor, hat also eine Art didaktische Funktion. Es ist unvermeidlich, noch einmal auszuholen. Im folgenden Abschnitt nehme ich an, ich habe Recht; und ich beschreibe andere, nehme also die Perspektive der dritten Person ein. Unter dieser Annahme und aus dieser Perspektive lassen sich konkrete Beispiele diskutieren, in denen Berechtigung und Entschuldbarkeit auseinander fallen. Im darauf folgenden Abschnitt X. ist das nicht mehr möglich. Denn für ihn ist nicht mehr angenommen, dass ich Recht habe, und die Perspektive ist die der ersten Person: Ich frage mich nach der eigenen epistemischen Verantwortung.

IX. Wenn ich Recht habe

Vorausgesetzt, ich habe, ich habe Recht: Die Erde ist keine Scheibe etc. Frage ich mich, ob ich einer Person X seinen epistemischen Irrtum zum Vorwurf machen kann, so frage ich (ganz im Sinn des vorigen Abschnitts):

Hat X seine epistemische Sorgfaltspflicht erfüllt, als X glaubte, zu seinen Meinungen berechtigt zu sein?

Hier sind einige Vorschläge, wie die Frage zu beantworten wäre:

- | | |
|--|----------|
| 1. Der Mönch um 1400, der die Erde für eine Scheibe hält | ja |
| 2. Ein Mitglied der „Flat Earth Society“ heute | nein |
| 3. Der Großinquisitor, der Hexenprozesse durchführt | evtl. ja |
| 4. Der Aztekenpriester, der Menschenopfer vornimmt | ja |
| 5. Der SS-Arzt, der Menschenversuche macht | nein |
| 6. Das Schulkind in der Nazizeit | ja |
| 7. Der SS-Arzt nach 200 Jahren Naziherrschaft | evtl. ja |
| 8. Der Taliban-Kämpfer im Jahr 2000 | evtl. ja |

Ein willkommenes Ergebnis sind zweifellos die Nein-Antworten, besonders Zeile 5 (*der* hatte genug Informationen, um es besser zu wissen!). Doch was ist mit den Ja-Antworten? Könnte man sich nicht, vom Kulturrelativismus angekränkelt, fragen:

Darf ich überhaupt gegen den epistemischen Irrtum von jemand vorgehen, wenn ich ihm diesen Irrtum gar nicht vorwerfen kann, weil ich zugebe, dass er ihn in seiner Umgebung gar nicht vermeiden konnte?

Ich darf. Nur ist es dafür wichtig, das Wort „entschuldigbar“ im juristischen Sinn wörtlich zu nehmen.

Grundsätzlich unterscheidet man für die Prüfung der Strafbarkeit einer Handlung zwischen der Frage nach der Rechtswidrigkeit der Handlung einerseits und der Schuld des Täters andererseits. Nur schuldhaftes Handeln ist vorwerfbar. Besonders deutlich ist die Unterscheidung von Rechtswidrigkeit und Schuld für Fälle von Notwehr oder Nothilfe. Wehre ich einen rechtswidrigen Angriff auf mein eigenes Leben dadurch ab, dass ich den Angreifer töte, so begehe ich nicht etwa, indem ich töte, intrinsisches Unrecht, das, weil es Notwehr war, gerade noch entschuldigt werden kann. Vielmehr ist Notwehr ein Rechtfertigungsgrund: Ist wirklich eine Notwehrsituation gegeben, so ist im Extremfall eine Tötungshandlung völlig gerechtfertigt und damit nichts, wofür eine Entschuldigung nötig wäre.

In unserem Kontext ist es nun wichtig, dass Irrtümer der in §17 StGB beschriebenen Art zwar entschuldigen, aber nicht rechtfertigen. Ich kann also, wenn ich diese Ansicht übertrage

- (1) (z.B.) dem Taliban (und dem Kulturrelativisten) zugestehen, dass der epistemische Irrtum unvermeidbar war;
- (2) dennoch die Ansicht vertreten, dass er zu seiner Meinung nicht berechtigt ist.

Ich werfe ihm also nichts vor, weil ich einsehe, dass er im Zustand des epistemischen Berechtigungsirrtums handelt:

Sein Glaube, er sei zu gewissen Meinungen von der Wirklichkeit berechtigt, war für ihn nur schwer oder gar nicht vermeidbar und ist damit zu entschuldigen.

