

polylog

21₂₀₀₉

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

TOLERANZ

MIT BEITRÄGEN VON

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL & FRANZ MARTIN WIMMER, MARKUS RIEDENAUER,
ELISABETH HOLZLEITHNER, ANAND AMALADASS, LEÓN OLIVÉ,
BIANCA BOTEVA-RICHTER, WERNER LOH & RAM ADHAR MALL

SONDERDRUCK

TOLERANZ

7

JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL &

FRANZ MARTIN WIMMER

*Toleranzkonzepte im
arabisch-islamischen Kontext*

21

MARKUS RIEDENAUER

*Aufgeklärte Religion als Bedingung
interreligiösen Diskurses nach
Nikolaus Cusanus*

35

ELISABETH HOLZLEITHNER

*Toleranz
Geistesgeschichtliche Perspektiven eines
umstrittenen Begriffs*

51

ANAND AMALADASS

*Inklusivismus als indische Denkform
der Toleranz*

61

LEÓN OLIVÉ

Toleranz und soziale Gerechtigkeit

FOLM
PRYLOG

79

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*Die Methode des japanischen Philosophen
Watsuji Tetsuro und ihre Anwendbarkeit
im interkulturellen Diskurs der Gegenwart*

93

WERNER LOH &

RAM ADHAR MALL

*Woran müssten sich interkulturelle
Logik-Forschungen orientieren, wenn sie
Klärungen anstreben und nicht
überwältigen wollten?*

117

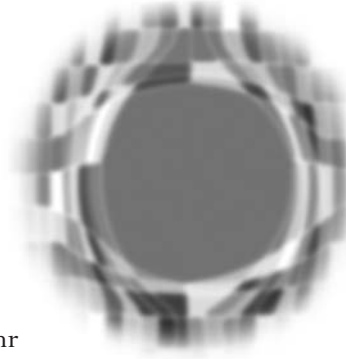
REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN



um nicht zum partikularen Anführer zu werden und damit in seiner Macht oder gar seiner Existenz gefährdet zu werden (SL: IV.7, F652; dt. 150). Und er solle, wenn seine Untertanen in Sekten und konkurrierende politische Interessengruppen zerfallen, keine Gewalt anwenden, um sie zu bekehren. Die Herstellung des Friedens und der damit verbundene Machterhalt ist hier die einzige Begründung, warum die Verschiedenheit des Glaubens in einem politischen Gebilde ertragen werden soll. Das Argument ist ein empirisch-pragmatisches, das auf einer bestimmten Wahrnehmung der menschlichen Psychologie beruht: Je mehr man versuche, mit Zwang auf den menschlichen Willen einzuwirken, desto störrischer würden sich die Betroffenen verhalten (SL: IV.7, F654; dt. 152). Man könnte noch hinzufügen, dass Zwang Kleinigkeiten eine Bedeutung verleiht, die sie sonst nicht hätten: »nothing was ›indifferent‹ if it was forced.« (Lindberg 1996: 244)

Freilich müssen auch jene, die der religiösen Mehrheit angehören, einsehen, dass es vernünftig ist, dem Souverän in seiner Politik der Toleranz zu folgen. Wie können sie dazu bewogen werden? Der Schlüssel zur Lösung dieses Problems liegt in der Differenzierung von zwei *Komponenten* religiöser Überzeugungen: Es gibt einerseits die Dogmen, seien sie nun zentrale Glaubenslehren oder eher am Rande dessen angesiedelt, was den Glauben ausmacht (*adiaphora*). An die Dogmen kann die Vorstellung geknüpft sein, dass die Vitalität und Überlebensfähigkeit der Gemeinschaft (oder gar der ganzen Welt) davon abhängt,

dass *alle* daran glauben und nach ihnen ihr Leben ausrichten. Damit nun Toleranz geübt werden kann, ist es *nicht* notwendig, die Dogmen aufzugeben: Menschen können etwa ruhig weiter daran glauben, dass Christus während der Kommunion leiblich anwesend ist (Katholizismus, Luthertum) oder dass es sich um ein bloßes Gedenken handelt (Calvinismus, Anglikanismus). Die zweite Vorstellung allerdings muss fallengelassen werden: Dass das Leben in der größeren Gemeinschaft von der Einheit des Glaubens abhängt (Creppell 2003: 41). Insofern war es nicht notwendig, auf die eigene religiöse Identität zu verzichten. Es war vielmehr geboten, den Anspruch, der damit verbunden war, neu zu bestimmen respektive ihm entsprechende Grenzen zu ziehen (Creppell 2003: 46).

Ob es denkbar und möglich ist, die eigenen Glaubenswahrheiten einzuhegen und sie eben nicht zu universalisieren und anderen aufzuerlegen, hängt jeweils von den politischen Bedingungen ab. Die Veränderungen, die Bodin mit seiner Staatstheorie mitgestaltet, ermöglichen es den Menschen, sich selbst komplexer wahrzunehmen – Religion als einen *Teil* ihrer selbst zu sehen und nicht als allein bestimmend für ihre Identität. Die Entwicklung des frühmodernen Staats und seine Fähigkeit, normative Autorität als politische Instanz zu erlangen, sind für diese Transformation von entscheidender Bedeutung (Creppell 2003: 44–45).

Insofern war es nicht notwendig, auf die eigene religiöse Identität zu verzichten. Es war vielmehr geboten, den Anspruch, der damit verbunden war, neu zu bestimmen respektive ihm entsprechende Grenzen zu ziehen.

 LIBERALE BEGRÜNDUNGEN: LOCKE

Einen wesentlichen Schritt in die Richtung eines modernen Umgangs mit religiösem Pluralismus setzt John Locke. Er ringt praktisch sein ganzes Leben lang darum, eine brauchbare Konzeption für die Deeskalation religiöser Konflikte zu erarbeiten. Unbestrittener Höhepunkt dieser Bemühungen ist sein *Letter Concerning Toleration* (1689). Hier geht es Locke darum, die Menschen von den Fesseln sowohl des intoleranten, unterdrückerischen Staats als auch aus dem Würgegriff von Kirchen zu befreien, die Macht über Leben und Eigentum von Menschen beanspruchen – und im Konzert mit der politischen Macht, wie in England, auch ausüben.

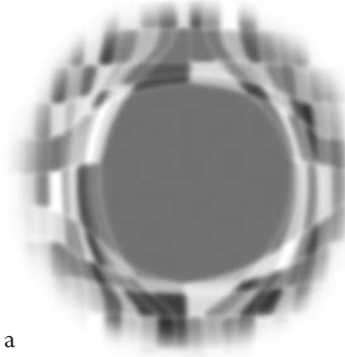
Ganz generell ist Locke daher im *Letter* bestrebt, die Grenzen zwischen Religion und säkularer Staatsmacht angemessen zu bestimmen, um jenen Raum auszumessen, in dem der religiöse Ausdruck berechtigt sein soll, sich auszubreiten. Er setzt dazu die Methode der Grenzziehung ein. Es bestehe die Möglichkeit, die religiös motivierte menschliche Natur über die Etablierung von legitimen Zuständigkeitsbereichen zu bändigen und in ihren Handlungen zu kanalisieren. Als vorrangige Aufgabe gelte dabei zunächst, präzise zwischen den Angelegenheiten des *civil government* und jenen der Religion zu unterscheiden (LcT: 10). Ganz grundsätzlich soll dem Staat in Glaubensfragen *keinerlei Kompetenz* zukommen. Dazu gehört auch, dass die Definitionsmacht darüber, *was* eine Glaubensangelegenheit darstellt, primär den Gläubigen

selbst überantwortet wird. Dabei könne es nicht darum gehen, ob es *wahr* ist, dass die individuelle Rettung ein bestimmtes Verhalten verlangt. Es liege vielmehr ausschließlich an der Religionsgemeinschaft respektive an den Gläubigen selbst zu bestimmen, was ihr Glauben fordert.