Kurz gesagt: Er konnte es nicht besser wissen. Damit akzeptiere ich aber keinen Augenblick lang, dass er zu seiner Meinung irgendein Recht hat. Seine Meinung ist unberechtigt (das folgt aus der provisorischen Voraussetzung für diesen Abschnitt, *ich* hätte Recht). Wenn aus einer Meinung, die unberechtigt ist, Schaden entsteht, so kann man dagegen mit voller Überzeugung und ohne relativistische Zweifel – im Rahmen *meiner* Standards der Angemessenheit – vorgehen. Möge dann der Stärkere gewinnen, und möge *ich* das sein.

Doch darf ich überhaupt *meine* Ansprüche an epistemische Rechtfertigung an den so Anderen stellen? Ich stelle sie gar nicht an *ihn*. *Seine* Standards sind mir egal. Ich versuche ja auch nicht, ihn zu überzeugen. Ich frage mich, ob *ich* bereit bin, seinen Irrtum zu entschuldigen – nach *meinen* Kriterien. Ebenso frage ich mich, ob ich mein Eingreifen nach *meinen* Standards verantworten kann. Andere habe ich nicht.

X. Wenn ich nicht Recht habe?

Dies ist nicht das Ende der Geschichte. Denn ich muss mich fragen: Was ist, wenn *ich* mich irre? Das kann sein. Wenn die so genannte Moderne ihren (vergleichsweise wenigen) Erben einen Auftrag hinterlässt, so ist es der, diese Einsicht festzuhalten und daraus die Konsequenzen zu ziehen.⁴¹ Kann ich *meinen* Standards zufolge (denn die des Anderen oder vermeintlich allgemeine interessieren mich nicht) den Dogmatismus des Anderen missbilligen, wenn ich selbst dogmatisch bin?

Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?⁴²

Für physikalische Theorien habe ich mich daran gewöhnt, sie als grundsätzlich fallibel anzusehen und mich doch beim Handeln auf ihre Wahrheit zu verlassen. Ich würde nicht behaupten, zu *wissen*, dass die Natur sich immer in den von ihnen beschriebenen Formen verhalten hat, und erst recht nicht, dass sie das immer tun wird.⁴³ Dass es aber nicht der Fall war, dass einmal ein Gott ein Buch mit Verboten und Geboten diktiert hat – das soll ich ganz genau wissen? Nein. Göttliche Offenbarung ist nicht auszuschließen – ob sie nun gegenüber Mohammed in Form des Korans, gegenüber Moses in Form von Gesetzestafeln oder gegenüber Joseph Smith in Form des Buchs Mormon erfolgt sein soll. Sie erscheint mir nur, bei allem, was ich sonst meine, überwältigend unwahrscheinlich.

Wie kann ich diesem Gedanken gerecht werden und trotzdem (um ein schönes Wort John Lockes zu verkehren)⁴⁴ schon heute manchmal *intolerant* sein, weil ich mit dem Leben nicht warten kann, bis alle Fakten auf dem Tisch liegen? Die Frage, wie ich das Handeln nach meiner Meinung verantworten kann, wenn ich zugebe, dass ich mich darin irren kann, stellt sich wieder. Aber vielleicht gibt es darauf nach den vorhergegangenen Überlegungen auch eine Antwort.

Ich glaube zwar ebensowenig an das Bestehen irgendeiner Art von Jüngstem Gericht Art wie Rawls an die historische Realität seiner „original position“ glaubt,⁴⁵ aber ich möchte es wagen, das, was ich meine, abschließend so zu fassen:

⁴¹ Ein Beispiel für einen Text, der die Fallibilität im Zusammenhang mit der Toleranz systematisch so ernst nimmt, wie sie es verdient hat, ist der Beitrag „Toleranz und Wahrheit“ von Hans Jürgen Wendel in: Wendel / Bernard / Bizeul (Hg.), Toleranz im Wandel, Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft Bd.4, Rostock 2000, S.141 – 160. Es scheint mir jedoch, dass Wendel den Punkt insofern falsch platziert, als er die Einsicht in die Fallibilität als *allgemeine* Forderung aufstellt. Dann ist es freilich leicht, den „Fundamentalismus“ zu kritisieren.

⁴² Mt. 7,3.

⁴³ Klassisch dazu ist Poppers „Logik der Forschung“ (Wien 1934). Popper unterscheidet allerdings die beiden genannten Fälle nicht sehr klar. In *diesem* Punkt ist die weitere Wissenschaftstheorie meines Wissens nicht hinter Popper zurück gegangen. Selbst wenn, so ist es doch dieses Stück moderner Wissenschaftstheorie, die sich im kollektiven Bewusstsein der praktizierenden Wissenschaftler festgesetzt hat.

⁴⁴ Essay IV §14.

⁴⁵ Vgl. John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge / Mass. 1971.

Strebe immer danach, vor der Nachwelt oder vor einem epistemischen Endgericht (bei dem alle Fakten aufgedeckt sein werden) billigerweise auf epistemischen Berechtigungsirrtum plädieren zu können.

Die Illustration macht Anforderungen deutlich: Meine Überzeugungen sollten immer wieder so sehr auf dem Prüfstand stehen, dass ich mich, wären alle Fakten aufgedeckt, für eine Gewaltanwendung unter Irrtum ehrlich mit den Worten verteidigen könnte: „Wie hätte *ich* das denn wissen sollen?“. Der Hinweis, es sei doch als Offenbarung deklariert gewesen, würde mir dann nicht genügen müssen. Ist es eine Zumutung für einen Menschen der Moderne, einen solchen Gedanken auch nur probeweise zu fassen? Vielleicht. Aber die Moderne, was auch immer das genau war, ist vorbei.

XI. Ein versöhnlicher Schluss

Trotz vieler konkreter Beispiele wurden keine konkreten Grenzen gezogen, an denen im Einzelfall Intoleranz verantwortbar ist. Dies ist eine Aufgabe der Praxis, nicht der Theorie, die bestenfalls dafür einen gewissen Rahmen empfehlen kann.

Die vorangehende Betrachtung wird vielleicht, sowohl was die beanspruchte Reichweite des Gesagten als auch, was die inhaltlichen Ergebnisse angeht, zu dem Eindruck führen: „Das ist ein ziemlich pessimistischer Text“. Dieser Eindruck wäre daraus zu erklären, dass nach dem, was Hoffnung zu Optimismus geben könnte, nicht gefragt war. Dass ich auf die Vernunft, was den von der Frage betroffenen Bereich angeht, keine große Hoffnung setze, ergibt sich aus dem Gesagten. Ich sollte aber eine gewisse optimistische Hoffnung nicht verschweigen, dass im großen und ganzen kultivierte Menschen besser miteinander umgehen als unkultivierte.⁴⁶ Im Einzelfall gibt es da allerdings keinerlei Garantie.

Es ging zwar im Kern darum, die Verantwortbarkeit von Gewalt zu diskutieren und für manche Fälle zu bejahen. Das war unvermeidlich, denn die Frage danach, wo die Toleranz aufhört, ist die Frage danach, wo die Gewalt anfängt. Es wäre aber ein schlimmes Missverständnis, in irgendeiner Passage des Gesagten einen Freibrief zur Gewalt zu sehen. Ganz im Gegenteil gilt:

Das Risiko des Irrtums und damit das Problem der Rechtfertigung der Gewaltanwendung erlegt mir auf die Pflicht auf, auf die Gewaltanwendung zu verzichten, so weit es mir nach gewissenhafter Prüfung erträglich ist.

Die Einsicht in die Möglichkeit des Irrtums gebietet weitgehende Friedfertigkeit und Höflichkeit. Wie weitgehend? So weitgehend, wie *ich* es verantworten kann.

⁴⁶ Es ist gut möglich, dass dabei die von Martha Nussbaum propagierte „Kultivierung unseres Vorstellungsvermögens“ eine Rolle spielt (vgl. S.161 in „Toleranz, Mitleid und Gnade“ in: Forst, Toleranz (Hg.), S.144-161). Man muss aber dafür sicher nicht um die Welt gereist sein. Kultivierung setzt eine kultivierte, aber nicht unbedingt eine besonders großräumige und ganz sicher nicht unbedingt eine gelehrte Umgebung voraus.