Dementsprechend entzieht Locke dem Magistrat die Kompetenz, darüber zu befinden, was in der Religion indifferent oder geboten sei (Creppell 2003: 110). Diese Zurücknahme des Staates ist zu einem wesentlichen Element moderner Glaubensfreiheit geworden – und zu einem der zentralen Probleme, wenn es darum geht zu bestimmen, wie weit die Religionsfreiheit reicht. Noch in der »Kopftuchentscheidung« des deutschen Bundesverfassungsgerichts (BVerfG 24.09.2003, 2 BvR 1436/02) ist die Frage strittig, wer wie darüber zu bestimmen hat, welchen religiösen Stellenwert das Kopftuch hat und ob im Kopftuchtragen eher ein religiöses oder eher ein politisches Statement zu sehen sei. Wenn es darum geht, die Grenzen der Religionsfreiheit zu bestimmen, kann sich der Staat solchen Fragen nicht völlig entziehen, er sollte sie aber jedenfalls mit der größtmöglichen Zurückhaltung angehen.

Privatpersonen sollen in zivilen Angelegenheiten nicht nach religiöser Zugehörigkeit unterscheiden (LcT: 28–30). Der religiöse Irrtum der einen Person bedrohe die andere nicht und solle sie daher auch nicht bedrücken (LcT: 30). Eine solche Perspektive ist, wie schon im Kapitel über Bodin gezeigt wurde, zentral für das Gelingen von Toleranz. Das bedeutet

Der religiöse Irrtum der einen Person bedrohe die andere nicht und solle sie daher auch nicht bedrücken.



nicht, dass alles im vermeintlich freien, fröhlichen Spiel von Differenzen aufgeht, denn es kann immer noch sein, dass die Doktrinen der einen die anderen bedrohen. Der Fokus wird aber verlagert: Als gefährlich soll *nicht* die schiere *Existenz* der anderen religiösen Überzeugung wahrgenommen werden. Die religiöse Person ist vielmehr nur dann mit Recht in einer Abwehrhaltung, wenn sie tatsächlich in ihrer eigenen Existenz oder in der friedlichen Durchführung ihrer religiösen Praktiken bedroht wird. Das Nämliche gilt, wie sich gleich zeigen wird, für den Staat: Nur wenn er durch religiöse Gruppen aktiv in Frage gestellt wird, darf er sich dagegen wehren.

Aus dem *Pluralismus der religiösen Überzeugungen* muss eine staatliche *Distanz zur je herrschenden Religion* erwachsen. Der Herrscher mag an seine Religion glauben. Er kann aber nicht ohne Zweifel wissen, dass sie die einzig wahre Religion ist und soll sie daher auch nicht anderen auferlegen dürfen. Locke weist mit diesen Gedanken dem *Zweifel* einen gewissen Stellenwert bei der Begründung religiöser Toleranz zu. Aber er möchte sich nicht darauf verlassen: Selbst *wenn* es einen privilegierten Zugang zur religiösen Wahrheit gäbe, wäre es immer noch sinnlos und unzulässig, sie den Untertanen aufzuzwingen. Locke betont durchgängig den speziellen Status des religiösen Glaubens im Vergleich mit anderen Überzeugungen: »No way that I shall walk in against the dictates of my conscience, will ever bring me to the mansions of the blessed. I may grow rich by an art that I take no delight in; I may be cured of some disease by remedies that

I have no faith in; but I cannot be saved by a religion that I distrust, and by a worship that I abhor.« (LcT: 52–54)

Damit ist die Begründungsleistung erbracht und Locke wendet sich im Folgenden der Anwendung seiner Prinzipien zu, namentlich der Vorgabe der rechten Grenzziehung zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten. So spricht Locke dem Magistrat prinzipiell jede Kompetenz ab, normierend in den Gottesdienst einzugreifen (LcT: 56) *Unrechtmäßige* Handlungen aber sind auch im Rahmen von religiösen Zeremonien nicht erlaubt. Damit kommt man freilich zu einer schwierigen, nach wie vor aktuellen Frage: Was darf legitimerweise rechtlich erlaubt oder verboten werden? Wo sind die Grenzen zu ziehen?

Für eine Antwort darauf bietet sich ein Rückgriff auf die zentralen Aufgaben an, die Locke dem Magistrat zuschreibt: Er habe ausschließlich den Schutz von Leben, Freiheit und Gütern zu gewährleisten. Zu diesem Zweck kann auch die Erlassung von Vorschriften erforderlich sein, die den religiösen Bereich berühren. Wenn aber ein Gesetz etwas regelt, was auch Gegenstand eines religiösen Kultes ist, dann darf es das nur aus *nicht religiösen* Gründen tun. Intentionale Eingriffe in die Glaubensfreiheit sind untersagt. Als Beispiel bringt Locke ein Schlachtverbot von Kälbern, um einen aufgrund außergewöhnlicher Umstände fast zur Gänze zerstörten Bestand an Vieh wieder herzustellen. Ein solches Schlachtverbot würde auch ein Verbot des Opfern von Kälbern beinhalten – eine Konsequenz, der Locke zustimmt. Es handle sich aber eben

Dementsprechend entzieht Locke dem Magistrat die Kompetenz, darüber zu befinden, was in der Religion indifferent oder geboten sei. Diese Zurücknahme des Staates ist zu einem wesentlichen Element moderner Glaubensfreiheit geworden ...

um eine rein politische Angelegenheit: Nicht das Opfern, sondern allein das Schlachten von Kälbern sei verboten (LcT: 66). Locke mahnt den Magistrat in diesen Dingen allerdings zu Zurückhaltung: Bekanntlich kann das Argument, es handle sich nicht um einen Eingriff in die religiöse Freiheit, weil das Motiv ein rein politisches sei, ein bloßer Vorwand sein.

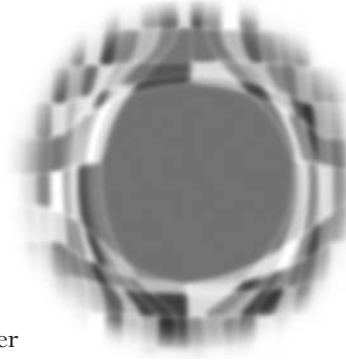
Sichtlich gibt es auch bei Locke Grenzen der Toleranz. Erstens, offen aufrührerische Kirchen sollen nicht toleriert werden. Zweitens, Doktrinen, die den Staat gefährden, die Rechte der Individuen auf ihr Eigentum nicht respektieren und Toleranz nur so lange üben, als sie sich selbst in der Defensive sehen, müssen nicht toleriert werden. Diese Bemerkungen sind gegen die römische Kirche gerichtet, hatte doch Papst Pius V. im Jahr 1570 durch die Bulle *Regnans in excelsis* Königin Elisabeth I. exkommuniziert, den Verlust der Krone und ihre Absetzung proklamiert. Tatsächlich schließt Locke, und darin besteht eine zeitgenössische Grenze seines Ansatzes, die Katholiken aus dem Bereich des Tolerablen aus, weil ihre Loyalität dem Papst gegenüber aus ihnen potenziell illoyale staatliche Untertanen mache. Das bedeutet aber auch: Ihr Ausschluss wird wie bei Bodin aus einem spezifisch politischen Kalkül und nicht um der religiösen Wahrheit willen begründet.

Schließlich, und dies ist die dritte Einschränkung, könne nicht toleriert werden, wer nicht an Gott glaubt. »Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought,

dissolves it all.« (LcT: 94) Toleranz gilt daher, so könnte es auf den Punkt gebracht werden, nicht dem individuellen Gewissen, sondern der vernünftigen Religion, die dadurch charakterisiert ist, dass sie die von Locke postulierten Grenzziehungen anerkennt. Das Lockesche Konzept der Toleranz operiert dann aber an seinen Grenzen auch mit Unterstellungen, die sich aus früheren ebenso wie befürchteten Gefährdungslagen heraus ergeben. Dem Katholiken und dem Muslim wird, egal wie loyal er sich verhält, nicht getraut; man nimmt an, er sei in einem permanenten Verschwörungszustand, der sich bei gegebener Gelegenheit realisieren wird. Die schiere Existenz des Atheismus schließlich soll alles in Frage stellen. Es sind reine Zuschreibungen, die Locke dazu treiben, seine eigene Konzeption zu unterlaufen: Dass es nämlich darauf ankommt, was jemand tut, wenn es um die Frage geht, ob er oder sie in ihrer »Differenz« toleriert werden kann oder nicht.

Walzer (1998: 12) formuliert etwas rotzig, Lockes Art, mit einem »religiösen oder ethnischen Pluralismus zurechtzukommen«, sei »auf die Erfahrungen protestantischer Sekten in bestimmten Gesellschaftstypen zugeschnitten«, und ihre Brauchbarkeit für andere Kontexte müsse erst erwiesen werden. Tatsächlich ist sie darauf angelegt, dass sich Religion und Politik, die Bürgerin und die Gläubige in einer Weise differenzieren lassen, wie Locke dies vorschlägt und wie es grosso modo in westlichen säkularen Gesellschaften – mit jeweiligen nationalen Besonderheiten – üblich geworden ist. Die Konzeption lebt davon, dass

Sichtlich gibt es auch bei Locke Grenzen der Toleranz. Erstens, offen aufrührerische Kirchen sollen nicht toleriert werden. Zweitens, Doktrinen, die den Staat gefährden, die Rechte der Individuen auf ihr Eigentum nicht respektieren und Toleranz nur so lange üben, als sie sich selbst in der Defensive sehen, müssen nicht toleriert werden.



religiöse Gruppen ihre Ansprüche, das Leben der Gläubigen zu bestimmen, zurücknehmen und sich so auf einen bestimmten Bereich zurückziehen, dessen Grenzen vom Staat demarkiert werden. Das kann als privatisierende Engführung kritisiert werden – allerdings stellt sich die Frage, ob es dazu prinzipielle Alternativen gibt. Was die Begründung von staatlicher Toleranz ebenso wie wechselseitiger Toleranz auf der Ebene der Rechtsunterworfenen anbelangt, ist allerdings das letzte Wort noch nicht gesprochen.

REZIPROZITÄT UND DIE TRENNUNG VON GLAUBEN UND WISSEN: BAYLE

Pierre Bayle (1647–1706) stellt bereits in seinem Frühwerk *Pensées diverses sur la Comète* (1683) die aus der Sicht seiner Zeit nachgerade unerhörte Behauptung auf, dass der Atheismus kein größeres Übel darstelle als die Idolatrie. Theoretisch fundiert Bayle seine berühmte, als »Bayles Paradox« bekannt gewordene These in einer Analyse der menschlichen Handlungsmotivation. Seine Vorgänger waren der Meinung, dass moralisches Handeln ohne Glauben undenkbar sei. Demgegenüber relativiert Bayle den Stellenwert der Gottesfurcht und gießt seine Einsicht in einen »moralischen Aphorismus«: »Gottesfurcht und Gottesliebe sind nicht immer das wirksamste Prinzip der menschlichen Handlungen.« (HW: 572) Daher könne es auch nicht als »anstößiges Paradoxon« gelten, »dass Leute ohne Religion durch die Triebkräfte des Temperaments, verbunden mit der Liebe zum Lob und unter-

stützt durch die Furcht vor Schande, stärker zur Sittlichkeit angetrieben werden als andere Leute durch die Regungen ihres Gewissens.« (HW: 572)

Angesichts der »Schwäche der Vernunft«, die Bayle ebenfalls konstatiert, scheint ein maßvolles Temperament so oder so ein wichtiges Korrektiv zu sein. Denn die Vernunft, die den Menschen doch gegeben sei, um ihnen »den rechten Weg zu weisen«, könne in viele »Verirrungen« führen (HW: 113). Gleichzeitig ist Vernunft für Bayle das, was Menschen miteinander verbindet, wenn der Glaube sie voneinander trennt. Damit sind wir bei einer für ihn ganz wesentlichen Differenzierung angelangt, welche eine elementare Grundlage seiner Konzeption der Toleranz darstellt: der Unterscheidung von Glauben und Wissen, von religiöser Überzeugung und Vernunft. Jeder Mensch habe Teil am gottgegebenen »Licht« der Vernunft, und jeder Mensch sei von daher prinzipiell fähig, auch deren Grenzen wahrzunehmen und zu akzeptieren.

Wo liegen nun die Grenzen der Vernunft? Nach Bayle zeigen sie sich etwa darin, dass es nicht möglich sei, mit den Mitteln der Vernunft den Streit um die wahre Religion zu entscheiden. Den Menschen sei es versagt, letztgültige Einsicht in Wahrheit oder Irrtum der Religion zu erlangen, und der vernünftigen Person leuchte das auch ein. In diesem Sinne streicht Forst (2003: 243) das Innovative an Bayles Denken heraus: »Die Vernunft umfasst den religiösen Streit, nicht so, dass sie ihn entscheiden kann, aber so, dass die Kontrahenten wissen, dass sie sich auf einem

Bayles Toleranzbegründung ...
stützt seine Argumentation
im Wesentlichen auf zwei
Kriterien: die Notwendigkeit
der *wechselseitigen Rechtfertigbarkeit* von Zwang mit
guten Gründen einerseits und
die epistemische Relativierung
von Glaubenswahrheiten
andererseits.

Gebiet bewegen, das von ›vernünftigen Differenzen‹ gekennzeichnet ist. Bayle ist der Erste, der diese Kennzeichnung des ›vernünftigen Glaubens‹ herausarbeitet.« Der vernünftige Glaube nimmt sich zurück, weil er weiß, dass die Glaubensangelegenheiten nicht mit den Mitteln der Vernunft entschieden werden können. Weder die Einsicht in die Grenzen der Vernunft noch die Wahrnehmung des anderen Glaubens müssen aber zum Zweifel am eigenen Glauben führen: Denn der eigene Glaube sei, in den Worten von Forst (2003: 334), dadurch »in keiner Weise widerlegt oder zu etwas Subjektivem geworden«.

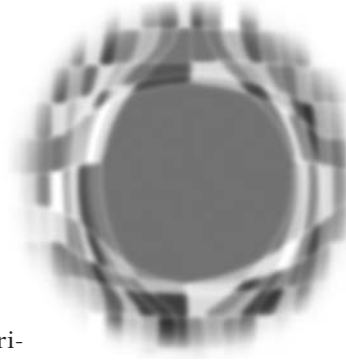
Das ist eine sehr starke These. Sie beruht darauf, dass Glaube und Wissen voneinander so säuberlich entkoppelt werden können, wie dies hier behauptet wird. Die Frage, ob der Pluralismus religiöser Überzeugungen die Festigkeit des eigenen Glaubens völlig unangetastet lassen kann, ist aber mit guten Gründen umstritten und letztlich eine Angelegenheit, die nicht generell sondern ausschließlich von jeder Person für sich selbst beantwortet werden kann. Allein die Existenz des Atheismus, der mit dem Zweifel an tradierten Glaubenswahrheiten beginnt, zeigt die Brisanz der vernunftmäßigen Auseinandersetzung mit Glaubenswahrheiten, die schon in der Bibel verpönt war. Glaube erscheint insofern, wie Bayle oft betont, als Gnade. Um eine Gnade kann Gott nur gebeten werden; »wenn Eure Gebete nicht erhört werden so ist Euer Übel unheilbar.« (HW: 597)

Eine *nicht* skeptische Schlussfolgerung, wie Bayle und mit ihm Forst sie ziehen will, ist

in allgemeiner Form nicht möglich. Allenfalls kann sie im Einzelfall selbst gezogen werden. Voraussetzung dafür ist, dass man den Glauben nicht intellektuell-theoretisch kurzschließt, sondern ihn als eingebettet in eine kommunikative *Praxis* wahrnimmt, die sich im Leben mit anderen stimmig realisiert. Wer diesen Rückhalt nicht hat oder wer die religiös durchdrungene Lebensform aus anderen Gründen als defizitär wahrnimmt – etwa weil innerhalb dieser Lebensform bestimmte Personen oder Gruppen unterdrückt werden – wird gegebenenfalls entsprechende Konsequenzen ziehen: durch Abwendung vom Glauben oder durch den Versuch, den »wahren Glauben« von der als problematisch angesehenen Praxis zu lösen. Eben solche neue Deutungen standen am Beginn der Reformationen, und sie haben die europäische Geschichte auf den bekannten langen Weg des Ringens um friedliche Koexistenz geschickt.

Für das Gelingen der friedlichen Koexistenz wird eine entscheidende Rolle spielen, um *welche* Glaubensinhalte es geht, die durch den abweichenden Glauben der anderen, wie der Philosoph es will, nicht widerlegt werden. Es kann sich dabei nur um solche Inhalte handeln, die »nebeneinander« bestehen können und nicht miteinander kollidieren. Bei den Mysterien ist das wohl der Fall, denn an sie zu glauben hat an sich noch keine Konsequenzen für das Verhalten anderen gegenüber. Anders verhalten sich die Dinge bei *normativen* Vorgaben aus dem Bereich der Religion. Bei der Frage nach ihrer Berechtigung und Haltbarkeit ist nach Bayle ein *moralischer* Beurteilungs-

Der vernünftige Glaube nimmt sich zurück, weil er weiß, dass die Glaubensangelegenheiten nicht mit den Mitteln der Vernunft entschieden werden können.



maßstab anzuwenden, der auf der *Vernunft* beruht. Das entsprechende Prinzip legt Bayle zu Beginn des ersten Teils seines *Commentaire Philosophique* dar. In dieser Schrift will er die Pflicht zum Bekehrungszwang widerlegen, welche seit Augustinus aus dem biblischen Gleichnis »Compelle Intrare« generiert wird. An ihren Anfang stellt Bayle sein Vernunftprinzip: Wann immer der wörtliche Sinn einer Passage die Begehung eines *Verbrechens* zur Pflicht mache, dann sei er zurückzuweisen (CP: I.1, 85–86).

Dieses Kriterium findet sich mit Blick auf andere Religionen als das Christentum bereits bei Locke, wenn es um die Frage geht, wann der Staat in die Freiheit der Religionsausübung eingreifen darf. Bei Bayle wird die *Maxime* der Verbrechensverhütung zur Auslegungsmethode bei der Interpretation der Heiligen Schrift.¹ Bayle betont, bereits Augustinus habe das Prinzip entwickelt, den metaphorischen vom wörtlichen Sinn zu unterscheiden (CP: I.1, 86). Allerdings ist Bayle sich, wie Schneewind bemerkt, wohl darüber im Klaren, dass sein Bestehen darauf, moralische Standards zur Interpretation der Heiligen Schrift heranzuziehen, durchaus revolutionäre Implikationen hat (Schneewind 1998: 282). Nicht nur, dass die Philosophie sich damit in Fragen der Moral über die Religion erhebt. Das ist ja nur der Anfang. Im Weiteren ist zu klären, *welche* moralischen Kriterien heranzuziehen sind, um

eine Handlung als Verbrechen zu charakterisieren.

Bayle muss demnach den Begriff der Vernunft in Angelegenheiten der Moral, die ihr genuines Betätigungsfeld sind, einer näheren Bestimmung zuführen: Alle moralischen Regeln, so seine These, müssen einer Überprüfung unterworfen werden, die sich an einer natürlichen Idee der Gerechtigkeit bzw. Billigkeit (*idée naturelle d'équité*) orientiert, und zwar unter möglichstem Ausschluss vorhandener Leidenschaften und Vorurteile. Damit das Urteil in moralischen Fragen nicht verstellt sei, erachtet Bayle es für notwendig, von allen partikularen Interessen abzusehen und eine Perspektive jenseits der Vorurteile der eigenen Kultur einzunehmen. Man müsse sich immer fragen, ob die betroffene Angelegenheit als solche gerecht sei, ob eine Praxis, aus der kühlen Distanz betrachtet, auch verdiene, implementiert zu werden. Mit diesem Kriterium kann Bayle als Vordenker des kantischen kategorischen Imperativs gelten.

Bayle will nicht als religiöser Skeptiker erscheinen oder religiösen Skeptizismus als Voraussetzung für das Üben von Toleranz postulieren. Schließlich reicht die Differenzierung von Glauben und Wissen als solche in der Tat nicht aus, um die Schlussfolgerung der Toleranz zu tragen. Denn allein die Tatsache, dass jemand nicht wissen (nur glauben) kann, ob gerade die eigene Religion die richtige ist, führt nicht notwendigerweise zur Einsicht, dass es keinen Zwang in der Religion geben darf. Daher führt Bayle als zusätzliche Prämisse die Notwendigkeit der *wechselseitigen Rechtfertigung*

Für die Entwicklung eines tragfähigen Konzepts der Toleranz scheint es somit erforderlich, jene Aspekte, die Bayle und Locke je unterschiedlich betonen, miteinander zu verbinden und in ihrem Verständnis zu erweitern.

¹ Vgl. zur analogen Kantischen Position (RG, A 152/B 161, 767; SF A 70; 314) HABERMAS (2005: 221).

von *Zwang* ein. Weil *Zwang* in Glaubensfragen aufgrund des religiösen Pluralismus nicht auf der letztgültigen Wahrheit einer spezifischen Glaubenslehre beruhen könne, weil also daher keine hinreichend guten Gründe für solchen *Zwang* vorgebracht werden können, sei er als unzulässig abzulehnen. Das bedeutet: nicht wissen, nur glauben zu können, dass die eigene Lehre wahr ist, disqualifiziert sich als Basis für *Zwang* in der Religion.

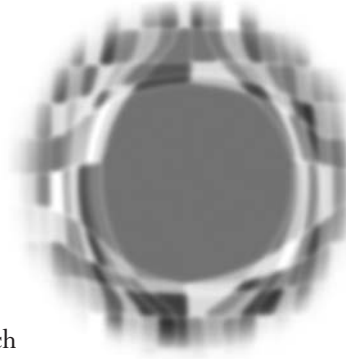
Denn würde sich eine Religion herausnehmen, eine andere zu verfolgen, so müsste sie der anderen, von ihr verfolgten, das nämliche Recht zugestehen; ein solches Recht könnte sich nur aus der Wahrheit der religiösen Überzeugung ergeben, und eine solche Wahrheit sei aufgrund der Besonderheit des Glaubens nicht zu haben. Eine Religion, die sich auf diese Einschränkung ihres Geltungsanspruchs nicht einlasse, sei daher nicht zu tolerieren. Über diese Argumentation gelangt Bayle wie andere protestantische Theoretiker vor ihm dazu, die *Papisten* für intolerabel zu halten, denn sie würden diese Grenze nicht akzeptieren (CP: II.5, 249; Übersetzung bei Forst 2003: 340). Es ist also die Inkohärenz akkurat jener Prinzipien, denen religiöse Verfolger anhängen, die ihren Standpunkt unhaltbar macht. Sie geraten in einen Selbstwiderspruch.

Der Papismus gehört nach der Einschätzung Bayles zu den gefährlichsten Lehren überhaupt. Gegen sein Eindringen und Festsetzen im Land hält er strenge Gesetze für legitim und empfiehlt, die Papisten dort, wo sie leben, wie er blumig schreibt, in Ketten zu halten wie Löwen und Leoparden (CP:

II.5, 246). Man müsse ihnen die Macht nehmen zu schaden. Bayle setzt sich dafür ein, zu diesem Zweck einige wenige gute und strenge Normen zu implementieren. Welche genau, sagt er allerdings nicht. Dagegen setzt er der Reichweite staatlichen Eingreifens gegen die Papisten Grenzen: Jegliche Angriffe gegen sie und ihr Eigentum gelten als verpönt; überdies sei die häuslich-private Religionsausübung ebenso erlaubt wie die Erziehung ihrer Kinder in ihrem Glauben. Bayle weist besonders darauf hin, dass man keine Belohnungen für Konversionen aussetzen dürfe (CP: II.5, 246).

Jeglicher *Zwang*, sei es zur Konversion, sei es ein Gewissenszwang anderer Art ist damit selbst gegen Papisten illegitim. Schließlich widerspreche solch intolerantes Verhalten dem Recht ebenso wie der Vernunft. Gesetze, die in die Gewissensfreiheit eingreifen, würden die Kompetenzen der Gesetzgebung überschreiten und seien daher als null und nichtig anzusehen (CP: II.5, 244). Die alleinige Aufgabe weltlicher Gesetze bestehe darin, die *öffentliche Ordnung* aufrecht zu erhalten. Damit gelangen wir mit Bayle zu dem wichtigen Ergebnis, dass dem staatlichen Ausdruck von Intoleranz (um religiöse Intoleranz im Zaum zu halten) elementare Grenzen gesetzt sind. In der Sorge um die öffentliche Sicherheit darf der Staat nur dann eingreifen, wenn diese tatsächlich konkret gefährdet ist; Vertreibung und Zwangskonversionen scheiden (auf dem Weg des Größenschlusses) als Mittel explizit aus. Die Logik des Verdachts spielt bei Bayle eine geringere Rolle als bei Locke; er scheint weniger Angst davor zu haben, dass die Ka-

Gesetze, die in die Gewissensfreiheit eingreifen, würden die Kompetenzen der Gesetzgebung überschreiten und seien daher als null und nichtig anzusehen.



tholiken in der Stille des Privaten Komplote schmieden, um die öffentliche Ordnung zum Einstürzen zu bringen.

Bayles Toleranzbegründung geht über die aus der Reformation rührende Argumentation der Unverfügbarkeit des nur scheinbar freien, vielmehr an Gott gebundenen Gewissens weit hinaus. Er stützt seine Argumentation im Wesentlichen auf zwei Kriterien: die Notwendigkeit der *wechselseitigen Rechtfertigbarkeit* von Zwang mit guten Gründen einerseits und die *epistemische Relativierung* von Glaubenswahrheiten andererseits. In diesem Sinn betont Forst als Bayles besonderes Verdienst, dass sich aus seiner Theorie jene »simple Wahrheit« destillieren ließe, »dass unter Menschen *als Menschen* jeder Zwang nach Regeln der Wechselseitigkeit rechtfertigungsbedürftig ist und für einen Glaubenszwang gute Gründe fehlen.« Erst darin würden »die konzeptuellen Möglichkeiten« liegen, Wissen und Glauben »hinreichend zu unterscheiden.« (Forst 2003: 350)

Ist es aber nicht vielmehr so, dass Bayles Ansatz solche Unterscheidungen nicht ermöglicht, sondern dass er im Gegenteil darauf *beruht*? Dass für Glaubenszwang gute Gründe fehlen, ist eine These, die ebenfalls der Begründung bedarf. Religiöse Fanatiker halten die Gründe, mit denen sie Zwang zum Glauben rechtfertigen, für absolut hinreichend. Was kann ihnen entgegen gehalten werden? An dieser Stelle scheint mir dann unabdingbar, mit Locke die Unverletzlichkeit des Gewissens ins Spiel zu bringen. Allerdings müsste das Gewissen sich in der Tat vom Religiösen

emanzipieren, so dass nicht nur Gläubige sich darauf berufen können, um das Festhalten an ihren jeweiligen religiösen Überzeugungen zu rechtfertigen, sondern ebenso die Atheisten.

Für die Entwicklung eines tragfähigen Konzepts der Toleranz scheint es somit erforderlich, jene Aspekte, die Bayle und Locke je unterschiedlich betonen, miteinander zu verbinden und in ihrem Verständnis zu erweitern: die Gewissensfreiheit, die Trennung von Wissen und Glauben, die Einsicht, dass es nicht vernünftig ist, ja, dass es mangelnden Respekt vor der anderen Person zeigt, ihr den eigenen Glauben aufzwingen zu wollen, schließlich die ganz wichtige Differenzierung zwischen religiösen und politischen Gründen für die Festlegung der Grenzen der Toleranz. Mit Locke und Bayle hat die politische Philosophie nun ein effektives Instrumentarium entwickelt, um staatliche Eingriffe in die religiöse Freiheit als *Unrecht* zu stigmatisieren. Fraglos fanden sie weiter statt. Aber der Legitimationsdruck, unter dem sie standen, wurde immer gravierender, je mehr sich politische Macht und religiöse Wahrheit auseinander bewegten.

GEBÄNDIGTE STAATSMACHT: MONTESQUIEU

Montesquieu knüpft in seinen Betrachtungen über Religion unmittelbar an Bayle an. Für viele seiner Thesen hat Montesquieu nur Verachtung übrig. Insbesondere das »Paradoxon des Bayle«, die Vorstellung, auch Atheisten könnten tugendhaft und gesetzeskonform handeln, stellt er als absurd hin: »Bayle will«, so

Mit Locke und Bayle hat die politische Philosophie nun ein effektives Instrumentarium entwickelt, um staatliche Eingriffe in die religiöse Freiheit als *Unrecht* zu stigmatisieren.

Der religiöse Mensch sei so gestrickt, dass er unter dem Druck, seine Überzeugungen aufzugeben, tendenziell zum Fanatiker werde.

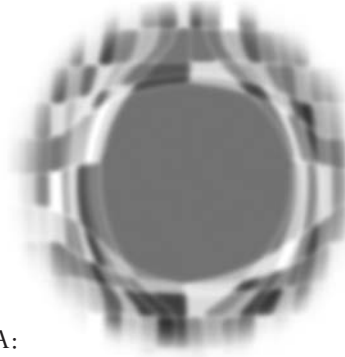
meint Montesquieu polemisch, »angeblich bewiesen haben, man sei besser Atheist als Götzenanbeter. Mit anderen Worten heißt das: es ist nicht so gefährlich, überhaupt keine Religion zu haben als eine schlechte.« Montesquieu hält diesen Gedanken für einen schlichten und gefährlichen Trugschluss. Bereits aus der Vorstellung der »Nichtexistenz Gottes« der Gedanke menschlicher »Unabhängigkeit oder, wenn dieser Gedanke uns nicht möglich ist, [ergebe sich] der Gedanke an Aufruhr« (EL: XXIV.2 W365). Bayles Ansicht, die Religion sei nicht das Hauptmotiv für Gesetzesfurcht, lehnt Montesquieu ohne weitere Begründung ab, indem er bloß behauptet, dass die bürgerlichen Gesetze eben kein hinreichendes Motiv für Gesetzesgehorsam abgeben (EL: XXIV.2). Auf Bayles Verankerung der Gesetzesfurcht in Angst vor Strafen, Gewohnheit und einem maßvollen Temperament geht Montesquieu nicht ein. Nur der Glaube an Gott sei imstande, die menschliche Neigung zum Machtmissbrauch im Zaum zu halten: Die Religion sei »der einzig mögliche Zügel für die Verächter der Menschengesetze, und diese mögen sich vergeblich dagegen aufbäumen« (EL: XXIV.2, W365).

Allerdings muss es nicht unbedingt eine bestimmte, und auch nicht die christliche Religion sein, die den Staat zusammenhält. Ideal wäre es jedenfalls, wenn nur eine Religion herrscht. »Hat man es in der Hand, ob man einer neuen Religion im Staate Raum geben will oder nicht, so sollte man sie nicht einlassen.« (EL: XXV.10, W387–388) Denn Religionen, die sich ausbreiten, seien mit Bekehrungseifer

verbunden, und das führe meist zu Unruhe. Andererseits lasse sich das Etablieren einer neuen Religion oft nicht verhindern. Wenn nun eine oder mehrere andere Religionen es geschafft haben, sich an einem Ort neben der traditionellen Religion zu verankern, dann sei Toleranz die beste Strategie (EL: XXV.10). Die Perspektive ist hier wiederum strategisch: Es gehe darum, Frieden und Stabilität zu erhalten.

Die Behörden sollen sich tunlichst aus religiösen Angelegenheiten heraushalten, denn gegen die großen Drohungen und Verheißungen der Religion kommen sie nicht an. Sie können nicht gegen, sondern nur mit ihnen regieren. Sollten sie dennoch versuchen, den Menschen die religiösen Überzeugungen zu rauben, hätten diese den Eindruck, es bliebe ihnen nichts von dem übrig, was ihnen wichtig ist (EL: XXV.12, W389). Auch Montesquieu betont die identitätskonstitutive Dimension des religiösen Glaubens, der nicht irgendeinen verfügbaren Teil der Person ausmacht, sondern untrennbar mit ihrem Selbstbild verwoben ist. Hier einzugreifen riskiere immer höchste Gegenwehr und sei daher im Wesentlichen kontraproduktiv: Der religiöse Mensch sei so gestrickt, dass er unter dem Druck, seine Überzeugungen aufzugeben, tendenziell zum Fanatiker werde.

Wenn man wolle, dass die Menschen von ihrer Religion lassen, dann solle man sie besser »mit Gunstbeweisen, Annehmlichkeiten des Lebens, Aussichten auf Gut und Geld« davon weglocken (EL: XXV.12, W389). Gewiss sind auch hier getreu der Montesquieuschen



Logik die Segnungen des Handels gefragt: Im Kapitel über den Handel hält er fest, dass dessen Gesetze »die Sitten läutern.« Der Handel würde von »schädlichen Vorurteilen« heilen, »barbarische Sitten« abschleifen und überhaupt eine mäßigende Wirkung entfalten (EL: XX.1, W₃₂₆). Zu den »natürlichen Folgen« des Handels zählt Montesquieu außerdem die Friedensliebe (EL: XX.2). Freilich ist dem entgegenzuhalten, dass das Gelingen dieser Strategie erst recht wieder Gegenwehr hervorrufen mag. Religiöse Menschen werfen ihren »lauen« Mitmenschen genau das vor: Fehlende Werte, mangelnden Sinn und den Verlust der Bereitschaft, für die eigenen Überzeugungen gegebenenfalls auch mit dem eigenen Leben einzustehen, etc. Das ist eine auch heute aktuelle Quelle von Konflikten, die mitunter auf Problemen beruhen, die andere Person in ihren Motivationen zu verstehen. Darüber hinaus tendieren die Menschen dazu, ihre jeweiligen Zugänge für überlegen zu halten, was wiederum die entsprechenden Konflikte eher verschärft.

ZUR NOTWENDIGKEIT DER GLAUBENSFREIHEIT: KANT

Kant geht mit seiner Konzeption des Verhältnisses von Religion und Politik noch einen Schritt weiter. Toleranz ist ihm schon nicht mehr genug; vielmehr solle den Menschen in religiösen Dingen »volle Freiheit« (WA: 60) eingeräumt werden. Kant hält es für »schlechterdings unerlaubt«, »eine beharrliche, von niemand öffentlich zu bezweifelnde Religions-

verfassung« rechtlich vorzuschreiben (WA: 58). Ein Volk könne eine solche Vorgabe, wodurch die Aufklärung gleichsam vernichtet werde, nicht beschließen, weil es damit »die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten« (WA: 58) würde. Und was ein Volk selbst nicht über sich beschließen könne, das dürfe auch ein Monarch nicht, dessen »gesetzgebendes Ansehen« genau darin bestehe und darauf beruhe, den vereinigten Willen des Volks zum Ausdruck zu bringen. Was seine Untertanen »um ihres Seelenheils willen zu tun nötig finden«, so Kant schroff, »das geht ihn nichts an« (WA: 59). Seine Aufgabe bestehe ausschließlich darin, die Grenzen gleicher Freiheit zu sichern.

Der »Geist der Freiheit« (WA: 60), der dann herrsche, habe einen Pluralismus an »Glaubensarten« im Staat zur Folge. Dieser sei auch unhintergebar. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die strenge Differenzierung, die Kant zwischen Legalität und Moralität vornimmt. Der Staat habe keinen Zugriff auf die Motivation zum Handeln nach äußeren Gesetzen, sondern nur auf das Handeln selbst. Er könne nur *legales* Verhalten erzwingen, ein Handeln im *äußeren* Einklang mit den rechtlichen Vorgaben. Die äußere Gesetzeskonformität ist erzwingbar. Das Gewissen, die innere Einstellung ist dem Gesetzgeber und seinen Exekutoren aber nicht zugänglich.

Mit der Differenzierung von Legalität und Moralität sind wir an dem Punkt angelangt, an dem frühere Theoretiker die Notwendigkeit der Religion eingeführt haben, um Gesetzesgehorsam zu verbürgen. Nun stellt Kant

Kant geht mit seiner Konzeption des Verhältnisses von Religion und Politik noch einen Schritt weiter. Toleranz ist ihm schon nicht mehr genug; vielmehr solle den Menschen in religiösen Dingen »volle Freiheit« eingeräumt werden.

den Gesetzesgehorsam zwar in den Kontext der Religion, aber er macht die Religiosität dennoch nicht zur *conditio sine qua non* des funktionierenden Staates. In der Schrift *Zum ewigen Frieden* formuliert er ganz im Gegenteil die drastische These, es müsse möglich sein, einen Staat zu konzipieren, der selbst für ein »Volk von Teufeln« funktioniere, wenn sie denn nur Verstand haben (EF: 224). Kant postuliert demnach für das Funktionieren des Staates nicht die Notwendigkeit tugendhafter Untertanen, die sich, wie er in der Tugendlehre schreibt, dadurch auszeichnen würden, dass sie ihre »eigene Vollkommenheit« anstreben und »fremde Glückseligkeit« befördern. Vielmehr reichten Intelligenz und Selbstinteresse aus. Schon von daher könne es nicht die Aufgabe des Staates sein, die Lebensweise und den Charakter der Menschen zu beeinflussen.

Die Vorstellung eines Tugendstaats ist Kant ein Gräuel, zumal seine entscheidende Einsicht in die Konstitution der Moral darauf hinausläuft, dass der gute Charakter nicht aufgezwungen werden könne, weil er eine Leistung der einzelnen Person darstelle. Von daher wäre die Ausübung von Zwang, schon gar von Seiten staatlicher Autoritäten, mit Blick auf das angepeilte Ziel selbst zerstörerisch. Darüber hinaus gilt hier dasselbe, was bereits Locke in der Frage religiöser Überzeugungen festgehalten hat: Der Herrscher hat keinen Vorsprung an religiöser wie moralischer Einsicht. Kantisch gewendet ist der

Herrscher aus ebenso krummem Holz wie seine Untertanen; sittlich wird er ihnen nichts vormachen können (GA: 41). Daher schränkt Kant seine Kompetenz auch so streng auf den Bereich des äußeren Rechts ein.

Wenn Kant davon spricht, die Lösung des Problems der Politik müsse auch für ein Volk von Teufeln funktionieren, dann hat das eine ganz bestimmte Pointe: Ausgangspunkt seiner Überlegungen sind die Menschen, wie sie sind und nicht wie sie sein sollen (SF: 365). Kant will den Staat nicht auf eine idealistische Konzeption eines von Vernunft und Vaterlandsliebe geprägten *citoyen* stützen, der zum Behuf der Staatsgründung allererst *hergestellt* werden müsste.² Nun hat Kant der Frage nach dem »Beitrag sittlicher Anerkennungsvoraussetzungen gleicher Individuen für eine dem Freiheitsgebot adäquate institutionelle Rechtswirklichkeit nur untergeordnetes Augenmerk geschenkt« (Luf 1992: 150). Nach dem Verlust der Religion als Basis des Gesetzesgehorsams bleibt eine Leerstelle, die Kant mit optimistischen geschichtsteologischen Annahmen nur unzureichend füllt. Die Existenz dieser Leerstelle mag zu jenem Risiko gehören, das um der Freiheit willen einzugehen ist. Schließlich, dies kann hinzugefügt werden, spricht auch nichts dafür, dass die Menschen, als sie noch stärker im Glauben verankert waren, mehr Gesetzeskonformität an den Tag gelegt haben.

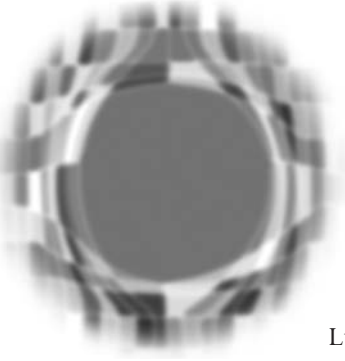
Der Herrscher hat keinen
Vorsprung an religiöser wie
moralischer Einsicht. Kantisch
gewendet ist der Herrscher aus
ebenso krummem Holz wie
seine Untertanen.

² Das ist die »zentrale Paradoxie« der Republikidee bei Rousseau; siehe dazu SOMEK (1992: 55–56).



LITERATURVERZEICHNIS

- BAYLE, Pierre: *De la Tolérance. Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ »Contrains-les-d'entrer«* (1686 ; CP) zitiert wird Teil, Kapitel, Seite der Ausgabe von Jean-Michel Gros, Presses Pocket 1992.
- BAYLE, Pierre: *Historisches und Kritisches Wörterbuch* (erste Auflage 1697; zweite, vom Autor korrigierte und erweiterte Ausgabe 1704; HW). Eine Auswahl. Übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlik und Lothar Kreimendahl, Hamburg 2003.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République* (1583): zitiert wird Buch, Kapitel, Seite der französischen Originalausgabe, Seite in der deutschen Ausgabe: Sechs Bücher über den Staat, Buch I–III, Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet und herausgegeben von P. C. Mayer-Tasch, München 1981; Buch IV–VI, Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet und herausgegeben von P. C. Mayer-Tasch, München 1986.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang (1976): *Staat Gesellschaft Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- CREPPELL, Ingrid (2003): *Toleration and Identity. Foundations in Early Modern Thought*, London/New York: Routledge.
- FORST, Rainer (Hg.) (2000): *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784, WA), in: Bd. XI der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 51–61
- KANT, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten* (1798), in: Band XI der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 263–393.
- KANT, Immanuel: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, zitiert nach Band XI der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 31–61.
- KANT, Immanuel: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/1794, RG), in: Band VIII der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 645–879.
- KANT, Immanuel: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793, ÜG), in: Bd. XI der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 125–172.
- KANT, Immanuel: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795/1796, EF), in: Bd. XI der Werkausgabe von Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 193–251.
- LINDBERG, Carter (1996): *The European Reformations*, Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publ.
- LOCKE, John: *Letter Concerning Tolerance* (1689), dt. *Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, englisch-deutsch, 2. Auflage Hamburg, 1966.
- LÜBBE, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln: Styria.



ELISABETH HOLZLEITHNER:
Toleranz: Geistesgeschichtliche Perspektiven

- LUF, Gerhard (1992): »Zum Problem der Anerkennung in der Rechtsphilosophie von Kant und Fichte«, in: Wiener Jahrbuch für Philosophie XXIV, S. 145–156.
- MONTESQUIEU: *De l'esprit des lois* (1748, EL): verwendet wurde die französische Ausgabe von Goldschmidt, Band I und II, Paris 1979; zitiert werden Buch und Kapitel; bei deutschen Zitaten wird die Seite der deutschen Ausgabe von Weigand (W, Stuttgart 1965) oder von Forsthoff (F, München 1967) angegeben.
- SCHNEEWIND, J. B. (1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SOMEK, Alexander (1992): *Rechtssystem und Republik. Über die politische Funktion des systematischen Rechtsdenkens*, Wien/New York: Springer.
- WALZER, Michael (1998): *Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz*, aus dem Amerikanischen von Christiana Goldmann, mit einem Nachwort von Otto Kallscheuer, Hamburg.

DIE WEBSITE DER ZEITSCHRIFT:

WWW.POLYLOG.NET

DAS INTERNETPROJEKT POLYOG MIT TEXTEN, FOREN UND MATERIALIEN:

WWW.POLYLOG.ORG

Inklusivismus als indische Denkform der Toleranz

I

Innerhalb des Hinduismus existieren verschiedene Strömungen: die Lehre und Praxis der Brahmanen, Traditionen der Askese und Ent-sagung, Stammes- und Volksreligionen sowie die Bhakti-Tradition. Sie stehen in fließender Wechselwirkung miteinander und bilden auf diese Weise ein Kontinuum. Dieser Prozess wird unterschiedlich verstanden und dargestellt – z. B. als Sanskritisierung (M. N. Srinivas), Inklusivismus (Hacker), Substantialität (Hegel), *homo hierarchicus* (Dumont) oder Reflexivität, die verschiedene Formen annimmt (Ramanujan). Immer wieder geht es dabei um die Flexibilität des Hinduismus, alles in sich zu integrieren.

Hackers Konzept des Inklusivismus wurde in den vergangenen Jahrzehnten viel diskutiert und so liegt es nahe, von ihm auszugehen. Nach Hacker gehört zum Inklusivismus,

»daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, daß das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, daß das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen.«¹

Ein frühes Beispiel für diese Denkweise findet sich nach Hacker im 6. Buch der Chandogya-Upanishad.² Dort wird der Urgrund aller

1 P. HACKER: »Inklusivismus«, in: G. OBERHAMMER (Hg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers 2, Wien 1983, S. 11–28, 12.

2 Vgl. P. HACKER: Inklusivismus (Fn. 1), S. 14–15.

ANANAD AMALADASS ist
Professor für Philosophie
in Chennai und regelmäßig
Gastprofessor u. a. am Institut
für Indologie der Universität
Wien.

Dinge unter anderem als Wahrheit [*satya*] und als das Selbst [*ātman*] bezeichnet. Beide Begriffe spielen im alten Indien eine große Rolle und haben ihre herausragende Stellung in gewisser Weise durch alle Zeiten hindurch behalten. Aber es geht dem Autor von *Chandogya-Upanishad* 6 weder um das Selbst noch um die Wahrheit, sondern darum, dass das Urprinzip, dessen Gegenwart in allen Dingen nachgewiesen werden soll, das Seiende (*sat*) ist. Wenn das Seiende mit der Wahrheit und dem Selbst identifiziert wird, dann soll damit denjenigen, welche die Wahrheit bzw. das Selbst als erhabenste Wirklichkeit im Individuum oder im Universum ansehen, gesagt werden, dass das, was sie meinen, wenn sie von Wahrheit bzw. vom Selbst sprechen, nichts anderes ist als das, was auf eine überlegene Weise als das Seiende erkannt werden kann. Die Spekulationen, die das Urprinzip in der Wahrheit und im Selbst erblicken, sind nicht falsch, aber sie werden von der Erkenntnis des Seienden als eines beide umfassenden Prinzips überboten. »Also: Die anderen Lehren werden nicht angetastet, sie werden nicht kritisiert und ihre Gleichsetzung mit dem Seienden wird nicht eigens bewiesen. Stattdessen wird einfach eine Identifikation vollzogen, aber eine Identifikation, die in einem Inklusivismus das Seiende an die Spitze stellt, während sie die Spekulation über *ātman* und *satya* nur daneben bestehen läßt.«³

Nach den Upanishaden werfen wir nun mit Hacker einen Blick auf die *Bhagavadgītā*.⁴ Hier kommen vor allem zwei Stellen in Frage,

nämlich B. G. 7, 20–23 und 9, 23. Es ist bezeichnend, daß die erste dieser beiden Stelle in der Ausgabe des Neohindu Radhakrishnan mit dem Wort Toleranz (*toleration*) überschrieben ist. An dieser Stelle sagt Kṛṣṇa, es gibt Menschen, deren Sinn durch die Begierden irregeleitet wird, und die daher andere Götter verehren. Wenn sich jedoch jemand irgendeinem göttlichen Wesen mit *bhakti* zuwendet und es mit *śraddha* verehrt, dann, so Kṛṣṇa, sei er es, der es so ordnet, dass diese *śraddhā* ihm zukommt. Die *śraddhā* meint hier nicht einfach »Glaube«, denn sie enthält in sich auch ein Begehren nach dem Erfolg des Ritus bzw. nach dem, was der Mensch durch Vollzug des Ritus auf magische Weise erlangen will – verbunden mit der unerschütterlichen Zuversicht, dass der Ritus Erfolg haben wird. Die *śraddhā* ist das eigentlich Religiöse im Vollzug der Riten. Ohne dieses Element gelingt kein Ritual, und Kṛṣṇa ist derjenige, der die Erfüllung der Wünsche ordnet, wiederum ohne dass der Verehrer der fremden Gottheit dies weiß. Aber, so sagt B. G. 7, 23, die Verehrer der anderen Götter gelangen doch nur zur Gemeinschaft mit diesen Göttern; zur Gemeinschaft mit ihm, Kṛṣṇa, dem Allgott, kommen nur diejenigen, die ihm in *bhakti* verbunden sind.

Was bedeutet es, dass diese Stelle in der übersetzten und kommentierten Ausgabe des Neohindu Radhakrishnan die Überschrift »toleration« trägt? Wir haben hier, wie Hacker hervorhebt, ein Musterbeispiel für die Verwechslung von Inklusivismus und Toleranz. Der Neohindu zieht den westlichen Toleranz-

»Auch jene, die andere Götter anbeten, opfern doch mit gläubigem Vertrauen und damit eigentlich ja mir, Kunti-Sohn, obgleich sie nicht der Regel gemäß opfern.«

B. G. 9, 23

Hier und im folgenden zitiert nach der Übersetzung von

Mihcael v. BRÜCK,

München: Kösel 1993

3 Ebd., S. 15.

4 Vgl. ebd. S. 15–17.